

„Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten,
sondern Taten vorzulegen ...“

Sexualethik bei Platon (*Nomoi*) und in der frühen Christenheit
(2.–3. Jahrhundert)

VON HERMANN-JOSEF SIEBEN S. J.

Während Clemens von Alexandrien im ersten Buch seines *Paidagogos* die Grundzüge einer universalen Pädagogik des göttlichen Logos darlegt, breitet er in den beiden folgenden Büchern eine Fülle von praktischen Einzelschriften aus, die helfen sollen, den Alltag nach dem christlichen Sittengesetz zu gestalten. Man findet dort kunterbunt durcheinander nach Anweisungen über Tischmanieren und Kleidung, Gesprächsthemen bei Gastmählern und Verhalten in den öffentlichen Bädern, zwischen Ausführungen über den gesunden Schlaf und einem Abschnitt über das richtige Schuhwerk auch ein längeres Kapitel über die Zeugung von Kindern¹. Wie dies nach dem christlichen Sittengesetz zu geschehen hat, ergibt sich für Clemens nicht nur aus Ex 20,13², sondern auch aus Lev 11,5³. Nach seiner Vorlage, dem Barnabasbrief 10,6–8⁴, handelt es sich bei der letzteren Stelle um ein in allegorische Rede verhülltes Verbot bestimmter Unzuchtssünden⁵. Bevor der Alexandriner in einer selbst für heutige Maßstäbe äußerst offenen Sprache seine Vorstellungen vom richtigen Sexualverhalten christlicher Ehepartner darlegt, korrigiert er noch die nach seiner Ansicht naturwissenschaftlich falschen Angaben seiner Vorlage bezüglich der Anatomie der Geschlechtsorgane von Hyänen und Hasen.⁶

Clemens bezieht sich für seine Sexualethik indes nicht nur auf den „hochweisen“ Moses⁷, sondern auch auf den „edlen Platon“⁸, und zwar sowohl durch ausdrückliches Zitat⁹ als auch durch nicht gekennzeichnete Übernah-

¹ Paid. II,83,1–102,1; SC 108, 164–192; BKV 8,91–108: „Was man über das Kinderzeugen besprechen muß.“ Zur Einschätzung der Sexualität bei Clemens von Alexandrien vgl. P. Brown, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991, 137–154.

² „Du sollst nicht Unzucht treiben, du sollst nicht Ehebruch begehen, du sollst nicht Knaben schänden.“ Paid. II,89,1; 174,1. Tatsächlich liest man in Ex 20,14 nur das zweite Glied der Trias, die beiden anderen finden sich auch in Didache 2,1; und Barnabasbrief 19,4. Zu dieser Trias vgl. w. u.

³ „Du sollst den Hasen und die Hyäne nicht essen!“.

⁴ Vgl. w. u.

⁵ Näheres hierzu w. u.

⁶ Vgl. Paid. II,83,4–88,2.

⁷ Ebd. 83,4.

⁸ Ebd. 91,1.

⁹ Ebd. 90,4; BKV 8,98: „Darum sagt auch der Philosoph in Anlehnung an Moses, ‚man solle nicht auf Felsen und Steine säen, weil der Same hier nie Wurzeln schlagen und so seine natürliche Kraft entfalten könne‘ (Nomoi VIII, 838e).“ Vgl. 91,1; BKV ebd.: „Ebenso gab auch der edle Platon, der aus der göttlichen Schrift schöpfte, den Rat, man solle sich vom Mutterschoß jeder Frau

men ganzer Sätze¹⁰. Die Platon-Zitate stellen dabei nicht beiläufige Äußerungen des Philosophen zum genannten Thema dar, sondern stammen aus einem Abschnitt des achten Buches der ‚Gesetze‘, in dem er im Rahmen seiner Erörterungen über die geplante Staatsgründung *ex professo* Vorschriften für das sexuelle Verhalten der Bürger entwickelt.¹¹

Wenn man nun die in diesem Abschnitt der ‚Gesetze‘ dargelegte Sexualethik Platons mit der im frühen Christentum propagierten vergleicht, so kann man nicht umhin, von der Ähnlichkeit zwischen beiden frappiert zu sein. Für die frühen Christen, z.B. Clemens von Alexandrien, stellte diese Ähnlichkeit indes kein Problem dar, denn es war für sie eine ausgemachte Sache, daß der Philosoph seine Weisheit aus der gleichen Quelle schöpfte wie sie selbst, nämlich aus der Heiligen Schrift.¹² Die weitgehende Übereinstimmung zwischen der Sexualethik Platons und der eigenen stellte für die frühen Christen nicht nur kein Problem dar, sondern war für sie sogar ein willkommener Anlaß, für die eigene Sache zu werben, indem sie geltend machten, daß sie, die Christen, in die Tat umsetzten und lebten, was Platon sich aufgrund seiner Bibelstudien ausgedacht hatte. So kann denn etwa der Apologet Athenagoras selbstbewußt behaupten: „Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ...“¹³.

Unsere Studie hat folgenden Aufbau: in einem ersten Schritt stellen wir Platons in den *Nomoi* enthaltene Sexualethik vor, in einem zweiten widmen wir uns der frühchristlichen Sexualethik, und zwar unter Berücksichtigung der verschiedenen Formen ihrer Propagierung, in einem dritten fragen wir nach der Umsetzung der frühchristlichen sexualethischen Theorie in die Praxis.

I. Sexualethik in Platons *Nomoi*

Klaus Schöpsdau ist zu Recht dem Eindruck entgegengetreten, daß sich der Staatsentwurf der *Nomoi* „durch Welten“ von dem der *Politeia* unterscheidet. Der Unterschied zwischen beiden Werken beruht nicht auf einem Wechsel der Ideen bzw. der Ideale des großen Philosophen, sondern auf unterschiedlicher Zielsetzung. Ging es in der *Politeia* um den idealen Ent-

außer dem der eigenen fernhalten, ein Gebot, das er aus folgender Stelle entnahm: „Mit der Frau deines Nächsten sollst du keinen Geschlechtsverkehr haben, weil du dich dadurch mit ihr verunreinigen würdest“ (Lev 18,20).“

¹⁰ Ebd. 83,3; BKV 8,91: „Jedenfalls darf man den Samen nicht auf Felsen streuen und ihn nicht frevelhaft mißbrauchen ...“ (vgl. *Nomoi* VIII, 838e).

¹¹ *Nomoi* VIII, 835b-842a.

¹² Zum sog. Diebstahl der Hellenen, d.h. zur frühchristlichen Auffassung der Abhängigkeit Platons von der Heiligen Schrift vgl. M. Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000, 215–217. Speziell zu Clemens von Alexandrien vgl. Anm. 9; und D. Wyrwa, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien, Berlin 1983, 298–316, bes. 303–305.

¹³ Leg. 33,4; SC 379,198; vgl. auch *Minutius Felix*, Oct. 38,6.

wurf eines Staates, so in den *Nomoi* um die Umsetzung dieses utopischen Musters in die Wirklichkeit.¹⁴ Zu den vom Gesetzgeber durch konkrete Bestimmungen zu gestaltenden Bereichen gehört nun neben dem der Erziehung, der Religion, der wirtschaftlichen Organisation, den verschiedenen Formen des Rechts usw. auch das sexuelle Verhalten der Bürger. Zwar kommt Platon auch vorher schon mehrmals auf die genannte Materie zu sprechen,¹⁵ eine umfassende und zusammenhängende Behandlung erfährt dieser Gegenstand aber erst im achten Buch (835c–842a).

Was sind nun in systematischer Reihenfolge die Hauptgedanken dieses Abschnitts der *Nomoi*?¹⁶ Beginnen wir mit der Frage, was Platon überhaupt dazu veranlaßt, das Sexualverhalten der Staatsbürger durch Gesetze zu reglementieren.¹⁷ Die Antwort kann nur lauten: Es sind die von ihm auf diesem Gebiet beobachteten Mißstände. Das sexuelle Verhalten der Bürger ist zügellos. Ausdrücklich spricht Platon von der „Verderbtheit der großen Masse“ (840d)¹⁸ und von „in ihrem innersten Wesen verdorbenen Menschen“ (841b). Deswegen ist, wer daran durch Gesetze etwas ändern will, jemand, der „mitten unter verdorbenen Seelen“ „mit seinen Worten den heftigsten Begierden entgegentritt und, da er in keinem Menschen einen Beistand hat, als einziger einzig der Vernunft folgt“ (835c). Näherhin besteht der Übelstand darin, daß es den Menschen nicht gelingt, „eine jener Begierden zu unterjochen, welche die Menschen in besonderem Maße unterjochen“ (838d) und „die doch viele Menschen vielfach ins äußerste Verderben stürzen und deren sich zu enthalten die Vernunft gebietet“ (835e), ein Übel, „woraus ja schon tausendfaches Unheil für die Menschen persönlich und für ganze Staaten entstanden ist“ (836b). Platon erwähnt in diesem Zusammenhang auch die Verführung der Bürger durch „die übrigen Hellenen und die meisten Barbarenvölker, weil sie sehen und hören, daß bei ihnen die sogenannte gesetzlose Aphrodite eine gewaltige Macht ausübt“ (840e).

¹⁴ Vgl. *Kl. Schöpsdau*, Platon, *Nomoi* (Gesetze) Buch I–III. Übersetzung und Kommentar von *Kl. Schöpsdau*, Göttingen 1994, 126. Vgl. auch *Kl. Schöpsdau*, Der Staatsentwurf der *Nomoi* zwischen Ideal und Wirklichkeit. Zu Plato leg 739a1–e7 und 745e7–746d2, in: *RhM* 134 (1991) 136–152.

¹⁵ Vgl. *Nomoi* IV,721b–d; VI,772d–774c; 782e–785a. Es handelt sich vor allem um detaillierte Vorschriften über Heiratsalter und Kinderzeugung.

¹⁶ Vgl. zum folgenden *Kl. Schöpsdau*, Die Regelung des Sexualverhaltens (VIII, 835c1–842a10) als ein Exempel platonischer Nomothetik, in: *Plato's Laws and his Historical Significance. Selected Papers of the International Congress on Ancient Thought*, Salamanca 1998, ed. by *F. L. Lisi*, Sankt Augustin 2001, 179–192.

¹⁷ Im Hinblick auf das „kräftige Unbehagen“, das der moderne Leser gegenüber dem Anspruch des Gesetzgebers empfindet, reglementierend in die Intimsphäre des Bürgers eingreifen zu dürfen, weist *Schöpsdau*, Regelung, 180, darauf hin, daß Platon eben „das Verhältnis zwischen Privatsphäre und Öffentlichkeit“ anders sieht als z. B. ein Vertreter der attischen Demokratie wie Perikles: „Wenn man im privaten Bereich jedem die Freiheit läßt, zu leben wie er will, so werden die Bürger bald auch im öffentlichen Bereich nicht mehr dem Gesetz folgen wollen (VI,780a); denn gerade die Mißachtung der ungeschriebenen Gesetze ... im privaten Bereich zieht bald die Mißachtung auch der schriftlichen Gesetze nach sich (788b;790b)“.

¹⁸ Deutsche Übersetzung aus: Platon, Werke in 8 Bänden, griechisch und deutsch, Band 8, Teil 2, *Nomoi* 7–12. *Minos*, dt. Übersetzung von *Kl. Schöpsdau* und *H. Müller*, Darmstadt 1990.

Anlaß, sich über Abhilfe Gedanken zu machen, sind vor allem „junge Männer und junge Mädchen“, die bei den geplanten Götterfesten „freundlich miteinander verkehren“ und in dem geplanten Staat „nicht nur gut genährt, sondern auch von harten und erniedrigenden Anstrengungen, die ja den Übermut am stärksten dämpfen, befreit sind und all ihr Leben lang sich nur um Opfer, Feste und Chöre zu kümmern brauchen“ (835e). „Auf welche Weise werden sie sich ... jemals der Begierden enthalten können ...?“ lautet die besorgte Frage (ebd.) Und: „Was die Liebesleidenschaften zu Knaben und Mädchen angeht, und von Männern zu Frauen und von Frauen zu Männern ... wie könnte man das verhüten und welches Heilmittel müßte man bereiten, um für diese alle einen Fluchtweg aus einer solchen Gefahr zu finden“ (836b)? Oder anders gesagt: Was fördert „den Sieg über die Lust, durch dessen Erringung sie glücklich leben werden, bei einer Niederlage aber ganz entgegengesetzt“ (840c)?

Für Platon besteht das „Heilmittel“ und die Rettung aus der angedeuteten „Gefahr“ im Erlaß eines das Sexualverhalten der Bürger ordnenden Gesetzes. Je nach der Größe des Widerstandes, der einem solchen Gesetz entgegengebracht wird, sieht er zwei Fassungen eines solchen Gesetzes vor. Die beste Regelung lautet: Niemand soll es wagen, „eine edle und freie Person mit Ausnahme der eigenen Ehefrau zu berühren und mit Kebsweibern eine ungeweihte und uneheliche oder mit Männern eine unfruchtbare Saat wider die Natur zu säen“ (841d). Oder positiv formuliert: „Die Vereinigung zur Erzeugung von Kindern (soll) man nur ihrem natürlichen Zweck entsprechend vollziehen ..., indem man einerseits sich von den Männern fernhält und nicht vorsätzlich das Menschengeschlecht abtötet und auch nicht auf Felsen und Steine sät, wo der Same niemals Wurzeln fassen und seine natürliche Zeugungskraft entfalten kann, andererseits sich aber von jedem weiblichen Ackerfeld fernhält, auf dem man ein Aufgehen der Saat nicht wünscht“ (838e-839a). Die beste Regelung besteht also im Verbot sowohl von homosexuellem Geschlechtsverkehr¹⁹, darin eingeschlossen sicher auch Päderastie, und von Ehebruch²⁰. Die zweitbeste Regelung, die also in Kraft treten soll, wenn sich die beste nicht durchsetzen läßt, beschränkt sich darauf, Homosexualität zu verbieten, erlaubt aber außerehelichen Verkehr unter der Bedingung, daß dieser streng geheim stattfindet.²¹

¹⁹ Zur Homosexualität in der Antike vgl. *K. Hoheisel*, Homosexualität, in: RAC 16 (1994) 289–364, ferner die verschiedenen einschlägigen Beiträge in dem Sammelband „Sexualität und Erotik in der Antike“, hg. von *A. K. Siems*, WdF 605, Darmstadt 1988.

²⁰ Zu Ehebruch in der Antike vgl. *G. Dellling*, Ehebruch, in: RAC 4 (1959) 666–677, ferner das Sachverzeichnis des in der vorausgehenden Anmerkung genannten Sammelbandes s.v. „Ehebruch“.

²¹ Dieses zweitbeste Gesetz sieht vor, „daß wir wenigstens den Verkehr mit Männern ganz ausrotten, während wir hinsichtlich der Frauen denjenigen, der etwa einer anderen beiwohnt als denen, die mit dem Willen der Götter und unter heiligen Hochzeitszeremonien in sein Haus eintreten, mögen jene anderen gekauft oder auf sonst irgendeine Weise erworben sein, und der sich dabei nicht vor allen Männern und Frauen verborgen hält, durch ein Gesetz für ehelos und von den Auszeichnungen im Staat ausgeschlossen erklären ... (841d)“.

Schöpsdau drängt sich im Blick auf heterosexuelle Beziehungen der zweitbesten Regelung zu Recht die Frage auf, „inwiefern die Vorschriften des zweiten Gesetzes überhaupt in die Realität verändernd eingreifen, da sie (im Unterschied zum ersten Gesetz) sogar außereheliche Beziehungen mit ‚gekauften oder sonstwie erworbenen‘ Frauen gestatten, sofern diese geheim gehalten werden“²². Die Antwort liegt für den genannten Platonspezialisten in der Bestimmung, „daß solche Beziehungen vor *allen* Frauen und Männern verborgen bleiben müssen; denn dadurch wird zumindest ein dauerndes Zusammenleben mit einer Konkubine, wie es z. B. in Athen möglich war ... praktisch unmöglich gemacht“²³.

Vergleicht man nun die beiden Gesetze, so bringt das zweite, wie Schöpsdau feststellt²⁴, nicht einfach eine graduelle Abmilderung des ersten, sondern wir haben es mit einer grundsätzlichen Änderung der Strategie zu tun: Während das beste Gesetz „mit der Möglichkeit richtigen Sexualverhaltens rechnet und darum die Widerstandskraft des Individuums gegenüber der Lust durch Paränese und Paideia zu stärken sucht“, geht das zweitbeste „von der pessimistischen Annahme aus, daß die Menschen nicht mehr fähig sind, der Lust zu widerstehen ...“ Da es keinen Sinn mehr hat, die Individuen gegenüber der Lust zu stärken, bleibt dem Gesetzgeber nichts anderes übrig, als die Macht der Lust zu schwächen. Dies geschieht durch Begrenzung der Nahrungsaufnahme, durch körperliche Anstrengungen, durch Stärkung des Schamgefühls, durch selteneren Vollzug des Geschlechtsaktes, wozu die Vorschrift der Heimlichkeit beiträgt²⁵.

Wie begründet Platon sein Gesetz zur Regelung des Sexualverhaltens der Bürger? Er kennt natürlich das Argument der Naturgemäßheit des ausschließlich heterosexuellen Verkehrs und weiß, daß es mit dem Hinweis auf die Tierwelt operiert²⁶, mißt diesem Argument von der Natur als Norm für die menschliche Sexualität jedoch keine allzu große Überzeugungskraft

²² Schöpsdau, Regelung, 186.

²³ Ebd.

²⁴ Schöpsdau, Regelung, 187.

²⁵ „Die Kraft der Lust läßt sich ja weitgehend außer Übung setzen, wenn man ihren Zufluß und ihre Nahrung durch harte Anstrengungen in andere Teile des Körpers leitet. Das dürfte zu erreichen sein, wenn beim Liebesverkehr keine Schamlosigkeit waltet. Denn wenn sie ihn aus Schamgefühl nur selten vollziehen, dann werden sie wohl an ihm einen schwächeren Zwingherrn haben, eben weil sie ihn seltener vollziehen. So etwas also nur heimlich zu tun – nicht jedoch es überhaupt nicht zu tun – soll bei ihnen als ein ehrbares Verhalten gelten, das durch die Gewohnheit zum festen Brauch geworden ist und durch die ungeschriebene Satzung Gesetzesgeltung erlangt hat, es aber nicht heimlich zu tun als schimpflich. Somit wäre dies als eine zweite Stufe der Schande und Ehrbarkeit in unserem Gesetz festgelegt, die eine Richtigkeit zweiten Ranges besitz“ (841a-b).

²⁶ Das geplante Gesetz hat zu erklären, „daß unsere Bürger nicht schlechter sein dürfen als die Vögel und viele andere Tiere, welche, obwohl in großen Scharen geboren, bis zur Fortpflanzung ehelos und keusch und rein von geschlechtlichem Verkehr dahinleben, dann aber wenn sie in das entsprechende Alter gelangt sind, sich Männchen mit Weibchen und Weibchen mit Männchen ganz nach Neigung miteinander paaren und ihre restliche Lebenszeit fromm und gerecht zubringen, indem sie standhaft der ersten Liebesverbindung treu bleiben; besser als Tiere sollten unsere Bürger schon sein“ (840d).

zu²⁷. Sein Hauptargument ist daher ethischer Natur: Homosexueller Verkehr ist deswegen zu verbieten, weil er mit den beiden zentralen Bürgertugenden, nämlich der Besonnenheit (σωφροσύνη) und der Tapferkeit (ἀνδρεία), im Widerspruch steht.²⁸ Das Argument aus der Unvereinbarkeit homosexuellen Geschlechtsverkehrs mit den Grundtugenden der Besonnenheit und Tapferkeit läßt sich durch eine philosophische Analyse der drei Arten von Freundschaft und Liebe noch vertiefen. Sie ergibt, „daß nur der auf die Seele des Geliebten gerichtete Eros, nicht aber der nach körperlicher Befriedigung strebende Eros die Arete des Geliebten und des Liebhabers fördert und daher in der Stadt zu dulden ist.“²⁹

Gegen das geplante Gesetz kann der Einwand erhoben werden, seine Forderungen seien „undurchführbar“, wörtlich: „unmöglich“ (ἀδύνατος)³⁰ und „über die Kräfte der Menschen“ (839d). Der Einwand läßt sich zurückweisen mit dem Hinweis auf den Unterschied zwischen einer äußeren und einer inneren Unmöglichkeit.³¹ Eine äußere liegt dann vor, wenn einer bestimmten Realisierung gewisse äußere Bedingungen im Wege stehen, eine innere dann, wenn es sich um sachlich oder logisch Unvereinbares handelt. Ein starkes Gegenargument wäre nur der Hinweis auf eine innere Unmöglichkeit. Für Platon liegt es aber auf der Hand, daß hinsichtlich des von ihm geplanten Verbotes von homosexuellem Verkehr und Ehebruch nur von einer äußeren Unmöglichkeit die Rede sein kann. Diese äußere Unmöglichkeit besteht einerseits in der „Verderbtheit der großen Masse“ (840d) und in der „Stärke des Unglaubens“ (839d) der Gesellschaft, ein Gesetz wie das geplante praktizieren zu können, andererseits im mangelnden guten Willen des Einzelnen. Daß die Einhaltung des Gesetzes an und für sich möglich ist, zeigt der Vergleich mit Sportlern, die im Hinblick auf den zu erringenden Sieg sexuell enthaltsam leben können.³²

²⁷ „Denn wenn einer der Natur folgend das ... Gesetz einführen wollte und erklären würde, es sei richtig ... sich mit Männern und Knaben nicht wie mit Frauen in geschlechtliche Beziehungen einzulassen, und wenn er als Zeugnis dafür die Natur der Tiere anführte und darauf hinwies, daß zu einem solchen Zweck kein Männchen ein anderes Männchen anrührt, weil das nicht der Natur gemäß wäre, so würde er sich damit eines Argumentes bedienen, das wahrscheinlich nicht überzeugt ...“ (836c).

²⁸ „Wenn wir gestatten wollten, diese Sitte (d. h. den homosexuellen Verkehr) als schön und als ganz und gar nicht schändlich jetzt zum Gesetz erheben, welchen Beitrag zur Tugend würde sie uns dann wohl leisten? Wird sie in der Seele dessen, der sich verführen läßt, einen tapferen Charakter erzeugen oder in der des Verführers eine besonnene Wesensart ... Wird nicht jedermann die Schlawheit dessen rügen, der den Lüsten nachgibt und zur Standfestigkeit unfähig ist, und wird an dem, den es zur Nachahmung des weiblichen Geschlechts drängt, die Ähnlichkeit des Abbildes tadeln, zu dem er sich macht?“ (836d).

²⁹ *Schöpsdau*, Regelung, 183.

³⁰ „Aber vielleicht wird ein ungestümer junger Mann, der überreichlich voller Samen ist, vor uns hintreten, wenn er von der Einführung dieses Gesetzes hört, und uns Vorwürfe machen, daß wir unvernünftige und undurchführbare Gesetze gäben, und wird alles mit seinem Geschrei erfüllen.“ (839b)

³¹ Vgl. hierzu *Schöpsdau*, Regelung, 184.

³² „Wie nun? Diese (d. h. die vorher genannten Athleten) brachten es also über sich, wegen des Sieges im Ringen, Laufen und ähnlichen Wettkämpfen sich eines Genusses zu enthalten, der von

Argumente, die die Vernünftigkeit eines Gesetzes aufzeigen, sind eine Sache, eine andere ist die tatsächliche Durchsetzbarkeit eines Gesetzes. Wir haben oben angedeutet, wie sehr Platon sich des zu erwartenden Widerstandes der Menschen gegen die von ihm geplante Änderung des Sexualverhaltens bewußt ist. Das von ihm geplante Gesetz des Verbots des homosexuellen Verkehrs und des Ehebruchs steht im diametralen Gegensatz zur sexuellen Praxis der Gesellschaft. Da der Gesetzgeber aber nicht nur die Richtigkeit, die Vernünftigkeit der Gesetze zu besorgen hat,³³ sondern auch ihre tatsächliche Durchführbarkeit im Auge behalten muß, befaßt sich Platon auch mit dieser Frage sehr gründlich. Er bezeichnet die von ihm vorgesehene Strategie der Durchsetzung des Gesetzes selber als einen „Kunstgriff“ (838e; 839c: τέχνη). Was meint er damit?

Platon geht von der Feststellung aus, daß es Fälle gibt, in denen die Menschen ganz selbstverständlich absolute Enthaltensamkeit üben, und zwar Eltern ihren Kindern gegenüber oder Geschwister untereinander.³⁴ Der moderne Begriff für dieses Verhalten ist das Inzest-Tabu. Platons „Kunstgriff“ besteht nun darin, dieses Inzest-Tabu auf das von ihm geplante Gesetz auszudehnen. Es muß dem Gesetzgeber gelingen, die Menschen dazu zu bringen, daß sie dem Ehebruch und der Homosexualität gegenüber das gleiche Gefühl des Abscheus empfinden wie gegenüber dem Inzest. Die Art und Weise, wie das Inzest-Tabu den Menschen seit eh und je eingepflanzt und weiter überliefert wird,³⁵ zeigt auch den Weg an, wie das neue geplante Gesetz ihnen nahegebracht werden und so durchgesetzt werden kann. Dazu gehört auch, so Platon, daß wir den Menschen die sexuelle Beherrschung „von Kind auf als den schönsten Sieg in unseren Erzählungen darstellen und in Gedichten und Liedern besingen, wie es sich gehört, und sie dafür zu begeistern“ (840c). Dann wird es dazu kommen, „daß die öffentliche Meinung (φήμη) eine geradezu wunderbare Macht erlangt hat, wenn keiner jemals

den meisten als höchstes Glück gepriesen wird, und unsere Kinder sollten nicht fähig sein, sich zu beherrschen um eines viel schöneren Sieges willen, den wir ihnen von Kind auf als den schönsten Sieg ... darstellen ...?“ (840b).

³³ Vgl. Nomoi V,742d-e.

³⁴ „Wir wissen doch, daß selbst heutzutage die meisten Menschen, auch wenn sie noch so sehr gegen die Gesetze verstoßen, sich leicht und vollständig vom Geschlechtsverkehr mit den Schönen abhalten lassen, und zwar nicht widerwillig, sondern so freiwillig wie nur möglich. – An welchen Fall denkst du? – Wenn jemand einen schönen Bruder oder eine schöne Schwester hat. Auch bei einem Sohn oder einer Tochter bietet dasselbe Gesetz, obwohl es nicht schriftlich aufgezeichnet ist, einen völlig ausreichenden Schutz, daß der Vater weder offen noch heimlich mit diesen schläft oder sie sonst irgendwie zärtlich berührt. Ja, die meisten überkommt überhaupt nicht einmal das Verlangen nach einem solchen Verkehr“ (838a).

³⁵ Welches Wort „bringt alle Gelüste zum Erlöschen?“ – „Die Behauptung, daß so etwas (nämlich Inzest) ganz und gar nicht fromm, sondern den Göttern ein Greuel und von allem Schändlichen das Schändlichste ist. Ist aber diese Wirkung nicht darin begründet, daß niemand anders davon spricht, sondern daß jeder von uns gleich von seiner Geburt an stets und überall diese Ansicht hört, sowohl im Lustspiel als im tiefen Ernst der Tragödie, wo sie oft genug vorgetragen wird, wenn die Dichter einen Thyestes oder einen Ödipus auftreten lassen oder einen Makareus, der mit seiner Schwester heimlichen Verkehr hatte, die man aber bereitwillig sich selbst den Tod geben sieht als Strafe für ihr Vergehen?“ (838b-c).

auch nur einen einzigen Atemzug entgegen dem Gesetz zu tun wagt“ (838c-d). Platon faßt seine Überlegungen zur Strategie der Durchsetzung des geplanten Gesetzes mit Hilfe der Ausdehnung des Inzest-Tabus zusammen: „... für einen Gesetzgeber, der eine jener Begierden unterjochen will, welche die Menschen in besonderem Maße unterjochen“, ist also leicht zu erkennen, „wie er die Oberhand über sie gewinnen könnte: daß er nämlich bloß dieser öffentlichen Meinung bei allen, bei Sklaven und Freien, bei Kindern und Frauen und dem ganzen Staat gleichermaßen zu heiligem Ansehen ($\kappa\alpha\theta\iota\epsilon\rho\acute{\omega}$) zu verhelfen braucht und damit schon die sicherste Grundlage für dieses Gesetz geschaffen hat“ (838d).

Daß die Durchsetzung des geplanten Gesetzes aller Mühe wert ist, ist für Platon außer allem Zweifel: „Wenn aber dieses Gesetz einmal Bestand und Geltung erlangt hat, wenn es so, wie es schon jetzt für den Geschlechtsverkehr zwischen Eltern und Kindern gilt, auch bei den anderen unerlaubten Beziehungen den gebührenden Sieg errungen hat, dann bringt es unendlich viel Gutes. Denn erstens steht es mit der Natur in Übereinklang; sodann bewirkt es, daß man sich verliebter Tollheit und Raserei sowie jeder Art von Ehebruch und jeder Maßlosigkeit im Trinken und Essen enthält und seiner eigenen Frau in Liebe zugetan ist. Und noch sehr vieles andere Gute würde sich daraus ergeben, wenn einer dieses Gesetz durchsetzen könnte“ (839a). „Wenn es (d. h. das Ehebruch und homosexuelle Akte verbietende Gesetz) aber verwirklicht würde, so könnte es in allen Staaten zum größten Segen werden“ (841c).

Wie optimistisch ist nun Platon wirklich, ein solches das Sexualverhalten reglementierende Gesetz durchsetzen zu können? Gleich zu Beginn seiner Überlegungen spricht er die Vermutung aus, daß „die Leute schwer zu überreden sind“ zu der geplanten Änderung ihres Sexualverhaltens, und gegen Ende heißt es ziemlich resigniert: „Was wir da vortragen, das sind möglicherweise wie im Märchen bloße Wünsche“ (841c). Zwar verspricht Platon sich einiges von seinem „Kunstgriff“ der Ausdehnung des Inzest-Tabus auf andere sexuelle Vergehen,³⁶ eines Erfolges ist er sich aber alles andere als sicher; denn „heutzutage ... ist es so weit gekommen, daß es scheint, als werde sich dies selbst dann nicht erreichen lassen, wie man ja auch hinsichtlich der gemeinsamen Mahlzeiten nicht an die Möglichkeit glaubt, daß ein ganzer Staat sein Leben lang diesen Brauch durchhalten könne“ (839c-d). Was die Durchsetzung von Gesetzen wie demjenigen über das Sexualverhalten der Bürger oder der Mahlgemeinschaft verhindert, ist schließlich und endlich die „Stärke des Unglaubens“ (839d) der Gesellschaft.

³⁶ „Wir behaupten ja, wenn diese Gesetzesvorschrift einmal genügend heiliges Ansehen erlangt habe, so werde sie jede Seele überwältigen und dazu bringen, daß sie mit Furcht den gegebenen Gesetzen unbedingt gehorcht“ (839c).

Platons Versuch von *Nomoi VIII*, 835–842, das Sexualverhalten der Bürger zu reglementieren, ist in einen größeren Zusammenhang einzuordnen.³⁷ Es geht ganz allgemein um die Beherrschung der im Menschen vorhandenen Begierden. Die drei stärksten Begierden sind nach Platon indes die Eßlust, die Trinklust und eben der Sexualtrieb.³⁸ Diese drei Triebe „muß man an dem vermeintlich Lustvollsten vorbei zum Besten hinlenken und durch die drei kräftigsten Mittel niederzuhalten suchen, durch Furcht (*φόβος*) und Gesetz (*νόμος*) und die wahre Vernunft (*ἀληθῆς λόγος*) und, indem man die Musen und die Götter als Schützer der Wettspiele dabei zu Hilfe nimmt, muß man ihr Wachstum und ihren Zufluß ersticken“³⁹.

Platon erwähnt diese „drei kräftigsten Mittel“ auch im Zusammenhang seiner Ausführungen über die Regelung des Sexualverhaltens: „Wir behaupten ja, wenn diese Gesetzesvorschrift einmal genügend heiliges Ansehen erlangt habe, so werde sie jede Seele überwältigen und dazu bringen, daß sie mit Furcht den gegebenen Gesetzen unbedingt gehorcht“ (839c). Wahre Vernunft kommt in den verschiedenen oben referierten Argumenten⁴⁰ zugunsten der Regelung zum Zuge. Ziel der gesamten Darlegung ist schließlich die Aufstellung eines entsprechenden Gesetzes,⁴¹ denn „die wahre Vernunft will – jedenfalls – zum Gesetz werden“ (835e). Und auch die Musen leisten ihren Beitrag zur „Niederhaltung“ der sexuellen Begierde; denn der Gesetzgeber wird dafür sorgen, daß der Jugend von Kind auf der Sieg über die Lust als schönster Sieg „in Erzählungen, Gedichten und Liedern“ vor Augen gestellt wird (vgl. 840bc).

Die Zeugnisse der frühen Christenheit bezüglich der Propagierung ihrer Sexualethik ließen sich bequem unter die vier von Platon benannten „kräftigsten Mittel“ zur „Niederhaltung“ der sexuellen Begierde, nämlich Furcht, wahre Vernunft, Gesetz und Musen, anordnen; wir ziehen im folgenden Abschnitt eine leicht verschiedene Anordnung vor, um dem Eindruck keinen Vorschub zu leisten, daß die frühchristliche Sexualethik tatsächlich unter dem direkten Einfluß der platonischen steht.

II. Sexualethik in frühchristlichen Texten verschiedener Natur

„Unmittelbare Anweisungen“ Gottes

Eine Gesetzgebung zur Veränderung des Sexualverhaltens der Menschen, so leitet Platon den von uns analysierten Abschnitt der *Nomoi* ein, „das wäre recht eigentlich eine Aufgabe für einen Gott, wenn es nur irgendwie möglich

³⁷ Vgl. *Schöpsdaun*, *Regelung*, 189–191.

³⁸ Vgl. *Phd.* 64d, 81b; *R.* IX, 580e usw.

³⁹ *Nomoi VI*, 783a.

⁴⁰ Vgl. 836c: das „überzeugende Argument“ (*πιθανός λόγος*).

⁴¹ Vgl. auch 836e: „Welcher Mensch wird nun so etwas (nämlich die Homosexualität) zum Gesetz erheben? Wohl keiner, wenigstens wenn er das wahre Gesetz in seinem Geiste trägt“.

wäre, daß von diesem unmittelbare Anweisungen (ἐπιταξεις) ausgingen“.⁴² Nun, gerade dies traf für das Selbstverständnis der frühen Christen zu, nämlich daß ihnen von Gott „unmittelbare Anweisungen“ zum sexuellen Verhalten zuzugingen. Sie brauchten nur die Heilige Schrift, die sie als Wort Gottes verstanden, aufzuschlagen. Dort fanden sie eine ganze Reihe von Geboten und Verboten, und zwar in nicht zu überbietender Direktheit.⁴³ Diese Texte besaßen die vom platonischen Gesetzgeber für notwendig gehaltene religiöse Autorität, sie flößten den entsprechenden Respekt bzw. die zur Durchsetzung der Sexualethik notwendige ‚Furcht‘ ein. Stellen wir im folgenden einige Zeugnisse zusammen, die zeigen, in welcher Form die in der Schrift vorhandenen sexualethischen „unmittelbaren Anweisungen“ Gottes in der frühen Christenheit propagiert wurden. Wir beschränken uns dabei auf die beiden wichtigsten Stellen, nämlich Ex 20, 14.17 und Mt 5, 27–28.

Was das sechste Gebot des Dekalogs (Ex 20, 14) angeht, so ist für Clemens von Alexandrien Gott selbst der „Gesetzgeber“: „Der Athener gehorchte den Gesetzen Solons und der Argiver denen des Phoroneus und der Spartaner denen des Lykurgos. Wenn du dich aber als Bürger Gottes eintragen lässest, so ist der Himmel dein Vaterland und Gott dein Gesetzgeber.“⁴⁴ Zu den im folgenden aufgezählten Geboten des „Gesetzgebers“ der Christen gehört auch „Du sollst nicht ehebrechen“ (Ex 20, 14), und zwar mit dem Zusatz: „Du sollst nicht Knaben schänden“⁴⁵. An anderer Stelle schreibt der genannte Kirchenvater statt Gott selbst dem Paidagogos, d. h. dem göttlichen Logos, diese Funktion der sexualethischen Erziehung zu. Auf die Frage, wie die Enthaltensamkeit (σωφροσύνη) bei den Griechen einen solchen Niedergang erleben konnte, lautet die Antwort des Alexandriner: „Sie hatten keinen Erzieher, der ihnen ihre Begierden beschnitten hätte; und niemand war da, der zu ihnen gesagt hätte: ‚Du sollst nicht ehebrechen!‘ und niemand, der gesagt hätte: ‚Du sollst dich nicht gelüsten lassen!‘.“⁴⁶ In Auseinandersetzung mit Gnostikern vergleicht Clemens Gott in seiner Rolle als Weltenschöpfer ausdrücklich mit derjenigen als „Gesetzgeber“ nicht nur von Ex 20, 14, sondern aller „Gebote, die sich auf die Enthaltensamkeit beziehen.“⁴⁷

⁴² Nomoi VIII, 835c.

⁴³ Vgl. u. a. Ex 20, 14 und 17; Dtn 22, 22–28; 23, 1; 27, 20–23; Lv 18, 22–23; 20, 13.15–16; Mt 5, 27–30; Mk 19, 1–9; Mk 7, 21; Röm 1, 26–27; 1 Kor 5, 1–5; 6, 9.12–20 usw.. – Zur Sexualethik im Neuen Testament vgl. W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1989, 97–105, und K. Niederwimmer, Askese und Mysterium, Göttingen 1975, 12–41.

⁴⁴ Protr. 108, 4; VigChr.S 34 (Ausg. M. Marcovich) 158, 13–15; BKV 7, 183. – S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 113, sieht hinsichtlich der Ethik den entscheidenden Unterschied zwischen Plato und der von ihm beeinflussten Tradition einerseits und Clemens von Alexandrien andererseits in der direkten Intervention des Logos bei der Verwirklichung der Tugenden: „... according to Clement, human reason alone, though of divine origine, by no means suffices to achieve first the moderation of passion and then their total destruction and moral perfection: the divinity itself, i.e. the Son of God, must help man in his fight against the πάθη, in his efforts to reach ἀπάθεια and ὁμοιωσις θεῷ“.

⁴⁵ Vgl. dazu w.u.

⁴⁶ Paid. III, 13, 3; SC 158, 35; BKV II, 8; 147.

⁴⁷ Strom. III, 36, 5; GCS II, 212; BKV 17, 278: „Wenn ihr übrigens die Gebote des Gesetzgebers

Gehen wir zum Neuen Testament, zu Mt 5, 27–28, über, so führt schon Justin der Märtyrer in seiner ersten Apologie diesen Text an und charakterisiert dabei die von ihm zitierten Stellen aus den Evangelien als „kurz und bündig“. Kein Wunder, daß sie so sind, denn Christus „war kein Sophist, sondern sein Wort war Kraft Gottes“. Bezüglich der Enthaltensamkeit (σωφροσύνη) zitiert er außer Mt 5, 28 auch Mt 5, 29; Mt 5, 32; Mt 19, 12.11.⁴⁸

Der Apologet Athenagoras weist im Zusammenhang seiner Darlegungen über die christliche Sexualethik, auf die wir weiter unten näher zu sprechen kommen werden, ausdrücklich auf den göttlichen Ursprung derselben hin. Es handelt sich bei ihr nicht um menschliche Gesetze, sondern um eine „von Gott gelehrt“ (θεοδίδακτος) Unterweisung.⁴⁹ Der Apologet Theophilus von Antiochien führt in seinem Abschnitt über die Keuschheit (σεμνότης) zunächst Spr 4, 25 an, dann als „Stimme des Evangeliums“, die diese Lehre noch „verstärkt“, Mt 5, 28.32.⁵⁰ Von Autoren wie Irenäus⁵¹ und Tertullian⁵² wird dabei Mt 5, 27–28 als eine Verschärfung von Ex 20, 14 bezeichnet.

Es sind nun im wesentlichen drei Formen, in denen die Sexualethik des frühen Christentums⁵³ propagiert wird. Auf der einen Seite handelt es sich um mehr oder weniger kurze Erläuterungen der einschlägigen biblischen Texte. Wir fassen sie unter dem Begriff Paränese zusammen. Auf uns gekommen ist diese Paränese in verschiedenen Textformen, sowohl in den für die heidnische Umwelt bestimmten frühchristlichen Apologien als auch in Texten, die eher zum kirchlichen Innengebrauch bestimmt sind, wie z.B. Schriften über bestimmte Tugenden. Daneben gibt es auch erste Versuche einer theoretischen Durchdringung der Materie, überliefert ist diese zweite Form der Propagierung der frühchristlichen Sexualethik, die wir systematische Darlegung nennen, in Traktaten und Abhandlungen. Eine dritte Form

zunichte machen wollt, warum sucht ihr dann das Gebot „Du sollst nicht ehebrechen“ und das Gebot „Du sollst nicht Knaben schänden“ und alle die anderen Gebote, die sich auf die Enthaltensamkeit beziehen, wegen eurer eigenen Zuchtlosigkeit zunichte zu machen? Und warum macht ihr nicht lieber den von ihm geschaffenen Winter zunichte, so daß ihr noch mitten im Winter den Sommer heraufführtet ...?“

⁴⁸ 1. Apol. 14, 5–15, 5; Ausg. A. *Wartelle*, 114–116.

⁴⁹ *Athenagoras*, Leg. 32, 4; SC 379, 194, 21.

⁵⁰ Ad Aut. III, 13; PTS 44, 113, 1–9; BKV 14, 89.

⁵¹ *Irenäus* II, 32, 1; FC 8, 2; 272. IV, 13, 1; FC 8, 4; 96. IV, 13, 3; FC 8, 4; 98.

⁵² De paen. 3, 13; CChr.SL 1, 325. De pud. 6, 5–6; CChr.SL 2, 1290.

⁵³ Vgl. P. F. *Beatrice*, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (Sec.I-II)*, in: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. *Cantalamesa*, Mailand 1976, 3–68; G. *Delling*, *Geschlechtsverkehr. C. Christentum*, in: RAC 10 (1978) 820–829; Ch. *Munier*, *Ehe und Ehelosigkeit in der Alten Kirche (1.–3. Jahrhundert)*, *Traditio christiana VI*, Bern/Frankfurt am Main 1987; *Brown*, *Keuschheit*; P. L. *Reynolds*, *Marriage in the Western Church. The christianisation of marriage during the Patristic and early medieval periods*, Leiden 1994; G. *Schöllgen*, *Jungfräulichkeit*, in: RAC 19 (1999) 523–592. – J.-M. *Prieur*, *L'éthique sexuelle et conjugale des chrétiens des premiers siècles et ses justifications*, in: RHPH 82 (2002) 267–282, der die gesamte patristische Periode berücksichtigt, stellt, nicht im Blick auf Mönche und zölibatäre Kleriker, sondern auf die verheirateten Christen fest: „... la virginité, la continence et la chasteté apparaissent comme appartenant aux principaux éléments de l'éthique chrétienne, pour ne pas dire comme l'élément essentiel, une sorte de pierre de touche de la conversion véritable du chrétien ou de la chrétienne“ (ebd. 275).

der Propagierung der frühchristlichen Sexualethik besteht in der Gesetzgebung, textlich greifbar für uns ist sie in Kirchenordnungen oder Konzilskanones. Wir greifen im folgenden exemplarische Beispiele für diese drei genannten Formen der Propagierung heraus.

Paränese

Welche sexualethischen Lehren werden in der ersten Form, der von uns sogenannten Paränese, propagiert? Beginnen wir mit dem aus den Jahren 130/132 stammenden *Barnabasbrief*, den Clemens von Alexandrien als Apostelbrief und Origenes als inspirierte Schrift ansah. Im paränetischen Teil dieses Briefes finden wir zunächst die aus der Didache bekannte Trias, jedoch in verschiedener Reihenfolge der Glieder, wieder: „Du sollst nicht Unzucht treiben (πορνεύειν), nicht Ehebruch begehen (μοιχεύειν), nicht Knaben schänden (παιδοφθορεῖν)“⁵⁴. Deutlicher wird der Barnabasbrief zum Thema der sexuellen Verfehlungen an einer anderen Stelle. Hier werden im Zusammenhang einer allegorischen Auslegung mosaischer Speiseverbote konkrete Formen der Unzucht verurteilt: „Aber auch den Hasen sollst du nicht essen“; warum? Ja nicht, meint er, sollst du ein Knabenschänder werden noch dich solchen angleichen; denn der Hase vermehrt jährlich den After; wieviele Jahre er nämlich lebt, so viele Öffnungen hat er. „Aber auch die Hyäne sollst du nicht essen“; ja nicht, meint er, sollst du ein Ehebrecher noch ein Schänder werden noch dich solchen angleichen. Warum? Weil dieses Tier jährlich seine Wesensart wandelt und bald männlich, bald weiblich wird. Aber auch das Wiesel hat er zu Recht verabscheut. Ja nicht, meint er, sollst du wie so einer werden noch (dich) solchen angleichen noch anschließen, von welcher Art wir hören, daß sie aus Lasterhaftigkeit Unzucht mit dem Mund treiben, noch schließe dich den Lasterhaften an, die Unzucht mit dem Mund treiben. Denn dieses Tier gebärt mit dem Maul“⁵⁵. Prostmeier kommentiert die Stelle: „Im ‚richtigen Verständnis‘ binden die Prohibitiv die Ehe als den von der Gesellschaft vorgesehenen und in seiner Sittlichkeit entsprechend gewürdigten Ort sexuellen Verhaltens sowie die gesellschaftlichen Garantien für Einheit, Stabilität und Kontinuität dieses Lebensraums an den im Gesetz hinsichtlich des Sittlichen manifesten Heilswillen Gottes.“⁵⁶

Nur etwa zehn Jahre jünger als der Barnabasbrief ist der gattungsmäßig nicht ganz leicht einzuordnende, sich selber als Apokalypse verstehende *Hirte des Hermas*, dessen zentrales Thema die Bußmöglichkeiten für nach der Taufe begangene Sünden darstellt. Im Rahmen der genannten Fragestellung kommt der Autor auch auf die Sexual- und Ehemoral zu sprechen. Die

⁵⁴ Barn. 19, 4a; SC 172, 198; deutsche Übersetzung von F. R. Prostmeier, *Der Barnabasbrief*, übersetzt und erklärt von F. R. P., Göttingen 1999, 530, ebd. 541–542 Kommentar.

⁵⁵ Barn. 10, 6–8; SC 172, 152–154 (mit Anmerkungen!); deutsche Übersetzung, Prostmeier, *Barnabasbrief* 374, ebd. 394–401 ausführlicher Kommentar der Stelle.

⁵⁶ Prostmeier, *Barnabasbrief*, 399.

hier, im vierten *Mandatum* verlangte Keuschheit ist eindeutig eheliche und nicht sogenannte vollkommene Enthaltsamkeit. Der in der Vision erscheinende Hirte verkündet: „Ich schärfe dir ein, die Keuschheit zu beobachten. Der Wunsch nach einer fremden Frau, nach einer Unzüchtigkeit oder ähnlichem bösen Treiben darf in deinem Herzen nicht aufkommen. Sonst begehst du eine schwere Sünde. Denke immer nur an deine eigene Frau, dann wirst du niemals in eine Sünde verfallen. Denn wenn das Verlangen danach in deinem Herzen aufsteigt, sündigst du, und wenn es andere gleich böse Dinge sind, dann begehst du eine Sünde. Denn das Verlangen danach bedeutet für einen Diener Gottes schwere Sünde. Wer aber eine solche böse Tat ausführt, verursacht damit seinen Tod. Sieh also zu, daß du dich von diesem Verlangen freihältst. Denn wo Heiligkeit wohnt, da darf Sünde im Herzen eines gerechten Mannes nicht aufsteigen.“⁵⁷

Geht es in diesem Passus um Vergehen des Mannes selber gegen die Keuschheit, so im folgenden um das Verhalten des Mannes bei Ehebruch der Frau. Hier sind mehrere Fälle denkbar: Entweder der Mann erfährt nichts davon oder er erfährt etwas davon; im letzteren Fall hört die Frau entweder auf zu sündigen und tut Buße oder nicht. Wird die Frau wegen Unbußfertigkeit aus der Ehe entlassen, dann ist der Fall ins Auge zu fassen, daß sie nach der Entlassung Buße tut. Für alle diese Fälle hat der Hirte eine Anweisung parat. Was den letzteren Fall angeht, die Rückkehr der unbußfertig entlassenen, jetzt aber bußfertigen Frau, so gilt: „Wenn der Mann sie nicht aufnimmt, dann versündigt er sich und läßt sich eine schwere Sünde auf. Man muß den Sünder aufnehmen, der Buße tut; allerdings nicht mehrmals; denn für die Diener Gottes gibt es (nur) eine einzige Bußmöglichkeit. Wegen der Möglichkeit der Buße kann der Mann also nicht (wieder) heiraten. Dieses Verfahren gilt für die Frau wie für den Mann ... Darum gilt die Vorschrift, daß ihr allein bleiben müßt, ob Mann oder Frau. Denn es kann ja in solchen Fällen sein, daß der andere Buße tut.“⁵⁸

Einer völlig anderen Literaturgattung gehört der folgende Text an. Athénagoras ist Apologet. Seine Ausführungen zur christlichen Sexualethik stehen im Zusammenhang seiner Widerlegung des gegen die Christen von heidnischer Seite erhobenen Inzestvorwurfs. Unter Anwendung des bei den Rhetorikern beliebten Retorsionsargumentes, d. h. der Zurückwendung des Vorwurfs auf die Gegenpartei, weist der Apologet zunächst auf die verschiedenen inzestuösen Beziehungen in der heidnischen Götterwelt hin, um im Kontrast dazu um so helleres Licht auf die Sexualethik der Christen zu werfen. Sie zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß sie sich nicht erst auf das äußere Tun bezieht, sondern schon auf die Gedanken und das Schauen:

⁵⁷ Mand. IV,1,1–3 (29,1–3); GCS 48,25,23–26,5; deutsche Übersetzung aus: Der Hirt des Hermas, übersetzt und erklärt von N. Brox, Göttingen 1991, 201, ebd. 204–205 Kommentar der Stelle.

⁵⁸ Ebd. IV,1,4–10 (29,4–10); GCS 48,26,5–27,2; Brox, 202; vgl. auch den Kommentar ebd. 205–208.

„Wir hingegen (d. h. im Gegensatz zu den Heiden) sind von einem unterschiedslosen Geschlechtsverkehr so weit entfernt, daß uns nicht einmal ein begehrlcher Blick erlaubt ist. ‚Wer eine Frau ansieht, um ihrer zu begehren‘, heißt es, ‚hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen‘ (Mt 5, 28). Was berechtigt, an der Reinheit des Lebenswandels derer zu zweifeln, die von den Augen keinen weiteren Gebrauch machen dürfen als den, wozu Gott sie bildete, nämlich daß sie uns Licht seien, denen also schon der sinnliche Blick als Ehebruch ausgelegt wird, weil die Augen anderen Zwecken dienen, und bei denen das kommende Gericht sich sogar auf das bloße Denken erstreckt?“⁵⁹ Praktisch heißt das: „Je nach dem Alter betrachten wir daher die einen als Söhne und Töchter, andere behandeln wir wie Brüder und Schwestern, die Älteren ehren wir wie Väter und Mütter“⁶⁰. Im Hinblick auf das sexuelle Verhalten bedeutet das: „Und nun liegt uns alles daran, daß die Leiber derer, die wir für Brüder ansehen und Schwestern und was es sonst noch für Verwandtschaftsnamen gibt, unentweiht und unbefleckt bleiben“⁶¹. Der Apologet begründet dieses allgemeine Verhalten der Christen durch eine spezielle, auf den unter Christen üblichen Kuß sich beziehende Anweisung des Logos, übrigens ein nur durch Athenagoras überliefertes Agraphon: „Wenn jemand deswegen zum zweitenmal küßt, weil es ihm gefallen hat ... (Anakoluth!) Man muß also mit Vorsicht den Kuß oder vielmehr den Gruß geben.“⁶²

Athenagoras äußert sich nicht nur zum ‚außerehelichen‘ Sexualverhalten der Christen, sondern auch zum ehelichen, genauer zur Zahl der Ehen, zu ihrem Zustandekommen und zu ihrem Zweck: „Jeder von uns hat auch nur eine Frau, die er nach den von uns aufgestellten Gesetzen geehelicht hat, und zwar nur zum Zwecke der Kinderzeugung.“ Die beigefügte Begründung dürfte auf die oben zitierte Stelle aus den *Nomoi* Platons zurückgehen⁶³: „Denn wie der Landmann, wenn er die Saat dem Schoß der Erde anvertraut hat, den Erntetag abwartet, ohne neue Saat auszustreuen, so hat auch bei uns die Begierde (ἐπιθυμία) ihr Maß (μέτρον) in der Kinderzeugung.“⁶⁴ Im Anschluß an eine lobende Erwähnung der Jungfräulichkeit nimmt der Apologet dann entschieden gegen die Wiederverheiratung, und zwar auch im Todesfall des Ehegatten, Stellung: „Denn die zweite Ehe ist nur ein verbrämter Ehebruch. ‚Denn wer seine Frau entläßt‘, sagt unser Lehrer, ‚und eine andere heiratet, bricht die Ehe‘ (Mt 19, 9). Es ist also keinem gestattet, diejenige zu verlassen, deren Jungfrauenschaft er aufgehoben, und eine zweite Heirat einzugehen. Wer sich nämlich seiner ersten Frau entledigt (ergänze: und eine andere heiratet), ist ein versteckter Ehebrecher,

⁵⁹ Athenagoras, Leg. 32, 2–3; SC 279, 194; BKV 12, 320–321.

⁶⁰ Ebd. 32, 5; SC 279, 194–196; BKV 12, 321.

⁶¹ Ebd.

⁶² Ebd.

⁶³ Vgl. Platon, *Nomoi* 838e–839a.

⁶⁴ Athenagoras, Leg. 33, 1–2; SC 279, 196; BKV 12, 321–322.

selbst dann noch, wenn jene gestorben ist. Denn er handelt entgegen der Hand Gottes, der im Anfang nur einen Mann und nur eine Frau bildete, und löst die Gemeinschaft von einem Fleisch mit einem Fleisch für den Geschlechtsverkehr auf.“⁶⁵ Das Kapitel über das Sexualverhalten der Christen endet mit scharfen Attacken gegen die von der Gegenseite, d.h. den heidnischen Anklägern, praktizierten Formen der Sexualität: Prostitution, Ehebruch, Homosexualität, Päderastie usw.⁶⁶

Daß die hier von Athenagoras vorgetragene Sexualethik nicht die Anschauungen eines Außenseiters sind, ergibt der Blick in andere zeitgenössische christliche Quellen, so z. B. in die verschiedenen Schriften des Clemens von Alexandrien. Auch für ihn besteht der Zweck der Ehe ausschließlich in der Kinderzeugung⁶⁷, andererseits verteidigt er freilich gegen gnostische Irrlehrer den ehelichen Verkehr als sittlich korrekt⁶⁸. Auch bei ihm spielt das Schamgefühl eine wichtige Rolle für das Sexualverhalten. Seine diesbezüglichen Ratschläge sind sehr konkret: „Demnach müssen die Männer den Frauen ein edles Vorbild der Wahrheit geben, sich davor schämen, sich mit ihnen zusammen auszukleiden und sich vor dem gefährlichen Anblick hüten. ‚Denn wer mit Vorwitz hinsieht‘, so heißt es, ‚hat schon gesündigt‘ (vgl. Mt 5,28). Deshalb soll man sich daheim vor den Eltern und den Dienern schämen, auf der Straße vor den Begegnenden, in den Bädern vor den Frauen, in der Einsamkeit vor sich selbst, überall aber vor dem Logos, der überall ist ... Denn dies ist die einzige Möglichkeit, wie jemand ohne Fehl bleiben kann, wenn er glaubt, daß Gott zu jeder Zeit bei ihm ist.“⁶⁹

Wie sehr auf dem Gebiet der Sexualität das Äußere mit dem Inneren verbunden ist und sich gegenseitig beeinflusst, ohne jedoch einfach parallel zu verlaufen, weiß Origenes zu berichten. Um den Unterschied zwischen dem paulinischen „inneren“ und „äußeren Menschen“ zu erklären, verwendet er als Beispiel die Keuschheit: „Es gibt Dinge, die beim inneren Menschen ihren Anfang nehmen und bis zum äußeren Menschen gelangen. Andere hingegen fangen beim äußeren Menschen an und kommen beim inneren an. Was ich meine, ist folgendes: Wenn die Keuschheit beim inneren Menschen ihren Anfang nimmt, dann gelangt sie zweifelsohne auch bis zum äußeren. Denn es ist unmöglich, daß jemand mit seinem Leib Ehebruch begeht, wenn er nicht vorher schon in seinem Herzen Ehebruch begeht. Aber nicht sogleich, wenn jemand mit der Keuschheit des äußeren Menschen anfängt, gelangt er auch zur inneren Enthaltensamkeit, so daß,

⁶⁵ Ebd. 33, 6; SC 279, 198; BKV 12, 322.

⁶⁶ Vgl. ebd. 34; SC 279, 198–200; BKV 12, 322–323.

⁶⁷ Vgl. Strom. III, 71, 4; GCS II, 228, 18; μόνη παιδοποιία.

⁶⁸ Strom. III, 46, 5; GCS II, 217, 23; BKV 17, 285: „Wenn diese Leute aber sagen, der Geschlechtsverkehr sei etwas Unreines, während sie doch auch selbst ihr Dasein durch Geschlechtsverkehr erhalten haben, wie sollten sie da nicht unrein sein? Von denen, die geheiligt sind, ist, meine ich, auch der Same heilig“.

⁶⁹ Paid. III, 33, 2–3; SC 158, 74; BKV 8, 165–166.

wenn er mit seinem Leib keinen Ehebruch begeht, er es auch in seinem Herzen nicht tut.“⁷⁰

Auch auf der lateinischen Seite gibt es Äußerungen sexualethischer Natur, z.B. bei Tertullian. Dieser Kirchenschriftsteller ist bekannt für steile Gedanken und zugespitzte Formulierungen. Auch in der uns interessierenden Problematik bleibt er nicht hinter unseren Erwartungen zurück. In seiner Schrift *De pudicitia* polemisiert er gegen eine Verordnung wahrscheinlich des Papstes Kallixt, nach welcher Ehebruch und andere sexuelle Verfehlungen nach der gehörigen Bußleistung vergeben werden können. Wie man die Verfehlungen im übrigen bezeichnet, ob *moechia* oder *fornicatio* oder sonstwie, tut nach Tertullian nichts zur Sache: „Wenn ich mich der Ausdrücke Ehebruch (*adulterium*) und Unzucht (*stuprum*) bediene, so ist das ein und derselbe Schuldtitle für fleischliche Befleckungen. Denn es macht keinen Unterschied, ob sich jemand an einer fremden Ehefrau oder an einer Witwe vergreift, wenn sie nicht seine Frau ist. Ebenso liegt auch an dem Ort nichts, ob die Keuschheit (*pudicitia*) in einem Schlafgemache oder im Schloßsturm niedergemacht wird. Mord ist Mord und auch außerhalb der Wälder gibt es Straßenraub. So begeht also jeder, wo und mit welcher Person immer es geschehe, Ehebruch und Unzucht an sich selbst, wer anders als innerhalb der Ehe Umgang hat.“⁷¹ Tertullian nutzt die Gelegenheit, um für die kirchliche Eheschließung eine Lanze zu brechen: „Daher laufen denn auch bei uns die heimlichen Partnerschaften (*occultae coniunctiones*), d. h. die nicht zuvor vor der Kirche bekannt wurden, Gefahr, als Ehebruch (*moechia*) und Unzucht (*fornicatio*) beurteilt zu werden, und zwar um zu vermeiden, daß solche Partnerschaften, die nur scheinbar als Ehe eingegangen werden, der Anklage entgehen.“⁷² Während solche Verbindungen also kirchlicherseits ‚nur‘ im Zwielicht stehen, fällt der Rest der in der Gesellschaft geübten Formen der Sexualität unter das eindeutige Verdikt des Moralisten Tertullian: „Die übrigen gottlosen, wahnsinnigen Leidenschaften der Lust aber, sowohl gegen die Leiber als gegen die Geschlechter jenseits der Gesetze der Natur, die halten wir nicht bloß von der Schwelle der Kirche fern, sondern auch von ihrem ganzen Hause, weil sie keine Sünden mehr, sondern Ungeheuerlichkeiten sind.“⁷³

Systematische Darlegung

Blieben wir weiter im Westen; denn dort entstand am Ende der von uns berücksichtigten Zeitspanne die erste einigermaßen systematische Darle-

⁷⁰ Origenes, Comm. epist. ad Rom. II,13; PL 14,913A-B.

⁷¹ De pud. 4,2-4; SC 394, 160-162. Übersetzung teilweise nach K. Kellner (1882). Vgl. auch den Kommentar der Stelle von C. Micaelli, SC 395, 321-325.

⁷² Sieht man ab von Ignatius von Antiochien, Ad Pol.5,2, so enthält die Stelle den frühesten Beleg für eine eigene kirchliche Form der Eheschließung.

⁷³ De pud. 4,4-5; SC 394, 162 mit dazu gehörendem Kommentar.

gung der christlichen Sexualethik. Ihr Autor, Lactantius⁷⁴, bekannt u. a. als Erzieher des Konstantinsohnes Crispus, gilt zwar auf dem Gebiete der Theologie nicht als „spekulativer Kopf mit eigenen, weiterführenden Gedanken“, seine Ausführungen zur Ethik werden jedoch als „eindrucksvoll“⁷⁵ bezeichnet. Sie finden sich im Rahmen des sechsten Buches seiner *Institutiones divinae*⁷⁶, die in einer ersten Fassung zwischen 304 und 311 entstanden sind. Die drei ersten Bücher dieses frühesten westlichen Versuchs einer Gesamtdarstellung der christlichen Lehre handeln von der falschen, das vierte und fünfte von der wahren Weisheit und Religion und von der Gerechtigkeit, die beiden letzten von der wahren Verehrung und dem glückseligen Leben.

Im Rahmen seiner Ausführungen über die Gerechtigkeit und die Tugend behandelt Laktanz auch die Affekte und geht dabei außer auf *ira* und *cupiditas* auch auf die *libido* näher ein. Zwar treiben die genannten Affekte, die die Dichter auch die drei Furien nennen, zu allen möglichen Schandtaten⁷⁷, die *ira* zur Rache, die *cupiditas* zum Anhäufen von Reichtum und die *libido* zur Lust (*voluptas*); grundsätzlich jedoch gilt, daß sie uns von Gott zur Erreichung wichtiger Ziele gegeben wurden, nämlich die *ira* zur Erziehung der Jugend (!), die *cupiditas* zur Beschaffung des Lebensunterhaltes und die *libido* zur Erzeugung von Nachkommenschaft.⁷⁸ Sittlich richtig ist der Gebrauch dieser Affekte dann, wenn er auf die Erreichung der von Gott vorgegebenen Ziele hingeeordnet ist, unsittlich, wenn er von den Forderungen der Vernunft abweicht und andere als die vorgegebenen Ziele verfolgt. Wenn z. B. die *libido* nur zur Befriedigung der Lust (*voluptas*) dient, dann werden Unzucht, Ehebruch und all die anderen Formen sexuellen Fehlverhaltens begangen. Wer sich dagegen an das Ziel dieses Affektes hält, lebt sittlich. Dies vermag freilich nur, wer Gott kennt.⁷⁹ Laktanz analysiert des weiteren die mit dem Gebrauch der fünf Körpersinne (Sehen, Hören, Schmecken, Riechen, Fühlen) verbundenen *voluptates* und ordnet dabei die *libido* dem Fühlen zu, dem Sinn, „der dem ganzen Körper eigen ist.“⁸⁰

Laktanz leitet seine im engeren Sinn sexualethischen Darlegungen mit einer Art Beschreibung des Phänomens der Sexualität ein: „Da Gott zweigeschlechtliche Wesen ausgedacht hatte, verlieh er ihnen, daß sie einander be-

⁷⁴ Vgl. E. Lamirande, Lactance, in: DSP 9 (1976) 48–59; A. Wlosok, in: Handbuch der lateinischen Literatur der Antike, V, München 1989, 375–404; dies., Lactantius, in: TRE 20 (1990) 370–374.

⁷⁵ H. Lietzmann, Lactantius, in: PRE 12 (1925) 351–356, hier 352; vgl. auch J. Geffken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig/Berlin 1907, 297: „Namentlich ... seine Ausführungen über das geschlechtliche Leben“ gelten als gelungen. Ebd.: „Überall ... wo es sich um das Leben handelt, trägt der praktische Mann mit dem warmen Herzen und dem freien moralischen Blick den Sieg davon.“

⁷⁶ Inst. div. VI,23; CSEL 19, 564–571.

⁷⁷ Ebd. VI,19,4; 553.

⁷⁸ Ebd. VI,19,6; 554,6–10.

⁷⁹ Ebd. VI,19,9–11; 555,3–14.

⁸⁰ Ebd. VI,23,1; 564,22.

gehrten und sich ihrer Vereinigung erfreuten. Daher stattete er die Körper aller Lebewesen mit dem heißesten Verlangen (*cupiditas*) aus, sich mit höchster Leidenschaft in diese Affekte (*affectus*) zu stürzen, daß auf diese Weise die verschiedenen Arten von Lebewesen fortgepflanzt und vermehrt werden könnten. Dieses Verlangen und dieses Begehren findet sich im Menschen noch heftiger und heißer, sei es, weil Gott die schon große Anzahl der Menschen noch hat vergrößern wollen, sei es, weil er allein den Menschen die Möglichkeit zu sittlichem Handeln geschenkt hat, durch Zügelung der Lust und Verzicht auf sie Lob und Anerkennung zu erlangen.“⁸¹

Wenn Laktanz im folgenden verschiedene Formen des Mißbrauchs dieser an sich nicht schlechten *cupiditas* aufzählt und damit einen Überblick über die diversen sexuellen Verfehlungen bietet, dann tut er es in der Form, daß er sie als Einflüsterungen Satans darstellt: „Unser Feind weiß, wie groß die Macht dieses Verlangens ist, das manche sogar lieber als Schicksal (*necessitas*) bezeichnen⁸², und verwandelt es aus etwas Richtigem und Gutem in etwas Schlechtes und Böses“⁸³. Konkret geht es hier vor allem um Prostitution und sexuellen Mißbrauch von Kindern, ein Vergehen, das Laktanz mit besonderer Schärfe verurteilt. Päderasten sind für ihn „gottlose Mörder“⁸⁴. Andeutungen über andere sexuelle Verfehlungen bricht er mit den Worten ab: *vincit officium linguae sceleris magnitudo*⁸⁵.

Zu Ausführungen über die eheliche Keuschheit leitet Laktanz im folgenden dann über durch den Hinweis auf die Notwendigkeit „größter Tugend“, der es bedarf, um sich gegen die *libido* zu wappnen.⁸⁶ Die Ehe kommt dabei in den Blick als eine Einrichtung, die den Spagat möglich macht, Lust zu empfinden und dennoch nicht unsittlich zu handeln: „Wer immer diese Affekte (*affectus*) nicht zu zügeln vermag, der halte sie in den Schranken des Gebotes des gesetzmäßigen Ehebettes (*praescriptum legitimitori*), so daß er das, was er begierig verlangt, bekommt und sich dennoch nicht versündigt.“⁸⁷ Freilich gibt es auch in der Ehe Situationen, in denen „größte Tugend“, sprich Enthaltksamkeit, unvermeidlich ist, dann nämlich, wenn aus dem einen oder anderen Grund der eheliche Verkehr nicht möglich ist. Es ist in solcher Situation nämlich weder erlaubt, irgendwie ‚fremd zu gehen‘ noch ein Bordell zu besuchen.“⁸⁸

⁸¹ Ebd. VI,23,2–3; 565,2–11.

⁸² Vielleicht auch Anspielung auf einen Euphemismus für *penis*.

⁸³ Ebd. VI,23,4–12; 565,11–566,15.

⁸⁴ Ebd. VI,23,9–10; 566,2–7: Sic imbuat (adversarius) homines et armavit ad nefas omne. Quid enim potest esse sanctum iis qui aetatem imbecillam et praesidio indigentem libidini suae depopulandam foedandamque substraverint? Non potest haec res pro magnitudine sceleris enarrari. Nil amplius istos appellare possum quam impios et parricidas ...

⁸⁵ Ebd. VI,23,12; 566,15.

⁸⁶ Ebd. VI,23,12; 566,15: Cum igitur libido haec edat opera et haec facinora designet, armandi adversus eam virtute maxima sumus.

⁸⁷ Ebd. VI,23,13; 566,17–20.

⁸⁸ Ebd. VI,23,15; 566,22–567,2: Quodsi aliqua necessitas prohibebit, tum vero maxime adhi-

Nach dem Hinweis auf die Schwere der Verfehlung, die ein Ehebruch darstellt, geht Laktanz näher auf die Frage des Ehezwecks ein: „Alle müssen sich darüber im klaren sein, daß den Lebewesen die geschlechtliche Vereinigung des Zeugens wegen gegeben wurde und daß diesen Affekten (*affectus*) das Gesetz gesetzt ist, Nachkommenschaft hervorzubringen.“⁸⁹ Und Laktanz verdeutlicht das Gesagte durch einen Vergleich: „So wie Gott uns aber Augen gegeben hat nicht der Schauspiele wegen und um daran Vergnügen (*voluptas*) zu finden, sondern damit wir der Tätigkeiten wegen, die sich auf das Lebensnotwendige beziehen, sehen können, so haben wir das Zeugungsglied, wie ja auch schon der Name lehrt (*pars genitalis*), aus keinem anderen Grund empfangen als um Nachkommenschaft zu verursachen.“ Laktanz beschließt die Ausführungen zum einzigen Ehezweck, nämlich der Kinderzeugung, mit der ernststen Mahnung, diesem Gesetz Gottes „mit aller Ergebenheit“ (*summa devotione*) zu gehorchen. Wer es nicht tut und der *libido* und der Lust einfach nachgibt, der macht seine Seele zum Sklaven des Leibes, über den der Tod herrscht.⁹⁰

Im Anschluß an die Ausführungen zum Ehezweck mahnt Laktanz zunächst eher allgemein Keuschheit an,⁹¹ um dann einen wichtigen Aspekt der ehelichen Keuschheit zu erläutern: Für den christlichen Ehemann gilt Gottes Gesetz und nicht das staatliche. Anders als dieses verbietet das göttliche nicht nur den Ehebruch der Frau, sondern auch den des Mannes: „Nicht allein die Frau, die außerdem noch Beziehungen zu einem anderen Mann unterhält, ist eine Ehebrecherin, während der Mann von der Anklage des Ehebruchs frei bleibt, auch wenn er Beziehungen zu mehreren Frauen unterhält, nein, das göttliche Gesetz vereint die zwei nach gleichem Recht so zur Ehe, d. h. zu einem Leib, daß jeder als Ehebrecher betrachtet wird, der diesen zusammengehörenden Leib auseinandergerissen hat.“⁹² Das heißt mit anderen Worten: Der christliche Ehemann darf nicht außer zu seiner Frau auch noch zu einer anderen Frau, sei es eine freie, sei es eine Sklavin des eigenen Hausstandes, sexuelle Beziehungen haben, sondern hat seiner Ehefrau die Treue zu halten.⁹³ Eine Bestätigung des strikten Verbotes außerehelicher Beziehungen erblickt Laktanz in dem Umstand, daß schwangere Frauen im Unterschied zum Tierreich durchaus zum Geschlechtsverkehr mit ihrem Manne fähig sind, auch wenn sie dies gegebenenfalls nicht besonders schätzen. Dies ist von Gott so eingerichtet, damit der Mann nicht von

benda virtus erit, ut cupiditati continentia reluctetur. Nec tantum alienis toris quaeque attingere non licet, verum etiam publicis vulgatisque corporibus abstinendum deus praecipit ...

⁸⁹ Ebd. VI,23,17; 567,7–10: Oportet ergo sibi quemque proponere duorum sexuum conjunctionem generandi causam datam esse viventibus eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent.

⁹⁰ Ebd. VI,23,19–20; 567,14–20.

⁹¹ Ebd. VI,23,21; 567,20–22: Unus quisque igitur quantum potest formet se ad verecundiam, pudorem colat, castitatem conscientia et mente tueatur.

⁹² Ebd. VI,23,24–25; 568,7–12.

⁹³ Vgl. ebd. VI,23,23; 568,3–7.

der *libido* gezwungen werde, sich anderswo zu befriedigen. Auch die Frau hat auf diese Weise wirklich die Möglichkeit zu freier Entscheidung, d. h. die Tugend der Keuschheit zu üben.⁹⁴

Die grundsätzliche Gleichstellung von Mann und Frau in der christlichen Ehe hat zur Folge, daß beide Partner die gleiche Verpflichtung zur ehelichen Treue haben: „Beide Gatten sollen also einer dem anderen die Treue halten, oder vielmehr soll der Mann die Frau durch das Beispiel seiner Enthaltbarkeit lehren, sich keusch zu betragen. Denn es wäre ungerecht, das zu fordern, was du selber nicht geben kannst.“⁹⁵ Mit der wechselseitigen und nicht bloß einseitigen Verpflichtung zur ehelichen Treue schwindet auch eine der häufigsten Ursachen für den Ehebruch von Frauen: „Diese Ungerechtigkeit hat in der Tat zur Folge, daß es zum Ehebruch kommt, weil die Frauen es nur schwer ertragen, denen die Treue zu halten, die ihnen keine Gegenliebe erweisen. Schließlich hat keine Ehebrecherin bis zu dem Punkt ihre Scham verloren, daß sie nicht für ihre Laster diesen Grund vorschützte, nämlich sie begehe durch ihre Sünde kein Unrecht, sondern zahle es nur zurück.“⁹⁶ Wir dürfen deswegen, so der Mann Laktanz, dem Ehepartner keinen Anlaß zu einem sexuellen Fehltritt geben, sollen uns vielmehr gegenseitig sittlich fördern. Der konkrete Weg dazu: *Nos ipsos in altero cogitemus*. Im übrigen ist für Laktanz die eheliche Treue *beider* Ehepartner eine Pflicht, die sich aus der Tugend der Gerechtigkeit ergibt: *Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri quidquid ipse ab altero pati nolis*.⁹⁷

Laktanz beschließt seine Ausführungen über die christliche Ehe mit zwei Bemerkungen. Die erste bezieht sich auf die Ehescheidung: „Derjenige ist ein Ehebrecher, der eine von ihrem Mann aus der Ehe entlassene Frau heiratet, und derjenige, der seine Frau außer aufgrund der Beschuldigung des Ehebruchs entläßt, um eine andere zu heiraten. Gott hat nämlich nicht gewollt, daß der Leib entzweit und auseinander gerissen wird ...“⁹⁸ Die zweite Bemerkung bestimmt den eigentlichen ‚Ort‘ der sexuellen Sünde. Sie findet wesentlich im Innern des Menschen statt.⁹⁹

Am Ende des gesamten Abschnitts über die christliche Sexualethik und im Anschluß an seine Ausführungen über die eheliche Keuschheit schwingt sich Laktanz noch zu einem *elogium* über die *continentia*, die vollkommene Keuschheit auf. Hier bestreitet er zunächst, daß es schwierig sei, der Lust zu

⁹⁴ Vgl. ebd. VI,23,26–28; 568,12–22.

⁹⁵ Ebd. VI,23,29; 568,22–569,3.

⁹⁶ Ebd. VI,23,30–31; 569,6–14.

⁹⁷ Ebd. VI,23,32; 569,14–17.

⁹⁸ Ebd. VI,23,33; 569,19–570,3. – Zur genaueren Interpretation dieser Stelle vgl. *H. Crouzel, L'Église primitive face au divorce, Paris 1971, 112.*

⁹⁹ Ebd. VI,23,34–36; 570,3–11: *Praeterea non tantum adulterium esse vitandum, verum etiam cogitationem, ne quis aspiciat alienam et animo concupiscat: adulteram enim fieri mentem, si vel imaginem voluptatis sibi ipsa depinxerit. Mens est enim profecto quae peccat, quae immoderate libidinis fructum cogitatione complectitur, in hac crimen est, in hac omne delictum. Nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est, nec inlibata castitas videri potest, ubi conscientiam cupiditas inquinavit.*

widerstehen und keusch zu leben. Der Sieg über die Lust sei den Menschen in jedem Fall aufgegeben, und tatsächlich gebe es sehr viele Menschen, denen dieser Sieg gelungen sei, und die diese Form des Lebens sehr glücklich genössen. Eine Verpflichtung von seiten Gottes zu einem solchen Leben gebe es freilich nicht; denn die Menschen sollen sich ja fortpflanzen, Gott lasse die vollkommene Keuschheit jedoch gewissermaßen zu, wohl wissend, mit welcher Gewalt er diese Affekte ausgestattet habe. Die Enthaltbarkeit stelle jedenfalls den Gipfel der Tugend dar. Sie zu verwirklichen, erscheine nur so lange schwierig, als man Gott nicht kenne.¹⁰⁰ Eine durch ihre Klarheit und Nüchternheit eindrucksvolle Zusammenfassung der Hauptgedanken seines sexualethischen Kapitels der *Institutiones divinae* bietet Lactantius in seiner nach 314 entstandenen *Epitome divinarum institutionum*.¹⁰¹

Gesetzgebung

„Die wahre Vernunft will zum Gesetz werden“, hatte es in Platons *Nomoi* geheißen.¹⁰² Propagiert wurde die frühchristliche Sexualethik außer durch Paränese und systematische Darlegungen wie die vorstehende auch durch die kirchliche Gesetzgebung. Ihre früheste Form liegt in den sogenannten Kirchenordnungen vor. Die heute ins späte 1. oder frühe 2. Jahrhundert datierte *Didache* enthält als „zweites Gebot der Lehre“ unmittelbar nach dem „Du sollst nicht töten“ und vor dem „Du sollst nicht stehlen“ die Trias: „Du sollst nicht ehebrechen (*μοιχεύειν*), nicht Knaben schänden (*παιδοφθορεῖν*), nicht Unzucht treiben (*πορνεύειν*).“¹⁰³ Dabei stammt das erste Glied aus der Heiligen Schrift (Ex 20, 14), die beiden folgenden sind Ergänzungen. Niederwimmer kommentiert die Stelle: „*πορνεύειν* neben *μοιχεύειν* kann sich nur auf alle Arten widernatürlicher Unzucht beziehen“¹⁰⁴ und merkt im übrigen an, daß *παιδοφθορεῖν* „eine Wortschöpfung erst der jüdisch-christlichen Tradition zu sein“ scheint.¹⁰⁵

Deutlicher noch als die *Didache* gehört die wohl aus dem Ende des 2. Jahrhunderts stammende *Traditio apostolica* zur Gattung der Kirchenordnungen. Sie enthält an zwei Stellen Bestimmungen sexualethischer Natur. Im Zusammenhang der Prüfung der Taufbewerber heißt es: „Man erkundige sich nach ihrer Lebensweise, ob einer eine Frau habe oder ob er Sklave sei ... Ist aber der Mann oder die Frau verheiratet, soll man sie lehren,

¹⁰⁰ Vgl. ebd. VI, 23, 37–39; 570, 11–571, 9.

¹⁰¹ *Epitome* 61; CSEL 19, 748, 5–22.

¹⁰² Vgl. *Nomoi* VIII, 835e.

¹⁰³ *Did.* 2, 2; FC 1, 103.

¹⁰⁴ K. Niederwimmer, *Die Didache*, Göttingen 1989, 118.

¹⁰⁵ Ebd. 118, Anm. 7. – Vgl. zur Stelle auch J.-P. Audet, *La Didachè. Instructions des Apôtres*, Paris 1958, 286–287, der in dem Neologismus eine deutliche Verurteilung der Päderastie durch die jüdisch-christliche Tradition sieht. Auch sei es kaum ein Zufall, wenn die Päderastie unmittelbar nach Mord und Ehebruch genannt werden, ebd. 28. – Zu *παιδοφθορεῖν* vgl. auch *Prostmeier*, *Barabasbrief*, 395, Anm. 106–108.

daß der Mann sich mit seiner Frau und die Frau sich mit ihrem Mann begnüge. Lebt aber jemand nicht mit einer Frau, lehre man ihn, keine Unzucht zu treiben (*πορνεύειν*), sondern sich entweder eine Frau nach dem Gesetz zu nehmen oder zu bleiben wie er ist.“¹⁰⁶ Zu den im folgenden Kapitel für Christen ‚verbotenen‘ Berufen gehören Zuhälter (an erster Stelle!), Huren und Strichjungen: „Man soll sich ferner danach erkundigen, welche Berufe und Tätigkeiten diejenigen ausüben, die man zum Unterricht bringt. Ist jemand Besitzer eines Bordells (*πορνοβόσχος*), soll er diese Tätigkeit aufgeben, oder man weise ihn zurück ... Die Hure (*meretrix*), der Strichjunge (*homo luxuriosus*), derjenige, der sich selbst verstümmelt¹⁰⁷, und jeder andere, der etwas tut, worüber man nicht spricht, sollen abgewiesen werden; sie sind nämlich unrein“¹⁰⁸.

Die aus der Mitte des 3. Jahrhunderts stammende (griechisch verloren gegangene) *Didascalia apostolorum* zitiert gleich im Anfangsteil nicht nur Mt 5,27–28,¹⁰⁹ sondern enthält auch eine Anwendung der sogenannten Goldenen Regel auf Ex 20,17: Du willst nicht, daß deine Frau zum Ehebruch verführt werde, also verführe auch du nicht die Frau deines Nächsten!¹¹⁰

Wir kommen zu sexualethischer Gesetzgebung von Konzilien. Die vor allem durch Kanon 33, die älteste Zölibatsverpflichtung für Kleriker bekannte Synode von Elvira¹¹¹ aus dem Jahre 306 enthält neben zahlreichen Bestimmungen über Eheschließung und Ehescheidung auch eine Reihe Kanones zu sexualethischen Fragen im engeren Sinn. Das Besondere dieser Kanones im Vergleich zu den vorausgegangenen gesetzlichen Bestimmungen besteht in der jeweils beigefügten Strafandrohung für Vergehen auf dem genannten Gebiet.

Besonders streng wurden rückfällige Unzuchtssünder bestraft. Ihnen wurde auch an ihrem Lebensende die Kommunion verweigert.¹¹² Dieselbe Strafe war für Zuhältereie, auch die von den eigenen Eltern betriebene, vorgesehen,¹¹³ und für gottgeweihte Jungfrauen, die ihr Gelübde gebrochen

¹⁰⁶ Trad. Apost. 15; FC 1,244. – Zur näheren Auslegung vgl. R. Cacitti, *L'etica sessuale nella canonistica del cristianesimo primitivo. Aspetti dell'istituzionalizzazione ecclesiastica nel III secolo*, in: *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a cura di R. Cantalamessa, Mailand 1976, 69–157, hier 86–91.

¹⁰⁷ Vielleicht eine Anspielung auf die Anhänger des Kybele-Kultes.

¹⁰⁸ Trad. Apost. 16; FC 1, 246–248.

¹⁰⁹ *Didascalia*, versio latina I,29–38; TU 75,3.

¹¹⁰ Ebd. II,9–15; TU 75,4: *Eis autem hominibus ... una lex est simplex, vera, sine quaestione Christianis constituta: 'Quod tibi fieri ab alio non vis, tu alio ne feceris'.* Non vis uxorem tuam ut quis attendat in malo ad corrupendam eam; nec tu proximi tui mulierem adtendas in malo.

¹¹¹ Zum Konzil von Elvira vgl. D. Ramos-Lissón, in: J. Orlandis/D. Ramos-Lissón, *Die Synoden auf der iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam*, Paderborn 1981, 3–30, ebd. 16–17 speziell über die sexualethische Gesetzgebung; J. Gaudemet, Elvire, in: *DHGE* 15 (1963) 312–348, ebd. 328–329 speziell über die sexualethische Gesetzgebung.

¹¹² Kanon 7; *Ausg. J. Vives*, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona/Madrid 1963, 3: *Si quis forte fidelis, post lapsum moechiae, post tempora constituta acta poenitentia, de-nuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.*

¹¹³ Kanon 12, ebd. 4: *Mater vel parens vel quaelibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.*

und in ihrer Sünde verharren. Bekehrten sich letztere und taten sie Buße, dann durfte ihnen an ihrem Lebensende die Kommunion gereicht werden.¹¹⁴ Vorehelicher Geschlechtsverkehr einer jungen Frau wurde, wenn es anschließend zur Hochzeit kam, mit einem Jahr Kommunionverbot bestraft, wenn es dagegen nicht zur Hochzeit kam, mit fünf Jahren.¹¹⁵ Relativ glimpflich kamen auch junge Männer davon, die zwar nach der Taufe Unzucht begangen hatten, sich dann aber verehelichten. Es wurde ihnen zwar eine Buße auferlegt, sie wurden aber nicht von der Kommunion ausgeschlossen.¹¹⁶ Einem Mann, der wiederholt die Ehe gebrochen hatte, durfte auf dem Sterbebett, wenn er Besserung versprach, die Kommunion gereicht werden; wurde er im Genesungsfall rückfällig, mußte ihm die Kommunion verweigert werden.¹¹⁷ Dieselbe Strafe, nämlich Verweigerung der Kommunion auch am Lebensende, galt für Päderasten.¹¹⁸ Die letzte Bestimmung unmittelbar sexualethischer Natur des Konzils von Elvira betrifft Witwen, die sexuelle Beziehungen mit einem Mann aufgenommen haben. Kommt es zur Verehelichung mit demselben Mann, dann ‚genügt‘ eine Verweigerung der Kommunion auf fünf Jahre, heiratet sie jedoch einen anderen Mann, dann darf ihr auch an ihrem Lebensende die Kommunion nicht gereicht werden. Mehr noch, auch ihr neuer Ehemann darf, wenn er Christ ist, zehn Jahre keine Kommunion empfangen, es sei denn, er befinde sich in Lebensgefahr.¹¹⁹

III. Zur Praxis der frühchristlichen Sexualethik und deren Einschätzung durch die heidnische Umwelt

Gerade die drakonischen Strafandrohungen des Konzils von Elvira gegen Verstöße auf dem Gebiet der Sexualethik nähren die Vermutung, daß es viel-

¹¹⁴ Kanon 13, ebd. 4: *Virgines quae se deo dedicaverunt, si pactum perdidierint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quod si semel persuasae aut infirmi corporis lapsu vitatae omni tempore vitae suae huiusmodi feminae egerint poenitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsae potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.*

¹¹⁵ Kanon 14, ebd. 4: *Virgines quae virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias inviolaverint, post annum sine poenitentia reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod moechatae sunt, placuit per quinquennii tempore acta legitima poenitentia admitti eas ad communionem oportere.*

¹¹⁶ Kanon 31, ebd. 7: *Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint moechati, quum duxerint uxores, acta legitima poenitentia placuit ad communionem eos admitti.*

¹¹⁷ Kanon 47, ebd. 10: *Si quis fidelis habens uxorem non semel sed saepe fuerit moechatus, in finem mortis est conveniendus dari communionem. Quod si se promiserit cessaturum, detur ei communio. Si resuscitatus rursus fuerit moechatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.*

¹¹⁸ Kanon 71, ebd. 14: *Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.*

¹¹⁹ Kanon 72, ebd. 14: *Si qua vidua moechata et eundem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima poenitentia placuit eam communioni reconciliari. Si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem: vel si fuerit ille fidelis quem accipit, communionem non accipiet, nisi per decem annos acta legitima poenitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem.*

leicht mit der Praxis der frühen Christen nicht so weit her war. Ist das frühe Christentum, obwohl es im Vergleich zu Platon den großen Vorteil hatte, seine Sexualethik auf „unmittelbare Anweisungen“ eines Gottes zurückführen zu können, und zur Propagierung dieser „von Gott gelehrt“ Moral ein für damalige Verhältnisse einmalige Institution, nämlich die Kirche, zur Verfügung hatte, im Grunde doch nicht oder nur kaum über „schönes Reden“ hinausgekommen? Wir stellen im folgenden einige frühchristliche Zeugnisse zusammen, die belegen, daß der stolze und selbstbewußte Satz des Athenagoras: „Unsere Sache ist es nicht, schöne Reden zu halten, sondern Taten vorzulegen ...“, ¹²⁰ nicht ganz aus der Luft gegriffen zu sein scheint.

Der Anlaß für die frühchristlichen Apologeten, auf das sittlich einwandfreie, ja vorbildliche Sexualverhalten der Christen hinzuweisen, ist dabei in einigen Fällen der gegenüber den Christen erhobene Vorwurf, bei ihren Versammlungen inzestuöse Handlungen zu begehen.¹²¹ Auf derartige Unterstellungen antwortet z.B. der Apologet Athenagoras, wie wir w.o. gezeigt haben. Der Apologet Aristides leitet das auffallende Sexualverhalten der Christen unmittelbar aus ihrer Gotteserkenntnis ab: „Die Christen aber, o Kaiser, haben umherschend die Wahrheit gefunden ... Deshalb treiben sie nicht Ehebruch (μοιχεύειν) und Unzucht (πορνεύειν) ... Ihre Frauen, o Kaiser, sind rein wie Jungfrauen, und ihre Töchter sittsam. Ihre Männer enthalten sich jedes ungesetzlichen Verkehrs (συνουσία ἄνομος) und aller Unlauterkeit (ἀκαθαρσία) in der Hoffnung auf die in der anderen Welt winkende Vergeltung.“¹²²

Auch Justin sieht das Sexualleben der Christen durch ihre Gottesbeziehung, konkret durch Forderungen des Logos wie die Mt 5,28 aufgezeichnete, bedingt. Nach Zitat der verschiedenen Herrenworte, die nicht nur unsittliche Handlungen, sondern auch entsprechende Gedanken verbieten, schreibt Justin: „Und gar viele Männer und Frauen, die von Jugend auf Schüler Christi gewesen sind, bleiben sechzig und siebenzig Jahre keusch, und ich getraue mir, solche in jedem Stande von Menschen aufzuweisen, ganz zu schweigen von der unzähligen Menge derer, die nach einem zügellosen Leben sich bekehrt und diese Grundsätze angenommen haben.“¹²³ An anderer Stelle erinnert Justin an die Option, vor die der Christ in Sachen Sexualität gestellt ist: „Wir sind von vornherein entweder einzig zu dem Zweck Kinder aufzuziehen, eine Ehe eingegangen, oder wir haben auf das Heiraten

¹²⁰ Leg. 33, 4; SC 379, 198, 13. – Vgl. auch *Minutius Felix*, Oct. 38, 6: „Wir, die wir die Weisheit nicht im Philosophenmantel, sondern in unserer Gesinnung zeigen, deren Stärke nicht in Worten, sondern im Wandel ruht, dürfen uns rühmen erreicht zu haben, was jene mit aller Anstrengung suchten, aber nicht finden konnten“.

¹²¹ Vgl. *S. Raponi*, Comportamento morale e verità cristiana negli apologeti del II secolo, in: *StMor* 18 (1980) 223–243; 19 (1981) 19–48; *Fiedrowicz*, Apologie, 182–189.

¹²² Apol. 15, 3–6; Ausg. *J. Geffken*, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 23–24; *BKV* 12, 48–50.

¹²³ Apol. I, 15, 6–7; Ausg. *Wartelle*, 116, 13–19; *BKV* 12, 80.

verzichtet und bleiben völlig enthaltsam.“ Um letztere Behauptung unter Beweis zu stellen, erzählt der Philosoph den Fall eines jungen Christen, dem die Bitte um Entmannung von der staatlichen Behörde nicht gewährt wurde und der fortan in aller Zufriedenheit enthaltsam lebte.¹²⁴

Auch Theophilus von Antiochien ist der festen Überzeugung, daß die Christen die in der Schrift festgehaltenen¹²⁵ „unmittelbaren Anweisungen“ Gottes praktizieren: In der Tat, „bei den Christen findet sich weise Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), wird die Enthaltsamkeit (ἐγκράτεια) geübt, die Monogamie (μονογαμία) beobachtet, die Keuschheit (ἀγνεία) bewahrt ...“¹²⁶ Minutius Felix hat keine Scheu, seine heidnischen Leser zu apostrophieren: „Ihr verbietet zwar den Ehebruch, aber begeht ihn, bei uns gilt schon der bloße Gedanke daran als Sünde.“¹²⁷ Der Brief an Diognet charakterisiert die Christen als Menschen von einem „wunderbaren und anerkanntermaßen überraschenden Wandel ... Sie heiraten wie alle anderen und zeugen Kinder, setzen aber die geborenen nicht aus. Sie haben gemeinsamen Tisch, aber kein gemeinsames Lager. Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische.“¹²⁸ Und Tertullian bringt den gleichen Gedanken treffend beim Bericht über die christliche Gütergemeinschaft auf den Punkt: *Omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores. In isto loco consortium solvimus in quo solo ceteri homines consortium exercent.*¹²⁹

Eher nüchtern und ohne die bei dem Afrikaner übliche Übertreibung weist der Zeitgenosse Origenes auf seine Erfahrung mit der unter Christen anzutreffenden Keuschheit hin. Er verteidigt die von den arroganten Philosophen „wegen ihrer Unwissenheit geringgeschätzten und als Toren und Sklavenseelen bezeichneten“ einfachen Gläubigen; denn sie „halten sich, sobald sie die Lehre Jesu angenommen und sich nur dem Dienste Gottes geweiht haben, von Lüsterheit und Lasterhaftigkeit und all der Häßlichkeit des geschlechtlichen Verkehrs so weit entfernt, daß sich viele von ihnen nach Art vollkommener Priester, die jeden Geschlechtsverkehr verabscheuen, vollständig rein bewahren, nicht nur in geschlechtlicher Hinsicht“. Während Weihepriester bei den Griechen nur mit Hilfe von äußerlich aufgetragenem Schierlingssaft zur vorgeschriebenen Keuschheit gebracht werden können, kann man bei den Christen „Männer finden, welche den Schierlingssaft nicht nötig haben, um dem Göttlichen in Reinheit dienen zu können. Bei ihnen genügt statt des Schierlings das göttliche Wort, um alle bösen Begierden aus dem Herzen zu entfernen, auf daß sie der Gottheit ihre Gebete darbringen können“. Einen Unterschied macht Origenes auch zwi-

¹²⁴ Apol. I, 29, 1–3; Ausg. *Wartelle*, 136, 5–9; BKV 12, 95.

¹²⁵ Vgl. Theoph., *Ad Aut.* 13; PTS 43, 113; BKV 14, 89.

¹²⁶ Theoph., *Ad Aut.* 3, 15; PTS 44, 115, 11–13; BKV 14, 90–91.

¹²⁷ Minut., *Oct.* 35, 6; Ausg. *B. Kytzler* (1965) 192.

¹²⁸ *Ad Diog.* 5, 6–7; vgl. *An Diognet.* Übersetzt und erklärt von *H. E. Lona*, Freiburg 2001, 163–166, ebd. 164–166 ausführliche Diskussion der Lesart *κοίτην* statt *κοινήν*.

¹²⁹ Tert., *Apol.* 39, 11–12; CChr.SL 1, 151.

schen den wenigen Tempeljungfrauen, „von denen man glaubt, daß sie zu Ehren der Gottheit, welcher sie dienen, beständige Reinheit bewahren“, und den Christinnen, „welche in vollkommener Jungfräulichkeit leben.“¹³⁰

Zumindest soviel ist den vorgelegten Zeugnissen zu entnehmen, daß die frühen Christen der Überzeugung waren, sich in ihrem Sexualverhalten von ihrer heidnischen Umgebung positiv zu unterscheiden. Im Grunde spricht auch alles dafür, daß sie keiner Selbsttäuschung erlagen, sondern ihr Zeugnis historisch zutreffend ist. Ihr Sexualverhalten entspricht durchaus dem, was soziologisch von einer Gruppe wie der ihren zu erwarten ist.¹³¹

Wir kommen damit zu unserer letzten Frage: Wie wurde das Sexualverhalten der frühen Christen von ihrer Umgebung eingeschätzt? Trug es zu einer positiven Würdigung des Christentums durch die damalige heidnische Gesellschaft bei? Hier wird man zwischen der großen Masse der Bevölkerung und den Gebildeten unterscheiden müssen. Die große Mehrheit wird für die sexuellen Standards der frühen Christen kaum mehr Verständnis aufgebracht haben, als das heute der Fall ist. Aber auf die Gebildeten mußte dieses Verhalten – anders als heute – Eindruck gemacht haben; denn in ihrem Kreise herrschten Vorstellungen, die sich von denen der frühen Christen nicht sehr unterschieden. Die Einstellung gebildeter Heiden gegenüber der Sexualität wurde schon wiederholt behandelt,¹³² und wir können uns deswegen auf den exemplarischen Hinweis auf zwei Autoren beschränken, auf den Stoiker Musonius Rufus (ca. 30–108 n. Chr.) und auf den Pseudopythagoreer Okkelos von Lukanien (2. Jahrhundert v. Chr.).

Unter den aus den Lehrvorträgen des Musonius meist über ethische Probleme gesammelten Exzerpten befinden sich auch mehrere sexualethischen Inhalts. Für unsere Fragestellung aufschlußreich ist neben dem „Über die Hauptsache der Ehe“ der Abschnitt „Über den Liebesgenuß“. Dort heißt es nach der Aufzählung verschiedener Formen sexueller „Vergehen“: „Es dürfen aber die Menschen, die nicht wollüstig und nicht verdorben sind, nur den Liebesverkehr in der Ehe, der die Erzeugung von Kindern als Ziel hat, für sittlich erlaubt (*δίκαιος*) halten, weil er auch dem Gesetz gemäß (*νόμιμος*) ist. Dagegen ist ein Verkehr, der nur den Sinnesgenuß (*ἡδονὴ ψίλλη*) bezweckt, unsittlich und unrecht, auch wenn er in der Ehe erfolgt. Was aber andere Arten der Umarmung betrifft, so sind die durch Ehebruch (*μοιχεία*) die unsittlichsten, und nicht weniger abscheulich sexueller Verkehr von Männern mit Männern, weil dies Vergehen wider die Natur ist. Aber auch der Verkehr mit Frauen – ohne daß dabei Ehebruch in Frage

¹³⁰ Orig., C. Cels. 7, 48, GCS II, 199–200; BKV 53, 271–272.

¹³¹ Vgl. auch das Zeugnis des Arztes und Philosophen Galen (130–200 n. Chr.) bezüglich des völligen Verzichts auf Geschlechtsverkehr zumindest einiger Christen: *Sunt enim inter eos et feminae et viri, qui per totam vitam a concubitu abstinerint ...* (De sententiis Politiae Platonicae) abgedruckt bei H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche, Tübingen 1933, 63–64.

¹³² Vgl. Delling, Geschlechtsverkehr, 816–817; A. Rouselle, *Porneia, De la maitrise du corps à la privation sensorielle. II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1983, 13–36.

kommt – der aber nicht legaler Natur ist – auch alle solche ‚Verhältnisse‘ sind unsittlich, da sie ja nur infolge von Zuchtlosigkeit (*ἀκολασία*) gepflegt werden.“¹³³

Als unsittlich werden im folgenden ausdrücklich auch der sexuelle Verkehr mit einer Prostituierten oder mit der eigenen Dienerin bezeichnet. Im übrigen folgert Musonius aus dem Bemühen, solchen Verkehr geheim zu halten, das Unrechtsbewußtsein der Täter. Auf den Einwand, wer mit einer Prostituierten oder einer unverheirateten Frau sexuellen Verkehr habe, begehe doch kein Unrecht gegen jemand anderen wie im Falle des gehörnten Ehemanns, antwortet Musonius, er begehe zwar kein Unrecht „gegen einen seiner Mitmenschen, so doch auf jeden Fall gegen sich selber, indem er sich selber schlechter und unsittlicher macht“. Näherhin besteht das gegen sich selbst begangene Unrecht darin, „sich von einem schimpflichen Gelüst (*αἰσχρὴ ἡδονή*) hinreißen“ zu lassen.¹³⁴

Wie sehr schon von Musonius die Ehe als ein Verhältnis gleichberechtigter Partner gesehen wird, zeigt seine Widerlegung des Einwandes, der sexuelle Verkehr des Hausherrn mit der eigenen Sklavin habe doch nichts Unrechtes an sich, da der Herr doch mit seinem Besitz machen könne, was er wolle. Musonius' Antwort lautet: Wer so argumentiert, „der soll doch einmal darüber nachdenken, wie er es fände, wenn die Herrin mit ihrem Sklaven verkehrte. Denn das würde er doch für ganz unerträglich halten, nicht nur wenn die Herrin, die einen rechtmäßigen Ehemann hat, sich mit ihrem Sklaven einließe, sondern auch dann, wenn sie keinen Ehemann hätte und so etwas täte“¹³⁵. Für Musonius ergibt sich die Pflicht des Mannes, die eigene Begierde im Zaum zu halten, gerade aus seinem grundsätzlich anzuerkennendem Herrschaftsanspruch über die Frau.¹³⁶ Halten wir schließlich aus dem klugen und lebensnahen Abschnitt „über die Hauptsache der Ehe“ den einleitenden Gedanken fest: „Er (d. h. Musonius) sagte einmal, die Gemeinschaft des Lebens und die Erzeugung von Kindern sei das eigentliche Wesen (*κεφάλαιον*) der Ehe. Denn der Heiratende und die Geheiratete müssen sich zu dem Zweck miteinander vereinigen, daß sie zusammen miteinander leben und zusammen Kinder erzeugen und alle Dinge gemeinsam haben und nichts jeder für sich, auch nicht ihren Körper.“¹³⁷

Die dem vorgeblichen Altpythagoreer Okkelos, der in Wirklichkeit ein pseudonymer Verfasser aus dem 2. Jahrhundert vor Christus ist,¹³⁸ zugeschriebene Schrift „Über das All“ will durch die Berufung auf Pythagoras die Lehre des Aristoteles über die Ewigkeit der Welt stützen. Am Schluß der

¹³³ Musonius, *Reliquiae* XII, Ausg. O. Hense 63, 17–64, 9; deutsche Übersetzung aus: Epiktet, Teles und Musonius, *Wege zu glücklichem Leben*, Zürich 1948, 275.

¹³⁴ Ebd. 64, 10–66, 2.

¹³⁵ Ebd. 66, 2–10.

¹³⁶ Ebd. 66, 10–67, 2.

¹³⁷ Ebd. 67, 6–68, 1.

¹³⁸ Vgl. Neuer Pauly 8 (2000) 1155–1156.

Schrift kommt die Sexualität im Zusammenhang von Überlegungen über den Fortbestand des Menschengeschlechtes in den Blick. Unsterblichkeit gibt es nicht für das menschliche Individuum, sondern nur für das Menschengeschlecht als solches. Sinn der Sexualität ist die Ermöglichung dieser Form von Unsterblichkeit. Daraus folgt für den Autor als Ziel des Geschlechtsverkehrs nicht die Lustgewinnung, sondern die Erzeugung von Kindern.¹³⁹ Ausgehend von der Überlegung, daß die Erzeugung von seelisch und körperlich guten Kindern auch vom sittlichen Zustand ihrer Erzeuger abhängt, ergeben sich eine Reihe von Vorschriften für die Art und Weise des Geschlechtsverkehrs.¹⁴⁰ Wichtig ist unter anderem auch das richtige Alter für die Zeugung guten Nachwuchses. Da der Geschlechtsverkehr jedenfalls seinen Sinn in der Kinderzeugung hat, sollten die jungen Leute nicht vor dem 20. Lebensjahr damit beginnen und ihn überdies nur selten ausüben. Dies läßt sich dadurch erreichen, daß die Enthaltensamkeit als sittlich und ehrenhaft anerkannt ist. Die verschiedenen Formen des inzestuösen Verkehrs, Tempelprostitution, öffentlicher Vollzug usw. sind zu vermeiden, vor allem der widernatürliche Geschlechtsverkehr.¹⁴¹

In Kreisen, in denen solche und ähnliche Ideen über die Sexualität¹⁴² verbreitet waren, konnte das praktische Sexualverhalten der frühen Christenheit nur mit Sympathie und Wohlwollen zur Kenntnis genommen werden. Wo man Platons Sexualgesetzgebung aus den *Nomoi* kannte, mußte ein Satz wie der in der Überschrift dieser Untersuchung zitierte eigentlich auf Zustimmung stoßen.

¹³⁹ Okkelos, *De universi natura* IV,1–2; Ausg. F. G. A. Mulachius, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, Paris 1860, 402: „Zunächst also ist dies festzustellen, daß wir mit Frauen zusammenkommen nicht der Lust (ἡδονή), sondern der Kinderzeugung wegen. Denn die Anlagen dazu und die Organe und das Verlangen nach dem Beischlaf wurde den Menschen von Gott gegeben nicht der Lust, sondern des ewigen Bestandes des Geschlechtes wegen.“

¹⁴⁰ Ebd. IV,4; 403.

¹⁴¹ Ebd. IV,10–13.

¹⁴² Zu ähnlichen Meinungen anderer Philosophen über den Geschlechtsverkehr vgl. *Delling*, *Geschlechtsverkehr*, 816–817. Eine wichtige Rolle für die eher negative Einschätzung des Geschlechtsverkehrs spielte die antike Medizin. Nach *Rousselle*, *Porneia* 23 und 32, ist das Ideal aus medizinischer Sicht jedenfalls die Enthaltensamkeit. Nach Meinung gewisser Ärzte ist der Geschlechtsverkehr wegen des damit verbundenen Samenergusses gesundheitlich schädlich. Kontrovers ist die Größe des Schadens. Clemens von Alexandrien referiert *Paid.* II,94; *BKV* 8,101–102 antike Meinungen über den Geschlechtsverkehr.