

# Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien

Meinem Lehrer Prof. Dr. Hermann Josef Vogt gewidmet

## 1. ZUR SITUATION DER FRAU IN DER FRÜHEN KIRCHE

Der Schwerpunkt der theologischen Debatte um das Thema Frau und Kirche konzentriert sich zur Zeit auf die Frage nach einem möglichen, historisch begründbaren, kirchlichen Amt für Frauen<sup>1</sup>.

Der historische Befund bleibt dürftig: Zwar gibt es zumindest im Osten das »Amt« der Diakonin<sup>2</sup>, im übrigen den Stand der Witwen

<sup>1</sup> Die Flut der Publikationen, insbesondere im Zusammenhang mit der *Epistula Apostolica* »*Ordinatio sacerdotalis*« von 1994, ist kaum zu überblicken. Vgl. zum Stand der Diskussion den aus dem Themenheft »Frauenordination« der ThQ 173,3 (1993) hervorgegangenen und erweiterten Sammelband: W. Groß (Hg.), *Frauenordination*, München 1996. Daneben läßt sich in den vergangenen Jahrzehnten eine kontinuierliche Erörterung der Frage nach dem Diakonat für Frauen feststellen, vgl. dazu A. Miralles, *Le diaconesse. Bilancio di dodici anni di pubblicazioni (1982-1993)*, in: *Ricerche teologiche* 7 (1996) 161–176, sowie den Themenschwerpunkt der Theologisch-praktischen Quartalschrift 144,4 (1996) zum Diakonat der Frau mit der dort erwähnten Literatur und die Publikation der Beiträge zum Internationalen theologischen Fachkongreß »Diakonat. Ein Amt für Frauen in der Kirche – Ein frauengerechtes Amt?« (1.–4.4.1997, Stuttgart), hrg. von P. Hünermann, A. Biesinger, M. Heimbach-Steins, A. Jensen, Ostfildern 1997, 420 S. – Einen informationsreichen Überblick über den Stand der Forschung zur Situation der Frauen in der frühchristlichen Kirche bietet M. Maritano, *Tematiche di studio e appunti bibliografici su »Donna e matrimonio«* (sec. II-III), in: *Salesianum* 59 (1997) 315–335.

<sup>2</sup> Bereits in Röm 16,1 wird Phoebe als *diakonos* der Gemeinde von Kenchreä bezeichnet; auch die beiden Christinnen, die Plinius d.J. als Statthalter von Bithynien und Pontus verhören ließ, und von denen er an Kaiser Trajan schreibt, sie würden Dienerinnen genannt (*quae ministrae dicebantur*; ep. X 96), dürften den *diakonos*-Titel getragen haben. Clemens von Alexandrien scheint um 200 ebenfalls von weiblichen Diakonen zu wissen (vgl. *Stromateis* III 52f). In der zweiten Hälfte des 3. Jh.s bezeugt die *Didaskalia*, eine syrische Kirchenordnung, ein Diakonenamt für Frauen; deren Aufgaben wurden allem Anschein nach zunächst mehr von bestellten Witwen erledigt (*Didask* 3,1; Achelis/Flemming TU 25,2 [1904] 74f) und waren, wie die weiteren Ausführungen in *Didask* 3,5ff (Achelis/Flemming 74–84) erkennen lassen, zunächst nicht eindeutig festgelegt (das dort in extenso dargestellte unbotmäßige Verhalten von Witwen und die energische Einforderung von Gehorsam dem Bischof und den Diakonen gegenüber deuten darauf hin). Die Kirchenordnung verlangt dann die Wahl von Diakonen, und zwar von weiblichen für den pastoralen Dienst an Frauen (*Didask* 3,16ff; Achelis/Flemming 85). An dieser Stel-

und Jungfrauen; Tendenzen, Frauen im Gemeindedienst zum Klerus zu rechnen, werden aber seit dem 3. Jh. zurückgewiesen<sup>3</sup>. Diese Situation der Frauen in der frühen Kirche ergibt sich weniger aus der christlichen Theologie als aus den soziokulturellen Vorgaben der Welt, in die sich das Christentum entwickelt und die bzgl. der Frauen Konstanten aufweist, deren Einfluß auch das Christentum nicht entzogen bleibt: Es sind hier neben anderen insbesondere die weitgehende Rechtsunfähigkeit der Frauen zu nennen, grundgelegt im unüberwindbaren Ausschluß der Frauen von der Familiengewalt (*patria potestas* bzw. *kyreia* des *kyrios*)<sup>4</sup>, und die in der platonisch-aristotelischen Anthropologie dargelegte und begründete Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann<sup>5</sup>, mittels derer die traditionellen

le spricht aber die *Didaskalie* der Diakonin bei der Taufe lediglich Teilaufgaben für den pastoralen Dienst an Frauen zu: »Wenn du taufst, oder den Diakonen und den Presbytern zu taufen befehlst, soll eine Diakonin ... die Frauen salben, ein Mann aber soll über ihnen die Namen der Anrufung der Gottheit sprechen« (Ü: Achelis/Flemming 85); d.h. mit der Taufe wird der Diakon oder Presbyter beauftragt und er spricht die Taufformel, so daß sich die Frage stellt, ob die Diakonin mehr als eine Hilfsfunktion in der Gemeinde innehatte. Vgl. E. Dal Covolo, *La condizione della donna nella chiesa antica* (sec. II-III), in: RT 4 (1993) 289–394; R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'église ancienne*, Gembloux 1972, 65–79; E. Dassmann, *Witwen und Diakonissen, in: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 142–156. – Es gibt in den patristischen Zeugnissen, außer in Nachrichten über heterodoxe Gruppen, keinen Hinweis darauf, daß Frauen bei der Eucharistiefeier mitgewirkt hätten (d. h. in der Funktion von Episkopos oder Presbyter).

<sup>3</sup> So erklärt die *Traditio Apostolica*, eine Hippolyt von Rom zugeschriebene, in die erste Hälfte des 3. Jh. datierte Kirchenordnung, daß die »Witwe nur durch das Wort bestellt werden (soll) ... Die Hand soll ihr nicht aufgelegt werden, weil sie nicht die Gaben darbringt und keinen liturgischen Dienst versieht« (TA 10, Fontes Christiani 1, 240f).

<sup>4</sup> Zur Stellung der Frau im römischen Recht vgl. Y. Thomas, *Die Teilung der Geschlechter im römischen Recht*, in: G. Duby/M. Perrot, *Geschichte der Frauen*. 1. Antike, Frankfurt/New York/Paris 1993, 105–171; zur Rechtsstellung bzw. Rechtsunfähigkeit der Frau im griechischen Raum vgl. K. Thraede, *Art. Frau*, in: RAC 8 (1972) 197–269; J. Gaudemet, *Art. Familie I* (Familienrecht), in: RAC 7 (1969) 286–358, bes. 315f; und J.-P. Broudehous, *Mariage et Famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1970, 140ff mit der dort erwähnten Literatur. – Zur Rechtsituation der Frau im Judentum vgl. J. Ebach, *Art. Frau II*. AT, und F. Dexinger, *Art. Frau III*. Judentum, in: TRE 11 (1983) 422–431.

<sup>5</sup> So betont Platon, *Respublica* V, 455DE, zwar die prinzipiell gleiche Fähigkeit von Mann und Frau zur Erfüllung der Aufgaben im idealen Staat, und sieht in der »natürlichen Begabung« das Kriterium dafür, wem eine Aufgabe übertragen werden soll, trotzdem hält er aber, auch gegen die alltägliche Erfahrung, an der Inferiorität der Frau fest: »(Glaukom:) ›Du hast recht mit deiner Behauptung, daß so ziemlich in allem das eine Geschlecht (*genos*) hinter dem anderen zurücksteht. Zwar sind gar manche Frauen für vieles besser befähigt als viele Männer, aber im ganzen verhält es sich so wie du sagst.« (Sokrates:) ›Es gibt also, mein Freund, keine die Staatsverwaltung betreffende Beschäftigung, die der Frau als Frau oder dem

Rollenzuweisungen einer patriarchalisch strukturierten Gesellschaft philosophisch, und das heißt rational, abgesichert wurden<sup>6</sup>. Es läßt sich daneben allerdings immer auch eine Tendenz zur Relativierung dieser normierenden Konstanten der Geschlechterdifferenzierung wahrnehmen<sup>7</sup>, die sich in der Übergangszeit (1.–2. Jh. n. Chr.) auch im Recht niederschlägt: Die kaiserliche Gesetzgebung dieser Periode versucht, die Frauen betreffenden Rechtsnormen an die veränderte Realität anzupassen, indem sie zwar die prinzipielle Rechtsunfähig-

Manne als Mann zukäme; vielmehr sind die natürlichen Anlagen (*physeis*) auf ähnliche Weise unter beiden Geschlechtern verteilt, und naturgemäß (*kata physin*) hat die Frau ebenso wie der Mann Anspruch auf alle Beschäftigungen, bei allem aber ist das Weib schwächer als der Mann.« – Aristoteles befaßt sich in *De generatione animalium* (716; 767) mit der Geschlechterdifferenzierung einer Art: Seiner Meinung nach überträgt sich in *einem genos* nur *eine* Form, ein *eidōs*, und zwar das des Vaters. Daß es nun aber in *einem genos* zur Ausdifferenzierung zweier Geschlechter kommt, erklärt er mittels des Arguments von Analogie und Inferiorität, wodurch er die Korrespondenz des Weiblichen mit dem Männlichen bestimmt sieht: Das Weibliche hat alles in Analogie zum Männlichen, – (z.B. entspricht das Menstruationsblut dem Sperma, es fehlt ihm aber die lebenswichtige Wärme, die den Metabolismus, die Kochung, durch die Leben entsteht, bewirkt) –, und es gilt ebenfalls als Zeugungsprinzip: 716A: »Denn vor allem hat man, wie gesagt, das Weibliche und das Männliche als die Prinzipien der Zeugung zu setzen (*geneseōs archas*), das Männliche als dasjenige, in dem der Anfang der Bewegung (*kinēseōs*) und der Zeugung, das Weibliche als das, worin der Anfang des Stofflichen (*hylēs*) liegt«. In den weiteren Ausführungen werden dann aber die Gewichte sehr unterschiedlich verteilt: das weibliche Prinzip ist lediglich der Stoff, der durch das männliche Sperma besetzt wird. Vom Vater erhält der Stoff, der potentiell alle Teile des Embryos beinhaltet, auch seine sinnvolle Form. Das Männliche ist das aktive, gestaltende, bewegende Prinzip, das Weibliche, das leidende, aufnehmende, träge. So schafft das Männliche nach seinem Bilde; was nach dem Bilde des Weiblichen ist, gilt als unvollkommenes, fehlerhaftes Wesen; 767B: »Also wenn der Antrieb (*kinēsis*) des Männlichen überwiegt (*kratousa*), so wird er ein Männliches hervorbringen und nicht ein Weibliches, und ein Kind, das dem Erzeuger gleicht und nicht der Mutter; dominiert er aber nicht (*mē kratēsē*), so wird die Mangelhaftigkeit (*elleipsis*) in der Richtung stattfinden, in welcher er nicht dominiert hat« (Ed. A.L. Peck, LCL 366, Repr. 1990, 10f; 400ff).

<sup>6</sup> Vgl. G. Sissa, Platon, Aristoteles und der Geschlechterunterschied, in: Geschichte der Frauen 1, 67–102; S. Campese, Le donne e i filosofi, in: Atti del Convegno Nazionale di Studi su »La Donna nel Mondo Antico«, Turin 1987, 105–117. – Deutlichen Niederschlag finden diese philosophischen Vorgaben in der antiken Ökonomik-Literatur; vgl. G. Schöllgen, Art. Haus II. AIII: Ökonomik und Hauswirtschaft, in: RAC 13 (1986) 815–830; zu deren Einfluß auf die christliche Vorstellung von Ordnung und Schicklichkeit vgl. R. Nürnberg, »Non decet neque necessarium est, ut mulieres doceant«. Überlegungen zum altkirchlichen Lehrverbot für Frauen, in: JAC 31 (1988) 57–73.

<sup>7</sup> E. Schulz-Flügel, Tertullian und das »zweite Geschlecht«, in: REAug 42 (1996) 3–19, findet die Inkongruenz von Norm und Wirklichkeit insbesondere bei Apuleius (2. Jh. n. Chr.) illustriert. Seine *Metamorphosen* bieten das Bild von zumeist selbständigen, selbstbewußten Frauen, während seine *Apologia* das alte Idealbild von der zurückhaltenden, dem Manne untergeordneten Frau hochhält.

keit der Frau nicht aufhebt, aber Gesetze etwa des Erbrechts oder der Vormundschaft so modifiziert, daß Frauen gegenüber ihren männlichen Familienangehörigen mehr rechtliche Selbständigkeit erhalten<sup>8</sup>. Auch in der Philosophie, bei den Epikureern oder im stoischen Denken, und dort insbesondere bei Musonius, aber auch bei Plutarch (der zwar im Ansatz platonische Philosophie vertritt, sich in der Ethik aber an stoischen Grundsätzen orientiert), ist eine deutliche Betonung der Geschlechtergleichheit festzustellen, wo es um die Frage der Tugendkompetenz und der Erkenntnisfähigkeit, mithin um Fragen der Teleologie geht<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *Gaius, Institutiones* 1,190 (2. Jh.): »Kein ernsthafter Grund scheint dazu geführt zu haben, die erwachsenen Frauen in der Vormundschaft zu halten. Denn der Grund, den man allgemein anführt, daß sie nämlich wegen ihrer *levitas animi* meistens getäuscht werden und daß es nur gerecht sei, sie von der Autorität eines Vormunds leiten zu lassen, ist offenbar eher ein scheinbarer als ein wahrer Grund: Erwachsene Frauen behandeln in der Tat ihre eigenen Angelegenheiten selbst und in einigen Fällen gibt ihr Vormund seine Genehmigung nur der Form halber; oft wird er sogar von Amts wegen gezwungen, gegen seinen Wunsch als Garant aufzutreten ...« (*Feminas vero perfectae aetatis in tutela esse fere nulla pretiosa ratio suasisse videtur: nam quae vulgo creditur, quia levitate animi plerumque decipiuntur et aequum erat eas tutorum auctoritate regi, magis speciosa videtur quam vera: mulieres enim quae perfectae aetatis sunt, ipsae sibi negotia tractant, et in quibusdam causis dicis gratia tutor interponit auctoritatem suam; saepe etiam invitus auctor fieri a praetore cogitur*. Ed. P. Krüger/W. Studemund, 1877, 37). – Vgl. *Ulpian, Regulae*, 26,7 (4. Jh.) über die kaiserliche Gesetzgebung im 2. Jh.: »Das XII-Tafelgesetz überließ den Kindern die Erbfolge ihrer ohne Testament verstorbenen Mutter nicht, weil die Frauen keinen eigenen Erben haben. Später jedoch wurde durch ein dem Senat vorgelegtes Gesetz der Kaiser Marc Aurel und Commodus entschieden, die Kinder sollten in den Genuß der legitimen Erbfolge ihrer Mütter kommen, selbst wenn diese nicht nach den Regeln der *manus*-Ehe verheiratet waren. Abgeschlossen zugunsten der Kinder der Verstorbenen sind die blutsverwandten Brüder und Schwestern sowie all ihre anderen Agnaten.« (*Ad liberos matris intestatae hereditas ex lege duodecim tabularum non pertinebat, quia feminae suos heredes non habent: sed postea imperatorum Antonini et Commodi oratione in senatu recitata id actum est, ut sine in manum conventionem matrum legitima hereditates ad filios pertineant, exclusis consanguineis et reliquis agnatis*. Ed. P. Krüger, 1878, 34).

<sup>9</sup> *Musonius, Diatribe* III (Ob auch Frauen philosophieren sollen): »Die Frauen haben von den Göttern dieselbe Vernunft wie die Männer, die wir im Verkehr miteinander gebrauchen und durch die wir über jede Sache denken, ob sie gut oder schlecht ist und schön oder häßlich. Ebenso hat die Frau ganz dieselben Sinne wie der Mann, Sehen, Hören, Riechen und die anderen Sinnesvermögen. Ebenso sind auch die Teile des Körpers dieselben bei beiden Geschlechtern; keines von beiden hat mehr als das andere. Ferner haben nicht nur die Männer von Natur ein Verlangen und innere Verwandtschaft zur Tugend, sondern auch die Frauen ...« (T. ed. O. Hense, 1905, 9; Ü: W. Capelle, 1948, 241); *Musonius, Diatribe* IV (Von der Erziehung der Töchter): »Wenn aber beide Geschlechter in der dem Menschen zukommenden Tugend gut sein und sie in gleicher Weise Verstand haben müssen und das eine wie das andere Selbstzucht, Tapferkeit und Gerechtigkeit besitzen, wer-

Auch in der Entstehungsphase des Christentums, welche in diese Übergangszeit fällt, läßt sich eine ähnliche Haltung zur Tugendkompetenz und Erkenntnisfähigkeit der Frau ausmachen, und zwar bereits in der Jesustradition<sup>10</sup>, und dann in den paulinischen Gemeinden, wobei dort allerdings auch die Spannungen sichtbar werden, die zwischen der Betonung der Gleichheit von Mann und Frau (Gal 3,28) und der gesellschaftlich eingeforderten Geschlechterdifferenzierung und den damit verbundenen Verhaltensnormen bestehen<sup>11</sup>.

den wir da nicht beide Geschlechter in derselben Weise erziehen und sie nicht die Kunst, durch die man ein wirklich guter Mensch wird, in gleicher Weise lehren?« (T: Hense 16; Ü: Capelle 246). *Plutarch, Praec. coniug.* 29 (Moralia II 142BC), rät einem Ehemann, der eine »von Natur aus strenge, entschiedene und unbequeme Frau« hat, er solle wie Phocion verständig sein, der sagte, als ihm Antipater eine unschöne und unschickliche Aufgabe übertrug: »Du kannst mich nicht als Freund wollen und gleichzeitig als Schmeichler«. Ebenso, solle auch der Ehemann in bezug auf seine besonnene und strenge Frau denken: »Ich kann nicht mit derselben gleichzeitig als meiner Ehefrau und wie mit einer Hetäre zusammensein« (T: F.C. Babbitt, LCL, 1971, 320f). Obwohl Plutarch die Unterordnung der Frau unter den Mann generell betont, mahnt er in diesem Falle nicht die Unterordnung der Frau an, sondern daß der Mann die Sittlichkeit seiner Frau akzeptiert. – Vgl. dazu auch *J.-P. Broudéhoux* 143.

<sup>10</sup> So etwa in Mk 5,25–34par (Heilung der Blutflüssigen), Mk 7,24–30par (Jesus und die syrophönizische Frau), Mk 12,41–44par (Opfer der Witwe) und Mk 14,3–9par (Salbung in Betanien).

<sup>11</sup> In 1 Kor 11,2–16 z.B. verwehrt sich Paulus dagegen, daß die Frauen in der korinthischen Gemeinde, – ob nun aus enthusiastischer Manier oder aus Gewohnheit mag dahingestellt bleiben –, im Gottesdienst keine Kopfbedeckung tragen. (*K. Thraede*, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: *G. Scharffenorth/K. Thraede*, »Freunde in Christus werden ...« Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche, Gelnhausen/Berlin 1977, 31–182, hier: 103–107, spricht sich energisch gegen die Enthusiasmus- oder Emanzipations-Hypothese aus, vermag aber selbst keine schlüssige Erklärung zu geben, warum Paulus dieses Problem mit solchem theologischen Aufwand angeht.) Paulus fordert jedenfalls ein bestimmtes Verhalten der Frauen ein und setzt es zur traditionellen Vorstellung von der Unterordnung der Frau unter den Mann in Beziehung. Seine verschiedenen, wenig glückenden Begründungen für seine Forderung laufen letztlich auf den Hinweis hinaus: »Weder wir haben einen solchen Brauch noch die Gemeinden Gottes« (1 Kor 11,16). Interessant ist dabei, daß der ganze Abschnitt gleichsam vom Traditionsargument gerahmt ist. In 1 Kor 11,2 lobt er die Gemeinde für das Festhalten an den *paradosais*, den Überlieferungen. Der Begriff kommt hier in einem Kontext vor, wo es Paulus um praktische Anweisungen geht (vgl. 2 Thess 3,6); es dürften also weniger Glaubensinhalte gemeint sein als die Regeln des täglichen Miteinanders in der Gemeinde (vgl. *Ch. Wolff*, *ThHkNT 7/II* 31990, 69; anders dagegen *J.P. Meier*, *On the Veiling of Hermeneutics* [1 Kor 11,2–16], in: *CBQ* 40 [1978] 212–226; 215f). In V 16 verweist er auf die allgemeine Sitte (*synētheia*) in den christlichen Gemeinden; daß Verschleierung auch sonst gefordert oder erwünscht war, belegen der *Babylon. Talmud Gittin* 90a: »Dies ist die Eigenart eines schlechten Menschen; er sieht ruhig

Deutlicher tritt diese Spannung dann in den Pastoralbriefen zutage, wo die geschlechterspezifischen Normen stark in den Vordergrund treten und gelegentlich mit der Tugendinkompetenz der Frauen begründet werden<sup>12</sup>, und damit der Gedanke der ethischen Geschlechtergleichheit verblaßt.

## 2. CLEMENS UND DIE FRAUEN

Die Spannung im frühchristlichen Verständnis von Frauen – einerseits Gleichheit von Mann und Frau in Christus, andererseits gesellschaftlich praktizierte und philosophisch begründete Rollendifferenzierung bei gleichzeitigem Festhalten an der Inferiorität der Frau gegenüber dem Mann – findet sich auch bei Clemens von Alexandrien, dem ersten großen Theologen dieser Weltstadt, der seine Werke zwischen 180 und 210 verfaßte und darin einem kulturell verwöhnten Leserkreis den christlichen Glauben nahezubringen versucht, und dies mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln, seien sie nun rhetorischer oder literaler Natur, man bedenke nur seine Anspielungen und Zitate aus der klassischen griechischen Literatur, aber auch seine Anklänge an die Exegese seines großen jüdischen Vorgängers, des Philo von Alexandrien.

Diese Spannung im Frauenbild des Clemens hat bereits D. Kinder in seinem Aufsatz »Clement of Alexandria: Conflikting Views

zu, wie seine Frau baarhäuptig, an beiden Seiten entblößt auf die Straße geht ...« (Babyl. Talmud V, ed. L. Goldschmitt, Den Haag 1933, 688; vgl. dazu auch J. Leopoldt, Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum, Leipzig 1965, 95); so auch Plutarch, *Apoph. Laconica* 232C Nr. 2 (Moralia III), wo überliefert wird, daß die verheiratete Spartanerin sich in der Öffentlichkeit verhüllte, oder ders. in *Quaest. Romanae* 14, wo er auf die römische Sitte verweist, daß die Frau in der Öffentlichkeit verhüllt, der Mann unverhüllt auftrete, eine Sitte, die auch in den römischen Kolonien bekannt gewesen sein dürfte. Clemens spielt bei dieser Frage auch auf die antike Mythologie an (vgl. *Paed III* 79,5; vgl. dazu Anm. 37). – Zur Spannung zwischen Gleichheit und Geschlechterdifferenz bei Paulus vgl. G. Dautzenberg, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden, in: Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg/Basel/Wien 1983, 182–224; sowie Schulz-Flügel, 11f.

<sup>12</sup> Vgl. 1 Tim 2,11–14: Das Lehrverbot der Frauen wird mit der Verführbarkeit Evas begründet; in 1 Tim 5,11–14 wird der Ausschluß jüngerer Witwen vom Stand der registrierten Witwen mit moralischer Unzuverlässigkeit begründet: Sie laufen Gefahr, ihrem Versprechen untreu zu werden, sie werden faul und geschwätzig, und mischen sich in Dinge, die sie nichts angehen. Der Verfasser empfiehlt Wiederverheiratung und Mutterschaft. Sein Anliegen ist hier das Erscheinungsbild der Gemeinde nach außen: Dem Gegner soll kein Anlaß zu übler Nachrede gegeben werden.

on Women«<sup>13</sup> dargestellt. Seine Beobachtungen sollen hier nicht noch einmal präsentiert werden. Allerdings sei vermerkt, daß Kinder das Bemühen des Musonius wie des Clemens um die sittliche Gleichrangigkeit von Mann und Frau nicht richtig ernst nimmt<sup>14</sup> und damit einen bedeutenden Aspekt in Clemens' Frauenbild übersieht, um den es nun in dieser Untersuchung gehen soll, nämlich die spirituelle bzw. sittliche Autonomie der Frauen. Angeregt durch die informationsreiche Arbeit von Cl. Mazzucco »E fui fatta maschio«, *La donna nel Cristianesimo primitivo*<sup>15</sup>, die S. 34ff auf den Gedanken der spirituellen Autonomie bei Clemens zu sprechen kommt, soll hier die Frage im Vordergrund stehen, wie Clemens diese Autonomie der Frauen begründet, ob er bei seiner Begründung philosophisch argumentiert und damit auf die *opinio communis* rekurriert, oder ob er seine Begründung auf der Grundlage seines christlichen Glaubens entwickelt und damit ein christlich motiviertes Bewußtsein von der Selbständigkeit und Ebenbürtigkeit der Frau bezeugt.

Das NT bietet eine ganze Reihe von Stellen, die zu einer solchen Begründung herangezogen werden könnten und anhand derer sich z.B. zeigen ließe, daß Frauen von sich aus und aktiv den für sie heilvollen Kontakt zu Jesus herstellen können<sup>16</sup>. Es zeigt sich aber, daß Clemens auf das biblische Argument nicht zurückgreift. Die entsprechenden Textzitate kommen entweder in seinem Werk nicht vor, oder aber er verwendet sie in einem Kontext, der nichts mit der

<sup>13</sup> In: *The Second Century* 7 (1990), 213–220: *Kinder* streicht die Berührungspunkte zwischen den Aussagen des Clemens und denen der Stoiker Antipater und Musonius sowie des Plutarch heraus. Mit ihnen teilt dieser sowohl die Betonung der grundsätzlichen Gleichheit der Geschlechter als auch das Festhalten an der Geschlechterdifferenzierung im Alltagsleben.

<sup>14</sup> Vgl. S. 218f: Das Musonius-Zitat aus *Diatriben* XII (Hense 66f), das *Kinder* anführt, spricht nicht für die moralische Inferiorität der Frau, sondern gegen Männer, die meinen, unabhängig vom moralischen Bemühen seien sie den Frauen überlegen.

<sup>15</sup> Turin 1989, XI, 169 S. – Autonome Bereiche für verheiratete Frauen entnimmt *Dal Covolo* (RT 4, 1993, S. 294) Polykarp *Phil* 4,2 und sieht bereits dort das gängige Klischee vom abgeschlossenen Leben der Frau im Haus durchbrochen. Das gibt m.E. die Stelle nicht her. Was er als Aufgaben der christlichen Frau aufzählt (Fürsorge für Arme, Märtyrer und Fremde), begegnet an dieser Stelle nicht; die Rede ist nur von der Liebe zum Mann, der liebevollen Haltung gegen alle gleichermaßen und von der Erziehung der Kinder. Armenfürsorge erscheint in *Phil* 6,1 als Pflicht der Presbyter.

<sup>16</sup> Vgl. oben Anm. 10 die aufgeführten Stellen; des weiteren sind ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu nennen: Joh 4,4–42 (Frau am Jakobsbrunnen), Lk 1,34–38 (Marias Antwort an den Engel), Joh 2,3–5 (Maria auf der Hochzeit zu Kana), Mk 16,5–8par (Frauen als Zeugen der Auferstehung), Frauen in der Apg (z.B. Apg 16,14ff), Frauen im missionarischen Dienst (z.B. Röm 16,1–12).

Autonomie der Frau zu tun hat, wo die Frau bzw. ihre aktive Rolle gar nicht sichtbar wird<sup>17</sup>.

### 3. AUTONOMIE DER FRAU BEI CLEMENS

Die von Mazzucco bei Clemens festgestellte spirituelle Autonomie der Frau präsentiert sich bei ihm hauptsächlich als sittliche Autonomie. Nur an einer Stelle, in *Strom* III 108,1, äußert sich der spirituelle Akzent deutlicher, wo es heißt, die Frau solle nach der Erfüllung ihrer ehelichen Pflichten, der Geburt von Kindern, »Gehilfin (Gen 2,18) des Mannes in der Haushaltung und im Glauben an Christus« sein<sup>18</sup>. Hier wird der Beitrag der Frau zur Entwicklung des christlichen Glaubens in der Ehe angedeutet<sup>19</sup>. An anderen Stellen, wo Clemens die Autonomie der Frau in der Ehe betont, tritt der sittliche Akzent in den Vordergrund, wobei zu beachten ist, daß Spiritualität und Sittlichkeit für ihn untrennbar aufeinander bezogen sind: Nur wer sich um moralische Vollkommenheit bemüht, macht Fortschritte in der Erkenntnis, und wer die Wahrheit erkannt hat, kann nicht anders, als dieser Wahrheit entsprechend zu leben, und das heißt, vollkommen zu werden<sup>20</sup>. Sittliche Autonomie hat die Frau in

<sup>17</sup> Ein eindruckliches Beispiel ist *Strom* VI 108,4f, wo Clemens Jesu Wort von der Heilsrelevanz des Glaubens, das verschiedene Heilungswunder abschließt, folgendermaßen erklärt: »Wenn wir daher hören: »Dein Glaube hat dich gerettet, so fassen wir das nicht einfach so auf, daß er damit sagen wolle, alle die wie auch immer zum Glauben gelangt seien, würden gerettet werden, auch wenn die Werke nicht dazu kämen. Er sagt ja dieses Wort nur zu den Juden, die gesetzestreu und untadelig gelebt hatten, denen also nur noch der Glaube an den Herrn mangelte«. (GCS Clemens II 486,14ff; BKV II 19, 311). – Clemens ist hier so am Zusammenhang zwischen Denken und Handeln, zwischen Glauben und guten Werken gelegen, daß er das Jesus-Wort (Mk 5,34 par; Mk 10,52 par; Lk 7,50; 17,19), das an Frauen und Männer gerichtet war, die allgemein als sündig betrachtet wurden, aber in einem autonomen Akt mit Jesus in Kontakt traten, weil sie von ihm Heilung erwarteten, geradezu gegen seine ursprüngliche Intention verwendet.

<sup>18</sup> GCS Clemens II, 246,8–10: *kata tēn oikourian kai tēn en Christō pistin boēthos*.

<sup>19</sup> Zumindest hier zeigt sich, daß Clemens die Hilfe der Frau für den Mann nicht nur auf das »Gebären von Kindern und ... Pflege des Mannes, besonders bei Krankheit« beschränkt, wie *Schulz-Flügel* in *REAug* 42 (1996) 14 schreibt; allerdings fehlt bei Clemens, was sie richtig sieht, jeder mariologisch-soteriologische Akzent dieses Hilfe-Seins der Frau, wie er bei Tertullian festgestellt werden kann.

<sup>20</sup> Vgl. *Strom* VI 91,2, wo Clemens den Zusammenhang von Theorie und Praxis im Vervollkommnungsprozeß herausstreicht: »Die Seele muß also vorbereitet und auf vielfältige Weise bearbeitet werden, wenn sie zur Vollkommenheit geführt werden soll (*ei melloi aristē kataskeuazestai*); denn zur Wahrheit gibt es ein erkennendes (*to gnōstikon*) und ein tätiges (*poiētikon*) Verhalten; dieses aber ist zugeflossen aus dem Vermögen zur Schau (*theōrētikon*) und bedarf der Übung (*askēsis*), des Trainings (*syngymnasia*) und der Erfahrung (*empeiria*)« (GCS Clemens II 477,23–26;

der Ehe vor allem dann zu erweisen, wenn ihr Streben nach Vollkommenheit mit der Unvollkommenheit des Ehemannes in Konflikt gerät. So betont Clemens in *Strom* IV 67–69, daß die Vorrangigkeit der Tugend auch gegen den Widerstand eines schlechten Ehemannes beachtet werden muß:

67,1: »Deutlich ist uns ... gezeigt, ... wer der wirklich vollkommene ist, so daß, wenn auch manche es nicht dulden wollen (*akontōn tinōn*) und meistens Hindernisse in den Weg stellen (*ta pleista enhistamenōn*) und wenn von dem Ehemann oder von dem Herrn mit Strafen gedroht wird, doch der Knecht oder die Frau sich um die Weisheit bemühen werden (*philosophēsei ho te oiketēs hē te gynē*). 2. Ja auch der Freie, mag ihm auch von einem Tyrannen der Tod angedroht werden ... wird doch in keiner Weise von seiner Gottesfurcht ablassen. 3. Und nie wird die Frau den Mut verlieren, wenn sie mit einem schlechten Mann verheiratet ist, und ebensowenig der Sohn, der einen schlechten Vater, oder der Knecht, der einen schlechten Herrn hat, wenn sie hochherzig an der Tugend festhalten. 4. Aber wie es für einen Mann rühmlich ist, für die Tugend und für die Freiheit und für sich selbst zu sterben, so ist das auch für eine Frau rühmlich. Denn nicht der Natur der Männer ist das eigentümlich, sondern der Natur der guten Menschen (*all hōs andri apothnēskein kalon hyper te aretēs hyper te eleutherias hyper te heautou, hōsautōs kai gynaikei. ou gar tēs tōn arrenōn physeōs touto idion, alla tēs tōn agathōn*) ... 68,2: Wir wissen ja, daß auch Kinder und Knechte und Frauen oft gegen den Willen ihrer Väter, Herren und Männer ganz vortrefflich geworden sind. 3. Diejenigen, die gottesfürchtig leben wollen, dürfen dazu also nicht weniger willig sein, wenn man sie scheinbar daran hindern will, sondern müssen, meine ich, sich noch viel mehr bemühen und mit besonderem Eifer kämpfen, damit sie nicht unterliegen und ihren besten und nötigsten Vorsätzen untreu werden. 4. Denn es ist, meine ich, überhaupt kein Vergleich gestattet, ob es besser sei, ein Gefolgsmann des Allmächtigen zu werden oder die Finsternis der Dämonen zu wählen. 5. Denn was von uns um anderer willen getan wird, das tun wir doch wohl in jedem einzelnen Fall, indem wir versuchen, auf jene Rücksicht zu nehmen, um de-

vgl. BKV II 19,299). In *Strom* VI 105,1 sieht er die Sittlichkeit als Voraussetzung der Spiritualität: »Wer also zuerst seine Leidenschaften gemäßigt und dann Freiheit von Leidenschaften erstrebt hat und in dem Gutestun gnostischer Vollkommenheit fortgeschritten ist (*eis eupoiian gnōstikēs teleiotētos*), der ist zwar bereits hier auf Erden »engelgleich« (Lk 20,36). Aber seinen guten Taten entsprechend lichterfüllt und strahlend wie die Sonne (Mt 13,43) strebt er in der gerechten Erkenntnis aufgrund seiner Liebe zu Gott zur Wohnung im Heiligen (vgl. Joh 14,2) ...« (GCS Clemens II 484,29–485,3; vgl. BKV II 19,309). In *Strom* VI 73,3f sieht er in der Spiritualität – er spricht von einer »göttlichen Art der Liebe« (*to theion tēs agapēs*), die nicht mehr »Streben« (*orexis*), sondern »liebvolle Vertrautheit (*sterk-tikē oikeiōsis*) in der Einheit des Glaubens« ist – das Fundament eines Lebens ohne Begehren, also eines Lebens in sittlicher Vollkommenheit: »... deshalb begehrt er nach nichts mehr, da er, soweit es möglich ist, das Begehrenswerte selbst bereits besitzt« (*oude oregetai tinos, echōn hōs hoion te auto to orekton* – GCS Clemens II, 468,17–22; vgl. BKV II 19,287). Vgl. dazu auch *Strom* IV 148.

rentwillen das, was wir tun, zu geschehen scheint, wobei wir uns das als Maßstab nehmen, was jenen gefällt. Was wir aber mehr um unserer selbst willen als um anderer willen tun, das wird doch wohl mit dem gleichen Eifer ausgeführt werden, ob es nun anderen gefallen mag oder nicht (*ha de hautōn mallon ē tinōn heterōn, tauta an hēmin gignōito meta tēs isēs spoudēs, ean te are skein tisi dokē ean te kai mē*). 69,1: Wenn schon von den Dingen, die sittlich weder gut noch schlecht sind (*tōn adiaphorōn*), einige solche Schätzung genießen, daß sie selbst wider den Willen einiger wünschenswert erscheinen, so muß doch die Tugend weit mehr noch für erstrebenswert gehalten werden (*poly de pleon tēn aretēn perimachēton nomiston*); und man darf dabei auf nichts anderes Rücksicht nehmen als eben auf das, was gut getan werden kann, ob nun einige anders darüber denken oder nicht«<sup>21</sup>.

Also trotz Strafandrohung von seiten des Ehemannes soll die Frau sich um Vervollkommnung in der Tugend bemühen und von der Gottesfurcht nicht ablassen; die Rücksicht auf den Willen und die Meinung anderer hat zurückzutreten hinter die eigene Entscheidung zum Guten. Die Tugend besitzt demnach höchste Priorität, der sich andere Ziele, etwa anderen zu Gefallen zu sein, unterzuordnen haben. Somit relativiert das Tugendstreben der Frau die Autorität und Macht des Ehemannes.

Das bestätigt auch eine Aussage in *Strom* IV 118–124, wo Clemens auf die sittliche Autonomie des einzelnen, sei es Mann oder Frau, pocht:

124,1: »Es ist nun nicht möglich, daß ein Mann oder eine Frau sich in irgend etwas hervortut, wenn sie nicht Lernen, Nachdenken, Üben anwenden; von der Tugend behaupten wir, daß sie nicht in der Macht anderer stehe (*ouk ep allois tisin*), sondern mehr als alles in unserer eigenen Macht (*ē pantōn malista eph hēmin*). 2. Alles andere kann nun jemand durch Gegenwirkung verhindern, aber das, was in unserer Macht steht (*ep hēmin*) auf keine Weise ... denn dieses Geschenk ist von Gott gegeben (*theosdoton*) und unterliegt keiner anderen Macht (*ouch hypopipton allō tini*)«<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> Vgl. BKV II 19,50f; Text: GCS Clemens II 278,22–279,17.

<sup>22</sup> Vgl. BKV II 19,84f; GCS Clemens II 303,9–15. – Clemens scheint geradezu einen Gedankengang des Epiktet zusammenzufassen, der sein *Enchiridion* mit den Worten beginnen läßt: (1,1) »Von den Dingen stehen die einen in unserer Gewalt, die anderen nicht (*tōn ontōn ta men eph hēmin, ta de ouk eph hēmin*). In unserer Gewalt steht: unsere Meinung, unser Handeln, unser Begehren und Meiden – Kurz: all unser Tun, das von uns ausgeht. Nicht in unserer Gewalt stehen: unser Leib, unser Besitz, Ansehen, äußere Stellung – mit einem Wort: alles, was nicht unser Tun ist. Was in unserer Gewalt steht, ist von Natur (*physei*) frei, kann nicht gehindert oder gehemmt werden; was aber nicht in unserer Gewalt steht, ist hilflos, unfrei, kann gehindert werden, steht unter dem Einfluß anderer« (Ü: Capelle, Zürich 1948, 27). – Ein auffälliger Unterschied wird darin sichtbar, daß Clemens die sittliche Autonomie des Menschen in Gott verankert, Epiktet in der Natur des Menschen. Dieser Unterschied relativiert sich aber, wenn man eine Bemerkung aus den

Die höchste Autorität, von der her dem Menschen also sittliche Autonomie zukommt, ist Gott, denn die Tugend ist gottgegeben. Für dieses Ziel soll die Frau in letzter Konsequenz auch zum Sterben bereit sein, wie Clemens in *Strom* IV 127,2 andeutet:

127,2: »Wenn er (der Mann) aber nicht auf sie hört, dann wird sie versuchen, soweit es der menschlichen Natur möglich ist (*kath hoson hoion te estin anthropinē physei*) ein sündeloses Leben zu führen, mag sie ihr Verständnissein (*meta tou logou*) im Sterben bewähren müssen oder im Leben; dabei wird sie überzeugt sein, daß ihr Gott bei solchem Handeln Helfer und Gefährte ist (*syllēptora kai koinōnon*), ihr wahrer Beistand und Retter (*parastatēs kai sōtēra*) für die Gegenwart und Zukunft, den sie sich zum Leiter und Anführer bei allem Tun gewählt hat. In Besonnenheit und Gerechtigkeit aber sieht sie die eigentliche Aufgabe ihres Lebens, zum Ziel aber macht sie, was Gott lieb ist (*theophiles*)«<sup>23</sup>.

So deutlich und kämpferisch Clemens an diesen Stellen die sittliche Autonomie der Frau betont, so moderat sind die Mittel, die er den Frauen anempfiehlt, um ihre Männer zu bewegen und zum Guten hin zu erziehen: Eine besonnene Frau versucht es mit Überzeugung; falls das nicht zum Erfolg führt, durch ihr vorbildliches Tugendstreben, und zwar in einem Gehorsam zu ihrem Mann, der bis zu dem Punkt praktiziert werden soll, wo es zum Konflikt zwischen Gehorsamspflicht und Tugendpflicht kommt. So sagt Clemens in *Strom* IV 123,2:

»Eine besonnene Frau (*hē sōphrōn*) wird sich also zuerst vornehmen, ihren Mann zu überzeugen (*peithein*), daß er mit ihr an dem teilnimmt, was zum Glücke (*eudaimonia*) führt; wenn ihr das aber nicht möglich ist, so soll sie allein für sich der Tugend zustreben, und zwar, indem sie ihrem Mann in jeder Beziehung gehorcht (*peithomenē*), so daß sie nie gegen seinen Wil-

Diatriben *Epiktets* hinzuliest (Diatriben I 1: Was in unserer Macht steht und was nicht), wo die sittliche Autonomie als Geschenk des Zeus dargestellt wird; es sagt da Zeus zu Epiktet: »... ›(Ich) habe ... dir ein Stück von unserem Wesen gegeben: die Fähigkeit, zu wollen und nicht zu wollen, zu begehren und zu meiden und überhaupt die Vorstellungen zu gebrauchen; wenn du diese Anlage voll entwickelst und auf sie dein Leben gründest, dann wirst du niemals gehindert, niemals gehemmt werden, nicht stöhnen, nicht murren und dich vor niemand erniedrigen. Wie? Scheint dir das etwas Geringes?‹ – ›Behüte!‹ – ›Bist du also damit zufrieden?‹ – ›Das hoffe ich zu den Göttern« (Ü: Capelle, 79).

<sup>23</sup> Vgl. BKV II 19,86f; GCS Clemens II 304,19-26. Auffällig sind in diesem Gedanken die Anklänge an *Platon*: In Staat X 613AB heißt es, daß »keiner von den Göttern vernachlässigt wird, der sich bemüht, gerecht und, indem er die Tugend übt, Gott ähnlich zu werden, soweit es einem Menschen möglich ist«. Ein solch »gerechter Mann (!)« wird hier als Gott lieb (*theophiles*) bezeichnet. – In *Symposion* 197E wird Eros als »Beistand und Retter« (*parastatēs kai sōtēr*) bezeichnet und als der »schönste und beste Anführer« (*hēgemōn*), dem der Mann (!) folgen muß.

len handelt, außer daß es als für Tugend und Heil entscheidend gilt (*plēn ho-sa eis aretēn te kai sōterian diapherein nomizetai*)<sup>24</sup>.

Sie soll versuchen, wie er in *Strom* IV 127,1 rät, »die ihr vom Mann zugefügten Kränkungen durch freundliches und beschwichtigendes Reden auszugleichen« (*logō therapeuein meta peithous*)<sup>25</sup>. Oder die Frauen sollen sich vornehmen, wie er in *Paed* III 57,3–4 empfiehlt, »ihre Ehemänner durch besonnene Gattenliebe zu gewinnen« (*epagesthai de tous gēmantas philandria sōphroni*), und »die unvernünftigen Triebe und Begierden allmählich abzuschwächen (*katapraunein ērema*); langsam aber muß man sie an die Einfachheit heranzuführen mittels der schrittweisen Gewöhnung an das, was vernünftiger ist« (*hēsychē de autous epi tēn litotēta hypak-ton tō pros oligon pros to sōphronesteron ethismō*)<sup>26</sup>.

Mit diesen Empfehlungen bleibt Clemens in der Linie von 1 Petr 3,1–4, wo bereits ein einwandfreier Lebenswandel in Unterordnung unter den Mann als Möglichkeit gesehen wurde, einen noch nicht gläubigen Mann für den Glauben zu gewinnen<sup>27</sup>.

Wo Clemens das Bild einer vollkommenen Frau zeichnet, bewegt er sich in der Tradition der antiken Ökonomik, greift aber auch auf biblisches Gedankengut zurück, auf die Pastoralbriefe oder auf das Frauenlob in Spr 31<sup>28</sup>. Freilich ist festzuhalten, daß er an diesen Stellen keineswegs nur die Frauen im Blick hat und nur von ihnen Vollkommenheit erwartet, sondern die Verwiesenheit von Frau und Mann aufeinander mitbedenkt (zumal eine wesentliche Intention des Clemens darin besteht, die Notwendigkeit und Gutheit der Ehe gegen enkratitische Angriffe zu verteidigen)<sup>29</sup>. Deutlich sichtbar wird dies in *Strom* IV 60,2, wo er zwar mit 1 Kor 11,3,8 die Unterordnung der Frau unter den Mann fordert, zugleich aber mit Hinweis auf 1 Kor 11,11 die gegenseitige Verwiesenheit beider aufein-

<sup>24</sup> Vgl. BKV II 19,84; GCS Clemens II 303,1–5.

<sup>25</sup> Vgl. BKV II 19,86; GCS Clemens II 304,17–19.

<sup>26</sup> Vgl. BKV II 8,186f; GCS Clemens I 269,7–14.

<sup>27</sup> Clemens nennt die Textstelle in *Paed* III 66,3, wo der Aspekt der sittlichen Autonomie der Frau allerdings nicht sichtbar wird. Er kritisiert dort die Neigung der Frauen, sich mit künstlichem Schmuck zu zieren und setzt dagegen den wahren Schmuck, der in Schamhaftigkeit und Besonnenheit besteht, und in der Unterordnung unter die Männer, die durch den Wandel ihrer Frauen ohne Wort gewonnen werden.

<sup>28</sup> In *Strom* IV 128,1–2 wird Tit 2,3–5 zitiert; in *Strom* II 146 wird auf 1 Tim 5,5,13 angespielt; in *Paed* III 66,3 erscheint 1 Tim 2,9; Zitate aus Spr 31 finden sich in *Paed* III 67.

<sup>29</sup> Die Erörterung dieser Thematik setzt in *Strom* II 137 ein und wird im ganzen *Strom* III weitergeführt. Vgl. bes. *Strom* III 12f und III 45ff. Vgl. dazu J.-P. Brou-déhoux, 20–98.

ander betont und dies in einem Kontext, der die sittliche Gleichrangigkeit beider herausstreicht:

59,3: »Auf Besonnenheit und Gerechtigkeit und auf jegliche andere Tugend sollen also in gleicher Weise bedacht sein Frau und Mann, Freier und Sklave, da es sich so ergeben hat, daß zu derselben Natur auch ein und dieselbe Tugend gehört (*epeidē mian kai tēn autēn aretēn einai tēs autēs physēōs symbebēken*) ...

60,1: Insofern also (die Frau) dasselbe ist (wie der Mann), nämlich in bezug auf die Seele, insofern wird sie auch zu der gleichen Tugend gelangen (*hē men toinyn tauton esti, kata psychēn, tautē epi tēn autēn aphixetai aretēn*); insofern sie aber etwas Verschiedenes ist, nämlich hinsichtlich der Eigentümlichkeit des Körpers, wird sie zu Schwangerschaft und Haushaltung kommen. 2. »Denn ich will«, sagt der Apostel, »daß ihr wißt, daß das Haupt eines jeden Mannes Christus ist, das Haupt der Frau aber der Mann; denn der Mann stammt nicht von der Frau ab, sondern die Frau vom Mann. Indes ist weder eine Frau etwas ohne den Mann noch ein Mann etwas ohne die Frau im Herrn«. 3. Denn wie wir behaupten, daß der Mann besonnen und über seine Lüste Herr sein soll (*sōphrona ... kai tōn hēdonōn kreittona*), so sollten wir doch auch verlangen, daß die Frau in gleicher Weise besonnen und darauf bedacht ist, gegen die Lüste anzukämpfen« (*sōphrona te homoiōs ... einai kai pros tas hēdonas diamachesthai memēletekyian*)<sup>30</sup>.

Zwar ist die Frau dem Mann untergeordnet, wie Clemens auch in *Strom IV 125f* feststellt, aber beide Ehepartner sollen sich Gott unterordnen und ihre Ehe heiligen, indem sie diese dem Logos entsprechend vervollkommen (1 Tim 4,5)<sup>31</sup>, eine Aufgabe, an der beide gleichermaßen beteiligt sind, und die im gemeinsamen Streben nach Weisheit »zur vernunftgemäßen Eintracht führt«, wie er in

<sup>30</sup> Vgl. BKV II 19,45f; GCS Clemens II 275,14–276,1. – Zu beachten ist der feine Unterschied, den Clemens bei aller Betonung der gleichen Tugendfähigkeit macht: Der besonnene Mann soll über seine Lüste »herrschen« (mit Anspielung auf Platon, *Symposium* 196C), die besonnene Frau soll dagegen »ankämpfen«. In der antiken Anthropologie kommt das *kratein* ausschließlich dem Manne zu: vgl. z.B. Aristoteles, *Politeia* 1253Bff: »Desgleichen ist das Verhältnis des Männlichen zum Weiblichen von Natur so, daß das eine besser, das andere geringer ist, und das eine herrscht und das andere beherrscht wird« (vgl. auch 1259A). Auch Plutarch, *praec. coniug.* 33 (*Moralia* II 142E) bestimmt das Verhältnis von Mann und Frau als eines, in dem der Mann über die Frau herrscht, aber nicht despotisch, sondern wie die Seele über den Leib. Vgl. auch W. Michaelis, Art. *krateo*, in: ThWbNT 3 (1967) 910.

<sup>31</sup> Nachdem Clemens für das Ideal einer ehrbaren, sich liebend unterordnenden Ehefrau mehrfach Euripides zu Wort kommen ließ, führt er weiter aus: (126,1) »Es wird ja auch die Ehe geheiligt, wenn sie dem Logos entsprechend vervollkommen wird (*kata logon teleiomenos*) und wenn sich die Ehegatten Gott unterordnen (*ean hē syzygia hypopiptē tō theō*) und ihr Eheleben »mit aufrichtigen Herzen und voller Glaubenszuversicht führen ...« (Hebr 10,22f)«.

*Strom* II 143,1 erklärt<sup>32</sup>. So stellt sich für beide Ehepartner »eine (gemeinsame) Aufgabe und ein (gemeinsames) Ziel« (*henos dē skopou kai henos dē telous andri kai gynaiki dedeigmenou*), betont er in *Strom* IV 129,2<sup>33</sup>: Beide haben die gleichen ehelichen Pflichten<sup>34</sup> und beide haben innerhalb und außerhalb der Kirche einen anständigen und würdigen Lebenswandel zu führen, der auch nach außen in Haltung und Kleidung sichtbar werden soll. So empfiehlt er in *Paed* III 79,3f:

»Beim Kirchgang (*epi de tēn ekklēsian*) sollen die Frauen und die Männer anständig gekleidet sein, in der Art zu gehen alles Auffällige vermeiden, sich des Schweigens befleißigen, ungeheuchelte Liebe im Herzen tragen, reinen Körpers und reinen Herzens sein, würdig zum Gebet zu Gott. 4. Darüber hinaus soll die Frau folgendes beachten: Sie soll ganz verhüllt sein (*kekalyphthō ta panta*), außer wenn sie im Hause ist. Denn dann ist ihre Erscheinung würdig und den Blicken nicht ausgesetzt«<sup>35</sup>.

An dieser Stelle fällt auf, daß Clemens zunächst beide Ehepartner im Blick hat, dann aber für die Frau noch eine Sonderregelung bietet. Dabei wird von ihm das Verschleierungsgebot von 1 Kor 11,5f, auf das er wenig später auch verweist (79,4), deutlich verschärft: Die Frau hat sich in der Öffentlichkeit insgesamt zu verschleiern und zwar ganz. Hier wird also die Vorgabe des Apostels verallgemeinert, offensichtlich im Sinne einer gängigen Idealvorstellung vom ehrbaren Erscheinungsbild der Frauen<sup>36</sup>, wie es sich z.B. auch in der antiken Mythologie findet<sup>37</sup>.

<sup>32</sup> Vgl. BKV II 17,254; GCS Clemens II 192,3f. – Was Schulz-Flügel (RÉAug 42, 1996, 17) besonders bei Tertullian wahrnimmt, nämlich »geistige Qualitäten einer Lebensgemeinschaft ... (die bei) Clemens gar nicht ins Blickfeld gerieten, weil die Frau ausschließlich in ihrer Mutter- und Hausfrauenrolle gesehen wurde«, sind hier doch wohl angesprochen, wenn auch nicht so deutlich und prägnant ausgedrückt wie beim Lateiner. Die bereits angeführten Zitate aus Clemens lassen darüber hinaus erkennen, daß er hinter aller Rollenfixierung die Frau als sittlich selbständiges Subjekt betrachtet. – Die in gemeinsamen Aufgaben und Pflichten sichtbar werdende Reziprozität der ehelichen Gemeinschaft begegnet schon in der Ökonomielehre Senecas (*ben* 2,18,1f); dort wird die gegenseitige Verpflichtung unter die Führung der *ratio* gestellt; es fehlt allerdings der *spirituelle* Akzent (vgl. R. Nürnberg, JAC 31 [1988] 62), der bei Clemens sichtbar wird und in dem E. Dal Covolo (RT 4 [1993] 293) ein christliches Charakteristikum sieht.

<sup>33</sup> Vgl. BKV II 19,87; GCS Clemens II 305,7f.

<sup>34</sup> Vgl. *Strom* III 107,5 mit Verweis auf 1 Kor 7,5.3; BKV II 17,323; GCS Clemens II 246,5–10.

<sup>35</sup> Vgl. BKV II 8,204; Text: GCS Clemens I 280,4–9.

<sup>36</sup> Vgl. *Paed* II 54,2, wo Clemens verheirateten Frauen empfiehlt, sich bei Gastmählern sehr bzw. ganz zu verhüllen, äußerlich mit einem Schleier, innerlich mit Schamgefühl (*hai men kekalyphthōn agan/hapan ampechonē ektothen, endothen de aidoi*). Vgl. BKV II 8,64; GCS I 190,17ff; vgl. oben Anm. 11.

<sup>37</sup> Clemens verweist in diesem Zusammenhang auf die Gattin des Aeneas, die in über-

#### 4. BEGRÜNDUNG DER INFERIORITÄT DER FRAU GEGENÜBER DEM MANN BEI CLEMENS

Die Nachrangigkeit der Frau, die ihre Unterordnung unter den Mann impliziert, begründet Clemens teils mit Schriftzitataten, teils mit den allgemein gültigen, philosophisch hergeleiteten Argumenten. Wenn er im körperlichen Unterschied einen Grund für feste Rollenzuweisungen und für die Unterordnung der Frau sieht, bewegt er sich in einer seit Platon und Aristoteles gängigen Vorstellung, so etwa in *Strom* IV 59,4 und 60,1–2:

59,1: »Es ist aber offenbar nicht so, daß hinsichtlich des Menschseins die Frau eine andere Natur hätte als der Mann; vielmehr haben beide die gleiche Natur, also auch die gleiche Tugend ... 4. Damit behaupten wir nun nicht, daß ein weibliches Wesen die gleiche Natur wie das männliche habe, insoweit es weiblich ist. Denn es geziemt sich durchaus, daß beide ein unterscheidendes Merkmal an sich tragen ... 5. Darum sagen wir, daß Schwangerwerden und Gebären der Frau zu eigen ist, insofern sie eine Frau, nicht insofern sie ein Mensch ist. Wenn es aber gar keinen Unterschied zwischen Mann und Frau gäbe, so würden beide dasselbe tun und erleiden (*ta auta an hekateron autōn edra te kai epaschen*)<sup>38</sup>. 60,1: ... Insofern die Frau aber etwas (vom Mann) Verschiedenes ist, nämlich hinsichtlich der Eigentümlichkeit des Körpers, wird sie zu Schwangerschaft und Haushaltung kommen. 2. »Denn ich will«, sagt der Apostel, »daß ihr wißt, daß das Haupt des Mannes Christus ist, das Haupt der Frau aber der Mann« (1 Kor 11,3) ...«<sup>39</sup>.

Hinzu tritt bei ihm aber noch, wie hier in *Strom* IV 59f ersichtlich, die Berufung auf die Autorität des Apostels Paulus bzw. auf die des Petrus, etwa in *Paed* III 66,3, wo auf 1 Petr 3,1–4 und dazu noch auf 1 Tim 2,9 verwiesen wird<sup>40</sup>.

Auch Gen 2,18, wo die Frau die »Gehilfin« (boēthos) des Mannes genannt wird, scheint als Argument für weibliche Inferiorität gebraucht zu werden<sup>41</sup>.

großer Sittsamkeit auch auf der Flucht aus dem brennenden Troja nicht auf ihre Verschleierung verzichtet hat; vgl. *Paed* III 79,5.

<sup>38</sup> Die hier vorgenommene Unterscheidung zwischen der Mann und Frau gemeinsamen menschlichen Natur und ihrer verschiedenen sexuellen »Natur« wird schon bei Platon, *Republica* V 453E–457B diskutiert (insbesondere 455D und 456A: Mann und Frau haben dieselbe Natur, die Geschlechterdifferenz äußert sich im Stärker- bzw. Schwächersein). – Tun und Erleiden als Geschlechtskriterien zu betrachten, gehört in die aristotelische Tradition; deutlicher als hier wird dies in *Paed* III 19,1–2 sichtbar, wo direkt auf *Aristoteles*, *De generatione animalium* 729A angespielt wird.

<sup>39</sup> Vgl. BKV II 19,45f; GCS Clemens II 275,9–27.

<sup>40</sup> Vgl. oben Anm. 28.

<sup>41</sup> Vgl. *Paed* III 19,1: Der Mann (Adam) ist älter als die Eva und Symbol der stärkeren

## 5. BEGRÜNDUNG DER SITTLICHEN AUTONOMIE DER FRAU BEI CLEMENS

In *Paed* I 10f stellt Clemens fest, daß der Logos der Erzieher in gleicher Weise für Männer und Frauen ist, denn die Tugend ist für Männer und Frauen dieselbe:

10,1: »wir wollen uns dem Herrn hingeben ... in der Erkenntnis, daß die Tugend für Mann und Frau dieselbe ist. 2. Denn wenn es für beide nur den einen Gott gibt, so ist auch nur einer der Erzieher für beide (*ei gar amphoin ho theos heis, heis de kai ho paidagogos amphoin*); eine Kirche, eine Besonnenheit, das Schamgefühl ist eines, die Nahrung ist gemeinsam, die Ehe verbindet beide, Atmen, Sehen, Hören, Erkennen, Hoffen, Gehorchen, Lieben, alles ist gleich. Bei welchen aber das Leben gemeinsam ist, die Gnade gemeinsam und auch das Heil gemeinsam ist, bei denen ist auch die Tugend und die Lebensführung gemeinsam. 3. »Denn in diesem Weltalter«, so heißt es, »heiraten sie und lassen sich heiraten«, in dem doch allein Weibliches von Männlichem (*to thēly tou arrenos* vgl. Gal 3,28) unterschieden wird, »in jenem aber nicht mehr« (Lk 20,34f), wo die Siegespreise für dieses, aus der Ehe hervorgehende, gemeinsame und heilige Leben nicht für das Männliche und Weibliche (*ouk arreni kai thēleia* vgl. Gal 3,28), sondern für den Menschen aufbewahrt sind, der dann von der Begierde geschieden ist (*kechōrismenō*), die ihn zweigeteilt hat«<sup>42</sup>.

Begründet wird dies hier mit dem Bekenntnis zum Monotheismus: dem einen Gott entspricht ein einziger Erzieher, der eine Logos<sup>43</sup>, wie der Einheit Gottes die Einheit und Gemeinsamkeit der Lebensgrundlagen und des Lebenszieles der Menschen entspricht<sup>44</sup>.

Natur. Gott nahm alles Glatte dem Manne weg, »indem er für die Aufnahme des Samens die zarte Eva schuf, die Frau als Gehilfin bei der Fortpflanzung und bei der Führung des Haushaltes« (*gynaika boēthon ousan geneseōs kai oikourias*; GCS Clemens I 247,19–21; vgl. BkV II 8,152f). In *Paed* III 49,3f ist die Frau »Gehilfin des Mannes, indem sie ihn bedient; ihre Aufgaben reichen aber weiter: Neben der Hauswirtschaft soll sie sich um Arme und Bedürftige kümmern und Gastfreundschaft üben. In *Strom* II 140,2 ist die Ehefrau insofern »Gehilfin« des Mannes, als sie ihn bei Krankheit pflegt. Auch in *Strom* IV 126,5 wird sie Gehilfin genannt; der Kontext zeigt, daß Clemens hier von der Frau erwartet, daß sie auf die Mängel ihres Mannes mit Verstand und Freundlichkeit reagiert, und sich, vgl. 128,1 mit dem Zitat Tit 2,3–5, dem Manne unterordnet, wobei diese Unterordnung allerdings dort endet, wo die Tugend der Frau auf dem Spiel steht (vgl. IV 127,1–2). In *Strom* III 108,1 ist sie, wie schon erwähnt (Anm. 18) Gehilfin im Glauben. An dieser Stelle tritt der Gedanke der Inferiorität in den Hintergrund. Auch in *Paed* III 57,1 und 58,1 zeichnet Clemens, bei allen Einschränkungen, die Ehefrau nicht als »Heimchen am Herd«, sondern als diejenige, die bei Abwesenheit des Mannes das Haus verwaltet; die »Gehilfin« (58,1) ist hier eher eine verantwortliche Mitarbeiterin.

<sup>42</sup> Vgl. BkV II 7, 212f; GCS Clemens I 95,27–96,11.

<sup>43</sup> Clemens spricht zuvor in *Paed* I 1–9 mehrfach vom Logos als dem Erzieher.

<sup>44</sup> Zugrunde liegt der Gedanke, daß Gott das Urprinzip von allem ist, wie es in *Strom* IV 162,5 prägnant formuliert wird: »Gott ist ohne Ursache, die vollkommene Ur-

Was die Geschlechter voneinander unterscheidet – und es ist nach Clemens wenig gegenüber dem Gemeinsamen –, nämlich männlich oder weiblich zu sein (Gal 3,28), zu heiraten oder geheiratet zu werden, ist als die Signatur dieses Erdenäons vorläufig und gilt am Ende nicht mehr. Das heißt dann aber, das Streben nach dem vollkommenen, logosgemäßen und gottgefälligen Leben überwindet schrittweise die Geschlechterdifferenz, was Clemens in *Strom* VI 100,2f ausführt, wo er wiederum die Gleichheit von Mann und Frau betont:

100,2: »Da (der Gnostiker) also das Leben hier für notwendig hält, um das Wissen zu mehren und Erkenntnis zu erwerben, wird er nicht das Leben, sondern das *rechte* Leben am höchsten schätzen, wobei er also weder Kinder noch Ehe noch die Eltern höher achten wird als die Liebe zu Gott und die Gerechtigkeit im Leben. 3. Als Schwester aber wird von ihm die Frau nach der Erzeugung von Kindern angesehen, wie sie ja auch vom selben Vater ist (*hōs kai homopatria*) und sie sich selbst nur dann ihres Mannes erinnert, wenn sie auf ihre Kinder blickt, so daß sie tatsächlich auch Schwester sein wird, nachdem sie das Fleisch abgelegt hat, das den Kenntniszugang zu den geistigen Dingen durch körperlichen Unterschied unterschiedlich gemacht und getrennt hat (*meta tēn apothēsin tēs sarkos tēs diachōrizousēs kai diorizousēs tēn gnōsin ton pneumatikōn tē idiotētēi tōn schēmātōn*). Denn für sich genommen sind in gleicher Weise Seelen die Seelen, keines von beidem, »weder männlich noch weiblich« (Gal 3,28) (*autai gar kath' hautas ep' isēs eisi psychai hai psychai outheterai, oute arrenes oute thēleia*), sobald sie nicht mehr »heiraten noch sich heiraten lassen« (Lk 20,35 par). Und vielleicht wird so die Frau zum Mann verwandelt, wenn sie in gleicher Weise unweibisch und männlich und vollkommen geworden ist (*athēlyntos ep' isēs kai andrikē kai teleia genomenē*)«<sup>45</sup>.

In ihrer seelischen Verfaßtheit unterscheiden sich Mann und Frau also nach Clemens nicht. Die körperliche Verfaßtheit, und d.h. nicht nur ihr Äußeres, sondern auch ihre soziale Einbindung, wirkt aber hemmend für die Frau auf dem Weg zur Erkenntnis. Ihr Erkenntnisweg verläuft anders als der des Mannes; sie muß, anders als er, das

sache aller Dinge, schaffend die Ursache. Insofern er nun also Sein ist, ist er Ursache der Physik; insofern er das Gute ist, ist er Ursache der Ethik; insofern er Geist ist, ist er Ursache der Logik und Kritik; deshalb ist auch Lehrer allein der Logos, der Sohn aus dem Geist des Vaters, der Erzieher der Menschen« (*ho theos de anarchos, archē tōn holōn pantelēs, archēs poiētikos. hē men oun estin ousia, archē tou physikou topou, kath' hoson estin tagathon, tou ēthikou, hē d'au esti nous, tou logikou kai kritikou topou, bothen kai didaskalos monos ho logos, hyios tou nou patros*). Zum Einheitsdenken bei Clemens vgl. E. Osborn, Clément, Plotin et L'Un, in: Alexandrina. Mélanges offerts à Cl. Mondésert S.J., Paris 1987, S. 173–189, bes. 175f; und: R. Hoffmann, Die Einheit von Theorie und Praxis bei Klemens von Alexandrien, in: S. Otto (Hg.), Die Antike im Umbruch, München 1974, 37–64.

<sup>45</sup> Vgl. BKV II 19,305f; GCS Clemens II 482,3–15.

hemmende »Weibische« ablegen, um zum Ziel, nämlich zur Vollkommenheit, zu gelangen, die hier als dem Männlichen entsprechend verstanden wird; zum Ziel gelangt die Frau demnach nur durch Vermännlichung. An dieser Stelle wird sichtbar, wie sehr Clemens, bei allem Bemühen um die sittliche Gleichrangigkeit, der Geschlechterdifferenz verhaftet bleibt<sup>46</sup>.

Sowohl in *Paed* I 10 als auch in *Strom* VI 100,2f finden sich Anklänge an Gal 3,28. Auch an anderen Stellen, wo Clemens auf die prinzipielle Gleichheit der Geschlechter zu sprechen kommt, spielt er auf dieses Pauluszitat an, so z.B. in *Strom* IV 58,3<sup>47</sup> und in 59,4f, wo es heißt:

»Auf Besonnenheit und Gerechtigkeit und auf jegliche andere Tugend sollen also in gleicher Weise bedacht sein Frau und Mann, Freier und Sklave, da es sich so ergeben hat, daß zu derselben Natur auch ein und dieselbe Tugend gehört«<sup>48</sup>.

Auffällig ist bei der Verwendung von Gal 3,28 der gelegentlich deutliche eschatologische Zug, den Clemens diesem Pauluszitat entnimmt (vgl. *Paed* I 10f und *Strom* VI 100,2f). Ebenso auffällig ist, daß er Gal 3,28 zwar einmal voll zitiert, daß er aber, wo es um die sittliche Autonomie der Frau geht, auf die zweite Hälfte, den Gedanken der Einheit in Christus verzichtet<sup>49</sup>. So wie das paulinische Motiv bei ihm an diesen Stellen erscheint, ist es seiner christlichen

<sup>46</sup> Platon z.B. deutet im Rahmen des Schöpfungsmythos in *Timaios* 42B an, daß der ursprüngliche Zustand des Menschen ein männlicher ist; erst durch ein ungerechtes Leben im Körper werden die männlichen Seelen gezwungen, statt zu ihren himmlischen Heimstätten zurückzukehren, in einer zweiten Geburt die Natur eines Weibes anzunehmen.

<sup>47</sup> Vgl. BKV II 19,45: (58,2) »Voll ist die ganze Kirche ... von besonnenen Männern und auch von besonnenen Frauen. 3. Es kann nämlich, wer sein Leben uns gemäß führt, auch ohne Wissenschaften philosophieren, mag er ein Barbar oder ein Grieche sein, ein Sklave, ein Greis oder ein Kind oder eine Frau. 4. Denn die Besonnenheit ist für alle Menschen, die sich für sie entscheiden, in gleicher Weise zugänglich. Es sollte aber für uns ausgemacht sein, daß innerhalb einer jeden Gattung dieselbe Natur auch dieselbe Tugend in sich hat«. (GCS Clemens II 275,3–9) – Die Anspielung auf Gal 3,28 ist deutlich, auch wenn Clemens hier die Gegensatzpaare des Zitats nicht erwähnt und statt *arsen kai thēly* nur von *gynē* spricht. Zu beachten sind auch die Anklänge an Musonius, der sich in *Diatribē* III – in chrysippischer Tradition stehend (vgl. *Frag. mor.* 254, v. Arnim, SVF III) – den Frauen die Fähigkeit zum Philosophieren einräumt und dort Philosophie als die Suche nach einem sittlichen Leben versteht (Hense 8).

<sup>48</sup> Vgl. BKV II 19,45; GCS Clemens II 275, 15–18.

<sup>49</sup> Voll zitiert wird Gal 3,28 in *Paed* I 31,1, wo Clemens gegen das elitäre Bewußtsein heterodoxer Gnostiker mit Paulus die Gleichheit aller Getauften betont. In *Strom* V 30,4 unterstreicht er ebenfalls die Gleichheit der Menschen und begründet sie mit der Einheit der Neuerschaffenen in Christus (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28; Kol 3,19f), allerdings ist dort das dritte Gegensatzpaar, männlich und weiblich, wegge-

Prägung, des Bezugs auf Christus, beraubt und wird zu einem eschatologischen Gleichheitsgrundsatz<sup>50</sup>.

Auch wenn in *Paed* I 10f der eine Gott die sittliche Gleichheit von Mann und Frau begründet, auch wenn in *Strom* VI 100,3 das geschwisterliche Verhältnis der Eheleute nach der Erzeugung der Kinder damit begründet wird, daß beide denselben Vater haben, sind dies Argumente, die man nicht spezifisch christlich nennen kann<sup>51</sup>. Dieser Befund läßt sich noch erweitern: Ob Clemens die sittliche Gleichberechtigung von Mann und Frau mit ihrer gleichen Natur begründet, so in *Strom* IV 58–60 mit Anspielung auf Musonius und Chrysipp<sup>52</sup>, oder mit ihren gleichen Fähigkeiten beim Ausüben von Tätigkeiten, und damit an Lebenserfahrungen anknüpft, so in *Strom* IV 62 mit Anspielung auf Platon und die Stoa<sup>53</sup>, er argumentiert auf der Ebene des philosophischen common sense. Sogar dort, wo er den absoluten Vorrang der Tugend vor allen Dingen des Lebens hervorhebt, in *Strom* IV 67–69, verläßt er diese Argumentationsebene nicht, sondern referiert stoisches Gedankengut und bringt dann

lassen (!), und damit der Gedanke der Geschlechtergleichheit bzw. -differenz ausgeblendet.

<sup>50</sup> Vgl. K. Thraede, Ärger mit der Freiheit, 137ff; er sieht bei Clemens keine »spezifisch christliche Haltung – womöglich in Nachwirkung von Gal 3,28 – erreicht, die über vorchristliche Möglichkeiten hinausführt ...«. Clemens scheint aber den christlichen Akzent gerade bei seiner Verwendung von Gal 3,28 gezielt zu vermeiden, was auch für seine übrige Argumentation gilt, wie im folgenden sichtbar wird.

<sup>51</sup> Es fällt auf, daß Clemens am Anfang von *Paed* I, wo er das universale Wirken des Logos als Erzieher und Lehrer darstellt (I 1–6) und die Erziehungsfähigkeit des Menschen begründet (I 7–11,1) stets vom Logos als dem Erzieher spricht, nicht von Christus, obwohl er das Bekenntnis zu Christus als dem Logos Gottes im vorausgehenden Werk, dem *Protreptikos*, sowohl am Anfang (7,1) als auch am Ende (120,4) bereits ausgesprochen hat. – Von Gott als dem Urheber und Vater allen Seins zu sprechen, ist auch in der antiken Theologie traditionell; vgl. z.B. Platon, *Timaios* 28C. 29E–30B; oder im Zeus-Hymnus des Kleantes (3. Jh. v. Chr.), 32ff: »Darum, o Zeus, ... bewahre die Menschen vor verderblicher Unerfahrenheit! Die vertreibe, o Vater, aus der Seele; gib, daß wir stoßen auf Einsicht« (Ü: H. J. Klauck, Religiöse Umwelt des Urchristentums II, 1996, 88f; T: v. Arnim I 537). – Einen Überblick über die Verwendung des Vaternamens für Gott bei den Griechen bietet D. Rusan, Die Gemeinschaft der Kinder Gottes. Das Motiv der Gotteskindschaft und die Gemeinden der johanneischen Briefe, Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 15–29.

<sup>52</sup> S. oben Anm. 47.

<sup>53</sup> In *Strom* IV 62,1–2 berichtet Clemens als Beweis der gleichen Tugendfähigkeit beider Geschlechter von kriegserfahrenen und geschäftstüchtigen Frauen bei den Barbaren, sieht in 62,3 mit deutlicher Anspielung auf Platon, *Respublica* V 451D auch bei den Tieren diese Gleichheit in den Fähigkeiten schon bezeugt, und zieht daraus in 62,4 die Konsequenz: »Darum sollen auch die Frauen ebenso wie die Männer Philosophie treiben, wenn auch die Männer ihnen überlegen sind und in allen Dingen den Vorrang einnehmen ...«, wobei diese Forderung auch Musonius in seiner *Diatriben* III erörtert hat.

noch ein Epikurzitat (68,2ff), das Jungen und Alten die Philosophie anempfiehlt<sup>54</sup>. Dasselbe zeigt sich in *Strom* IV 123,2–124,2, wo er ebenfalls den Vorrang der Tugend betont und dabei auf Epiktet anspielt<sup>55</sup>. Und dort, wo er die sittliche Autonomie der Frau direkt in Gott verankert, in *Strom* IV 127,2, läßt Clemens nicht die Hl. Schrift, sondern Platon zu Wort kommen<sup>56</sup>. Es ist also augenfällig, wie sehr sich Clemens hier um die *opinio communis* bemüht, wie sehr die christlich-biblische Argumentation hinter die philosophische zurücktritt. Und man wüßte gerne die Gründe für diese Argumentationsstrategie.

Vielleicht war sie durch den Vorwurf von nichtchristlicher Seite veranlaßt, daß das Christentum die Frauen gegen ihre Männer aufhetze<sup>57</sup>. Schon Justin berichtet von einem Ehekonflikt, wo der christliche Lehrer der Frau dafür verantwortlich gemacht wird, daß sich die Frau von ihrem offensichtlich untreuen Mann trennt und die Scheidung verfolgt<sup>58</sup>. Auch die Thekla-Tradition bezeugt den

<sup>54</sup> 69,1: »Wenn schon von den Dingen, die sittlich weder gut noch schlecht sind (*tōn adiaphorōn*), einige solche Schätzung genießen, daß sie selbst wider den Willen einiger wünschenswert erscheinen, so muß doch die Tugend weit mehr noch für erstrebenswert gehalten werden (*poly de pleon tēn aretēn perimachēton nomisteon*); und man darf dabei auf nichts anderes Rücksicht nehmen als eben auf das, was gut getan werden kann, ob nun einige anders darüber denken oder nicht«. (Vgl. BKV II 19,50f; T: GCS Clemens II 279,13–17; zur stoischen Tradition vgl. Chrysipp, *Frag. mor.* 38–48; v. Arnim, SVF III). Das anschließende Epikurzitat ist auch bei Diogenes Laert. X 122 überliefert.

<sup>55</sup> Siehe oben S. 175 mit Anm. 22.

<sup>56</sup> Zu *Strom* 127,2 vgl. oben S. 176 mit Anm. 23; es ist J.-P. Broudéhoux, 145, zwar zuzustimmen, wenn er bei Clemens die moralische Gleichheit von Mann und Frau religiös begründet sieht; daß diese religiöse Begründung aber, jedenfalls dort, wo die sittliche Autonomie der Frau betont wird, auf jedes christliche Argument verzichtet, nimmt er nicht wahr.

<sup>57</sup> Nach dem Ideal, das Plutarch in *praec. coniug.* 19 (*Moralia* II 140D) zeichnet, soll eine Frau nur die Götter ihres Mannes verehren und die Haustür verschlossen halten gegenüber allen obskuren Riten und fremdem Aberglauben. – Unter solchen Voraussetzungen ist die Konversion einer Frau als ungehörige Eigenmächtigkeit und als Gehorsamsverweigerung gegenüber dem Ehemann zu deuten. – Tertullian, *Ad uxorem* II 4,1ff bietet ein eindrückliches Bild von den alltäglichen Mißverständnissen und Interessenkonflikten, mit denen eine christliche Frau in der Ehe mit einem Nichtchristen zu rechnen hat. – Zu bedenken ist auch, daß die Konversion eines Ehepartners die Grundlage des Oikos in Frage stellte; vgl. D. Lübrmann, Neutestamentliche Haustafeln und antike Ökonomik, in: NTS 27 (1980) 83–97, 92.

<sup>58</sup> Vgl. Justin, 2 *Apol* 2,1–20: Eine Frau gibt nach ihrer Bekehrung zum Christentum ihren bisherigen ausschweifenden Lebenswandel auf und versucht, ihren Mann durch Überredung und Belehrung zur selben Haltung zu bekehren. Der Versuch schlägt fehl; die Entfremdung der Ehepartner bewirkt, daß die Frau die Trennung vom Mann erwägt und schließlich, nach abermaligem Zuwarten, die Scheidung betreibt. Daraufhin versucht der Ehemann zunächst, gegen die Frau Klage zu erheben und zwar mit dem Argument, sie sei Christin, – d.h. einem religiösen Wahn

Konflikt zwischen der christlich gewordenen Frau und ihrer Familie<sup>59</sup>. Einen ähnlichen Vorwurf, nämlich daß Christen Kinder und Frauen gegen die Hausherren aufhetzten, scheint, nach der Überlieferung des Origenes, Celsos erhoben zu haben<sup>60</sup>. Auch wenn außerhalb des Christentums gelegentlich die Standfestigkeit tugendhafter Frauen gerühmt wird<sup>61</sup>, so scheint doch die christliche Konversion einzelner, untergeordneter Familienmitglieder, und besonders der Ehefrauen, weil sie gegen die traditionelle Familienordnung verstieß, deutliche Aversion gegen das Christentum erzeugt zu haben. Auf diesem Hintergrund wäre die bruske Kehrtwendung, die Clemens in *Paed* III 57f vollzieht, wenn er zunächst an die Vernunft der Frauen appelliert und gleich darauf, mit Anspielung auf Plutarch ein Bild von der Frau zeichnet, das dem gängigen misogynen Klischee entspricht<sup>62</sup>, als eine ›captatio benevolentiae‹ an Leser zu verstehen,

verfallen und damit nicht mehr zurechnungsfähig –. Da er mit dieser Klage scheitert, klagt er ihren Lehrer des Christseins an. Dieser wird dann verurteilt, weil er die Frau zur Superstition verführt und damit wahnsinnig gemacht hat. – Vgl. dazu: *J. Speigl*, Der römische Staat und die Christen, Amsterdam 1970, S. 129f. – Zur Anklage einer Frau wegen *superstitio externa* vgl. Tacitus, *Annales* XIII,32.

<sup>59</sup> Vgl. *Acta Pauli* 3,8–16; Ü: *Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen II, <sup>5</sup>1989, 217ff. – Im übrigen finden sich bereits in den neutestamentlichen Schriften Andeutungen innerfamiliärer Konflikte aufgrund der Konversion einzelner Familienmitglieder. Vgl. *D. Rusam*, Gemeinschaft der Kinder Gottes, 159–165.

<sup>60</sup> *Origenes*, CCels III,55: »Wir sehen nun auch, daß in Privathäusern ... die ungebildetsten und tölpelhaftesten Leute vor den ehrwürdigeren und verständigeren Hausherren keinen Ton von sich zu geben wagen, daß sie aber, wenn sie deren Kinder und im Gefolge törichte Weiber beiseite nehmen, wunderliches Zeug verbreiten: Man dürfe sich nicht an den Vater und die Lehrer halten, sondern müsse *ihnen* gehorchen ... *sie* allein wüßten, wie man leben müsse, und wenn *ihnen* die Kinder gehorchten, so würden sie selig werden und das Haus erwiese sich als glücklich ...« (SChr 136,128ff). – Ein ähnlicher Konflikt wird auch in der *Passio Perpetuae* sichtbar, wo der Vater versucht, seine Tochter vom Bekenntnis zu Christus abzubringen und als er gegen ihre Standfestigkeit nicht ankommt, gewalttätig gegen sie wird (vgl. *Pass. Perp.* III,2f). – Zur Tradition der antichristlichen Kritik vgl. *J.-M. Demarolle*, Les femmes chrétiennes vues par Porphyre, in: JAC 13 (1970) 42ff.

<sup>61</sup> Vgl. Tacitus, *Annales* XV 51.57 über die standhafte Epicharis (vgl. *U. Matteoli*, La donna nel pensiero patristico, in: Atti del Convegno Nazionale 1986, 234f).

<sup>62</sup> Nachdem er in *Paed* III 57,3f die sanften Erziehungsmethoden dargestellt hat, mit denen Frauen ihre Männer zum Besseren führen können und sollen, fordert er unmittelbar darauf energisch Einschränkungen für die Frauen, damit diese nicht, leichtfertig und moralisch unzuverlässig wie sie sind, verführt werden und aus der Ehe ausbrechen, 58,1: »Man muß also die Schwungflügel der Frauen beschneiden, das üppige Vermögen, die modischen Lockerheiten und die eitlen, suggerierten Lüste, durch die übermütig geworden und beflügelt sie oft der Ehe entfliehen. Deshalb muß man die Frauen gehörig einschränken (vgl. Plutarch, *Amat.* 9; *Moralia* IX 754A) und sie in besonnene Zucht einbinden, damit sie nicht durch Lockerheiten von der Wahrheit abirren« (vgl. BKV II 8,187; GCS Clemens I 269,15–19).

die das traditionelle Frauenbild hochhalten und womöglich auf weibliche Überzeugungsstrategien und Erziehungsanstrengungen gereizt reagierten.

Es deutet sich jedenfalls der Befund an, daß sich hinter der vorsichtigen, auf der Ebene allgemein anerkannter Aussagen geführten Argumentation zur sittlichen Autonomie der Frau, ein gesellschaftlicher Druck verbirgt, der eine christlich motivierte Begründung nicht geboten scheinen läßt. Wenn Clemens sich also hier ganz im konventionellen Rahmen bewegt, muß das nicht heißen, daß er nicht in der Lage gewesen wäre, die sittliche Autonomie der Frau aus der christlichen Botschaft herzuleiten; es kann auch so verstanden werden, daß er hier ein heikles Thema ansprach und er um der Sache willen jede Äußerung vermied, die bei den Gegnern Anstoß erregen konnte. Er hätte in diesem Falle seine Empfehlung an die Frauen, die Widerwärtigkeiten ihrer Männer mit freundlichen Worten auszugleichen (*Strom* IV 127,1), sie mit Überzeugung (*Strom* IV 123,2) und allmählich an eine besonnenere Lebensweise zu gewöhnen und so zur Vernunft zu bringen (*Paed* III 57,3f), selbst in diesem Konflikt mit den Kritikern des Christentums angewendet.