

CHRISTIAN UHRIG

Die Ehe als „Garten des Lebens“

Anmerkungen zur Eheologie des Clemens von Alexandrien

„Das Kreuz mit der Kirche. Eine Sexualgeschichte des Christentums“. „Venus, Maria, Fatima. Wie die Lust zum Teufel ging“. – So lauten die Titel zweier willkürlich ausgewählter Publikationen,¹ die eine durch und durch welt-, leib-, lust- und sexualfeindliche Haltung des Christentums, der Kirche und auch schon der Kirchenväter aufweisen wollen. So schreibt z.B. Deschner: „Auch innerhalb der Großkirche bekämpfte *man* die Ehe, hielt *man* Keuschheit und Trennung der Gatten für unumgänglich bei der Bekehrung, verachtete Verheiratete und sprach ihnen die Hoffnung auf das ewige Heil ab.“² Und bei Ekkehart und Gernot Rotter liest man: „*Die Männer, die zu Kirchenvätern avancierten*, standen noch ungebrochen in antiker Tradition ... Sie kannten ‘gelebtes Heidentum’ aus eigener Erfahrung oder zumindest Anschauung und waren Frauen durchaus zugetan. Erst nach ihrer Entscheidung für die entschieden christliche Lebensweise gingen sie daran, den heidnischen Götterglauben heftigst zu kritisieren, und wandelten sich zu *Keuschheitsfanatikern*, die Sexualität *grundsätzlich* für ein Übel hielten ... *Kaum eine Frage* bewegte die Kirchenväter so sehr wie die nach der *christgemäßen Sexualität*.“³

Clemens von Alexandrien scheint vor diesem Hintergrund aus dem Rahmen zu fallen: Schon häufig ist darauf hingewiesen worden, daß er im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen zu Ehe und Sexualität ein positives, wertschätzendes Verhältnis hat,⁴ daß seine Eheologie

¹ Die erste stammt von Karlheinz Deschner, Düsseldorf/Wien 1974, Neuaufgabe 1987, die zweite von Ekkehart und Gernot Rotter, Zürich 1996.

² Deschner, 237 (Hervorhebungen C.U.).

³ Rotter/Rotter, 82.86 (Hervorhebungen C.U.).

⁴ Vgl. etwa Herbert Preisker, Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten. Eine Studie zur Kulturgeschichte der alten Welt, Berlin 1926 (Neudruck Aalen 1979) (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 23), 201ff.; Friedrich Quatember, Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus, Wien 1946, 138; Alfred Niebergall, Ehe und Eheschließung in der Bibel und in der Geschichte der

offen und wirklichkeitsbejahend,⁵ ja von einer gewissen Menschlichkeit gekennzeichnet ist.⁶ Und dennoch scheint seine Ehetheologie in mehrfacher Hinsicht ihre „Schattenseiten“ zu haben: So ist bei Clemens immer wieder eine „Ehezwecklehre“ ausgemacht worden, nach der die Ehe ihren Sinn einzig und allein darin hat, für Nachkommenschaft und die Erziehung der Kinder zu sorgen.⁷ Damit geht die Feststellung einher, daß die gegenseitige Liebe der Gatten und die Ebene der Partnerschaftlichkeit von Clemens vernachlässigt⁸ oder sogar geringer eingeschätzt werden als die Prokreation.⁹ Von einer solchen Interpretation her ist es nicht mehr weit zu der Schlußfolgerung, daß Clemens, trotz aller positiven Aussagen über die Ehe, letztlich das asketische Leben dem ehelichen überordne.¹⁰ Gehört Clemens damit

alten Kirche, aus dem Nachlaß hrsg. v. Adolf Martin Ritter, Marburg 1985 (Marburger Theologische Studien. 18), 158ff.; Charles Munier, Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.-3. Jahrhundert), Bern 1987 (Traditio 6), XXXVI. XXXVIII. – Albrecht Oepke, Art. Ehe I (Institution), in: RAC 4 (1959), 650-666, 662, sagt von Clemens, er sei im Osten der „Ehefreudigste“.

⁵ Vgl. Michael Mees, Clemens von Alexandrien über Ehe und Familie, in: Augustinianum 17 (1977), 113-131, 125.

⁶ Vgl. Peter Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994, 152. – Interessanterweise erwähnen Rotter/Rotter Clemens mit keinem Wort.

⁷ Vgl. z.B. Niebergall, 160, der als Skopos der Ehe die Fortpflanzung und Erziehung der Kinder benennt. Ähnlich schon Preisker, 201f., nach dem Clemens in der Ehe vorrangig eine soziale Pflicht sieht. Als Zweck und Ziel der Ehe ist demnach die Kinderzeugung zu sehen. Für Quatember, 140, ist das Kinderzeugen „alleiniger Zweck der Ehe“. Ganz deutlich auch Jean-Paul Broudéhoux, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie, Paris 1970 (Theologie historique 11), 74ff., der pointiert sagt: „Pour lui [Clemens, C.U.], la procréation (παιδοποιία, τέκνων γονή) est en effet la fin du mariage et la seule“ (77). Clemens kenne zwar noch andere *Güter* der Ehe, z.B. religiöse, soziale, moralische, materielle, die Berücksichtigung finden müssen, letztlich aber dem eigentlichen *Ziel* der Ehe, der Zeugung von Nachkommen, untergeordnet sind und für sich die Ehe nicht legitimieren können (95). Ähnlich auch Barbara Quint, Die Ehe im frühen Christentum (vorkonstantinische Zeit), in: Jochen Martin / Dies. (Hgg.), Christentum und antike Gesellschaft, Darmstadt 1990 (WdF 649), 169-208, 181.

⁸ Vgl. Broudéhoux, 196-201.

⁹ Vgl. Quint, 181.

¹⁰ Diese Sicht der Dinge ist in der Sekundärliteratur sehr verbreitet, wenn sie auch mit unterschiedlicher Deutlichkeit ausgesprochen wird. Vgl. z.B. Niebergall, 165: „Allein, so hoch Clemens die Ehe und das eheliche Leben zu

vielleicht zu denjenigen, von denen Deschner sagt, daß sie „sich gelegentlich ... positive, bewundernde Äußerungen über die Ehe“ abringen,¹¹ und will er letztlich nicht, wie alle Kirchenväter (sic!), „die Verheirateten zur Askese überreden“¹²? Läßt Clemens die Ehe lediglich als eine Einrichtung „zur Abfuhr des Triebstaus“¹³ gelten, und sieht er ihren alleinigen Zweck in der „patriotischen Pflicht“ zum „Kinderfabrizieren“?¹⁴ Diesen Fragen wollen die folgenden Überlegungen nachgehen.

I.

Der Ehe widmet Clemens mehr als ein ganzes Buch seiner Stromateis.¹⁵ Gleich zu Beginn dieser Ausführungen findet sich eine Aussage, welche die Ehedefinition des Clemens zu sein scheint:

„Da aber (Ἐπεὶ δέ) die Ehe Lust und Begierde zu verfallen scheint, muß auch über diese gehandelt werden. Ehe ist also zwar (Γάμος μὲν οὖν) eine Verbindung von Mann und Frau, die erste nach dem Gesetz zur Zeugung rechtmäßiger (γνησίων) Kinder. Der Komiker Menandros jedenfalls (γούν) sagt:

*‘Zur Zeugung rechtmäßiger Kinder
gebe ich dir meine Tochter.’*

schätzen weiß, er wäre nicht ein Theologe seiner Zeit, wenn für ihn nicht doch die Ehelosigkeit als in höchstem Maße erstrebenswert, ja vielleicht als das höhere Gut gegolten hätte“. Noch deutlicher Preisker, 205: „Und in der Tat hat selbst ein Clemens, der die Ehe so feiern kann, die geschlechtliche Enthaltensamkeit als die vollkommenere Stufe angesehen“. Vgl. auch Oepke, 662.

¹¹ Deschner, 237.

¹² Deschner, 237.

¹³ So als generelle Aussage über die Kirchenväter bei Rotter/Rotter, 94.

¹⁴ Deschner, 238. – Zur Auseinandersetzung mit Deschner vgl. auch den von Hans Reinhard Seeliger herausgegebenen Sammelband: Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, Freiburg/Basel/Wien 1993; hierin, 160-173, v.a. auch den Beitrag: Armenierverfolgung und Christenverleumdung – diesmal vom Schreibtisch aus. Zum frühen Christentum in Armenien und Persien von Winfrid Cramer, dem diese Überlegungen in Dankbarkeit gewidmet sind.

¹⁵ Genauerhin handelt es sich um str. 2,137ff. und das ganze dritte Buch.

Wir aber fragen (Ζητούμεν δέ), ob man heiraten soll, was in den Bereich der Fragen gehört, die danach benannt sind, sich irgendwie zu etwas zu verhalten. Wer nämlich soll heiraten, und wie beschaffen soll er sein, und wen [soll er heiraten], und wie beschaffen soll sie sein? Weder nämlich soll jeder heiraten noch zu jeder Zeit, sondern es gibt auch eine Zeit, in der es sich geziemt, und Personen, denen es zukommt, und ein Alter, bis zu dem [es sich ziemt]. Weder also (οὐδὲν) soll jeder jede heiraten noch zu jeder Zeit, aber auch nicht überhaupt und schlechthin, sondern nur der, der irgendwie beschaffen ist, darf eine [Frau] heiraten, die eine bestimmte Beschaffenheit hat, und das zu einer bestimmten Zeit, sowohl der Kinder wegen als auch eine Frau, die ihm in jeder Hinsicht ähnlich ist und die nicht aus Zwang oder aus Not den Mann, der sie liebt, liebt.“¹⁶

Um die Aussage dieser Eröffnungspassage richtig zu verstehen, muß man sich bemühen, ihren inneren Argumentationsduktus genau nachzuvollziehen.¹⁷ Clemens beginnt mit „da aber“ (ἐπεὶ δέ) und fügt die Ausführungen über die Ehe in den Kontext des zweiten Buches seiner Stromateis ein, wo es unmittelbar vorher um die Bekämpfung der Leidenschaften, um Lust und Begierde und die Frage nach dem höchsten Ziel geht.¹⁸ Da auch die Ehe mit Begierde und Lust in Berührung kommen kann, äußert sich Clemens an dieser Stelle über sie. Nach der „Definition“ gilt, daß die Ehe eine Verbindung von Mann und Frau zur Zeugung rechtmäßiger Nachkommen ist. Von großer Bedeutung ist γυνήσιον, da es als Sitz im Leben dieser „Definition“ das Denken des paganen Umfeldes erkennen läßt; als Zweck der Ehe galt nach antiker Vorstellung nämlich die Erzeugung *rechtmäßiger* Kinder.¹⁹ Als Beispiel für dieses antike Denken führt Clemens selbst – eingeleitet mit γούν – ein Menanderzitat an. Die hier pointiert gegebene

¹⁶ Str. 2,137 (SC 38, 138 Camelot/Mondésert).

¹⁷ Bisher beschränkte sich die Interpretation allerdings nur auf Teilaspekte. So konzentriert sich Broudéhoux, 74-77, ausschließlich auf die „Definition“ in 137,1f., Mees, 119f., läßt ebendiese aus, Munier, 107, hält es in seiner Übersetzung der Stelle nicht für nötig, den ersten Satz darzubieten.

¹⁸ Vgl. str. 2,105ff. (115ff. Camelot/Mondésert).

¹⁹ Vgl. Erich Berneker, Art. Ehe, in: KP 2 (1979), 207; Beate Wagner-Hasel, Art. Ehe II. Griechenland, in: DNP 3 (1997), 893-895. – Bereits mehrfach ist festgestellt worden, daß die „Definition“ mit einer von Stobäus überlieferten Aussage wohl stoischer Provenienz in Zusammenhang steht, die Clemens für seine Zwecke adaptiert und umgestaltet. Vgl. Broudéhoux, 74-77, Niebergall, 159, Munier, 107 Anm. 1.

„Ehedefinition“ ist also zunächst als Allusion an das Eheverständnis im paganen Umfeld des Clemens zu werten.²⁰

Um die Weiterführung der Argumentation genau zu verstehen, darf nicht übersehen werden, daß die „Ehedefinition“ eines von zwei Gliedern eines adversativen Satzgefüges (γάμος μὲν ... ζητοῦμεν δέ) ist. Inhaltlich bedeutet das, daß die Ehe zwar im Einklang mit dem antiken Denken eine Verbindung von Mann und Frau zur Zeugung rechtmäßigen Nachwuchses ist, damit aber keineswegs hinreichend definiert ist. Clemens ist vielmehr an weiteren Fragen interessiert, ob man überhaupt heiraten soll, wie beschaffen die Nupturienten sein sollen und zu welcher (Lebens)zeit man in den Stand der Ehe treten soll. Abschließend gibt Clemens, eingeleitet mit dem schlußfolgernden οὐν, kurze Antworten auf diese einzelnen Fragen. Es besteht für ihn kein Heiratszwang. Wer aber heiraten will, hat einiges zu beachten. So gibt es eine bestimmte Zeit zur Heirat, was auf die enge Bindung von Ehe und Nachkommenschaft verweist;²¹ zudem gilt es aber auch die Beschaffenheit des jeweiligen Partners zu beachten; Clemens nennt zwei Kriterien: Die Ehefrau soll ihrem Gatten zum einen in jeder Beziehung ähnlich sein, zum anderen sollen die Nupturienten in einem gegenseitigen Liebesverhältnis stehen: Als sei es selbstverständlich, wird davon ausgegangen, daß der Mann seine zukünftige Frau liebt; die Frau ihrerseits soll ihren Mann ebenfalls lieben, und zwar aus freien Stücken, nicht aus irgendeinem Zwang oder einer Notlage. Damit wird deutlich, daß Clemens die Ehe keineswegs auf ein Zeugungsinstitut reduziert, sondern gleichermaßen von der Notwendigkeit überzeugt ist, daß die Partner einander entsprechen und sich lieben sollen. Er beschränkt die Ehe also nicht auf den Zweck der Prokreation, sondern bezieht auch die Ebene der Partnerschaftlichkeit mit ein.

Es darf von Clemens aber kein systematischer Ehetraktat erwartet werden,²² was der bereits angesprochene erste Satz der Textpassage unmißverständlich deutlich macht: Die Ehe hat auch mit Lust und Begierde zu tun. Clemens betrachtet die Ehe in den Stromateis vor-

²⁰ Vgl. Niebergall, 159, der zur Stelle feststellt, daß der hier vorgetragene Ehebegriff vornehmlich nach profanen Kriterien bewertet werde und nicht nach biblischen.

²¹ Vgl. Anm. 26.

²² Darauf hat schon Mees, 119, völlig zu Recht hingewiesen. Es liegt generell nicht im Interesse der Stromateis, systematische Abhandlungen zu bieten.

rangig unter diesem Blickwinkel, in einer „doppelten Frontstellung“²³ gegen Libertinisten und Rigoristen, die entweder ausschweifende Lustbefriedigung predigen oder strenge Sexualaskese. Das erklärt auch, daß die Ebene der Partnerschaftlichkeit seltener anklingt als die der Prokreation, woraus allerdings nicht geschlußfolgert werden sollte, daß ihre Bedeutung daher als geringer einzustufen sei. Clemens spricht im Hinblick auf die Ehe des öfteren vom „Zweck der Kinderzeugung“, aber fast ausschließlich im dritten Buch der Stromateis mit seiner „doppelten Frontstellung“.²⁴ Außerhalb der Stromateis gilt es aber genau hinzuschauen, ob nicht ein anderer Ton angeschlagen wird. So führt Clemens im Paidagogos aus, daß die Natur den gesetzlichen Ehen alles gestattet habe, „*was angemessen und nützlich und anständig ist*“; dann fügt er hinzu: „*Sie [gemeint ist die Natur; C.U.] hat es [uns] aber gestattet, nach Kinderzeugung zu trachten.*“²⁵ Clemens sagt hier lediglich, daß es den Verheirateten von der Natur her gestattet ist, daß es also naturgemäß ist, in der Ehe nach Kinderzeugung zu streben. Es geht ihm nicht darum, die Kinderzeugung als alleinigen Zweck der Ehe zu qualifizieren; die Kinderzeugung hat ihren angemessenen, nützlichen und anständigen Ort in der Ehe und steht neben anderem, was in der Ehe ansonsten noch angemessen, nützlich und anständig ist.²⁶ An einer anderen Stelle heißt es noch

²³ So Dietmar Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin/New York 1983 (AzK 53), 190.

²⁴ Vgl. Strom 3,58,2 (GCS Clemens Alexandrinus II, 222,30 Stählin/Früchtel/Treu); 3,79,3 (231,24 S./F./T.); 3,82,3 (233,24 S./F./T.); 3,96,2 (240.15 S./F./T.); 3,107,5 (246,6f. S./F./T.); über eine Stelle im Paidagogos vgl. Anm. 26.

²⁵ Vgl. paed. 2,90,3 (SC 108, 174 Mondésert/Marrou).

²⁶ Hierher gehört auch eine Stelle, die von Broudéhoux, 77, als Paradebeispiel für die Richtigkeit seiner These vom alleinigen Ehezweck der Kinderzeugung gesehen wird. Clemens scheint die Ehe nämlich geradezu auf den Zeugungstrieb zu verkürzen, wenn er sagt: „*Ehe ist das Verlangen nach Kinderzeugung*“ (paed. 2,95,3 [184 Mondésert/Marrou]). Wird der Kontext beachtet, sieht man, daß Clemens von der „Natur“ als Lehrerin spricht, die über die „rechte Zeit“ des Heiratens belehrt: Das Greisenalter und das kindliche Lebensalter sind keine angemessenen Zeiten zur Heirat. Der Grund dafür liegt darin, daß zur Ehe die Kinderzeugung gehört und ein Kinderzeugen für Clemens in den genannten beiden Lebensaltern nicht naturgemäß ist. Zudem läßt der zweite Teil des Satzes – Broudéhoux läßt ihn allerdings unberücksichtigt –, der über die Ehe sagt, sie sei „*nicht die ungeordnete Absonderung des*

deutlicher lediglich über den *Geschlechtsverkehr*: „*Der gesetzmäßige nämlich bringt leicht zu Fall, wenn er nicht auf Kinderzeugung gerichtet ist.*“²⁷ Auch hier geht es wieder nicht um den Zeugungsakt als Zweck der Ehe, sondern darum, daß der Geschlechtsverkehr nur dann gesetzmäßig ist, wenn er sich in der Ehe vollzieht und der Prokreation dienen will.²⁸

Clemens redet also keiner „Ehezwecklehre“ das Wort, nach der sich die Ehe einzig und allein dadurch legitimiert, daß sie der Nachkommenzeugung dient. Es geht ihm vielmehr darum, daß das natürliche Streben nach Fortpflanzung seinen legitimen Ort in der Ehe hat und daß der eheliche Geschlechtsakt somit diesem natürlichen Streben dient. Es ist aber ein gewaltiger Unterschied, ob man sagt, der *alleinige Zweck der Ehe* liege in der Erzeugung von Nachkommen oder der Zweck des Geschlechtsverkehrs *in* der Ehe habe diesem Ziel zu dienen. Beiden Varianten ist die enge Bindung zwischen Ehe und Nachkommenzeugung gemeinsam, die zweite Variante läßt aber noch Raum für andere Aspekte der Ehe über das Zeugen hinaus, z.B. für die bereits angesprochene Dimension der gegenseitigen Liebe und der Partnerschaft.

II.

Das Kinderzeugen als der eine Aspekt der Ehe ist Clemens so wichtig, daß er ihm ein eigenes Kapitel seines Paidagogos widmet. Gleich zu Beginn findet sich eine besonders aussagekräftige Stelle:

Samens, die gesetzwidrig und unvernünftig ist“, erkennen, daß es letztlich um den ehelichen Geschlechtsverkehr geht; Clemens hat nämlich kurz vorher vom göttlichen Mehrungsgebot gehandelt und einen Geschlechtsakt, der nicht auf die Erzeugung von Kindern gerichtet ist, für einen Frevel gegenüber der Natur erklärt (2,95,2f. [182-184 Mondésert/Marrou]). Genau diese differenzierte Betrachtung des geschlechtlichen Verkehrs nimmt Clemens in der vorliegenden Aussage über die Ehe, in der sich das Streben nach Kinderzeugung äußern soll, noch einmal pointiert auf.

²⁷ Paed. 2,98,2 (186 Mondésert/Marrou).

²⁸ Ähnlich auch str. 3,71,4 (228,16f. Stählin/Früchtel/Treu). Vgl. auch str. 3,81,4 (233,2-5 S./F./T.).

„Den rechten Zeitpunkt aber für Geschlechtsverkehr nur für die Verheirateten bleibt noch übrig zu untersuchen, für die Verheirateten aber ist das Ziel (σκοπός) die Kinderzeugung (παιδοποιία), höchstes Ziel (τέλος) aber das Glück mit Kindern (εὐτεκνία), gleichwie auch dem Bauern der Grund für die Ausstreuung der Samen zwar die Fürsorge für die Nahrung ist, das höchste Ziel (τέλος) aber des Ackerbaus die Ernte der Früchte ist. Bei weitem besser aber ist der Bauer, der beseelten Ackerboden besät (ὁ ἐμψυχον σπείρων ἄρουραν); der eine nämlich verlangt nach vergänglicher Nahrung, der andere treibt Ackerbau, indem er Fürsorge hegt für die Fortdauer des Weltalls, und der eine nährt die Pflanzen wegen seiner selbst, der andere aber Gottes wegen: ‘Vermehrt euch’, hat er nämlich gesagt, und man muß ihm gehorchen; und demgemäß wird der Mensch ein Bild Gottes (εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ), in dem Maße wie der Mensch beim Werden eines Menschen mithilft.“²⁹

Der Geschlechtsverkehr hat für Clemens seinen Ort in der Beziehung zweier Verheirateter, in der Ehe. Sein Ziel ist ein doppeltes: zum einen die Kinderzeugung (παιδοποιία), zum anderen das Glück mit Kindern (εὐτεκνία).³⁰ Für das deutsche Wort „Ziel“ benutzt Clemens zwei unterschiedliche Worte: σκοπός und τέλος. Um die Aussage richtig zu verstehen, muß die jeweilige Bedeutungsnuance der beiden Worte genau gefaßt werden. Dabei hilft ein Blick in die Stromateis, wo Clemens die beiden Ausdrücke ein weiteres Mal nebeneinander verwendet. Er benutzt σκοπός dort im Sinne von Nahziel, erstem Ziel und τέλος als Fernziel, Endziel, höchstes Ziel.³¹ Nahziel des ehelichen Aktes ist also die Erzeugung von Kindern, das Endziel aber, das höchste Ziel liegt im Glück mit Kindern.³² Mit einem Bild aus der

²⁹ Paed. 2,83,1f. (Mondésert/Marrou).

³⁰ Es geht wiederum nicht um Zweck oder das Ziel *der Ehe*, wie Broudéhoux, 77, aber auch Munier, 93 Anm. 1, meinen, sondern um den Zweck und das Ziel *des ehelichen Aktes*. Interessanterweise beziehen sich sowohl Broudéhoux als auch Munier bei ihrer Interpretation nur auf die Aussage über die Kinderzeugung; die Dimension des Kinderglückes findet bei beiden keine Berücksichtigung.

³¹ Vgl. str. 2,136,6 (137 Camelot/Mondésert).

³² Die Unterscheidung zwischen σκοπός und τέλος beruht u.a. auf der Stoa, die σκοπός und τέλος nicht mehr synonym gebrauchte, sondern begrifflich unterschied. Demnach ist σκοπός das Ziel, das erreicht werden soll, und τέλος das Erreichen des Ziels, die „Zielleistung“. Vgl. Roswitha Alpers-Gözl, *Der Be-*

Landwirtschaft illustriert Clemens seine Aussage: Der Bauer hat einen ersten Grund für das Säen, der in seiner Fürsorge für die Nahrung und die Ernährung der Menschen liegt; sein letztes Ziel aber (τέλος) ist in der Ernte der Früchte zu sehen. Sowohl bei der ehelichen Vereinigung als auch beim Ackerbau gibt es also ein doppeltes Ziel: Ein erstes liegt in der reinen Tätigkeit begründet, ein zweites, höherrangiges Ziel ist auf das „Ergebnis“ der Tätigkeit gerichtet. So ist es die Sache des Bauern, das Saatgut auszustreuen, weil ihm die Fürsorge für die Ernährung anheim gestellt ist; sein Endziel ist das Einfahren der Ernte. Sache der Eheleute ist die geschlechtliche Vereinigung, da sie Kinder zeugen wollen; ihr Endziel ist das Kinderglück. Ist es beim Bauern relativ klar, was unter dem Einfahren der Ernte zu verstehen ist, so bedarf das, was unter dem Glück mit Kindern gemeint ist, noch weiterer Erläuterung.

Stählin übersetzt εὐτεκνία mit „der glückliche Besitz von Kindern“³³, so als gehe es Clemens nur darum, an einer Vielzahl von Kindern glücklich zu sein. Aber schon Aristoteles unterscheidet zwischen einem bloßen Kinderreichtum (πολυτεκνία) und dem Glück mit Kindern (εὐτεκνία). Letzteres exemplifiziert er dahingehend, daß es um eine Vortrefflichkeit des Nachwuchses hinsichtlich seiner körperlichen wie geistigen Beschaffenheit geht.³⁴ Bei Clemens ist aber wohl noch mehr gemeint, was sich von anderen Stellen her nahelegt, wo er εὐτεκνία bzw. das entsprechende Verbum benutzt. So spricht Clemens von Johannes dem Täufer und dem Engel, der Zacharias das Schwangerwerden Elisabeths ankündigt, als Vorläufern des Logos.³⁵ Beide haben auf je ihre Weise mit Fruchtbarkeit zu tun, da sie Unfruchtbaren Fruchtbarkeit verheißten: Die Stimme des Johannes, die Stimme des Rufers in der Wüste bringt als Vorläuferin des Logos ebendieser Wüste die frohe Botschaft, daß sie blühen wird; die Stimme des Engels verkündet der unfruchtbaren Elisabeth, daß sie Mutter werden wird. Letztlich äußert sich sowohl durch Johannes als auch den Engel aber die Stimme des Logos, deren Vorläufer Johannes und der Engel sind; der Logos selbst läßt die Verheißungen real werden: „Wegen dieser Stimme des Logos also wird die Unfruchtbare mit Kindern glücklich

griff ΣΚΟΠΟΣ in der Stoa und seine Vorgeschichte, Hildesheim/New York 1976 (Spudasmata 8), 62-106.

³³ Des Clemens von Alexandria Der Erzieher, Buch II-III, übersetzt von Otto Stählin, München 1934 (BKV II,8), 91.

³⁴ Vgl. Arist. rhet. 1361a1-10 (20f. Ross). Vgl. auch Preisker, 203, der εὐτεκνία dahingehend versteht, daß es nicht um irgendwelche Kinder geht, die in die Welt gesetzt werden sollen, sondern um eine gute Nachkommenschaft.

³⁵ Vgl. prot. 9 (SC 2, 63-65 Mondésert).

(*εὐτεκνεῖ*) und trägt die Wüste Früchte.“³⁶ Der Logos selber also schenkt Fruchtbarkeit und Mutterschaft, er ist sowohl der Mann der Unfruchtbaren als auch derjenige, der als Bauer die Wüste bestellt und zum Blühen bringt.³⁷ Somit schenkt der Logos beiden, der Wüste wie der Unfruchtbaren, Kinderglück; beide nämlich werden, wie Clemens ausführt, durch den Logos Mutter, die Wüste wird Mutter von Früchten, die Unfruchtbare von Gläubigen,³⁸ von solchen, die an die Verheißung ihrer „Leibesfrucht“ Johannes glauben, der auf das kommende Heil verwiesen hat, „so daß wir nach dem Erscheinen dieses Logos des Kinderglückes (*εὐτεκνία*) Frucht als Lohn davontragen, ewiges Leben.“³⁹ Mit seinem Erscheinen löst der Logos das verheißene Heil ein. Das Kinderglück, das er selbst gewirkt hat, bringt nunmehr für die Menschen Frucht: ewiges Leben. Somit steht das „Glück mit Kindern“ fundamental mit dem Logos in Beziehung, weil es sich letztlich ihm verdankt.⁴⁰ Mit der Verwendung von *εὐτεκνία* wird also eine theologische Dimension eingebracht, die bei der Interpretation nicht unberücksichtigt bleiben darf.

Für unsere Stelle ergibt sich, daß der Sinn des ehelichen Geschlechtsaktes also nicht einfach nur der ist, aus irgendwelchen persönlichen Motiven für reiche Nachkommenschaft zu sorgen;⁴¹ es geht vielmehr darum, vom Logos das Geschenk des Glückes mit Kindern zu erhalten. Damit weitet sich die Perspektive über die Eltern hinaus: So wie es auch der Bauer nicht allein in der Hand hat, ob die Ernte, die er einzufahren wünscht, gut wird – viele äußere Faktoren spielen dabei z.B. eine Rolle –, können auch die Eltern die „Zielleistung“, das höchste Ziel ihrer geschlechtlichen Vereinigung nicht selbst bewirken, sondern den Zeugungsvorgang lediglich mit der Intention vollführen, vom Logos mit Kinderglück beschenkt und durch ihre Kinder

³⁶ Prot. 9,3 (64 Mondésert).

³⁷ Prot. 9,5 (64 Mondésert).

³⁸ Prot. 9,5 (64 Mondésert).

³⁹ Prot. 9,3 (64 Mondésert).

⁴⁰ Daß das Kinderglück für Clemens untrennbar mit dem Logos verbunden ist, zeigt eine Stelle im *Protreptikos*, wo Clemens ausführt, daß man von heidnischen Göttern kein Kinderglück zu erwarten braucht, da sie selbst nicht einmal in der Lage sind, sich ein solches zu verschaffen (prot. 56,1 [119 Mondésert]). Daß man sich mit der Bitte um *εὐτεκνία* an die heidnischen Götter wandte, belegt z.B. Euripides, *Ion* 452-471 (Murray).

⁴¹ Im paganen Umfeld zielte die Sicherung der Nachkommenschaft gemeinhin darauf ab, daß „die Kontinuität des Familienbesitzes und -kultes gewahrt bleibe und die eigene Altersversorgung sowie eine angemessene Bestattung gesichert sei“ (Wagner-Hasel, 894).

gesegnet zu werden;⁴² dann erst erreicht die geschlechtliche Vereinigung ihr Ziel.

Diese Dimension verdeutlicht Clemens, indem er das Bild des Bauern noch erweitert: „Bei weitem besser als der Bauer, dem es nur um die Ernte der Früchte geht, ist derjenige Bauer, der beseelten Ackerboden besät (ὁ ἔμψυχον στείρων ἄρουραν)“. Dieses Bild ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Zum einen stellt sich inhaltlich die Frage, was ein beseelter Ackerboden sein soll, zum anderen fällt das Wort ἄρουρα auf, das Clemens nur an dieser einen Stelle verwendet. Wenn er sonst vom Bauern spricht, der Samen aussät, gebraucht er gewöhnlich γῆ, auch im näheren Kontext.⁴³ Unabhängig aber davon, welches Wort Clemens für „Ackerland“ auch benutzen mag, spricht er, soweit ich sehe, an keiner anderen Stelle von einem *beseelten* Ackerland. ἔμψυχος tritt als Adjektiv zwar zu unterschiedlichen Substantiven,⁴⁴ niemals aber zu γῆ, ἄρουρα o.ä. Es gibt daher keine andere Möglichkeit als die, ἄρουρα hier mit seiner übertragenen Bedeutung „Mutterschoß“ zu fassen; es geht um den Mann, der seinen Samen einem beseelten Mutterschoß anvertraut.⁴⁵ Das Interesse des „normalen“ Bauern ist es lediglich, Nahrung zu produzieren, die verzehrt wird und deshalb vergänglich ist, wobei er um seiner selbst willen agiert. Der Bauer aber, der „beseelten Ackerboden“ besät, will mehr: Er sorgt sich um den Fortbestand des Weltalls und agiert dabei nicht um seiner selbst, sondern um Gottes willen, im Bewußtsein, dem göttlichen Mehrungsgebot zu entsprechen. Es geht also um mehr

⁴² Auch für Aristoteles hat die εὐτεχνία ihren tieferen Sinn darin, daß sie ein Bestandteil der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) ist. Vgl. Arist. rhet. 1360b19-21 (19 Ross).

⁴³ Vgl. z.B. paed. 2,83,3 (164 Mondésert).

⁴⁴ Clemens spricht ganz allgemein von beseelten Wesen (z.B. str. 5,133,7 [SC 278, 236 Le Boulluec]; 6,148,4 [508,11 Stählin/Früchtel/Treu]), häufig konkret vom Menschen als einem beseelten Gebilde (z.B. prot. 98,3 [106 Mondésert]; str. 7,52,2f. [GCS Clemens Alexandrinus III, 38,31-39,11 Stählin]). Auch in Beziehung mit Abstrakta taucht es auf, z.B. verbunden mit νόμος (z.B. str. 1,167,3 [SC 30, 166 Mondésert/Caster]) oder λόγος (z.B. str. 1,11,1 [51 M./C.]), aber auch dabei geht es um die Menschen; so spricht Clemens etwa von Moses als dem lebendigen Gesetz oder den beseelten Reden berühmter Männer.

⁴⁵ Der Vergleich zwischen dem Geschlechtsverkehr und dem Bearbeiten des Bodens ist seit Platon ein Topos. Vgl. Gerhard Dellling, Art. Geschlechtsverkehr, in: RAC 10 (1978), 812-829, 812.

als um die Ernte von Früchten, so wichtig sie auch sein mag; im Mittelpunkt steht der Auftrag Gottes, sich zu vermehren und damit den Fortbestand der Welt und der Menschheit zu sichern.⁴⁶ Damit wird die theologische Dimension, die sich in $\epsilon\upsilon\tau\epsilon\kappa\nu\acute{\iota}\alpha$ bereits angedeutet hat, hier voll ins Wort gehoben. Ein „Bauer“, der um diese Dimension weiß, handelt besser als jemand, der die Zeugung mit dem Endziel des Kinderglücks lediglich in dem Sinn vollzieht, reich an Kindern zu sein. Wer in diesem Sinne also nicht nur „einfaches Ackerland“ besät, sondern „beseeltes“, weil er um die tiefere, theologische Bedeutung des Zeugungsvorganges weiß, handelt besser und zeigt sich Gottes Gebot gehorsam. Solchen Menschen ist dann auch die letzte Aussage dieses Abschnittes gewidmet: Ein derartiges Handeln führt dazu, daß der Mensch Gottes Bild wird, da er so Mitarbeiter bei der Entstehung eines Menschen ist, d.h. der Mensch nimmt, wenn er den Geschlechtsakt in rechter Gesinnung vollzieht, an der Schöpferkraft Gottes teil.⁴⁷ Gerade im Bereich der Fortpflanzung wird der Mensch Abbild Gottes und dessen Mitarbeiter beim Werden eines (neuen) Menschen.⁴⁸

Die Rede vom Menschen als Bild Gottes im Zusammenhang mit der ehelichen Vereinigung ist bemerkenswert, da für Clemens zunächst der Logos Bild Gottes ist: *„Denn ‘Bild’ zwar ‘des Gottes’ ist sein Logos (und echter Sohn des Geistes ist der göttliche Logos, archetypisches Licht des Lichtes), Bild aber des Logos ist der wahre Mensch, der Geist, der im Menschen [ist], der, von dem gesagt wird, daß er deswegen ‘nach dem Bild’ Gottes und ‘nach [seiner] Ähnlichkeit’ geworden ist.“*⁴⁹ Der Mensch ist demnach Bild des Logos, genauer gesagt auch nur der Geist im Menschen, weshalb vom Menschen gesagt werden kann, er sei nach Gottes Bild und Ähnlichkeit geworden.⁵⁰ An unserer Stelle ist jedoch deutlich mehr zum Ausdruck ge-

⁴⁶ Vgl. paed. 2,95,2 (182 Mondésert/Marrou); Preisker, 201.

⁴⁷ Vgl. Quatember, 138; Preisker, 202. – Die Ehe ist also einerseits notwendig für die Erhaltung des Menschengeschlechtes (vgl. auch str. 2,140,1 [140 Camelot/Mondésert]), andererseits – und das ist die christliche Weiterführung dieses Gedankens – Teil des göttlichen Schöpfungsplanes. Vgl. Mees, 120f.

⁴⁸ Vgl. Munier, XXXVII.

⁴⁹ Prot. 98,4 (166 Mondésert). – Vgl. Eric Osborn, *Ethical patterns in early Christian thought*, Cambridge 1976, 63.

⁵⁰ Vgl. auch str. 5,94,3ff. (180 Le Boulluec). Clemens legt dar, daß der menschliche Leib aus Erde geschaffen, die Seele aber von Gott her dem Menschen

bracht. Hier heißt es vom Menschen nicht, er sei Bild des Bildes Gottes, Bild des Logos also, sondern von ihm wird unmittelbar als Bild Gottes gesprochen. Außerdem ist nicht nur auf den Geist des Menschen abgezielt, sondern auf den ganzen Menschen. Es muß also etwas angesprochen sein, das über die normale Qualifizierung des Menschen hinausgeht. Im Zeugungsakt wächst der Mensch gleichsam über sich hinaus und nimmt am Schöpfungswerk Gottes teil, wodurch er direkt zum Abbild Gottes wird;⁵¹ er ist mitbeteiligt an der Entstehung eines Menschen.

Über die Art der Mitwirkung gibt eine Stelle in den Stromateis Auskunft: „*‘Einer also [ist] euer Vater, der in den Himmeln’, aber er [ist] auch der Vater aller gemäß der Schöpfung. ‘Nennt also nicht [einen] bei euch auf der Erde Vater’, sagt er, so als sagte er: Haltet nicht denjenigen, der euch gezeugt hat in bezug auf das Säen dem Fleische nach, für den Grund eures Daseins, sondern für die Mitursache des Entstehens, besser aber für den Diener des Entstehens.*“⁵² Letztlich ist also Gott die Ursache allen Werdens. Er ist der Vater der Schöpfung und damit auch der Vater aller Menschen. Der leibliche Vater, der bei der fleischlichen Zeugung beteiligt ist, wird von Clemens als Mitursache des Entstehens bezeichnet, nicht aber als der Grund menschlichen Daseins überhaupt. Er ist also nicht die „Erst-“ oder „Hauptursache“ für das Entstehen der Menschen bzw. der menschlichen Art, sondern er verrichtet einen Dienst beim Entstehen eines konkreten Menschen, einen spezifischen Dienst, der unverzichtbar ist: das „Säen dem Fleische nach“.

Es geht um ein echtes Zusammenwirken zwischen Mensch und Gott, das an einer anderen Stelle noch einmal in den Blick kommt: „*Sei nun*

eingehaucht worden ist, also erst nachträglich in den Menschen gekommen ist; „*deswegen auch sei ‘der Mensch nach Bild und Ähnlichkeit’ geworden. Denn Bild Gottes ist zwar der göttliche und königliche Logos, der leidenschaftslose Mensch, Bild aber des Bildes ist der menschliche Geist.*“ paed. 1,98,2f.: „*Laßt uns einen Menschen machen nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit.*’ Und der Christus wurde dieses vollständig, was Gott gesagt hat, der andere Mensch wird erdacht nur nach dem Bild“ (SC 70, 284 Marrou/Harl).

⁵¹ Noch an einer anderen Stelle (str. 2,102,2 [112 Camelot/Mondésert]) spricht Clemens vom Menschen als Abbild Gottes, dann nämlich, wenn er Wohltäter ist und Wohltaten erwiesen bekommt.

⁵² Str. 3,87,4 (236,21-25 Stählin/Früchtel/Treu).

*einer Bauer oder sei er Vater eines Kindes, er ist Diener des Ausstreuens von Samen, Gott aber ist derjenige, der das Wachstum von allem und die Vollendung gewährt und der das, was wird, zu dem führt, was seiner Natur entspricht.*⁵³ Der spezifische Dienst des Menschen beim Vorgang des Entstehens eines Menschen liegt im Bereich der fleischlichen Zeugung. Wenn er den Geschlechtsakt vollzieht, wird er Abbild Gottes, da er dann beim Entstehen neuen Lebens Mitursache ist. Gott aber ist es, der diesen Dienst zum einen überhaupt begründet hat und der ihn auch zur Vollendung führt, indem er für die entstehende Frucht sorgt, ihr Wachstum und Vollen- dung schenkt und ihr zu ihrer naturbestimmten Entwicklung verhilft. Oder um es noch einmal an den Beginn des Kapitels rückzubinden: Die Verheirateten vollziehen die eheliche Vereinigung mit dem Ziel, dem göttlichen Mehrungsgebot entsprechend ein Kind zu zeugen. Damit nehmen sie an Gottes Schöpfungsplan teil und werden Bild Gottes; sie wirken mit bei der Entstehung eines neuen Menschen.⁵⁴ Für Clemens hat die geschlechtliche Vereinigung aber einen noch tieferen Sinn: Die Verheirateten (sollen) wissen, daß es letztlich Gott ist, der das mit dem Geschlechtsverkehr beabsichtigte Ziel realisiert, indem er dem neu entstehenden Kind das Leben und ihnen das Kin- derglück schenkt.

Wer in dieser Intensität dem Geschlechtsakt und damit der Ehe, die der legitime Ort dafür ist, eine (schöpfungs)theologische Bedeutung zumißt und sogar die theologische Kategorie der Abbildlichkeit Got- tes mit der menschlichen Fortpflanzung korreliert, dem wird wohl kaum unterstellt werden können, er werte die Lebensform der Ehe ab und ordne sie dem enthaltsamen Leben unter. Und bei genauem Hin- sehen ist zu erkennen, daß Clemens die Wahl der Lebensform in die freie Entscheidung des einzelnen⁵⁵ stellt und sogar von unterschiedli- chen Berufungen sprechen kann:

⁵³ Str. 6,147,4 (507,28-30 Stählin/Früchtel/Treu).

⁵⁴ Der Vater hat durch den Zeugungsvorgang am Entstehen eines neuen Men- schen Anteil. Die Mutter hilft über den Moment der Zeugung z.B. auch mit- tels ihrer Gebärmutter mit, die nach dem Kindergebären Verlangen trägt und nach einer Empfängnis mit dem Schöpfer zusammenarbeitet, wobei sie darauf bedacht ist, in ihrem Inneren das Kind zu gestalten (vgl. paed. 2,93,1 [178 Mondésert/Marrou]).

⁵⁵ Vgl. str. 3,66,3 (226,16-19 Stählin/Früchtel/Treu).

„Und überhaupt lehren alle Briefe des Apostels Besonnenheit und Selbstbeherrschung, und sie, die unzählige Vorschriften über die Ehen und über das Kinderzeugen und über die Verwaltung des Hauses enthalten,⁵⁶ haben niemals die besonnene Ehe verworfen, sondern sie erkennen, wobei sie die Übereinstimmung des Gesetzes mit dem Evangelium wahren, beide an, sowohl den, der in von Gott erwünschter Weise sittsam in der Ehe lebt, als auch den, der in Ehelosigkeit, wie der Herr will,⁵⁷ lebt, indem jeder sicher und vollkommen das wählte, wozu er berufen worden ist.“⁵⁸

⁵⁶ Diese Reihung belegt ein weiteres Mal, daß es zu kurz greift, bei Clemens eine Ehezecklehre nachweisen zu wollen. Das Kinderzeugen erscheint hier als selbständiges Glied neben der Hausverwaltung und der Ehe, die also nicht auf die Prokreation enggeführt werden kann.

⁵⁷ Das „wie der Herr will“, bezogen auf die Lebensform der Ehelosigkeit, bedeutet nicht, der Herr habe *ausschließlich* diese Lebensform propagiert, sondern bezieht sich auf das jesuanische Logion der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen (Mt 19,12).

⁵⁸ Str. 3,86,1 (235,20-27 Stählin/Früchtel/Treu). Von dieser Stelle her sollte man sich davor hüten, Ehe und Ehelosigkeit gegeneinander auszuspielen, wie es z.B. Preisker, 206, bezogen auf str. 3,4,3 tut, wo Clemens seiner Meinung nach die Ehe lediglich bewundere, die Asketen aber geradezu seligpreise. – Problematisch scheint mir auch ein anderes Argument für die Höherbewertung der Ehelosigkeit bei Clemens zu sein, der Verweis nämlich auf Witwen, die sich für keine zweite Ehe mehr entscheiden (vgl. z.B. Preisker, 206, Niebergall, 165). Dabei geht es nämlich nicht um eine (Ab-)Wertung der Erstehe oder der Ehe überhaupt, sondern um das Problem der *Zweitehe* und das Ideal der *univira*, das im Urteil der paganen wie christlichen Antike in hoher Geltung stand. Vgl. dazu Bernhard Kötting, Die Beurteilung der zweiten Ehe in der Spätantike und im frühen Mittelalter, in: Ders., *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, Münster 1988 (MBT 54,1), 250-261, und Ders., „Univira“ in Inschriften, in: ebd., 345-355. Wie vielschichtig das Bild ist, das Clemens bzgl. der Ehe und der -losigkeit bietet, zeigt sich daran, daß es in der Literatur auch Stimmen gibt, die bei Clemens eine Höherbewertung der Ehe gegenüber der Ehelosigkeit ausgemacht haben (vgl. z.B. Quint, 186 Anm. 69). Vor vorschnellen Beurteilungen hinsichtlich einer Über- bzw. Unterordnung der einen oder anderen Lebensform sollte man m.E. absehen.

III.

Auch für den anderen Aspekt der Ehe, die Lebensgemeinschaft mit partnerschaftlicher Aufeinanderhinordnung und gegenseitiger Liebe, läßt sich v.a. eine bedeutsame Stelle ausmachen, die bisher kaum Beachtung gefunden hat:

„Wie also die Schönheit so erquickt auch die Blume, wenn sie gesehen wird, und man muß durch Sehen die schönen Dinge genießen und den Schöpfer preisen. ... Kurz: Der Genuß von beiden über das Sehen hinaus ist ein Frevel, nicht aber ein Schwelgen; zu schwelgen aber geziemt sich für uns, wie im Paradies, in wahrhaft besonnener Weise, indem wir der Schrift folgen. Als Kranz der Frau (Στέφανον μὲν γυναικός) muß man den Mann ansehen, [als Kranz] des Mannes (ἀνδρὸς δέ) aber die Ehe, als Blumen aber der Ehe beider Kinder, die von den fleischlichen Wiesen (τῶν σαρκικῶν λειμώνων) der göttliche Gärtner abpflückt. ‘Kranz aber der Alten [sind] Kindeskinde, Ruhm (δόξα) aber für Kinder die Väter’, sagt [das Buch der Sprichwörter]; für uns aber ist <Ruhm> der Vater des Weltalls, und Kranz der ganzen Kirche ist der Christus.“⁵⁹

Diese Ausführungen macht Clemens im Zusammenhang mit der Frage, ob man Salben und Kränze verwenden soll.⁶⁰ Clemens sieht keine generelle Notwendigkeit für ihren Gebrauch, da sie häufig im Umkreis von Lustbefriedigung und leichtfertigem Treiben, besonders während der Nachtstunden, anzutreffen sind;⁶¹ für die Kränze gilt das insofern, als sie bei nächtlichen Schwärmereien und Trinkgelagen getragen werden.⁶² Clemens verbindet mit Blumenkränzen also lediglich den Bereich ausschweifender Lust, ganz zu schweigen davon, daß diejenigen, die sich bekränzen, auch um den sinnlichen Genuß gebracht werden, den die Blumen mit ihrem Duft gewöhnlich bieten, da sie gepflückt und auf dem Kopf getragen werden, wo ihr Duft aber nicht mehr wahrzunehmen ist.⁶³ Daher solle man sich mit dem Anblick der Blumen begnügen und sich daran ergötzen.⁶⁴

⁵⁹ Paed. 2,70,5 - 2,71,2 (140-142 Mondésert/Marrou).

⁶⁰ Vgl. paed. 2,61-76 (124ff. Mondésert/Marrou).

⁶¹ Vgl. paed. 2,61,1 (124 Mondésert/Marrou).

⁶² Vgl. paed. 2,70,1 (138 Mondésert/Marrou).

⁶³ Vgl. paed. 2,70,4 (140 Mondésert/Marrou).

⁶⁴ Vgl. paed. 2,70,5 (140 Mondésert/Marrou).

Für Clemens gibt es aber einen Bereich, wo die Kränze im übertragenen, symbolischen Sinn eine Bedeutung haben: die Ehe. Hier stehen die Kränze nicht im Kontext egoistischer Lustbefriedigung und Ausgelassenheit; die Ehe ist vielmehr ein Ort, wo sich die Lust in schriftgemäßer und sittsamer Weise äußert.⁶⁵ Von daher könnte zunächst der Eindruck entstehen, als gehe es auch an dieser Stelle wieder um nichts anderes als die Prokreation: Die Gatten sollen sich mit dem Ziel der Erzeugung von Nachkommen vereinigen; die „Früchte“, die dabei entstehen, sind die Kinder, die „Blumen“ der Ehe.

Doch diese Stelle hat noch einen tieferen Sinn, und er tritt zu Tage, wenn man berücksichtigt, daß Clemens ja nicht einfach nur von der Ehe als Kranz spricht, sondern differenzierter ausführt: „Als *Kranz der Frau* muß man den Mann ansehen, [*als Kranz*] *des Mannes* aber die Ehe“. Das heißt, es geht zunächst einmal nicht um die Ehe als Institution, sondern um Mann und Frau. Der Kranz der Frau ist ihr Mann, der Kranz des Mannes ist die Ehe und damit wohl auch seine Ehefrau, d.h. die Eheleute sind sich selbst *gegenseitig* Kranz. Was aber ist damit gemeint?

Karl Baus hat zu Recht darauf hingewiesen, daß es hier um einen *Hochzeitszusammenhang* geht,⁶⁶ genauso wie es beim letzten Satz unseres Textes um den Kranz als *Ehrenkranz* geht, worauf die Verwendung von $\delta\acute{\omicron}\xi\alpha$ unmißverständlich hinweist. Clemens will die Eheleute natürlich nicht dazu auffordern, sich bei der Hochzeit zu bekränzen, sondern es geht ihm um eine übertragene Bedeutung des Hochzeitskranzes, die Baus dahingehend beschreibt, daß die verschiedenen Inhalte und Werte des Kranzes hier in symbolischer Weise zusammenfließen. Baus nennt den apotropäischen Charakter des Kranzes, seinen segnenden Zweck sowie seine Weihende und konsekratorische Bedeutung.⁶⁷ Wenn diese Konnotationen des Hochzeitskranzes auf die Eheleute angewendet werden, die einander Kranz sein sollen, ergibt sich, daß sie Schaden voneinander abwenden, einander

⁶⁵ Vgl. Broudéhoux, 128: „De même quand il déconseille aux chrétiens l'usage païen des couronnes de fleurs, objets de jouissances défendues, il substitue aux couronnes matérielles une couronne toute symbolique, occasion de 'délices' permises avec tempérance ($\sigma\omega\phi\rho\nu\omicron\varsigma$): le mariage.“

⁶⁶ Vgl. Karl Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung Tertullians*, Bonn 1940, Nachdruck 1965 (Theophaneia 2), hier v.a. 93-112.

⁶⁷ Vgl. Baus, 95f.

zum Segen sein und sich weihen sollen; es handelt sich um eine tiefgründige Aussage, die den Wert der christlichen Ehe und den Wert der Partnerschaftlichkeit deutlich hervortreten läßt.

Werden beide Aussageebenen zusammengeführt, erschließt sich die ganze Tiefe der Stelle. Zunächst ist festzustellen, daß die sittsam gelebte Ehe für Clemens ein hohes Gut darstellt. Die Eheleute sollen sich maßvoll verhalten wie einst im Paradies und dabei der Schrift folgen. Im Protreptikos spricht Clemens an einer Stelle von dem im Paradies lebenden ersten Menschen. Das paradiesische Verhalten zeichnet sich dadurch aus, daß der Mensch als Kind Gottes im Paradies spielt. Indem er der Lust erliegt und sich von seinen Begierden verführen läßt, geht er dieses kindlichen Zustandes verlustig und wird zum Mann.⁶⁸ Schriftgemäße, paradiesische, maßvolle Schwelgerei zeichnet sich also durch ein geradezu kindliches Verhalten aus, ist von einer gewissen Einfachheit und Genügsamkeit gekennzeichnet⁶⁹ und steht in krassem Gegensatz zu einem Leben, das durch Lüste und Begierden aller Art, durch Luxus und Gier nach Reichtum geprägt ist.⁷⁰ Auch für die eheliche Geschlechtlichkeit gilt, daß sie sich in sittsamen Bahnen äußern soll: „Die Kinder sind die Blumen einer solchen Ehe, die der göttliche Gärtner von den fleischlichen Wiesen (σαρκικῶν λειμώνων) pflückt.“ Vom vorigen Kapitel her ist diese Aussage folgendermaßen zu verstehen: Die Eheleute nehmen durch die Kinderzeugung am göttlichen Schöpfungsplan teil und sind gleichsam fleischliche Wiesen, die als Blumen Kinder hervorbringen. Kinderglück können sie sich selbst aber nicht schenken; dazu bedarf es des göttlichen Gärtners, der die Blumen der Ehe, die Kinder, von den Wiesen abpflückt, d.h. er ist es letztlich, der den Kindern das Leben schenkt. Über das Bild der „Wiese“ ergibt sich aber zusätzlich eine Stichwortverbindung zum Beginn der Ausführungen über die Kränze, wo Clemens in den schönsten Farben ausmalt, wie angenehm es ist, in der Zeit des Frühlings auf feuchten und weichen Wiesen (λειμώνισιν), die mit bunten Blumen grünen, zu leben (ἐνδιαιτῶσθαι) und sich am natürlichen und reinen Duft den Bienen gleich zu erquik-

⁶⁸ Vgl. prot. 111,1 (179 Mondésert).

⁶⁹ Vgl. paed. 2,111,2f. (210 Mondésert/Marrou), wo Clemens vom ersten Menschen im Paradies sagt, er habe keinen Wert auf üppige Kleidung gelegt, sondern seine „Blöße“ lediglich mit Zweigen und Blättern bedeckt.

⁷⁰ Vgl. Brown, 142.

ken.⁷¹ Die Eheleute als fleischliche Wiesen mitsamt ihren Kindern, den Blumen, gleichen diesen herrlichen Wiesen mit ihrer Blumenpracht. Wenn Clemens bezogen auf die „natürlichen Wiesen“ mit ihrer Blumenpracht ausführt, daß man sich wünscht, in bzw. auf ihnen zu leben⁷², so gilt auch für die „fleischlichen Wiesen“ mit ihren fleischlichen Blumen, den Kindern, daß es erstrebenswert ist, in einer Ehe und Familie zu leben. Was dann genau mit der Präsenz des göttlichen Gärtners gemeint ist, ergibt sich aus einer anderen Stelle:

„Welche aber sind die zwei und drei, die im Namen Christi versammelt sind, in deren Mitte der Herr ist? Meint er nicht Mann und Frau und Kind, die drei, weil mit dem Mann die Frau durch Gott verbunden wird?“⁷³

Clemens macht hier über die Familie – Vater, Mutter, Kind – eine theologische Aussage: Diesen dreien gilt die Aussage von Mt 18,20, daß Christus inmitten zweier oder dreier ist, die in seinem Namen versammelt sind. In der Familie ereignet sich also Gegenwart Gottes. Grund dafür ist aber nicht nur, daß sich Mann und Frau zusammengefunden haben und ein Kind gezeugt haben, sondern die Zusage gilt, weil Gott selbst bereits Mann und Frau miteinander verbunden hat,⁷⁴ die einander Kranz und somit aufeinander hingeeordnet sind.

Die Ehe ist also gleichsam, wenn der Terminus auch expressis verbis nicht fällt, ein „Garten des Lebens“⁷⁵, und zwar im doppelten Sinn: Sie ist sowohl ein Garten, in dem – den Blumen, die auf den Wiesen hervorsprossen, entsprechend – neues Leben entstehen kann, als auch ein Garten, in dem zu leben erstrebenswert ist, weil er ein Ort ist, der ein von Gottes Gegenwart getragenes Ehe- und Familienleben ermög-

⁷¹ Vgl. paed. 2,70,1 (138 Mondésert/Marrou).

⁷² „Darin leben“ ist die wörtliche Bedeutung von ἐνδιατῶσθαι; Stählin's Übersetzung „aufhalten“ ist nicht präzise genug (BKV II,8, 78).

⁷³ Str. 3,68,1 (226,31-34 Stählin/Früchtel/Treu).

⁷⁴ Vgl. auch str. 3,46,4 (217,21f. Stählin/Früchtel/Treu); 3,83,4 (234,16f. S./F./T.).

⁷⁵ Von der Ehe als Garten spricht auch Carl Schneider, Art. Garten, in: RAC 8 (1972), 1048-1061, 1059. Zur Metapher „Garten des Lebens“ vgl. auch Winfrid Cramer, „Garten des Lebens“. Ekklesiologische Gedanken in Gedichten Ephräms des Syrers, in: Peter Reifenberg / Anton van Hooff / Walter Seidel (Hgg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg ins 3. Jahrtausend, Würzburg 1998, 80-106.

licht und der – wie eine Wiese mit ihren üppig blühenden Blumen zur Frühlingszeit – Erquickung schenkt. Das Leben in diesem Garten ist auf der einen Seite geprägt von Sittsamkeit (σωφροσύνη): Für Clemens gibt es sowohl ein naturgemäßes Streben nach Kinderzeugung, das sich in den göttlichen Schöpfungsplan einfügt, und dabei auch ein Genießen der damit verbundenen Sinnenfreuden⁷⁶ als auch eheliche Enthaltbarkeit, worunter aber nicht völlige Enthaltbarkeit zu verstehen ist,⁷⁷ womöglich aus Haß gegen das Fleisch.⁷⁸ Clemens meint, man solle sich nicht so verhalten, als sei man für den Geschlechtsverkehr geschaffen.⁷⁹ Gleichmaßen ist es auch nicht angemessen, den Menschen auf seine fleischliche Dimension zu reduzieren.⁸⁰ Der Ehemann soll seine Frau nicht als „Spielzeug“⁸¹, als Objekt seiner Lust mißbrauchen.⁸² Genauso wenig soll die Frau die Ehe nur als „billigen Zeitvertreib“⁸³ mißverstehen. Die Eheleute sollen die Zeit zum Kinderzeugen, aber auch die Zeit zur Enthaltung in „Übereinkunft“ bestimmen.⁸⁴ Damit wird eine gewisse Gleichberechtigung ausgesagt, ein gemeinsames Entscheiden bei wichtigen Dingen angedeutet, worin sich schon die zweite Dimension der Ehe als „Garten des Lebens“ ankündigt: Es geht letztlich darum, daß zwischen den Ehegatten Übereinstimmung herrscht. Jede Form von Egoismus ist in der Ehe fehl am Platz. Die Ehe ist ein Ort gegenseitiger Liebe: Schon die Nupturienten sollen, wie bereits gesehen,⁸⁵ ohne äußeren Zwang oder Not von gegenseitiger Liebe getragen sein und als Eheleute einander lieben wie sich selbst.⁸⁶

Diese gegenseitige Liebe zueinander äußert sich in den verschiedenen Phasen der Ehe mit unterschiedlichen Akzentsetzungen. Darauf ver-

⁷⁶ Vgl. *paed.* 2,91,2 (176 Mondésert/Marrou).

⁷⁷ Vgl. *str.* 3,45,1 (216,30-217,2 Stählin/Früchtel/Treu). Niebergall, 161.

⁷⁸ Vgl. *str.* 3,60,1 (223,21 Stählin/Früchtel/Treu).

⁷⁹ Vgl. *paed.* 2,95,2 (182 Mondésert/Marrou); Quatember, 137. Clemens verneint letztlich lediglich den zügellosen Geschlechtsverkehr. Vgl. Gerhard Dellling, Art. Geschlechtstrieb, in: *RAC* 10 (1978), 803-812, 808.

⁸⁰ Vgl. *str.* 4,116 (299,8-21 Stählin/Früchtel/Treu).

⁸¹ Mees, 120.

⁸² Vgl. *str.* 2,143,1 (141 Camelot/Mondésert); 3,58,2 (222,30-223,1 Stählin/Früchtel/Treu).

⁸³ Mees, 120.

⁸⁴ Vgl. *str.* 3,79,1 (231,16-21 Stählin/Früchtel/Treu); 3,81,4 (233,2-5 S./F./T.).

⁸⁵ Vgl. S. 333.

⁸⁶ Vgl. *paed.* 3,95,1 (SC 158, 180 Mondésert/Matray/Marrou); Niebergall, 161.

weist eine Stelle in den Stromateis, wo Clemens ausführt, daß die Frau nach der Phase der Kinderzeugung ihrem Mann „Helferin“ (βοηθός) ist, Helferin in der Haushaltung und im Glauben an Jesus Christus.⁸⁷ Das deutsche Wort „Helferin“ ist unscharf. Stählin übersetzt βοηθός mit „Gehilfin“,⁸⁸ woraus sich aber ein abschätziger Sinn ergeben kann, so als solle die Frau ihrem Mann eine „Haushaltshilfe“ o.ä. sein. Das griechische Wort βοηθός meint hingegen ein Helfen im Sinne eines tätigen Mitwirkens,⁸⁹ das sich für Clemens vielschichtig äußert, wobei er auch die aus der paganen Ethik abgeleiteten Tugenden der Ehe, wie z.B. das Füreinander-da-Sein bei körperlichen Krankheiten oder im Alter miteinbezieht.⁹⁰ Der Ehemann hat zudem eine Fürsorgepflicht für Frau und Kinder, worin eine Eigenart der Ehegemeinschaft liegt.⁹¹ Wird hier zuweilen nur von der tätigen Mitwirkung bzw. Hilfe eines Ehepartners, vorrangig der Frau, gesprochen, so deutet Clemens an anderen Stellen an, daß im Letzten gegenseitige Hilfe und tätiges Mitwirken beider Ehegatten gemeint sind, wenn er z.B. zum Ausdruck bringt, daß die Würde der Ehe gerade darin liegt, Leid mit andern zu teilen und Lasten gemeinsam zu tragen.⁹² Besonders wichtig ist die Ehe auch als Ort, wo christlicher Glaube gelebt werden kann. Die Ehe soll dem Logos gemäß geführt werden; daher versucht das Ehepaar, sein Eheleben aus dem Glauben heraus zu gestalten,⁹³ wobei sich die Partner gegenseitig unterstützen, so daß nicht nur der ehelos Lebende an die Sache des Herrn denken kann, sondern genauso gut der Verheiratete mit seiner Frau.⁹⁴ Somit geht es Clemens um echte Lebensgemeinschaft zwischen den Ehegat-

⁸⁷ Vgl. str. 3,108,1 (246,9f. Stählin/Früchtel/Treu).

⁸⁸ Des Clemens von Alexandrien Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), Buch I-III, übers. von Otto Stählin, München 1936 (BKV II,17), 323.

⁸⁹ Vgl. J.H. Heinrich Schmidt, Synonymik der griechischen Sprache, Bd. 4, Leipzig 1886, Nachdruck Amsterdam 1969, 153-157.161.

⁹⁰ Vgl. str. 2,140,2 (140 Camelot/Mondésert); 2,142,2 (141 C./M.).

⁹¹ Vgl. str. 3,79,5 (231,28-32 Stählin/Früchtel/Treu); 3,82,3 (233,21f. S./F./T.).

⁹² Vgl. str. 3,4,3 (197,12f. Stählin/Früchtel/Treu).

⁹³ Vgl. str. 4,126,1 (304,1-5 Stählin/Früchtel/Treu).

⁹⁴ Vgl. str. 3,88 (286,30-287,8 Stählin/Früchtel/Treu).

ten und der Familie überhaupt in allen Bereichen des menschlichen Lebens.⁹⁵

Die Ehe als „Garten des Lebens“ ist für Clemens also deutlich mehr als eine Einrichtung zur Kanalisierung des „Triebstaus“. Sie bedarf keiner wie auch immer gearteten „Ehezwecklehre“, um sich zu legitimieren. Die Ehe nur als Institution zur Sicherung des Nachwuchses zu verstehen, wäre eine Verkürzung. Gegenüber der Ehelosigkeit hat die Ehe ihre eigene Würde; echte Lebensgemeinschaft, Partnerschaftlichkeit und gegenseitige Liebe der Ehegatten kennzeichnen die Ehe und werden von Clemens nicht übergangen.⁹⁶ Es macht keinen Sinn, den einzigen „Zweck“ der Ehe in der Prokreation zu sehen und ihn gegen andere „Güter“ der Ehe auszuspielen. Statt dessen wird man Clemens wohl nur dann gerecht werden, wenn man beide Aspekte der Ehe gleichermaßen gelten läßt: Es geht weder nur um Kinderzeugung ohne echte Lebensgemeinschaft der Ehepartner noch um deren reine

⁹⁵ Zur Vorstellung des Clemens zum Eheleben vgl. auch Gerhard Delling, Art. Eheleben, in: RAC 4 (1959), 691-707, 703f.

⁹⁶ Clemens fällt also keineswegs hinter die pagan-philosophische Bewertung der Ehe zurück, die in der Ehe ebenfalls mehr sieht als eine reine Geschlechtsgemeinschaft (vgl. Berneker, 207, Preisker 13ff.). Als Beispiel sei der Stoiker Musonius genannt, für den Lebensgemeinschaft *und* Kinderzeugung die Ehe charakterisieren (XIII^A [67,6f. Hense] – vgl. auch Delling, Eheleben, 694); er lehnt außerehelichen Geschlechtsverkehr ab (XIV [73,13-15 H.]) und sieht das Ziel der Ehe in der *ὁμόνοια* der Ehegatten (XIII^B [69,8 H.] – vgl. auch Oepke, 654). Musonius sagt auf der anderen Seite aber auch, daß diejenigen, die heiraten wollen, nicht auf die Herkunft ihres zukünftigen Partners schauen sollen, auf seine Abstammung aus vornehmer Familie, auf seinen Besitz oder seine körperliche Schönheit [XIII^B (69,4-6 H.)], und zeigt damit, daß diese Motive für eine Ehe zuweilen wichtiger waren als die Liebe der Gatten zueinander und der Wunsch nach partnerschaftlicher Lebensgemeinschaft (Oepke, 654, meint sogar, Musonius stehe mit seinen Äußerungen über die Ehe „in der Antike einzigartig da“). Trotz aller philosophischen Bewertungen der Ehe war oftmals aber lediglich der Aspekt der Nachkommenzeugung von Interesse; einen konkreten Fall schildert Gellius: Spurius Carvilius habe sich von seiner unfruchtbaren Frau, obwohl er sie, worauf Gellius ausdrücklich hinweist, außerordentlich geliebt habe, scheiden lassen, da ihm der heilige Eid, eine Frau nur in der Absicht zu nehmen, um Nachkommenschaft mit ihr zu erzielen, über Zuneigung und Liebe gegangen sei (Gell. 4,3,2 [168,3-13 Marshall] – vgl. auch S. 332).

Lebenspartnerschaft ohne den Wunsch nach Kindern, der für Clemens naturgegeben ist und seinen Ort in der Ehe hat. Zusätzlich zeichnet sich die Ehe dadurch aus, daß sie mehr ist als eine rein menschliche Wirklichkeit: Mann und Frau werden in der Ehe von Gott verbunden. Im Zeugungsakt werden sie Gottes Abbild und arbeiten bei der Entstehung eines neuen Menschen mit Gott zusammen, d.h. sie nehmen am göttlichen Schöpfungsplan teil. Den Ehegatten und ihren Kindern, der Familie also, gilt zudem die sichere Zusage der Gegenwart Gottes. Somit entwickelt Clemens im wahrsten Sinne des Wortes eine *Ehe-theologie*.⁹⁷

⁹⁷ Ob Clemens mit seiner Ehe-theologie im Vergleich zu anderen Kirchenvätern wirklich aus dem Rahmen fällt (vgl. S. 329), kann hier nicht beantwortet werden. Es sei nur angemerkt, daß sich z.B. Ignatius von Antiochien bereits einige Jahrzehnte früher positiv über die Ehe äußert. Er hält das eheliche und das ehelose Leben für gleichermaßen geeignet, zur Ehre Gottes beizutragen. Bemerkenswert ist es, wie es ihm in nur wenigen Sätzen gelingt, die Ehe in ihrer Vieldimensionalität zu schildern: So spricht er von Lebenspartnerschaft und gegenseitiger Liebe der Gatten und spart auch die leibliche Dimension nicht aus (vgl. Ign. Pol. 5 [SUC 1, 220 Fischer]; dazu auch Christian Uhrig, *Sorge für die Einheit*, über die nichts geht. Zum episkopalen Selbstverständnis des Ignatius von Antiochien, Altenberge 1998 [MThA 55], 211-216). – Clemens und Ignatius sind nur zwei Beispiele dafür, wie wenig angemessen es ist, die Kirchenväter pauschal als „Keuschheitsfanatiker“ zu diffamieren, „die Sexualität grundsätzlich für ein Übel hielten“ und die Ehe „bekämpft“ haben.