

MASTEROPPGAVE

Emnekode: SO330S

Navn: Åsmund Eidslott

Kvinner og religion i senromersk rett:

Individuelle, offentlige og
institusjonelle perspektiver

Dato: 18/5/22

Totalt antall sider: 113

Forord

Arbeidet med en masteroppgave er krevende og tidvis utmattende. Det er likevel et stort privilegium å få muligheten til å fordype seg i noe man virkelig interesserer seg for. Dette fordypningsarbeidet hadde imidlertid ikke vært mulig for meg å gjennomføre, hadde det ikke vært for all den gode støtten jeg har fått fra en rekke personer, som jeg nå ønsker å takke.

Jeg ønsker først og fremst å rette en stor takk til min veileder, Miriam Tveit, for uvurderlig rådgivning og generøst lån av bøker. Ditt engasjement i oppgavens utvikling, samt din tilgjengelighet som veileder, gjorde dette prosjektet overkommelig.

En stor takk går også til mine foreldre, Arve Eidslott og Bjørg Solheim, for hjelp med både oversettelse, korrektur, og motiverende samtaler gjennom hele arbeidet. I denne forbindelse ønsker jeg også å takke min bror, Audun Eidslott, for gode diskusjoner.

Videre går en varm takk til mine gode venner og medstudenter, spesielt Tobias Henriksen og Edvard Kristensen, for hjelp med struktur, korrekturlesing samt tildeling av tidvis brutal, men likevel nødvendig, kritisk tilbakemelding.

Til sist ønsker jeg å takke min kjære samboer, Annika. Gjennom lange arbeidsøkter, frustrerende skrivesperrer, samt en hektisk siste innspurt, har du hele tiden vært der for meg. For dine motiverende ord og oppmuntringer fortjener du den største takk av alle.

Bodø, mai 2022

Åsmund Eidslott

Innholdsfortegnelse

Forord.....	i
Innholdsfortegnelse.....	ii
Liste over forkortelser.....	iii
1.0 Introduksjon.....	1
1.1 Problemstilling, avgrensning og struktur.....	2
1.2 Kilder, kildekritikk og lovstudier.....	6
1.3 Historiografi.....	10
1.4 Metode og teori.....	12
2.0 Historisk rammeverk: Romerrett, religion og kvinner.....	17
2.1 Romerrettens utvikling.....	17
2.2 Romerretten og religion.....	20
2.3 Hvorfor studere romerske kvinner?.....	23
2.4 Kategorisering av lovene.....	27
3.0 Det individuelle nivået: Status og autonomi.....	33
3.1 Virke, konversjon og religiøse uttrykk.....	34
3.2 Familien, askesen og ekteskapet.....	44
3.3 Seksualitet og status.....	51
3.4 Oppsummering.....	54
4.0 Det offentlige nivået: Sosial mobilitet og samfunnsholdninger.....	57
4.1 Arbeid, sosial mobilitet og kvinner som samfunnsressurs.....	58
4.2 Kvinner i samfunnet og den kristne kvinnen.....	63
4.3 Holdninger til seksualitet og seksualmoral.....	68
4.4 Oppsummering.....	71
5.0 Det institusjonelle nivået: Kirke, stat og kampen om innflytelsen.....	73
5.1 Institusjonelle interesser i kvinners virke.....	74
5.2 Kvinnelig askese og institusjonell jomfrudom.....	78
5.3 Ekteskap, religion og institusjonell strid.....	86
5.4 Oppsummering.....	92
6.0 Konklusjon.....	95
Bibliografi.....	103
Trykte kilder.....	103
Litteratur.....	104

Liste over forkortelser

- C *Codex Iustinianus*, Konstitusjonene
- CJC *Corpus Juris Civilis*
- CTh *Codex Theodosianus*, Theodosius lovsamling
- D *Digesta Iustiniani*
- I *Institutiones*, Institusjonene
- Nov *Novellae Iustiniani*, Justinians noveller
- Tab *Lex Duodecim Tabularum*, De Tolv Tavlene

Alle referanser til årstall er e.Kr., sett bort fra der hvor noe annet er notert.

1.0 Introduksjon

Denne oppgaven vil søke å analysere hvordan seinantikkenes romerrett forholdt seg til møtet mellom kvinner og religion i perioden 313-535 e.Kr., samt forsøke å avdekke hvilke faktorer som kan ha påvirket disse juridiske reguleringene. Gjennom en kildebasert undersøkelse av den aktuelle lovgivningen, samt noen relevante skriftlige kilder fra tiden, og en drøfting av disse med bakgrunn i relevant faglitteratur, vil oppgaven forsøke å belyse disse spenningene.

Når det gjelder lovene, har jeg valgt en tredelt tilnærming, og kommer til å organisere analysen etter denne tredelingen. Første interesseområde har jeg valgt å kalle det individuelle nivået, og her vil hovedfokuset være på den individuelle kvinnen, hennes muligheter, status og autonomi. Gjennom en analyse av de aktuelle lovene, vil jeg undersøke hvordan disse regulerte blant annet kvinnenenes virke, familieforhold samt seksualitet. Videre er det som kan kalles det offentlige nivået, hvor jeg ønsker å flytte fokuset til et større, samfunnsmessig nivå. Her vil formålet være å analysere hvordan lovgivningen rundt kvinner og religion kan være et uttrykk for samfunnets holdninger, og hvordan disse holdningene kan ha påvirket blant annet kvinnenenes sosiale mobilitet i samfunnet. Til sist er det institusjonelle nivået, hvor jeg igjen flytter fokuset, fra et samfunnsmessig til et institusjonelt nivå. Her vil jeg søke å analysere lovgivningen som et uttrykk for institusjonene, altså de statlige og kirkelige interessene, og deres interessekonflikt rundt reguleringen av kvinnene og deres møte med religion.

Religionsdimensjonen er noe som har vært viktig for mange samfunn gjennom historien. Styremaktens bruk av religion som virkemiddel, blant annet for å opprettholde sosial orden, er et velkjent historisk fenomen.¹ Fra dette vil det naturligvis følge at kvinnenenes forhold til religionen også ville være av interesse; kvinner utgjør tross alt halve befolkningen. Historisk sett var kvinner underdanige i det romerske samfunnet.² De var svakere stilt, ikke bare i forhold til menn, men også i samhandling med statlige institusjoner, og derav også rettssystemer. Ettersom Romerriket var et samfunn med en sterk sentralstat, var kontroll over befolkningen en naturlig følge, og derav også kvinner, og deres forhold til religion.³ Bak ethvert slikt forsøk på å regulere kvinner og religion, fins der et bakenforliggende motiv. Reguleringen skulle på en eller annen måte tjene statlige, kirkelige, aristokratiske eller

¹ Lucrezia Torassa, "A Study of the Role of Roman Religion in Politics and War" (PhD diss., Advanced Higher Classical Studies, Dollar Academy, 2019), 2.

² Jane F. Gardner, *Women in Roman Law & Society* (London: Routledge Publishing, 1987), 2-9.

³ Judith Evans-Grubbs, "Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity," fra *Law, Society and Authority in Late Antiquity* red. Ralph W. Mathisen (Oxford: Oxford University Press, 2001), 220.

offentlige interesser, og det er disse interessene oppgaven ønsker å finne fram til, for å forhåpentligvis kunne si noe om kvinner i det romerske samfunnet, i en større sammenheng.

I skjæringsfeltet mellom de faktiske lovene og de mulige motivene, ligger oppgavens formål. Gjennom en kildebasert undersøkelse av lovene, og en litteraturbasert diskusjon av motivene, vil oppgaven søke å besvare hvordan lovene rundt kvinner og religion søkte å regulere deres liv, status og autonomi, men også hvordan bestemmelsene kan tolkes som et uttrykk for offentlighetens holdninger, samt hvordan statlige og kirkelige interesser fremmet sine interesser rundt hvordan denne delen av samfunnslivet skulle reguleres.

1.1 Problemstilling, avgrensning og struktur

I forbindelse med mitt valg av temaet romerretten og regulering av kvinner og religion, har jeg formulert følgende problemstilling, som oppgavens analyse vil ta utgangspunkt i.

"Hvordan søkte senromersk lovgivning å regulere møtet mellom kvinner og religion, og hva kan ha vært motivene bak denne reguleringen?"

Denne problemstillingen viser tilbake til oppgavens tredelte formål; å belyse lovgivningens karakter, avdekke hvordan den behandlet kvinnene individuelt, samt hvordan det hele hang sammen med både samfunnsmessige og institusjonelle strømninger.

Oppgaven tar i hovedsak utgangspunkt i perioden 313-535 e.Kr., selv om steg utenfor denne tidsrammen vil forekomme der dette er relevant for oppgaven. Når det kommer til religionen i seg selv, er det i hovedsak snakk om kristendommen og dens tilstedeværelse i lovene. Dette har imidlertid også sine unntak, ettersom oppgaven vil trekke inn førkristne forhold der dette er relevant. Lovene behandler også såkalte utgrupper, som "hedninger" og jøder, og med bakgrunn i dette vil det ikke være korrekt å si at oppgaven eksklusivt angår kvinner og kristendom, selv om dette utvilsomt vil utgjøre majoriteten av analysens fokus.⁴ Det benyttes derfor betegnelsen kvinner og religion, fremfor betegnelsen kvinner og kristendom.

I tillegg til oppgavens hovedproblemstilling, har jeg i tillegg kommet frem til noen

⁴ Begrepet hedning benyttes med en forståelse for de negative konnotasjonene dette begrepet bærer med seg, forbundet med kristen fordømmelse av andre trossamfunn. I lovene brukes begrepet *paganus*, på engelsk "pagan," og det er i denne betydningen ordet hedning benyttes i oppgaven; i referanse til de romere tilhørende den gamle, førkristne tro.

forskningsspørsmål jeg mener er relevante, og disse vil bli drøftet løpende som del av oppgavens analyse. Forskningsspørsmålene lyder:

1. Hvordan søkte lovene å regulere kvinnes individuelle rettigheter, i og utenfor familien, og hvilke konsekvenser skulle denne lovgivningen kunne ha for kvinnens status og autonomi?
2. Hvordan kan lovene betraktes som et uttrykk for offentlighetens, altså samfunnets holdninger og forventninger til kvinnene, og hvordan kan disse ha påvirket kvinnes sosiale mobilitet og stilling i samfunnet?
3. I hvor stor grad kan lovene sies å være et uttrykk for den institusjonelle striden mellom statlige og kirkelige interesser, og hva var de ulike motivene bak institusjonenes ønske om å regulere kvinner og religion?
4. Hvordan endret lovgivningen rundt kvinner og religion seg, fra det nylig kristnede riket i det 4. århundre, og opp til det 6. århundre, hvor kirken og kristendommen var blitt en sentral del av samfunnet?

Jeg anser disse forskningsspørsmålene som relevante underproblemstillinger, som vil være hensiktsmessige for å kunne besvare oppgavens hovedproblemstilling, gjennom min tredelte analysemodell. Kvinners individuelle rettigheter og deres autonomi som borgere er noe som reguleres gjennomgående i lovene, også der hvor lovene bærer religiøst preg. Dette henger sammen med samfunnsstrømninger, og man vil derfor kunne argumentere for at lovgivningen til en viss grad speiler utbredte holdninger i samfunnet, eller i hvert fall representerer holdninger som lovgiveren ønsket aksept for i riket. Styresmaktene, eller institusjonene, altså staten, kirka, samt også de mektige romerske familiene, aristokratiet, var alle aktører i dette sammensatte bildet.

De tre første forskningsspørsmålene angår disse tre nivåene, og jeg mener at dersom en besvarer disse spørsmålene, vil det kunne bidra til et mer nyansert bilde av kvinner og religion som juridisk fenomen i seinantikken. Mitt fjerde forskningsspørsmål vil være interessant som en diakron komparasjon.⁵ Ettersom lovgivning alltid vil være i gradvis

⁵ I komparativ metode refererer diakron komparasjon til en undersøkelse av fenomener over en viss tidsperiode. Variablene ligger på hver sin side av tidsaksen, og man sammenlikner "nå" med "da". Leidulf Melve, "Komparativ historie: ei utfordring for historiefaget?," *Historisk tidsskrift* 88, no. 1 (April 2009): 66.

endring i takt med samfunnets utvikling, vil man kunne forvente at også lover som angår kvinner og religion gjennomgikk en utvikling fra 313-535. Å undersøke denne utviklingen vil være viktig, ikke bare for oppgavens kontekst, men også for å kunne gi et mer komplett bilde av møtet mellom kvinner og religion i seinantikken.

Før jeg begynner på analysen, vil jeg i neste kapittel, altså kapittel to, redegjøre for det jeg anser som nødvendige kontekstuelle tilskudd. Jeg anser den historiske konteksten som sentral for å kunne forstå særtrekk i lovene, og hvordan holdningene som lovene speiler, endret seg med tiden. Grunnet dette vil jeg her gi en historisk introduksjon til romerretten, dens opphav og utvikling fra republikkens tid, til Vestromerrikets fall og forbi det. Deretter vil jeg redegjøre for oppgavens overordnede tema, nemlig romerrettens forhold til religion, og hvordan dette utviklet seg fra den førkristne tiden og opp til keiser Justinians lovgivning på 530-tallet. Videre vil jeg forsøke å besvare spørsmålet om hvorfor man i det hele tatt skal studere romerske kvinner, og belyse dette spørsmålet både i et historisk og et teoretisk lys. Til sist vil jeg rette fokuset innover, mot min egen behandling av lovene, og hvordan jeg gikk frem med å kartlegge og kategorisere lovene rundt temaet kvinner og religion, samt inndelte dem i den tredelte analysemodellen. Her vil jeg forsøke å problematisere oppgavens analytiske inndeling, altså de valgte begrepene individuell, offentlig og institusjonell, samt drøfte hvorfor denne fremgangsmåten er hensiktsmessig for analysens utvikling.

I første analysekapittel, kapittel tre, vil jeg behandle lovene rundt kvinner og religion på det individuelle nivået; hvordan lovene skulle regulere status og autonomi. Jeg vil begynne min analyse med en undersøkelse av hvordan reguleringen behandlet kvinnenenes virke, ettersom dette kan fortelle noe om kvinnenenes status og autonomi, og hvordan denne kunne endres i kraft av møtet mellom kvinner og religion. Jeg vil så flytte fokuset til hjemmet og familiestrukturen, for å avdekke hvordan kvinnenenes individuelle rett til ekteskap, økonomisk autonomi, samt muligheten til å velge et religiøst liv fremfor det tradisjonelle livet med barn og ektefelle, ble påvirket av religiøse strømninger i lovgivningen. Til sist vil jeg undersøke kvinnenenes seksualitet, slik den var regulert av lovene, og drøfte hvorvidt tendensen til å regulere kvinners seksualitet kan betraktes som et religiøst fenomen, noe som også henger sammen med status og autonomi.

I andre analysekapittel, kapittel fire, vil jeg betrakte lovene på det offentlige nivået, altså hvordan bestemmelsene rundt kvinner og religion kan betraktes som et uttrykk for

samfunnsholdninger i riket, som også ville kunne få konsekvenser for kvinnes sosiale mobilitet og stilling i samfunnet. Her vil jeg igjen utforske spørsmål rundt kvinners virke, og analysere denne dimensjonen i lovene fra offentlighetens perspektiv, med et fokus på sosial mobilitet, samt hvordan samfunnets holdninger til kvinnene hang sammen med deres valg av virke. Deretter vil jeg rette fokuset mot kvinner i samfunnet, og mer spesifikt kristne kvinner som sosial gruppe, hvordan denne gruppen blir anerkjent i samfunnet utover det fjerde og femte århundre, og hva dette kan fortelle om offentlighetens holdninger. Til sist vil jeg igjen rette fokuset mot seksualitet og status, for å drøfte hvorvidt lovgivningen her kan være et uttrykk for samfunnsholdninger, for eksempel om vi kan påvise noen seksualmoral, samt hvordan holdninger til kvinners kropp og seksualitet var påvirket av en rekke interne og eksterne faktorer, både religiøse og sekulære.

I siste analysekapittel, kapittel fem, vil jeg behandle lovene på det institusjonelle nivået; hvordan lovene kan betraktes som et uttrykk for institusjonene, altså de statlige og kirkelige interessenes dragkamp om innflytelsen over den kvinnelige befolkningens møte med religion. Her vil jeg igjen rette fokuset mot kvinners virke, denne gang med henblikk på institusjonenes interesse i hvordan kvinnene skulle utøve diverse funksjoner gjennom sitt arbeid. Deretter vil jeg bevege meg mot kanskje den mest sentrale spenningen i lovene, nemlig kvinners rett til å velge den religiøse verden fremfor den sekulære. Her menes det kvinners rett til å gi avkall på sine tradisjonelle plikter, som ekteskap og barneoppdragelse, og heller leve et hellig, kyskt liv i askese. Spørsmålet om hvorvidt slike kvinner skulle ha retten til å donere sine midler, ofte bestående av familiens formue i form av arv, til religiøse institusjoner eller enkeltpersoner, står også sentralt i denne spenningen. Lovene behandler altså dette spørsmålet gjennomgående, og man kan argumentere for at utviklingen viser til en trekantkonflikt, hvor de statlige, kirkelige og aristokratiske interessene strides rundt innflytelsen over disse kvinnene, og hvordan deres forhold til religion skulle reguleres. Til sist ønsker jeg å vende blikket mot ekteskapet, slik det eksisterte som romersk tradisjon, men også hvordan det lot seg transformere gjennom rikets såkalte kristning, hvordan kristendommen påvirket ekteskapet som institusjon, samt kvinners stilling. Formålet med å inkludere ekteskapet i denne delen av analysen er å besvare hvorvidt også denne utviklingen kan sies å speile en institusjonell interessekonflikt.

1.2 Kilder, kildekritikk og lovstudier

Enhver analyse som baserer seg på historiske kilder er nødt til å ta visse kildekritiske forbehold, og dette er kanskje spesielt gjeldende for eldre kilder. Ettersom min oppgave baserer seg på lovgivning, følger det naturligvis også en rekke forbehold jeg må ta høyde for her. I dette delkapittelet ønsker jeg derfor først å gi et overblikk over de kildene, de lovsamlingene og juridiske dokumentene jeg vil benytte meg av i oppgaven, før jeg så drøfter problematikken rundt anvendelsen av slike kilder i historisk analyse.

Som nevnt kommer oppgaven til å basere seg på de lover som er relevante for det som er oppgavens tema, nemlig kvinner og religion. Det mest omfattende verket i denne sammenheng er kjent som *Corpus Iuris Civilis*, heretter referert til som CJC. Dette er en samling av rettsvitenskapelige dokumenter og lover, compilert av den bysantiske keiseren Justinian, i tidsrommet 529-534 e.Kr. Verket består originalt i tre deler: *Codex Iustinianus*, eller Konstitusjonene, er et samlet utvalg av keiserlig lovgivning fra Romerrikets første keiser og opp til Justinians egen tid. *Digesta Iustiniani*, eller Digestene, er en encyclopedi av utdrag fra romerske jurister, i hovedsak fra tidsperioden kjent som "juristenes storhetstid," perioden 0-250~ e.Kr.. *Institutiones* eller Institusjonene, som var ment som en hjelpebok for studenter i jus, handler i hovedsak om hvordan lovene, primært Konstitusjonene, skulle behandles og tolkes i rettspraksis. I tillegg til disse tre delene vedtok også Justinian et antall lover etter 534, og disse kjenner vi som *Novellae Constitutiones*, eller Novellene, de nye keiserlovene.⁶ Første bind av CJC ble gjennomgått og revidert av Paul Krüger og Theodor Mommsen i 1870, og oversatt under Alan Watsons redaksjon i 1985. Krüger redigerte også andre bind, inklusiv Novellene og Institusjonene, utgitt i 1877.⁷ Tredje bind ble redigert av Rudolf Schöll og Wilhelm Kroll, og utgitt i 1895. Samuel P. Scott forsøkte en engelsk oversettelse av hele CJC, men denne har blitt sterkt kritisert i ettertiden.⁸ Scott baserte seg på brødrene Kriegels versjon av CJC, fremfor Krüger og Mommsens, som var ansett som mest pålitelig. En oversettelse av Mommsen og Krügers versjon ble likevel påbegynt av Fred

⁶ Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953), 600.

⁷ Miriam Tveit, "NON ENIM COITUS MATRIMONIUM FACIT, SED MARITALIS AFFECTIO: Ekteskapslovgivningen i sen romersk og tidlig germansk rett" (Masters diss., Universitetet i Tromsø, 2007), 7.

⁸ Samuel P. Scott, *The Civil Law* (Cincinnati: University of Cincinnati, 1932).

Blume, og ble utgitt i 2005, etter hans død.⁹

Kanskje mer relevant for spørsmålet om kvinner og religion er samlingen *Codex Theodosianus*, heretter referert til som CTh. Denne samlingen er å anse som en forløper til *CJC*, og ble til da keiser Theodosius II og hans medkeiser Valentinian III i 429 etablerte en kommisjon som skulle samle alle lovene fra kristne keisere, helt tilbake til keiser Konstantin og hans anerkjennelse av kristendommens plass i riket i 313.¹⁰ Vi kan si at begge disse lovsamlingene ble skapt med et lignende formål; å skape orden i et lovsystem som hadde blitt delvis overflødig og uoversiktlig, samt også å understreke og styrke kristendommens posisjon i samfunnet.¹¹ Som følge av dette bærer lovene preg av kristen innflytelse, og det er tenkelig at dette påvirket videre lovgivning, samt også hvilke lover kommisjonene valgte å inkludere eller utelukke i de nye samlingene. Kristendommens påvirkning på lovgivningen førte også med seg en regulering av kvinner og religion, hvilket er årsaken til at denne lovsamlingen benyttes i høy grad i analysen. CTh er i all hovedsak bevart gjennom germanske myndigheters bruk. Hovedkilden til det vi kjenner som CTh idag er den visigotiske kong Alarics adaptasjon fra begynnelsen av 500-tallet, kalt *Brevvarium Alaricianum*.¹² Dagens versjon er redigert sammen av Theodor Mommsen i 1905.¹³ Versjonen oppgaven benytter seg av ble utgitt av Clyde Pharr i 1952, og var den første engleske oversettelsen av CTh.¹⁴

Jeg ønsker også å inkludere, dog i mindre grad, eldre lovgivning, som Tolvtavleloven, en kodifikasjon av den eldste romerretten, samlet i årene 451-450 f.Kr.¹⁵ Selv om dette er lover som faller langt utenfor oppgavens avgrensede tidsperiode, mener jeg likevel de vil være interessante å belyse fra et komparativt standpunkt, og undersøke hvorvidt vi her kan se de samme tendensene til å regulere kvinner og religion. I tillegg var Tolvtavleloven innflytelsesrik, og nevnes flere ganger både i *CJC* og *CTh*, selv om dens rettspraksis var ansett som arkaisk i seinantikkens tid.

Skal man benytte seg av lovgivning som kilder i historisk analyse, er det som nevnt

⁹ Tveit, "COITUS", 7.

Fred Blume og Timothy Kearley, *The Code of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text Based on a Translation by Justice Fred H. Blume* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016).

¹⁰ Berger, *Encyclopedic Dictionary*, 392.

¹¹ Antoni Dębiński, *Church and Roman Law* (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010), 13.

¹² O. F. Robinson, *The Sources of Roman Law: Problems and Methods for Ancient Historians* (London: Routledge Publishing, 1997), 61.

¹³ Tveit, "COITUS", 8.

¹⁴ Clyde Pharr m. fl., *The Theodosian Code and Novels and Sirmondian Constitutions: a translation with commentary, glossary and bibliography* (New York: University of New York, 1952).

¹⁵ H.F. Jolowicz, *A Historical Introduction to the Study of Roman Law* (Cambridge: CUP Archive, 1972), 108.

flere kildekritiske fallgruber og forbehold man må vurdere, spesielt om man ønsker å si noe om samfunnet lovene tilhørte. Spørsmålet om hvordan romerretten bør behandles i historieskrivingen har lenge vært diskutert i academia. Én av de mest sentrale bidragsyterne i denne diskusjonen var historikeren John Anthony Crook, som i 1967 kom med boken *Law and Life of Rome*. Denne boken drøfter spørsmålet om hvorvidt det er mulig å benytte romerrettens lover for å si noe konkret om de romerske samfunnstilstander, og i hvilken grad et tverrfaglig samarbeid mellom jurister og historikere er fordelaktig for forskningen.¹⁶ Lignende tanker kommer også frem hos historikeren David Johnston og hans verk *Roman Law in Context* fra 1999, som i sin tid fikk hard kritikk for å støtte den interdisiplinære siden.¹⁷ I senere tid har imidlertid denne diskusjonen roet seg, og et samarbeid mellom jurister og historikere har blitt akseptert i fagmiljøet, hvor begge sidenes analytiske fremgangsmåter benyttes for å gi et mer komplett bilde av både lov og samfunn. Slike spørsmål er likevel fortsatt viktige å vurdere for studier av romerretten og dens relasjon til det romerske samfunnet, også for min oppgave.

Lovenes normative karakter er et annet aspekt som er vesentlig å være oppmerksom på, skal man benytte romerretten som historisk kilde. Lover er normative fremfor deskriptive; de sier noe om hvordan samfunnet bør være, men ikke nødvendigvis hvordan det faktisk var. På denne måten kan vi si at lovene ofte vil avsløre langt mer om lovgiveren og hans motiver, heller enn de faktiske samfunnsforholdene. Som historikeren Alan Watson uttrykte i sin bok *Legal Transplants* fra 1974: "Law is very much the culture of law makers."¹⁸ Denne problematikken understøttes også av historiker Jane F. Gardner i sin bok *The Roman Household*. Hun beskriver grafittikilder i Pompeii, og forklarer hvordan disse er eksempler på usikre kilder. Gardner forklarer at grafitti ikke nødvendigvis kan regnes som sikre uttrykk for menneskelig atferd og reelle samfunnsforhold, men at de snarere kan være et uttrykk for tegnerens motiver; hans ønsker om å skape et inntrykk på omverdenen, å påvirke samfunnets tanker om han selv, eller hans familie.¹⁹ På samme vis er ikke lovene nødvendigvis noe uttrykk for faktiske samfunnsforhold, men kan snarere være et uttrykk for keiserens ønske om

¹⁶ John W. Cairns og Paul du Plessis, *Beyond Dogmatics: Law and Society in the Roman World, 1st Edition* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 3.

¹⁷ Ibid., 4.

¹⁸ Alan Watson, "Legal Transplants and Law Reform," *Law Quarterly Review* 92, no. 1 (Januar 1976): 17.

¹⁹ Jane F. Gardner, *The Roman Household: A Sourcebook* (Oxfordshire: Routledge Publishing), 1.

å skape et bilde av samfunnet og seg selv som hersker, en idealkonstruksjon.²⁰ Samtidig kan lovene også tolkes som en kulminasjon av maktkampen som har funnet sted mellom samfunnets innflytelsesrike krefter, i dette tilfellet staten, kirka og de aristokratiske familiene, noe jeg vil vende tilbake til i analysen.

Kildenes alder er også noe som bør vurderes. Etersom det i dette tilfellet er snakk om kilder som er opptil 2000 år gamle, er det viktig å vurdere dem ut fra konteksten de tilhører. Å søke å forstå slike eldre kilder uten deres historiske kontekst, eller kanskje verre; å påtvinge dem våre moderne konvensjoner rundt lov og samfunn, vil være lite hensiktsmessig. Denne problematikken formuleres også av Gardner, som forklarer blant annet at bruk av personlige brev fra antikken kan være problematiske som kilder, grunnet epistolografien, en skriftlig kunstform som kunne maskere forfatterens sanne intensjoner og følelser.²¹ Kanskje mer sentralt for min analyse er hvordan hun avdekker en lignende problematikk i anvendelsen av lover, ettersom juridiske tekster ofte fulgte sine egne diskrete koder og konvensjoner. I forsøk på å opprettholde en slik stilføring er det tenkelig at de juridiske tekstene kan divergere fra den reelle menneskelige atferden i datidens samfunn, og dette er viktig å ha i mente når det kommer til de romerske lovenes evne til å kunne si noe konkret om det romerske samfunnet.²²

Til sist vil jeg nevne oversettelsen av lovene som nok et aspekt man må ta hensyn til. Som nevnt baserer jeg meg på de oversatte versjonene av lovsamlingene nevnt ovenfor, og her vil oversettelsens kvalitet kunne ha mye å si for undersøkelsens validitet, ettersom et par feiloversatte ord eller setninger fort vil kunne endre lovens mening. Et velkjent eksempel på dette er den tidligere nevnte Scott og hans noe beryktede oversettelse av Konstitusjonene. Denne oversettelsen er gammel, og imøtekommer ikke dagens standard for vitenskapelige publikasjoner.²³ Gardner drøfter også denne problematikken, og forklarer at oversettelse er et sentralt problem når det gjelder anvendelsen av historiske kilder, ettersom oversettelsen alltid vil innebære en varierende grad av fortolkning. Latinske ord rommer ofte bibetydninger som kan ha vært forståelige for antikkens latinsktalende, men ikke nødvendigvis for en engelsktalende oversetter med kun sekundær forståelse av latin.²⁴ Moralske og emosjonelle forestillinger er gode eksempler på dette, ettersom de ofte kan være vanskelige å overføre fra

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., xvii

²² Ibid., xviii

²³ Scott, "Civil Law."

²⁴ Gardner, *Roman Household*, 3.

én språkkultur til en annen.²⁵

1.3 Historiografi

I dette kapittelet ønsker jeg å gi en oversikt over forskningen gjort på de forskningsfelt oppgavens problemstilling omfatter, nemlig romerriket og romerretten, kvinner, religion samt lovstudier. Av plasshensyn kommer jeg ikke til å gjennomgå alle de relevante forskerne og verkene benyttet i oppgaven, men ønsker likevel å gi en oversikt over de mest sentrale.

Når det kommer til kvinner som interesseområde i studiet av Romerriket, er dette relativt nytt. Man skal ikke mange tiår tilbake før ønsket om å studere kvinner i denne sammenheng ble oppfattet som uinteressant i academia, og denne problematikken kommer jeg til å gå nærmere inn på i kapittel to.²⁶ Selv om noen forskere hadde studert romerrikets kvinner allerede på 1960-tallet, blant annet professor Janine Assa med sin *The Great Roman Ladies*, var det et fåtall av slike studier før kvinnebevegelsen på 1970-tallet.²⁷ Denne ga naturligvis ringvirkninger som også gjorde utslag i academia, og ved inngangen til 1980-tallet var det allerede begynt å bli aktuelt for antikkhistorikere å undersøke kjønnsdimensjonen i lys av disse nye politiske strømningene. Blant de tidligst ute var emeritusprofessor Gillian Clark med sin *Roman Women* i 1981, hvor hun innleder en ny epoke i forskningen på romerske kvinner, og på mange måter definerer dette nye feltets ambisjoner: å belyse kvinneperspektivet, en lenge avglemt del av antikkhistorien. I denne forbindelse publiserte hun også *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* i 1993, hvor hun forsøker å redegjøre for kvinners religion i seinantikken, skillet mellom hedninger og kristne i møte med rikets kristning, samt kirken som voksende maktelement i samfunnet.

Kanskje enda mer relevant for min analyse er forskere som Jane F. Gardner, som i 1986 kom ut med sin *Women in Roman Law and Society*. Denne boken var et forsøk på kartlegge den komplekse og særstilte juridiske posisjonen til kvinner i Romerriket. Boken har i senere år blitt kalt et nyttig oppslagsverk for både studenter og akademikere, som blant annet belyser hvordan familiens interesser rundt arv og eiendom ofte var avgjørende for

²⁵ Ibid.

²⁶ Ariadne Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* (Sussex: Psychology Press, 1998), 1.

²⁷ Janine Assa, *The Great Roman Ladies* (New York: Grove Press, 1960)

lovgivningen rundt kvinner.²⁸ Professor Elizabeth Clark kom også ut med sin *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity* samme år, hvor hun redegjør for kvinners rolle i seinantikkens kristendom. Antikkhistoriker Judith Evans-Grubbs er også en sentral figur i antikkverdenens kvinneforskning, da hun i 1995 publiserte sin *Law and Family in Late Antiquity: the Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Dette er en dybdestudie av seinantikkens lovgivning rundt kvinner og familien, og dens verdi stammer fra dens bredde, da Grubbs systematisk gjennomgår et utall lover, og legger frem en bredspektret analyse, som belyser dette temaet klarere enn tidligere forskning hadde greid. Også relevant for min oppgave er Grubbs' kapittel "Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity" fra boken *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, fra 2001. Her legger Grubbs frem påstanden om at både romerske kvinners juridiske stilling, samt deres religion, har blitt mye studert i academia. Det som imidlertid ikke har blitt like grundig studert er kryssfeltet mellom disse; lovgivning som direkte regulerer kvinner og religion. Her er Grubbs inne på mye av det jeg selv ønsker å utforske i denne oppgaven, og dette kapittelet er derfor naturligvis aktuelt for mitt studium.

I mine undersøkelser har jeg også hatt nytte av Grubbs' *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood* fra 2002, samt Gardners *The Roman Household: A Sourcebook*, fra 1991. Begge disse bøkene er samlinger av antikke kilder, og legger frem et bredt kildegrunnlag for å bedre forstå kvinner i det romerske hjemmet, samt drøfter hvilke kildekritiske forbehold man er nødt til å ta som forsker når man benytter slike kilder, for eksempel til å belyse hvordan lovgivningen fungerte i praksis. Selv om min oppgave i hovedsak vil undersøke lovene, er jeg likevel interessert i å drøfte hvorvidt jeg kan si noe om de faktiske samfunnsforholdene, og i så fall hvordan jeg må anvende et bredere kildegrunnlag for å kunne nærme meg dette. Historiker Ariadne Staples' bok *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* er også av verdi for min undersøkelse, ettersom Staples kartlegger hvordan kvinners religiøse stilling utviklet seg i kraft av endringer i det romerske samfunnet, og drøfter hvilke maktforhold som kan ha vært medvirkende i denne sammenhengen. Staples legger også frem det metodiske argumentet for "Romanness" som system, noe jeg vil komme tilbake til.

Når det kommer til selve spørsmålet om hvordan og hvorfor man skal studere

²⁸ Ancient History, "Review: Jane Gardners *Women in Roman Law and Society*," (London: Routledge Publishing, 1987).

romerske lover, er det få fagpersoner som står mer sentralt enn den tidligere nevnte Crook. Som nevnt publiserte han i 1967 sin *Law and Life of Rome*, og la frem argumentasjonen for en interdisiplinær tilnærming. Debatten på denne tiden handlet om at jurister, som anså seg selv som tilhengere av romersk lov, mente lovene måtte behandles som en egen vitenskap, og ikke som nok en del av antikkhistorien, slik Crook forsøkte. Denne spenningen mellom jus og historie, og spørsmålet om hvorvidt lovene skulle behandles historisk eller ahistorisk, har lenge vært et problemfelt for studiet av romersk lov. Her vil jeg også vise til rettshistoriker og oversetter Alan Watson, som i 1974 med sin *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law* utfordret forestillingen om at der fins en nær forbindelse mellom lovverket til et samfunn, og de faktiske tilstandene i samfunnet. Han argumenterer for at lovene faktisk ofte heller er lånt fra andre samfunn, og at dette er spesielt gjeldende for romersk lov, mye grunnet Romerrikets kompleksitet og utfordringen med å tilpasse lovene til et slikt vidstrakt samfunn i kontinuerlig utvikling. Watson trekker et konkret skille mellom lovene i bøkene, og lovene i praksis, og mener forskere er nødt til å krysskorrelere lovene med andre kilder som brev og beretninger, skal man ønske å avdekke de faktiske samfunnsforholdene som lovene påvirket.

Denne problematikken står sentralt for studiet av romersk lov og samfunn, og jeg vil i denne forbindelse også nevne historiker David Johnston og hans *Roman Law in Context* fra 1999, hvor han understøtter ideen om en interdisiplinær tilnærming, hvor jurister og historikere samarbeider for å bedre forstå det romerske samfunnet. John Cairns & Paul du Plessis' verk *Beyond Dogmatics: Law and Society in the Roman World* følger også denne linjen, og stiller seg på den interdisiplinære siden i spørsmålet om hvordan romerske lover mest fruktbart kan studeres. Plessis er professor i rettshistorie, mens Cairns er jurist og professor i jus, og sammen legger de frem argumentet for en tverrfaglig tilnærming til Romerretten, et nytt forskningsfelt de kaller "Law and Society." Plessis' nylige verk *New Frontiers: Law and Society in the Roman World* (2013) utforsker denne problematikken videre, og drøfter spørsmål rundt interdisiplinæritet, tverrfaglighet, lover som normative kilder, hvordan lover bør studeres, og hva de kan si om samfunnet.

1.4 Metode og teori

Etttersom jeg ønsker å studere et avgrenset tema innenfor lovsamlingene, nemlig kvinner og religion, ville det være fordelaktig med en strukturert oversikt over hvilke lover som er

relevante i denne sammenheng. En slik kategorisering har imidlertid ikke blitt gjort tidligere, og jeg var derfor nødt til å skape den selv. Først foretok jeg en omfattende gjennomletning og ordsøk i kildematerialet, og hentet ut de lovene fra CJC og CTh jeg anså som relevante for analysen. Videre sortere jeg lovene i ulike kategorier, avhengig av lovens innhold, noe jeg vil komme tilbake til i analysen. På denne måten hadde jeg både kartlagt og sortert kildegrunlaget mitt, og avgrenset hva jeg ønsket å studere. Slik kan vi si at jeg benytter meg av det som kalles forhåndsteori. Her menes det at forskeren velger en avgrenset tilskjæring i materialet, for å kunne angripe problemstillingen presist og stramt.²⁹ For historikere vil det naturligvis være vanskelig å finne forklaringer ved å undersøke hver eneste flik av kildematerialet, og skulle man begi seg ut på dette, kan man fort ende opp med upresise og uoversiktlige forklaringer, samt gå glipp av viktige momenter i stoffet.³⁰ Med bruk av forhåndsteori sier forskeren på forhånd: "Jeg vil undersøke *disse* aspektene, og de øvrige er ikke trukket inn." Slik kan man ha større kontroll over hva man ønsker å oppnå, og på dette viset kan forhåndsteori bidra til mer fruktbare undersøkelser.³¹

Med et oversiktlig kildegrunnlag som base, oppsto spørsmålet om hvordan jeg best kunne anvende dette grunnlaget for å gjennomføre en klar og presis analyse. Her mener jeg den komparative metoden er mest passende. Historiker Knut Kjeldstadli argumenterer for at all historie er komparasjon, ettersom enhver historisk undersøkelse vil innebære å undersøke historiske fenomener i lys av eller i sammenheng med andre, både fjerne og nære fenomener.³² Jeg ønsker som nevnt å undersøke hvordan lovene regulerer kvinner og religion, og det vil da være naturlig å se dette i lys av det øvrige romerske samfunnet. Hvordan ble kvinnene behandlet på ulikt vis, sammenliknet med menn? I hvor stor grad viser lovene til en juridisk særstilling? På hvilket vis kan vi se forskjell på nyere og eldre lovgivning i denne sammenheng? Dette er komparasjon. Å anvende den komparative metoden i rettshistorisk sammenheng er nok ikke noe kontroversielt metodevalg. En komparativ fremgangsmåte kan være nyttig når man studerer lover, ettersom å sammenlikne lover og deres utvikling innad i et samfunn kan bidra til å forklare både samfunnets holdninger, samt lovgiverens motiver, og hvordan disse utviklet seg over tid.

²⁹ Knut Kjeldstadli, "Nytten av å sammenligne," *Tidsskrift for samfunnsforskning* 5, no. 1 (1985), 445.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid., 446.

³² Ibid., 440.

Dette spørsmålet om tidsaspektet bringer oss til nok et metodisk veiskille; nemlig synkron og diakron komparasjon. I forbindelse med min analyse vil jeg imidlertid argumentere for begge metodenes verdi. Synkron komparasjon handler om å sammenlikne to fenomener som eksisterer på samme sted på tidsaksen, for eksempel hvordan romerrettens østlige og vestlige lovgivning divergerer, eller en sammenlikning av hvordan lovene regulerer kvinner og menn på ulikt vis.³³ Historiker Leidulf Melve argumenterer for den synkrone komparasjonens verdi, og hevder det er lettere å operasjonalisere variabler når enhetene ligger parallelt på tidsaksen, fremfor å være skilt av tiden.³⁴ Jeg mener dette er en klar styrke ved den synkrone komparasjonen, som jeg mener min analyse vil kunne ha nytte av.

Diakron komparasjon handler imidlertid om å undersøke fenomener over en viss tidsperiode. Variablene ligger ikke lengere parallelt på tidsaksen, men på hver sin side av den; vi sammenlikner "nå" med "da."³⁵ Som nevnt mener jeg også at denne metodiske tilnærmingen vil være verdifull i min analyse, ettersom et av analysens forskningsspørsmål er hvordan lovene rundt kvinner og religion utviklet seg gjennom perioden 313-535. Grubbs er en av forskerne som har undersøkt kristendommens innvirkning på kvinner i seinantikken Romerrike. Hun beskriver at kvinnenenes møte med kristendommen i hovedsak kan deles inn i tre faser; den førkristne tiden, det nylig kristnede riket, og det senere riket hvor kirka var blitt en sentral del av samfunnet og statsmakten.³⁶ Her benytter hun altså det som i komparativ teori er kjent som faseinndelinger.³⁷ De tre periodene anses som særegne epoker med distinkte kjennetegn, som egne studieobjekter, som vi så kan sammenlikne med hverandre.³⁸ Dette er ett av eksemplene på hvordan diakron komparasjon, og anvendelsen av faseinndelinger som del av dette, kan være nyttig for studiet av kvinner og religion i det seinantikke Romerriket.

I tillegg til spørsmålene rundt synkron og diakron komparasjon, er man også nødt til å vurdere nok et metodisk spørsmål knyttet til fremgangsmåte; nemlig *hva* man skal se etter når man først sammenlikner fenomener. Dette bringer oss til filosof John Stuart Mill's "Method of Agreement" og "Method of Difference." Disse er oversatt til norsk av Kjeldstadli som overenstemmelses- og forskjellsmetoden, hvor han argumenterte for begges verdi i

³³ Melve, "Komparativ historie," 66.

³⁴ Ibid., 67.

³⁵ Ibid., 68.

³⁶ Grubbs, "Show-Girls," 220.

³⁷ Kjeldstadli, "Sammenligne," 437.

³⁸ Grubbs, "Show-Girls," 220.

historiefaget.³⁹ Med overenstemmelsesmetoden menes det en metodisk sammenlikning av to eller flere instanser, for å finne fellesnevneren; hva fenomenene har til felles, hvor de ellers divergerer. Med forskjellsmetoden menes det å undersøke to eller flere fenomener for å avdekke hvor fenomenene divergerer, hvor de ellers samsvarer. Hvilken tilnærming passer så best i et lovstudium? Ettersom jeg har valgt å studere ett spesifikt samfunn, nemlig Romerriket, og ett rettsystem, romerretten, vil der naturligvis være flere likheter og overenstemmelser, selv om både riket og rettssystemet var omfattende og mangfoldig. Grunnet dette mener jeg det vil være mest fruktbart for min analyse å anvende forskjellsmetoden, altså sammenlikne de tilfeller hvor lovene divergerer, hvor de ellers samsvarer, samt forsøke å besvare hvorfor dette kan ha vært tilfellet.

Systembegrepet er også interessant i komparativ analyse. At et studieobjekt har systemkarakter innebærer at det har en indre orden, en logisk struktur hvor vi kan forklare et mønster.⁴⁰ Historiker Knut Kjeldstadli argumenterer for bruken av dette konseptet i sin artikkel "Nytten av å sammenlikne," og bruker en fabrikk som eksempel.⁴¹ Han omtaler fabrikkens produksjonsteknologi, arbeidsorganisasjon, ledelsesmåte samt arbeidsstokkens størrelse, og forklarer hvordan disse komponentene svarer til hverandre, og samla sett utgjør et system. Sett i sammenheng med Romerriket har historiker Ariadne Staples argumentert for systembegrepet i studiet av romerske kvinner, og mener vi kan betrakte "Romanness" som et eget system.⁴² Hun sammenlikner blant annet bildet av romerske kvinner med impresjonistmaleren Claude Monets *Rouen katedral*, et kunstverk i åtte deler som fremstiller den franske katedralen fra ulike perspektiver. Romersk lovgivning er én av måtene det romerske samfunnet betraktet kvinnen på, hvor religion, myter, lyrikk, poesi og satire er andre slike kanaler. Disse kanalene, de romerske sedvaner, normer, skikker og tradisjoner samt kunstneriske uttrykksformer som eksisterte innad i det romerske samfunnet, utgjør altså et system ifølge Staples: "Romanness."⁴³

Romerske kvinner, slik de er framstilt i religionen, er gjenkjennelige på samme måte som romerske kvinner i romersk lov; begge er ulike vinklinger på Monets katedral.⁴⁴ Hvis

³⁹ Kjeldstadli, "Sammenligne", 438.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid, 441.

⁴² Staples, *Good Goddess*, 3.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., 4.

romerske kvinner i religionen er ugjenkjennelige fra bildet konstruert i lovene, blir systemargumentet vanskelig å forsvare. Men ifølge Staples er ikke dette nødvendigvis tilfellet; der fins samsvar blant de ulike komponentene i "romanness," og systembegrepet vil derfor kunne være et nyttig verktøy. Et slikt system vil nemlig kunne medvirke til å tette hull i vår forståelse av romerske kvinner, ifølge Staples. Kvinner, som framstilt av romersk religion, kan antyde svaret på uløste gåter i forbindelse med kvinner i romersk lov, og vice versa.⁴⁵ Med dette i mente, vil jeg hevde at systembegrepet ikke bare er anvendelig i studiet av romersk lov; det kan faktisk spille en sentral rolle i vår søken etter kunnskap om kvinner, religion, og lovens utvikling.

Kjønnteori er også verdt å vurdere i analysen, ettersom min oppgave søker å belyse en kjønnet dimensjon i lovgivningen. Når vi snakker om kjønnteori forstås dette som et teoretisk rammeverk som har sin opprinnelse i 1970-tallets feminismebeølge, og denne bevegelsens innsats i å avdekke opprinnelsen og årsakene til kvinners undertrykkelse.⁴⁶ Her menes det kjønn, ikke i biologisk forstand, men kjønn som sosial konstruksjon; de samfunnsmessige og kulturelle idealer som tilskrives kvinner i form av formelle og uformelle normer. Å studere samfunn gjennom kjønnteoriens linse innebærer å se samfunnsmessige mønstre i sammenheng med det kvinnelige kjønnets historiske undertrykkelse.⁴⁷ For min oppgave vil dette innebære å undersøke hvordan lovgivningen, og de underliggende motivene, var direkte knyttet til statens, kirkas og aristokratiets behov for å regulere eller legge begrensninger for kvinners liv, samt hvordan dette står i sammenheng med kvinnekjønn som sosial konstruksjon, og de roller, forventninger og krav som har blitt stilt dette kjønn gjennom historien.

Med disse kildekritiske, historiografiske samt metodiske betraktningene i mente, vil jeg nå bevege meg videre til kapittel to. Her ønsker jeg å redegjøre for oppgavens historiske rammeverk gjennom en framstilling av romerrettens historie, dens forhold til religion, samt spørsmålet om hvorfor romerske kvinner bør studeres, før jeg deretter begynner på selve analysen.

⁴⁵ Ibid., 5.

⁴⁶ Bonnie G. Smith, *The Oxford Encyclopedia of Women in World History* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 1.

⁴⁷ Ibid.

2.0 Historisk rammeverk: Romerrett, religion og kvinner

I dette kapittelet ønsker jeg først å ta for meg oppgavens historiske rammeverk, altså romerrettens historie. Her vil jeg gi en gjennomgang av dette rettssystemets utvikling, fra Tolvtavleloven til Justinians CJC, og peke på hvilke utviklingstrekk som preget lovens utforming, fra et historisk perspektiv. Når dette grunnlaget er lagt, ønsker jeg å bevege meg videre til noe som ligger nærmere oppgavens problemstilling, nemlig religion, og hvordan man kan beskrive romerrettens forhold til religion gjennom rikets historie. Formålet her er å gi leseren en forståelse for romerrettens forhold til religion, ikke bare under kristne keisere, men også ved hjelp av noen førkristne perspektiver.

Videre vil jeg ta for meg spørsmålet: "Hvorfor studere romerske kvinner?" Her ønsker jeg å besvare dette spørsmålet både i et historisk og et teoretisk lys. Spørsmålet om hvorvidt romerske kvinner i det hele tatt bør være gjenstand for et historisk studium har gått fra å være et ignorert tema, til en lite prioritert nisje, og nå i moderne tid, en akseptert selvfølgelighet. Hvordan denne utviklingen fant sted, vil i grove trekk bli gjennomgått, samt også et forsøk på å besvare hvorfor et vedvarende studium av kvinner, som del av romerske historiske studier, er viktig å opprettholde i moderne akademia. Til sist vil jeg rette oppmerksomheten innover, mot min egen behandling av lovene, og hvordan jeg har valgt å kategorisere disse. Her vil jeg først gi et innblikk i prosessen; hvordan jeg kartla og kategoriserte lovene rundt temaet kvinner og religion, samt også hva det vil innebære å studere dette aspektet i lovene. Videre vil jeg drøfte min valgte tredeling, altså det individuelle, offentlige og institusjonelle nivå, problematisere de valgte begrepene, samt forsvare hvorfor jeg mener denne inndelingen er hensiktsmessig for analysen.

2.1 Romerrettens utvikling

Det sies at historien om et folks lover er like lang som historien om folket selv, ettersom lover eksisterer i hvert stadium av menneskelige samfunns utvikling.⁴⁸ I Romerrikets tilfelle kan man faktisk si at loven strakk seg enda lengre, ettersom romersk lovgivning i realiteten aldri døde ut, men fortsatte å ha innflytelse på utviklingen av europeisk lov, lenge etter keiser Justinians død.⁴⁹ Å dele romerrettens historie inn i markerte perioder er derfor en

⁴⁸ Jolowicz, *Historical Introduction*, 4.

⁴⁹ Ibid.

problematisk prosess. Utviklingen av lover, liksom all annen samfunnsutvikling, skjer vanligvis ikke gjennom noen markert start og slutt, men heller gjennom langsgående og kontinuerlige prosesser. Man kan likevel foreta slike inndelinger for oversiktlighetens skyld, og i den forbindelse er det vanlig å dele romerrettens utvikling inn i fire perioder; den arkaiske, formative, klassiske og postklassiske perioden.⁵⁰

Romerrettens opprinnelse er noe uklar, og hvordan de første lovene i riket ble dannet, vites derfor ikke med sikkerhet. I den arkaiske perioden, som strekker seg fra monarkiets tid og om lag tre hundre år inn i republikken, ser vi det første uttrykket for romersk rett, nemlig den mytiske Tolvtavleloven, som ifølge legenden ble etablert i årene 451-450 f.Kr. Ingen av tavlene har overlevd tiden, og vårt kjennskap til lovene består bare av bruddstykker; sitater og parafraseringer fra forfattere og talsmenn gjennom tiden, blant annet Cicero.⁵¹ Forskere debatterer den dag i dag hvorvidt Tolvtavleloven i det hele tatt eksisterte, slik myten hevder.⁵² Navnet kommer fra den angivelige inngraving av lovene i tolv bronsetavler, som deretter ble utstilt på Forum, for offentlighetens visning, som nå skulle være pliktig å gjøre seg kjent med lovene.⁵³

De siste 150 årene av republikken og det første århundre av keiserriket kalles den formative perioden i romerrettens utvikling.⁵⁴ Perioden innebærer at det gamle rettssystemet basert på de tolv tavlene måtte vike for et nyere, mer fleksibelt system, bedre tilpasset det nye, keiserlige samfunnet.⁵⁵ Vår kjennskap til dette systemet er likevel relativt tynt, ettersom bare deler av juristenes arbeid har overlevd tidens tann. Cicero er også her en viktig kilde, med hans mange referanser til den senere republikkens lovgivning. Ved slutten av det første århundre, altså rundt år 100 e.Kr., var hovedelementene til lovgivningen kommet på plass, og utviklingen synes deretter å sakke ned. Dette nå veletablerte rettssystemet la så grunnlaget for neste epoke, romerrettens klassiske periode.⁵⁶

Den klassiske perioden, også kjent som romerrettens gullalder, er kjennetegnet av en omfattende juridisk utvikling og konsolidering av romersk lov, på bakgrunn av juristers

⁵⁰ Ibid., 5.

⁵¹ Ibid.

⁵² Bujuklić, Zika, "Leges regiae: pro et contra," fra *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 3e Série, Tome XLV (1998).

⁵³ E. H. Warmington, *Remains of Old Latin, III Lucilian, Laws of the XII Tables* (Cambridge: Harvard Press, 1938), xxvi.

⁵⁴ Jolowicz, *Historical Introduction*, 5.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Ibid., 6.

arbeid.⁵⁷ Perioden er også kjent som juristenes storhetstid, og det er i denne perioden vi ser blant annet Gaius, som var én av de fremste juristene i perioden, fullføre sitt livsverk, kjent som Gaius' institusjoner. Vi har også Ulpian, som står bak om lag en tredjedel av verkene samlet i Justinians *Digesta*.⁵⁸ Faktisk er det slik at mer enn ni tiendedeler av sitatene som utgjør *Digesta* kommer fra den klassiske periodens jurister og deres arbeid med loven, hvilket sier mye om hvor innflytelsesrik denne perioden faktisk var på både dannelsen, utviklingen samt utbedringen av det romerske rettssystemet.

Dette leder oss til den postklassiske perioden. Som følge av kaoset og forvirringen etter Severus' død i 235, og den påfølgende krisen i det tredje århundre, kom juristenes storhetstid til en brå slutt.⁵⁹ Tidsepoken etter Diokletians reformer, også kjent som Dominatet, var kjennetegnet av en keiser som konsoliderte sin makt, og i et slikt absolutt monarki var det lite rom for individuelle juristers arbeid.⁶⁰ Den postklassiske perioden og dominatet er så kjennetegnet av at keiseren tar mer av styringen, og erklærer lover gjennom keiserlige edikter. Blant disse keiserne har vi Konstantin, som regnes av forskere å ha tatt en relativt ny vending i sin lovgivning, sammenliknet med klassisk romerrett.⁶¹ Vi kan se dette gjennom hans innføring av kristne idealer og normer, gjennom blant annet en strengere ekteskapslovgivning. Dette har blitt tolket som et forsøk på opprydding i samfunnsstrukturene, liknende Augustus' reformer, tre hundre år tidligere.⁶²

Etter flere århundrer med lovgivning fantes det likevel enda ingen oppdatert eller helhetlig samling av disse lovene, hvilket medførte at riket befant seg i en salgs juridisk ubalanse; ulike deler av riket benyttet ulik lovgivning.⁶³ Det var på bakgrunn av blant annet dette faktumet at keiser Theodosius II bestemte seg for å samle lovene fra kristne keisere, helt tilbake til Konstantin. Formålet var som nevnt å skape orden i et lovsystem som hadde blitt uoversiktlig og til dels overflødig, samt understreke kristendommens posisjon i det romerske samfunnet. Justinian påtok seg også et lignende prosjekt, riktignok i enda større skala. Keiserens samling, kjent som *Corpus Iuris Civilis*, besto av de tidligere nevnte

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Tveit, "COITUS," 16.

⁵⁹ Jolowicz, *Historical Introduction*, 6.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Judith Evans Grubbs, "Constantine and Imperial Legislation on the Family" fra *The Theodosian Code, Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, red. Jill Harries og Ian Wood (London: Penguin Publishing, 1993), 120.

⁶² Tveit, "COITUS," 16.

⁶³ Jolowicz, *Historical Introduction*, 451.

Konstitusjonene, Digestene samt Institusjonene, og utgjør den største samlingen av rettsvitenskapelige dokumenter i romerrikets historie. Rettshistoriker H. F. Jolowicz argumenterer for at Justinians lovgivning fra 530-tallet, og hans kodifisering av lov gjennom CJC, utgjør en egen epoke i romersk lov. Dette er ikke simpelthen fordi Justinian var en formidabel lovgiver, eller på bakgrunn av hans egne edikter. Det er heller at ved å inkludere juristenes klassiske verker, i Digesta, samt samle de keiserlige lovene, i Konstitusjonene, og inkludere disse i én og samme lovsamling, ga han romerretten sin endelige form; et 1300 år langt prosjekt var endelig fullført.⁶⁴

2.2 Romerretten og religion

Romerrettens forhold til religion er omtrent like langvarig som romerretten selv. Det romerske rettssystemet skiller seg imidlertid fra andre antikke rettssystemer, ettersom romerretten nådde et høyt nivå av sekularisering relativt tidlig i systemets utvikling. Trass i denne utviklingen, anså romere seg selv som verdens mest religiøse folk, i hvert fall ifølge Cicero.⁶⁵

Rettshistoriker Olga Tellegen-Couperus har argumentert for at romerretten likevel aldri ble skikkelig sekularisert, og at lovens bånd til religion aldri ble tydelig kuttet.⁶⁶ Tellegen-Couperus identifiserer tre sentrale områder hvor romersk lov og religion møttes for å løse de samme problemstillingene, og hvordan disse møtene spilte en viktig rolle i romersk samfunnsliv.⁶⁷ For det første var både religion og lov opptatt av å løse spørsmål knyttet til fremtidens usikkerhet, en alminnelig bekymring i den antikke verden. For det andre samarbeidet også rettssystemet og religionen når det gjaldt statens funksjon, og romerske statsmenn, som for eksempel magistrater, innehadde viktige religiøse funksjoner. For det tredje møttes også religion og lovgivning på det private nivået, for eksempel når det gjaldt reguleringen av hvordan romerske borgere kunne hylle de døde, eller hvordan sorgprosessen skulle foregå for en kvinne som hadde mistet sin ektefelle.⁶⁸

Kvinner spilte også en betydelig rolle i denne tidlige religionen, og deres deltakelse var regulert i lovene. Kvinner var tilstede ved de fleste romerske festivaler, selv om deres

⁶⁴ Ibid., 7.

⁶⁵ Cicero, *De haruspicum responsis*, 9.19; *De natura deorum*, 2.8

⁶⁶ Olga Tellegen-Couperus, "Law and Religion in the Roman Republic" fra *Mnemosyne Supplements, History and Archeology of Classical Antiquity*, red. Olga Tellegen-Couperus (Hauge: Brill & The Hauge Academy of International Law, 2011), 1.

⁶⁷ Ibid., 2.

⁶⁸ Ibid., 2-3.

deltakelse kunne være begrenset. Et eksempel på dette er at kvinner ikke skulle delta i ofringen av dyr, en sentral del av de offentlige religiøse ritene.⁶⁹ Annen religiøs praksis var imidlertid reservert for eksklusiv kvinnelig deltakelse, som den religiøse kulten forbundet med gudinnen Bona Dea.⁷⁰ Vi vet relativt lite om slike riter, spesielt når det gjelder kvinnes egne beretninger om hva som foregikk. Dette skyldes delvis at kvinner var ansett som såkalt upålitelige vitner; deres beretninger kunne ikke regnes som oppriktige, og ble derfor heller ikke skrevet ned.⁷¹ Kildenes perspektiver er som kvinnefiendtlige å regne, hvilket naturligvis vanskeliggjør forsøk på å forstå det kvinnelige perspektivet; kvinnes opplevelser og deltakelse i førkristen kult og religion.⁷²

Deltakelse i religiøse kulturer var en tydelig markør for sosial status, både i mannlige og kvinnelige religiøse sfærer. En kvinnes engasjement i slike kulturer kunne spille en avgjørende rolle, både i å øke eller senke hennes sosiale status, avhengig av deltakelsen i kultens ritualer.⁷³ Som historiker Ingvar Mæhle forklarer, er der likevel generell enighet rundt det faktumet at kvinnelige religiøse kulturer enten var underlagt mannlige religiøse autoriteter, eller var perifere i det bredere samfunnet.⁷⁴ Vi vet likevel en del om kvinnelig religionsdeltakelse gjennom lovgivningen, og her er Vestalinnene et interessant eksempel. Vestalinnene, eller *Vestālēs*, var en kvinnelig religiøs sekt bestående av prestinner for gudinnen Vesta, i antikkens Roma. Disse kvinnene hadde avlagt et kyskhetsløfte, skulle bo i Vestas tempel på Forum, og leve i jomfrudom, mens de tok vare på den hellige tempelilden som aldri måtte slukkes. Straffen for kyskhetsbrudd var hard: De Vestalinner som svek sin ed skulle straffes med levende begravelse.⁷⁵ Den strenge straffen kan sies å henge sammen med Vestalinnene som symbol på rikets stabilitet, og at de, gjennom å delta i ritualene uten å ha bevart sin kyskhets, satte riket i direkte fare.⁷⁶

Likevel er det tydelig at kvinnene som var utpekt til å tjenestegjøre i tempelet, en

⁶⁹ Mary Beard, John North og Simon Price, *Religions of Rome, Volume 1: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 297.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Leonardo Ambasciano, "Review: Bona Dea and the Cults of Roman Women," *Culture and Religion* 16, no. 1 (2015): 110.

⁷² Ingvar Mæhle, "Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World (The BOMOS-Conferences 2002-2005, 2008), 1.

⁷³ Mæhle, "Religion and Society," 3.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Staples, *Good Goddess*, 129.

⁷⁶ Lora Holland, "Women and Roman Religion," fra *A Companion to Women in the Ancient World*, red. Sharon L. James og Sheila Dillon (Blackwell Publishing, 2012), 204-214.

tjeneste som forøvrig varte i 30 år, hadde flere juridiske privilegier. Blant annet var Vestalinnene de eneste kvinnene som kunne opptre i retten og avlegge personlig vitnemål i en sak, og de kunne også i visse tilfeller benådiges kriminelle.⁷⁷ Vestalinnene var også unntatt fra *infirmitas sexus* eller kvinnelig svakhet, et juridisk konsept om at kvinner skulle være utestengt fra visse sammenhenger, grunnet deres naturlige underlegenhet.⁷⁸ Heller var Vestalinnene ansett som symboler på republikkens frihet og stabilitet, hevet over andre folkegrupper, inkludert menn. Denne opphøyde statusen kommer tydelig til uttrykk, både i lovsamlinger og kilder fra tiden.⁷⁹ Vestalinnenenes tidsalder møtte sin slutt ved den kristne keiseren Theodosius' beslutning år 391, om å tillate den evige ilden å slukkes, og kvinnene ble deretter gitt forbud om å fortsette sin dyrking av den hedenske guden Vesta. De ble nektet sine privilegier, som blant annet skattelette, og eiendommene deres ble konfiskert. Ulike typer annen hedensk tilbedelse, som trolldom, offerritualer, samt magi, ble ulovliggjort, stemplet som *sacrilegium*, og regnet som et *publicum crimen* eller lovbrudd mot offentligheten. Likevel kan vi si at Vestalinnenenes eksistens er et relevant eksempel på møtet mellom kvinner, religion og lov, i tiden før keiserriket.

Kristne utgjorde en synlig gruppe i Romerriket lenge før Konstantins anerkjennelse av kristendommen i 313. Kristne har fra tidenes morgen vært uenige om hvilken rolle loven skulle spille i det religiøse livet, hvilket naturligvis fikk konsekvenser når slike kristne møtte den romerske rettsstaten, med et system av lover som søkte å regulere alle nivåer av samsfunnslivet, inkludert religion.⁸⁰ Kirken begynte dermed tidlig å utvikle sitt eget interne system av lover og reguleringer, kjent som kirkeretten. Kirkerettens møte med romerretten, og hvordan disse to systemene utviklet seg, gjennom både strid og harmoni, før man til slutt nådde et stadium hvor kirka var en dominant kraft i samfunnet, har lenge vært gjenstand for akademisk interesse. Før den tid måtte likevel kristne trosamfunn kjempe for sin overlevelse i det som har blitt kalt et fiendtlig romersk miljø, hvor de ble avvist av både jødiske og tradisjonelle romerske trossamfunn.⁸¹ Utviklingen tar en skarp vending etter Konstantins

⁷⁷ Inge Kroppenbergh, "Law, Religion and Constitution of the Vestal Virgins," *Law and Literature* 22, no. 3 (Høst 2010): 421.

⁷⁸ *Ibid.*, 423.

Suzanne Dixon, "Infirmitas Sexus: Womanly Weakness in Roman Law," *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis, The Legal History Review* 17, no. 1 (1984): 343.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ James A. Brundage, *Medieval Canon Law* (New York: Routledge Publishing), 5.

⁸¹ *Ibid.*, 6.

omvendelse og anerkjennelse av kristendommen, og man kan si at kirkens vekst virkelig skyter fart fra nå av. Innflytelsessfærene blandes, og man kan på en måte si at riket kristnes, selv om slik terminologi ofte har blitt kritisert for å være oversimplifiserende.⁸² Når det kommer til rettssystemer, har forskere, som blant annet Antoni Dębiński, argumentert for at det slettes ikke var slik at romerretten gjennomgikk noen kristningsprosess, men at det snarere var kirkeretten som ble "romanisert".⁸³ Romerretten gjennomgår likevel en prosess med inkorporering av en rekke religionspåvirkede lover, som regulerer det kristne samfunnets struktur. Dette inkluderte keiserlover som avgjorde rekruttering, utvalg, hierarki samt status i den kristne delen av samfunnet, også for samfunnets kvinner.⁸⁴

Skulle man så forsøke å oppsummere religionens karakter og dens forhold til lovgivning i seinantikken, sammenliknet med tiden før, kan man si det var en endret religion, men med samme formål. Både religiøse og sekulære interesser stred om definisjonsmakten, i kraft av religionen. Det hele dreier seg for en stor del om maktkonsolidering, ettersom den som har definisjonsmakten, og kontrollerer et samfunns trossystem, også i høyere grad vil kunne kontrollere samfunnsstrukturene og samfunnets utforming.⁸⁵ Kristne keisere forsøkte å styrke kirka, samtidig som andre, mer tradisjonelle herskere, som anerkjente kristendommen, likevel satte spørsmål ved kirkens innflytelse da den gikk på bekostning av romerske tradisjonsverdier. Den gradvise frigjøringsprosessen av kirka i det romerske samfunnet utgjorde en konflikt rundt doktriner og normer, en prosess hvor det sto om å avgjøre religionens plass i samfunnet; en prosess som kvinner også var en del av.

2.3 Hvorfor studere romerske kvinner?

Hvorfor man i det hele tatt skal studere romerske kvinner virker kanskje selvsagt i det 21. århundre. Likevel var det ikke alltid slik, og hvordan historien til romerske kvinner, og kanskje spesielt romerske kvinner og religion, har gjennomgått en utvikling fra neglisjert til synliggjort, er en prosess som har satt sine spor. Hvorfor er studiet av romerske kvinner verdt å prioritere, og hvorfor er det viktig at dets plass i det romerske forskningsfeltet generelt, forsvares og vedlikeholdes?

⁸² David Hunt, "Christianising the Roman Empire" fra *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, red. Jill Harries og Ian Wood (London: Bloomsbury Academic, 1993), 143.

⁸³ Dębiński, *Church and Roman Law*, 10.

⁸⁴ *Ibid.*, 37.

⁸⁵ *Ibid.* 35.

Romerske kvinner som forskningsfelt var lenge tynt og mannsdominert.⁸⁶ Dette uttrykkes tydelig gjennom historikere som Charles Seltman, som i 1956 skrev "Woman. There is no need to attempt a definition. We are always with them, and them with us."⁸⁷ Et kanskje enda mer oppsiktsvekkende sitat, fra samme verk, lyder: "Woman has always has always been able to maintain her right to unpredictability, and this has supplied her with a perpetual strategic advantage over the predictable ways of her males."⁸⁸ Videre skrev antikkhistorikeren John Baldson, i sitt verk *Roman Women: Their History and Habits*, at "The history of early Rome was written by men who appreciated the fact that women as a sex were obviously of no great historical importance."⁸⁹ Dette sitatet er spesielt iøynefallende, ifølge Staples, ettersom Baldsons verk regnes som å ha vært det definitive verket om romerske kvinner, i flere tiår.⁹⁰ I den tidlige fasen består studiet av romerske kvinner omtrent bare av korte beskrivelser i forbindelse med hår og klesdrakt. I de tilfeller hvor man ser omfattende beskrivelser, er disse ofte begrenset til enkelttilfeller hvor kvinnen var tilhørende de høyere lag i samfunnet.⁹¹ I moderne tid har imidlertid disse holdningene, samt også studiet av romerske kvinner som forskningsfelt, endret seg drastisk. Som Staples beskriver har feltet gjennomgått en rivende historiografisk utvikling, og liksom studiet av kvinner har blitt av fundamental betydning for kulturelle studier, har også studiet av romerske kvinner blitt et sentralt interesseområde for den antikke historieforskningen.⁹²

Men hvordan kom man hit? Mye av årsaken til at man idag er kommet så langt med disse feltene, kan tilskrives 1970-tallets feministbevegelse, hvor kvinnelige forskere sto i bresjen for utviklingen på den akademiske fronten. Clark beskriver et vannskille på 1970-tallet, hvor man nå endelig skulle stille de spørsmålene som hadde vært ignorert i forskningen: Hva gjorde romerske kvinner, annet enn å ordne seg på håret? Hvordan følte de seg, og hva gjorde de med livene sine? Var de klar over sin undertrykte posisjon, og gjorde de motstand?⁹³ Det handlet om å synliggjøre kvinnen, samt også etterspore hennes historiske undertrykkelse, og årsakene til og implikasjonene av denne. Ideen om at det hadde funnet sted

⁸⁶ Staples, *Good Goddess*, 1.

⁸⁷ Seltman, *Women in Antiquity* (London: Great Pan Publishing, 1956), 15.

⁸⁸ *Ibid.*, 20.

⁸⁹ J. P. V. D. Baldson, *Roman Women: Their History and Their Habits* (London: The Bodley Head, 1962), 25.

⁹⁰ Staples, *Good Goddess*, 1.

⁹¹ Gillian Clark, "Roman Women," *Greece & Rome* 28, no. 2 (Høst 1981): 3.

⁹² Staples, *Good Goddess*, 1.

⁹³ Clark, "Roman Women," 4.

en patriarkalsk gjennomsyning av den historiske skildringen, var del av tankegodset som drev denne utviklingen. Ved inngangen til 1980-tallet ble det publisert en del større forskningsprosjekter om romerske kvinner som fulgte denne nye linjen, fra en ny generasjon forskere, med nye holdninger, som blant annet Susan Treggiari, Judith Evans-Grubbs, Gillian Clark og Jane Gardner. Det er likevel også verdt å nevne at selv om man ser bort fra alle argumenter om patriarkalsk gjennomsyning og ønsker om å påvise historisk undertrykkelse, fins der fremdeles mange andre argumenter for hvorfor man skal studere kjønn i en historisk kontekst.

Et av disse argumentene er at historie i seg selv er, og alltid vil være, preget av kjønn. På overflaten vil kjønn til den som skriver historien prege verket til en viss grad. Faktumet at praktisk talt all tidlig romersk historie var skrevet av menn, preget naturligvis historieskrivningens karakter, ettersom menn skrev ut fra sin samfunnsforståelse, sine holdninger og opplevelser. Men også selve studieobjektene: Samfunnsstrukturene, kulturene, og menneskene som driver historien frem, er preget av kjønnsdynamikk. Et eksempel, i juridisk sammenheng, er at lovene som utgjør romerretten var skrevet av menn, og loven i høyeste grad var ansett som menns affære, som kvinner skulle holdes borte fra. Dette ser vi blant annet i Justinians egen lovgivning, som erklærte at kvinner skulle holdes utenfor rettsprosesser.⁹⁴ Likevel ble slike lover, som skulle regulere kvinners liv, vedtatt og gjort gjeldende i samfunnet.⁹⁵ Gjennom studiet av slike lover, fra et kjønnets perspektiv, kan man betrakte motivene og holdningene til mannlige lovgivere, og benytte seg av denne informasjonen til å danne et bilde av kjønnets rolle i antikken.⁹⁶

Lover kan i utgangspunktet vanskelig si noe om reelle samfunnstilstander. Videre, ettersom lovene som nevnt var skrevet av menn, står dette som en videre vanskeliggjøring når det gjelder å kunne si noe om kvinnenenes liv og opplevelser. Skal man kunne si noe om disse dimensjonene, er det altså viktig å kunne føre en interdisiplinær linje. Man kan studere lovene rent juridisk, men bør samtidig vurdere å trekke inn ikke-juridiske kilder, som brev og beretninger, skulle man ønske å erfare de reelle forhold for romerske kvinner og deres liv, fremfor å studere implikasjonene av normative bestemmelser, hvilket lover er. Et annet godt eksempel på kjønnets betydning i romersk historie er ære og æresdrap. I det romerske

⁹⁴ C., 2, 55, 6..

⁹⁵ Gardner, *Women in Roman Law*, 1.

⁹⁶ Ibid.

samfunnet ble både kvinner og menn drept på bakgrunn av sitt kjønn. Den unike forskjellen er imidlertid at kvinner ofte ble drept på bakgrunn av sin seksualitet, mens menn ofte ble drept for å ha sveket samfunnets mannsideal. ⁹⁷ Et godt eksempel på dette er drap i tilfeller av utroskap. En fri romersk mann som tok sin datter eller hustru i akten med en mannlig elsker, og deretter drepte dem, skulle ikke straffes for drap. ⁹⁸ Dette er bare et av eksemplene på hvordan familiestrukturer og lovgivningen i seg selv, hadde en kjønnets dimensjon. ⁹⁹ Menns ære var tilknyttet deres roller innen politikken eller militæret, mens kvinners ære ofte var knyttet til forvaltning av deres seksualitet, renhet og jomfrudom. Krenkelsen av en families ære tvang seg så fram i den juridiske lovgivningen. Sviket mot familien, smerten en datter påførte sin far gjennom dette sviket, kalt *dolor*, og konsekvensene det hele fikk for familiens ære, henger tett sammen med en æreskodeks som var unikt kjønn. ¹⁰⁰

Verdien av å forstå kjønnets rolle gjennom historien er anerkjent i moderne tid. I dag er studiet av romerske kvinner, og kvinner i antikken generelt, et engasjerende og aktivt felt, med et mangfold av forskere som byr på nye, tankevekkende vinklinger. Vi kan blant annet nevne Kate Cooper og Jamie Wood, som i 2020 utga sin *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*, hvor det benyttes en historisk tilnærming, utviklet på 1970-tallet, nemlig mikrohistorie, for å bedre forstå kvinners liv. ¹⁰¹ Ettersom autonomi og selvrealisering var begrenset for kvinner i det romerske samfunnet, både i den private og offentlige sfære, er der langt mindre spor etter deres aktivitet. Gjennom et mikrohistorisk studium, og ved å rette søkelyset mot hjemmet, blant annet ved hjelp av papyrusbevis, kan man likevel se at kvinnene ofte hadde sine egne måter å se ting på, og ofte hjalp hverandre "bak sceneteppet." ¹⁰² Dette er bare ett av eksemplene på hvordan studiet av romerske kvinner fortsatt utvikles, for å finne svar på tidligere ubelyste spørsmål i historien.

Man kan så spørre seg selv; er dette nok? Har man i moderne tid oppnådd en tilstrekkelig belysning av kvinner i antikken, på lik linje med resten av antikkens historie? Man kan argumentere for at svaret her er nei. Den avgjørende faktoren i denne sammenheng

⁹⁷ Jan Frode Hatlen. "Æresdrap og familiedrap i den romerske antikken." *Tidsskrift for kjønnsforskning* 33, no. 2 (Vår 2009): 48.

⁹⁸ Miriam Tveit, "Drap, straff og hevn i romersk keiserlig lovgivning," *Klassisk forum* 2 (2018): 5.

⁹⁹ Ibid., 55.

¹⁰⁰ Ibid., 60.

¹⁰¹ Kate Cooper og Jamie Wood, *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds* (Cambridge: University Press, 2020), i.

¹⁰² Ibid.

er altså mengden, ettersom hvis man skulle rette blikket mot den romerske historien mer generelt, vil man raskt erfare at man har et vell av forskning å basere seg på. Man kan gå helt tilbake til de legendariske historikere fra den romerske samtiden, som Tacitus og Livius, men også til senere, moderne forskere som Gibbon, Mommsen, Syme eller Badian, hvis verker, trass sin alder, enda spiller en viktig rolle i moderne forskning. Disse verkene hadde ikke noe særlig kvinnefokus. Der har tydeligvis vært et prioriteringsproblem, men også et kildeproblem, ettersom kvinner i samtiden som nevnt var ansett som upålitelige vitner, og deres beretninger ofte ikke ble skrevet ned.¹⁰³ Vi kan på denne måten si at det sentrale formålet med et vedvarende studium av kvinner i Romerriket, er å bygge opp et vell av kunnskap og perspektiver, slik at feltet kan bli likestilt med romerske studier ellers. I tillegg passer oppdraget også godt med formålet om å skape en økt forståelse for kjønnsdynamikkens rolle i alle deler av samfunnet og dets historiske utvikling.

2.4 Kategorisering av lovene

Før jeg begynner med analysen, vil det være hensiktsmessig å si noen ord om prosessen med innhenting, kartlegging og kategorisering av de juridiske dokumentene og lovene oppgaven baserer seg på. Ettersom denne oppgaven søker å analysere temaet kvinner og religion som juridisk fenomen, måtte jeg først og fremst gjennomgå de relevante lovsamlingene, i hovedsak CTh og C, for å hente ut de relevante lovene. Dette produserte en relativt beskjeden samling på om lag 50 bestemmelser i tidsperioden 313-535, de fleste fra CTh, de fleste vedrørende kvinner og kristendommen. Samlingens magre volum kan forklares med at kvinner og religion er et relativt smalt felt, samt faktumet at kvinner ofte var utelatt av både religiøse og juridiske spørsmål, noe jeg vil komme tilbake til. Etter at dette innsamlingsarbeidet var gjort, kategoriserte jeg lovene i fem sjangre, hvor de fleste virket å passe inn.

Første kategori var lover som angikk ekteskapsinngåelse, ekteskapsbrudd, gjengifte, og barnefødsel. Videre har vi bestemmelser rundt kvinners virke, og hvordan dette skulle reguleres i samfunnet. Tredje kategori var de lover som direkte regulerer kvinner på bakgrunn av deres kjønn, juridiske fenomener som *infirmitas sexus* og *imbecillitas sexus*, så vel som

¹⁰³ Ambasciano, "Bona Dea and the Cults", 110.

såkalt fordervede- og lavstatuskvinner.¹⁰⁴ Videre har vi kategorien for krenkelse av jomfruer og enker, altså alle de bestemmelser som fastsetter en strafferamme og beskyttelse av disse gruppene. Til sist, og kanskje den mest betydningsfulle kategorien, var askesen. Inkludert i dette var også bestemmelser rundt kvinners økonomiske autonomi, og deres frihet til å kunne velge et religiøst liv.

Etter denne kategoriseringen var gjennomført, ble neste steg å innrette lovene etter analysens tredelte ramme, nemlig de individuelle, offentlige og institusjonelle nivåene. Her er det imidlertid verdt å si noen ord om de problematiske aspektene ved slik kategorisering. For det første er den ovenfor nevnte femdelte kategoriseringen problematisk i seg selv, ettersom der eksisterer betydelige overlappinger, for eksempel de lover som regulerer både jomfrudom, ekteskap og status i samme bestemmelse. Den tredelte analyseinndelingen byr også på lignende problematiske aspekter, ettersom én bestemmelse kan være del i både individuelle, offentlige samt institusjonelle strømninger. Grunnet dette vil flere av de samme lovene gå igjen i analysen, men de vil bli analysert gjennom ulike linser.

Man kan også problematisere hva det i praksis vil si å studere kvinner og religion som tema. Som nevnt eksisterer det betydelig overlapping i lovenes behandling av ulike tema, og lover som ikke nødvendigvis nevner religion direkte, kan likevel ha religiøse forbindelser og implikasjoner. I denne forbindelse vil jeg vise til keiser Valentinians lov fra år 371, som lyder:

Dersom en skuespillerinne skulle føde et barn, skal ikke dette barnet tvinges til å gå i sin mors fotspor og bli skuespillerinne selv. Barnet skal bare ta del i dette vulgære virket, skal det fremvise fordervet atferd, og dermed vise seg å være vulgær av natur.¹⁰⁵

Her er altså en lov som ikke nevner noe om religion direkte, men som likevel er relevant for analysen, grunnet lovens kontekst. Dette er én av flere lover med religiøs opprinnelse, et religiøst bakteppe; lovgivning som ble skapt på bakgrunn av en kirkelig innflytelse som søkte å frelse kvinner fra såkalt fordervede virkesomheter. Dette ønsket kom på bekostning av både et samfunnsmessig behov for disse kvinnene, men også en statlig interesse som ønsket å bevare kvinnenens innbringende virksomhet. Gjennom en slik lov kan man altså skimte flere tendenser; fra kvinnenens individuelle rettigheter, til offentlighetens holdninger og

¹⁰⁴ *Infirmus sexus* og *imbecillitas sexus* var juridiske konsepter som refererer til en kvinnes iboende svakhet i kraft av sitt kjønn, og var en sentral juridisk betegnelse for lovgivning som angikk kvinner, deres status samt deres autonomi i å kunne delta som aktører i samfunnet og i offentlighetens institusjoner.

Dixon, "Infirmitas Sexus," 343.

¹⁰⁵ CTh., 15, 7, 2.

forventninger, samt institusjonenes strid rundt kvinnes rolle i samfunnet. Videre er det også viktig å problematisere hva som faktisk er ment med de tre nivåene som utgjør analysens struktur. Hva menes med det individuelle, offentlige og institusjonelle nivå, og på hvilken måte er det fruktbart å strukturere analysen gjennom disse tre perspektivene?

På det individuelle nivået ønsker jeg å rette søkelyset mot den individuelle kvinnens rettigheter og muligheter; hennes antatte status og autonomi slik den ble skissert i lovgivningen. Dette er likevel et komplekst spørsmål, ettersom kvinnen, spesielt før ekteskapet, som oftest ikke var sin egen herre, men heller en del av familieenheten, og dermed underlagt familiens patriark.¹⁰⁶ Det vil da falle seg naturlig å spørre i hvilken grad romerske kvinner kan regnes som individuelle, autonome personer. Der var selvfølgelig unntak, som matronene: Mektige, respekterte kvinner som i visse tilfeller faktisk disponerte rikere ressurser enn mennene i familien.¹⁰⁷ Likevel var lovene laget av menn, og kvinner var ofte utelatt og oppfattet som ubetydelige, hvilket gjør de tilfeller hvor de faktisk inkluderes, desto mer interessante.¹⁰⁸ Kvinner var underlagt familiens interne rett. En rekke familiære bestemmelser, blant annet rundt ekteskapet, var regnet som en privat affære, som skulle reguleres internt i familien. Slik regulering gjaldt mer enn bare ekteskapet, men også straff for svik av familien eller krenkelse av dens ære.¹⁰⁹ På denne måten var kvinnene ofte isolert fra det bredere rettssystemet, selv om de bestemmelsene som regulerte familien naturligvis også ville kunne påvirke kvinnen. På bakgrunn av dette, er jeg på det individuelle nivået interessert i å undersøke de tilfeller hvor kvinnen faktisk var inkludert i samfunnets lovgivning, for å tolke disse bestemmelsene gjennom linsen status og autonomi. Siktemålet er å avklare hvordan lovene regulerte den individuelle kvinnens liv; hvordan de behandlet kvinnes muligheter og rettigheter som individer, i møte med både religion og samfunn.

Når det gjelder det offentlige nivået, ønsker jeg å rette blikket mot samfunnets holdninger. Forskere har argumentert for at dikotomien rundt offentlig og privat ikke var noe naturlig og uforanderlig i Romerriket, men at skillet heller var uklart, og at den offentlige og private sektoren var tett forbundet, og påvirket hverandre.¹¹⁰ Arkeologiske bevis tyder på at

¹⁰⁶ Cooper, *Social Control*, 28.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 13.

¹⁰⁸ Taylor Marcusson, "The Status of Women in Late Antiquity: Examining the Sociopolitical Climate, Societal Values, and Gender Roles," *Inquiries Journal, Social Sciences, Arts & Humanities* 11, no. 10 (2019), 10.

¹⁰⁹ Cooper, *Social Control*, 28.

¹¹⁰ Amy Russell, "The Definition of Public Space in Republican Rome" (PhD diss., UC Berkeley, 2011), 4.

det romerske samfunnet hadde svært ulike holdninger til skillet mellom offentlig og privat, sammenliknet med moderne tid. Selv om begrepene *publicus* og *privatus* definitivt eksisterte, kan vi ikke påtvinge våre moderne definisjoner.¹¹¹ Bruk av det offentlige rom var dominerende i antikkens Roma, og ble benyttet av alle samfunnets deltakere, fra tiggere til politikere.¹¹² Noe virkelig definert skille mellom offentlig og privat ser man ikke før utover det sjette århundre, delvis påvirket av demografisk nedgang.¹¹³ Hvor og hvordan man presenterte seg i offentligheten var i så måte avgjørende for hvordan man var betraktet i samfunnet. Fra lovene er det tydelig at visse steder, som for eksempel *taverna*, var ansett som fordervet, og kvinnene som arbeidet der var regnet som å være av lavere status.¹¹⁴ Dette sett i kontrast med et hellig sted som tempel eller kloster, hvor man kunne bli nektet adgang dersom man var kledd upassende. Man begynner med dette å forstå hvordan det offentlige rom var viktig for det romerske samfunnet, og kan fortelle mye om hvordan samfunnet betraktet ulike samfunnsgrupper, ulike offentlige rom, og hvordan det hele speiles i lovverket.¹¹⁵ Formålet med det offentlige nivået er altså å betrakte lovene fra offentlighetens perspektiv, og forsøke å påvise hvorvidt offentlighetens, altså samfunnets holdninger til kvinner, kommer til uttrykk gjennom lovene rundt kvinner og religion.

Med det institusjonelle nivået menes de statlige og kirkelige interessene, og hvordan disse får gjennomslag i lovgivningen rundt kvinner og religion. Man vil kunne argumentere for at møtet mellom kvinner og religion utgjorde en institusjonell utfordring i perioden 313-535, mye grunnet fremveksten av kirken og den såkalte kristningen av Romerriket, som streid mot flere av de tradisjonelle, romerske verdiene. Man kan for eksempel vise til problemet med kvinner i såkalt fordervede virker. Hvordan skulle man rettferdiggjøre disse virkene, når de var regnet som fordervede ifølge kristen tro? Hvordan kunne staten samtidig rettferdiggjøre det økonomiske tapet som ville komme på bakgrunn av å miste disse kvinnene som skatteobjekter?¹¹⁶ Siktemålet med den institusjonelle delen av analysen er altså å redegjøre for denne utviklingen: Hvordan de institusjonelle kreftene kjempet om innflytelsen,

¹¹¹ Penelope M. Allison, "Engendering Roman Domestic Space," *British School at Athens Studies* 15, no. 1 (2007): 346.

¹¹² Riccardo Santangeli Valenzani, "Public and Private Space in Rome during Late Antiquity and the Early Middle Ages," *Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome* 1 (2007): 63.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ CTh., 5, 27, 1.

¹¹⁵ CTh., 16, 2, 27.

¹¹⁶ Gillian Clark, *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles* (London: Clarendon Press, 1994), 7.

samt hvordan de forsonet seg med hverandre i sin behandling av møtet mellom kvinner og religion i seinantikken.

Det vil imidlertid være naturlig å stille seg kritisk til slik en tredelt analysemodell, spesielt med bakgrunn i de tidligere nevnte overlappingsproblemene. Er tilnærmingen heller en tvangstrøye, framfor en fruktbar analysemodell? Selv om slike spørsmål definitivt er verdt å diskutere, vil det vanskelig la seg bestride at både kvinnenens individuelle rettigheter, hvordan samfunnet oppfattet dem, samt hvordan institusjonelle krefter søkte å kontrollere dem, alle var sentrale aspekter ved kvinners liv. Jeg vil med dette argumentere for at en tredelt tilnærming for denne analysen er fruktbar, fra et juridisk perspektiv, ettersom den vil kunne bidra til klarhet i forsøket på å se temaet kvinner og religion fra ulike vinkler; å betrakte kvinnene, og deres møte med religionen, i ulike kontekster.

Kvinnenens tilsynelatende dikotomiserte stilling i lovene er også noe man må være bevisst på. Dersom man tar utgangspunkt i lovene, ser kvinnen ut til å ha hatt en todelt stilling. Det er i denne sammenheng viktig å presisere at der eksisterte langt mer enn to typer kvinner i Romerriket. Ettersom lover i sin essens er normative idealiseringer som behandler noe fiktivt, og ikke er en reell speiling av samfunnet, kan lovene fort gi inntrykk av en sort-hvitt fremstilling, med lavstatuskvinnen og aristokratkvinnen som de eneste to kategoriene.¹¹⁷ I realiteten var nok bildet preget av langt flere nyanser, og lovene vil vanskelig kunne fortelle hele historien. De kan likevel fortelle noe om hvordan statusen og autonomien til visse kvinner ble skissert, hvordan offentlighetens holdninger til visse kvinner kommer til uttrykk, samt hvordan institusjonene kjempet om visse kvinners roller i ulike deler av samfunnslivet. I tillegg vil lovene, i kraft av at de er normative, foreskrivende bestemmelser, også kunne fortelle noe om de foreliggende motivene til styresmaktene. Et godt eksempel på denne todelingen, som vil gjøre seg tydelig i analysen, er hvordan lavstatuskvinnene omtales når det gjelder virke, mens høystatuskvinner er de som reguleres i forbindelse med askese og ekteskap. Dette betyr likevel ikke at der ikke var høystatuskvinner som drev virke, eller lavstatuskvinner som henga seg til askese eller inngikk ekteskap. Det betyr snarere at lovene presenterer en todelt fremstilling, og at dette er viktig å ha i mente når man analyserer lovgivningen, samt å vurdere hvordan en slik todeling oppsto i utgangspunktet, og de mulige årsakene til at kvinner ble kategorisert på denne måten.

¹¹⁷ du Plessis, *Beyond Dogmatics*, 9.

3.0 Det individuelle nivået: Status og autonomi

Dette kapittelet vil søke å redegjøre for hvordan romerrettens lover rundt kvinner og religion regulerte kvinner på det individuelle nivået. Som tidligere nevnt har det vært forsket mye både på kvinner under romersk lov, samt kvinner i seinantikkens religion. Det har imidlertid ikke vært forsket like mye på skjæringsfeltet mellom disse to, nemlig lovgivning som direkte regulerer møtet mellom kvinner og religion seinantikken.¹¹⁸

Man kan peke på flere mulige årsaker til hvorfor dette temaet ikke har blitt forsket på i like høy grad som andre tema. For det første var studiet av romerske kvinner, som tidligere nevnt, lenge nedprioritert i forskningen. En annen viktig faktor man likevel må vurdere er selve kildegrunlaget. Som analysen vil vise, er der relativt lite å basere seg på når man snakker om kvinner og religion regulert i lover. Kvinners personlige forhold til religion er nok noe som bedre kommer til uttrykk gjennom andre kilder, som brev og beretninger fra tiden. Med begrepet personlig menes kvinnenens indre religiøse overbevisninger; deres tanker og følelser rundt egen tro, hvilket vanskelig vil la seg vise i lover. Jeg mener likevel det er verdt å utforske det juridiske aspektet, ettersom lover, til tross for å ikke nødvendigvis kunne si noe konkret om faktiske samfunnstilstander, likevel kan gi tydelige inntrykk av det normative; styresmaktens motiver og ønsker, samt kvinnenens antatte posisjon, og hvordan deres rettigheter og muligheter ble skissert.¹¹⁹ Fra dette kan man så danne seg et bilde av hvilken rolle kvinnen skulle ha i samfunnet, og hvilke følger lovene ville kunne ha for den individuelle kvinnen, og hennes status og autonomi.

Den mangelfulle tilstedeværelsen av kvinner i lovgivningen rundt religion kan lede en til å tro at kvinner ofte enten var utelatt, oversett, eller i noen tilfeller regulert av samme lovgivning som menn, når det gjaldt religiøse spørsmål. I de tilfeller hvor de var inkluderte, kan man ofte se et samsvar mellom denne reguleringen og statlige, kirkelige eller aristokratiske interesser.¹²⁰ Det er som nevnt oppgavens formål å undersøke denne spenningen, og i dette kapittelet vil jeg belyse dette på det individuelle nivået, gjennom en analyse av den aktuelle lovgivningen, slik den regulerer kvinners status og autonomi, deres hjem- og familieforhold, samt deres seksualitet. Målet med dette kapittelet er altså ikke bare å betrakte lovene i kontekst av institusjonelle motiver, selv om noen slike implikasjoner

¹¹⁸ Grubbs, "Show-Girls", 220.

¹¹⁹ du Plessis, "Beyond Dogmatics", 9.

¹²⁰ Gillian Clark, *Women in Late Antiquity*, 6.

simpelthen er uunngåelige. Intensjonen er snarere å forstå lovene fra den individuelle kvinnens perspektiv; hvilke følger disse lovene skulle kunne ha for kvinnene som individer. Det er altså kvinnenes muligheter, deres status og autonomi, som vil være i hovedfokus, fremfor en vektleggelse av kvinnenes relasjon til øvrige maktstrukturer.

3.1 Virke, konversjon og religiøse uttrykk

Romerriket var et statusorientert samfunn, og dette gjør seg også synlig i lovgivningen. Selv om universalisme var en sentral del av det romerske filosofiske tankegodset, med tanken om alle mennesker som ett, var likevel samfunnet gjennomsyret av hierarkiske inndelinger, og lovgivning som skulle sørge for at disse ble bevart.¹²¹ Denne statusorienteringen kommer tydelig frem i lovene gjennom skillet mellom høystatus- og lavstatuskvinner, både på deres strafferamme, samt deres rettigheter. For eksempel kunne lavstatuskvinner fritt være prostituerte, men var utestengt fra ekteskap med menn av høyere status enn dem selv, og de var nektet adgang til en rekke samfunnsmessige funksjoner. På den andre hånd hadde høystatuskvinner en høyere grad av juridisk vern og rettigheter, men ble straffet hardere for såkalt "fordervede" aktiviteter.¹²² De skulle følge et strengt normsystem, som var etablert for å sikre videreførelsen av aristokratiets status og arv, gjennom generasjonene.¹²³

I seinantikken stiger det imidlertid frem en ny gruppe fra denne dikotomien: Den kristne kvinnen. Skillet mellom høystatus- og lavstatuskvinner hadde eksistert i romerretten omtrent siden dens opprinnelse, og begge disse var viktige for staten. Høystatuskvinner var av økonomisk interesse, ettersom de tilhørte mektige familier med forbindelser til samfunnets maktutøvere. Lavstatuskvinner var også interessante, ettersom en betraktelig del av disse sto for viktige samfunnsfunksjoner, som underholdning, med musikk, dans og skuespill, men også prostitusjon. En ny religion virket naturligvis kompliserende for denne todelingen av kvinner, og førte til at disse gruppene måtte reguleres på nye måter.¹²⁴ Hva med høystatuskvinner som ønsket å donere vekk sin arv til religiøse institusjoner, eller sverge seg

¹²¹ Richard Bauman, *Human Rights in Ancient Rome* (London: Taylor & Francis, 2012), 2.

¹²² Begrepet "fordervede" benyttes som oversettelse av begrepet "degenerate," på latin *dēgenerātus* eller *degener*. Begrepet går igjen i flere av lovene, og refererer vanligvis til personer enten av lavere status, personer som drev virksomhet assosiert med lav status (som blant annet skuespillerinner eller pantomimer), eller generelt sett de som hadde fremvist vulgær eller usmakelig atferd, og var ansett som å være i strid med samfunnets sosiale konvensjoner.

¹²³ Grubbs, "Show-Girls", 220.

¹²⁴ *Ibid.*, 221.

til jomfrudom fremfor å gifte seg? Hva med lavstatuskvinner som ønsket å konvertere til kristendommen, fremfor å fortsette i sine fordervede arbeidsroller? Det vil la seg hevde at en slik ny dynamikk la grunnlag for nye juridiske strukturer, med konsekvenser for kvinnenes status og autonomi.¹²⁵

Ved kristendommens inntog i riket og tilblivelsen av den kristne kvinnen som sosial gruppe, blir dette samfunnslaget innlemmet i den allerede etablerte todelingen av høystatus- og lavstatuskvinner, og kristne kvinner blir en anerkjent samfunnsgruppe av høyere status utover det 4. århundre.¹²⁶ Det er imidlertid viktig å merke seg at dette for det meste gjaldt de kvinner som allerede innehadde høy status fra før av, som de tilhørende aristokratiet, og at konversjon til kristendom neppe var like statushevende for de kvinner som ikke sto i slike posisjoner. Likevel kan man fra dette synes å skimte en "ny" juridisk dikotomi tre frem, nemlig den rene og den urene kvinnen: Jomfruen og skjøgen. Ideen om kvinner som enten kyske eller ukyske var selvsagt ikke noe nytt fenomen som oppsto ved kristendommen, men man kan likevel argumentere for at religionen bidro til at slike holdninger ble videre institusjonalisert og dypere sementert i samfunnet.¹²⁷ På hvilken side av denne dikotomien kvinnene hørte til var avgjørende for deres liv og muligheter, også på det religiøse planet. Én av de avgjørende kategoriserende faktorene for denne statusen var kvinnens virke, og jeg mener i denne forbindelse det er relevant å vurdere lovgivningen rundt dette aspektet ved kvinnenes liv, ettersom den uttrykker flere viktige tendenser; blant annet hvordan status skulle reguleres, og i hvilken grad kvinnene skulle ha muligheter til å kunne endre sin klasseposisjon.¹²⁸

Virke og status

Den kristne religion anerkjennes av keiser Konstantin i år 313, og vi ser en voksende relasjon mellom statlige og kirkelige interesser fra dette tidspunktet. Disse to hadde likevel ofte divergerende interesser angående hvilken retning riket skulle styres, og vi kan si relasjonen i perioden 313-535 bærer preg av både strid og forsoning. Denne spenningen kommer tydelig til uttrykk i lovene, både hos Konstantin selv, hans etterfølgere, samt hos de kommende

¹²⁵ Antti Arjava, *Women and the Law in Late Antiquity* (London: Clarendon Paperbacks), 156.

¹²⁶ Grubbs, "Show-Girls", 223.

¹²⁷ Kyle Harper, *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity* (Cambridge: Harvard University Press), 3.

¹²⁸ Ibid.

kristne keiserne. Et av aspektene ved denne nye lovgivningen gjaldt kvinner, og deres forhold til den nye religionen. Et godt eksempel på dette er Konstantius IIs lov fra år 343, som skulle virke beskyttende for kristne kvinner som hadde blitt solgt til prostitusjon. Loven erklærte at de kristne kvinner som hadde vært så uheldige å havne i prostitusjonsvirket, nå bare skulle kunne kjøpes av kirkemenn, eller såkalte *ecclesiastics*, angivelig for at kirkemennene skulle kjøpe dem fri.¹²⁹ Man kan anse dette som et eksempel på kristendommen som statushever for disse kvinnene, et uttrykk for den juridiske særstillingen de befant seg i. Lover som disse kan også betraktes som et uttrykk for forsoning fra keiserens side, med en kirke som vokste som et maktelement i riket. Samtidig er det viktig å merke seg at Konstantius II ikke nødvendigvis var imot prostitusjon, ettersom samme lov tydelig presiserer at vedkommende som kjøper denne kristne prostituerte, altså den geistlige, er nødt til å betale en passende pris for transaksjonen.¹³⁰ Halliken skulle med andre ord kompenseres, og dette kan tolkes som et uttrykk for hvordan de statlige og kirkelige interessene divergerte, samt også hvordan lovgivningen kan ha vært transformativ for kvinnene, gjennom å gi dem muligheter for økt sosial mobilitet og beskyttelse, i hvert fall for de kristne kvinnene som drev med prostitusjon i det fjerde århundre.¹³¹

Ser vi videre på lovgivningen rundt lavstatuskvinner, og hvordan denne utviklet seg utover det 4. århundre, kan man få inntrykket av at de motstridende interessene har begynt å gagne kristne interesser. Som nevnt var én av de avgjørende faktorene som definerte hvilke kvinner som tilhørte lavstatusklassen, deres virke. Her synes lovene å fokusere særlig på ett slikt virke, nemlig det tilhørende teateret, med blant annet skuespillerinner og scenearbeidere, eller *sceanis*, som de heter i lovene.¹³² Lovene skulle regulere, ikke bare statusen til disse kvinnene, men også hvordan denne statusen skulle videreføres i de tilfeller hvor kvinnene fikk barn. I år 371 kom keiser Valentinian med en lov som skulle regulere nettopp dette. Loven slo fast at dersom en skuespillerinne skulle føde et barn, skulle ikke dette barnet tvinges til å gå i sin mors fotspor, og bli skuespillerinne selv. Barnet skulle bare ta del i dette fordervede virket, dersom det skulle fremvise slike tilbøyeligheter, og dermed vise seg å være "vulgær i sin natur", som det heter i loven.¹³³ Jeg mener dette er et klart uttrykk for forsoning fra staten sin

¹²⁹ CTh., 15, 8, 1.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Grubbs, "Show-Girls", 235.

¹³² CTh., 15, 7, 2.

¹³³ Ibid.

side overfor kirka, ettersom lover som disse la grunnlaget for kommende generasjoner av kvinner sin mulighet til å velge et verdig, hellig liv. De statlige interessene kunne ikke benekte kirkas voksende innflytelse, og lovgivningen i perioden er preget av flere tilfeller hvor staten enten forsoner seg med, eller strider imot, kirkelige interesser.¹³⁴

Det vil vanskelig la seg bestride at disse skuespillerinnene var en stor ressurs for staten, både i form av underholdning for offentligheten, samt at de var en lukrativ inntektskilde i form av beskatning.¹³⁵ Hvorfor var staten da villig til å gi fra seg disse kvinnene, og miste sentrale inntekter? Man kan argumentere for at forklaringen ligger et sted mellom statens forsøk på å danne en maktallianse med kirka, og kirkas interesse i å styrke seg selv gjennom å spre sin innflytelse i samfunnet. Uavhengig av motivene, mener jeg likevel man kan argumentere for at lovgivning som denne kan ha ført med seg økte muligheter for kvinnene i visse tilfeller, for eksempel gjennom at kristne prostituerte skulle kunne gis en vei ut av dette livet, eller at en skuespillerinners barn skulle vernes fra å havne i samme virke som sin mor.

Konversjon

Lovgivning rundt den kvinnelige lavstatusklassen leder oss til nok et sentralt spørsmål lovene måtte behandle; nemlig konversjon. Ved kristendommens gjennombrudd og anerkjennelse som religion i 313, var naturligvis kirkemakten, samt til en viss grad de statlige interessene, innstilt på å skulle omvende så mange romere som mulig over til den nye religionen. Her er det likevel viktig å stille spørsmål ved om man i det hele tatt kan snakke om noen "kristning" av Romerriket. Som antikkhistoriker David Hunt har argumentert, er slike klassifikasjoner ofte oversimplifiserte, ettersom innføringen av kristendom som den dominante religionen i det romerske samfunnet var en langtekkelig og sammensatt prosess; dens konsekvenser varierte på alle nivå i samfunnslivet, hvor både kristne og romerske interesser påvirket hverandre. Forsøk på å kategorisere prosessen med kristning blir derfor ofte meningsløse og overforenklete, hvilket er viktig å ha i mente.¹³⁶ Selv om de såkalte hedningene, og alle de som ikke støttet den kristne religionen, etterhvert ble erklært illegale og marginalisert utover det femte og sjette århundre, utgjorde de fremdeles en betraktelig del av samfunnet i den

¹³⁴ Dębiński, *Church and Roman Law*, 35.

¹³⁵ Grubbs, "Show-Girls", 236.

¹³⁶ Hunt, "Christianising the Roman Empire," 143.

tidlige kristne fasen, i det fjerde århundre.¹³⁷

Med kristendommen som anerkjent religion i riket, begynte konversjonen av romerske innbyggere for fullt utover det fjerde århundre.¹³⁸ Å konvertere var relativt problemfritt for de fleste samfunnsgrupper, ettersom majoriteten av romerske borgere kunne fortsette med sine ordinære liv og virker etter å ha sverget sin troskap til religionen. Dette var imidlertid ikke tilfellet for lavstatuskvinnene i såkalt fordervede virker, og deres unike juridiske posisjon her utgjorde en utfordring for riket.¹³⁹ En kristen keiser påvirket av kirkens innflytelse var naturligvis på den ene hånd interessert i å kristne befolkningen, og slike fordervede virker var ansett som uforenelige med den kristne tro.¹⁴⁰ På den andre hånd var keiseren som nevnt også interessert i å beholde så mange som mulig av disse kvinnene, grunnet deres verdi, både for offentligheten og statsøkonomien.¹⁴¹ Hvordan skulle keiseren så forene disse to behovene; nemlig å samtidig tilfredsstille kirka, offentligheten og rikets økonomiske behov? Og videre, hva kan denne utviklingen i lovene potensielt fortelle oss om kvinnes antatte status og autonomi?

Dette problemet behandles av Valentinian i hans lovgivning fra år 371, som slår fast at enhver skuespillerinne som hengir seg til Gud, og konverterer til den kristne religionen mens hun er i livsfare eller ligger for døden av sykdom, aldri skal kunne vende tilbake til sitt tidligere virke, skulle hun vise seg å overleve denne prøvelsen.¹⁴² Denne loven kan tolkes som et uttrykk for flere tendenser. For det første kan man argumentere for at loven viser til en praksis der konversjon for lavstatuskvinner var begrenset; den eneste muligheten for disse kvinnene å unnsnippe sitt virke, og komme inn under religionens beskyttelse, var altså å havne døden nær.¹⁴³ Dette er ikke nødvendigvis overraskende, ettersom det svarer til det tidligere diskuterte statlige motivet om å beholde så mange av disse kvinnene som overhode mulig. Denne tendensen til å hindre kvinners sosiale mobilitet, og sikre det romerske samfunnets rigide statusskiller, var heller ikke noe nytt. Blant de kristne keiserne kan vi se slike tendenser allerede ved Konstantins lovgivning fra år 336, hvor keiseren erklærte at alle rikets

¹³⁷ Dębiński, *Church and Roman Law*, 34.

¹³⁸ Cloke, Elizabeth. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. (New York: Edwin Mellen Publishing, 1986), 209.

¹³⁹ Grubbs, "Show-Girls", 237.

¹⁴⁰ Charlotte Roueché, "Performers and Partisans at Aphrodisias: In the Roman and Late Roman Periods," *Society for the Promotion of Roman Studies, Journal of Roman Studies Monograph* 6 (1993): 26.

¹⁴¹ Grubbs, "Show-Girls", 236.

¹⁴² CTh., 15, 7, 1.

¹⁴³ Grubbs, "Show-Girls", 237.

skuespillerinner, barpiker, slavekvinner samt kvinner i salgsvirker, og alle fremtidige barn disse kvinnene skulle få, aldri skulle kunne regnes som legitime arvinger.¹⁴⁴ De autoritetspersoner som anerkjente slike kvinner og barn som legitime, skulle straffes med tap av statsborgerskap, og gis *infamia*.¹⁴⁵ Sosiale mobilitetshindringer for lavstatuskvinner i slike virker var altså ikke noe nytt, og svarer til det statlige motivet om å beholde det de anså som en lukrativ del av samfunnets økonomiske struktur. Valentinians lovgivning utover 370-tallet markerer definitivt et slags fremskritt på denne fronten, ettersom skuespillerinnedøtrenes rett til å velge sin egen vei i livet, samt lavstatuskvinneres muligheter til å konvertere på sin døds seng, blir stadfestet. Likevel vil man vanskelig kunne benekte den realiteten at kvinner, spesielt av lavere status, fortsatt møtte flere hindringer når det gjaldt autonomi og sosial mobilitet, ettersom statlige interesser aktivt arbeidet for å begrense disse, også gjennom lov.¹⁴⁶

I tillegg til de åpenbare statlige og kirkelige motivene, vil jeg argumentere for at eksistensen av Valentinians lovgivning også kan tolkes som et uttrykk for andre tendenser. Først og fremst viser lovgivningen at der eksisterte et reelt ønske fra, i hvert fall en del av, disse lavstatuskvinnene om å konvertere. Hvorvidt dette ønsket var motivert av dødsfrykt, et ønske om å endre sin status, eller en genuin tro på religionens kraft, blir imidlertid vanskelig å avgjøre. Videre kan lovens forbud mot kvinners tilbakevendelse til sine tidligere virker tolkes som et uttrykk for et reelt samfunnsproblem på denne tiden. Ideen om uoppriktige kvinnelige konvertitter som ikke var genuine i sine religiøse overbevisninger kan ha vært ansett som en trussel mot den sosiale orden, og dette viser seg også i senere lovgivning. Jamie Wood argumenterer blant annet for dette i sin mikrohistoriske studie av kvinner og småborgere, og hvordan disse kunne påvirke maktrelasjoner i riket. Wood hevder at småskalaforstyrrelser av sosial orden, for eksempel gjennom at kvinner av lavere status bryter ut av sitt virke og endrer sin klasseposisjon, ville kunne føre til større forstyrrelser og etterhvert påvirke rikets maktstrukturer.¹⁴⁷ Man kan argumentere for at en slik idé, om kvinnene som trussel mot sosial orden, var en del av de statlige motivene, og dermed legitimerte forsøkene på å hindre

¹⁴⁴ CTh., 5, 27, 1.

¹⁴⁵ Med *infamia* menes det en form for sosial straffelse der lovbrøteren ikke bare har brutt loven, men handlet på tvers av det som var ansett som samfunnets etiske syn, og skulle derfor lide tap til sitt rykte samt diverse borgerrettigheter.

Allars Apsitis, "The Concept of Infamy in Roman Law: An Engine for Sustainable Development and Public Security," *Journal of Security and Sustainability Issues* 3, no. 1 (September 2013): 31.

¹⁴⁶ Arjava, *Women and the Law*, 160.

¹⁴⁷ Cooper, *Social Control*, 2.

kvinnenes autonomi og sosiale mobilitet. Den tidlige lovgivningen rundt konversjon viser altså til en begrenset rettsituasjon, hvor lavstatuskvinnenes muligheter til å påvirke sin status gjennom religionen, ble begrenset av de romerske styresmaktene.

Lovgivningen rundt religiøs omvendelse fortsetter med keiser Gratian, som i år 381 kom med en rekke lover rundt lavstatuskvinnene og deres muligheter til å konvertere. Disse lovene ser ut til å ta en vending til fordel for kvinnene, og man kan argumentere for at denne vendingen kan ha åpnet opp mulighetene for økt sosial mobilitet. Konteksten for denne utviklingen i lovene kan ha vært fremveksten av kristne kvinner som sosial gruppe, og utbredelsen av kristendommens innflytelse, også i de lavere samfunnssjiktene, hvilket lovgivningen måtte svare til. Gratian lovfestet blant annet at dersom en kvinne fra underklassen, som har sin plikt til scenen, som for eksempel skuespillerinne eller pantomime, ønsket fritak fra dette arbeidet, skulle hun i utgangspunktet flyttes til teatertjenesten, kanskje som kulissarbeider.¹⁴⁸ Men, skulle denne kvinnen vie seg til kristendommen, og på denne måten danne et hellig bånd til den kristne tro, skulle hun umiddelbart frigjøres fra de båndene som knyttet henne til sitt virke i teateret.¹⁴⁹ Loven stopper ikke der, men går faktisk så langt som å erklære at alle kvinner som gjennomgikk denne utviklingen, fra fordervet scenearbeider til konvertert kristen, skulle være helt fri fra alle fordommer forbundet med sitt tidligere virke.¹⁵⁰ Disse lovene gir inntrykk av et romersk rettsvesen som utover det fjerde århundre ble stadig mer villig til å tilrettelegge for kvinnenes muligheter til å velge et religiøst liv. Hvorvidt denne lovgivningen gjaldt alle skuespillerinner, eller bare de som hadde vist seg å ikke være vulgære, kan man likevel spekulere over. Man kan spørre seg om denne muligheten kun ville være reell for de kvinnene som, ifølge Valentinians lovgivning fra 370-tallet, ikke hadde vist seg å være "vulgær av natur", og at det dermed i realiteten var et begrenset antall kvinner som fikk muligheten til å gjennomgå en slik sosial forvandling.

Videre lovgivning fra Gratian, ett år senere i 381, har en annen tone. Hvis en skuespillerinne søkte å frigjøre seg fra livet på scenen, i religionens navn, skulle hun som nevnt ikke nektes dette, dersom omstendighetene lå til rette for det. Skulle det dog i ettertid bli kjent at hun hadde vært involvert i fordervede aktiviteter, og på denne måten forrådt sin nye religiøsitet, skulle hun "dras tilbake til scenen," og tvinges tilbake i teaterets tjeneste, uten

¹⁴⁸ CTh., 15, 7, 4.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Ibid.

noe håp om frigjøring, helt til hun var gammel og grå.¹⁵¹ Siste del av loven virker som en trussel overfor de tidligere nevnte uoppriktige konvertittene, og gir nok en gang inntrykket av at slike kvinner var ansett som et samfunnsproblem, en trussel, liksom som ved Valentinians lovgivning. Falske konvertitter som konsept sier også noe om hvordan kvinnene ble oppfattet; deres religiøse overbevisninger ble møtt med skepsis, og deres mulige upålitelighet skulle straffes strengt. Man kan argumentere for at dette også henger sammen med status, ettersom å bli sett på med mistenksomhet og oppfattet som muligens uærlig, naturligvis vil kunne påvirke hvordan samfunnet oppfattet dem, også på andre områder. Ideen om kvinner som løgnaktige bedragere er selvfølgelig heller ikke noe nytt, men noe som går igjen i flere samfunn gjennom historien. Det er derfor mulig at et slikt tankegods var med på å forme den romerske lovgivningen, også rundt kvinners konversjon.¹⁵²

Det er tenkelig at lovens formål var å virke avskrekkende for kvinner som sto overfor valget om å forlate sin samfunnstjeneste i søken etter et religiøst liv, nok et uttrykk for statens ønske om å beholde disse kvinnene som ressurs i samfunnet. De statlige interessene ønsket å få kvinnene til å revurdere dette valget, og forstå alvoret ved denne beslutningen, som kunne få tøffe konsekvenser, skulle kvinnene ombestemme seg. Man kan se på dette som et tegn på at kirka ikke hadde noe monopol når det gjaldt innflytelse over disse kvinnene, og at striden rundt denne innflytelsen over kvinnenenes religiøse livsvalg, enda var pågående mot slutten av 300-tallet. Lovene gir likevel uttrykk for en utvikling når det gjelder status og autonomi, ettersom de skapte en mulighet for kvinner av lavere status å endre sin posisjon. Omstendighetene for en slik endring var likevel situasjonsbetinget, og det vil være vanskelig å si hvor vanlig det faktisk var at en kvinne, for eksempel i teatervirket, greide en slik transformasjon.

Klesdrakt og religiøse uttrykk

I forbindelse med lovgivningen rundt kvinner og religion, er det også verdt å rette oppmerksomhet mot kvinnenenes rett til å uttrykke denne religionen utad, gjennom blant annet klesdrakt og andre symboler. I denne forbindelse vil jeg vise til tre bestemmelser, alle fra perioden 390-393, erklært av keiseren Theodosius.

¹⁵¹ CTh., 15, 7, 8.

¹⁵² Carole Pateman, "The Disorder of Women": Women, Love and the Sense of Justice," *Ethics, The University of Chicago Press* 91, no. 1 (Oktober 1980), 21.

I år 390 erklærer keiseren at de kvinner som klipper sitt hår kort, i strid med både "hellig og menneskelig lov," og gjør dette ut fra religiøs tro, skal utestenges fra kirken. Denne loven refererer antakeligvis til en sekt kvinnelige, religiøse radikale, som forsøkte å eliminere kjønnsforskjeller ved å endre hår og klesdrakt, noe jeg vil komme tilbake til. Disse kvinnene skulle ifølge loven ikke kunne be ved alteret, eller tilbe Gud på hellige steder. Dersom en kirkens mann, eller en biskop ansvarlig for en kirke eller et kloster, åpnet for slike kvinners tilgang til kirka, skulle denne personen avsettes.¹⁵³ Videre tyder lovgivning fra 393 å være fokusert på å bevare rikets klassestrukturer. I loven heter det at ingen skuespillerinner, pantomime eller andre kvinner tilknyttet slike fordervede virker, skal kunne gå med edelsteiner eller forgylte silketekstiler. De skal heller ikke kunne gå i tekstiler farget lilla, på gresk kjent som *alethinocrustae*, ettersom dette var assosiert med eliten.¹⁵⁴ Den tredje loven, også fra 393, omhandler skuespillerinner og andre kvinner som "tjener på det å være hensynsløs med sin kropp," hvor sistnevnte antakeligvis sikter til prostituerte. Loven erklærer at disse kvinnene aldri skal kunne kle seg i samme klesdrakt tilhørende de jomfruer som har viet seg til Gud.¹⁵⁵ Disse kvinnene skal heller ikke inngå i relasjoner som går på tvers av deres klasseposisjon, med andre ord, kvinner i disse virkene skal ikke danne relasjoner med personer tilhørende den kristne tro, og vice versa.¹⁵⁶

Hva kan så disse lovene fortelle om kvinnes status og autonomi? Når det kommer til loven om kvinners hår, er det her antakeligvis snakk om en radikal sekt bestående av kvinnelige asketer, som gikk til ekstreme skritt for å komme nærmere Gud, og endre sin stilling i kirken. Dette kunne innebære å klippe håret kort, men også kle seg i kjønnsnøytrale eller til og med mannlige klær, for å nøytralisere all kjønnsforskjell.¹⁵⁷ Antikkhistoriker Joyce Salisbury beskriver dette, med sankt Evfrosyne fra Alexandria som eksempel. Evrosyne var født i det femte århundre, og ble for første gang introdusert til klosteret i forbindelse med sitt kommende ekteskap, da hun var 12.¹⁵⁸ Denne opplevelsen skulle imidlertid vise seg å endre hennes prioriteringer i livet, og gjorde at hun ikke lenger ønsket ekteskapet, men heller ville vie seg til et liv i klosteret. Hun ønsket å unnsnippe rollen som kvinne, og alt hva denne rollen

¹⁵³ CTh., 16, 2, 27

¹⁵⁴ Ibid., 15, 7, 11.

¹⁵⁵ Ibid., 15, 7, 12.

¹⁵⁶ Ibid.

¹⁵⁷ Joyce E. Salisbury, *Encyclopedia of Women in the Ancient World* (California: ABC-CLIO, 2001), 112.

¹⁵⁸ Ibid., 112.

innebar. Mangelen på autonomi og muligheten til å endre status knyttet til kvinnerollen, var nok blant hennes motivasjoner, men også et oppriktig ønske om å tjene Gud.¹⁵⁹

Ifølge kildene, for ikke å bli gjenkjent av sin far, kledde hun seg i mannsklær, fikk håret kortklipt, og sluttet seg til et mannlig kloster.¹⁶⁰ Kilder fra tiden, samt forbudets eksistens, tyder på at dette var noe flere kvinner gjorde, i et forsøk på å fjerne hindringer som var knyttet til det kvinnelige kjønn. Loven uttrykker først og fremst at autonomien til disse kvinnene skulle begrenses; deres religiøse uttrykk skulle stemples som en fornærmelse mot både hellig og menneskelig lov.¹⁶¹ Motivene bak innskrenkingen kan ha vært flerfoldige. Blant annet kan lovene speile et ønske om å begrense kvinners deltakelse i kirken, og forhindre det som var ansett som et tap av romerske kvinner, som helst skulle vært hjemme og stifte familie. Det hele henger også sammen med en større utvikling; den kvinnelige askesens fremvekst som samfunnsfenomen i det fjerde og femte århundre, og implikasjonene denne ville ha for det romerske aristokratiet, og ikke minst deres formuer. Denne problematikken vil bli diskutert nærmere i kapittel fem, men jeg vil likevel argumentere for at når det gjelder status og autonomi, uttrykker lover som denne noe sentralt om kvinners stilling.

Bestemmelsen om edelsteiner og *alethinocrustae* er åpenbart en statusorientert lov, som svarer til det tidligere diskuterte motivet om å beskytte elitens status, og samtidig hindre lavstatuskvinner i å utgi seg for å tilhøre en høyere stand enn deres egen. Loven om lavstatuskvinner og klesdrakt er likevel interessant, og kan tolkes på flere måter. Først og fremst er loven et klart uttrykk for ønsket om å beskytte de hellige jomfruene. Deres klesdrakt var ansett som hellig, og deres økte beskyttelse under loven kommer så tydelig frem. Ønsket om å verne jomfruer i samfunnet var ikke noe nytt, og hadde lenge vært en prioritet i det romerske samfunnet.¹⁶² Loven sier likevel noe om den kirkelige innflytelsen på loven, og at disse kvinnene hadde en høynet status, men ikke nødvendigvis høynet autonomi, ettersom de naturligvis, etter å ha tatt på seg sløret, var bundet til både sin drakt og sin tjeneste. Man kan også resonnerer videre rundt dette: Ettersom lover ofte dannes, ikke i forkant av en problemstilling, men snarere som en reaksjon på et erfart problem, kan man stille spørsmålet: Hvem var disse kvinnene? Var de faktisk hensynsløse kvinner som søkte å imitere eller håne

¹⁵⁹ Joyce E. Salisbury, *Church Fathers, Independent Virgins* (London: Verso Books, 1992), 106.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ CTh., 15, 7, 12.

¹⁶² Staples, *Good Goddess*, 129.

de hellige jomfruene? Ønsket de å unnsnippe rollen som var forventet av dem som kvinner, eller kan man heller tolke dem som oppriktige, religiøst inspirerte kvinner, som genuint ønsket å hengi seg til Gud og det hellige livet? Både Valentinian og Gratian hadde tross alt erklært kvinners forsøk på å unnsnippe fordervelse gjennom Gud som legitimt, og ifølge Grubbs er det altså en relativt stor sannsynlighet for at flere av kvinnene som ble straffet under denne loven, faktisk ble straffet for legitime forsøk på å søke frelse, og endre sin status og posisjon i samfunnet.¹⁶³ Lovens forbindelse til klassekamp bekreftes videre av lovens andre ledd, hvor keiseren som nevnt forbyr lavstatuskvinner å inngå relasjoner med kristne menn. Det hele henger sammen med sosial immobilitet, som var en veletablert del av den romerske samfunnsstrukturen.¹⁶⁴

3.2 Familien, askesen og ekteskapet

Den romerske familiestrukturen var patriarkalsk i sin natur. Dette var ikke uvanlig i antikken, men ifølge historiker Antti Arjava var romerne likevel unike, ettersom familiens mannlige overhode, *paterfamilias*, og hans makt, *patria potestas*, var sterkere enn i noe annet samfunn gjennom historien.¹⁶⁵ Hvorvidt denne absolutte patriarkalske makten overlevde forbi *Constitutio Antoniniana* i 212 er dog omdiskutert.¹⁶⁶ Den polske rettshistorikeren Rafal Taubenschlag mener blant annet at familiepatriarkens makt virket å avta utover det tredje århundre, og ikke liknet sin opprinnelige karakter i seinantikken.¹⁶⁷ Arjava bestrider dette, og mener at patriarkens makt ikke bare overlevde som konsept, men faktisk spredde seg utenfor både rikets temporale og geografiske grenser.¹⁶⁸ Uavhengig av denne uenigheten er det likevel liten tvil om at den romerske familiestrukturen forble patriarkalsk i sin kjerne gjennom seinantikken, ettersom den var styrt av et mannlig overhode som, til tross for å kanskje ikke lengere inneha den samme uinnskrenkede makten, likevel skulle være ansvarlig for viktige avgjørelser angående familiens affærer, og fremme dens interesser. I dette lå det også et behov for å kontrollere familiens medlemmer, og derav også kvinnene, deres avgjørelser, samt deres

¹⁶³ Grubbs, "Show-Girls", 238.

¹⁶⁴ Peter Charanis, "On the Social Structure of the Later Roman Empire," *Byzantion* 17 (1945): 39.

¹⁶⁵ Antti Arjava, "Paternal Power in Late Antiquity," *The Journal of Roman Studies* 88 (1998): 147.

¹⁶⁶ *Constitutio Antoniniana* refererer til keiser Caracella, formelt kjent som Marcus Aurelius Antonius, og hans edikt av 212, hvor han erklærte at alle frie menn i Romerriket skulle gis fullt romersk borgerskap, og alle frie kvinner skulle gis samme rettigheter som romerske kvinner.

Ibid., 148.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibid. 149.

religion.

På hjemmefronten omfattet lovene rundt kvinner og religion ofte bestemmelser om hvorvidt kvinner i familien hadde rett til visse autonome avgjørelser som ville kunne få konsekvenser for familiens økonomi og stilling i samfunnet, i religionens navn. Kvinners rett til ekteskap og hvorvidt de skulle kunne gifte seg på tvers av religiøse grenser er én av dimensjonene lovene regulerer. Lovene omtaler også den såkalte *syneisaktismen*, et opprinnelig greskt, religiøst fenomen hvor kvinner bor sammen med kirkemenn, i felles kyskhet, som et familiært partnerskap.¹⁶⁹ Disse er begge viktige momenter, men kanskje mest interessant er spørsmålet om hvorvidt kvinnen hadde rett til å velge bort både svangerskap og ekteskap, for å forlate hjemmet og familien, og leve et hellig liv, atskilt fra den sekulære verden. I sentrum av slike spørsmål står det materielle; kampen om disse kvinnenes midler, ofte bestående av arv, og i hvilken grad kvinnene skulle ha mulighet til å disponere disse midlene, gjennom donasjoner til veldedighet, religiøse institusjoner eller enkeltpersoner.

Askese, status og økonomisk autonomi

Som nevnt er én av de sentrale tendensene som reguleres i lovene når det kommer til kvinner, religion og familieforhold, kvinnenes rett til å oppgi familien til fordel for et religiøst liv, samt friheten til å disponere midler som del av dette. I denne forbindelse kan man argumentere for at Konstantins tidlige lovgivning virket noe frigjørende, etter som han i år 323 åpnet opp for ugifte og barnløse kvinner, gjennom en avskaffelse av straffeskatten.¹⁷⁰ Konstantin åpnet også opp for kristne kvinners muligheter til å donere midler, ofte i form av arv, til religiøse institusjoner. Med henblikk på autonomi kan begge disse avgjørelsene sies å ha dannet et nytt klima for kvinners juridiske situasjon i riket, de kommende årene.¹⁷¹ Dette skulle imidlertid vise seg å være en noe problematisk avgjørelse, spesielt når det gjaldt ideen om at kvinner skulle kunne utøve økonomisk autonomi i form av donasjoner. Dette problemfeltet reguleres gjennomgående i lovene, og kommer for første gang til uttrykk ved keiser Valentinians

¹⁶⁹ Med *syneisaktism* menes det utøvelsen av et åndelig ekteskap, hvor en mann og en kvinne lever sammen i felles kyskhet, i et ikke-legalisert partnerskap.

Elizabeth Clark, "John Chrysostom and the "Subintroductae,"" *Church History* 46, no. 2 (Juni 1977): 170.

¹⁷⁰ Ugifte og barnløse kvinner hadde lenge måtte betale en straffeskatt, grunnet deres ugifte og barnløse status betød tapte ressurser for staten. Opprinnelig innført som konsept av keiser Augustus ved starten av keiserriket, avskaffes nå denne praksisen.

Grubbs, "Show-Girls", 222.

¹⁷¹ Ibid.

lovgivning fra år 370.

Denne loven omhandler kirkelige menn som innynder seg hos kristne kvinner, med religionen som påskudd.¹⁷² Loven refererer altså til de tilfeller hvor kristne menn kontakter kvinner, ofte velstående enker, og forsøker å få dem over til kirken, med underliggende materielle motiver. Problemet reguleres videre gjennom det Valentinianske dynastiet. Keiser Valentinian II erklærer i år 390 at enhver kvinne som ønsker å vie seg til kirken og bli diakonisse, må ha fylt 60 år, ha hatt barn, og gitt barna arv.¹⁷³ Valentinian III endrer reglene på nytt i 439, og aldersgrensen blir fastsatt til 40.¹⁷⁴ I midten av det femte århundre tar lovgivningen en drastisk vending, både i øst og vest. Den østlige keiseren Marcian erklærer i 455 at enhver kvinne som ønsker å gi fra seg sin eiendom eller formue til kirken, skal ha retten til å gjøre dette.¹⁷⁵ Man kan tolke denne beslutningen som et uttrykk for den tidligere nevnte forsoningen, og at Marcian anerkjente kirkas nødvendighet som maktelement i riket; å styrke den ville også kunne være i statens interesse. Dette understøtter også påstanden om at den romerske staten i all hovedsak var lojal mot aristokratiet i det fjerde århundre, men at denne lojaliteten blir kirkelig utover det femte.

Den vestlige keiseren Majorian derimot, erklærer i 458 at de kvinner som søkte denne veien hadde forrådt de tradisjonelle romerske verdiene, og at de ønsket frihet fra sine familieforpliktelser på et egoistisk grunnlag.¹⁷⁶ Forbudet besto i Vesten fram til kollapset i 476, mens man i Østen så en videre liberalisering av askesen, med Justinians lover fra 535. Her åpnet keiseren opp desto mer for både kvinner og menns muligheter til å forlate sine sekulære liv, sin familie og sitt ektefelle, samt donere sine formuer, uten at de skulle straffes unødige for dette.¹⁷⁷ Denne utviklingen, fra Konstantin til Justinian, er likevel mer kompleks enn skissert her, og hvordan spenningene rundt askesen og kvinners økonomiske autonomi artet seg i kraft av institusjonenes interessekonflikter, er noe jeg vil komme tilbake til i kapittel fem, det institusjonelle nivået.

Spørsmålet her blir derimot hva denne utviklingen, og lovene forbundet med den, kan fortelle om kvinnes antatte status og autonomi. Sett fra den individuelle kvinnens

¹⁷² CTh., 16, 2, 20.

¹⁷³ CTh., 16, 2, 27.

¹⁷⁴ CTh., Nov'Th. 6, 1.

¹⁷⁵ CTh., Nov'Marc. 5, 1-4.

¹⁷⁶ CTh., Nov'Maj. 6, 5.

¹⁷⁷ C., 1, 3, 42.

perspektiv, kan man argumentere for at utviklingen på mange måter virket frigjørende, ettersom muligheten til å forlate tradisjonelle familiestrukturer, og derav sin plikt som kvinne i familien, for mange ville bety å kaste av seg lenker som holdt dem fanget. Den økte støtten til askesen som institusjon medførte at kvinner nå kunne rettferdiggjøre valget om å ikke gifte seg, og på slikt vis velge et friere liv på et legitimt, religiøst grunnlag.¹⁷⁸ Man kan argumentere for at denne realiteten bekreftes av Majorians frustrasjoner. Når keiseren erklærte at kvinner som styrker sin egen frihet gjennom askesen er egoistiske, ligger det i dette en innrømmelse av at deres frihet faktisk økte som resultat av slike livsvalg, og at dette var ansett som et problem, i hvert fall i de vestlige deler av riket. Biskopen Ambrosius av Milano, som var en innflytelsesrik aktør i utviklingen av askesen, sa om ekteskapet:

Ekteskapet skal ikke unngås som om det er en feil, men heller en byrde fra naturens side. Naturens lov krever at en kvinne skal føde barn, slite og sørge, og være underlagt sin mann, da han dominerer henne. En kvinne er dømt til å slite og sørge i ekteskap og fødsel; men ikke en enke. En kvinne er underlagt sin mann; men ikke en jomfru, hun er fri fra det hele.¹⁷⁹

Det er med andre ord relativt godt grunnlag for å hevde at lovene rundt kvinner og religion, slik de behandler askesen og dens utvikling i det fjerde og femte århundre, kunne bety en økt status og autonomi for de kvinnene som hadde muligheten til å ta dette valget.¹⁸⁰ Man må imidlertid igjen ta forbehold, og nevne at det er begrenset hva slike lover kan fortelle om faktiske samfunnstilstander. Likevel vil jeg argumentere for at utviklingen når det gjelder status og autonomi her ser ut til å innebære en bedring, sammenliknet med eldre rettspraksis.

Ekteskap og interreligiøse relasjoner

Ekteskapet var en avgjørende faktor i mange romerske kvinners liv. Selv om kvinnenens grad av autonomi i ekteskapet har variert gjennom historien, har den avgjørende statusmarkøren alltid vært hvorvidt kvinnene var gifte eller ikke, ettersom man kan se markante skiller i status og privilegier mellom ugifte, gifte og enker.¹⁸¹ Grunnet dette var naturligvis de lovene som påvirket ekteskapet viktig for kvinnene, ettersom slik lovgivning ville være avgjørende for deres liv og status. Man kan i denne forbindelse stille en rekke spørsmål om denne lovgivningen. Var det normalt for kvinnene å forbli ugifte? Hadde kvinnen rett til å skille seg

¹⁷⁸ Arjava, *Women and the Law*, 158.

¹⁷⁹ Ambr., *De virginibus*, 4. 17.

¹⁸⁰ Arjava, *Women and the Law*, 157.

¹⁸¹ Ibid.

dersom ekteskapet skulle bli uholdbart for henne? Skulle hun kunne gifte seg på nytt dersom ekteskapet falt bort?¹⁸² Grunnen til at alle disse spørsmålene, og ekteskapet generelt sett, er av interesse for et studium av kvinner og religion, er grunnet religionens påvirkningskraft på det hele. Historiker Antti Arjava argumenterer for denne verdien i sitt verk *Women and the Law in Late Antiquity*, hvor han forklarer at kristendommen, og de kristne keiserens juridiske beslutninger, var én av de sentrale drivkreftene i utviklingen av ekteskapet og kvinners juridiske status og autonomi.¹⁸³ Andre forskere, som blant annet Mathew Kuefler, har imidlertid argumentert for at ekteskapet så ut til å miste mye av sin betydning som grunnstein i samfunnet i det fjerde og femte århundre, i det som ofte har blitt kalt den asketiske perioden, hvor en betraktelig del av befolkningen som normalt sett ville giftet seg, heller valgte kirkelig tjeneste.¹⁸⁴

Det romerske ekteskapet i seinantikken er imidlertid et omfattende forskningsfelt som vanskelig vil la seg redegjøre for gjennom mitt begrensede fokus på lovene rundt kvinner og religion, og nærmere bestemt, hva disse kan fortelle om status og autonomi. Grunnet dette, vil jeg argumentere for at det mest hensiktsmessige for denne delen av analysen vil være å vektlegge de interreligiøse relasjonene. Hvorvidt kvinner skulle ha rett til å danne relasjoner med personer tilhørende andre trossamfunn enn kristendommen, var av både staten og kirkas interesse å regulere. Jeg ønsker derfor å rette søkelyset mot lovene rundt kvinner og religion, slik de regulerer interreligiøse relasjoner, for å besvare hva dette kan fortelle om kvinnes antatte status og autonomi. En mer generell drøfting av ekteskapets karakter som både romersk og kristen institusjon vil likevel bli forsøkt i kapittel fem, det institusjonelle nivået.

Når det kommer til reguleringen av kvinner, religion og ekteskap, er der i hovedsak to tendenser som kommer til uttrykk i lovene. Som allerede diskutert var der flere bestemmelser for å hindre religiøse personer, som blant annet hellige jomfurer, fra å gifte seg med dem av lavere status. Et godt eksempel på dette er *De scaenis*, altså "om teaterfolk," og ulovliggjøringen av deres ekteskap med personer viet til Gud.¹⁸⁵ Man vil kunne argumentere for at slike bestemmelser kan ha hatt religiøse motiver, og at de kom som resultat av en kirkelig interesse som ønsket å beskytte seg selv i møtet med de ovenfor nevnte hedenske

¹⁸² Ibid. 15.

¹⁸³ Ibid., 158.

¹⁸⁴ Mathew Kuefler, "The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law," *Journal of Family History* 32, no. 4 (Høst 2007): 364.

¹⁸⁵ CTh., 15, 7, 12.

aspektene ved det romerske samfunnslivet. En annen relevant forklaring er imidlertid den tidligere nevnte sosiale immobiliteten, og at de romerske statsinteressene ville hindre at enda flere underholdere havnet i religionens favn, og derfor søkte å hindre slike relasjoner fra å finne sted.

Den andre tendensen i lovene handler om forholdet mellom kristne og jøder. I sitt kapittel "Why not Marry a Jew?" forklarer rettshistoriker Hagith Sivan at man i seinantikken så en tydelig utvikling mot å forby relasjoner mellom kristne og jøder, på flere nivåer.¹⁸⁶ Denne utviklingen kan man tydelig se i lovgivningen, først ved Konstantius IIs lovgivning fra 339, hvor vi ser den første referansen til kristne kvinner i lovverket. Loven sier at alle kristne kvinner som har blitt "villedet av jøder" skulle tilbakebringes, og alle jøder som lokket til seg kristne kvinner på dette viset, skulle straffes med døden.¹⁸⁷ Slike fiendtlige holdninger til det jødiske folk var imidlertid heller ikke noe nytt, og jøder hadde lenge vært marginalisert i det romerske samfunnet. Vi kan blant annet vise til den etablerte holdningen om at visse folkegrupper, som jøder, var født til å være slaver.¹⁸⁸ Selv om tankegodset ikke var like ekstremt i seinantikken, er det liten tvil om at diskrimineringen og mistenkeliggjøringen av jøder likevel var tilstedeværende, også i det senromerske lovverket. Der er flere måter å tolke denne loven på, men kanskje den mest sannsynlige forklaringen er at dette var et forsøk på å hindre såkalt proselyttisme, altså religiøs påvirkning eller til og med omvendelse fra én religion til en annen.¹⁸⁹ Forholdet mellom kristne kvinner og jøder reguleres videre av Theodosius i år 388. Her erklærte keiseren et forbud mot jødiske menns ekteskapsinngåelser med kristne kvinner, og vice versa. Alle slike handlinger skulle straffes på lik linje med utroskap, og offentligheten skulle stå fritt til å anklage eller informere myndighetene om slike tilfeller.¹⁹⁰

Sivan legger frem to hovedforklaringer til disse lovene. Først og fremst kan de som nevnt tolkes som forsøk på å hindre den tidligere nevnte proselyttismen. Jødisk innflytelse på det romerske ekteskapet, blant annet i form av polygami, var ansett som katastrofalt, ettersom

¹⁸⁶ Hagith Sivan, "Why Not Marry a Jew? Jewish-Christian Marital Frontiers in Late Antiquity" fra *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, red. Ralph W. Mathisen (Oxford: Oxford University Press, 2001), 208.

¹⁸⁷ CTh., 16, 8, 6.

¹⁸⁸ Keith R. Bradley, "Roman Slavery and Roman Law." *Historical Reflections* 15, no. 3 (Høst 1988): 481.

¹⁸⁹ Sivan, "Marry a Jew?," 209.

¹⁹⁰ C., 1, 9, 6.

det stred mot allerede etablert romersk ekteskapspraksis.¹⁹¹ For det andre kan lovene også anses som et forsøk på å forene det romerske samfunnet, både religiøst og politisk, gjennom å sikre en felles enighet rundt det kristne ekteskapet.¹⁹² Begge forklaringer kan ha noe for seg, og henger sammen med motivet til flere av de kristne keiserne i seinantikken; nemlig å benytte den kristne religionen til å danne et sterkere fellesskap mellom stat, kirke og samfunn, ettersom dette også ville hjelpe keiserens maktkonsolidering.¹⁹³ Når det gjelder status og autonomi, vil jeg si disse bestemmelsene uttrykker ønsker om å påvirke kvinners autonomi, deres frihet til å ta egne valg av ekteskapspartnere, så vel som deres muligheter til å endre sin status gjennom ekteskap. Motivene er altså flerfoldige, og henger sammen med de ovenfor nevnte konseptene som sosial immobilitet, religiøs enhet, samt en tro på de etablerte, romerske ekteskapskikkene. Kvinnene var på noen måter ansett som en potensiell trussel mot disse, og deres atferd måtte derfor reguleres deretter.

Syneisaktisme

Syneisaktisme eller *suneisaktos* er et konsept opprinnelig fra den greske kulturen, og referer til utøvelsen av et åndelig ekteskap, hvor en mann og en kvinne lever sammen i felles kyskhet, i et ikke-legalisert partnerskap. Kvinnen, kalt *subintroductae*, ville typisk være en kvinnelig asket som hadde avlagt et løfte om evig jomfrudom. Mannen i relasjonen var vanligvis en mann av kirken, og sammen levde de i et såkalt åndelig ekteskap.¹⁹⁴ Historiker Derrick Sherwin Bailey beskriver at disse parene delte samme hus, ofte sov på samme rom, og til og med i samme seng, men oppførte seg som bror og søster.¹⁹⁵ Vanligvis var det mannen som inviterte kvinnen til sitt hus, selv om der også fantes tilfeller hvor kvinnen, spesielt dersom hun var en velstående enke, inviterte mannen til sitt hjem. Clark forteller at disse relasjonene sjokkerte ikke bare kirkemenn fra tiden, som blant annet John Chrysostom, men også keisere.¹⁹⁶

Flere kristne keisere gjennom Romerriket hadde et problem med dette konseptet. Kanskje mest interessant er keiser Honorius, som med sin konstitusjon fra år 420 erklærte et

¹⁹¹ Sivan, "Marry a Jew?", 209.

¹⁹² Ibid.

¹⁹³ Antoni Dębiński, *Church and Roman Law*, 35.

¹⁹⁴ Elizabeth Clark, "John Chrysostom," 170.

¹⁹⁵ Derrick Sherwin Bailey, *Sexual Relation in Christian Thought* (New York: Penguin Books, 1959), 33.

¹⁹⁶ Elizabeth Clark, "John Chrysostom," 171.

forbud mot alle hellige menn å leve sammen med såkalt "fremmede kvinner."¹⁹⁷ Forbudets motiv kan henge sammen med at disse kvinnene sannsynligvis ble mistenkt for å ikke være sølibate. I tillegg kunne de potensielt få barn som ikke ville være legitime arvinger, hvilket igjen ville kunne føre til tap av verdier fra institusjonene. I loven heter det at enhver hellig mann er pliktig å vise disiplin og være et godt eksempel for verden. I kraft av sine gode moralske prinsipper, skal han ikke forråde sin hellige plikt og inngå i et forhold med fremmede kvinner, og kalle dem "søster", *subintroductae*.¹⁹⁸ Slik ulovliggjøring kan tolkes på flere måter. Blant annet er loven et klart uttrykk for mistenkeliggjøring av disse kvinnene. De var ikke til å stole på, og virket korrupperende på mennenes spirituelle karakter. Videre kan man også argumentere for at konseptet i realiteten fungerte som et surrogat for slaveri, ettersom asketene som inngikk i disse relasjonene, ofte hadde måttet gi opp sine slaver som del av sin avskjed fra den sekulære verden. Å inngå i slike spirituelle ekteskap; å ta kvinner som sin søster eller *subintroductae*, ble derfor for flere et alternativ til slavehold, for å takle arbeidskrav i hjemmet.¹⁹⁹ Ettersom det som oftest var mannen som ga plass for kvinnen i sitt hjem, ville dette i praksis bety at det ofte var kvinnen som ble "slaven" i relasjonen, og man kan tenke seg at dette ikke virket positivt inn på hverken hennes status eller autonomi.

3.3 Seksualitet og status

En dekkende redegjørelse for romerrettens regulering av kvinner, må også ta opp spørsmålet om kvinnelig seksualitet. Dette er noe som reguleres gjennomgående i lovene, med varierende motiver. Som tidligere nevnt virker kvinnen, slik hun fremtrer i lovene, å være av todelt karakter, og lovgivningen tar ofte utgangspunkt i at kvinnen var enten jomfru eller ukysk, og dømmer henne deretter. Seksualitet virker altså på dette viset å utgjøre en primærfaktor i kvinnens juridiske todeling; hvorvidt kvinnen kunne klassifiseres som jomfru, var avgjørende for hennes juridiske posisjon.

Kvinnelig jomfrudom som samfunnsideal hadde eksistert i Romerriket lenge før kristendommens tilblivelse. Historiker Ariadne Staples viser blant annet til Vestalinnene, som hun kaller Romerrikets mest ekstraordinære religiøse fenomen.²⁰⁰ Vestalinnene var ikke

¹⁹⁷ CTh., Sirm., 10.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Chris L. de Wet, "Revisiting the *Subintroductae*: Slavery, Asceticism, and "Syneisaktism" in the Exegesis of John Chrysostom," *Biblical Interpretation* 17 (Februar 2017): 1.

²⁰⁰ Staples, *Good Goddess*, 129.

simpelthen jomfruer; de var selve jomfrudommen inkarnert. Jomfrudommens betydning for Vestalinnene kan fortelle mye om kvinnelig jomfrudom som fenomen, og dens betydning for riket. Vestalinnenenes jomfrudom symboliserte en stabilitet, og dersom denne ble brutt, var det et klart tegn fra gudene at noe ille var på ferde.²⁰¹ Jomfrudommen ble altså holdt opp som en slags gullstandard, en hellig kraft og et symbol på renhet og stabilitet, allerede fra rikets begynnelse. Dette idealet var derfor ikke vanskelig å overføre da den kristne religionen ble den dominerende religionen i riket.²⁰²

I sin undersøkelse av æresdrap som fenomen i den romerske antikken, konkluderte historiker Jan Frode Hatlen med at også dette var, som mye annet på tiden, knyttet til undertrykkelsen og reguleringen av kvinners seksualitet, både gjennom uformelle og formelle normer.²⁰³ Hatlen argumenterer likevel for at jomfrudommen hadde langt mer enn symbolske og spirituelle implikasjoner. Han viser blant annet til allianseekteskapet i denne forbindelse, og mener at rikets interesse i kvinners seksualitet ofte hvilte på mektige familiers maktforhandlinger.²⁰⁴ Det var maktpåliggende å kunne kontrollere kvinners seksualitet; å sikre deres jomfrudom, ettersom dette ville styrke kvinnens verdi i ekteskapet, og åpne for viktige maktallianser mellom overklassens familier. Familienes ønske om å kontrollere og forvalte kvinnene og deres seksualitet er én av årsakene til at vi ser slik en gjennomgående behandling av jomfrudommen i det romerske rettssystemet, hvor statlige motiver, samt kirkelige interesser, også var del av denne dynamikken.²⁰⁵

Uavhengig av hvordan og hvorfor kvinners seksualitet ble regulert gjennom rikets historie, er det likevel liten tvil om at denne reguleringen vedvarte, også i seinantikkens kristne rike, fra kristendommens anerkjennelse ved Konstantin i 313, til Justinian i 529, og forbi. Behovet for å kontrollere kvinners seksualitet er noe som kommer tydelig til uttrykk i lovene, og her mener jeg en av de mest vesentlige tendensene er beskyttelsen av jomfrudommen ved lov. Som jeg allerede har vist, var der harde straffer for dem som skulle vise seg skyldig i å ha krenket en jomfru. Første eksempel på dette, etter 313, er Konstantins lov fra 317, hvor keiseren slår fast at enhver som voldtar en jomfru skal straffes, uavhengig av

²⁰¹ Ibid., 130.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Hatlen, "Æresdrap," 48.

²⁰⁴ Ibid., 60.

²⁰⁵ Ibid.

deres senatorstatus.²⁰⁶ Også av interesse er keiserens lov tre år senere, i 320, hvor det erklæres at dersom en slave informerer myndighetene om kidnappingen av en jomfru, og denne informasjonen fører til gjerningsmannens arrest, skal slaven bli gitt sin frihet som belønning.²⁰⁷ Med de rigide statuslinjene til det romerske samfunnet i mente, er det påfallende at en slave skulle kunne oppnå friheten sin på dette viset, og det sier mye om hvor høyt prioritert en jomfrus beskyttelse og sikkerhet var i rettsvesenet. Videre lovgivning, blant annet Konstantius IIs lov fra år 354, eller Jovians lovgivning fra 364, bekrefter videre jomfruens rettsvern, hvor de begge slår begge fast at enhver som voldtar hellige jomfruer skal møte den strengeste straff: Døden.²⁰⁸ Der er ingen mangel på slike eksempler, og jomfruens spesielle beskyttelse, og strenge strafferammer for krenkelse, kommer klart fram i lovgivningen. Jeg vil i tillegg nok en gang nevne at der ikke eksisterte noen universell lovgivning mot voldtekt og kidnapping av kvinner uavhengig av seksuell eller sosial status før ved Justinian, mens jomfruen derimot hadde hatt en slik beskyttelse i nærmere 200 år.²⁰⁹ Derfor, når det kommer til å vurdere status, mener jeg man kan si at lovgivningen rundt jomfruer gir et inntrykk av jomfrudommen som statushevende for kvinnene, i hvert fall rent juridisk.

Her kan man imidlertid stoppe opp litt og vurdere hvorvidt det er rett å knytte jomfrudom til religion i utgangspunktet; er det hensiktsmessig å behandle jomfrudommen som et religiøst fenomen? Er det riktig å inkludere jomfrudommen i en diskusjon av kvinner og religion, når den virkelige årsaken til jomfrudom som ideal ofte var grunnet i det materielle, det familiære; maktallianser og aristokratisk maktkamp? Dette kan selvfølgelig diskuteres, men jeg vil argumentere for at selv om jomfrudommen ikke nødvendigvis alltid var religiøs i praksis, blir den som følge av kristendommens voksende innflytelse institusjonalisert frem til at det blir dekkende å kalle det et religiøst fenomen; en religiøs tilstand, med religiøse motiver og spirituelle goder, trass i de ofte materielle grunnmotivene. Dette blir tydelig, ikke bare gjennom kristne keiseres anerkjennelse av jomfrudommen som en hellig plikt, men også fra kirkens klare oppfordring, som naturligvis også kunne påvirke

²⁰⁶ Loven bruker her betegnelsen *clarissimus*, hvilket kan oversettes til beundringsverdig mann, og var en juridisk tittel tilhørende alle de menn av senatorstatus i Romerriket. Deres tittel som *clarissimus* skulle ikke kunne verne dem fra straff i slike tilfeller.

C., 3, 24, 1.

²⁰⁷ C., 7, 13, 3.

²⁰⁸ CTh., 9, 25, 1.

CTh., 9, 25, 2.

²⁰⁹ Grubbs., "Show-Girls", 225.

lovene.

Arjava forklarer at da askesebevegelsen først slo rot i riket, var det vanligvis kvinnen selv som valgte å ikke gifte seg, ofte til sin families store frustrasjon.²¹⁰ Ettersom det var kvinnen selv som tok en slik beslutning, om å vie seg til evig jomfrudom, og frivillig oppgi sin egen seksualitet, kan man argumentere for at en viss grad av autonomi var til stede når kvinnene skulle ta disse avgjørelsene. Likevel tyder også mye på at kvinners jomfrudom ofte var noe som ble besluttet for dem, vanligvis en avgjørelse tatt internt i familieenheten, grunnet jomfruddommens betydning for familien.²¹¹ Seksualitet og jomfrudom virker også til å ha vært avgjørende for status i denne forbindelse, og det er tenkelig at kvinner som fremsto som ukyske og besudlede, fremfor å møte idealet om jomfrudom, kan ha erfart merkbare konsekvenser. Blant disse var interne konsekvenser i familien, men også konsekvenser i møte med samfunnet, samt en svakere juridisk posisjon og beskyttelse av loven. I hvilken grad seksualitet og jomfrudom påvirket kvinnene var altså situasjonsbetinget, men likevel lar det seg vanskelig benekte at jomfruddommen kunne være en avgjørende faktor i kvinnenens liv, og påvirke både status og autonomi.

3.4 Oppsummering

Dette analysekapittelet har gjennomgått noen bestemmelser rundt kvinner og religion, og drøftet hvordan disse kan tolkes som uttrykk for kvinnenens status og autonomi. Som del av denne undersøkelsen har vi gjennomgått lovgivning rundt kvinnenens virke, deres muligheter for konversjon, samt reguleringen av religiøse uttrykkformer. Videre har vi sett på familien, askesen og ekteskapet, og hvordan disse relaterer seg til status- og autonomispørsmålet. Til slutt har vi undersøkt seksualitet og jomfrudom, og igjen forsøkt å besvare hvordan lovene rundt kvinner og religion i denne sammenheng kan ha påvirket kvinnenens status og autonomi.

Reguleringen av kvinners virke kan på en måte gi et inntrykk av fremgang når det gjaldt status og autonomi, samt beskyttelse under loven, ettersom lovene åpnet opp for blant annet mulighetene til å konvertere, og dermed endre stilling og status i samfunnet, selv om dette vanligvis var på et relativt begrenset, situasjonsbetinget grunnlag. På samme måte kan lovene om vern av lavstatuskvinnenens barn fra å havne i samme virke som sin mor, også tyde på et brudd med den sosiale immobiliteten. Bestemmelser rundt klesdrakt og religiøse

²¹⁰ Arjava, *Women and the Law*, 158.

²¹¹ Hatlen., "Æresdrap," 50.

uttrykksformer viser samtidig til en del begrensninger, og gir inntrykk av at de statlige interessene lenge prioriterte å innskrenke kvinnenens religiøse fremtreden, blant annet gjennom forsøk på forhindre tilkomsten av radikale, religiøse bevegelser, og kvinnenens frie deltakelse i disse, eller å avsløre angivelige kvinnelige bedragerere som utga seg for å være hellige jomfruer.

Bestemmelsene rundt familien, askesen og de interreligiøse relasjonene legger videre betingelser for både status og autonomi. På hjemmefronten får man inntrykk av at lovens formål ofte innebar et ønske om kontroll over kvinnenens økonomiske autonomi, spesielt når det gjaldt muligheten til å disponere midler tilhørende familien, til religiøse formål. Trass i denne begrensningen, ser de kvinnene som gjorde askesen til en realitet ut til å ha oppnådd økt frihet i andre aspekter av livet, blant annet en frigjøring fra de tradisjonelle patriarkalske familiestrukturene, samt pliktene kvinnen skulle ha i det tradisjonelle, romerske hjemmet. De interreligiøse relasjonene gir på den andre siden et inntrykk av en begrensning, hvor de statlige interessene søkte både å forhindre avvik i rikets klassesystem, forhindre jødisk innflytelse, samt også konsolidere makt gjennom religiøs enhet.

Lovene rundt kvinner, religion og jomfrudom gir videre uttrykk for både de aristokratiske, statlige og kirkelige interessene, og jomfruens opphøyde stilling blir synliggjort gjennom lovenes fokus på å verne henne fra skade. Selv om jomfrudommen lenge hadde vært opphøyet som et ideal i riket, også før kristendommens nådde sin hegemoniske posisjon, virker idealet bare å ha styrket seg utover seinantikken, hvilket lovene rundt kvinner og religion illustrerer. Når det gjelder denne utviklingens relasjon til status og autonomi, ser kvinnenens seksualitet ut til å kunne ha vært en avgjørende faktor for begge disse aspektene.

Bestemmelsene rundt kvinner og religion gjennomgått i dette kapitlet gir et rikt bilde av kvinnes status slik den fremtrer juridisk, samt også deres mulighet til å ta autonome beslutninger. Lovgivningen synes å være influert av en kirkelig innflytelse som ønsket å påvirke kvinnes status og autonomi, i forsøk på å styrke seg selv som institusjon. Fra lovgiveren, altså staten og keiserens side, virker lovene å bære preg av forsoning med en kirke som vokste som maktelement i samfunnet, ettersom dette også ville kunne være til fordel for statens maktkonsolidering. Lovene bærer likevel også preg av tilbakeholdenhet, og synes å tyde på en stat som samtidig søkte å forhindre at tradisjonelle romerske virksomheter og verdier skulle gå tapt i møtet mellom kvinner og religion. I neste kapittel vil jeg rette blikket

mot det offentlige aspektet ved slik lovgivning, og med dette forsøke å avdekke i hvilken grad disse bestemmelsene kan fortelle noe om samfunnets holdninger.

4.0 Det offentlige nivået: Sosial mobilitet og samfunns holdninger

I dette kapittelet vil jeg søke å analysere lovene rundt kvinner og religion fra det offentlige perspektivet. Gjennom en undersøkelse av de aktuelle bestemmelsene, samt noen skriftlige kilder fra tiden, ønsker jeg å avdekke hvordan samfunnets holdninger og forventninger til kvinnene kommer til uttrykk, samt drøfte hvordan dette kan ha virket inn på kvinnenes liv og stilling i samfunnet.

Med begrepet 'offentlig' mener jeg det romerske samfunnet og dets holdninger, samt det offentlige rom, slik jeg definerte dette begrepet i kapittel to. Det vil la seg hevde at tidsperioden denne oppgaven er avgrenset til, altså 313-535, var ei brytningstid når det gjaldt samfunnets holdninger, ettersom kristendommens anerkjennelse, rikets såkalte kristning, fragmentering, samt de divergerende interessene fremmet av stat og kirke, naturligvis fikk konsekvenser for samfunnsopinionen. Her kan man imidlertid diskutere hvorvidt det var lovene som skulle styre samfunnets holdninger, eller om det heller er lovene som speiler etablerte holdninger i samfunnet. Uavhengig av dette kan man likevel argumentere for at de aktuelle lovene aldri hadde sett dagens lys dersom de var helt uforenlige med samfunnets holdninger. På dette grunnlaget kan man derfor hevde at lovene, i hvert fall til en viss grad, med nødvendighet må reflektere holdninger som var utbredt og akseptert blant den romerske befolkningen.

I forsøk på å avdekke hvordan lovene vedrørende kvinner og religion kan være et uttrykk for offentlighetens holdninger og forventninger til kvinnene, vil jeg granske lovgivningen fra en rekke vinkler. Først vil jeg igjen rette blikket mot kvinnenes virke, for å avdekke hva lovene her kan fortelle om samfunns holdninger, mulighetene for sosial mobilitet, samt ønsket om å forvalte kvinner som økonomisk ressurs. Videre vil jeg undersøke den kristne kvinnen som sosial gruppe, slik hun fremtrer etter kristningen, og hvordan denne gruppen blir en synlig og akseptert del av samfunnet utover det fjerde og femte århundre. Her vil det også være aktuelt å vurdere hvilken betydning religionen hadde for kvinnens posisjon i samfunnet, som alternativ til det tradisjonelle familielivet. Til sist vil jeg igjen rette fokuset mot seksualitet og kvinners kropp, og drøfte i hvilken grad lovene kan sies å speile noen seksualmoral.

Målet med denne delen av analysen er altså å drøfte i hvor stor grad vi kan se samfunns holdningene til den romerske offentligheten komme til uttrykk i lovgivningen rundt

kvinner og religion, og hva dette i så fall kan fortelle om hvordan kvinnene ble betraktet, samt deres stilling i samfunnet.

4.1 Arbeid, sosial mobilitet og kvinner som samfunnsressurs

Som tidligere diskutert var Romerriket et statusorientert samfunn, hvilket også er synlig i lovene. Antikkhistorikeren Peter Charanis argumenterer i sin artikkel "On the Social Structure of the Later Roman Empire" for at den sosial immobiliteten i riket ikke var tilfeldig, men snarere var en sentral del av den sosiale strukturen som fulgte krisen i det tredje århundret og Diokletians reformer.²¹² I utgangspunktet var man bundet av loven til å følge i sine foreldres fotspor når det gjaldt virke; de som drev med gårdsdrift var bundet til jorda de pløyde, og de som drev med handel var knyttet til salget av varer, gjennom generasjonene.²¹³ Dette prinsippet ble etablert i samfunnet av flere grunner. Kanskje mest sentral av disse var den eksterne trusselen riket var utsatt for i form av invasjoner, samt nedgang i befolkningstall og de økonomiske konsekvensene dette fikk.

Grunnet dette trusselbildet var den romerske staten avhengig av at innbyggere forble i sine virksomheter, skulle riket kunne overleve på et stabilt materielt grunnlag.²¹⁴ Det er sannsynlig at ideen om å forbli i sitt virke og ikke klatre sosialt, ikke bare eksisterte som et statlig initiativ, men også ble en del av samfunnsholdningene. Med dette i mente vil jeg nå undersøke lovgivningen rundt kvinners arbeidsliv, først for å se hva disse lovene kan fortelle om holdningene til sosial mobilitet, før jeg retter fokuset mot forvaltningen av kvinner som ressurs i samfunnet.

Arbeid og sosial mobilitet

Den sosiale mobiliteten i seinantikken Romerrike var som nevnt begrenset, men man kan likevel se tendenser til utvikling på denne fronten gjennom seinantikken. Her er keiser Valentinians lovgivning et godt eksempel. Som tidligere nevnt kom keiser Valentinian i 371 med en lov som virker å ha kunnet bryte opp i den sosiale immobiliteten, i hvert fall når det kom til lavstatuskvinner i såkalt fordervede virker. Loven slo fast at ethvert barn av en skuespillerinne eller annet vulgært virke, ikke skulle tvinges til å gå i sin mors fotspor, men

²¹² Charanis, "On the Social Structure," 39.

²¹³ Ibid., 40.

²¹⁴ Ibid.

kun skulle ta del i slikt arbeid dersom hun viste seg å være vulgær av natur.²¹⁵ Hvorvidt denne beslutningen kom på bakgrunn av en kirkelig innflytelse som fordømte slike yrker som syndige, kan diskuteres. Jeg vil likevel argumentere for at loven speiler en viss endring i samfunnsholdningene, ettersom at det tidligere hadde vært uhørt at en kvinne, spesielt tilhørende underklassen, skulle kunne la sitt barn unnslippe virket som det ble født inn i, på dette viset.

Gratians lover virker til å videreføre denne økte sosiale mobiliteten. Som jeg diskuterte i kapittel tre, kom Gratian i 380 med en rekke lover angående lavstatuskvinner, som blant annet åpnet opp for at kvinnene kunne unnslippe sin tjeneste for teateret, dersom de henga seg til Gud.²¹⁶ Man kan anta at slike kvinner ofte var sett ned på, ettersom deres arbeid omtales som fordervet, både i lovgivningen, samt i de kirkelige kildene. Man kan argumentere for at holdningene uttrykt i slik lovgivning speiler samfunnets holdninger. Disse holdningene var samtidig ikke noe nytt som kom ved kristningen, ettersom forestillingen om visse kvinner som fordervede, samt oppfordringen til renhet og jomfrudom, hadde eksistert lenge før kristendommens tilblivelse, av andre grunner som for eksempel allianseekteskap.²¹⁷

Det som likevel er nytt ved kristningen, er hvordan religionslovgivningen synes å åpne opp en vei for kvinnene, og på denne måten øke deres mobilitet i samfunnet, ettersom de nå kunne få valg de tidligere ikke hadde muligheten til.²¹⁸ Religionen ga dem en gyldig grunn til å kunne forlate det verdslige livet; en sjanse til å begynne på ny, på et grunnlag som ville kunne bli akseptert av offentligheten. Lovene legitimerte kvinners rett til å ikke nødvendigvis velge hverken ekteskapet eller familien, men å leve i selvstendig uavhengighet, som en jomfru viet til Gud.²¹⁹ Mye tyder på at de kvinner som henga seg til Gud ble vist stor ære, og dette ser vi også i lovgivningen. Vi kan blant annet vise til den tidligere nevnte Theodosius' lov fra 390, hvor det erklæres at alle skuespillerinner og de som tjener penger på såkalt kroppslig hensynsløshet, aldri skal kunne kle seg i klesdrakt tilhørende de kvinner som var viet til Gud.²²⁰ Slik lovgivning tyder på at kvinner viet til Gud utgjorde en beskyttet, respektert klasse. Lovgivningen virker på denne måten å ha vært transformativ, først og fremst fordi den

²¹⁵ CTh., 15, 7, 2.

²¹⁶ CTh., 15, 7, 4.

²¹⁷ Hatlen, "Æresdrap", 60.

²¹⁸ Arjava, *Women and the Law*, 158.

²¹⁹ Ibid., 159.

²²⁰ C., 1, 43, 4.

ga kvinnen nye muligheter til sosial mobilitet og selvstendighet. I kraft av disse nye mulighetene kunne kvinnen endre hvordan hun ble betraktet; en sjanse til å bli renvasket i offentlighetens øyne, og å bli betraktet med respekt.²²¹

Kvinner som samfunnsressurs

Når det kommer til kvinner som ressurs i samfunnet, er det som nevnt tydelig at lavstatuskvinnene i de ovenfor nevnte yrkene var ansett som viktige, ikke bare grunnet statlige økonomiske interesser, men også for den øvrige befolkningen. Her vil jeg vil også argumentere for at de kvinner av lavere status som innehadde slike yrker, kan anses som å ha vært en viktig del av den sosiale ordenen. Lite eksemplifiserer dette bedre enn matmangelen i 383, hvor tusenvis av romerske fremmede, frigitte og andre av lavere status ble bortvist fra Roma, grunnet krisen, men over tre tusen skuespillerinner, dansejenter, prostituerte og generelt lavstatuskvinner i slike virker, fikk forbli i byen.²²² Denne beslutningen illustrerer hvordan statlige interesser anså det som fordelaktig å tilfredsstille samfunnets behov og forventninger til disse kvinnene, og anså dem derfor som viktige for opprettholde sosial orden og stabilitet i samfunnet.²²³

Som nevnt er der flere eksempler på lovgivning som synes å uttrykke ønsket om å beholde så mange som mulig av kvinnene i disse virkene. Den tidligere diskuterte sosiale immobiliteten nevnt av Charanis gjaldt også lavstatuskvinner i underholdnings- og prostitusjonsvirkene, naturligvis ettersom de utgjorde en lukrativ del av statens inntekter. Immobiliteten kommer tydelig til uttrykk allerede ved Konstantin i 336, hvor keiseren slo fast at ingen skuespillerinne, kroarbeider, prostituert, eller deres barn, skal kunne regnes som legitime arvinger.²²⁴ Man kan tolke denne loven som et ønske fra de aristokratiske familiene om å forsikre seg at deres midler ikke kom på avveie, til barn som ikke tilhørte blodlinjen. Likevel kan man samtidig tenke på loven i sammenheng med den sosiale immobiliteten som et statlig mål, og at den passer til motivet om å beholde kvinnene i disse virkene gjennom generasjonene, for å kunne fortsette å tjene offentlighetens og statens behov. Dette blir

²²¹ Arjava, *Women and the Law*, 159.

²²² Grubbs, "Show-Girls", 237.

Ammianus Marcellinus, 16, 6, 19.

Amm. 16. 6. 19. On mimers, C. Roueché, *Performers and Partisans at Aphrodisias in the Roman and Late Roman Periods* (London, 1993), 23-30.

²²³ Ibid.

²²⁴ CTh., 5, 27, 1.

imidlertid brutt opp i av Valentinians lovgivning, som erklærte et vern av disse barna fra å havne i samme virke som sine foreldre.

Lovene rundt konversjon av lavstatuskvinner er også interessante. Som argumentert for i kapittel tre, kan loven om dåp av døende skuespillerinner vise til en begrenset praksis.²²⁵ Grubbs argumenterer faktisk for at lover som disse tyder på en praksis hvor man kun døpte de lavstatuskvinnene som var døende, og vi kan anse dette som nok et forsøk på å begrense kvinnenenes mobilitet, for å kunne beholde dem som samfunnsressurs.²²⁶ Vi kan også igjen vise til Gratians lovgivning fra 381, hvor en streng straff skisseres for kvinnelige konvertitter som har forlatt skuespillerinnelivet i religionens navn. Dersom en tilbakevendelse til fordervet atferd ble oppdaget, skulle slike kvinner "dras tilbake til scenen," uten noe håp om frigjøring, og tjene teateret til de var gamle.²²⁷ Dette er åpenbart en retorisk formulering, og det er tenkelig at formålet med slik lovgivning var å virke avskrekkende for lavstatuskvinnene; nok en del av forsøket på å forhindre at de forlot sitt sosiale lag. Man kan likevel også argumentere for at lovens strenge behandling av de uoppriktige konvertittene kan reflektere en samfunns holdning, at disse kvinnene ble ansett som upålitelige; deres religiøse overbevisning var bare en fasade. Dette konseptet henger sammen med en bredere samfunns holdning om at kvinner som manglet kyskhed, også manglet moralsk karakter, en problematikk jeg vil vende tilbake til senere i kapittelet.²²⁸

Ønsket om å beholde disse kvinnene i sine virker kompliseres av de nye lovene rundt kvinner og religion, ettersom flere av de såkalt fordervede virkene stred mot kristen tro. Som jeg allerede har drøftet, og kommer til å gå mer i dybden på i kapittel fem, kan man synes å se en dragkamp mellom statlige og kirkelige interesser rundt kvinnene i det fjerde og femte århundre, som også gjør seg synlig i lovene. En populær konklusjon i forskningen, blant annet argumentert for av Arjava, er at statlige interesser, støttet av de aristokratiske familiene, i hovedsak vant frem i det fjerde århundre, men at situasjonen gradvis begynte å gagne kirkelige interesser utover det femte.²²⁹ De statlige interessene søkte som sagt å hindre lavstatuskvinnenes sosiale mobilitet, og støttet ikke kirkas ønske om å gi disse kvinnene en utvei gjennom religionen. De statlige interessene var også i tett samarbeid med aristokratiet,

²²⁵ CTh., 15, 7, 1.

²²⁶ Grubbs, "Show-Girls", 238.

²²⁷ CTh., 15, 7, 8.

²²⁸ Marcusson, "Status of Women," 8.

²²⁹ Arjava, *Women and the Law*, 160.

og dets ønsker om å styrke familien, og nedkjempe kirkas forsøk på å tiltrekke aristokratiske kvinner til askeselivet, med løfter om økt frihet.²³⁰ Dette er ikke tilfeldig, ettersom romerrettens lojalitet historisk sett har tilhørt de aristokratiske familiene, og rettssystemet hadde historisk sett vist en markert tilbakeholdenhet når det gjaldt å blande seg i områder som ville kunne påvirke aristokratiets private formuer og deres eiendom.²³¹ Likevel kan man synes å se en utvikling i lovene på denne fronten, også i det fjerde århundret, blant annet gjennom Gratians lovgivning som ga lavstatuskvinnene økte muligheter til å forlate sine virker, Valentinians skattefritak til kvinnelige asketer, eller Konstantius IIs erklæring om at kristne prostituerte skulle kunne kjøpes fri.²³²

Selv om man kan observere hvordan de religiøse lovene påvirket kvinner som samfunnsressurs, særlig etterhvert som kirkas innflytelse økte, gjenstår fortsatt spørsmålet om hvordan slik lovgivning speiler samfunnets holdninger. Her vil jeg argumentere for at ettersom disse kvinnene, og den økonomiske forvaltningen av dem, var blitt en akseptert og etablert del av samfunnsstrukturen, kan man tenke seg at offentligheten betraktet deres nye religiøse muligheter som en trussel mot samfunnets orden, og at denne utviklingen stred med romersk tradisjon. Det er også tenkelig at de kvinnene som greide å forlate såkalt fordervede virksomheter, og kom seg i religionens favn, likevel ble ansett som permanent degraderte i samfunnets øyne, i hvert fall til dels. Samtidig er det også viktig å nevne at man ikke nødvendigvis kan vite hvorvidt kvinnene, eller mennene rundt dem, anså sitt virke eller levemåte som fordervet, og det vil være urimelig å anta at alle var like opptatt av å endre sin livsførsel. Når det kommer til lovenes konsekvens for sosial mobilitet, vil jeg likevel argumentere for at lovgivningen kan ha virket frigjørende for de kvinnene som ble forvaltet som samfunnsressurs, ettersom mulighetene deres til å endre denne situasjonen, å forlate sitt virke, og dermed også endre hvordan de ble betraktet i samfunnet, virker til å ha økt på etterhvert som kirkas innflytelse vokste i samfunnet.

I det større bildet er disse spenningene del av et bredere bilde; striden mellom statlige og kirkelige interesser. Offentlighetens holdninger til kvinner var naturligvis en viktig faktor å kontrollere, ettersom den som kontrollerer samfunnsopinionen også vil ha økt definisjonsmakt

²³⁰ Ibid., 159.

²³¹ Peter Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery* (New Jersey: Blackwell Publishing, 2017), 12.

²³² CTh., 15, 7, 4-8.

CTh., 13, 10, 4.

CTh., 15, 8, 1.

og muligheten til å vedta lover som ville bli akseptert av rikets befolkning.

Samfunnsholdningene er likevel bare én av mange faktorer i lovenes utforming, og denne dragkampen mellom statlige og kirkelige interesser er noe jeg vil vende til i kapittel fem, det institusjonelle nivået.

4.2 Kvinner i samfunnet og den kristne kvinnen

Romerske kvinner var som regel underlagt menn, både på hjemmefronten og i samhandling med statlige institusjoner.²³³ Selv om der fins flere eksempler på mektige romerske kvinner som utmerket seg i samfunnet, endrer ikke dette offentlighetens kjerneholdninger til kvinnene; de var svake og emosjonelle skapninger som ikke kunne ta sine egne avgjørelser. Disse holdningene var også reelle i den juridiske verden, hvor mennene i samfunnet hadde total kontroll.²³⁴ Lovene ble laget av menn, og kvinner var for det meste utelatt, selv om det likevel var anerkjent, fra lovmakerenes side, at bestemmelser rundt kvinners seksualitet, deres familie samt deres arv, var et viktig aspekt ved lovgivningen.²³⁵

Selv om det vil være lett å konkludere med at kvinner var underlagt menn og dermed stemplet som ubetydelige av det romerske samfunnet, kan man likevel argumentere for at situasjonen var noe mer kompleks. Offentlighetens holdninger til kvinnene var ikke nødvendigvis noe ensidig og statisk, men snarere en flerfoldig opinion i stadig endring. Jeg vil derfor nå undersøke hvordan disse holdningene kommer til uttrykk i noen kilder fra tiden, før jeg drøfter hvorvidt disse holdningene speiles i de aktuelle lovene. Deretter vil jeg rette fokuset mot den kristne kvinnen spesifikt, og for å undersøke hvorvidt samfunnsholdningene til kvinner virket å endre seg som følge av religionens innflytelse.

Kvinner i samfunnet

For å kunne avdekke hvorvidt lovene kan tolkes som uttrykk for samfunnsholdninger, må vi først forstå hvordan romerske kvinner ble betraktet i utgangspunktet. Det vil la seg hevde at kvinner i det romerske samfunnet som regel var ansett som svake, uvitende og ute av stand til å ta sine egne beslutninger. Én av måtene disse holdningene kommer til uttrykk er gjennom historiske kilder fra tiden. Historiker Taylor Marcusson, i sin artikkel "The Status of Women

²³³ Marcusson, "Status of Women," 10.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

in Late Antiquity" viser blant annet til historikerne Zosimus og Prokopios, samt kirkemenn som Ambrosius, som uttrykk for slike tendenser.²³⁶

Zosimus av Konstantinopel var en bysantisk historiker i det femte og sjette århundre. Et av hans mest kjente verk, *Historia Nova*, eller *Ny Historie*, utgitt mot slutten av det femte århundre, behandler romerske keisere gjennom historien, blant disse Konstantin. Som Marcusson påpeker var Zosimus' kritikk av Konstantin nådeløs. Zosimus var av den gamle romerske tro, og hadde ingen motforestillinger mot å kritisere de kristne keiserene. I verket avdekket han det han anså som Konstantins mange feilsteg, blant annet hans fordømmelse av den gamle, polyteistiske religionen, til fordel for kristendommen.²³⁷ Hans behandling av Konstantins mor, Helena, gir derimot et annet inntrykk. Helena blir beskrevet som en emosjonell og lettlurt person; godhjertet, men naiv.²³⁸ Hun framstilles i et sympatisk lys, og får ikke den samme strenge kritikken som Konstantin, selv om Zosimus var fullt klar over Helenas mektige posisjon. Man kan argumentere for at grunnen til at Zosimus valgte denne noe uærlige fremstillingen var for å innta en sympatisk holdning til henne, og spare henne for kritikk.²³⁹ At Zosimus velger denne framstillingen, til tross for Helenas åpenbare makt, kan fortelle noe om samfunnets holdninger til kvinner. Etersom Zosimus' lesere for det meste var menn, kan dette tyde på en historiker som lager et narrativ i historien slik det passet samfunnet; et samfunn hvor menn anså kvinner som svake og emosjonelle.²⁴⁰ Zosimus' valg om å skjerme Helena fra kritikkens søkelys kan i tillegg uttrykke nok en holdning; ikke bare var kvinner svake, men det var opp til menn å beskytte dem.

På den kirkelige siden kan vi se lignende uttrykk for kvinnes antatte underlegenhet. Biskop Ambrosius av Milano, i sitt verk *De Virginibus*, eller *Om jomfrudommen*, bruker begrepet kvinne som kontrast til begrepet jomfru, for å uttrykke hvordan kvinnen var iboende svak i sin tro.²⁴¹ Å kalle noen en kvinne, ifølge Ambrosius, var det samme som å si at de ikke var sanne tilhengere av Gud, uavhengig av kjønn. Han fjerner alle forestillinger om kjønn fra begrepet, og bruker betegnelsen "kvinne" utelukkende som fornærmelse, et videre bevis på kvinners antatte underlegenhet.²⁴² I dette tilfellet er det imidlertid snakk om den ordinære

²³⁶ Ibid., 1.

²³⁷ Dębiński, *Church and Roman Law*, 34.

²³⁸ Zosimus, *Historia Nova*, 56.

²³⁹ Marcusson, "Status of Women," 3.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Ambr., *De virginibus*, 4. 17.

²⁴² Marcusson, "Status of Women," 9.

kvinner underlegenhet, sammenliknet med jomfruen. Her er det også viktig å nevne at Ambrosius var en såkalt kirkelærer, og ikke nødvendigvis representerer hverken den jevne romer eller den jevne kristne, men heller en spesiell sjikt av lærd elite. Til tross for dette vil jeg likevel argumentere for at verk som disse kan sies å til dels reflektere holdninger innad det kristne samfunnet; holdninger som ble fremmet som idealer, som kristne ellers skulle lære fra. En holdning hvor kvinner, med de gudfryktige jomfruene som unntak, var ansett som mentalt skrøpelige.

Ideen om kvinner som svake, naive skapninger som måtte beskyttes av menn er også synlig i lovgivningen. Vi kan blant annet vise til Theodosius' lov fra 392, angående de tilfeller hvor dekurioner kunne slippe tjeneste.²⁴³ Loven erklærer at ingen dekurion kan slippe tjeneste av såkalt "maternale årsaker", altså gjennom morsslekt, ettersom kvinners *infirmitas*, altså svakhet, ikke skulle kunne få konsekvenser for de samfunnstjenester som kvinnen selv, i kraft av sitt kjønn, er unntatt fra.²⁴⁴ Kvinners antatte uvitenhet og manglende evne til å forstå loven kommer også til uttrykk i keiser Leo Is lov fra 472, hvor keiseren erklærte at dersom en kvinne skulle lide et juridisk tap som følge av hennes naturlige uvitenhet, skulle hun få juridisk støtte i denne saken.²⁴⁵ Man kan også vise til Justinians lov fra 531, hvor keiseren erklærte at kvinner, av hensyn til deres beskjedenhet, og i kraft av de arbeidsoppgavene som deres natur har tildelt dem, så vel som det arbeidet deres natur har bedt dem avstå fra, skal holdes utenfor rettsaker, uansett situasjon.²⁴⁶ Det slås også fast at ingen som velger å utelukke kvinner fra rettsprosesser på grunnlag av deres kjønn, skal straffes for dette.²⁴⁷ Loven var altså en manns affære, og lover som disse uttrykker nok en gang hvordan den generelle samfunnsholdningen overfor kvinner ofte besto av forestillinger om kvinner som underlegne, naive og hjelpeløse, også på den juridiske fronten.

²⁴³ Dekurioner refererer til de menn av høyere status som hadde et sete i byrådet.

Chris Wickham, *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean 400-800*, (Oxfordshire: Oxford University Press, 2005), 596.

²⁴⁴ CTh., 10, 32, 44.

Med *Infirmitas* menes det her det tidligere nevnte juridiske konseptet *infirmitas sexus*, et jurisk konsept som refererer til en kvinnes iboende svakhet i kraft av sitt kjønn, hvilket var en sentral juridisk betegnelse for lovgivning som angikk kvinner.

²⁴⁵ C., 1, 18, 13.

²⁴⁶ C., 2, 55, 6.

²⁴⁷ Ibid.

Den kristne kvinnen

Som vi nå har fastslått er der grunnlag, både i lover og kilder fra tiden, for å hevde at den romerske kvinnen var, i hvert fall til dels, betraktet som svak og ubetydelig av befolkningen, eller i hvert fall av mennene med definisjonsmakt. Hvordan virket så kristendommens institusjonalisering å nyansere disse holdningene? Det er tenkelig at den kristne kvinnens tilkomst som sosial gruppe, samt innføringen av kristne verdier i samfunnet, kan ha hatt en betydelig innvirkning på hvordan samfunnet oppfattet både kvinner og religion, hvilket jeg nå vil rette oppmerksomheten mot.

Kristne kvinner blir en anerkjent gruppe i det romerske samfunnet utover det fjerde århundre.²⁴⁸ Ambrosius, som var biskop på denne tiden, er også her interessant å vurdere, ettersom han var noe kontroversiell i sin nidkjære oppfordring til askese. Ambrosius anså jomfrudommen som en hellig stand, og i det tidligere nevnte verket *De Virginibus* kommer disse holdningene tydelig til uttrykk. Ambrosius stiller spørsmålet "Hvorfor kan ikke en jomfru, som kan velge en mann, heller velge Gud?"²⁴⁹ Her står Ambrosius og hans likesinnede i diametral opposisjon til den etablerte romerske holdningen om at kvinner måtte beskyttes av menn og tilhøre de tradisjonelle familiestrukturene. Selv om jomfrudom allerede var en etablert del av samfunnets forventninger til kvinner, tar Ambrosius det hele et steg videre, og oppfordrer kvinner til å avvise den sekulære verden. Uavhengigheten Ambrosius argumenterer for strider tydelig med holdningen om kvinner som svakelige og ute av stand til å ta egne valg.²⁵⁰ Han går faktisk så langt som å sammenlikne kvinnelige asketer med det øvrige presteskapet, som biskoper og kirkemenn, og mener de alle bør vises samme respekt.²⁵¹ Dette henger sammen med det jeg tok opp i kapittel tre, angående virke, og hvordan kristendommen kan ha vært statushevende for visse kvinner. Religionen kunne gi dem muligheter til endre hvordan samfunnet oppfattet dem, i hvert fall i den kristne sektor, som ble en stadig større tallmessig del av samfunnet etterhvert som den kirkelige innflytelsen bredte seg.

Ambrosius' tekster gir videre uttrykk for kristendommens transformative kraft på samfunnsholdningene. Opprinnelig, basert på romerske verdier og holdninger, var utroskap

²⁴⁸ Grubbs, "Show-Girls," 223.

²⁴⁹ Ambr., *De virginibus* 2nd ed., 5.26.

²⁵⁰ Marcusson, "Status of Women", 9.

²⁵¹ Ambr., *De virginibus*, 5. 27.

kun galt om det ble begått av konen, ikke ektemannen.²⁵² I kirkelige skrifter, som blant annet den nevnte Ambrosius' *De Virginibus*, kan vi se den nye holdningen tre frem; både utroskap og skilsmisse var moralsk galt, uavhengig av kjønn og sosial status. Jeg vil argumentere for at kilder som Ambrosius kan sies å reflektere samfunnsholdninger til en viss grad, i hvert fall i den kristne delen av samfunnet. Selv om han var radikal, kan man anta at biskopen ikke var alene med disse holdningene, ettersom man etterhvert ser lignende holdninger tre frem i rettssystemet gjennom keiserlige edikter som virker å støtte dette tankegodset om kvinner og menn som likestilte under Gud.²⁵³ Jeg mener derfor det er gyldig å betrakte denne utviklingen som et uttrykk for kristendommens innflytelse på hvordan kvinnene ble betraktet av samfunnet, og hvordan religionen kan ha endret offentlighetens holdninger.

Hvordan kan vi så se disse samfunnsholdningene fremtre i lovene rundt kvinner og religion? Som allerede diskutert i kapittel tre, var den kirkelige innflytelsen tydelig i lovgivningen allerede ved starten av det fjerde århundre, gjennom blant annet Konstantins muliggjøring av kvinners donasjoner til religiøse institusjoner.²⁵⁴ Det som fulgte fra denne beslutningen var en langvarig maktkamp mellom kirkelige og statlige interesser om disse midlene, først uttrykt av Valentinian i år 370, hvor han erklærte at ingen kirkemenn skal kunne erverve midler, gjennom arv eller donasjoner, fra kristne kvinner eller enker.²⁵⁵ Videre lovgivning fra Valentinian II i år 390, slo fast at ingen kvinne kan inngå en religiøs pakt om å tjene Gud, og bli diakonesse, før hun er fylt 60 år. Dette kan tolkes som nok et forsøk på å nedkjempe noe som var ansett som en utnyttende praksis, hvor kirkens representanter slo klørne i sårbare kvinner og deres midler.²⁵⁶ Denne interessekonflikten er imidlertid noe jeg ønsker å utforske mer i dybden i neste kapittel.

Vi kan likevel si at den kirkelige interessen ser ut til å ha vunnet frem i konflikten, ettersom den østlige keiseren Marcian i år 455 erklærer at alle hellige kvinner, enker eller diakonesser skal ha muligheten til å donere alt de måtte ønske til religiøse institusjoner eller enkeltpersoner, uavhengig av arvingene.²⁵⁷ Denne loven står i klar kontrast til Vesten på

²⁵² Ibid.

²⁵³ Et godt eksempel på dette er Justinians lovgivning fra 530, som virker å sidestille mannlige og kvinnelige asketer, blant annet når det gjaldt de tilfeller hvor de ønsket å forlate sine ekteskap i søken etter et hellig liv. C., 1, 3, 42.

²⁵⁴ Grubbs, "Show-Girls," 222.

²⁵⁵ CTh., 16, 2, 20.

²⁵⁶ C., 1, 3, 9.

²⁵⁷ CTh., Nov'Marc., 5, 1-4.

denne tiden, hvor keiser Majorian i år 458 uttrykte sin misnøye med kvinnelige asketer, og mente de forsømte sin naturlige plikt. Han anklaget disse kvinnene for ikke å ha valgt enslige liv på grunnlag av kjærlighet for Gud og kyskhet, men snarere et ønske om makt og penger. I sin barnløse uavhengighet ønsket de en liderlig frihet; et forræderi både mot naturen og de tradisjonelle, romerske verdiene.²⁵⁸

Disse lovene kan fortelle noe om samfunnets holdninger, men også hvordan disse var i endring som følge av religionens kraft, samt den voksende ideologiske avstanden mellom øst og vest. Der pågikk en tydelig maktkamp mellom kirken og de øvrige maktstrukturene i samfunnet; en kamp som helt klart også innbefattet samfunnsholdninger. Var kristendommen en positiv kraft i riket, eller var den snarere en predatorisk kraft som truet rikets velstand gjennom å frarøve samfunnet kvinner, koner, og derav også barn, gjennom askesen? Var fremveksten av de kvinnelige asketene oppfattet som positivt for det romerske samfunnet, eller var de snarere forrædere som hadde forsømt sin romerske borgerplikt? Skulle kvinnene stå frie til å ta disse valgene, eller måtte de settes på riktig kurs; den tradisjonelle livsstilen, i pakt med romerske verdier?

Disse spørsmålene sto som sentrale i spenningen mellom kirkelige og statlige interesser, og påvirket ikke bare kvinnenens liv og deres juridiske posisjon, men fikk også konsekvenser for samfunnets holdninger til kvinner og deres møte med, og rett til å utøve, religion. På bakgrunn av alt dette, vil jeg hevde at både kildene og lovene vi nå har gjennomgått kan tolkes som et uttrykk for at samfunnsholdningene rundt kvinner, og kvinners plass i religion, var i endring som følge av kristendommens fremvekst.

4.3 Holdninger til seksualitet og seksualmoral

Som allerede diskutert var kvinners seksualitet noe romerretten regulerte gjennomgående, av flere ulike årsaker. Kvinners seksualitet var blant annet ansett som et symbol på sosial orden, i tillegg til at en kvinnes kropp og hennes status som jomfru sto sentralt i de mektige familienes maktkamp og planer om allianseekteskap. Men hva vet vi om offentlighetens holdninger til kvinners seksualitet? I hvilken grad kan vi påvise noen seksualmoral, og hvordan fremtrer disse holdningene i lovene rundt kvinner og religion?

Innenfor rammene til det romerske samfunnet, vil man kunne argumentere relativt

²⁵⁸ Arjava, *Women and the Law*, 161.

overbevisende for at en kvinnes seksualitet var direkte knyttet til hennes verdi som menneske.²⁵⁹ Årsakene til disse holdningene var som nevnt sammensatte, med allianseekteskapet, og senere den kristne religionen, som sentrale faktorer. Trass i disse sammensatte årsakene, mener jeg likevel konsekvensen de fikk for samfunnsholdningene, var den samme; kvinner som ikke fulgte kravene til seksuell renhet, og var såkalt hensynsløs med sin kropp, var ansett som forringet. De var degraderte som mennesker, og denne todelingen var en primær komponent i samfunnets kvinnesyn, i hvert fall hvis man skal tolke lovgivningen som et uttrykk ideologiske strømninger i samfunnet.

Vi kan se dette fremtre, ikke bare i lovene, men også gjennom historiske kilder fra tiden. Én av historikerne som avslører sine holdninger rundt kvinnelig seksualitet er Prokopios i sin *Historia Arcana*, eller *Hemmelig Historie*, hvor han omtaler Justinians kone Theodora.²⁶⁰ Her er det imidlertid verdt å reflektere et øyeblikk; kan enkelthistorikerens fremstillinger benyttes som bevis på samfunnsholdninger? Man vil like gjerne kunne argumentere for at Prokopios' behandling av Theodora rett og slett skyldes personlige overbevisninger, fremfor å speile noen generell holdning i samfunnet. Likevel mener jeg at liksom man kan argumentere for at lovene aldri ville sett dagens lys dersom de var helt uforenelige med samfunnets holdninger, kan man også argumentere for at historikere som Prokopios eller Zosimus neppe hadde formidlet sin historie på et vis som ville stride mot samfunnets etablerte holdninger. Som Marcusson påpeker, skrev datidens historikere primært for et mannlig publikum, og vi kan derfor anta at måten de framstiller historien på skulle svare til lesernes forventninger til materialet, grunnet i leserens allerede etablerte overbevisninger.²⁶¹

Prokopios' fremstilling av Justinians kone Theodora gir et tydelig inntrykk av holdningen til kvinner, seksualitet og jomfrudom. Keiserens kone beskrives som hevngjerrig og nådeløs, og Prokopios går til og med så langt som å hevde riket var blitt en slavenasjon, med Theodora som slavedriver.²⁶² Marcusson argumenterer for at Prokopios' behandling av Theodora er et uttrykk for hvor sentralt kyskhets og jomfrudom, eller mangel på det samme, var for hvordan det romerske samfunnet betraktet kvinnen. Selv om virkelighetsnærheten til

²⁵⁹ Marcusson, "Status of Women", 8.

²⁶⁰ Prokopios, *Historia Arcana*, 115.

²⁶¹ Marcusson, "Status of Women", 5.

²⁶² Prokopios, *Historia Arcana*, 115.

Prokopios' beskrivelse av Theodora er omdiskutert, kan den likevel antyde samfunnets holdninger til femininitet, makt og seksuell renhet.²⁶³ Theodoras hevnjerrighet kobles direkte til hennes manglende kyskhhet, og fra dette er det tenkelig at det romerske samfunnet forbandt slik manglende kyskhhet med en dårlig karakter.²⁶⁴ Det er derfor heller ikke utenkelig at slike samfunnsholdninger ville kunne få konsekvenser for utformingen av rikets lovgivning.

Som vist i kapittel tre, er der ingen mangel på lover som behandler kvinners seksualitet og jomfrudom. De hellige jomfruene som var i Guds tjeneste var som en beskyttet klasse, hvilket er tydelig i lovgivningens behandling av dem. Vi ser dette blant annet i den tidligere nevnte loven til keiser Theodosius' fra 394, om at ingen skuespillerinne skulle bære klesdrakt tilhørende hellige jomfruer.²⁶⁵ Der er også en rekke lover som presiserer hvor viktig det var å beskytte jomfruene og ivareta deres sikkerhet. Dette ser vi som nevnt allerede ved Konstantin i 317, hvor keiseren slo fast at enhver mann som voldtar en jomfru skal straffes, uavhengig av sosial status.²⁶⁶ Videre lovgivning fra Konstantius II i 354 erklærer at de som voldtar hellige jomfruer skal straffes med døden.²⁶⁷ Keiser Jovians lovgivning tar det hele et skritt lenger, og bestemmer at dersom en mann, ikke engang voldtar, men forsøker å arrangere et ekteskap med hellige jomfruer viet til Gud, skal han straffes med døden.²⁶⁸ Som allerede nevnt var jomfruens trygghet faktisk så viktig at en slave kunne tjene sin frihet, dersom han informerte myndighetene om den ulovlige kidnappingen eller voldtekten av en jomfru, og at dette førte til gjerningsmannens arrest.²⁶⁹ Det er igjen viktig å merke seg at alle disse lovene aldri slår fast noe universelt forbud mot voldtekt eller kidnapping av ordinære kvinner, som de av såkalt hedensk tilhørighet eller de av lavere status. Slik lovgivning får vi som nevnt ikke før ved keiser Justinian, som i 529 erklærte et generelt forbud mot slike kriminelle handlinger, gjeldende alle kvinner, uavhengig av deres sosiale, økonomiske eller ekteskapelige status.²⁷⁰

Lovenes tendens til å ville beskytte kvinnen mot seg selv er også noe som går igjen, blant annet hos Justinian. I år 531 erklærte keiseren at de kvinner som har feilet på bakgrunn av sitt svake kjønn, eller *imbecillitas sexus*, og begått fordervede handlinger, som å bryte sin

²⁶³ Marcusson, "Status of Women", 8.

²⁶⁴ Ibid.

²⁶⁵ CTh., 10, 32, 44.

²⁶⁶ C., 3, 24, 1

²⁶⁷ CTh., 9, 25, 1.

²⁶⁸ CTh., 9, 25, 2.

²⁶⁹ CTh., 7, 13, 3.

²⁷⁰ Grubbs, "Show-Girls", 239.

kyskhets på illegitimt grunnlag, ikke skal være fortaapt på grunn av dette. De skal heller vises den riktige vei, gjennom ydmykhet, og det skal tilrettelegges for at de skal kunne finne veien tilbake og bli gode, oppriktige og beskjedne kvinner. De skulle altså gis muligheten til å forlate det fordervede livet som de, grunnet sin kvinnelige uvitenhet og svakhet, valgte. Slike holdninger til kvinner som upålitelige aktører som trengte veiledning kan spores helt tilbake til før keiserriket, blant annet til Cicero, som i år 63 f.Kr. uttalte at alle kvinner, når det gjelder egne beslutninger, burde være underlagt sine veiledere, eller *tutores*, ettersom de hadde en svakt utviklet evne til dømmekraft, spesielt når det gjaldt store livsvalg og økonomiske avgjørelser.²⁷¹ Denne holdningen gjenspeiles også i Tolvtavleloven, hvor det heter av kvinner skulle forbli under vergemål, selv etter de var blitt av myndig alder.²⁷²

Disse lovene, samt kildene fra Prokopios, virker å uttrykke at en kvinnes kyskhets, hennes seksualitet og jomfrudom, var ansett som viktig å regulere, og man kan argumentere for at det hele henger sammen med etablerte samfunns holdninger. De kvinner som begikk illegitime kyskhetsbrudd var ansett som degraderte, og de var sannsynligvis tilbøyelige til hevnjerrighet og andre usmakelige karaktertrekk. Slike kvinner var heller ikke verdig den samme beskyttelsen under loven som jomfruer. Kristendommen og lovene som skulle regulere møtet mellom kvinner og religion ser ut til å ha spisset dette skillet mellom kysk og ukysk, ettersom antall lover som behandlet jomfruer, og opphøyet dem til en hellig standard, økte i takt med kirkens voksende makt. For de kvinnene som møtte disse forventningene er det tenkelig at deres seksuelle renhet kunne gi dem økt status og respekt i samfunnets øyne. For de som falt utenfor derimot, kan man tenke seg at eksklusjon og mistenkeliggjøring ofte var det som møtte dem.

4.4 Oppsummering

I dette kapitlet har vi undersøkt lovgivningen rundt kvinner og religion fra det offentlige perspektivet. Som del av denne undersøkelsen har vi gransket bestemmelser rundt kvinnenes virke, deres stilling i samfunnet, tilblivelsen av kristne kvinner som samfunnsgruppe, samt holdninger til seksualitet og seksualmoral. Formålet med denne delen av analysen har vært å besvare hva en undersøkelse av lovene rundt kvinner og religion, i lys av disse aspektene, kan avdekke om offentlighetens holdninger til kvinnene.

²⁷¹ Suzanne Dixon, "Infirmis Sexus," 343.

²⁷² Tab., V.

Man kan argumentere for at lovene rundt kvinner, religion og virke var transformative når det gjaldt muligheten, spesielt for de av lavere status, til å endre hvordan de ble betraktet av samfunnet, gjennom religiøse løfter. Når det gjelder forvaltningen av kvinner som samfunnsressurs, mener jeg lovene her speiler en tydelig holdning om at visse kvinner hadde sin plikt til såkalt fordervede virksomheter. Man får inntrykket av at disse kvinnene var sett ned på som degraderte, eller i det minste ansett som tilsmusset som følge av sitt virke, selv om deres muligheter til å endre dette virker til å ha økt med den kristne innflytelsen, med nye muligheter for sosial mobilitet gjennom religiøs omvendelse.

Når det gjelder holdninger til kvinner i samfunnet generelt, synes lovene, samt kildene fra Ambrosius og Zosimus, å speile en holdning til kvinner som skrøpelige og ubetydelige. De skulle holdes utenfor den juridiske sfære, og var ikke i stand til å ta viktige, autonome beslutninger. Den kristne siden virker å ha understøttet disse holdningene, selv om det gjøres et markert unntak for jomfruen. Jomfruene var, i hvert fall til dels, fri fra svakhetene til den ordinære kvinnen, og skulle heller æres for sin hellige hengivenhet. Kristne kvinner ble en anerkjent samfunnsgruppe utover det fjerde og femte århundre, og tar man utgangspunkt i lovene rundt kvinner og religion, virker holdningen til dem å divergere avhengig av hvilken side man støttet. Skillet står mellom aristokratiet og kirken, og speiles tydelig i skillet mellom øst og vest. Kvinnene blir ansett som hellige forbilder, men også som utspekulerte bedragere, som utnyttet religionen for personlig gevinst.

Holdninger til seksualitet og moral kommer også til uttrykk både gjennom lover og kilder fra tiden. Kvinnens todelte status, som enten kysk eller ukysk, var avgjørende for hennes verdi som menneske, samt for hvordan samfunnet, eller i hvert fall deler av det, oppfattet henne. Den seksuelle statusen var av flere årsaker ansett som viktig å regulere, både for stat og kirke, og det er tenkelig at de kvinnene som falt utenfor disse rammene, kan ha blitt møtt med fordømmelse og eksklusjon fra deler av samfunnslivet.

Lovene, samt kildene vi har gjennomgått i dette kapittelet, gir i så måte et mangfoldig inntrykk av samfunnsholdningene overfor kvinner, deres virke, deres møte med religion samt deres seksualitet. I neste kapittel vil jeg rette søkelyset mot det institusjonelle nivået, og forsøke å avdekke hvordan lovgivningen rundt kvinner og religion kan betraktes som et uttrykk for institusjonell dragkamp rundt kvinnene, deres rettigheter og til og med deres sjel.

5.0 Det institusjonelle nivået: Kirke, stat og kampen om innflytelsen

I dette kapittelet vil jeg søke å analysere romerrettens lovgivning rundt kvinner og religion på det institusjonelle nivået. Gjennom en undersøkelse av de aktuelle lovene, vil jeg forsøke å avdekke hvordan disse speiler institusjonene, altså de statlige og kirkelige interessene, sine motiver. Jeg vil argumentere for at lovgivningen rundt kvinner og religion i perioden 313-535 viser en klar interessekonflikt, hvor stat og kirke stred rundt lovenes utforming angående kvinnene, og reguleringen av deres møte med religion.

I begrepet institusjonell forstås altså de institusjonelle maktene, stat og kirke, og deres innflytelse på samfunnslivet. Det er imidlertid viktig å unngå en personifisering av disse, ettersom hverken staten eller kirka var egenrådige entiteter som handlet av selvstendig vilje, men heller var kanaler, hvor ulike samfunnsgruppers motiver kom til uttrykk. Geistlige i ulike kirkelige maktposisjoner, aristokratiske familier, samt statlige ansatte og politiske engasjerte, hadde alle sine egne ønsker og mål for hvilken retning riket skulle styres. Staten og kirka var de sentrale maktelementene som kunne realisere disse målene, ofte gjennom lovgivning. Hvordan disse ulike interessene påvirket institusjonene, og hvordan dette igjen preget lovgivningen rundt kvinner og religion, vil være dette analysekapittelets fokus.

Jeg vil begynne min analyse med igjen å rette fokuset mot kvinners virke. Jeg mener dette aspektet ved lovgivningen er spesielt interessant fra det institusjonelle perspektivet, ettersom kvinnenenes arbeid, og hvordan de tjente samfunnet, er et av flere områder hvor de statlige og kirkelige interessene kolliderer. Kanskje det mest interessante av slike kollisjonspunkt er askesen, og kvinnenenes mulighet til å forlate den sekulære verden. Her er også spørsmålet rundt kvinners rett til å frasi seg midler nok en sentral konflikt, som jeg her ønsker å gå mer i dybden på, ettersom jeg anser den å være blant de mest sentrale uttrykk for institusjonenes dragkamp, når det gjelder lovgivningen rundt kvinner og religion i perioden. Avslutningsvis vil jeg rette fokuset mot ekteskapet, slik det først eksisterte som romersk tradisjon, men også hvordan det utviklet seg gjennom den såkalte kristningsprosessen, og hvordan den nye religionen påvirket ekteskapet som institusjon. Her vil jeg også forsøke å avklare hvorvidt man kan skimte en lignende institusjonell interessekonflikt når det gjelder ekteskapet.

Analysens siktemål er med andre ord å greie ut om lovene rundt kvinner og religion, undersøke hvordan disse kan være uttrykk for de institusjonelle kreftene og deres

interessekonflikter, samt forsøke å besvare hvordan de ulike motivene til institusjonene kan avdekkes gjennom en analyse av lovgivningen.

5.1 Institusjonelle interesser i kvinners virke

Man kan argumentere for at lovene rundt kvinners virke i perioden 313-535 viser til en spenning mellom statlige og kirkelige interesser. Det er likevel viktig å merke seg at når vi omtaler "virke" i denne sammenheng, er det i all hovedsak snakk om lavstatuskvinner i virker som skuespill, pantomime, musikk og dans, samt prostitusjon. Man kan stille spørsmål om hvorfor det er verdt å undersøke akkurat lavstatuskvinnene, fremfor en mer generell undersøkelse av kvinners virker, eller til og med høystatuskvinnene, i den grad disse drev virke. Jeg vil argumentere for at lavstatuskvinnene er verdt å undersøke i en rettshistorisk sammenheng, nettopp fordi det er disse virkene som reguleres i høyest grad, i de aktuelle lovene rundt kvinner og religion. Andre virksomheter reguleres ikke på samme måte, og man kan tenke seg at dette skyldes at de var relativt uproblematisk i møte med religionen. De ovenfor nevnte lavstatuskvinnene og deres fordervede virker derimot, var ofte konfliktfylte, og krevde regulering, ettersom de stred mot religionens idealer.²⁷³ Slik sto disse også sentralt i institusjonenes divergerende interesser angående hvilken retning riket skulle styres, og hvilke roller kvinnene som drev disse virkene, skulle spille.

En vanlig fremstilling i forskningen, blant annet presentert av Grubbs, er at lovgivningen rundt kvinners virke i seinantikken i hovedsak viser til en konflikt mellom kristne ledere og det romerske byråkratiet.²⁷⁴ Kristne ledere, blant annet den tidligere nevnte biskop Ambrosius, argumenterte for kvinnenes umistelige rett som mennesker til å velge et hellig liv i Guds tjeneste, uavhengig av deres forpliktelser overfor den sekulære verden.²⁷⁵ Statlige ansatte, blant annet de ansatt i den såkalte "tribune of pleasures", altså statlige tjenestemenn ansvarlig for rikets underholdning i form av blant annet skuespill, dans og prostitusjon, var i konflikt med de kirkelige holdningene. Det statlige ønsket var som nevnt å beholde så mange som mulig av disse kvinnene, hvilket blir tydelig i lovene. Man kan argumentere for at keiseren og de statlige interessene generelt sett viste liten interesse for

²⁷³ Roueché, "Performers", 27.

²⁷⁴ Grubbs, "Show-Girls", 239.

²⁷⁵ Ambr., *De virginibus*, 4. 18.

kvinnenes livssituasjon og hva som kunne være deres ønsker.²⁷⁶ Visse kvinner var rett og slett ment for disse fordervede virksomhetene, og det var statens oppgave å sørge for at en tilstrekkelig del av den kvinnelige befolkningen oppfylte dette behovet. Lavstatuskvinnene skulle holdes i sine virker for å generere en lukrativ profitt, liksom høystatuskvinner og jomfruer skulle vernes, grunnet deres forbindelser til aristokratiet. Lovgivningen virker slik å være styrt av materielle motiver, og som tidligere nevnt er det ikke før ved keiser Leo, og senere Justinian, at kvinner av alle sosiale lag får de samme beskyttelsene mot voldtekt og andre kriminelle handlinger som de av høyere status allerede innehadde på denne tiden.²⁷⁷

Vi kan igjen vise til lovgivningen rundt kvinners virke, slik den fremtrer i det fjerde og femte århundre. Første referanse til disse kvinnene i det fjerde århundret kommer som nevnt i form av en edikt fra Konstantin i år 323, hvor det erklæres at kvinner i en rekke virker, som blant annet dans og skuespill, aldri skulle kunne regnes som legitime arvtakere.²⁷⁸ Som nevnt kan dette tolkes som et forsøk på å hindre sosial mobilitet, og er et tidlig tegn på at keiseren, til tross for å være rikets første kristne keiser, likevel sto fast på rikets behov for kvinner i disse virkene, selv om det gikk på tvers av kristne tanker om kvinners ærbarhet.²⁷⁹ Første tegn på et reelt fremskritt for den kirkelige interessen kommer ved Konstantius IIs erklæring om kristne prostituerte, og at disse bare skulle kunne kjøpes av kirkemenn, med frigjøring som formål.²⁸⁰ Valentinians lovgivning fra slutten av 360- og utover 370-tallet fortsetter som nevnt utbedringen, med tiltak som en skuespillerinnes rett til å konvertere dersom hun var døende, samt loven om skuespillerinnedøtrens beskyttelse fra å presses inn i samme virke som sin mor.²⁸¹ Gratians lovgivning fra 380-tallet er også interessant, ettersom det var denne keiserens lover som slo fast kvinnenes hellige rett til å ikke bare forlate, men også frigjøres fra alle fordommer knyttet til de fordervede virkene, skulle de vie seg til Gud.²⁸²

Ved første øyekast kan det virke som den juridiske utviklingen i det fjerde århundret viser til keisere opptatt av forsoning med de kirkelige interessene som stadig vokste i samfunnet, gjennom å åpne opp for kvinnenes religiøse hengivelse. Likevel kan man argumentere for at situasjonen var noe mer nyansert enn som så. Som allerede drøftet viser

²⁷⁶ Grubbs, "Show-Girls", 238.

²⁷⁷ Ibid.

²⁷⁸ CTh., 5, 27, 1.

²⁷⁹ Roueché, "Performers," 26.

²⁸⁰ CTh., 15, 8, 1.

²⁸¹ CTh., 15, 7, 1-2

²⁸² CTh., 15, 7, 4.

lovene rundt konversjon for disse kvinnene til en avgrenset rettspraksis. Man kan argumentere for at loven speiler en praksis der kvinnene kun fikk mulighet til å konvertere dersom deres liv var i umiddelbar fare, et tydelig tegn på statens tilbakeholdenhet når det gjaldt kvinners religiøse frihet.²⁸³ Man kan også argumentere for at de statlige interessene, som konsekvens av blant annet kirkelig innflytelse, erfarte merkbare problemer med disse virkene, og at lovene er et uttrykk for dette. Antikkhistoriker Charlotte Roueché viser blant annet til Gratians lovgivning rundt kidnapping av skuespillerinner og musikere som eksempel.²⁸⁴ Disse lovene tyder på at de statlige næringene opplevde et tap av underholdningskvinner på to fronter; ikke bare mistet de dem til religionen, men også til private interesser som ønsket å kapre disse kvinnene for sin egen fornøyelse.²⁸⁵ Dette behovet for å bevare kvinner i disse underholdningsrollene, og sørge for at de tjente offentligheten, ser vi også i tidligere lovgivning, som i Tolvtavleloven. I loven heter det at ikke mer enn ti fløytespillere skulle benyttes som del av private begravelser, antakeligvis for å hindre at en for stor del av disse ble flyttet fra offentlig til privat tjeneste.²⁸⁶

Vi kan også betrakte lovgivningen i det fjerde århundre i sin helhet som et tegn på de statlige interessenes vanskeligheter med å forene lavstatusvirkene med religionens voksende innflytelse. I CTh er der hele tretten lover som behandler *De scaenicis*, altså "om scenearbeidere" som skuespillerinner, pantomimer og lignende, og dette kan anses som et tydelig uttrykk for problemene de statlige interessene sto overfor, i deres forsøk på å regulere kvinner, religion og virke som helhet.²⁸⁷ Her er det likevel viktig å merke seg noen nyanser som lovene ikke nødvendigvis uttrykker. Som Roueché forklarer var der for eksempel markerte forskjeller blant kvinner i disse virkene og deres status, blant annet mellom mimere og pantomimere, til tross for at disse omtales under fellesbetegnelsen "mimere" eller *mimus* i lovgivningen.²⁸⁸

Kvinnenes arbeid var på den ene siden ansett som fordervet; de var fortapte sjeler som måtte reddes gjennom religiøs omvendelse. På den andre siden var de likevel viktige, og dermed bundet til sin profesjon, i samsvar med den sosiale immobiliteten: Et utfordrende

²⁸³ Grubbs, "Show-Girls", 237.

²⁸⁴ CTh., 15, 5, 5 og 10.

²⁸⁵ Roueché, "Performers", 27.

²⁸⁶ Tab., X, VIII.

²⁸⁷ Ibid., 26.

²⁸⁸ Ibid.

paradoks. Roueché argumenterer for at lovgivningen tydelig speiler den statlige interessens forsøk på å beholde så mange kvinner som mulig, men at den samtidig viser til en realitet hvor flere av disse kvinnene gjorde reelle forsøk på å unnsnippe disse virkene, og at kirken utnyttet dette samfunnsmessige ressurstapet, for å styrke seg selv.²⁸⁹

Lovgivningen rundt kvinner, religion og virke fra det fjerde århundre virker å kulminere ved Honorius i 413, og hans tilbakekalling av alle dansejenter, skuespillere og mimere, som hadde forlatt disse virkene av ulike grunner.²⁹⁰ Denne loven er særst interessant, nettopp fordi den ikke gjør forskjell på kvinnene, basert på hvilket grunnlag de hadde forlatt virkene. Dette leder en til å tro at selv de kvinnene som hadde forlatt på det som var ansett som et gyldig religiøst grunnlag, nå var nødt til å returnere til sitt gamle virke. Det er tenkelig at den kirkelige innflytelsen forsøkte å beskytte kristne kvinner fra denne skjebnen, selv om det vil være vanskelig å spekulere i hvilken grad slike forsøk lyktes. Honorius' lovgivning sier likevel noe om den institusjonelle maktkampen, samt hvordan vestlige og østlige keisere divergerte. Vestromerske keisere, spesielt utover det femte århundre, forsøkte å stå imot kristningen og returnere til de gamle romerske tradisjonene. Dette er spesielt synlig ved keiser Majorian, som forsøkte å gjøre ekteskap og prostitusjon pålagt av staten, mens man i Østen så ekteskapet miste mye av sin betydning som følge av askesens fremvekst. I øst erfarte man også prostitusjonsvirkets nedgang, på bakgrunn av beslutningen om å gjøre den aktive rekrutteringen av kvinner til prostitusjon ulovlig, i den østlige delen av riket.²⁹¹ Honorius' tilbakekalling henger også sammen med den tidligere nevnte sosiale immobiliteten. Det var som nevnt lite rom for både sosial og geografisk mobilitet i seinantikken, og begrensninger rundt dette ble satt allerede under Diokletian, for å sikre jevn tilførsel av alle virker til alle deler av riket.²⁹² Staten prioriterte å låse, ikke bare borgere av lav rang til sine yrker, men også de av høyere status, for eksempel de med plass i byrådet, kalt dekurioner.²⁹³ Ethvert utviklingstrekk i samfunnet som kunne tyde på brudd med den sosiale immobiliteten, for eksempel at et stort antall kvinner forlot underholdningsvirkene til fordel for religiøse liv, måtte så besvares med en kontant motreaksjon, og med dette i mente kan man ikke akkurat si

²⁸⁹ Ibid., 27.

²⁹⁰ CTh., 15, 7, 13.

²⁹¹ Grubbs, "Show-Girls", 240.
Ibid., 236.

²⁹² Wickham, *Framing the Early Middle Ages*, 596.

²⁹³ Tveit, "COITUS," 61.

at Honorius' tilbakekalling bryter med tidligere rettspraksis.

Den juridiske problematikken rundt kvinner, religion og virke i det fjerde og femte århundre gir tydelig uttrykk for institusjonenes maktkamp. Veien til en såkalt "kristnet romerrett" var lang og brokete, og møtet mellom kirke, stat og det romerske samfunnslivet bød på et utall av interessekonflikter. Et studium av disse lovene avdekker et samfunn hvor statens og kirkens interesser ofte kolliderte heller enn de koeksisterte, og at uenighetene ofte var grunnet i materielle interesser.²⁹⁴ I sentrum av denne dragkampen rundt virke sto lavstatuskvinnene i de aktuelle virksomhetene, og det er tenkelig at den institusjonelle maktkampen, samt de juridiske resultatene den ledet til, var transformativ for kvinnene, deres status og deres liv.

5.2 Kvinnelig askese og institusjonell jomfrudom

Den kvinnelige askesen står som det kanskje mest sentrale uttrykket for hvordan lovene rundt kvinner og religion ble utviklet som et resultat av institusjonenes interessekonflikt. Kvinnenes adgang til religion, hvilken rolle de skulle spille i religionsutøvelsen, samt også spørsmål om både sosial og økonomisk autonomi, kommer alle til uttrykk gjennom lovgivningen rundt askesen. Den kvinnelige askesen i de fjerde, femte og sjette århundrene var transformativ, både for kvinnene selv, samt det romerske samfunnet. Kvinnene, gjennom å gi opp de tradisjonelle romerske verdiene, og på denne måten ikke lenger være "limet" som holdt de aristokratiske familiestrukturene sammen, var med på å direkte underminere det gamle romerske normsystemet, og dermed bidra til fødselen av et nytt, kristent samfunn.²⁹⁵

Fra Konstantin til Justinian gjennomgikk både askese som konsept, samt kvinners rett til å donere midler til både kirkelige institusjoner, enkeltpersoner, eller veldedighet, en interessant utvikling. Arjava argumenterer som nevnt for at utviklingen i det fjerde århundre speiler en statlig støtte til de aristokratiske familiene, og deres ønske om å forhindre en slik praksis blant sine kvinner, for heller å beholde dem som det såkalte limet i familiestrukturene.²⁹⁶ Etterhvert som kirkens makt vokser, ser man derimot en vending på denne fronten, og støtten fra staten snur seg i kirkens retning utover det femte århundre, spesielt i den østlige delen av riket.

²⁹⁴ Grubbs, "Show-Girls," 240.

²⁹⁵ Gillian Cloke, *Ascetic Piety*, ix.

²⁹⁶ Arjava, *Women and the Law*, 160.

Hva er så fordelene med å studere akkurat lovene for å forstå denne konflikten? Selv om en vektlegging av brev og beretninger fra de aristokratiske kvinnene selv ofte har vært foretrukket i forskningen, kan lovene likevel by på et unikt perspektiv. De kan fortelle om hvilke interesser samfunnets makthavere, altså de institusjonelle kreftene, prioriterte; hvem de søkte å beskytte, hva de ønsket å forhindre, og ikke minst hvordan dette endret seg, både som følge av tid og strid.²⁹⁷ Rettshistoriker Gillian Clark har argumentert for at seinantikkens keiserlover er spesielt interessante i denne forbindelsen, ettersom lovene er presentert i form av edikter, hvor keiseren taler direkte til folket. I denne sammenheng Konstantin spesielt interessant, ettersom han regnes som å ha vært tidlig ute med sin innovative bruk av edikter som retorisk og politisk virkemiddel.²⁹⁸ Fordelen med disse keiserlovene var at de ikke var upersonlige og vage som mye annen jus, men heller fremsto som et entydig og personlig budskap, hvor keiseren svarte på kritikk og protester, og argumenterte for hvorfor loven måtte endres.²⁹⁹

Hvordan denne lovgivningen utviklet seg, fra Konstantins opprinnelige lovgivning ved begynnelsen av det fjerde århundre, til endringer under de Valentinske og Theodosiske dynastiene, før det til slutt nås en varig lovgivning under keiserne Marcinian, Majorian og senere Justinian, vil være dette kapittelets fokus.

Å forlate den sekulære verden

Kvinnenes mulighet til å velge et hellig liv fremfor de tradisjonelle familiestrukturene, samt disponere midlene sine i kraft av denne beslutningen, er som nevnt en rett som gjennomgår en utvikling i perioden 313-535. Utviklingen var preget av både strid og forsoning mellom kirkelige og statlige interesser, hvor møtet mellom kvinner og religion, i form av askesen, sto sentralt i dragkampen om hvorvidt kvinnene skulle ha rett til slike livsvalg, og hvordan denne retten i så fall skulle reguleres. Denne utviklingen, fra Konstantin til Justinian, kommer tydelig til uttrykk i lovene. Det romerske aristokratiet hadde lenge tilhørt den førkristne romerske tro, men nå var dette i endring, og konversjonen av rike aristokrater, spesielt kvinner, begynte for

²⁹⁷ Gillian Clark, *Women in Late Antiquity*, 6

²⁹⁸ John Noël Dillon, *The Justice of Constantine: Law, Communication and Control* (Michigan: University Press, 2012), 258.

²⁹⁹ Clark, *Women in Late Antiquity*, 7.
Dillon, *Constantine*, 257.

fullt i det fjerde århundre.³⁰⁰

Denne utviklingen skulle vise seg å være betydningsfull, ikke bare for riket, men også for kvinnene selv, ettersom muligheten til å velge en ugift, men likevel respektert stand, ville bety ny autonomi og kontakt med det åpne samfunnet på en helt annen måte enn for dem som forble i de tradisjonelle familiestrukturene.³⁰¹ Hvor akseptert denne beslutningen var, endret seg riktignok som følge av den institusjonelle dragkampen, og dette skismaet er spesielt synlig hvis man sammenlikner øst og vest.

Før Valentinian

Skal man forstå utviklingen, er det først nødvendig å gå litt tilbake. Den kristne kirken var tidlig ute med å hylle det ugifte, sølibate livet som et ideal for kvinner, og dette livsstilsvalget økte i popularitet blant kvinnene etterhvert som kirkens innflytelse bredte seg i samfunnet. Nøyaktig hvorfor askesen ble så populær på denne tiden har ifølge Arjava aldri blitt gitt noen konkret forklaring, og årsakene kan være mange, noe jeg vil komme tilbake til.³⁰² Utviklingen gjør seg likevel synlig i lovgivningen, og det hele begynner som nevnt med Konstantins beslutning om i år 321 å fjerne både straffeskatten for ugifte og barnløse kvinner, samt åpne opp for kristne kvinners rett til å donere midler til religiøse institusjoner.³⁰³ Som allerede forklart skulle denne beslutningen lede til en lang konflikt rundt denne retten, og ideen om en predatorisk kirkelig interesse som slo klørne i de aristokratiske familiene og deres arv gjennom disse kvinnene, førte til en vedvarende konflikt som romerretten regulerte gjennomgående.

Selv om der ikke var noe eksplisitt keiserlig forbud mot slik kirkelig praksis før Valentinians lover fra 370-tallet, viser likevel kilder fra tiden at dette var ansett som uakseptabelt. Et godt eksempel på dette er pave Damasus, ofte kalt *matronarum auriscalpius*, oversatt til "matronenes ørekiler", etter hans tendens til å danne nære relasjoner med aristokratiske kvinner, med antatte økonomiske motiver.³⁰⁴ Gjennom å opprette såkalt betrodd gods eller *fideicommissa*, fikk paven overført midler, i form av både pengesummer og eiendommer, til kirkens eierskap. En av hans nærmeste fortrolige, presten Hieronymus, forlot

³⁰⁰ Cloke, *Ascetic Piety*, 209.

³⁰¹ Arjava, *Women and the Law*, 157.

³⁰² *Ibid.*, 158.

³⁰³ CTh., 8, 16, 1, CTh., 16, 2, 4.

³⁰⁴ Grubbs, "Show-Girls", 227.

Roma i hastverk etter Damasus' død, hvilket kan tyde på at han også var skyldig i slik praksis, og rømte unna konsekvensene.³⁰⁵ Både Damasus og Hieronymus illustrerer likevel at problemet med kristne menn som utnyttet ugifte aristokratiske kvinner, fikk dem over til den kristne siden, og deretter tilegnet seg deres midler, var betraktet som et reelt samfunnsproblem. Dette samfunnsproblemet sto som en sentral del av interessekonflikten mellom statlige, kirkelige og aristokratiske interesser, også før den formelle lovgivningen var på plass.

Valentinian, Theodosius og det fjerde århundre

Keiser Valentinians lovgivning fra 370 står som den første formelle juridiske reaksjonen på denne problemstillingen. Som nevnt handlet disse lovene om å forhindre det statlige interesser, med støtte fra de aristokratiske familiene, anså som en utnyttende og kynisk praksis fra kirkens side. Loven slår tydelig fast at kirkemenn, tidligere kirkemenn, og alle andre hellige menn av autoritet og status, ikke skal besøke hjemmene til enker eller ensomme kristne kvinner.³⁰⁶ Kirkens menn skulle aldri kunne motta midler fra disse kvinnene, ettersom de hadde utnyttet religionen som et påskudd for å oppnå kontakt med disse kvinnene, og deres egentlige motiver var økonomisk vinning. Alt kvinnene forsøkte å donere i slike situasjoner skulle konfiskeres, og var kvinnen død, skulle den aktuelle formuen overføres til kvinnenens barn eller familie, slik det het i gjeldende arvelov.³⁰⁷ Loven var tydelig i sin fordømmelse av slik praksis, antakeligvis med god grunn. Forbudet, og keiserens erklæring av denne praksisen som noe uakseptabelt, er et klart tegn på hvordan de statlige interessene i det fjerde århundre var forpliktet overfor de aristokratiske familiene, og deres materielt grunnede ønsker om å hindre kvinnelig askese, en maktdynamikk som imidlertid skulle komme til å endre seg i det kommende århundre.³⁰⁸

Videre lovgivning fra år 390 pålegger ytterligere betingelser for askesen, og reglene for å kunne bli diakonesse omskisseres. Kvinnen må nå være fylt 60 år, og ha hatt barn. Hun kan da ansette en verge for de barna som enda er under 25 år, og gi midlene sine til denne vergen, for å disponere disse, og sørge for at arveretten blir opprettholdt.³⁰⁹ Ingen midler

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ CTh., 16, 2, 20.

³⁰⁷ Ibid.

³⁰⁸ Arjava, *Women and the Law*, 159.

³⁰⁹ CTh., 16, 2, 27.

skulle altså gis bort, spesielt ikke til kirkens menn, men skulle tilhøre kvinnens arvinger, hvilket loven spesifiserer.³¹⁰ I forbindelse med denne loven er det imidlertid interessant å rette fokuset mot en kilde fra tiden, vedrørende den velstående aristokraten Olympias, en kvinnelig slektning av datidens østlige keiser, Theodosius. I år 390 hadde Olympias nylig blitt enke, og hadde ingen ønsker om å gifte seg på ny, trass i Theodosius' mange forsøk på å gifte henne med en av hans nære slektninger.³¹¹ Grunnet lovgivningen hadde hun ikke mulighet til å realisere sitt egentlige ønske; nemlig å donere sin formue til fattige og religiøse institusjoner. Hun begynte derfor, ifølge kildene, å "kaste dem bort."³¹² Theodosius ble gjort oppmerksom på dette, og to måneder senere var sperringen opphevet. Arjava spekulerer på om høyrøstede kirkemenn, som Ambrosius, kan ha spilt en viktig rolle i opphevingen. Brevkilder fra Hieronymus tyder imidlertid på at loven var aktiv igjen allerede i 394, så Theodosius' oppheving var altså ikke langvarig. Likevel er denne utviklingen tydelig bevis på den institusjonelle dragkampen rundt kvinnelig askese og økonomisk autonomi, og hvordan denne artet seg i lovene.³¹³

Veiskille i det femte århundre

Problemstillingen dukker igjen opp i det femte århundret, hvor den vestlige keiseren Valentinian III i 439 nok en gang endret betingelsene for hvordan en kvinne kunne bli innviet som diakoness. Loven slår fast at dersom en kvinnes foreldre hadde tatt henne ut av sekulære sammenhenger, og bestemt at hun skulle tjene den kristne tro i evig jomfrudom, og kvinnen selv er tro i sin intensjon om et hellig liv, skulle hun ikke kunne bli innviet før hun var fylt 40 år, og skulle bare kunne ta på seg sløret dersom hun ikke hadde syndet.³¹⁴ I årene før 40 skulle kvinnens kjennskap til hva det hellige livet innebar, sørge for at hun ikke ville få nye ønsker om et liv utenfor tjenesten, ettersom hun da hadde "gjort seg ferdig" med det sekulære livet på forhånd, altså vært kone, fått sine barn, gitt dem arv, og så videre.³¹⁵ Knappe 15 år senere tar derimot loven en drastisk vending, denne gangen i Østen. Keiser Marcian erklærer i år 455 at alle hellige kvinner, enker, diakonesser eller religiøse matroner, skal ha retten til, både

³¹⁰ Ibid.

³¹¹ Arjava, *Women and the Law*, 160.

³¹² Ibid.

³¹³ Ibid., 161.

³¹⁴ CTh., Nov'Th: 6, 1.

³¹⁵ Ibid.

gjennom testamenter, *fideicommissa*, kodisiller eller lignende, å donere alt de måtte ønske til fattige, religiøse institusjoner, eller til enkeltpersoner som biskoper, prester eller diakoner.³¹⁶ Dette er en markert kursendring fra den Valentinske linjen, og illustrerer hvor mye Østen og Vesten faktisk divergerte når det gjaldt slik rettspraksis.

Som svar på den østlige utviklingen, kommer den vestlige keiseren Majorian i år 458 med lovgivning som står i klar kontrast til Marcinians edikt, tre år tidligere. Keiseren erklærte at alle barnløse enker som ikke ønsker å gifte seg på ny, må gi halvparten av sin eiendom til sin nærmeste slektning.³¹⁷ Slik straffebetinget lovgivning overfor barnløse og enker hadde man ikke sett siden tiden før keiser Konstantin, og man kan velge å tolke dette som et ønske fra Majorian om å returnere til tidligere rettspraksis; til tradisjonelle romerske verdier.³¹⁸ Majorian går også direkte til angrep på både kirken og askesekvinnene i sitt edikt, og hevder at religionen bare var et falskt påskudd som kvinnene utnyttet for å øke sin individuelle frihet, og at den kirkelige interessen så utnyttet dette ønsket for egen vinning.³¹⁹

Hvorvidt Majorians anklager stemte eller ikke, kan diskuteres. Det som det derimot er alminnelig enighet om, er det faktum at man så en økende avskjed fra tradisjonelle romerske verdier i det fjerde og det femte århundre, hvilket kommer til uttrykk på flere måter. Én av disse var askesen, og muligheten til å forlate de patriarkalske familiestrukturene, til fordel for det mange kvinner anså som et friere liv i regi av kirka. Det er tenkelig at enhver romersk keiser med forkjærlighet for de tradisjonelle, romerske normene ville anse dette som en bekymringsfull utvikling. Vi ser dette hos Majorian, både gjennom hans forsøk på å returnere til tidligere rettspraksis, med blant annet straffeloven anvendt på barnløse kvinner, men også gjennom hans gjentatte forsøk på å innføre prostitusjon som pålagt av staten, slik det hadde vært før kristendommens institusjonalisering. Majorian forsøkte på sett og vis å skru tilbake tiden, og ettersom der ikke eksisterer noen ytterligere vestlig lovgivning angående dette temaet, er det tenkelig at Vestromerriket fortsatte på denne tradisjonalistiske banen, helt frem til rikets kollaps i 476.

³¹⁶ C., 1, 2, 13.

³¹⁷ CTh., Nov'Maj: 6, 5.

³¹⁸ Grubbs, "Show-Girls," 240.

³¹⁹ CTh., Nov'Maj., 6, 5.

Østen, Justinian og det endelige resultatet

Dersom man lurer på hvordan situasjonen artet seg videre på den østlige siden, trenger man bare rette blikket mot Justinians lovgivning fra 530, hvor keiseren virker å gi et varig svar på alle spørsmålene rundt disse problemene. Keiserens lovgivning fra dette året etterlater lite til tvilen når det gjelder hans støtte til kirken og den kristne tro. I første ledd av loven fastsetter keiseren klare strafferammer for alle dem som skulle være skyldig i voldtekt av hellige kvinner og enker. Loven foreskriver at alle som forgrep seg på jomfruer, enker, eller diakonesser viet til Gud, skulle straffes med døden, ettersom dette var den verste forbrytelse, ikke bare mot mennesket, men mot Gud. Alle som viste seg å ha bistått voldtektsmannen, eller på noen måte bidratt, skulle gis samme straff.³²⁰ Loven slår også fast at dersom denne forbrytelsen ble begått mot en kvinne tilhørende et kloster eller lignende institusjon, skulle alt gjerningsmannen eide gis til denne institusjonen, og institusjonen skulle deretter fordele midlene slik at en passende andel ble gitt kvinnen i erstatning. Tilhørte kvinnen ikke noen bestemt institusjon, men likevel var knyttet til kirken i kraft av at hun var kristen, skulle alt gjerningsmannen eide gis til kirken, og kvinnen skulle ha *usufruct*, altså bruksrett, over disse midlene, så lenge hun levde.³²¹ Alle som forsøkte å bryte noe ledd av denne loven, uavhengig av deres kjønn, virke eller status, skulle straffes med døden. Det interessante med akkurat denne loven er hvordan den viser kirkens totale kontroll over gjerningsmannens midler. Både i situasjoner hvor kvinnen er direkte assosiert med et bestemt kloster, eller i de situasjoner hvor hun kun er knyttet til kirka gjennom sin personlige religiøse overbevisning, er det den kristne institusjonens ansvar å avgjøre hvordan tilbakebetalingen skulle foregå, eller hvordan bruksretten eventuelt skulle realiseres.

Askesen behandles også av Justinian i en annen lov fra samme år. Keiserens edikt starter med en redegjørelse for tidligere rettspraksis, hvor Justinian forteller at fram til dette punktet hadde gifte kvinner som valgte askesen, måtte tilbakebetale det dobbelte av brudegaven de fikk ved ekteskapet, hvilket kan tolkes som en slags straff for at de forsømt sin ektefelle.³²² Keiseren erkjenner at dette er en urett, og at det stred mot den kristne tro. Han

³²⁰ C., 1, 3, 41.

³²¹ Ibid.

"Usufruct" eller bruksrett i Romerretten referer til den juridiske retten til å *bruke* noe uten å ha direkte *eierskap* over det. I et slikt tilfelle ville kvinnen kunne bo på eiendommen, låne den til sin familie, eller leie den ut for fortjeneste. Hun vil likevel ikke kunne gjøre skade på eiendommen, eller selge den, ettersom eiendommen tilhører kirka, og kvinnen har ingen eierskap, men bare rett til bruk.

³²² C., 1, 3, 42.

erklærer derfor at dersom en kvinne skulle velge å forlate det sekulære livet, og dermed også forsømme sitt ekteskap, skulle hun kun måtte tilbakebetale brudegavens verdi, men ikke mer.³²³ Loven slår også fast at dersom en kvinne som fortsatt er under sine foreldres myndighet, skulle ønske å forlate sitt ordinære liv i søken etter et hellig liv, har foreldrene ingen rett til å nekte henne dette, eller ekskludere henne fra arven på bakgrunn av det foreldrene anser som utakknemlighet; for det er ikke utakknemlighet, men hellig tjeneste.³²⁴ Det som også er interessant med denne loven er at den for første gang også inkluderer menn i dette askesespørsmålet, og sidestiller dem med kvinnelige asketer, likestilt i Guds navn.³²⁵ Man kan her likevel spekulere på hvorvidt en slik likestilling skyldtes noen reell ideologisk kursendring når det gjaldt den romerske statens holdning til likestilling mellom kjønnene, eller om det heller henger sammen med den tidligere nevnte maktkonsolideringen. Det er tenkelig at gjennom statens søken etter å konsolidere makt, med religionen som virkemiddel, kom som konsekvens anerkjennelsen av at å styrke kirken gjennom hengivne asketer, ville være fordelaktig, uavhengig av asketens kjønn.

Videre krever loven at barn som forlot familien på dette viset, skulle gis minst en fjerdedel av foreldrenes formue når de forlot. Skulle foreldrene forsømme denne plikten, skulle barna gis hele arven.³²⁶ Til sist spesifiseres det at dersom noen av disse personene, som har forlatt sin familie i søken etter et hellig liv, skulle angre seg og ønske å returnere til det sekulære livet, skulle all deres eiendom tilhøre den kirken, klosteret, eller religiøse institusjonen som de nå har valgt å forlate.³²⁷ Disse rettighetene, samt den sistnevnte spesifikasjonen, gir et klart inntrykk av både kirkens overlegne posisjon i det Østromerske samfunnet, samt også lovgivningen rundt kvinner og religionens transformativ kraft for kvinnene og deres forhold til religion ellers. At en kvinne skulle kunne forlate ekteskapet uten å straffes, samt også beholde sin rett til arv til tross for å ha forlatt de tradisjonelle familiestrukturene, hadde tidligere vært uhørt, spesielt på den vestlige siden. Denne utviklingen sier noe om kirkas stilling i samfunnet, samt den kristne religionens utbredelse. Denne type livsvalg, på bakgrunn av religion, var altså i større grad akseptert i det sjette århundrets Østromerrike.

³²³ Ibid.

³²⁴ Ibid., I.

³²⁵ C, 1, 3, 42.

³²⁶ Ibid., II.

³²⁷ Ibid., III.

Lovene vi nå har gjennomgått, fra Konstantin til Justinian, viser en klar utvikling. Måten lovgivningen rundt kvinner og religion behandlet spørsmål om askese, mulighetene til å velge et religiøst liv, samt at de behandler sosial og økonomisk autonomi, kan fortelle noe om institusjonenes interessekonflikt i perioden, hvordan denne utviklet seg i de fjerde, femte og sjette århundrene, samt hvordan øst og vest divergerte. Utviklingen, slik den fremtrer i lovene, var transformativ for kvinner både av høyere og lavere status. Lavstatuskvinner forble i utgangspunktet ofte ugifte, grunnet et manglende press fra familien, samt juridiske barrierer når det gjaldt ekteskapet, grunnet deres fordervede virker. Høystatuskvinnene derimot, som innehadde mer enn nok midler, samt status, til å leve et godt, uavhengig liv, giftet seg likevel som regel, grunnet blant annet presset fra familien. Det kristne idealet om sølibati og kirketjeneste ga så for første gang kvinner, uavhengig av klasse, en gyldig grunn til å være ugift.³²⁸ Det skal likevel sies at det var høystatuskvinnene som spilte den viktigste rollen i den institusjonelle dragkampen, ettersom deres beslutning om å forlate sine familier, og derav også forlate de tradisjonelle romerske maktstrukturene, var sentral i å vippe maktdynamikken over i kirkas favør.³²⁹ Lovgivningen rundt kvinner og religion i perioden 313-535, når det angår askese, uttrykker på denne måten en utvikling hvor kvinnene var instrumentale i dragkampen om kirkelig innflytelse i samfunnet; en dragkamp som kirka kom seirende ut av, selv om man alltid vil kunne diskutere i hvilken grad denne utviklingen var frigjørende for kvinnene selv; hvorvidt kirken faktisk hadde kvinnenes interesser i mente, eller om det heller var det materielle som sto som bakgrunnsmotiv.

5.3 Ekteskap, religion og institusjonell strid

Skal man studere kvinner og religion i senromersk lovgivning, kommer man ikke utenom også å studere ekteskapet. Ettersom jeg så langt har utforsket hva som skjedde med de kvinnene som valgte bort ekteskapet, det vil si de som forlot den sekulære verden og tok på seg en hellig plikt som asketer, ønsker jeg her å undersøke de som likevel inngikk i ekteskapsrelasjonen, også i den asketiske perioden. Selv om forskere har argumentert for at ekteskapet så ut til å miste mye av sin betydning i samfunnet som følge av den asketiske perioden, er der liten tvil om at ekteskapet likevel fortsatt var viktig for en betraktelig del av

³²⁸ Arjava, *Women and the Law*, 158.

³²⁹ *Ibid.*, 159.

den romerske befolkningen, også i de femte og sjette århundrer.³³⁰ Grunnet dette mener jeg det er viktig å belyse ekteskapet, slik det eksisterte som romersk tradisjon, men også hvordan det lot seg transformere gjennom den såkalte kristningen, hvordan den nye religionen påvirket ekteskapet som institusjon, og ikke minst kvinnens stilling, samt hvorvidt man kan skimte noen institusjonell interessekonflikt gjennom denne utviklingen. Det er imidlertid viktig å nevne at de romerske ekteskapslovene, som de fleste skriftlige kilder fra eldre tid, er skrevet av, om eller for samfunnets elite.³³¹ Dette betyr imidlertid ikke at de av lavere status var utelatt fra det senromerske ekteskapet eller lovene som regulerte det, men heller at motivet til lovgiveren ofte hadde sammenheng med elitens, samt institusjonenes interesser.³³²

Det romerske ekteskapet var opprinnelig en privat affære, atskilt fra både offentlige og institusjonelle autoriteter. Ekteskapet hadde sin basis i familien, som juridisk og sosial enhet, og lovgivningen rundt ekteskapet i denne forbindelse handlet derfor ofte om å regulere beskyttelsen av familiens status og midler, og hvordan et planlagt ekteskap kunne få konsekvenser for disse.³³³ Likevel eksisterte der også forestillinger om at den viktigste forutsetningen for ekteskapet var ekteparets intensjoner. Som Ulpian uttrykte var ikke ekteskapet grunnet på samleie eller samboerskap, men på ekteskapelig hengivenhet.³³⁴ Denne forestillingen om at ekteskapelig hengivenhet, kalt *affectio maritalis* , måtte foreligge for et gyldig ekteskap, ble videreført i det sekulære rettssystemet helt frem til det fjortende århundre i Europa.³³⁵

Man vil kunne argumentere for at ekteskapet kanskje var den mest fundamentale institusjonen i det førkristne romerske samfunnet, ettersom den forente ikke bare to individer, men to familier.³³⁶ Kun gjennom et lovlig ekteskap, kalt *iustum matrimonium* eller *iustae nuptiae* , "gyldig ekteskap", kunne legitime barn, som kunne være legitime arvinger, bli født.³³⁷ De materielle implikasjonene, samt potensielle alliansene, var de primære faktorene, ettersom ekteskapet i all hovedsak var regnet som en kontrakt mellom to familier, fremfor

³³⁰ Mathew Kuefler, *Marriage Revolution*, 344.

³³¹ Tveit, "COITUS," 26.

³³² Gardner, *Woman in Roman Law*, 100.

³³³ Gillian Cloke, *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450* (London: Routledge Publishing, 1995), 101

³³⁴ D., 24, 1. 32, 13.

³³⁵ Tveit, "COITUS," 24.

³³⁶ Grubbs, *Women and Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood* (New York: Routledge Publishing, 2002), 81.

³³⁷ Ibid.

tilblivelsen av en ny, tredje familie.³³⁸ På bakgrunn av disse årsakene var det altså viktig å regulere ekteskapet, og avgjøre hva som skulle være legitimt, og ikke.³³⁹ Et godt eksempel på dette er de tidligere nevnte bestemmelsene, om at en skuespillerinnes barn aldri skulle regnes som legitim arving, og alle som forsøkte å legitimere slike barn, skulle straffes med *infamia*.³⁴⁰ Vi har også keiser Theodosius' lovgivning, som forbyr ekteskap mellom kvinner i fordervede virker og menn av høyere status.³⁴¹ Slike holdninger til ekteskap på tvers av statusgrupper ser vi også hos Justinian, som uttrykte: "Vi kan ikke gifte oss med hvilken som helst kvinne."³⁴² Romerretten har mange slike eksempler, og man får inntrykket av at det primære formålet med det tradisjonelle romerske ekteskapet var å danne legitime partnerskap mellom individer og familier, som kunne produsere legitime barn, hvor eiendom, arv og ikke minst status, kunne videreføres gjennom generasjonene.

Den romerske ekteskapskontrakten var patriarkalsk i sin natur, ettersom mannen innehadde en posisjon over kvinnen. Ofte var det slik at mannen var regnet som den rasjonelle halvdel, mens kvinnen bare "var der".³⁴³ Skjevfordelingen kommer også til uttrykk gjennom strafferammene. Faktisk var det slik at kvinner i antikken ble drept på bakgrunn av sitt kjønn i langt høyere grad enn menn, ofte som konsekvens av utroskap, eller å ha sveket ekteskapskontrakten på en eller annen måte.³⁴⁴ Til tross for denne ekteskapskarakteren, med en kvinne underlagt sin mann, og som kunne bli dømt til døden for å bryte kontrakten, var likevel skilsmissen relativt uproblematisk. Alt som skulle til, i de fleste tilfeller, var at mannen valgte å avslutte ekteskapet.³⁴⁵ Kvinnen hadde også muligheten til å ønske ekteskapet oppløst, selv om kilder fra tiden tyder på at slike tilfeller var langt mer sjeldne og begrenset av en rekke faktorer knyttet til hjemmet.³⁴⁶

Seinantikken og den såkalte kristningen av riket endret ekteskapet radikalt. I det som senere har blitt kalt ekteskapsrevolusjonen, ble valg av ekteskapspartner, samtykke, skilsmisse, brudegaver samt arv og til og med utroskap, fundamentalt omskissert.³⁴⁷ Retter

³³⁸ Kate Cooper, *The Fall of the Roman Household*, 1st Edition (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), ix.

³³⁹ Ibid.

³⁴⁰ CTh., 5, 27, 1.

³⁴¹ CTh., 15, 7, 12.

³⁴² I., 1, 10, 1.

³⁴³ Cooper, *The Fall of the Roman*, 109.

³⁴⁴ Hatlen, "Æresdrap," 48.

³⁴⁵ Cloke, *This Female Man of God*, 101.

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Kuefler, "Marriage Revolution," 348.

man blikket mot CTh, kan man se denne utviklingen tydelig i lovene. Valg av ekteskapspartner og samtykke i ekteskap var noe som romerretten alltid hadde regulert, men i seinantikken blir det imidlertid regulert på nye måter.³⁴⁸ Vi har den tidligere nevnte loven fra Konstantin fra år 336, som legger hindringer for legitimeringen av barn født av skuespillerinner, kroarbeidere og andre kvinner av lav, "degradert status."³⁴⁹ Dette er relevant for ekteskapet, ettersom ekteskapets formål som nevnt var dannelsen av legitime relasjoner som kunne frambringe legitime barn, og videreføre status og midler innad familien. Vi har også den tidligere diskuterte ulovliggjøringen av ekteskap mellom kristne og jøder, hvor dette ble sidestilt med utroskap, en av de mest grufulle forbrytelser.³⁵⁰ Lovgivning fra 368, antakeligvis som respons på germansk masseinnvandring til riket, forbød også ekteskap mellom romerske borgere og ikke-romere, med døden som straff for de som brøt loven.³⁵¹ Theodosius II virker likevel å på en måte ha liberalisert ekteskapsprosessen, ettersom han erklærte at ekteskap uten en formell sermoni godkjent av familienes overhoder, eller betaling mellom familiene, fortsatt kunne regnes som legitime, dersom begge personene samtykket, og møtte kravene for gyldig ekteskap. Denne delvise bortgangen fra gamle romerske formaliteter virker å ha åpnet opp for at såkalt legitime ekteskap, *iustae nuptiae*, kunne bli en realitet for flere borgere enn tidligere.³⁵² Man kan også nevne at i Østromerriket ble det gradvis utbredt med velsignelse fra en prest ved ekteskapsinngåelsen, utover 500-tallet.³⁵³

Når det gjaldt skilsmisse og utroskap, endres også disse konseptene radikalt ved de kristne keiserne. Konstantins lover fra 331 erklærer at de som søker skilsmisse på såkalt "svakt grunnlag", skulle kunne straffes i retten. En kvinne skulle kun kunne søke skilsmisse fra sin mann, dersom mannen viser seg som en morder, kjetter eller gravrøver.³⁵⁴ Skilsmissen går altså fra å være en privat rett mellom romerske borgerne og familier, til å bli noe institusjonelt, regulert med potensielle straffekonsekvenser. Antikkhistoriker Mathew Kuefler forklarer at flere forskere har spekulert i hvorvidt slik lovgivning skyldtes en kristen innflytelse. Denne teorien problematiseres imidlertid av det faktum at tidens kristne ledere

³⁴⁸ Ibid., 347.

³⁴⁹ CTh., 5, 27, 1.

³⁵⁰ C., 1, 9, 6.

³⁵¹ CTh., 3, 14, 1.

³⁵² Kuefler, "Marriage Revolution," 351.

³⁵³ John Meyendorff, "Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgical Tradition," *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990): 105.

³⁵⁴ CTh., 3, 16, 1.

overhodet ikke var interessert i å bryte opp ekteskapsrelasjoner, men heller argumenterte for ekteskapets totale uopløselighet; skilsmisse var ikke et spørsmål.³⁵⁵ Man kan i så måte tolke lovgivningen som nok et tegn på institusjonell interessekonflikt, som måtte løses gjennom kompromiss; et møte mellom kristen doktrine og romersk ekteskapstradisjon.

Mulighetene for å avslutte et ekteskapet vanskeligjøres videre utover det fjerde og femte århundre. Der er godt grunnlag for å hevde at det romerske aristokratiet var dypt uenig med Konstantins erklæring fra 331, hvor keiseren vanskeliggjorde skilsmissen. Denne loven ble fjernet to ganger, først av Julian på midten av det fjerde århundre, og igjen av Theodosius II på midten av det femte.³⁵⁶ Kilder fra tiden tyder imidlertid på at lovene var innført igjen bare noen få år etterpå, i begge tilfeller.³⁵⁷ Man kan likevel tolke dette som videre tegn på den institusjonelle interessekonflikten i seinantikken, og hvordan statlige, kirkelige og aristokratiske interesser stred om definisjonsmakten i samfunnet, også rundt ekteskapet.

Utroskapet gjennomgår som nevnt også en utvikling i perioden, og blir i seinantikken slått ned på hardere enn noen gang tidligere. Noen forskere vil hevde dette skyldes en kristen fordømmelse, og lite eksemplifiserer slik fordømmelse bedre enn Konstantins lov fra 339, hvor det erklæres at de som ble funnet skyldig i utroskap skulle sys inn i en lærsekk, og brennes levende. Likevel vil man også kunne argumentere for at loven skyldtes personlige og politiske motiver, ettersom Konstantin kort tid tidligere hadde henrettet sin egen kone, Fausta, for utroskap, en kvinne som i tillegg var datteren til en av Konstantins politiske rivaler, Maximian.³⁵⁸

Skal man forsøke å se utviklingen fra den kristne siden, er det tydelig hvordan de kristne interessene kolliderte med romerske forestillinger om ekteskap. Rettshistoriker Gillian Cloke argumenterer for at de tidlige kristne samfunnene organiserte seg rundt seksuell disiplin og kyskhet, som en felles front mot verden der ute. De identifiserte seg med dette avholdet, som en felles sak for alle i det kristne samfunnet; en sak som skilte dem fra resten av samfunnet.³⁵⁹ Med et slikt tankegods kan man forstå hvorfor askesen ofte virket å ha blitt satt høyere enn ekteskapet, i hvert fall av kristne forfattere fra tiden. Den kjente presten Hieronymus var en av de som ble anklaget for å føre en slik retorikk, og svarer på denne

³⁵⁵ Kuefler, "Marriage Revolution," 355.

³⁵⁶ Ibid., 356.

³⁵⁷ Ibid.

³⁵⁸ Ibid., 357.

³⁵⁹ Cloke, *This Female Man of God*, 104.

kritikken i sitt brev til senatoren Pammachius. Han innleder retorisk, og stiller spørsmålet "Vil et seksuelt rent liv i askese alltid være bedre enn ekteskapet?"³⁶⁰ Hieronymus svarer på kritikken, med et velkjent sitat som skulle vise seg å speile den kirkelige interessens holdning til ekteskapet i de kommende årene; "Ekteskapet mellom de troende er bedre enn ugudelig jomfrudom."³⁶¹ Med andre ord, kirken stilte seg ikke i opposisjon til ekteskapet, men mente det måtte skje på et nytt grunnlag. Det skulle ikke enkelt la seg oppløse, for det var et hellig bånd. Kvinnen og mannen skulle være likestilt i relasjonen, og hustruen får en langt mer sentral stilling i den kristne retorikkens ekteskapsforestilling.³⁶² Slik hengivenhet for likestilling kommer tydelig frem også hos andre innflytelsesrike kristne fra tiden. Blant disse var Ambrosius, som erklærte at utroskap skulle betraktes som like moralsk galt, uavhengig av om det var mannen eller kvinnen som begikk dette; en radikal bortgang fra tidligere tankegods.³⁶³ Liksom konen, får også selve ekteparet en viktigere posisjon i religiøs sammenheng. Ekteparet skulle ikke lenger være en intim familiær og politisk enhet, men snarere et symbol på et hellig bånd; orden, fra kristen til kristen, mellom mennesket og Gud.³⁶⁴

Med bakgrunn i utviklingen jeg nå har drøftet, vil det vanskelig la seg benekte at ekteskapet gjennomgikk en transformasjon i det fjerde og femte århundre. Utviklingen hadde et religiøst preg, og innebar en delvis bortgang fra tradisjonelle romerske normer. Det som likevel kan diskuteres, er hvem som påvirket hvem. Som Kuefler forklarer har flere forskere, som Grubbs og Arjava, argumentert for at kristne holdninger faktisk ikke stred avgjørende mot de romerske i utgangspunktet, og at vi derfor heller bør stille spørsmålet, i hvilken grad det var romerretten som påvirket kristen ekteskapspraksis.³⁶⁵ Det er absolutt belegg for å hevde et slikt synspunkt. Jeg vil likevel hevde at trass i slike nyanseringer, står det romerske ekteskapet som et klart eksempel på nok en del av samfunnslivet hvor institusjonelle krefter både kolliderte, stred, samt forsonte seg rundt felles erkjennelser om kvinners funksjon og formål i samfunnet, ekteskapet og religionen.

³⁶⁰ Hieronymus, "Fathers of the Church," (Letters) 48. 1.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Cloke, *This Female Man of God*, 109.

³⁶³ Ambr., *De virginibus*, 5, 26.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Kuefler, "Marriage Revolution," 340.

5.4 Oppsummering

I dette analysekapittelet har vi undersøkt lovene rundt kvinner og religion på det institusjonelle nivået. Som del av denne undersøkelsen har vi gransket institusjonelle interesser i kvinners virke, og hvordan disse kommer til uttrykk gjennom lovgivning fra tiden. Videre har vi sporet utviklingen av den kvinnelige askesen og jomfrudommens institusjonalisering, fra Konstantin til Justinian, i forsøk på å belyse dragkampen mellom statlige og kirkelige interesser. Til sist har vi gransket spørsmål om ekteskap og religion, og forsøkt å besvare hva ekteskapets karakter, og lovene som regulerte det, her kan fortelle om institusjonelle motiver.

Lovene rundt kvinner, religion og virke gir et tydelig inntrykk av institusjonell interessekonflikt. Problemstillinger rundt kvinner i såkalt fordervede virker, blant annet skuespillerinner, og hvordan disse skulle kunne sameksistere med den kristne tro, ble forsøkt løst gjennom lovgivningen. Både keisere og innflytelsesrike kirkemenn tok del i denne dragkampen, og resultatet virker å ha blitt et næringsmessig tap av disse kvinnene, eller i hvert fall en betraktelig andel av dem, som følge av kirkens fordømmelse, dette til tross for vestromerske forsøk på å returnere til tidligere rettspraksis.

Den kvinnelige askesen og institusjonalisert jomfrudom står som det kanskje mest verdifulle eksemplet på hvordan møtet mellom kvinner og religion skulle reguleres, og hvordan samfunnets makthavere stred rundt dette spørsmålet. Askesen får fotfeste i starten av det fjerde århundre, på bakgrunn av Konstantins lovgivning. Den styrkes med årene, men vi ser et markert veiskille mellom øst og vest ved midten av det femte århundre. Vesten beholder forestillingene om den romerske kjernefamilien, og fortsetter mistenkeliggjøringen av kvinnelige asketer som egoistiske bedragere som utnyttet religionen for personlig frihet. I øst ser man derimot askesen blomstre, og de med religiøs hengivenhet blir gitt nær total handlingsfrihet under Justnians lovgivning, i hvert fall om man skal tolke loven bokstavelig. Dette skillet kan forklares på flere måter, men jeg vil argumentere for at den avgjørende faktoren er hvordan vestlige og østlige keisere viser markert avvikende holdninger til samarbeid med, og styrking av, kristendom og kirken som maktelement i riket. Denne ulikheten blir synlig gjennom den divergerende anerkjennelsen av askesen som legitim livsførsel, men også gjennom behandlingen av prostitusjon, skilsmisselovgivning, samt ekteskapsidealet.

Når det gjelder ekteskapet, gjennomgår også dette en markert utvikling i tidsrommet 313-535. Utviklingen hadde et religiøst preg, og innebar en delvis bortgang fra tradisjonelle, romerske ekteskapsnormer, i hvert fall på papiret. Selv om man alltid vil kunne diskutere i hvilken grad det var kristningen som påvirket loven, eller heller romerretten som dreide om kristen praksis, kan man likevel tolke utviklingen som et klart eksempel på institusjonelt møte, konflikt samt forsoning rundt kvinner, religion og ekteskapets funksjon i samfunnet.

Med bakgrunn i lovgivningen vi har gjennomgått i dette kapitlet, vil jeg argumentere for at denne gir et klart bilde av møtet mellom kvinner og religion i seinantikken. Utviklingen kan i hovedsak forklares med at spørsmålene rundt kvinner og religion var ansett som en prioritet for institusjonene å besvare. Tiltakene iverksatt av institusjonene i denne sammenheng, for å regulere kvinnene og deres møte med religion, samt hvordan de kom i strid med hverandre som følge av disse kontrollforsøkene, kommer tydelig til uttrykk i lovene.

6.0 Konklusjon

Denne oppgaven har analysert problemstillingen "Hvordan søkte senromersk lovgivning å regulere møtet mellom kvinner og religion, og hva kan ha vært motivene bak denne reguleringen?" Oppgavens tilnærming til denne problemstillingen har vært en tredelt analysemodell, hvor jeg har nærmet meg oppgavens empiri, altså lovene, fra et tredelt perspektiv: Det individuelle, offentlige og institusjonelle nivået. Analysens formål har vært å kartlegge hvordan lovgivningen i tidsrommet 313-535 behandlet kvinner og religion, både fra et diakront perspektiv gjennom å undersøke lovgivningens utvikling over tid, men også fra et synkront, geografisk perspektiv, i form av sammenlikninger mellom øst og vest. Å avklare hvilke motiver som var til stede fra lovgiverens side, har også vært en sentral del av oppgavens siktemål.

Kildegrunlaget

Noe som gjorde seg tydelig som del av kartleggingsprosessen var kildegrunlagets magre volum. Møtet mellom kvinner og religion gis ikke noen spesielt omfattende behandling i lovverket, særlig hvis man sammenlikner denne med øvrig religionslovgivning, som lovene rundt religiøse posisjoner menn var i besittelse av. Denne magerheten kan forklares på flere måter. Man kan for det første få inntrykk av at kvinner var oversett eller utelatt av lovgivningen; de var ansett som ubetydelige i religiøse sammenhenger, i hvert fall sammenliknet med menn. Videre var kvinnene, som del av familiestrukturen, underlagt familiens interne rettssystem. Lover som direkte regulerte kvinner som selvstendige borgere var derfor ikke av like stor nødvendighet, ettersom lover som berørte familien, og familiens menn, samtidig ville regulere familiens kvinner. Man kan også spekulere på om de fåtallige lovene skyldes at kvinner, i hvert fall til dels, rett og slett var underlagt samme lovgivning som menn, og derfor ikke nevnes direkte. Disse er alle mulige forklaringer. I de tilfeller hvor møtet mellom kvinner og religion derimot blir regulert, var dette som oftest i forbindelse med deres virksomhet, konversjon, seksualitet, askese eller ekteskap. Man kan altså tydelig se hvordan denne lovgivningen var ment å svare til både samfunnsmessige og institusjonelle behov, samt hvordan den uttrykker noe sentralt om kvinnenes muligheter; deres status og autonomi som individer i samfunnet.

Møtet mellom kvinner og religion i lovene

Når det gjelder lovene rundt virksomhet, mener jeg disse uttrykker flere tendenser, både fra det individuelle, offentlige og institusjonelle hold. Bestemmelsene rundt lavstatuskvinnenes virksomhet er et interessant eksempel, ettersom de ble gjennomgående regulert, mye fordi deres møte med religion var problematisk, grunnet virksomhetens karakter. Man kan argumentere for at denne problematikken var avgjørende for lovenes utforming, og dette ser vi blant gjennom lovenes tilbakeholdenhet når det gjaldt kvinnenes mulighet til å forlate slike virksomheter, på religiøst grunnlag. Likevel virker utviklingen å kunne ha gagnet kvinnene noe, for eksempel når det gjaldt barns rett til velge et annet livsløp enn mors, eller kvinnens mulighet til å forlate virket, dersom hun gjennomgikk en religiøs omvendelse. Lovgivningen kan også tolkes som uttrykk for samfunnets holdninger til disse virkene, og til kvinnene som drev dem. Man får inntrykk av at visse offentlige rom, som teater eller taverna, samt visse virker, som skuespillerinner, pantomimer eller kroarbeidere, var ansett som degenererte. Hvorvidt disse bestemmelsene var rent foreskrivende og uten hold i virkeligheten, eller om de faktisk reflekterer de reelle holdningene til lovgiveren og det bredere samfunn, blir imidlertid vanskelig å avgjøre. Likevel sier også lovene noe om disse kvinnenes nødvendighet for samfunnets funksjon og stabilitet. Det var generelt sett akseptert at disse kvinnenes virker var en nødvendighet, og at noen kvinner var ment for slik en fordervet livsførsel. Her er det igjen viktig å minne om at det slettes ikke er sikkert at kvinnene selv anså sin eksistens som mindreverdige, men at lovgivningen heller kan sies å speile en generell, todelt holdning til denne delen av samfunnslivet; kvinnene, og deres virker, sto som en fordervet nødvendighet. Man kan også peke på institusjonenes interesse i kvinnenes virker, og argumentere for at denne delen av samfunnslivet utgjorde et sentralt stridspunkt i møtet mellom kirke og stat. Disse kvinnene utgjorde en ideologisk utfordring i et samfunn hvor kristendommen steg fram som en hegemonisk religiøs kraft. Kvinnene var på den ene siden ansett som fordømte sjeler som måtte frelses, samtidig som de likevel var oppfattet som en nødvendig del av samfunnsstrukturen. Lovgivningen viser med dette til en interessekonflikt, hvordan denne artet seg, samt de divergerende strømningene mellom øst og vest. Dette kan så fortelle noe sentralt om kvinnenes plass i seinantikkens romerske samfunnsstruktur, og hvordan denne var i endring som følge av deres møte med religionen.

Lovgivningen rundt konversjon, samt tilkomsten av den kristne kvinnen som sosial

gruppe, er nok et sentralt tema. Man kan si kvinners mulighet til å konvertere til kristendom er en rett som gjennomgår en rivende utvikling i perioden 313-535, spesielt i den østlige delen av riket. Reguleringen av denne retten ser ut til å ha påvirket både kvinnenes status og autonomi. Man kan tolke lovene som at konversjon, og valget om et religiøst liv, kunne være statushevende for de kvinnene som hadde mulighet til å ta dette valget. Videre kan muligheten til å ta denne beslutningen av egen vilje, tyde på at kvinnens autonomi også gjennomgikk en utvikling, i hvert fall når det gjaldt den religiøse dimensjonen i deres liv. Når det kommer til samfunnets holdninger, kan man som nevnt argumentere for at den kristne kvinnen blir en akseptert gruppe i samfunnet utover det fjerde århundre. Med bakgrunn i dette, kan man også argumentere for at de kvinnene som hadde mulighet til å ta valget om å bli del av denne samfunnsgruppen, på så måte kunne påvirke hvordan samfunnet betraktet dem. Dette kommer blant annet til uttrykk i keiser Gratians lovgivning fra 380-tallet, som presiserer at alle de kvinner som forlot et liv i teateret på hellig, religiøst grunnlag, skulle være frie fra alle fordommene forbundet med sitt tidligere virke. Dette kan tyde på at slike fordommer ikke bare var tilstedeværende i samfunnet, men også ville kunne få reelle konsekvenser for de kvinnene som ble utsatt for slik fordomsfull behandling. Når det gjelder institusjonenes interesse i konversjon, var denne konfliktfylt på lik linje med spørsmålet om lavstatuskvinnenes virksomhet. Her oppsto det imidlertid også konflikter rundt kvinner av høyere status, nærmere bestemt de aristokratiske kvinnene, og i hvilken grad de skulle kunne ha muligheten til å velge et hellig liv i religiøs tjeneste, og hvorvidt dette skulle kunne gi dem fritak fra verdslige plikter overfor blant annet familien og ekteskapet.

Lovene, samt de skriftlige kildene rundt seksualitet, kyskhets og seksualmoral, gir grunnlag for å hevde at en kvinnes seksuelle status var en avgjørende faktor for hennes sosiale status, og kunne påvirke hvordan hun ble behandlet av det øvrige samfunn. En kvinnes status som ukysk var blant annet direkte forbundet med frastøtende karaktertrekk. Lovenes affinitet for jomfruen kommer klart fram, blant annet gjennom hvordan denne gruppen var beskyttet mot kroppslig krenkelse, i en helt annen grad enn alminnelige kvinner. Den kirkelige siden var også med her, og skal man ta utgangspunkt i for eksempel kilder fra biskop Ambrosius, går det klart fram at jomfruen var hevet over den ordinære kvinnes verdi. Selv om Ambrosius som nevnt ikke nødvendigvis representerer den jevne kristne, men heller en lærd elite, kan man likevel tolke hans ideologiske uttrykk som et ønske om å påvirke samfunnsopinionen, og

å skape mønsterholdninger for den kristne romer. Fra det statlige perspektivet var seksualitet også viktig å kontrollere. I utgangspunktet var denne reguleringen styrt av jomfrudommens betydning for potensielle aristokratiske allianseekteskap. I senere tid forble reguleringen viktig, men nå som et uttrykk for at den statlige og kirkelige intimiteten var styrket, og man så tilkomsten av en samdrøktig hyllest av den kristne seksuelle renhet som ideal, for visse kvinner.

Lovgivningen rundt askesen står som det kanskje mest interessante eksemplet på møtet mellom kvinner og religion i lovene. Utviklingen av den asketiske livsstil, fra Kontantin til Justinian, tyder på en prosess som var transformativ, ikke bare for kvinnene, men også for riket i seg selv. På det individuelle nivå kunne askesen stå som alternativ til det tradisjonelle familielivet, og et stort antall kvinner kunne nå for første gang velge en ugift, selvstendig eksistens på et akseptert, religiøst grunnlag. Man kan også argumentere for at dette var avgjørende for offentlighetens holdninger, ettersom der er godt belegg for å hevde at askesekvinnene ble sett på med respekt. Mest sentralt når det kommer til askesen er likevel det institusjonelle perspektivet, ettersom man her kan avdekke en dragkamp hvor møtet mellom kvinner og religion sto i sentrum. Hvordan statlige og kirkelige interesser stred om kvinners rett til askese, og implikasjonene av denne retten for deres sosiale og økonomiske autonomi, utgjør et viktig moment i møtet mellom kvinner og religion. Her er skillet mellom østlig aksept og vestlig tradisjonalisme også sentralt å vurdere, og fortellingen om hvordan disse to skilte lag ideologisk, er en fortelling om to motstridende holdninger til møtet mellom kristendom og romersk samfunn.

Ekteskapet var nok et sentralt aspekt ved det romerske samfunnslivet, som også gjennomgikk en utvikling i tidsrommet 313-535. Man kan argumentere for at denne utviklingen uttrykker noe sentralt om møtet mellom kvinner og religion. Et studie av for eksempel de interreligiøse relasjonene, kan fortelle mye om lovgiverens holdninger til andre trossamfunn som jøder, hedninger og generelt sett ikke-romere, samt kvinners rett til autonome beslutninger om å danne relasjoner med disse. Kanskje viktigere er likevel ekteskapets transformasjon, fra romersk tradisjon til kristent ideal. Selv om ekteskapet kan sies å ha mistet en del av sin betydning for eliten som følge av den asketiske perioden, besto det likevel som en viktig samfunnsinstitusjon for store deler av riket, også i seinantikken. Det kristne ekteskapet bærer på noen måter preg av å kunne vært statushevende for kvinnene,

ettersom de, i hvert fall ifølge den kristne idealiseringen, nå skulle utgjøre en viktigere part i ekteskapet. Ekteparet i seg selv skulle også bli mer betydningfullt, ettersom det ikke lengre skulle være kun en privat forening av to familier, men heller et uttrykk for to menneskers bånd med Gud. Endringer i ekteskapsinngåelsen og samtykke til ekteskap, samt utroskap og skilsmisselovgivning, gir alle inntrykk av en ekteskapsinstitusjon som gjennomgikk en utvikling i perioden; en utvikling som uttrykker at møtet mellom kvinner og religion, og lovgivningen som fulgte det, kan ha påvirket kvinnenens posisjon i ekteskapet.

Andre sentrale funn

Et av de sentrale funnene i undersøkelsen av den senromerske lovgivningen rundt kvinner og religion, er hvordan den viser til et skille mellom østlig og vestlig rett. Dette ser vi, ikke bare når det gjaldt holdninger til virksomheter som prostitusjon, men også gjennom de markert ulike holdningene til askese, kvinnelig religiøs og økonomisk autonomi, samt ekteskap. På den østlige siden virker utviklingen å speile en stat som i høyere grad var innstilt på samarbeid og forsoning med kirkemakten, og man kan tenke seg at dette til dels skyldtes en erkjennelse fra keiserens side om at felles maktkonsolidering under kristendommens banner var den beste vei fremover, for rikets stabilitet og overlevelse. På den vestlige siden ser man imidlertid en annen kurs, kanskje best uttrykt gjennom Majorians forsøk på å innføre prostitusjon og ekteskap som pålagte av staten, samt hans fordømmelse av kvinnelige asketer, og den økende religiøse friheten. Man kan argumentere for at vestlige keisere så på dette som en bekymringsfull utvikling, som truet rikets romerske identitet, og at en retur til tradisjonell romersk skikk og samfunnsstruktur ville være den beste vei fremover, med hensyn til rikets stabilitet og overlevelse. Til sist erfarte man likevel Vestromerrikets kollaps, og man kan argumentere for at denne kollapsen til dels også var påvirket av en reaksjonær, statlig holdning, som stred mot forandring, både når det gjaldt romerske normer og skikker, men også forandringer i maktdynamikken, med kirken som et dominerende maktelement.

Når det gjelder lovgiverens motiver, kan man argumentere for at ønsket om dominans er noe av det som står mest sentralt. Det handlet dypest sett om å dominere kvinner; å kontrollere dem slik at de på best mulig måte svarte til de institusjonelle- og samfunnsmessige behovene i riket. Samtidig sto striden også om å kunne være det dominerende maktelementet i samfunnet; en stilling kirke og stat konkurrerte om gjennom omtrent hele seinantikken.

Striden om definisjonsmakten, og hvordan møtet mellom kvinner og religion skulle reguleres for å best mulig tjene rikets behov, var sentralt i denne konflikten. Møtet mellom kvinner og religion var på en måte ansett som en trussel, både mot rikets stabilitet og den sosiale orden. Man kan si at kvinnenenes livførsel på denne måten påvirket samfunnet på en følbart måte, og derfor ble gjenstand for lovgivning. I denne sammenheng vil jeg også nevne nok et viktig funn, nemlig at denne utviklingen ikke nødvendigvis bryter med annen lovpraksis, ettersom behovet for å kontrollere og legge føringer for kvinners livsførsel, var tilstedeværende på alle nivåer av romersk lovgivning.

I tillegg til disse dimensjonene, kan en vanskelig unngå å peke på det som kanskje står som kjernen i reguleringenes motiv; nemlig det materielle. Man vil kunne argumentere relativt overbevisende for at de fleste spenningene denne analysen har søkt å belyse, som virksomhet, konversjon, samt seksualitet og askese, grunner seg i materielle motiver. Lovgivningen bærer preg av en stat som søkte å forsikre seg om at møtet mellom kvinner og religion gagnet rikets materielle interesser. Innbringende lavstatuskvinner skulle kunne konvertere, men bare dersom de var døende. Kristne prostituerte skulle kunne kjøpes fri, men bare dersom halliken ble betalt en passende sum, og så videre. Man kan på samme måte argumentere for at den kristne siden, selv om den bar en annen maske, likevel hadde samme intensjoner. Kvinner skulle helst vie sitt liv til kirken, og aller helst gi opp sine midler som del av denne hengivelsen. De kunne forlate sitt kloster om de skulle ønske dette, men deres eiendom skulle likevel forbli i kirkas besittelse. Dersom en kristen kvinne i Justinians Østromerrike ble voldtatt, skulle gjerningsmannens eiendeler først og fremst tilhøre kirka, som da igjen skulle ha ansvaret for at offeret, altså kvinnen, fikk sin rettmessige erstatning. Lovgivningen, og møtet mellom kvinner og religion i det hele, gir med andre ord et sterkt inntrykk av materielt begrunnede lover. Selv om man skulle se bort fra hvorvidt det var statlige, kirkelige eller aristokratiske interesser som søkte å påvirke lovgivningen, hang disse interessene likevel til syvende og sist sammen med et materielt grunnmotiv; møtet mellom kvinner og religion skulle være materielt gunnlig.

Videre forskning

Denne undersøkelsen av møtet mellom kvinner og religion i senromersk lovgivning har vist at dette møtet ble gjennomgående regulert på flere nivå i perioden 313-535. Kvinner var i høy

grad utelatt av religionslovgivningen, men de lovene jeg nå har undersøkt, forteller likevel mye både om kvinners virke, deres mulighet til konversjon, deres seksualitet, samt askesen og ekteskapet. I lovene går det fram et ønske om dominans og kontroll; å kontrollere møtet mellom kvinner og religion, et møte som kunne utgjøre en trussel, både mot den sosiale orden, samt de materielle grunnmotivene, dersom det ikke ble regulert på en passende måte. Hva som skulle være passende regulering, var imidlertid gjenstand for en langtekkelig institusjonell interessekonflikt, hvilket lovene viser. Jeg vil i denne forbindelse argumentere for videre, interdisiplinære undersøkelser; å benytte både jus, arkeologi og filologi for å studere møtet mellom kvinner og religion. En slik tilnærming vil kunne utdype vår forståelse av dette møtet og hvordan det artet seg i seinantikken, ikke bare gjennom lovenes normative, idealiserende framstillinger, men også gjennom en belysning av de kvinnene som ikke ble direkte omtalt i romerretten.

Min undersøkelse har gransket lovene, men dette innebærer som sagt problematiske aspekter, blant annet ettersom lovene er normative idealframstillinger. De er foreskrivende, og kan vanskelig fortelle om reelle samfunnsforhold. Samtidig er de også essensialiserende, hvilket tydelig går fram av lovgivningens todeling av kvinner i den religiøse kontekst; de reguleres ofte som enten lavstatus eller høystatus; skuespillerinner eller asketer. Videre undersøkelser av dette møtet, med bruk av andre kilder som brev og beretninger, samt arkeologiske bevis, vil kunne avdekke den dypere fortellingen om den jevne romerske kvinnen, og hvordan hennes møte med religionen kan ha artet seg i perioden.

Dette er tilstander denne oppgavens analytiske rammeverk og valgte kildegrunnlag ikke har mulighet for å hevde noe konkret om. Likevel vil jeg argumentere for at min undersøkelse, av hvordan møtet mellom kvinner og religion ble regulert i den senromerske lovgivningen, gir belegg for å hevde at dette møtet utgjorde en viktig del av samfunnsutviklingen, både på det individuelle, offentlige og institusjonelle nivå. Dette møtet kan ha påvirket og endret kvinners status og autonomi, samt også spilt en rolle i utviklingen av samfunnets holdninger. Det står også som et uttrykk for hvordan de institusjonelle kreftene stredd rundt reguleringen og forvaltningen av dette møtet, med bakgrunn i grunnleggende ønsker rundt dominans, kontroll og materielle vilkår.

Bibliografi

Trykte kilder

Ambrosius, *De Virginibus Ad Marcellinam Sororem Sua Libri Tres*. Ambrose: Selected Works and Letters, red. Phillip Schaff, 2004.

Birks, Peter and Grant McLeod 1987: *The Institutes of Justinian*, London.

Bluhme, Fridericus 1869: Edictus ceteraeque Langobardorum leges : cum constitutionibus et pactis principum beneventanorum, *Monumenta Germaniae historica*, LL III, Hanoverae, s.3-205.

Cicero, *De Natura Deorum*. Loeb Classical Library, 1933.

Hieronymus, *The Letters of Saint Jerome*. Jerome: The Principal Works of St. Jerome, red. Philip Schaff, 2011.

Krueger, Paulus (ed.) 1900: Codex Iustinianus, *Corpus Iuris Civilis*, Bind II, Berolini.

Mommsen Th. et Paulus M. Meyer (ed.) 1904: *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis*, Bind I-II, Berolini.

Mommsen Theodorus et Paulus Krueger (ed) 1895: Institutiones, Digesta, *Corpus Iuris Civilis*, Bind I, Berolini.

Procopius, *Historia Arcana*. Pub. *The Secret History of the Court of Justinian by Procopius*, red. Project Gutenberg, 2004.

Pharr, Clyde m.fl (trans.) 1969: *The Theodosian code and novels and the Sirmondian constitutions* : a translation with commentary, glossary, and bibliography, New York.

Schoell Rudolfus et Guilelmus Kroll (ed.) 1895: Novellae, *Corpus Iuris Civilis*, Berolini.

Scott, Samuel P. 1932: *The Civil Law*, Cincinnati.

Watson, Alan 1998: *The Digest of Justinian*, Philadelphia.

Zosimus, *Historia Nova*. London: Green and Chaplin, 1814.

Litteratur

- Allison, Penelope M. "Engendering Roman domestic space." *British School at Athens Studies* 15 no. 1 (2007): 343-350.
- Ambasciano, Leonardo. "Review: Bona Dea and the Cults of Roman Women." *Culture and Religion* 16, no. 1 (2015).
- Apsitis, Allars. "The Concept of Infamy in Roman Law: An Engine for Sustainable Development and Public Security", *Journal of Security and Sustainability Issues*: (3, 1) 31-41. Sept. 2013.
- Arjava, Antti. "Paternal Power in Late Antiquity:" *The Journal of Roman Studies* 88, no. 1 (Høst 1998): 147-165.
- Arjava, Antti. *Women and the Law in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Assa, Janine, *The Great Roman Ladies*. New York: Grove Press, 1960.
- Bailey, Derrick S. *Sexual Relation in Christian Thought*. New York: Literary Licensing LLC, 1959.
- Baldson, John Percy Vyvian Dacre. *Roman Women and Their Habits*. London: The Bodley Head, 1962.
- Bauman, Richard. *Human Rights in Ancient Rome*. London: Taylor & Francis, 2012.
- Beard, Mary. *Religions of Rome: A History* vol. 1. Cambridge: Cambridge Universtiy Press, 1998.
- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1953.
- Brundage, James A. *Medieval Canon Law*. London: Routledge Publishing, 2014.
- Bujuklić, Zika. *Leges regiae: pro et contra, i Revue Internationale des Droits de l'Antiquité, 3e Série*. Tome XLV, 1998.
- Bradley, Keith R. "Roman Slavery and Roman Law." *Historical Reflections* 15, no. 3 (Høst 1988): 477-495.

- Cairns, John W. & Plessis, Paul du. *Beyond Dogmatics: Law and Society in the Roman World*, 1st ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.
- Charanis, Peter. "On the Social Structure of the Later Roman Empire." *Byzantion* 17, no. 1 (Høst 1945).
- Cloke, Elizabeth. *Ascetic Piety and Women's Faith: Essays on Late Ancient Christianity*. New York: Edwin Mellen Publishing, 1986.
- Clark, Elizabeth. "John Chrysostom and the Subintroductae." *Church History* 46, no. 2 (Juni 1977): 171-185.
- Clark, Gillian. "Roman Women." *Greece & Rome* 28, no. 2 (Høst 1981): 193-212.
- Clark, Gillian. *Women in Late Antiquity: Pagan and Christian Lifestyles*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Cooper, Kate & Wood, Jamie. *Social Control in Late Antiquity: The Violence of Small Worlds*. Cambridge: University Press, 2020.
- Cooper, Kate. *The Fall of the Roman Household*, 1st Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, chs. 0-3.
- Cloke, Gillian. *This Female Man of God: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*. London: Routledge Publishing, 1995.
- Crook, John Anthony. *Law and Life of Rome, 90 B.C. - A. D. 212*, 1st Edition. New York: Cornell University Press, 1984.
- Dębiński, Antoni. *Church and Roman Law*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2010.
- Dillon, John Noël. *The Justice of Constantine: Law, Communication and Control*. Michigan: University Press, 2012.
- Dixon, Suzanne. "Infirmetas sexus: Womanly Weakness in Roman Law." *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 52, no. 1 (1984): 343-388.
- Gardner, Jane F. *The Roman Household: A Sourcebook*. Oxfordshire: Routledge Publishing, 1991.

- Gardner, Jane. *Women in Roman Law & Society*. London: Routledge Publishing, 1987.
- Grubbs, Judith Evans. *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Grubbs, Judith Evans. "Virgins and Widows, Show-Girls and Whores: Late Roman Legislation on Women and Christianity" fra *Law, Society and Authority in Late Antiquity* red. Mathisen, Ralph W., 220-241. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Grubbs, Judith Evans. *Women and the Law in the Roman Empire: A Sourcebook on Marriage, Divorce and Widowhood*. London: Taylor & Francis Ltd., 2002, chs. 0-2.
- Harper, Kyle. *From Shame to Sin: The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity (Revealing Antiquity)*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.
- Hatlen, Jan Frode. "Æresdrap og familiedrap i den romerske antikken." *Tidsskrift for kjønnsforskning* 33, no. 2 (Vår 2009).
- Hunt, David. "Christianising the Roman Empire" fra *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity* red. Harries, Jill og Wood, Ian. Oxford: Bloomsbury Academic, 1993.
- History, Ancient. Review: Jane Gardners *Women in Roman Law and Society*, 1986. <https://www.routledge.com/Women-in-Roman-Law-and-Society/Gardner/p/book/9780415059022>
- Holland, Lora. "Women and Roman Religion," fra *A Companion to Women in the Ancient World* red. James, Sharon L. & Dillon, Sheila, 204-214. Blackwell Publishing, 2012.
- Holmes, Brooke. *Gender: Antiquity and Its Legacy*. London: I. B. Tauris & Company Ltd., 2019.
- Hunt, Peter. *Ancient Greek and Roman Slavery*. New Jersey: Blackwell Academic Publishing, 2017.
- Jolowicz, H. F. *Historical Introduction to the Study of Roman Law*. Cambridge: CUP Archive, 1972.

- Johnston, David. *Roman Law in Context*. Cambridge: University Press, 1999, chs. 1-2.
- Kennedy, Jordan. "Women's Rights in Ancient Rome, From Republic To Empire." Masters diss., University of Chicago, 2012.
- Kjeldstadli, Knut. "Nytten av å sammenlikne," *Tidsskrift for samfunnsforskning* 5, no. 1 (1988): 435-447.
- Kroppenberg, Inge. "Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins." *Law and Literature* 22, no. 3 (Høst 2010): 418-439.
- Kuefler, Mathew. "The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law." *Journal of Family History* 32, no. 4 (Høst 2007): 343-370.
- Marcusson, Taylor. "The Status of Women in Late Antiquity: Examining the Sociopolitical Climate, Societal Values, and Gender Roles." *Inquiries Journal* 11, no. 10. (2019).
- Melve, Leidulf. "Komparativ historie: ei utfordring for historiefaget?", Universitetsforlaget: Department of Archeology, 2009.
- Meyendorff, John. "Christian Marriage in Byzantium: The Canonical and Liturgan Tradition." *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990).
- Mæhle, Ingvar. "Religion and Society: Rituals, Resources and Identity in the Ancient Graeco-Roman World." The BOMOS-Conferences 2002-2005, 2008.
- Pateman, Carole. "'The Disorder of Women': Women, Love and the Sense of Justice. *Ethics* 91, no. 1. (Oktober 1980): 20-34.
- Plessis, Paul du. *New Frontiers: Law and Society in the Roman World*, 1st Edition. Edinburgh: University Press, 2014.
- Robinson, O. F. *The Sources of Roman law: Problems and Methods for Ancient Historians*. London: Routledge Publishing, 1996.
- Roueché, Charlotte. "Performers and Partisans at Aphrodisias: In the Roman and Late Roman Periods." *Society for the Promotion of Roman Studies, Journal of Roman Studies Monograph* 6 (1993): 356-358.

- Salisbury, Joyce E. *Church Fathers, Independent Virgins*. London: Verso Books, 1992.
- Salisbury, Joyce E. *Encyclopedia of Women in the Ancient World*. California: ABC-CLIO, 2001.
- Seltman, *Women in Antiquity*. London: Great Pan Publishing, 1956.
- Hagith Sivan. "Why Not Marry a Jew? Jewish-Christian Marital Frontiers in Late Antiquity" fra *Law, Society and Authority in Late Antiquity*, red. Mathisen, Ralph W. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Smith, Bonnie G. *The Oxford Encyclopedia of Women in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Staples, Ariadne. *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*. Sussex: Psychology Press, 1998.
- Tellegen-Couperus, Olga. *A Short History of Roman Law*. New York: Routledge Publishing, 1990.
- Torassa, Lucrezia. "A study of the role of Roman Religion in Politics and War." Phd. diss., Dollar Academy Advanced Higher Classical Studies, 2019.
- Tveit, Miriam. "Drap, straff og hevn i romersk keiserlig lovgivning. *Klassisk forum* 2, 2018.
- Tveit, Miriam. "NON ENIM COITUS MATRIMONIUM FACIT, SED MARITALIS AFFECTIO. Ekteskapslovgivningen i sen romersk og tidlig germansk rett." Masters diss., UiT Department of History and Religious Studies, 2007.
- Valenzani, Riccardo S. "Public and Private Space in Rome during Late Antiquity and the Early Middle Ages." *Journal of the Royal Netherlands Institute in Rome* 1 (2007): 63-82.
- Watson, Alan. *Legal Transplants: An Approach to Comparative Law*. Georgia: University of Georgia Press, 1993.
- Warmington, E. H. *Remains of Old Latin, III Lucilious, Laws of the XII Tables*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

de Wet, Chris L. "Revisiting the *Subintroductae*: Slavery, Asceticism, and "Syneisaktism" in the Exegesis of John Chrysostom." *Biblical Interpretation* 4 (Februar 2017)

Wickham, Chris. *Framing the Early Middle Ages, Europe and the Mediterranean 400-800*. Oxford: Oxford University Press, 2005.