



universität  
wien

# DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

## Eine Mischung wie Wein und Wasser

Über das Ehe- und Sexualverständnis von Plutarch und Gregor von Nyssa im Ausgang  
von Michel Foucault

Verfasser

Stephan Fraß

angestrebter akademischer Grad

Magister der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im Juli 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Katholische Fachtheologie

Betreut von:

ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Johann Schelkshorn



## Vorwort

Das Thema dieser Arbeit ist ein Diskurs über die Ehe und Sexualverständnis bei Plutarch und Gregor von Nyssa. Der Titel der Arbeit ist hierbei aus dem Dialog *Amatorius* von Plutarch entnommen und leicht abgeändert worden. Der Vergleich des Verhältnisses der Ehepartner zueinander mit dem Verhältnis von Wein und Wasser ist für mich ein sehr schönes Verständnis von Ehe.

Ausgangspunkt dieser Arbeit war ein Seminar über den „späten“ Foucault, das mich erstmals mit diesem Denker und seinem Werk *Sexualität und Wahrheit* in Kontakt gebracht hat. An dieser Stelle möchte ich mich bei *Herrn ao. Univ.-Prof. Mag. DDr. Hans Schelkshorn* für die Annahme und die umfangreiche Betreuung dieser Arbeit bedanken. Mein Dank gilt weiters *Frau Veronika Poindl*, die mich durch ihr Lektorat und Diskussionen bei meiner Arbeit wesentlich unterstützt hat.

All jenen, die diese Arbeit lesen, wünsche ich eine anregende Lektüre und hoffe dadurch ein Interesse für diese Thematik wecken zu können.

Wien, im Juli 2015

Stephan Fraß



# Inhalt

1 Einleitung.....	7
1.1 Einführung in die Thematik .....	7
1.2 Der Ansatzpunkt von Michel Foucault .....	10
2 Sexualität in der klassisch - griechischen Zeit.....	15
2.1 Aphrodisia /Chresis/ Enkrateia eine Begriffsbestimmung.....	15
2.1.1 Die Aphrodisia.....	15
2.1.2 Die Chresis .....	20
2.1.3 Die Enkrateia .....	24
2.2 Diätetik und Ökonomik im Umgang mit den Lüsten.....	26
2.2.1 Die Diät der Lüste .....	26
2.2.2 Die Ökonomik .....	33
2.3 Homosexualität in der frühen Antike .....	36
3 Plutarch – Der Dialog Amatorius und seine Sicht auf die Ehe.....	41
3.1 Hinführung zur Thematik.....	41
3.2 Autor – Biograph – Philosoph.....	44
3.3 Zur Situierung des Amatorius .....	46
3.4 Der Dialog Amatorius .....	48
3.4.1 Das Rahmengespräch .....	48
3.4.2 Hauptdialog und Vorgeschichte .....	50
3.4.3 Kontroverse Knabenliebe versus Frauenliebe .....	51
3.4.4 Liebe und Ehe als zwischenmenschliche Beziehung .....	57
3.4.5 Schmerzen und Freuden der ehelichen Liebe.....	59
3.4.6 Abschluss – Hochzeit und glücklicher Ausgang .....	61
3.5 Die „Eros – Theologie“ im Amatorius.....	61
3.5.1 Die Polysemie des Eros - Begriffs.....	61
3.5.2 Das Wesen des Eros im Amatorius .....	62
3.5.3 Abschließende Bemerkungen zur „Eros – Theologie“.....	71
3.6 Michel Foucaults Sicht auf den Dialog Amatorius .....	75
3.6.1 Die Kritik am Dualismus.....	77
3.6.2 Eine einheitliche Theorie der Liebe .....	78
3.6.3 Die Bedeutung der Charis .....	80
4 Gregor von Nyssa und das Lob der Jungfräulichkeit .....	83

4.1 Hinführung zur Thematik .....	83
4.2 Der Theologische Hintergrund Gregor von Nyssa's .....	86
4.3 Zu Person und Werk des Gregor von Nyssa.....	87
4.4 De Virginitate – Über die Jungfräulichkeit.....	92
4.4.1 Die Jungfräulichkeit ist erhabener als jeder Lobpreis.....	94
4.4.2 Jungfräulichkeit als wesenseigene Tugend der göttlichen und unkörperlichen Natur .....	96
4.4.3 Die Unannehmlichkeiten der Ehe .....	97
4.4.4 Alles Widersprüchliche im Leben hat seinen Ursprung in der Ehe.....	102
4.4.5 Die Freiheit von Leidenschaft als Führerin der Seele.....	105
4.4.6 Elischa und Johannes als Zeugen für ein solches Leben .....	106
4.4.7 Die Ehe ist keineswegs verachtenswert .....	107
4.4.8 Mit einer geteilten Seele ist es schwer sein Ziel zu erreichen .....	109
4.4.9 Wie der Mensch zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen gelangen kann .....	111
4.4.10 Sieg der Jungfräulichkeit über den Tod .....	115
4.5 Deutung der Geschlechtlichkeit in der Spannung zwischen Schöpfung und Sündenfall.....	117
4.6 Darf eine Philosophin beziehungsweise ein Philosoph heiraten? .....	120
4.7 Abschließende Folgerungen .....	122
5. Conclusio.....	124
5.1 Bedeutung von Ehe und Sexualität in der späten Antike und dem frühen Christentum .....	124
5.2 Relevanz der Erkenntnisse für die gegenwärtigen Herausforderungen in Bezug auf Ehe und Sexualität.....	127
Anhang .....	129
Verzeichnis der Bibelstellen.....	129
Bibelstellen aus dem Alten Testament.....	129
Bibelstellen aus dem Neuen Testament .....	129
Literatur .....	130
Abstracts .....	133
(1) Deutsch.....	133
(2) English.....	134
Curriculum Vitae .....	135

# 1 Einleitung

## 1.1 Einführung in die Thematik

Warum heiraten Mann und Frau? Gibt es Gründe auch unverheiratet, gar keusch zu leben und gibt es Formen des Zusammenlebens, die wider die Natur des Menschen sein können? Was bedeutet es zu lieben, besonders unter dem Vorzeichen des Todes?

Es sind Fragen mit hoher Aktualität und zugleich lassen sie sich schon in der Antike finden. Doch wo und in welchem Kontext? Dieser Frage möchte diese Arbeit nachgehen. Am Ende wird zu klären sein, ob sich die Wurzeln einer oftmals angefeindeten christlichen Sexualmoral in der Antike finden lassen, welche doch gemeinhin als eher freizügig angesehen wird.

Eine solche Aufgabe führt den Fragenden jedoch weit zurück, nicht nur in die Antike, sondern lässt ihn nach der natürlichen Ausrichtung des Menschen fragen. Auf zwei klassische Texte der europäischen Tradition möchte ich hier hinweisen.

„Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehret euch [...].“ (Gen 1,27f.)

„Und der Mensch sprach: Das endlich ist Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Frau soll sie heißen, denn vom Mann ist sie genommen. Darum verlässt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau und sie werden ein Fleisch.“ (Gen 2,23f.)

Zum Zweiten möchte ich auf die Rede des Aristophanes aus dem *Symposion* von Platon Bezug nehmen. „Zunächst nämlich gab es damals drei Geschlechter von Menschen, nicht nur zwei wie jetzt, männlich und weiblich, sondern ihnen gesellte sich noch ein drittes hinzu, eine Verschmelzung jener beiden, von dem jetzt nur noch der Name übrig ist. [...].“<sup>1</sup>

Lange berieten die Götter, was sie mit den Menschen machen sollten, bis Zeus den Entschluss fasste, sie in zwei Hälften zu zerschneiden. „Ich glaube, ich habe ein Mittel, um einerseits das Fortbestehen der Menschen zu sichern, andererseits ihre Zuchtlosigkeit ein Ende zu machen durch Schwächung ihrer Kraft. Ich werde jeden in zwei Hälften zerschneiden [...].“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> PLATON, Das Gastmahl, in: Platon. Sämtliche Dialoge Band III hrg. v. OTTO APELT, Hamburg 1998, ,189, 26.

<sup>2</sup> ebd., 190, 27

„Als nun so ihre ursprüngliche Gestalt in zwei Teile gespalten war, ward jede Hälfte von Sehnsucht zur Vereinigung mit der anderen getrieben: sie schlangen die Arme umeinander und schmiegteten sich zusammen, voll Begierde zusammenzuwachsen. So starben sie vor Hunger und sonstiger Erschlaffung infolge ihrer Unlust irgend etwas getrennt voneinander zu tun.“<sup>3</sup>

Dies währte so lange bis sich Zeus endlich ihrer erbarmte und eine wesentlich Korrektur an ihrem Körper vornahm:

„Da erbarmte sich Zeus und schuf auf andere Weise Abhilfe indem er ihre Schamteile nach vorn versetzte; [...]. Diese Verlegung nach vorn und die damit verbundene Erzeugung ineinander durch das Männliche in dem Weiblichen bewerkstelligte er deshalb, damit, wenn bei der Umarmung ein Mann auf ein Weib träfe, zugleich eine Zeugung erfolgte zur Fortpflanzung des Geschlechtes [...].“<sup>4</sup>

Was lässt sich nun aus diesen beiden Denkanstößen folgern? Beide, so könnte man sagen, befassen sich mit dem Ursprung der Menschheit. Folgt man diesen Aussagen, so scheint es das Natürlichste als auch das Notwendigste zu sein, dass sich Mann und Frau, wie von Gott gewollt oder von den Göttern beschlossen, vereinigen um Nachwuchs zu zeugen.

Es soll hier keine exegetische Analyse der *Genesis* oder des *Symposiums* vorgelegt werden. Worauf ich hiermit verweisen möchte ist, dass die Sehnsucht nach einer Gemeinschaft mit einem Partner und damit verbunden auch der sexuelle Verkehr miteinander ein Anliegen ist, dass sich schon in der Antike finden lässt.

Nicht erst im 21. Jahrhundert ist die Frage aufgekeimt, wie die Beziehung zwischen zwei Menschen zu deuten ist. Jedoch stellen wir diese Fragen in einem bestimmten Denkhorizont. Wir sind geprägt von diversen „Denksystemen“, welche unterschiedliche Bewertungen vorgenommen haben.

In diesem Kontext scheint sich auch die Frage zu stellen, ob die Wurzeln einer christlichen Moral beziehungsweise einer Sexualmoral in der Antike zu finden sind?

Diese Untersuchungen werden in Auseinandersetzung mit dem französischen Philosophen Michel Foucault durchgeführt. Foucault hat mit seinem dreibändigen Werk *Sexualität und Wahrheit* eine wesentliche Betrachtung jener Problematik vorgelegt.

Seine Studien enthalten zwar mancherorts Anspielungen an ein „christliches Denksystem“, jedoch ist eine nähere Betrachtung des Christentums unter diesem Aspekt nicht mehr zur Veröffentlichung gelangt.

---

<sup>3</sup> PLATON, Das Gastmahl, 191, 28.

<sup>4</sup> ebd., 28f.



Die vorliegende Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile. Methodisch soll in ihr zuerst auf die grundlegenden Erkenntnisse von *Sexualität und Wahrheit* eingegangen werden, um so eine Basis für die weiteren Tiefenbohrungen zu bilden. Nach dieser vertiefenden Betrachtung von Sexualität und Ehe in der klassisch – griechischen Zeit (Kap.2) soll dann in einem weiteren Schritt auf das Ehebild bei Plutarch, anhand des Dialogs *Amatorius*, eingegangen werden (Kap.3). Hierbei erfolgt zuerst eine selbstständige Betrachtung des Dialogs und seiner Thesen, die wiederum durch theologische -, philosophische -, wie auch philologische Kommentare ergänzt wird. Im Anschluss daran erfolgt eine Auseinandersetzung mit der Analyse von Michel Foucault, wodurch auch ein Konnex zur klassisch – griechischen Zeit beleuchtet werden soll.

In einem dritten Schritt sollen diesen Untersuchungen zur griechischen Antike eine frühchristliche „Kontrastfolie“ gegenübergestellt werden (Kap.4). Gregor von Nyssa's *Über die Jungfräulichkeit* enthält eine stark asketische Position zu dieser Thematik und stellt, bei aller Vehemenz mit der sie von Autor vertreten wird, jedoch nur eine der christlichen Positionen zu dieser Thematik dar. Zuerst soll wiederum in einer selbstständigen Betrachtung des Textes auf einige Argumentationslinien des Autors eingegangen werden. Anschließend wird versucht werden, anhand der Ausführungen von Wilhelm Blum und besonders von Peter Brown, die Theologie, die hinter diesen Aussagen steht etwas näher zu beleuchten. In einem abschließenden Kapitel soll dann die Conclusio aus dieser Arbeit gezogen werden, die wiederum nur eine zweifache sein kann. Zuerst gilt es die Relevanz der Ergebnisse für die Betrachtung der antiken Philosophie und Theologie hervorzuheben. Die Relevanz für gegenwärtigen Diskussionen zu Ehe und Familie sowie Sexualität und Leiblichkeit soll dann in einem weiteren Schritt kurz skizziert werden. Wesentlich ist jedoch, dass diese Arbeit, anhand dieser Methodik, versuchen möchte den „Lichtkegel“ der katholischen Sexualethik, durch die in Betrachtung dieser oben genannten Quellen zu weiten und zu bereichern.

In Bezug auf die Synode der katholischen Kirche zu den Themen Ehe und Familie, möchte diese Arbeit einen Beitrag leisten, indem sie eine philosophisch-theologische Grundlagenforschung betreibt und wesentliche antike Ansätze in Bezug auf Sexualität und Ehe in den Blick nimmt und auf Parallelen aber auch auf Differenzen zum frühchristlichen Denken hinweist.

## 1.2 Der Ansatzpunkt von Michel Foucault

Michel Foucault (1926 -1984) kann wohl zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts gezählt werden. Ihn alleine der Philosophie zuzurechnen, wird meiner Ansicht nach seinem breitgefächerten Denken nicht gerecht, wodurch die Bezeichnung Denker, auch in Rückbezug auf seine Professur am College de France, treffender scheint. Seine bedeutenden Analysen sind nicht nur als wichtiger Bestandteil einer Geschichte von Denksystemen zu betrachten, sondern können auch für die Theologie als ein kritisches Korrektiv dienen.

In dieser Arbeit soll näherhin das dreibändige Werk *Sexualität und Wahrheit* und hierbei besonders die beiden letzteren Bände behandelt werden.

Mit *Der Gebrauch der Lüste* setzt Foucault 1984 seine, ursprünglich auf sechs Bände hin geplante Geschichte über die Sexualität fort<sup>5</sup>. Zu Beginn dieses zweiten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* weist Foucault in einem eigenen Unterkapitel auf die Modifizierung seiner begonnenen Arbeit hin. Das Projekt, welches er im ersten Band verfolgt hat, war eine: „[...] Geschichte der Sexualität als Erfahrung – wenn man unter Erfahrung die Korrelation versteht, die in einer Kultur zwischen Wissensbereichen, Normativitätstypen und Subjektionsformen besteht.“<sup>6</sup>

Im Zuge dieser Betrachtung stellte sich immer mehr die Frage, durch welche Weisen die Individuen in gewisser Weise dazu gebracht wurden, sich selbst als ‚sexuelle Subjekte‘ wahrzunehmen. Der Begriff des Begehrens trat nun in den Mittelpunkt. Um überhaupt verstehen zu können, wie der moderne Mensch sich selbst als Subjekt einer (seiner) Sexualität erfahren kann, ist es nach Foucault unumgänglich herauszuarbeiten, wie sich der Mensch zuvor schon jahrhundertlang als ‚Begehrenssubjekt‘ wahrzunehmen hatte.<sup>7</sup> Auffallend ist jedoch, darauf verweist auch Bernhard Taureck in seiner kurzen Biographie über Foucault und sein Denken, dass es einen „Schnitt“ nach der Kalifornienreise Michel Foucaults (1975) gibt, wo es sich vom historisch – philosophischen Horizont der Neuzeit abwendet und seinen Fokus immer mehr auf die griechische- und römische Spätantike legt.<sup>8</sup> Was bewegte ihn jedoch zu dieser abrupten Wendung? Foucault äußert sich, nach Taureck, dazu selbst in einem Interview im Jahre 1984: „Ich gebe zu, ich will das

---

<sup>5</sup> Vgl. RUOFF Michael, Foucault Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe- Zusammenhänge, Paderborn 2013<sup>3</sup>,66.

<sup>6</sup> FOUCAULT Michel, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*, 2.Band, Frankfurt am Main 1989, 10.

<sup>7</sup>Vgl. ebd. 9-21

<sup>8</sup> Vgl. TAURECK Bernhard H. F., *Michel Foucault*, Reinbek bei Hamburg 1997, 124.

eigentlich gar nicht wissen [...].“<sup>9</sup> Schon 1982 habe Foucault selbstkritisch angedeutet: „[...] ich liebe es, erste Bände zu schreiben, und ich hasse es, am zweiten zu arbeiten.“<sup>10</sup> Gemäß Bernhard Taureck sind bei dieser Fragestellungen zwei Passagen aus späteren Interviews etwas deutlicher: „Es gehe darum, so zu handeln, daß das europäische Denken neu beginnen kann vom griechischen Denken aus, das eine einmal gegebene Erfahrung darstellt, der gegenüber man vollständig frei sein kann.“<sup>11</sup> An einer weiteren Stelle finden sich folgende Zeilen:

„Bei den Griechen – und das trifft nicht nur auf die klassische Epoche zu – war das sexuelle Verhalten nicht durch einen Kodex geregelt. Kein ziviles, religiöses oder ‚natürliches‘ Gesetz schrieb vor, was man zu tun und zu lassen hatte. Und gleichwohl war die sexuelle Ethik anspruchsvoll, komplex und vielgestaltig. Allerdings so wie es eine techne, eine Kunst sein kann – eine Lebenskunst, verstanden als Sorge um sich selbst und sein Leben.“<sup>12</sup>

Vor diesem Hintergrund sind nun die beiden anderen Teile von *Sexualität und Wahrheit* mit den Titeln: *Der Gebrauch der Lüste* und *Die Sorge um sich*, zu verstehen. Der zweite Band setzt sich hierbei mit der sogenannten klassischen Zeit auseinander.

Foucault möchte darauf verweisen, das die Lüste oder besser die aphrodisia (s. Kap. 1.3.1) durchaus in einer Differenz zur christlichen Sexualkonzeption stehen.

Die ‚antiken Lüste‘, so Foucault, betreffen drei sogenannten ‚Lebenskünste‘. Jene der Diätetik des Körpers, der Ökonomie der Ehe und auch jene der Erotik der Homosexualität, insbesondere der Knabenliebe.<sup>13</sup> Diese drei werden in einem kurzen Überblick unter bestimmten Aspekten in diesem Kapitel der Arbeit betrachtet.

Foucault entwickelt für die Studien über die antike Sexualität eine interessante ‚Moralkonzeption‘ die im zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* beschrieben wird und auf die hier kurz eingegangen werden soll.

Wenn man von Moral spricht, so Foucault, gilt es besonders sich die Zweideutigkeit jenes Begriffs stets bewusst zu halten. Man kann darunter ein ganzes ‚Ensemble‘ von Regeln und Werten verstehen, welche unser Handeln bestimmen und uns durch verschiedene sog. ‚Vorschreibeapparate‘ vorgegeben werden. Hierzu können die Eltern, die Familie, die Kirchen oder diverse andere Erziehungseinrichtungen gezählt werden. Es kann hierbei

---

<sup>9</sup> TAURECK, Michel Foucault, 126; siehe auch: DEFERT Daniel / EWALD Francois (Hg.), Dits et Ecrits IV. Band, Frankfurt am Main 2005, 697, sowie ebd. 705.

<sup>10</sup> ebd. 126f; siehe auch: Wahrheit, Macht, Selbst. Ein Gespräch zwischen Rux Martin und Michel Foucault, in: MARTIN L.H. u.a.(Hg.), Technologien des Selbst, Frankfurt am Main 1993, 18.

<sup>11</sup> ebd.127; siehe auch: DEFERT Daniel / EWALD Francois (Hg.), Dits et Ecrits IV. Band, 702.

<sup>12</sup> ebd; siehe auch: FOUCAULT Michel, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin 1984, 114.

<sup>13</sup> Vgl. FOUCAULT, der Gebrauch der Lüste; sowie RUOF, Foucault-Lexikon, 66f.

einerseits geschehen, dass uns jene Regeln und Gesetze in einer zusammenhängenden Lehre oder in einem Unterricht kompakt und ausführlich übermittelt worden sind. Andererseits können jene auch in ‚diffuser‘ Weise zu uns gelangen und nicht so einfach, als ein System fassbar sein. Jene Regeln sind dann vielmehr als ein ‚komplexes Spiel‘ zu verstehen, wo einzelne Elemente gebildet werden, die sich zugleich korrigieren und auch aufheben können und somit auch wieder Raum für Ausflüchte schaffen.

Die präskriptiven Elemente können, so Michel Foucault, als ‚Moralcode(s)‘ angesehen werden, jedoch gilt es hierbei eine weitere „Ebene“ nicht außer Acht zu lassen, weshalb er folgert:

„Unter ‚Moral‘ versteht man aber auch das wirkliche Verhalten der Individuen in seinem Verhältnis zu den Regeln und Werten, die ihm vorgesetzt sind: man bezeichnet so die Art und Weise, in der sie sich mehr oder weniger vollständig einem Verhaltensgrundsatz unterwerfen, einem Verbot oder einer Vorschrift gehorchen oder widerstehen, ein Wertenssemble achten oder vernachlässigen.“<sup>14</sup>

Jene Betrachtung dieses Aspekts beleuchtet gerade die Variations- und auch Übertretungsspielräume, welche den Menschen in diesem System aus ‚Moralcode(s)‘ bleibt. Diese Ebene könne wiederum, so Foucault, als ‚Moralverhalten‘ bezeichnet werden.<sup>15</sup>

Als dritte Ebene gilt es nach Foucault jedoch auch zu beachten, wie man sich selbst als ein ‚Moralsubjekt‘ gegenüber den anderen Ebenen konstituieren soll. Es gibt hierbei verschiedene Möglichkeiten, wie man sich als ‚Moralsubjekt‘ moralisch ‚führen‘ kann, wodurch man nicht nur bloß ein Agent von Vorgaben ist, sondern als Subjekt der Aktion in dieser handelt.<sup>16</sup> „Ist ein Code von sexuellen Vorschriften gegeben, der beiden Gatten eine strenge und symmetrische eheliche Treue sowie einen beständigen Fortpflanzungswillen einschärft, so gibt es selbst in einem derart strengen Rahmen [...] viele Weisen, ‚treu‘ zu sein.“<sup>17</sup>

Jene Differenzierungen können nun, gemäß Michel Foucault, auf unterschiedliche Punkte abzielen. Jene können die (1) ‚Bestimmung der ethischen Substanz‘ betreffen, welche zu verstehen ist als „[...] die Art und Weise, in der das Individuum diesen oder jenen seiner selbst als Hauptstoff seines moralischen Verhaltens konstituieren soll.“<sup>18</sup>

---

<sup>14</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 36.

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 36f.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 37.

<sup>17</sup> ebd.

<sup>18</sup> ebd.

Dementsprechend kann man den Nucleus einer Treuepraktik entweder im Beachten von strengen Geboten und Verboten in den Akten selbst, oder aber man kann jenen in einer Beherrschung seiner Begierden und damit in einem ständigen Wettkampf mit sich selbst sehen.<sup>19</sup>

Jene besagten Unterschiede können sich jedoch auch auf die (2), Unterwerfungsweise<sup>4</sup> beziehen. Darunter ist die Verhaltensweise der Personen zu diesen Regeln zu verstehen, sprich inwieweit sie sich verpflichtet fühlen, diesen Verboten und Geboten zu gehorchen. Für die eheliche Treue kann man sich gemäß Foucault aus ganz verschiedenen Gründen entscheiden, so kann man sich beispielsweise als Teil einer größeren Gruppe betrachten, welche jene akzeptiert, lautstark für sie wirbt oder auch einfach nur an ihr festhält. Man kann sich jedoch auch als eine Art Vorbild verstehen und aus dieser Vorstellung heraus versuchen, seinem Leben eine edle Form zu geben, beziehungsweise versuchen eine Art der Vollkommenheit zu erlangen und daher die Treue zu seinem Ehepartner zu praktizieren.<sup>20</sup>

Die Differenz kann sich auch auf Formen von (3), ethischer Arbeit oder Ausarbeitung<sup>4</sup> beziehen. Jene werden von den Personen an sich selbst vorgenommen und dies einerseits um sein eigenes Handeln den Geboten beziehungsweise Verboten anzugleichen und auch andererseits um sich selbst zum Subjekt der eigenen Lebensführung zu formen. „So läßt sich die sexuelle Strenge in einer langen Arbeit des Lernens, Einprägens, Aneignens eines systematischen Ensembles von Vorschriften und vermittelt einer regelmäßigen Verhaltenskontrolle praktizieren, die dazu dient, die eigene Regeltreue zu messen.“<sup>21</sup> Diese kann sich jedoch auch in einer radikalen Absage an die Lüste, oder als ein ständiger Kampf äußern. Aber auch die Form einer möglichst sorgfältigen Erforschung der einzelnen ‚Bewegungen des Begehrens‘ ist denkbar.<sup>22</sup>

Die Unterschiede können sich auch auf die (4), Teleologie des Moralsubjekts<sup>4</sup> beziehen. Eine moralische Handlung strebe immer auf ihre Erfüllung hin, aber damit zielt sie, nach Foucault, auf eine gewisse Kontinuität des Lebenswandels des Moralsubjekts, sprich auf eine bestimmte Seinsweise ab.<sup>23</sup> An dieser Stelle sind jedoch weitere Unterscheidungen möglich: „[...] die eheliche Treue kann zu einer moralischen Lebensführung gehören, die

---

<sup>19</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 37f.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 38.

<sup>21</sup> ebd.

<sup>22</sup> Vgl. 38f.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 39.

auf immer vollständigere Selbstbeherrschung zuläuft. Sie kann ein moralisches Verhalten sein, das eine plötzliche und radikale Lösung von der Welt bekundet.<sup>24</sup>

Abschließend kann nach Michel Foucault gefolgert werden, dass eine moralische Handlung nicht nur auf eine Vielzahl von Akten zu beschränken ist. Grund hierfür ist gerade, dass diese immer auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst impliziert, sprich die Konstituierung jedes einzelnen als ‚Moralsubjekt‘.

„[...] in der [Konstituierung als Moralsubjekt] das Individuum den Teil seiner selbst umschreibt, der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet, in der es seine Stellung, zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es sich eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als moralische Erfüllung seiner selber gelten soll; und um das zu tun, wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich.“<sup>25</sup>

Es gebe daher, so Foucault, keine singuläre moralische Handlung, die sich nicht immer schon auf eine Einheit mit der moralischen Lebensführung der handelnden Person bezieht. Jene Lebensführung sei wiederum aufs engste mit der Konstituierung als ‚Moralsubjekt‘ verbunden, die selbst wiederum auf die ‚Subjektivierungsweisen‘, die ‚Asketik‘ und auch auf die ‚Selbstpraktiken‘ zurückverwiesen ist.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 39.

<sup>25</sup> ebd. 40.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

## 2 Sexualität in der klassisch - griechischen Zeit

### 2.1 Aphrodisia /Chresis/ Enkrateia eine Begriffsbestimmung

Zu einer näheren Betrachtung der Lüste differenziert Michel Foucault zwischen den Begriffen der Aphrodisia, der Chresis, und der Enkrateia. Wie schon die Kapitelüberschrift im 2. Band zu *Sexualität und Wahrheit* anzeigt, bezieht sich jene Differenzierung auf eine moralische Problematisierung jenes Themas.

In aller gebotenen Kürze soll am Beginn dieses Kapitels auf diese Begrifflichkeiten Bezug genommen werden.

#### 2.1.1 Die Aphrodisia

Michel Foucault weist darauf hin, dass es mit gewissen Schwierigkeit verbunden ist, einen Begriff bei „den Griechen“ zu finden, welcher jenem der Sexualität oder des Fleisches entspricht. Es finden sich zwar eine Reihe von Begriffen, um unterschiedliche Gesten und Akte zu bezeichnen, welche man durchaus als sexuell bezeichnen könnte, jedoch ein Begriff, der eine gewisse ‚Gesamtkategorie‘ darstellt, ist schwierig aufzuweisen.

Er verweist jedoch auf ein substantiviertes Adjektiv: *ta aphrodisia*, welches von den Lateinern als *venera* übersetzt wurde.

Michel Foucault weist darauf hin, dass auch der *Suda* folgende Definition zu entnehmen ist:

„[...] die aphrodisia sind die Werke, die Taten Aphrodites – erga Aphrodites.“<sup>27</sup>

Im Unterschied, so lässt sich nach jenem Zitat formulieren, zu den katholischen Beichtbüchern und Beichtspiegeln, findet sich hier kein Streben nach einer klaren Definition dessen, was den genau unter diesen Aphrodisia zu verstehen ist.

Es lässt sich zwar nach Foucault aufzeigen, dass man festlegte, welches Alter wohl das günstigste für eine Eheschließung sei und auch zu welchen Jahreszeiten der sexuelle Akt vollzogen werden sollte, jedoch fehlt eine detaillierte Differenzierung, welche Gebärden verboten oder erlaubt beziehungsweise welche Stellungen beim sexuellen Akt vornehmlich einzunehmen sind. Nirgendwo finden sich hierbei Vorsichtsmaßnahmen,

---

<sup>27</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 52.

die das Begehren abwehren sollen, wie wir es beispielsweise aus dem christlichen Kontext kennen.

Auch die Ärzte sagen fast nichts über die Form der Akte selbst, außer in den Hinweisen, worin erklärt wird, was der Natur entspricht und was ihr zuwiderläuft<sup>28</sup>.

Was lässt sich aber nun unter diesen Begriff verstehen? Nach Foucault sind dies: „Akte, Gesten, Berührungen, die eine bestimmte Form von Lust verschaffen.“<sup>29</sup> Dies kann nicht gerade als eine ausführliche Definition verstanden werden, jedoch kann versucht werden, diesem vagen Begriff durch einige Beispiele etwas Kontur zu geben.

So fragt beispielsweise Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*, welches Vergnügen als unmäßig zu disqualifizieren sei. Er unterscheidet prinzipiell zwischen körperlichen und seelischen Arten der Lust. Zur Zweiten zählt er die Lust nach der Ehe oder auch die Lust am Lernen. Die Mäßigkeit jedoch, so Aristoteles, beziehe sich auf das körperliche Lustempfinden, nicht jedoch auf alle Formen der Lust. „Diejenigen, die sich an den Gegenständen des Sehens wie Farbe, Gestalt und Zeichnung freuen, nennen wir weder besonnen noch unmäßig.“<sup>30</sup>

Auch jene Menschen, die sich am Duft des Weihrauchs, von Äpfeln oder Rosen freuen soll man nicht als unmäßig titulieren, sondern eher jene, welche sich am Geruch von Speisen oder diversen Parfums erfreuen. Dies sei gerade ein Zeichen für die Unmäßigkeit, denn jene Gerüche stünden gewissermaßen stellvertretend für ihre wahren Begierden. „Man kann auch bei anderen Menschen sehen, dass sie sich, wenn sie Hunger haben, an den Gerüchen der Speisen freuen.“<sup>31</sup>

Nach Aristoteles beziehen sich die Mäßigkeit (*sophrosyne*) und die Unmäßigkeit (*akolasia*) auf jene Art der Lustempfindungen, welche wir mit den Tieren gemein haben. Daher erscheinen uns jene Empfindungen in besonderer Weise als sklavisch und animalisch.

Die Unmäßigkeit erscheint aus diesem Blickwinkel als etwas besonders Tadelnswürdiges, da sie uns eben nicht als Mensch zukommt, sondern insofern wir eben auch Tier sind. „Sich an solchen Dingen zu freuen und sie über alles zu lieben ist daher animalisch.“<sup>32</sup>

---

<sup>28</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 52-54.

<sup>29</sup> ebd. 54.

<sup>30</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. WOLF Ursula, Reinbek bei Hamburg 2008<sup>2</sup>, III, 13, 118 a 3f, 122.

<sup>31</sup> ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, III. 13, 118a 14, 122.

<sup>32</sup> ebd. III. 13, 118 b 4,123.



Jedoch jene Form der Lust, welche ‚am meisten eines freien Mannes würdig ist‘, nimmt Aristoteles davon aus. Darunter versteht er jene Lust, welche durch Wärme und Massagen in den Sportstädten erregt wird. Die Berührung, welche als unmäßig zu disqualifizieren ist, betrifft demnach nicht den Körper in toto, sondern nur bestimmte Teile von diesem.<sup>33</sup> Augustinus hingegen fragt in seinen *Confessiones*, wenn er an seine Jugendtage und die damaligen Freundschaften mit all ihrer Intensität und Lustbarkeit zurückdenkt, ob dies nicht doch auf gewisse Weise zu unserer fleischlichen Natur gehöre und zu dem ‚Leim‘, wo wir daran verhaftet bleiben.<sup>34</sup>

Im Unterschied zum Christentum, so Foucault, wo der Mensch immer gezwungen ist, in seinem Inneren einer bösen Macht nachzuspüren, gibt es einen solchen Verdacht gegenüber den aphrodisia in diesem, zu betrachtenden Kulturbereich nicht.

„Und wenn man über die Philosophen lacht, die nur die schönen Seelen der Knaben zu lieben behaupten, so verdächtigt man sie nicht wirrer Gefühle, die ihnen vielleicht nicht bewusst sein mögen; man unterstellt ihnen einfach, dass sie auf ein zärtliches Zusammensein mit dem Geliebten warten, um ihre Hand unter seine Tunika zu schieben.“<sup>35</sup>

Diesem sehr umfangreichen, nominalen Ausdruck entspricht das Verbum aphrodisiazein. Einerseits kann aphrodisiazein sich ganz allgemein auf die sexuelle Tätigkeit, nicht nur des Menschen sondern auch von Tieren, beziehen. Andererseits kann es auch den Vollzug des sexuellen Aktes bezeichnen. „[...] so erwähnt Antisthenes bei Xenophon, dass er manchmal gerne zu aphrodisiazein wünscht.“<sup>36</sup> Wichtig zu unterscheiden ist auch, ob besagtes Verbum aktiv oder passiv gebraucht wird. Wenn es aktiv gebraucht wird, bezieht es sich auf die ‚klassisch‘ männliche Rolle beim Sexualakt und somit auf die aktive Form der Penetration. Wird es hingegen passiv gebraucht, so zielt es gerade auch auf die passive Rolle bei der sexuellen Vereinigung der Partner ab. Man könnte hierbei mit Foucault von der ‚Rolle des Objekt-Partners‘ sprechen. Dies ist jene Rolle, welche im Kontext der klassischen Zeit, aber auch fast durchgängig bis in die Gegenwart meist der Frau zugesprochen wird, und auf das Penetriertwerden beziehungsweise dieses Penetrieren auch zuzulassen abzielt.

So spricht Aristoteles, wie Foucault zeigt, in seiner *historia animalum* von jenem Alter, in welchem die Mädchen, ‚fähig werden zu aphrodisiasthenai‘. Diese Rolle kann jedoch

---

<sup>33</sup> Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, III. 13, 118b 5-7, 123.

<sup>34</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 54.

<sup>35</sup> ebd. 56.

<sup>36</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 62. Siehe hierzu auch: XENOPHON, Symposion, eingel. u. übers. v. BOWEN A.J., Wiltshire 1999, IV, 38, 55.

auch von einem Mann oder einem Knaben eingenommen werden, wenn er sich in einer homosexuellen Beziehung von seinem Verehrer oder Liebhaber penetrieren lässt oder ihm diese Rolle aufgezwungen wird.<sup>37</sup>

Einen Grund für diese strenge Unterscheidung kann man beispielsweise in Texten aus dem 2. Jahrhundert nach Christus finden, welcher von Peter Brown sorgfältig herausgearbeitet worden ist. Zwar ist dieses Jahrhundert noch weit entfernt von der Zeitspanne, die wir hier in den Blick nehmen wollen, jedoch kann davon ausgegangen werden, dass diese Überzeugung schon sehr lange präsent gewesen sein dürfte und damit auch auf die sogenannte klassische Zeit zutrifft.

Besagte Weltsicht sah vor, dass die Männer aus medizinischer Sicht jene Föten seien, welches ihr volles Potential ausgeschöpft hätten. Bei ihnen hätte sich in der Gebärmutter ein Überschuss an Hitze gebildet und somit ein ‚glühender Lebensgeist‘ angesammelt. Ein Beweis dafür, dass ein solcher Lebensgeist in ihnen wohne, sei die ‚heiße Ejakulation des männlichen Samens‘ sowie auch die äußeren Merkmale eines Bartwuchses, der Gelenkigkeit der Glieder sowie einer schönen Stimme.

Folgt man jedoch dieser Sichtweise, so können Frauen nur noch als verunglückte Männer angesehen werden. Ihnen dürfte in der Gebärmutter nicht genügend Hitze zuteil geworden sein, damit sie sich zu einem Mann entwickeln konnten. ‚Ihr Mangel an Hitze machte sie weicher, feuchter, kälter, überhaupt formloser als Männer. Die periodische Menstruation zeigte, daß ihr Körper die reichlichen Überflüsse, die sich in ihnen zusammenballen, nicht verbrennen konnten.‘<sup>38</sup>

Jedoch muss darauf verwiesen werden, dass ein solcher Überschuss an Feuchtigkeit notwendig war, um den männlichen Samen ernähren zu können und somit Kinder zu gebären. Damit wären nun die Grundlagen des oben erwähnten Problems benannt. Der Arzt Galen beschreibt in seiner Abhandlung *Über den Samen*, dass ein Mangel an jener beschriebenen Hitze dazu führen könnte, dass der Mann beziehungsweise der Knabe in den Zustand ‚urtümlicher Undifferenziertheit‘ zurückfallen könne.<sup>39</sup> Man ging hierbei jedoch, so lässt sich mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, nicht davon aus, dass ein voll entwickelter Mann sich in eine Frau verwandeln könnte, sondern eher davon, dass ein solcher Mann verweichlichen könne, oder wie es Brown nennt ‚weibisch‘ werden könnte.

---

<sup>37</sup>Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 62f.

<sup>38</sup> BROWN Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991, 23.

<sup>39</sup> Vgl. ebd.

Es genüge für einen Mann demnach also nicht, dass er von Geburt aus ein Mann war, er musste bestrebt sein ‚viril‘ zu bleiben und jegliche Spur besagter Weichheit zu tilgen.<sup>40</sup>

Diese differenzierte Sichtweise wird besonders problematisch, wenn sie in Bezug auf die Knabenliebe und Homosexualität betrachtet wird. Sofern der Geliebte sich seinem Liebhaber hingibt, fällt er aus dem virilen heraus in eine weichliche Position.<sup>41</sup> Dies soll jedoch im dafür vorgesehen Unterkapitel (Kap. 2.5) näher differenziert werden.

Abschließen möchte ich diese Betrachtung zur Differenzierung zwischen Mann und Frau mit einem Blick in die Philosophiegeschichte, zu Hegel.

In der *Phänomenologie des Geistes* kann man folgende Differenzierung finden:

„Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, daß es in seiner Bestimmung für die Einzelheiten und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Mannes diese beiden Seiten auseinandertreten, und indem er als Bürger die selbstbewußte Kraft der Allgemeinheit besitzt, erkaufte er sich dadurch das Recht der Begierde, und erhält sich zugleich die Freiheit von derselben.“<sup>42</sup>

Es lassen sich durchaus Parallelen zu den vorhergehenden Ausführungen aufzeigen, womit ich darauf verweisen möchte, dass dies ein Problem ist, welches nicht nur die Antike im Bann gehalten hat, sondern sich über die Philosophiegeschichte bis in die Gegenwart verfolgen lässt.

Es mag also im griechischen Wortschatz keine eindeutige Differenzierung zwischen männlicher und weiblicher Sexualität möglich sein, jedoch findet man eine strikte Unterscheidungen der Rollen bei den Sexualpraktiken. Aristoteles unterscheidet hierbei zwischen der Rolle des sog. Agenten und der Rolle des sogenannten Patienten.

Die Erfahrung der Sexualität in ihrer leiblichen Dimension wird somit für beide Partner als eine gemeinsame Erfahrung betrachtet, jedoch wird hierin nochmals strengen differenziert zwischen demjenigen, „der die Tätigkeit ausübt, und demjenigen, an dem sie ausgeübt wird.“<sup>43</sup>

Somit kann in Anschluss an Michel Foucault die Schlussfolgerung gezogen werden, dass der ‚Exzess und die Passivität‘ die beiden Hauptformen sind, die einem Mann zur Immoralität in der ‚Praktik der aphrodisia‘ bewegen kann.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 23f.

<sup>41</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 235- 286.

<sup>42</sup> HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes, Köln 2010, BB IV A b , 337.

<sup>43</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 63.

<sup>44</sup> ebd. 64.

Auffallend ist weiters die gedankliche Verbindung zwischen der Sexualmoral und der Sitte bei Tisch, welche sich in jener antiken Kulturen finden lässt.<sup>45</sup>

In der *Nikomachischen Ethik* gibt Aristoteles drei Beispiele für die sogenannten gemeinsamen Begierden an. Dies sind die (natürlichen) Vergnügungen der Nahrung in festem oder flüssigem Zustande und für die jungen Leute, beziehungsweise solange man volle Kraft besitzt die Lust nach dem Lager. Allen ist jedoch dieselbe Gefahr inhärent, die Unmäßigkeit.<sup>46</sup>

Ebenso finden wir, nach Foucault, im *Symposion* Platons den Anspruch eines gewissen Arztes Eryximachos, dass er die Kunst verstehe, Ratschläge zu geben, wie man mit jenen Vergnügungen des Lagers und des Tisches umzugehen habe.<sup>47</sup> Dies zielt auf die Fragestellung ab, wie man diese Lüste gebrauchen kann, ohne dass dadurch ein zu großer Schaden an der menschlichen Physis oder der Psyche entstehe.

### 2.1.2 Die Chresis

Wie soll der Mensch nun mit seinen Begierden umgehen? Im Griechischen finden wir den Ausdruck *chresis*, was so viel wie Gebrauch meint. In diesem Zusammenhang findet sich auch der Begriff ‚*chresis aphrodision*‘, sprich der Gebrauch der Lüste. Dieser Terminus kann sich ganz allgemein auf die sexuelle Betätigung beziehen oder aber auch die Art und Weise meinen, in welcher der Mensch seine sexuellen Lüste vollzieht. Die andere Deutung bezieht sich nun auf den Stellenwert, den der Menschen seinen Begierden im Leben einräumt. Jedoch gilt es folgendes mitzudenken:

„Im Gebrauch der Lüste gilt es zwar, die Gesetze und Bräuche des Landes zu achten, die Götter nicht zu beleidigen und sich an das zu halten, was die Natur will – aber die Moralregeln, denen man sich unterwirft, sind weit entfernt von einer Unterwerfung unter einen wohldefinierten Code.“<sup>48</sup>

Es handelt sich hierbei eher um eine Form der ‚flexiblen Anpassung‘, wobei verschiedene Elemente zu berücksichtigen sind, nämlich die Strategie des Bedürfnisses, des Moments und jene des Status.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Vgl. FOUCAULT, der Gebrauch der Lüste, 68-70.

<sup>46</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, III. 118b 10f, 123; siehe auch: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 69.

<sup>47</sup> Vgl. PLATON, *Das Gastmahl* 122f; siehe auch: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 69.

<sup>48</sup> FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 72.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 71f.

### 2.1.2.1 Die Strategie des Bedürfnisses

Als bestes Beispiel für die Strategie des Bedürfnisses kann hier wohl Diogenes angeführt werden, welcher, wenn er das Bedürfnis verspürte, sich sexuell zu befriedigen, dies auch in aller Öffentlichkeit tat.<sup>50</sup>

Die Provokation ist nicht so sehr im Akt selbst zu verorten, als in dem öffentlichen Charakter der Durchführung jenes. Dies widersprach jeglichen Sitten der damaligen Zeit. Der Grund dafür, die sexuellen Akte nur nachts zu praktizieren, lag gerade darin, sie den Blicken der Öffentlichkeit zu entziehen. Daraus könnte man auch schließen, dass man sich deshalb verbarg, weil man die Praktizierung jener Akte der *aphrodisia* nicht als die vornehmste Seite des Menschen betrachtete. Diogenes trieb dies in einem Vergleich mit der Begierde nach Nahrung gewissermaßen auf die Spitze. Nach seiner Ansicht ist die Praktizierung der *aphrodisia* so natürlich wie die Stillung eines anderen Bedürfnisses. Wenn ein Mensch die Nahrung sucht, welche seinen Hunger am schnellsten lindert, so ist für Diogenes die Masturbation das direkte Mittel um seine Bedürfnisse zu befriedigen.<sup>51</sup> Er sprach auch sein Bedauern darüber aus, dass dies bei Hunger und Durst nicht so einfach zu erreichen sei. „Ach wenn es doch genügte, sich den Bauch zu reiben, um seinen Hunger zu stillen.“<sup>52</sup>

Was meint jedoch besagte Strategie? Es geht von der Grundüberzeugung aus, dass, wenn sich sexuelle Bedürfnisse regen, jene befriedigt werden sollen, jedoch ohne dass dadurch gleichzeitig neue Begierden geschaffen werden. Es soll ein Gleichgewicht geschaffen werden zwischen der Dynamik des Begehrens und jener des Vergnügens. Das meint, dass diese Strategie nur das zugesteht, was dem Körper notwendig ist und von Natur aus so auch eingerichtet ist, jedoch nichts was darüber hinausgeht.<sup>53</sup>

Als bestes Exempel kann hier wohl das Leben des Sokrates dienen, wie es von Xenophon überliefert wird: „Er nahm Nahrung nur dann zu sich, wenn er Lust zu essen hatte und er begab sich zum Mahl in einem Zustand, indem ihm der Appetit als Würze diente. Jedes Getränk war ihm angenehm, da er nie ohne Durst trank.“<sup>54</sup>

---

<sup>50</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 72; siehe auch: DIOGENES LAERTIOS, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus, übers. v. REICH K. und APELT O, Hamburg 1967<sup>2</sup>, VI, 2, 46.

<sup>51</sup> Vgl. FOUCAULT, der Gebrauch der Lüste, 73; Siehe auch: DIOGENES LAERTIOS, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus, VI, 2, 69.

<sup>52</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 73.

<sup>53</sup> Vgl. ebd. 74- 76.

<sup>54</sup> ebd. 76.

### 2.1.2.2 Die Strategie des Augenblicks

Die zweite von Foucault herausgearbeitete Struktur bezieht sich auf den richtigen Moment, sprich *kairos*. Wann soll man sich dem Akt der Lust widmen.

So findet sich bei Platon in den *nomoi* folgende Aussage:

„Denn diese beiden Quellen [Lust- und Schmerzgefühl] lässt die Natur frei dahinströmen, und wer aus ihnen schöpft, wo und wann und soviel sich gehört, der ist glücklich, und zwar eine Stadt ebenso wie eine einzelner Mensch und überhaupt jedes Lebewesen; wer das aber ohne Verstand und rechtes Maß tut, der wird wohl ein jenem entgegengesetztes Leben führen.“<sup>55</sup>

Es gilt als einer der wohl wesentlichen Merkmale der Klugheit die sogenannten „Politik des Augenblicks“ richtig zu praktizieren.<sup>56</sup> Es kommt folglich darauf an, den rechten Moment, den *kairos*, beim Schopfe zu packen.<sup>57</sup>

Daraus lässt sich folgern, dass der moralische Umgang mit den eigenen Lüsten immer auch eine Kunst des richtigen Augenblicks ist.

Dieser Augenblick kann nach diversen Skalen bestimmt werden. Eine Möglichkeit ist jene, welche das ganze Leben in den Blick nimmt. Nach der Einschätzung mancher Ärzte ist es weder klug zu früh mit dem Gebrauch jener Lüste zu beginnen als auch sie bis ins fortgerückte Alter zu verfolgen. Jene haben ihre Zeit auf der Skala des Lebens. Dem Gebrauch der Lüste ist dann nachzugehen, wenn die Potenz zur Fortpflanzung nicht nur gegeben, sondern auch nützlich ist, sprich, wenn dies auch zu einer ‚wohlgestalteten Nachkommenschaft‘ führt. Für Aristoteles bleibt der männliche Samen bis zum Erreichen des 21. Lebensjahres unfruchtbar, jedoch setzt er jenes Alter für eine ideale Nachkommenschaft noch weit später an. Die Frauen jedoch befinden sich mit 21 Jahren in bester Verfassung um Kinder zu gebären.

Jedoch gibt es auch andere Entwürfe, wie beispielsweise die Scala der Jahreszeiten. Sexuelle Aktivität und der Zyklus der Vegetation wurden als aus engste verbunden angesehen. Großer Wert wurde auf die „Korrelation zwischen der sexuellen Tätigkeit und der klimatischen Verschiebungen zwischen dem Warmen und dem Kalten, zwischen

---

<sup>55</sup> PLATON: *Nomoi* I. Buch, in: HEITSCH, Ernst / MÜLLER Carl Werner (Hg.) *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch I-III, übers. u. komm. von Söpsdau, Klaus, Göttingen 1994, 636 d-e, 23; siehe auch: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 76f.

<sup>56</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 77.

<sup>57</sup> Gemäß der griechischen Mythologie hat der Gott Kairos nur auf seiner Stirn einen kleinen Haarschopf, während der restliche Kopf völlig kahl ist. Will man ihn ergreifen gilt es zum rechten Zeitpunkt nach besagten Schopfe zu greifen, ansonsten gibt es keine Möglichkeit mehr ihn zu fassen, daher gilt er auch als scheuer und flüchtiger Gott des Augenblicks. Vgl. hierzu SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER Ludger, *Das Hohelied der Liebe*, Freiburg im Breisgau 2015, 128 – 130.

Feuchtigkeit und Trockenheit.“<sup>58</sup> Ebenso galt es auch mit Sorgfalt die Tageszeit für den Gebrauch der Lüste zu wählen. Plutarch hat diese Frage beispielsweise auch in seinem *Questionum convivialium* behandelt.<sup>59</sup>

### 2.1.2.3 Die Strategie des sozialen Status

Beim Gebrauch der Lüste muss jedoch, nach Foucault, noch auf ein drittes, wichtiges Moment geachtet werden, auf den Status der Person, die sie verwendet. Es kann freilich darauf verwiesen werden, dass die Regeln zur sexuellen Lebensführung nicht in allen Kulturen die gleichen sind. Es zeigt sich jedoch nach Foucault eine interessante Differenz zwischen dem christlichen und griechisch-heidnischen Denken. In der christlichen Sexualmoral ist die Legitimität des sexuellen Aktes an ein Bedingungssystem geknüpft, welches über Erlaubtes und Unerlaubtestes entscheidet. Es wird hierbei grob zwischen Ehe oder Gelübde unterschieden, wir haben es nach Foucault aber mit einer sogenannten ‚modulierten Universalität‘ zutun.

In jener griechisch – heidnischen Moral zeigt sich, mit geringen Ausnahmen, dass die Sexualmoral immer an eine ganz bestimmte Lebensweise gebunden ist, welche wiederum durch den sozialen Status und die gesetzten Ziele gelenkt wird.<sup>60</sup>

Als Beispiel hierfür kann Pseudo –Demosthenes aus dem *Erotikos* dienen, welcher sich an Epikrates wendet, mit der Bitte, ihm Ratschläge für seine Lebensführung zu geben, damit er (und mit ihm seine Lebensführung) zu größerer Achtung gelange.<sup>61</sup>

Weiters sei hier auch auf den Rat des Simonides verwiesen, welchen jener dem Hiereon in Bezug auf den Umgang mit Speis und Trank, Schlaf und Sexualität gab<sup>62</sup>: „[...] diese Genüsse sind allen Tieren unterschiedslos gemein, während das Verlangen nach Ehre und Lob gerade dem Menschen eigen ist; und dieses Verlangen ist es, das Gefahren und Entbehrungen erdulden hilft.“<sup>63</sup>

Es lässt sich auch die Vorstellung finden, dass jemand, der ein Führer sein möchte, sich von denjenigen, welche er zu führen beabsichtigt, nicht durch Weichheit oder Nachlässigkeit, sondern gerade durch Ausdauer zu unterscheiden habe.

---

<sup>58</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 78.

<sup>59</sup> Vgl. ebd. 77-79.

<sup>60</sup> Vgl. ebd. 79f.

<sup>61</sup> Vgl. ebd. 80.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

<sup>63</sup> ebd. 80f.

Die Kunst der Mäßigkeit wurde nicht als etwas angesehen, das jedem beliebigen Menschen zukommt, sondern gerade jene auszeichnen sollte, welche einen besonderen Rang und damit besondere Verantwortung in der Polis trugen.<sup>64</sup>

Daher die Ansicht Platons in seiner *Politeia*, dass jene tugendhafte Elite zurecht über die quasi lasterhafte Majorität herrschen sollte: „Wenn man also irgendeinen Staat als den Lüsten und Begierden und sich selbst überlegen bezeichnen darf, so ist es dieser.“<sup>65</sup>

### 2.1.3 Die Enkrateia

Zu Beginn möchte ich auf die wichtige Unterscheidung von *enkrateia* und *sophrosyne* hinweisen. Man findet sie oftmals abwechselnd im Text verwendet oder manchmal sogar in synonyme Bedeutung. Jedoch auch wenn diese Wörter sich sehr nahe sind, so sind sie keinesfalls als Synonyma zu verstehen. Jedes bezieht sich auf einen unterschiedlichen Modus des Verhältnisses zum eigenen Selbst.

Die *sophrosyne* ist hierbei eher ein ‚allgemeiner Zustand‘, welcher dafür Sorge trägt, dass man sich gegenüber den Göttern und den Menschen adäquat verhält. Dies bedeutet also nicht nur, dass man sich maßvoll, sondern auch mutig, gerecht oder ehrfürchtig zu verhalten hat.

Die *enkrateia* hingegen zeichnet sich eher durch eine aktivere Form jener Beherrschung des eigenen Selbst aus.

Gemäß der Analysen von H. North war Aristoteles der erste, welcher diese Differenzierung zwischen *enkrateia* und *sophrosyne* konsequent durchgeführt hat.<sup>66</sup>

Schon in der *Nikomachischen Ethik* findet man den Hinweis, dass die *enkrateia* und damit auch ihr Kontrapunkt die *akrasia* in den Bereich des Kampfes einzuordnen ist: „[...] die *enkrateia* beherrscht die Lüste und die Begierden, sie muß aber kämpfen, um überlegen zu sein.“<sup>67</sup>

Daraus erfolgt für die Lebensführung der Schluss, dass, wenn man moralisch leben möchte, man gegenüber den Lüsten und den diversen Versuchungen eine Haltung des Kampfes einnehmen muss.

---

<sup>64</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 81- 83.

<sup>65</sup> PLATON, Der Staat, in: Platon. Sämtliche Dialoge Band V, hrg. v. APELT Otto, Hamburg 1998<sup>3</sup>, IV. 431, 151; siehe auch: FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 82.

<sup>66</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 86; Siehe auch: NORTH H. *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966, 202f.

<sup>67</sup> ebd. 84.



Dieses Verhältnis drückt sich auch in vielen Redewendungen aus, welche gerade auf jene kämpferische Auseinandersetzung mit der Unmäßigkeit Bezug nehmen:

„Und schließlich bemächtigen sie [die Begierden] sich, wenn ich recht sehe, der Burg in der Seele des Jünglings, wenn sie merken, daß ihr die richtigen Verteidiger fehlen, nämlich gute Kenntnisse und edles Pflichtgefühl und vernunftgemäße Grundsätze, die ja doch die besten Hüter und Wächter sind in der Gedankenwelt gottgeliebter Männer.“<sup>68</sup>

Diese Kampfbeziehung ist auch ein Agon mit sich selbst. In jener Auseinandersetzung mit den Aphrodisia liegt die Schwierigkeit oder aber auch der Reiz darin, dass es ein Kampf ist, welchen es mit sich selbst auszufechten gilt, sprich gegen die Lüste und die Begierden zu kämpfen bedeutet zugleich mit sich selbst in den Kampf zu treten.<sup>69</sup>

„Eine Art Wohlverhalten ist wohl die Besonnenheit und eine Überlegenheit über gewisse Lüste und Begierden, wie man sagt, indem man sich dafür des sonderbaren Ausdrucks ‚sich selbst überlegen‘ bedient; [...]. Ist nun die Wendung [...] nicht lächerlich? Denn der sich selbst Überlegene ist offenbar auch sich selbst unterlegen und der Unterlegene überlegen. [...] Aber wenn ich nicht irre, soll die Redewendung doch besagen, daß in dem Menschen, was seine Seele anlangt, ein besseres und ein schlechteres Teil sich findet, und wenn das von Natur aus Bessere Herr ist über das Schlechtere, so ist es eben das ‚Sichselbstüberlegensein‘.“<sup>70</sup>

Daraus kann gefolgert werden, dass jene Siege, welche über sich selbst errungen werden, die rühmlichsten sind, während hingegen die schlimmste Niederlage darin besteht, von sich selbst besiegt zu werden.

Auch Aristoteles geht auf diese Thematik ein und weist auf die zirkuläre Funktion der Enkrateia hin: „Ebenso wird, wer jede Lust genießt und sich keiner Lust enthält, unmäßig, wer aber jede Lust meidet wie ein ungehobelter Bauer (agroikos), wird unempfindlich.“<sup>71</sup> Ebenso muss abschließend darauf verwiesen werden, dass derjenige, welcher über anderer herrschen soll, zuerst in der Lage sein muss sich selbst zu beherrschen, welches uns schon direkt auf die Oikos-Lehre verweist. Somit dient alles, was zur Einübung der Tugend des jungen Mannes nützlich ist, auch seiner politischen Erziehung und umgekehrt.

Ausgehend von der Denktradition, die auf Sokrates zurückgeführt wird, ist es für das klassische griechische Denken von größter Bedeutung, dass die Askesis im Sinne der

---

<sup>68</sup> PLATON: Der Staat VIII. 560, 336; siehe auch: FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 88f.

<sup>69</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 89f.

<sup>70</sup> PLATON, Der Staat, IV. 430f, 150; siehe auch: FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 91.

<sup>71</sup> ARISTOTELES, Nikomachische Ethik II, 2,1104a 20-24, 76; siehe auch: FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 100.

praktischen Übung an sich eingeübt wird, um sich als Individuum zu einem moralischen Subjekt bilden zu können.<sup>72</sup>

## 2.2 Diätetik und Ökonomik im Umgang mit den Lüsten

### 2.2.1 Die Diät der Lüste

In Bezug auf die Diät der Lüste verweist Michel Foucault auf zwei bedeutende Diätetiken des Hippokrates, welche es hierbei zu beachten gilt. Die erste ist *Peri diaites hygieines – De victu sano*, welche lange Zeit als Abschluss eines weiteren Traktats des besagten Autors angesehen worden ist. Die zweite Schrift ist *Peri diaites – De victu*, welche weitaus ausführlicher ausfällt als die erstgenannte.<sup>73</sup> Hierin findet sich am Beginn eine interessante Erklärung seines Programmes:

„Ich behaupte, wer über die menschliche Lebensweise richtig schreiben will, muß zuerst die Natur des Menschen insgesamt erkennen und beurteilen: Er muß erkennen, aus welchen Bestandteilen sie vom Ursprung an zusammengesetzt ist, und er muß beurteilen, von welchen Elementen sie beherrscht wird. Denn wenn er nicht die ursprüngliche Zusammensetzung kennt, ist es für ihn unmöglich, zu erkennen, was durch jene Bestandteile verursacht wird.“<sup>74</sup>

Die im ersten Kapitel angedeutete ‚Neuheit seiner Überlegungen‘ werden im zitierten zweiten Kapitel als eine Diätetik vorgestellt, welche auf einer vorsokratischen Anthropologie sowie Kosmologie basiert. Interessant ist, dass jene Hauptaussage des Zitates, die Natur von ihrem Ursprung her zu analysieren, auch in Verbindung mit den Aussagen von Platon (*Phaidros* 270 b-c) hierzu gesehen werden könnten, welcher hierin wiederum auf Hippokrates verweist.<sup>75</sup>

In *De victu* kommt im zweiten Teil auch die sexuelle Betätigung zur Sprache, welche zwischen den Bädern und Salbungen einerseits und den Ausführungen über das Erbrechen andererseits angeordnet ist. Jene wird an besagtem Ort aus Gründen dreier Effekte erwähnt, wobei zwei von ihnen qualitativer und eine quantitativer Natur sind.

Die erstgenannten sind die Erhitzung auf Grund der Anstrengung und Ausscheidung sowie die Befeuchtung, welche im Zuge jener Aktivität das Fleisch des Menschen zum

---

<sup>72</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste 90 – 103.

<sup>73</sup> Vgl. ebd. 141.

<sup>74</sup> HIPPOKRATES: *De victu* 1,2,1, hrg. u. übers. v. SCHUBERT Charlotte, Hippokrates. Ausgewählte Schriften, Düsseldorf 2006, 193.

<sup>75</sup> Vgl. SCHUBERT Charlotte, Kommentar, in: dieslb. (Hg.), Hippokrates. Ausgewählte Schriften, Düsseldorf 2006, 439.

Schmelzen bringe. Der quantitative Aspekt bezieht sich auf die Entleerung des Körpers, welche wiederum zur Abmagerung desselben führt.<sup>76</sup>

Der Koitus, so könne man wohl folgern, macht den Menschen ‚mager, feucht und heiß‘. Im dritten Teil des Werkes findet man dann auch Vorschriften im Umgang mit den *aphrodisia*. Jene sind in das Konzept eines Jahreszyklus eingelegt, welcher je nach Jahreszeit einen bestimmten Umgang mit Ernährung, sexueller Lust etc. fordert beziehungsweise vorschreibt. Beispielsweise gilt es für den Winter zu beachten, dass die Diät, entsprechend jener Jahreszeit ‚trocknen und wärmen‘ soll. Es sollten eher gebratene Speisen und eher unverdünnter Wein, jedoch in kleineren Mengen, zu sich genommen werden. Der Geschlechtsverkehr, so der Text, soll häufig praktiziert werden, besonders von Männern vorgeschrittenen Alters, deren Körper schon kälter zu werden beginnt beziehungsweise droht. Im Frühjahr hingegen soll die sexuelle Aktivität nur eingeschränkt praktiziert werden und im Sommer wenn möglich gänzlich unterbleiben.<sup>77</sup>

In diesem Kontext sei somit darauf verwiesen, dass es bei jenen Regelungen nicht um solche handelt, welche einfach bestimmte Tage rigoros festzulegen gedachten um beispielsweise das Heilige vom Profanen zu unterscheiden, wie wir dies im katholischen Christentum finden, sondern es ging um die Nutzung eines bestimmten *kairos*.<sup>78</sup> Hierzu findet sich bei Foucault: „Also geht es nicht darum, einförmig und ein für allemal die Werkzeuge der sexuellen Lust festzusetzen; sondern darum, die günstigsten Momente und die geeigneten Häufigkeiten möglichst gut zu kalkulieren.“<sup>79</sup>

In diesem Zusammenhang gilt es aber auch besonders auf die Risiken und Gefahren zu verweisen, welche man mit jenem Akt in Verbindung gebracht hat.

Der Umgang mit den *aphrodisia* hat uns bis jetzt schon darauf verwiesen, dass die sexuellen Akte nicht per naturam als schlecht angesehenen worden sind. Sie werden somit keinesfalls in ihrer Wurzel abgelehnt, jedoch stellt sich in Bezug auf sie die Frage eines rechten Umgangs mit ihnen. Besonders wurden die möglichen Auswirkungen eines solchen Aktes mit besonderer Sorge bedacht.

Das Misstrauen gegenüber dem Sexualakt ist somit in der Vorstellung grundgelegt, dass jener viele, wenn nicht sogar den wichtigsten Organen Schaden zufügen könnte.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 142f.

<sup>77</sup> Vgl. ebd. 142-149.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 149f.

<sup>79</sup> ebd. 150.

<sup>80</sup> Vgl. ebd. 151.

Nach Aristoteles sei das menschliche Gehirn jenes Organ, welches die Auswirkungen des Aktes als Erstes zu spüren bekäme: „[...]“, denn es ist im ganzen Körper das ‚kälteste Element‘; indem sie [die Akte] dem Organismus eine reine und natürliche Wärme<sup>81</sup> entzieht bewirkt die Ausstoßung des Samens eine allgemeine Abkühlung.“<sup>81</sup>

An dieser Stelle sei daran erinnert, wie wichtig es für einen Mann angesehen wurde, dass jener viril bleibt, sprich die Hitze bewahrt. Zu den betroffenen Organen werden, die Blase, die Nieren, die Lunge und das Rückenmark gezählt.<sup>82</sup>

Foucault weist in seinen Ausführungen auf den interessanten Umstand hin, dass man in Bezug auf Männer kaum Störungen finden kann, welche durch vollständige Enthaltbarkeit hervorgerufen werden würden.

Die Krankheiten werden in der Regel auf ein Übermaß sprich einen Missbrauch zurückgeführt, wie beispielsweise die berühmte ‚Rückenmarksschwindsucht‘ bei Hippokrates.

Der Ursprung jener Erkrankungen ist gemäß dieser Ausführungen im Rückenmark zu finden, wo nach jener Lehre, das Sperma seinen Platz hat. Von ihr aus geht dann ein Gefühl des Kribbelns aus, welches dann die ganze Wirbelsäule befällt. Der Same kann jedoch nicht nur „kontrolliert“ fließen, sondern findet sich auch im Urin oder Stuhl der männlichen Person und kann auch spontan im Schlaf fließen, ein Gedanke, der besonders auch christliche Denker, wie Johannes Cassian beschäftigen wird. Nur eine Nahrungsdiet und eine einjährige Enthaltbarkeit können zur „Genesung“ von diesem unkontrollierten Samenverlust führen.

Auffallend ist weiter, dass den Frauen eine Notwendigkeit des Geschlechtsverkehrs zugesprochen wird, um den: „[...]“ für ihren Organismus notwendigen Ausfluß regelmäßig hervorzubringen [...].“<sup>83</sup>

Den Männern hingegen wird durchaus die Fähigkeit zugesprochen, dass sie ihren Samen zurückhalten können, und auch die Enthaltbarkeit habe, wie schon oben angedeutet, keine schädliche Wirkung auf sie, sondern würde ihre Kräfte noch auf unbeschreibliche Art und Weise steigern.<sup>84</sup>

Ein weiter Grund, welcher zu Achtsamkeit mahne, sei die Sorge um die Nachkommenschaft.

---

<sup>81</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 152f.

<sup>82</sup> Vgl. ebd. 153.

<sup>83</sup> ebd. 155.

<sup>84</sup> Vgl. ebd. 153-155.

In seinen *Nomoi* betont Platon, wie wichtig es für die ganze Polis sei, dass Eltern genügend Vorkehrungen für diese Akte treffen. Diese Wachsamkeit ist nicht nur in der Hochzeitsnacht, sondern das ganze Eheleben hindurch zu wahren, denn:

„[...] zugleich auch, damit das Kind, das gezeugt wird, stets von Eltern gezeugt wird, die möglichst klar bei Sinnen sind; denn es ist ja ziemlich ungewiß, welche Nacht oder welcher Tag dieses mit Gottes Hilfe erzeugen wird. [...] Zur Aussaat von Kindern ist daher ein Betrunkener zu ungeschickt und untauglich, so daß er aller Wahrscheinlichkeit nach unausgeglichene und kein Vertrauen erweckende Wesen und keinen geraden Charakter oder Körper erzeugen wird. Deshalb soll man sich lieber das ganze Jahr und Leben hindurch, besonders aber in der Zeit, in der man Kinder zeugen will, in acht nehmen [...].“<sup>85</sup>

Drei Hauptprobleme seien hierbei in Betracht zu ziehen: Das Alter der Eltern, die Diät jener, sprich die Vermeidung von Exzessen, sowie auch die Jahreszeit gilt es günstig zu wählen. Das Alter, in dem es einem Mann möglich ist, eine gesunde und auch schöne Nachkommenschaft zu zeugen, differiert von jenem der Frau. „Die Frau soll vom zwanzigsten Jahr bis zum vierzigsten für den Staat gebären, der Mann aber soll erst die stürmische Zeit des hastigen Vorwärtsdrängen hinter sich haben und von da ab dem Staat bis zum fünfzigsten Jahre Kinder zeugen.“<sup>86</sup>

Aristoteles betont dies in ähnlicher Weise. Er kalkuliert auch, dass durch diese zeitliche Differenzierung zwischen den Partnern, beide ungefähr zur selben Zeit, jenen Zeitpunkt der verminderten Fruchtbarkeit erreichen würden. Weiters hätten dann die Nachkommen zu dem Zeitpunkt, wo die Kräfte der Eltern schwinden, schon jenes Alter erreicht, um nun die Arbeit von ihnen übernehmen zu können.

„Die Kinder dürfen in den Jahren nicht zu sehr hinter ihren Vätern zurückstehen; denn dann genießen weder die Eltern in ihren späteren Tagen den Dank von ihren Kindern, noch die Kinder die rechte Unterstützung seitens der Eltern. [...] All das läßt nun so ziemlich durch eine einzige Vorkehrung erreichen. Da für die Männer das Alter von siebzig und für die Frauen das von fünfzig Jahren, die äußere Grenze der Zeugungsfähigkeit darstellt, so muß der Anfang der ehelichen Gemeinschaft [...] in diese Zeiten zu liegen kommen. Der Verkehr junger Leute taugt nicht für die Kinderzeugung. [...] Auch der Eintritt der Kinder in die Nachfolge der Eltern geschieht dann für die Kinder mit dem Beginn der Blütezeit, wenn sie nämlich, wie zu

---

<sup>85</sup> PLATON, *Nomoi*, VI. Buch in: HEITSCH Ernst / MÜLLER Carl Werner (Hg.) *Platon Nomoi (Gesetze)*, Buch IV -VII, übers. u. komm. von SÖPSDAU, Klaus, Göttingen 2003, 775 c-d, 78; Siehe auch: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 159.

<sup>86</sup> PLATON, *der Staat*, V. 460, 193; siehe auch: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 157.

erwarten steht, bald nach der Eheschließung zur Welt kommen, und für die Väter mit dem Eintritt der Altersschwäche um ihr siebzigstes Lebensjahr.“<sup>87</sup>

Bei Platon lässt sich auch jenes Anliegen finden, dass beide Ehepartner es im Sinn haben sollen, der Polis möglichst gute Kinder zu schenken. Man dürfe daher beim Akt auch nicht den Geist auf andere Dinge lenken, sondern müsse folglich bei der Sache sein. In diesem Zusammenhang wird bei Pseudo – Aristoteles jene Frage behandelt, warum denn manche Kinder gar nicht ihren (leiblichen) Eltern ähnlich sehen würden.<sup>88</sup> Dies sei die Folge daraus, da: „[...] diese im Moment des sexuellen Aktes an alles Mögliche denken anstatt an das, was sie gerade tun.“<sup>89</sup>

Es ist jedoch auch in den diversen Texten eine Beunruhigung vorzufinden, welche dem Akt per se gilt. Er zehre durchaus an den Kräften der Akteure, insbesondere der Männlichen, und könne sogar zum Tod führen, wodurch jener Akt auch immer die Sterblichkeit des Menschen in den Blick kommen lasse. Somit wäre es gemäß Foucault falsch, nur von einer rein positiven Sichtweise auf den sexuellen Akt zu sprechen.

Der Lust ist demnach auch ein Maß an Leiden beigemischt. Es kommt hierbei zu einer Verzerrung der Gesichtszüge, der ganze Körper wird zusammengezogen und Keuchen, Schnauben oder auch besinnungslose Aufschreie, verweisen auf eine enorme Kraft, welche hierin auf den menschlichen Körper einwirkt. Daher wird auch in manchen Quellen Hippokrates die Feststellung zugeschrieben, dass jener sexuelle Akt durchaus Ähnlichkeiten mit einer kleineren Epilepsie habe.<sup>90</sup>

Auch Clemens von Alexandrien verweist in seinem *Paidagogos* darauf, dass manche Autoren davon ausgehen, dass der männliche Same aus dem Schaum des Blutes hervorgehe. Jenes werde durch die Umarmung der Liebenden stark erregt und durch die natürliche Hitze des Mannes werde jener Schaum erzeugt, welcher sich dann ausbreite.<sup>91</sup>

„Manche nehmen auch an, daß der Same eines Lebewesens seiner Grundbeschaffenheit nach Schaum des Blutes sei; dieses werde durch die angeborene Wärme des männlichen Geschlechts bei den Umarmungen aufgeregt, erhitzt und in Schaum verwandelt und so in die

---

<sup>87</sup> ARISTOTELES, Politik, VII. Buch, in Aristoteles. Politik, Übers. von Eugen Rolfels, Band 4, Hamburg 1995, 1335a, 274 -276; siehe auch: FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 157.

<sup>88</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 151-160.

<sup>89</sup> ebd. 159.

<sup>90</sup> Gemäß den Ausführungen von Michel Foucault soll dieses Diktum jedoch eher Demokrit zuzuschreiben sein. Vgl. ders. Der Gebrauch der Lüste, 162.

<sup>91</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 163.

SamengefäÙe eingeführt; daher haben ja nach der Meinung des Diogenes von Apollonia die ἀφροδίσια (Liebesfreuden) ihren Namen.“<sup>92</sup>

Nach Hippokrates kann man jenen Sexualakt als eine ‚gewaltsame Mechanik‘ analysieren, welche auf das Hervorbrechen des männlichen Samens hingeeordnet ist.

Durch das Reiben der Geschlechtsteile und dem damit verbundenen Bewegungen des Körpers werden, so die Auffassung, die schon besprochene Hitze im Körper erzeugt, wodurch die im Körper situierten Säfte zu schäumen beginnen. In diesem Moment wird ein Teil jener schäumenden Flüssigkeit zum Gehirn und zum Rückenmark befördert und steigt dann zu den Lenden hinab wo jene dann über die Nieren in die Hoden und weiter ins erigierte Glied gerät.<sup>93</sup>

In Bezug auf den menschliche Körper, der durch diesen Akt erschüttert wird, ist wohl die Formulierung von Peter Brown sehr treffend: „Die Genitalien waren nur Durchgangspunkte. Sie waren die Ventile einer menschlichen Espresso-Maschine. Der Körper als ganzer und nicht nur die Geschlechtsorgane machten den Orgasmus möglich.“<sup>94</sup>

Bei Tertulian in *De anima* finden wir eine ähnliche Beschreibung, deutlich verbunden mit dem Gefühl des Verlusts.<sup>95</sup>

„Indem also mit einem einzigen Anstoss beider [Körper und Seele] der ganze Mensch in Erregung gesetzt wird, läuft der Same zu einem vollständigen Menschen über, der aus der Körpersubstanz die Feuchtigkeit, aus der geistigen aber die Wärme bekommen hat. Und wenn die Seele den Griechen zufolge etwas Frostiges ist, warum wird dann der Körper kalt und starr, wenn sie aus demselben herausgegangen ist?“<sup>96</sup>

Eine weitere Sorge, welche die antike Welt in Bezug auf die Ausübung des sexuellen Aktes beschäftigte, war jene um den Verlust des Lebensgeistes und damit verbunden auch der Verlust der Virilität. Gemäß diesem Schema war der virilste Mann derjenige, welcher am besten den Lebensgeist bewahrt hat und somit so wenig wie möglich von seinem Samen verloren hatte. In diesem Zusammenhang kann auch auf das Leben des bedeutenden römischen Rhetorikers Quintilian verwiesen werden. Um seine viele

---

<sup>92</sup> CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos*, zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2264-23.htm>. (Zugriff am 08.11. 2014)

<sup>93</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 162-164.

<sup>94</sup> BROWN: *Die Keuschheit der Engel*, 31.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.

<sup>96</sup> TERTULIAN, *De anima*, zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1909-26.htm>. (Zugriff am 08.11.2014).

gepriesene männliche Stimme bewahren zu können erlegte sich jener ein Leben in Keuschheit auf.<sup>97</sup>

Dieser komplexe Prozess, der mit der Ejakulation verbunden ist, kann willentlich aber auch unwillentlich, beispielsweise im Traum angestoßen werden. Wenn der Körper vor dem Schlaf durch die Arbeit oder eine andere Tätigkeit erhitzt wurde so beginnt der Saft zu schäumen und jene Pollution vollzieht sich mit dementsprechenden Traumbildern.<sup>98</sup> Die Frage, wie denn die völlige Enthaltbarkeit auch in der Nacht gelebt werden kann, wird auch das frühe Christentum beschäftigen. Johannes Cassian wird, wie Michel Foucault in *Der Kampf um die Keuschheit* hervorhebt, jene Kunst der Selbstbeherrschung auf der obersten Stufe seines Modells ansiedeln.<sup>99</sup>

Abschließend gilt es noch eine existentielle Bedeutung zu thematisieren, welche auch durch Gregor von Nyssa aufgenommen und in seinem Sinne transformiert wurde.<sup>100</sup> Die Ausübung des sexuellen Aktes dient wesentlich auch der Fortpflanzung des Menschen und im Sinne jener Reproduktion scheint sie einerseits den Tod des Individuums lindern zu können und andererseits der Gattung Mensch die Ewigkeit schenken zu können.<sup>101</sup>

Sie begleite den Lauf der Zeit und wenn die Kinder erwachsen, immer gebrechlicher werden und schlussendlich sterben, so stirbt die Menschheit nicht aus, sondern wird auf dem Weg der Fortpflanzung aufrechterhalten. Umso interessanter ist vor diesem Hintergrund die Forderung im jungen Christentum enthaltsam zu leben.

Eine interessante Ähnlichkeit zu jener Sorge in der griechischen Antike lässt sich auch im alten China finden, wie auch von Michel Foucault in besagtem Werk verwiesen worden ist. In den Texten der chinesischen Kultur zeigt sich jedoch ein völlig anderer Lösungsansatz. Ein richtiger Gebrauch jener Akte schließt nicht nur die Gefahren fast vollständig aus sondern führe gerade auch zu einer physischen Erstarkung oder sogar zu einer Verjüngung der Physis.<sup>102</sup> „This principle implied that the man had to learn to prolong the coitus as much as possible without reaching orgasm; for the longer the

---

<sup>97</sup> Vgl. BROWN: Keuschheit, 32f.

<sup>98</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 164.

<sup>99</sup> Vgl. FOUCAULT Michel, *Der Kampf um die Keuschheit*, in: DEFERT Daniel / EWALD Francois (Hg.), *Dits et Ecrits* IV. Band, Frankfurt am Main 2005, 353- 368.

<sup>100</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, in: Wirth Peter / Gessel Wilhelm (Hg.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 7, eingel. u. übers. v Blum Wilhelm, Stuttgart 1977, 81 – 144.

<sup>101</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste* 171f.

<sup>102</sup> Vgl. VAN GULIT R.H, *Sexual Life in Ancient China, A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden 1961, 46f sowie: FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 176f.



member stays inside, the more yin essence the man will absorb, thereby augmenting and strengthening his vital force.“<sup>103</sup>

In diesem Zusammenhang kann auch auf die schwierige Stelle in 1Kön 1,1-4 verwiesen werden. Die Vorstellung, dass durch den sexuellen Verkehr mit einer jungen, gesunden und bis dahin jungfräulichen Frau die Vitalität des männlichen Körpers gesteigert werden könne, scheint sich auch in diesem biblischen Kontext zu finden.<sup>104</sup>

In Bezug auf das Denken der griechischen Antike kann jedoch gefolgert werden, dass die Herrschaft über sich selbst, gleich der Kunst des Steuermannes<sup>105</sup>, das zu erstrebende Ideal darstellt.

### 2.2.2 Die Ökonomik

In der Rede *Gegen Neaira*, welche Demosthenes zugeschrieben wird, finden wir folgendes Zitat: „Die Kurtisanen haben wir für das Vergnügen, die Konkubinen für die tägliche Bequemlichkeit; die Gattinnen haben wir, um eine legitime Nachkommenschaft und eine treue Hüterin des Herdes zu haben.“<sup>106</sup>

Jene Sichtweise verweist auf die Stellung der Frau, genauer der Ehefrau, in einer Gesellschaft, in der Polygamie Usus ist. Sie befindet sich in einer anhaltenden Konkurrenzsituation und in interessanter Weise verbindet sich, wie auch schon das Zitat zeigt, die Fähigkeit, dem männlichen Partner sexuelle Lust bereiten zu können, mit der Fähigkeit, einen Haushalt führen zu können.

Jenes Denksystem, auf welches wir durch besagtes Zitat verwiesen werden, scheint auf dem ersten Blick paradox zu sein. Einerseits wird der Status der rechtmäßigen Gattin betont, andererseits hindert jene Stellung nicht daran die Befriedigung seiner Lüste auch außerhalb jener besonderen Bindung zu suchen.

Diese Fragerichtung verweist auf eine Disbalance zwischen der Stellung des Mannes und jener der Frau innerhalb einer Ehe. Die Frau war an ihren Partner sowohl in gesellschaftlicher wie auch sexueller Hinsicht gebunden. Sie unterstanden demnach seiner Autorität und hatte die damit verbundene Aufgabe, ihm Erben zu schenken, zu erfüllen. Im Falle des Ehebruchs konnte es sowohl zu privaten wie auch öffentlichen Strafen kommen. Eine ähnliche Sanktionierung lässt sich auch im Alten Testament aufweisen. Die Bestrafung, insbesondere die öffentlichen Formen davon, lassen sich aus

---

<sup>103</sup> VAN GULIT, *Sexual Life in Ancient China*, 46.

<sup>104</sup> Vgl. hierzu auch ebd. Fußnote 2.

<sup>105</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste*, 178.

<sup>106</sup> ebd.183.

der Tatsache ableiten, dass jene Ehefrauen nicht nur eine Pflicht gegenüber ihrem Ehegatten, sondern sie auch eine solche gegenüber der Polis zu erfüllen hatte, welcher sie gesunde und auch legitime Bürger schenken sollten.

Der Ehemann hingegen hatte gegenüber seiner Gattin bestimmte Pflichten zu erfüllen, beispielsweise mit seiner Frau mindesten drei Mal im Monat Verkehr zu haben. Jedoch seine Sexualität gänzlich auf diese eine Frau zu beschränken, dies gehörte nicht zu den Vorgaben, welche den Ehemännern auferlegt wurden. Die Einschränkung, welche bestand, bezog sich auf den „Stand“ der Frau. War jene verheiratet, musste der andere Mann dies respektieren, nicht jedoch aus Achtung gegenüber der Frau, sondern um die Ehre des Ehemannes, der Macht über diese Frau ausübt, nicht zu verletzen.<sup>107</sup>

Somit kann mit Michel Foucault gefolgert werden:

„Im übrigen ist dem Mann, der verheiratet ist, nur verboten, eine andere Ehe zu schließen; keine sexuelle Beziehung ist ihm aufgrund der eingegangenen Eheverbindung verwehrt; er kann ein Verhältnis haben, er kann Prostituierte aufsuchen, er kann der Liebhaber eines Knaben sein ...“<sup>108</sup>

Jedoch wird von den Männern, nach ihrer Verheiratung, eine gewisse Änderung in ihrem Lebensstil gefordert. Während der Jugendjahre, welche bekanntlich relativ lange andauern können, da jene Männer, wie oben erwähnt, in der Regel erst mit ca. dreißig Jahren die Ehe schließen, wird eine sexuell ausufernde Lebensführung meist toleriert. Nach der Eheschließung soll diese jedoch deutlich gemäßigt werden. Diesbezüglich wird Nikokles in seiner Rede, welche ihm von Isokrates zugeschrieben wurde, darauf verweisen, dass er nicht nur seine Untertanen gerecht regiere, sondern, dass er nach der Hochzeit auch nur noch mit seiner Frau Verkehr gepflegt habe. Wodurch auch wieder die Durchdringung von Selbstsorge und Sorge um die Polis deutlich wird.<sup>109</sup>

Es lässt sich demnach aufzeigen, dass der Mann in der Ehe zwar zu einer gewissen Mäßigung gedrängt wird, jedoch bedeutet dieses Verheiratetsein primär das Haupt einer Familie zu sein, und auch eine bestimmte *potestas* in jenem Rahmen, sprich dem Haus, auszuüben. „Das Gebot, nur mit ihrem Gatten zu verkehren, folgt für die Frau daraus, daß sie seiner Macht untersteht. Dagegen ist für den Mann das Gebot, nur mit seiner Gattin zu verkehren, die schönste Art seine Macht über sie auszuüben.“<sup>110</sup> Daher besteht ein

---

<sup>107</sup>Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 183- 187.

<sup>108</sup> ebd. 187.

<sup>109</sup> Vgl. ebd. 189.

<sup>110</sup> ebd. 193.

enger thematischer Zusammenhang zwischen der Reflexion über das Verhalten des Ehemannes und der Lehre vom Haus bzw. Haushalt, des sogenannten *oikos*.<sup>111</sup>

Zum Haus des Mannes gehört nach Xenophon alles, was jener besitzt.<sup>112</sup> In Bezug auf jene Kunst der Ökonomie verweist besagter Autor auf das Verhältnis zwischen den beiden Ehegatten. Als sogenannte Hausherrin nimmt jene eine bedeutende Rolle in der Verwaltung des *oikos* ein und so kann man die Frage stellen: „Gibt es jemanden, dem du mehr wichtige Angelegenheiten anvertraust als deiner Frau?“<sup>113</sup>

Obwohl die Ehefrau sehr wichtig für das Hauswesen scheint, spricht auf den ersten Blick eigentlich vieles gegen eine solche Aussage. Besonders ins Auge stechen hierbei ihr beinahe noch kindliches Alter, meist wurden sie mit spätestens fünfzehn Jahren verheiratet, und auch ihre eher dürftige Bildung. Daher ist es für den Ehemann besonders notwendig ein vertrautes Verhältnis herzustellen, welche der Erziehung aber auch der Lenkung jener von Nutzen sind. Dadurch nimmt die Beziehung der beiden Eheleute, welche wiederum auf dem Fundament des *oikos* aufruht, eine durchaus pädagogische Seite an.<sup>114</sup>

„Wenn ein Ehemann seine Frau richtig anleitet und sie ihre Geschäfte doch schlecht verrichtet, so ist es gewiß richtig, die Frau zur Verantwortung zu ziehen; aber wenn er eine Frau hat, die das Richtig nicht weiß, weil er es ihr nicht beibringt, müßte man dann nicht die Verantwortung auf den Gatten fallen lassen?“<sup>115</sup>

Xenophon behandelt dies unter einem Aspekt der ‚Führungsverantwortung‘ des Ehemannes gegenüber seiner Gattin, welche darauf abzielt, sie zu einer guten Mitarbeiterin oder besser Teilhaberin (*synergos*) zu erziehen. Als Musterbeispiel wird hier die Person des Ischomachos angeführt, welcher auch eine junge Frau geheiratet hatte, welche in ihrer Erziehung auch nicht mehr gelernt hätte als einen Mantel anzufertigen. Er jedoch, so wird geschildert, hätte sie gut ausgebildet und jene so zu einer wertvollen Mitarbeiterin gemacht, wodurch er ihr nun die ganze Sorge um den Haushalt anvertrauen könne und sich selbst ganz den eigenen Geschäften widmen könne.<sup>116</sup>

Dies bedeutet im Weiteren, dass bevor die Ehegattin ihre Rolle als Mutter der Erben ihres Mannes übernehmen kann, muss sie eine gute Hausherrin werden.

---

<sup>111</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 183- 193.

<sup>112</sup> Vgl. ebd. 195.

<sup>113</sup> ebd. 196; siehe hierzu auch: XENOPHON, Oikonomikos, übers. v. Meyer K., Westerborg 1975, III, 15.

<sup>114</sup> Vgl. ebd. 197.

<sup>115</sup> ebd.

<sup>116</sup> Vgl. ebd.

Darin kommt jedoch auch zum Ausdruck, dass durch jenen Ehe-Bund die zuvor herrschende, gesellschaftlich bedingte, Ungleichheit zwischen den Partnern durch jenen Bund abgelöst werde und zur Gleichheit der beiden Partner führen soll.<sup>117</sup> Allerdings beruht jene gemäß Foucault: „[...] nicht auf der Beziehung zwischen den beiden Individuen, sondern auf der Vermittlung einer gemeinsamen Zwecksetzung, die das Haus ist: seine Erhaltung und auch die Dynamik seines Wachstums.“<sup>118</sup>

### 2.3 Homosexualität in der frühen Antike

Die Thematik der Homosexualität ist nicht nur eine äußerst wichtige in einer Auseinandersetzung mit den antiken, griechischen Denksystemen und deren Umgang mit Sexualität und Ehe, sondern gewinnt noch eine zusätzliche Brisanz durch die Person Foucaults, dessen Werk das Fundament dieses Kapitels darstellt. Auch wenn vielfach kritisiert wurde, dass Foucault seine eigene Homosexualität vor der Öffentlichkeit verheimlicht hätte<sup>119</sup>, so hat er sich doch intensiv in seinen Werken, besonders auch in der späteren Phase, mit dieser Thematik auseinandergesetzt.<sup>120</sup>

Zu Beginn möchte ich auf jene, schon in der Einleitung zitierte Stelle aus dem *Symposion* von Platon verweisen:

„Da erbarmte sich Zeus und schuf auf andere Weise Abhilfe indem er ihre Schamteile nach vorn versetzte; [...]. Diese Verlegung nach vorn und die damit verbundene Erzeugung ineinander durch das Männliche in dem Weiblichen bewerkstelligte er deshalb, damit, wenn bei der Umarmung ein Mann auf ein Weib träfe, zugleich eine Zeugung erfolgte zur Fortpflanzung des Geschlechtes, wenn aber ein Männliches auf ein Männliches, das Zusammensein wenigstens zur Befriedigung führte [...].“<sup>121</sup>

Auffallend ist sicherlich, dass von einer Symmetrie von heterosexueller- und homosexueller Liebe gesprochen wird, auch wenn im *Symposion* nur die männliche Homosexualität zur Sprache gebracht wird. Es verweist somit auf eine gewisse „Natürlichkeit“, bei aller Vorsicht, mit welchem dieser Begriff zu gebrauchen ist, welcher ihr in jenen antiken Denkmodellen zugesprochen worden ist. Die Frage, die sich hierbei

---

<sup>117</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 197-199.

<sup>118</sup> ebd. 199f.

<sup>119</sup> Vgl. TAURECK, Michel Foucault, 130.

<sup>120</sup> Interessant in diesem Zusammenhang ist auch die Aussage Foucault zu Homosexualität in einem Interview, in: ders. Dits et Ecrits Band IV, 352.

<sup>121</sup> PLATON, Das Gastmahl 191, 28f.

jedoch stellt ist, wie man mit der Homosexualität näher hin umgegangen ist, sprich welche Regelungen hierzu formuliert wurden.

Gemäß Kenneth J. Dover können die Werke Platons, näher hin das schon zitierte *Symposion* und ebenso der Dialog *Phaidros*, zu den wichtigsten literarischen Quellen über Homosexualität in der Antike gezählt werden. Dover verweist besonders auf jene Theorie, die besagt, dass der Philosophie hierbei eine besondere Bedeutung zukommt. Indem die Auseinandersetzung mit ihr nicht als eine ‚einsame Meditation‘ verstanden wird, sondern als ein ‚dialektischen Prozess‘, der durchaus mit der Reaktion des Älteren auf den ‚Stimulus‘ beginnen kann, den ihm ein Jüngerer bot, der sowohl körperliche Schönheit als auch ‚Schönheit der Seele‘ in sich vereinigt.<sup>122</sup>

Nach Dover liegt hier keine endgültige Lehrmeinung „der Griechen“ über die Homosexualität vor. Dieses Recht, für die ganze griechische Philosophie zu sprechen, wurde Platon schon von einigen Schülern des Sokrates abgesprochen.<sup>123</sup>

Auch Michel Foucault weist darauf hin, dass die frühe griechische Kultur die Liebe zum eigenen und die Liebe zum anderen Geschlecht nicht als etwas sich Ausschließendes betrachtete. Die Unterscheidung zwischen einem Menschen, der sich zu mäßigen versteht und einem, welcher dazu nicht im Stande ist, wurde als eine weit bedeutendere angesehen als jene Differenzierung zwischen homo-und heterosexuell.<sup>124</sup>

Weiters weist Dover auf die Differenzierung von *eromenos* und *erastes* hin. Diese ergibt sich in der schon oben aufgegriffenen Unterscheidung zwischen dem aktiven und dem passiven Part beim Sexualakt. Der passive Partner wird sehr oft als *pais*, sprich als Knabe bezeichnet. Jener war jedoch ein in einer homosexuellen Beziehung stehender, aber schon zur ‚vollen Körpergröße gewachsener‘ junger Mann. Um daher Verwechslungen zu vermeiden, da der Begriff *pais* auch synonym für Kind, Mädchen, Knabe oder auch für den Sklaven benutzt werden konnten, greift man meist auf den griechischen Terminus *eromenos* zurück, um jenen zu bezeichnen. Für den Liebhaber, welcher meist der ältere Partner war, kann der Begriff *erastes* verwendet werden, welcher jedoch auch bei heterosexuellen Beziehungen zur Anwendung kam.<sup>125</sup>

In Bezug auf diese Dualität stellt sich nach Dover folgende Frage:

---

<sup>122</sup> Vgl. DOVER, Homosexualität in der griechischen Antike, 20.

<sup>123</sup> Vgl. ebd. 18-21.

<sup>124</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 237.

<sup>125</sup> Vgl. ebd. 23f.

„Wenn ein anständiger eromenos (1) sinnliches Vergnügen und im Kontakt mit einem erastes weder sucht noch erwartet, (2) jeden Kontakt ungern gewährt, bis der erastes sich Zugeständnissen würdig erwiesen hat, (3) niemals Penetration auch nur einer Öffnung seines Körpers erlaubt und sich (4) niemals mit einer Frau gleichstellt, indem er eine untergeordnete Rolle bei Kontakten einnimmt und wenn gleichzeitig der erastes gerne die Regeln [...] brechen würde [...] und vielleicht sogar Regel (1) bei Gelegenheit übertreten würde, unter welchen Umständen ergibt sich also ein Mann analer Penetration durch einen anderen und wie reagiert die Gesellschaft auf seine Hingabe?“<sup>126</sup>

Auf diese Frage gilt es zu antworten, dass jener Mann, welcher sich gegen alle Vorgaben des Eros von einem anderen Geschlechtsgenossen penetrieren lässt, nach dem griechischen Kulturverständnis sowohl seinen Status als freier Bürger der Polis verliert und dadurch zugleich auf die Stufe der Fremden und Frauen, und dies in zweifacher Hinsicht, absinkt.

Jedoch nicht nur durch die Annahme der, den Frauen zgedachten, Rolle beim Sexualakt führt zum Verlust des Bürgerstatus, sondern gerade auch die freiwillige ‚Wahl der Rolle des Opfers‘, was wiederum, wäre es erzwungen, den Tatbestand der Hybris erfüllen würde. Dies stellt auch den Grund für die rigorose Bestrafung jenes Tatbestandes durch das attische Recht dar, da dadurch das Opfer entehrt würde und sein Bürgerecht verlor, welches wiederum nur durch die Anklage wiedererlangt werden konnte. Der Grund hierfür und auch die daraus resultierende Behandlung von männlichen Prostituierten<sup>127</sup>, wird verständlicher, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die anale Penetration, besonders die eines Mannes, meist keinen Ausdruck für Liebe oder Zuneigung war, sondern als ein aggressiver Akt verstanden worden ist, welcher die Überlegenheit des aktiven über den passiven Partner darstellt.

Am Beispiel von Lakon und Komatas wird dies von Dover sehr plakativ dargestellt. Denn da trotz der Schmerzen, welche Lakon der Akt bereitete, er jene dennoch hinnahm, kann dies als Triumph des Komatas über ihn angesehen werden. Einen ähnlichen Triumph scheint eine Frau im heterosexuellen Kontext zu erringen, wenn sie beim Akt so dargestellt wird, dass sie auf dem auf dem Rücken liegenden Mann sitzt.<sup>128</sup>

---

<sup>126</sup> FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 96.

<sup>127</sup> In Bezug auf männliche Prostitution sei hier besonders auf das Verfahren gegen Timarchos verwiesen, worin sehr schön die Problematik der männlichen Penetration aufgezeigt wird und auch auf die Rolle für Polis und Person eingegangen wird. Hierzu sei auf die kommentierenden Ausführungen von Dover hierzu verwiesen. Vgl. DOVER, Homosexualität in der griechischen Antike, 25 – 101.

<sup>128</sup> Vgl. DOVER, Homosexualität in der griechischen Antike, 95.

Auch in alten skandinavischen Epen scheint man die Wendung, dass jemand einen anderen, gleichen Geschlechts, als (s)eine Frau benutze, finden zu können. Dies dürfte ebenso eine Schmach für den „Benutzten“ bedeutet haben, nicht jedoch für den „Nutzer“.<sup>129</sup>

Weiters verweist Dover auch auf diverse anthropologische Studien, welche aufwiesen, dass in unterschiedlichen Regionen und dies auch über diverse Zeiträume hinweg Neuankömmlinge, Fremde aber auch Durchreisende, jene demütigende Form der analen Penetration erleiden mussten, womit man jene auf ihren Status aufmerksam machen wollte. Ebenso wurde auch der Gott Pirapos, welcher als Hüter der Obstgärten verstanden wurde, meist mit einem mächtigen, erigierten Glied dargestellt, welches seine Bereitschaft bekunden sollte, jeden Obstdieb, zu bestrafen. Abschließen sei hierbei noch auf eine Anwendung dieser Thematik bei der Darstellung des Sieges der „männlichen Athener“ über die „weichlichen oder verweiblichten Perser“ im vierten Jahrhundert zu verweisen.<sup>130</sup> Bei jenem Bild kann man folgenden Ausspruch finden: „Ich bin Eurymedon [Perser], ich stehe vorneüber gebeugt.“<sup>131</sup>

Das hier aus Platzgründen nur kurz umrissene Schema von Homosexualität in der frühen, griechischen Antike ist somit keineswegs eine laxe Lebenspraxis und nichts steht ihr ferner als eine Einstellung des „anything goes“. Der junge Knabe beziehungsweise auch der junge Mann steht hierbei vor einer äußerst schwierigen Gradwanderung. Einerseits wird er von älteren und auch mächtigeren Männern umschwärmt und mit Geschenken überhäuft, andererseits darf er es jedoch nicht zu dem kommen lassen, was jene durch ihre Gaben und Versprechungen erstreben, den sexuellen Akt. Jener, wenn dieser freiwillig gewählt ist, führt den Jüngling in die Rolle des Passiven, die Rolle der Frau, womit er seine Virilität verliert und zugleich verliert er dadurch auch an Attraktivität für seine Verehrer. Dieses Sich - Hingeben kann aber auch, zumindest in gewissen Fällen zum Verlust des gesellschaftlichen Status, sprich des freien Bürgerrechts bedeuten.

Die Herausforderung für den Knaben besteht somit gerade darin, einerseits die Zuwendung und damit die eigene Attraktivität aufrecht zu halten und andererseits nicht dem Drängen nach sexueller Erfüllung nachzugeben. Ein weiteres Problem in diesem Zusammenhang stellt die gewaltsame Aneignung des „erstrebten Gutes“ dar, welche oben

---

<sup>129</sup> Vgl. DOVER, Homosexualität in der Antike, 95f.

<sup>130</sup> Vgl. ebd. 96-98.

<sup>131</sup> ebd.98.

schon kurz behandelt worden ist. Es geht hierin also, um es mit Michel Foucault zu sagen, um ‚die Ehre eines Knabe‘, welche aufrechterhalten werden muss.

Festzuhalten ist jedoch, wie dies schon eingangs erwähnt wurde, dass Beziehungen zum eigenen Geschlecht, wie auch immer sie gestaltet gewesen sein mögen, als etwas durchaus natürliches angesehen worden und, zumindest in dieser Zeit, auch von verheirateten Männern gepflegt worden sind.<sup>132</sup>

Daraus kann man jedoch, nach meiner Ansicht, keine Gleichstellung der Ehe zwischen Mann und Frau und jener Beziehung zw. *eromenos* und *erastes* folgern. Die Ehe scheint aufgrund des Potentials zur Nachkommenschaft, welche ein wesentlicher Faktor für die Funktion der Polis gewesen ist, eine Sonderstellung einzunehmen, welche auch mit Pflichten und Rechten verbunden war, die jener öffentlicher Form der gleichgeschlechtlichen Liebe jedoch verwehrt blieb. Hierbei zeigt sich doch eine gewisse Parallele zur christlichen Sexualamoral, auf Basis des Naturrechts.

---

<sup>132</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 237 – 286.



## 3 Plutarch – Der Dialog Amatorius und seine Sicht auf die Ehe

### 3.1 Hinführung zur Thematik

Im dritten Band von *Sexualität und Wahrheit* diagnostiziert Michel Foucault einen für die hellenistisch - römische Zeit einen radikalen Wandel in der Deutung von Ehe-, Knabenliebe. Diese Veränderung weist Foucault unter anderem bei Plutarch in dessen Dialog *Amatorius* auf.<sup>133</sup>

Ursprünglich ist die Eheschließung, sowohl in Griechenland als auch in Rom, als ein privater Akt der jeweiligen Familien, man könnte nach Foucault sogar soweit gehen und von einer ‚privaten Transaktion‘ zwischen den Familien beziehungsweise deren Oberhäuptern sprechen. Dieser Akt der Eheschließung verlangte demnach keine Beteiligung oder gar einen Eingriff durch die staatliche beziehungsweise öffentliche Gewalt.<sup>134</sup>

In der hellenistischen Welt änderte sich jedoch diese Konzeption und die Ehe trat mehr und mehr in das Licht der Öffentlichkeit. Als besonders wichtig sind in diesem Zusammenhang, so Foucault, die religiösen Trauungszeremonien, welche am Beginn dieser Entwicklung in gewisser Weise eine Vermittlerrolle zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich darstellten.<sup>135</sup>

Für Rom lässt sich jedoch noch länger festhalten, dass die Ehe wesentlich ein privater Akt blieb, sprich als ein besonderes „Familienfest“ angesehen worden ist. Jedoch zeigt sich, dass mit mehreren Gesetzen immer stärker versucht worden ist, die Ehe zu einer öffentlichen Institution umzugestalten. Foucault verweist hierbei besonders auf das Gesetz *De adulteriis*<sup>136</sup>, worin man auch einen sehr interessanten Umstand finden kann: „[...] das [jenes Gesetz] für Ehebruch die verheiratete Frau bestraft, die mit einem anderen Mann verkehrt, und den Mann, der mit einer verheirateten Frau verkehrt (nicht aber den verheirateten Mann, der Beziehungen zu einer unverheirateten Frau unterhält)[...].“<sup>137</sup> Darin zeigt sich interessanter Weise jene Haltung, die man noch aus der klassischen Zeit kennt, worin der Mann als Eigentümer seiner Frau angesehen worden ist und somit durch den Ehebruch ein Verbrechen quasi am Ehegatten begangen wurde,

---

<sup>133</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Band, Frankfurt am Main 2012<sup>2</sup>, 98 – 109; 241 – 268.

<sup>134</sup> Vgl. ebd. 98.

<sup>135</sup> Vgl. ebd. 98f.

<sup>136</sup> Vgl. ebd. 99f.

<sup>137</sup> ebd. 100.

woraus jene Folgerung erwächst, dass ein Ehebruch mit einer unverheirateten Frau nicht strafbar sein, da es gemäß dieser Rechtsauffassung keinen Geschädigten gibt.<sup>138</sup>

Der Zweck der Ehe kann auch in dieser Zeit als ein privat-ökonomischer angesehen werden. Das Erbe soll auf die eigenen Nachkommen übertragen werden und eben nicht auf weiter Verwandte oder deren Nachkommen und auch die ‚Kaste‘ des Bürgertums sollte dadurch gestärkt und vor allem erhalten werden. Die Ziele sind daher durchaus dynastisch und ökonomisch und betreffen wie schon erwähnt jene Personen, welchen das Bürgerrecht zukam, sprich die höheren Schichten der Gesellschaft. Soweit man über die Ehepraxis der ärmeren Bevölkerungsschichten informiert ist, sind bei der Frage nach den Gründen mehrere Faktoren zu beachten. Die Nachkommen aber auch die Ehefrau, können für einen armen, aber dennoch freien Mann als eine wichtige Unterstützung bei der täglichen Arbeit angesehen werden. Jedoch, darauf verweist Foucault explizit, gibt es durchaus ein ökonomisches Niveau, unter welchem kein Mann auf eine Eheschließung hoffen durfte, da es ihm nicht möglich war, seine Gattin und die aus der Beziehung entstammenden Kinder zu ernähren.<sup>139</sup>

Jene ‚politisch-ökonomischen Imperative‘, welchen eine solche Ehe unterstand, verloren jedoch zunehmend an Bedeutung als sich ergab, dass sich der Stand innerhalb der privilegierten Klasse mehr und mehr auf die Nähe zum Herrscher und den eigenen Erfolg, beispielsweise in Kriegsdingen abzielte und nicht mehr so sehr auf den Verflechtungen zwischen den einzelnen Familien basierte. Dadurch wird die Ehe in gewisser Weise ‚freier‘. Die Wahl der Gattin, wie auch die persönlichen Gründe eine solche Verbindung einzugehen werden, zumindest für Männer, nun freier gehandhabt. Diese Änderung der Motive für die Ehe könnte, so Foucault, auch auf die ärmeren Schichten der Gesellschaft weiter gewirkt haben und gegenüber dem rein ökonomischen Prinzip der Leistbarkeit könnte doch jenes Motiv des gegenseitigen Beistandes und der innigen Verbindung miteinander in den Vordergrund getreten sein. Zumindest, so weist der Autor hin, geben Grabinschriften ein klares Zeugnis von der Stabilität von Beziehungen, welche nicht dem aristokratischen Milieu entstammen und auch Zeugnisse für eine Eheschließung von Sklaven sind zu finden<sup>140</sup>.

Daraus kann man folgern, dass die Ehe immer mehr zu einer Verbindung wird, welche die Ehepartner frei eingehen können und auch die Ungleichheit zw. ihnen wird bis zu

---

<sup>138</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen im 2. Kapitel dieser Arbeit.

<sup>139</sup> Vgl. Foucault, Die Sorge um sich, 100f.

<sup>140</sup> Vgl. ebd. 101f.

einem gewissen Punkt zurückgedrängt. Der Stand der Frau habe, so Foucault in der hellenistischen Zeit durchaus an Wert und Unabhängigkeit in Bezug auf den Gemahl gewonnen. Als Gründe hierfür gibt jener einerseits an, dass die politische Stellung des sogenannten ‚Bürger-Mannes‘ an Bedeutung verlor, sowie auch die Stärkung der Rolle der Frau in ökonomischer Hinsicht, und die ihr nun rechtlich garantierte Unabhängigkeit. Auch das Eingreifen der Elternteile in die Ehe wurde mehr und mehr zurückgedrängt. „Es war üblich, daß ein Vater als der institutionelle Hüter seine Tochter zur Ehe gibt. [...] Das Recht einer verheirateten Tochter, gegen die väterliche Autorität selbst zu entscheiden, wird allmählich anerkannt.“<sup>141</sup>

Nach römischem Recht galt jedoch noch recht lange der Passus, dass ein Vater befugt sei, die Ehe der Tochter, auch gegen ihren Willen, aufzulösen. Später dagegen wurde jenes Gesetz durch gerichtliche Entscheide bestritten, worin argumentiert wurde, dass der Wille der Frau als entscheidender Faktor für die Eheschließung anzusehen sei.<sup>142</sup>

Damit geht aber auch die Tatsache einher, dass die Ehe immer mehr als ein Vertragsabschluss gestaltet wird. Die Urkunden, welche uns aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. überliefert sind, enthalten Verpflichtungen der Frau, wie ihrem Mann gehorsam zu sein und nicht ohne seine Einwilligung auszugehen. Der Mann hingegen war verpflichtet, seine Frau erhalten zu können und durfte auch keine Konkubine ins Haus nehmen, und es bestand für den Mann auch das Verbot, seine Frau und seine Kinder zu misshandeln. Dieser Sichtweise verändert sich jedoch in der hellenistischen Zeit und die Verpflichtungen auf Seiten des Ehemannes wurden stark verschärft. Das Verbot, eine Geliebte oder eine Lustknaben zu haben beziehungsweise auch ein anders Haus zu besitzen, wo eine oder ein solcher unterhalten wird, wurde nun stärker betont. Dadurch wird jene „absolute Freiheit“ des Gatten in der Ehe wesentlich beschnitten und jene Ausschließlichkeit, welche früher nur auf die Ehefrauen angewandt worden ist, gilt nun auch für den Mann.

„Die derart entwickelten Eheverträge versetzen den Mann und die Frau in ein System von Pflichten, die zwar nicht gleich, wohl aber geteilt sind.“<sup>143</sup> In Bezug auf die römische Gesellschaft kann daraus folgende Veränderung abgeleitet werden. Während in der Zeit der Republik jedem der Gatten ein spezifische Rolle zukam, welche sie beziehungsweise er zu „spielen“ hatte, beruht in der Zeit des Kaiserreichs die Ehe mehr und mehr auf dem

---

<sup>141</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 102.

<sup>142</sup> Vgl. ebd. 102f.

<sup>143</sup> Vgl. ebd. 103f.

gegenseitigen Verstehen der Ehepartner und dem ‚Gesetz des Herzens‘. Daraus entstand sodann eine neue Vorstellung des Ehepaars als ‚Herrn und Herrin des Hauses‘.<sup>144</sup>

In der Literatur jener Kaiserzeit finden sich, so Foucault, viele Zeugnisse eine sehr komplexen Erfahrung dessen, was Ehe sein kann. Explizit wird hierbei auf die Suche nach der ‚ehelichen Ehre‘ verwiesen.

Der Ehestand als solcher wird hierin als eine scheinbare Verschmelzung zweier Schicksale angesehen, welche in einer leidenschaftlichen Beziehung zu einander stehen, das sich dann in folgenden Formulierungen äußert: „[...] Diese Erde hat mich für dich geschaffen [...] sie hat auf immer mein Schicksal mit dem deinen verkettet.“<sup>145</sup>

Die Ehe wird dadurch als eine Lebensweise verstanden, deren Wert nicht mehr ausschließlich in Bezug auf das oikos definiert wird, sondern die eine ‚Beziehungsweise‘ zwischen zwei zunehmend gleichberechtigten Ehepartnern darstellt.<sup>146</sup>

Mit Blick auch auf die Stoische Philosophie und deren Vorstellung von Ehe folgert Michel Foucault über diese Ehekonzeption, dass sie zu verstehen ist, „[...] als ‚konjugales‘ Band und persönliche Beziehung zwischen dem Mann und der Frau. Die Kunst verheiratet zu leben, definiert eine Beziehung, die dual in ihrer Form, universal in ihrem Wert und spezifisch in ihrer Intensität und ihrer Kraft ist.“<sup>147</sup>

### 3.2 Autor – Biograph – Philosoph

Plutarch (ca. 45 – 120 n. Chr.) wurde in eine sehr wohlhabende Familie in Chaironeia, eine kleine Stadt in Bötien, zwischen Delphi und Theben, geboren. Sein Leben lang blieb er dieser Stadt auf engste verbunden. Zum Studium ging Plutarch jedoch nach Athen. Dort absolvierte er zunächst eine Rhetorikausbildung, er fühlte sich schon bald von der ‚hohlen Beredsamkeit‘ abgestoßen, die dort vorherrschte, was wiederum dazu führte, dass sich Plutarch der Philosophie widmete. Ein bedeutender Lehrer wurde ihm der Platoniker Ammonios, der ihn dann auch in die Platonische Akademie aufnahm, mit welcher Plutarch lebenslang in Verbindung blieb. Der Einfluss des Ammonios bewirkte auch seine verstärkte Hinwendung zur Religion.

Plutarch erweiterte seine Bildung zudem auf einigen Reisen, welche ihn auch nach Rom und das übrige heutige Italien führten. Dies geschah jedoch nicht nur in seiner Eigenschaft

---

<sup>144</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 104f.

<sup>145</sup> ebd.108

<sup>146</sup> Vgl. ebd. 106-109.

<sup>147</sup> ebd. 197.

als Abgesandter seiner Heimatstadt, sondern auch als Dozent der Philosophie. In diesem Zuge kam er auch in Kontakt mit der einflussreichen römischen Oberschicht, wie etwa L. Mestrius Florus, den Vertrauten des Kaisers Vespasian, dessen Familiennamen Plutarch, nach der Erlangung des römischen Bürgerrechts annahm.

In dieser Umgebung dürfte wohl auch sein Entschluss anzusiedeln sein, jene bekannten vergleichende Biographien von bekannten Römern und Griechen zu verfassen, wodurch gerade die Gleichwertigkeit der beiden Völker auch literarisch unterstrichen werden sollte.

Den größten Teil seines Lebens verbrachte Plutarch jedoch in seiner Geburtsstadt Chaironeia beziehungsweise in deren näheren Umgebung, wo er auch aktiv am politischen Leben partizipierte. Weiters war er auch als Priester des Apolls im berühmten Heiligtum in Delphi tätig.

Plutarch war verheiratet mit Timoxena, auf die er im Dialog *Amatorius* eingangs Bezug nimmt. Die durchaus positiv erfahrene Ehe, so könnte man mutmaßen, hat auch zu einer sehr positiven Einstellung Plutarchs gegenüber der Institution der Ehe geführt. Er befürwortete dieselbe Erziehung für Frauen, wie sie Männer genießen und äußerte Kritik am antiken Ideal der Knabenliebe. Die Ehe diene, so Plutarch, auch nicht allein der Zeugung von Nachwuchs, sondern diene vielmehr einer ‚sittlich – geistigen Gemeinschaft‘ der Eheleute.

In Chaironeia errichtet Plutarch eine Art Dependence der Platonischen Akademie, wo er, bis zu seinem Tod, in einem kleineren Kreis, als Schulhaupt wirkte.

Plutarch kann jedoch nicht einfach als Platoniker im strengen Sinne aufgefasst werden, vielmehr ist auch gerade der Einfluss der Denkrichtungen außerhalb jener Akademie, wie etwa von einer peripatetischen oder pythagoreischen Seite her nicht außer Acht zu lassen. Eine beziehungsweise seine wichtigste Aufgabe sah Plutarch jedoch darin, seine Mitmenschen, wobei er sich hierbei miteinschloss, zur *arete*, also zur Tugend zu führen um die nur in ihr mögliche Glückseligkeit zu erlangen. Die Tugend betrachtet Plutarch als Weisheit, wodurch das Laster nur eine Torheit sein kann. Philosophie ist in diesem Sinne verstanden eine Heilkunst an der Seele, wodurch Plutarch den Philosophen, und somit auch sich selbst, als einen Seelenheiler oder einen Arzt der Seelen versteht. Ausgehend von diesem Ansatz schreibt er mehrere Abhandlungen gegen die Leidenschaften in den er auch Ratschläge erteilt, wie man wieder Herr über jene und sich selbst werden könne. Denn allein durch den Kampf gegen die Laster und nur mit der

Führung eines maßvollen Lebens, könne man, so Plutarch, die wahre Seelenruhe erlangen.

Ein weiteres wichtiges Merkmal seines Denkens ist der stetige Hinweis auf die Menschenliebe oder *philanthropia*. Jene gelte es immerfort einzuüben, denn sie stehe, so Plutarch an der Spitze des zu erstrebenden Tugendkatalogs.

Jene Philanthropie weist eine erkennbare Nähe zum christlichen Ideal der Nächstenliebe auf, welches wiederum dazu führt, dass der Vergleich Plutarchs mit frühen christlichen Autoren und Denkern nicht ohne Interesse ist.

In diesem Sinne bat auch der byzantinische Metropolit Johannes Mauropus in einem Epigramm Christus, Platon und auch Plutarch von der ewigen Verdammnis zu erlösen, da beide, sowohl in Bezug auf ihre Lehren als in ihrem Lebenswandel den Geboten Gottes doch sehr nahe kommen würden.<sup>148</sup>

Abschließend gilt es noch auf eine interessante Verbindungslinie hinzuweisen. Der Einfluss von autobiographischen Details in den Texten, wie man das auch im Dialog *Amatorius* beobachten kann, veranlasst Robert Lamberton dazu, den Denker Plutarch und sein Werk in eine geistige Nähe zu Michel Montaigne zu rücken. So äußert jener in seiner Biographie zu Plutarch: „The technique of moving continuously from the subject at hand of the writer’s personal experiences and opinions and back again is one that we associate, in modern European literature, primarily with Montaigne.“<sup>149</sup>

### 3.3 Zur Situierung des Amatorius

Plutarchs Dialog *Amatorius* kann gemäß Herwig Görgemanns als eine der wertvollsten und auch schönsten Schriften des Autors in jener Kategorie der *Moralia* angesehen werden. Die Gattung des Dialogs wurde in dieser Schrift von Plutarch sehr kreativ bis originell gestaltet und stellt auch inhaltlich ein ‚Unikum‘ der antiken Literatur dar.<sup>150</sup> Der Dialog weist interessanterweise zwei Zeitebenen auf, einerseits *Autobulos*, der das Geschehen auf die Anfrage hin erzählt, war zum Zeitpunkt der Handlung noch gar nicht geboren. Als Zeitdifferenz zwischen der Erzählzeit und der erzählten Zeit können daher ca. 20 Jahre anberaumt werden. Anzunehmen ist andererseits, dass die Zeit, in welcher die

---

<sup>148</sup> Vgl. ZACHER Klaus Dieter, Plutarch, in: Lutz Bernd (Hg.), Metzler Philosophen Lexikon. Dreihundert biographisch- werkgeschichtliche Portraits von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen, Stuttgart 1989, 626 – 628.

<sup>149</sup> LAMBERTON Robert, Plutarch, New Haven 2001, 2f.

<sup>150</sup> Vgl. GÖRGEMANNS Herwig, Einführung, in: PLUTARCH, Amatorius, eingel. u. übers. v. GÖRGEMANNS Herwig u.a. Tübingen 2011<sup>2</sup>, 3-40,3.

Rahmenhandlung zu situieren ist, mit jener Zeit, in der die Erzählung abgefasst worden ist, zusammenfällt. Als relativ sicherer Anhaltspunkt hierfür kann jene Erzählung der *Empone* im 25. Kapitel dieses Dialogs angesehen werden. Darin wird auf den Tod Kaiser Domitians angespielt, der auf ca. 96 n. Chr. zu datieren ist. Ein weiterer terminus post quem, der oftmals herangezogen wird, ist nach Görgemanns der an der selbigen Stelle erwähnte Tod des Sohnes von *Julius Sabinus*, welcher, wenn man Cichorius folgt, auf das Jahr 116 oder 117 n. Chr. datiert werden kann. Es ist jedoch, so Görgemanns weiter, davon auszugehen, dass der *Amatorius* ein Alterswerk Plutarchs ist. Gerade durch das Interesse an der ägyptischen Mythologie im Zuge der Rede über den Eros zeige sie eine gewisse Nähe der Schrift zu *De Iside et Osiride* desselben Autors auf. Über die dramatische Zeit des Dialogs lässt sich daraus jedoch nur schwer etwas ableiten. Es kann, so Görgemanns, nur vermutet werden, dass die Eheschließung des jungen Plutarch in den frühen 70er Jahren anzusiedeln ist. Nimmt man jedoch den Dialog selbst als terminus post quem an, wirft dies wiederum ein neues Licht auf die Datierung jenes. Die Geschichte der *Empone* wird de facto nicht von *Autobulos* erzählt, sondern vom jungen Plutarch selbst. Dies würde jedoch wiederum bedeuten, dass jener erst sehr spät geheiratet haben kann, wenn man bei dieser Sichtweise verbleibt. Im Jahre 96 n. Chr. dürfte Plutarch ca. 50 Jahre alt gewesen sein, während er demgemäß im Jahre 116 beziehungsweise 117 n. Chr. bereits 70 Jahre zählte. Man geht daher meist von einem Anachronismus aus, welcher sich besonders auf die Sorglosigkeit des Autors in Bezug auf die Datierung beruft. Als Beispiele werden hierbei oftmals auf die Viten, welche Plutarch verfasst hat, genannt. Manche, so Görgemanns, würden gerade darin einen stilistischen Kunstgriff des Autors erkennen wollen:<sup>151</sup> „[...] dem Leser sollte eine versteckte Perspektive von dem jungen Plutarch auf den alten, den wahren Autor, eröffnet werden; zumindest zeitgenössische Leser hätten das entschlüsseln können.“<sup>152</sup>

Abschließend sei hier noch kurz auf die Gliederung des Dialogs verwiesen. Diese kann grob in einen Rahmendialog, welcher das 1. Kapitel des Dialogs umfasst und den Hauptdialog, wozu die Kapitel 2-26 zählen, gegliedert werden. Eingeleitet wird besagter Hauptdialog durch eine Vorgeschichte, welche den Hintergrund des Dialogs beleuchtet. Hierzu werden die ersten drei Kapitel des Dialogs gezählt. Der Hauptdialog per se kann wiederum in vier große Unterbereiche gegliedert werden. Im ersten Unterbereich finden sich die große Kontroverse oder der sogenannte Agon, worin Knabenliebe versus

---

<sup>151</sup> Vgl. GÖRGEMANNS, Einführung, 6f.

<sup>152</sup> ebd. 7.

Frauenliebe und die Gefahr einer dominanten Frau behandelt wird. Dieser Unterbereich, welcher die Kapitel 4 – 13 des Dialogs umfasst endet mit der dramatischen Entführung *Bakchons*, wo die Hintergrundhandlung wiederum in den Mittelpunkt des Geschehens rückt. Das zweite Unterbereich des Hauptdialogs, welcher die Kapitel 13 – 20 umfasst, ist dem Wesen des Eros gewidmet und gliedert sich wiederum einerseits in eine Schilderung des Eros als Gott der Tradition und andererseits in die Behandlung des platonischen Erosdenkens.

Im dritten Unterbereich finden wir einen sogenannten Übergangsteil vor, in dem die Widerrede der *Zeuxippos* angesiedelt werden kann, welche jedoch, ähnlich, wie die Lösung des Konflikts der Rahmenhandlung verloren gegangen ist.

Der abschließende vierte Unterbereich umfasst die Kapitel 21 – 26 und behandelt darin das Verhältnis von Frauenliebe und *Philia* sowie auch generell die eheliche Liebe.

Abschließend wird noch einmal die Rahmenhandlung eingeblendet und der glückliche Ausgang des Geschehens dargestellt.<sup>153</sup>

### 3.4 Der Dialog *Amatorius*

#### 3.4.1 Das Rahmengespräch

Der Dialog beginnt mit dem sogenannten ‚Rahmengespräch‘ zwischen *Autobulos*, dem Sohn des Plutarch und *Flavianus*. Jener bittet *Autobulos* ein Gespräch seines Vaters über den Eros zu rekonstruieren, von dem der Fragende zu wissen scheint, dass *Autobulos* sich öfter darüber mit seinem Vater Plutarch unterhalten hat.<sup>154</sup> Auffallend ist, dass bezüglich dieser Wiedergabe nicht ganz klar zu sein scheint, ob sie als Erzählung oder als eine Lesung, der möglicherweise früher hierzu gemachten Notizen, stattfinden wird. Aus dem weiteren Verlauf lässt sich eher auf zweite Variante schließen. Die Rahmenhandlung, die hier skizziert wird, kann gemäß Görgemanns mit jener des Dialogs *Theaitetos* von Platon verglichen werden.<sup>155</sup> *Autobulos* bestätigt, dass jene Unterhaltung am Helikon stattgefunden habe, beim ‚Heiligtum der Museen‘. Bei Thespiai in Boötien lag am Osthang des besagten Helikon das Heiligtum der Museen,

---

<sup>153</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Einführung, 6.

<sup>154</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*). übers. v. Görgemanns Herwig, in: Plutarch, Dialog über die Liebe. *Amatorius*, eingel. u. übers. u. interpr. von Görgemanns Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>, 46-137, 1.74E –F, 47.

<sup>155</sup> Vgl. GÖRGEMANN Herwig, Anmerkungen, in: PLUTARCH, Dialog über die Liebe. *Amatorius*, eingel. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANN Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>, Anmerkung 1, 138.



jene wurden jedoch nicht in einem Tempel, sondern in einem heiligen Hain verehrt. Alle vier Jahre fand dort das Fest der Museen statt.<sup>156</sup>

Jedoch habe jene, im Zuge der Festspiele für den Gott Eros stattgefunden, welche ebenso wie besagte Spiele für die Museen dort alle vier Jahre abgehalten wurden. Es ist gemäß der Darstellung anzunehmen, dass diese Feste abwechselnd stattgefunden haben und während dann in der Stadt das *Fest der Erotideia* gefeiert wurde, konnte man sich in den Hain der Museen zurückziehen, da dort dementsprechend kein Trubel herrschte.<sup>157</sup>

Jenes kurze Rahmengespräch endet dann mit einem Anruf beziehungsweise Gebet an die Mutter der Museen: „Beten wir nun zur Mutter der Museen, daß sie uns gnädig beistehe und helfe, den Mythos zu retten und wieder zum Leben zu bringen.“<sup>158</sup>

Auffallend ist hierbei sicherlich die Formulierung ‚den Mythos retten‘. Dies dürfte eine, von Platon übernommene, Formel sein, welche auf der Redensart, dass ein Mythos verlorengehen könne, basiert. Gemeint könnte damit sein, dass jener entweder keine Hörer fand, welche diesem zuhören wollten, oder auch bedeuten, dass eine angefangene Erzählung zu keinem Ende kommen konnte. Platon dürfte mit dieser Formulierung eher das Scheitern einer Rede beziehungsweise einer Argumentation assoziiert und dazu die Antithese des geretteten Mythos, also eines, der Erfolg hat, konzipiert haben. Hierzu kann man auch auf folgendes Zitat aus der *Politeia* verweisen: „Und so, mein Glaukon, hat sich diese Geschichte denn erhalten und ist nicht verloren gegangen; und sie kann auch uns erhalten, wenn wir ihr folgen; dann werden wir denn über den Lethefluß glücklich hinüberkommen [...]“<sup>159</sup> An diese Stelle, beziehungsweise diese Folgerung dürfte sich Plutarch mit dieser Aussage wohl anschließen. Weiters muss darauf verwiesen werden, dass sich schon in der Bezeichnung des Dialogs als einen Mythos sein fiktiver Charakter abzeichnet. Wobei natürlich immer die Frage zu stellen ist, ob der Mythos wirklich einfach vom Logos getrennt werden kann.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 2.

<sup>157</sup> Vgl. ebd. Anmerkung 3; sowie: GRAF Fritz, Der Kult des Eros in Thespiai, in: PLUTARCH, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANN Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup> 201-203.

<sup>158</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 1. 749 B, 47.

<sup>159</sup> PLATON, Der Staat, X, 621 b, 428.

<sup>160</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 9, 139.

### 3.4.2 Hauptdialog und Vorgeschichte

Danach treten wir nun in den Hauptdialog (Kap2-26) ein, wobei das Kapitel 2 *Beim Eros-Fest in Thespiai*; hierbei eine Art Vorrede bildet.

Jene beginnt mit dem Verweis des *Autobulos*, dass in besagter Zeit sein Vater Plutarch gerade seine Frau *Timoxena*<sup>161</sup> geheiratet hat. Dieser Verbindung dürfte jedoch, wie im Text angedeutet, ein Zerwürfnis mit den Eltern vorangegangen sein, weshalb man sich nun nach erfolgter Hochzeit dankbar nach Thepestiai aufmachte, um dem Gott Eros ein Opfer darzubringen.<sup>162</sup> Er und seine Frau wurden auf diesem Weg von den nahestehenden Freunden aus der Heimat begleitet. Hierzu zählt der Text: *Daphnaios*, den Sohn des *Archidamos*, welcher um *Lysandra*, die Tochter des *Simons* warb, sowie auch *Soklaros*, der Sohn des *Aristions*. Weiters werden *Protogenes aus Tarsos* und *Zuxippos aus Sparta* genannt, sowie auch zwei nicht näher genannte ‚Ausländer‘ (ξένοι).<sup>163</sup>

Zur selben Zeit entbrannte ein Wettstreit zwischen den Kitharoden in jener Stadt, der für großen Tumult sorgte.<sup>164</sup> Unter dieser Bezeichnung sind Sänger zu verstehen, die sich selbst auf einer Kithara begleiteten.<sup>165</sup> Daher verließ man die Stadt und zog sich auf den Helikon, wo es, wie oben schon erwähnt, ruhiger war, zurück<sup>166</sup> und „[...] schlugen ihre Zelte bei den Musen auf.“<sup>167</sup> Diese Wendung kann durchaus wörtlich verstanden werden, da man an jenem Ort keinerlei Reste von festen Gebäuden gefunden hat.<sup>168</sup>

Am nächsten Tag kamen noch zwei Männer, *Anthemion* und *Peisias*, zu ihnen. Beide standen in gewisser Weise dem *Bakchon* nahe, welchem auch das Attribut ‚der Schöne‘ (τῶ καλῶ)<sup>169</sup> beigelegt worden ist. Diese lagen im Streit miteinander um das Wohl jenes Jünglings. Grund dafür war *Ismendora*, eine angesehene, in Thespiai lebende Witwe, von tadelloser Reputation. Besagter *Bakchon* war der Sohn einer Freundin jener, aber *Ismendora* verliebte sich nach und nach selbst in den begehrten Jüngling.<sup>170</sup> „Sie hörte, daß man in freundlicher Zuneigung über ihn sprach und äußerte sich in demselben Sinne; sie sah, wie viele ernsthafte Männer er zu Bewunderern hatte –

---

<sup>161</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 10,140.

<sup>162</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 2. B, 49.

<sup>163</sup> Vgl. ebd. 2. B – C, 49.

<sup>164</sup> Vgl. ebd. 2. C,49.

<sup>165</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 13, 140.

<sup>166</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 2. C, 49.

<sup>167</sup> ebd.

<sup>168</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 14, 140.

<sup>169</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführung von Dover im vorigen Kapitel.

<sup>170</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 2. C – D, 49.

und schließlich kam es soweit, daß sie sich in ihn verliebte.“<sup>171</sup> Nach Görngemanns<sup>172</sup> liegt die Pointe der Aussage gerade darin, dass *Ismendora* für ihre „kupplerischen“ Versuche gerade die Vorzüge des jungen Mannes über die Maßen betonen musste, bis sie selbst quasi „Opfer“ ihrer eigenen Rhetorik wurde<sup>173</sup>. Plutarch betont hierbei, dass trotz der redlichsten Absichten der tugendhaften Frau, doch ein ‚befremdlicher‘ Eindruck entstand, welcher auch die Mutter des jungen *Bakchon* ergriffen hat. Jener bat dann die beiden (*Peisias* und *Anthemion*) um ein Urteil und da diese sich nicht einigen konnten, beriefen sie Plutarch und seinen Freundeskreis zu ‚Schiedsrichter[n] und Vermittler[n]‘. Jedoch auch hier schlug sich Protogenes auf die Seite des *Peisias* und argumentierte gegen *Ismendora*, während hingegen *Daphnaios* die andere Seite wählte<sup>174</sup>, womit man nun in die erste Kontroverse eintritt, worin Frauen und Knabenliebe gegenübergestellt werden.

### 3.4.3 Kontroverse Knabenliebe versus Frauenliebe

In vierten Kapitel des Dialogs setzt Protogenes zur Verteidigung der Knabenliebe an und verteidigt sich gegen den Vorwurf, dass er gegen den Eros kämpfen würde, woraufhin *Daphnaios* ihm erwiderte: „Häßlich nennst du die Ehe, die Vereinigung von Mann und Frau? Keine andere Verbindung zweier Menschen hat es je gegeben, gibt es und wird es geben, die heiliger wäre als diese.“<sup>175</sup>

*Protogenes* hält ihm jedoch entgegen, dass der Wert der Ehe nur in der Fortpflanzung liege, weshalb sie besonders von Gesetzgebern hoch gehalten und gelobt werde. Herwig Görngemanns<sup>176</sup> verweist an dieser Stelle auf die *Nomoi* des Platon, wo es heißt:

„Heiraten soll jemand, sobald er dreißig Jahre alt ist, bis zu seinem fünfunddreißigsten Lebensjahr, indem er bedenkt, daß irgendwie das Menschengeschlecht durch eine Art Naturgabe an der Unsterblichkeit teilhat, wonach auch naturgemäß ein jeder jegliches erdenkliche Verlangen in sich trägt; denn berühmt zu werden und nicht namenlos nach dem Tod im Grab zu liegen ist ein solches Verlangen. Nun ist das Menschengeschlecht etwas, das mit der gesamten Zeit zusammengewachsen ist und das sie unaufhörlich begleitet und

---

<sup>171</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 2D, 49.

<sup>172</sup> GÖRGEMANNs verweist hierbei auch auf eine interessante Parallelstelle in den Metamorphosen des Ovid (Met. X 582): „Indem er sie lobt, fängt er Feuer[...]“ („laudando concipit ignes [...]“) in: OVID, Metamorphosen, übers. und hg. v. ALBRECHT Michael von, Stuttgart 2003; vgl. Görngemanns Anmerkung 16,140.

<sup>173</sup> Vgl. GÖRGEMANNs, Anmerkungen, Anmerkung 16, 140.

<sup>174</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 2. D – F, 51.

<sup>175</sup> ebd. 4. C, 53.

<sup>176</sup> Vgl. GÖRGEMANNs, Anmerkungen, Anmerkung 23, 141.

begleiten wird, wobei es in dieser Weise unsterblich ist, daß es Kindeskind hinterläßt, dabei aber stets ein und dasselbe bleibt und durch Fortpflanzung an der Unsterblichkeit teilhat.<sup>177</sup>

Das Zitat verweist hierbei nicht nur auf eine politische, sondern auch auf eine theologische Notwendigkeit der Fortpflanzung, welche besonders bei der Betrachtung des frühen Christentums von Bedeutung sein wird.

Mit dem wahren Eros jedoch, so betont Protagoras, habe dies überhaupt nichts gemein und er geht sogar so weit zu behaupten, dass jene Neigung zu Frauen und Mädchen zwar vieles, aber keinesfalls Liebe sei, denn: „[...] wie auch Fliegen keine Liebe zur Milch empfinden und Bienen nicht zu Honigwaben; Viehmäster und Metzger haben auch keine herzlichen Gefühle für ihre Kälber und das Geflügel, die sie im Dunkeln füttern.“<sup>178</sup>

Um dies noch zu verdeutlichen verweist er auf *Aristipp*, welcher, nachdem er erfahren haben soll, dass seine Geliebte Lais ihn gar nicht liebe, geäußert haben soll, dass er sich auch nicht einbilde, dass der Wein und auch der Fisch ihn lieben würden und doch genieße er beide mit großem Vergnügen.<sup>179</sup>

Ebenso wird darauf hingewiesen, dass man in der Tragödie, welche ist nicht genau zu klären, folgende Aussage eines Ehemanns gegenüber seiner Gattin finden könnte:

„Du hassest mich? Das nehme ich mit Gleichmut hin; aus der Mißachtung kann ich Vorteile für mich ziehen!“<sup>180</sup> Dieser Mann, so *Protagoras*, sei gerade der ideale Liebhaber, der sich mit seiner ‚bösen und lieblosen‘ Gattin abfindet, aber nicht aus schnöden materiellen Gründen, sondern aus Lust am Geschlechtsverkehr.<sup>181</sup>

Der einzige ‚echtbürtige‘ Eros sei jedoch jener der Knabenliebe. Dieser ist mit jenem der Frauenliebe nicht zu vergleichen: „[...] vielmehr kannst du seine schlichte und verweichlichte Gestalt in den Klassen der Philosophen sehen oder etwa an Sportplätzen und Ringschulen, wo er Jagd macht auf Jungen; mit scharfen, energischen Rufen feuert er sie an zur Arete – wenn er sie wert findet, sie in Obhut zu nehmen.“<sup>182</sup>

Dies sei gerade auch schon in der Gesetzgebung des Solon sichtbar. Jener verbot den Sklaven Liebesverhältnisse zu Knaben und den Ringsport, nicht jedoch ein Liebesverhältnis zu Frauen. Hierin kann man erkennen, dass die Freundschaft etwas

---

<sup>177</sup> PLATON, *Nomoi*, VI. Buch, 721b-d, 47.

<sup>178</sup> PLUTARCH, *Dialog über die Liebe (Amatorius)*, 4 C-D, 53.

<sup>179</sup> Vgl. ebd. 4 E, 53.

<sup>180</sup> ebd. 4.E, 55.

<sup>181</sup> Vgl. ebd. 4. E – F, 55.

<sup>182</sup> ebd. 4. 751 A-B, 55.

Edles und sehr Erhabenes ist, wohingegen die Lust etwas rein Sklavisches und Gemeines darstellt.<sup>183</sup>

Im fünften Kapitel tritt nun *Daphnaios* die Verteidigung der Frauenliebe an.

Wenn schon der ‚widernatürliche Geschlechtsverkehr‘ zwischen den männlichen Partnern eine zärtliche und liebende Haltung gegenüber den Partner nicht ausschließt, dann ist erst recht anzunehmen, so das Argument des *Daphnaios*, dass eine erotische Beziehung zwischen Mann und Frau, die auch den Gesetzen der Natur entspricht, auf dem Weg der Gunst, zur Freundschaft (*Philia*). Diese Gunst oder *Charis* bedeutet bei ‚den Alten‘ die Hingabe des weiblichen an das männliche Wesen.<sup>184</sup>

Sehr interessant erscheint in diesem Zusammenhang die Verwendung der Klassifizierung wider und gemäß der Natur. Im Hintergrund steht nach Görgemanns die Orientierung an der stoischen Ethik und deren Vorstellung vom Natürlichen. Dieser Ausdruck enthält jedoch nicht dieselbe Schärfe wie unser heutiger Sprachgebrauch in diesem Kontext. So konnte beispielsweise auch die Heirat eines jungen Mannes mit einer älteren Frau, als Handlung wider die Natur angesehen werden.<sup>185</sup>

Die Hingabe eines Mannes an einen Anderen kann entweder ohne Einwilligung erfolgen, dann ist jene erzwungen und ist vergleichbar mit einem Überfall auf eine Beute, oder sie geschieht mit der Einwilligung des Betroffenen, dann geschieht jene aus seiner Weichlichkeit und seinem verweiblichten Wesen heraus (Vgl. oben Kap.): „[...] wenn jemand ‚wider die Natur‘ einwilligt, ‚sich bespringen zu lassen‘ (wie Platon es ausdrückt), ‚nach Art eines vierfüßigen Tieres und sich besamen zu lassen‘ [...].“<sup>186</sup>

Dies, so *Daphnaios*, sei ohne Zweifel eine ‚*Charis* ohne *Charis*‘, welche ohne Anstand vollzogen werde.<sup>187</sup> Die sachliche Analyse zeige, dass der erotische Affekt bei der Knaben- und der Frauenliebe ein und derselbe sei. Es entsteht jedoch der Eindruck, so *Daphnaios*, dass sich der ‚Knaben – Eros‘ zu viel herausnehme gegenüber dem Anderen. Er wirkt wie ein spätgeborenes Kind, welches von Eltern erst im hohen Alter gezeugt worden ist und dies noch ‚unehelich und obskur‘. Dieser trachtet nun danach, den wahren und älteren Eros zu verdrängen. Er beschimpft und beleidigt nun jene, wobei besagter, wahrer Eros dabei mitwirkt, dass dem sterblichen Menschheitsgeschenk die Unsterblichkeit verliehen wird.<sup>188</sup>

---

<sup>183</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 4. 751 A-B, 55.

<sup>184</sup> Vgl. ebd. 5. C-D, 57.

<sup>185</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 45, 144.

<sup>186</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*) 5, D-E, 57.

<sup>187</sup> Vgl. ebd. 5. C-E, 57.

<sup>188</sup> Vgl. ebd. 5. 752, 59.

Jener „falsche“ Eros braucht daher:

„[...] einen wohlklingenden Grund, um an die hübschen Jungen in ihrer Blüte heranzukommen; also dienen ihm Freundschaft und Tugend als Vorwand. So bestreut es sich denn mit dem Sand des Ringplatzes, badet kalt, zieht sich die Augenbraun hoch und behauptet Philosophie und Selbstzucht zu pflegen- nach außen, um der guten Sitten willen; aber nachts dann, in aller Stille, ‚erntet er süße Früchte, wenn der Wächter fern‘.<sup>189</sup>

Wenn man annehme, dass der sexuelle Verkehr mit einem Knaben wirklich nichts Aphrodisisches an sich hat, wie dies Protogenes behauptet, so muss man nach *Daphnaios* doch die Frage stellen, wie dann hierbei der Eros gegenwärtig sein kann, wo Aphrodite nicht zu Hause ist.<sup>190</sup> „Und wenn es doch einen Eros ohne Aphrodite gibt, wie es eine Trunkenheit ohne Wein gibt, die von einem Getränk aus Feigen oder Gerste kommt, so bleibt seine erregende Wirkung ohne Frucht, ohne Ergebnis, bringt nur Sattheit und Überdruß.“<sup>191</sup>

Nach dem erstmaligen Eingreifen Plutarchs im sechsten Kapitel des *Amatorius*, wo er sich gezwungen sieht, etwas auf den Einwand des *Peisias* zu erwidern, wendet sich das Gespräch nun der zweiten Kontroverse über die Gefahr einer dominanten Frau zu.

*Peisias* äußert am Beginn seiner Rede geschickt, dass alle Frauen, wenn sie einen Liebhaber gefunden haben, durchaus verliebt sein sollen. Dem Jüngling jedoch gibt er zu bedenken, dass dieser sich vor dem Reichtum dieser Frauen in Acht nehmen soll. Leicht könne es in einer solchen Beziehung geschehen, dass er darin verschwinde, wie bei der Mischung von ‚Zinn in Kupfer‘<sup>192</sup>. Görgemanns erläutert in seinen Anmerkungen hierzu, dass bei der Bronze, die eine Legierung aus Kupfer und Zinn darstellt, dem Aussehen nach das Kupfer dominiert, wohingegen das Zinn nur die Festigkeit und den Glanz steigert.<sup>193</sup>

Es sei daher, so *Peisias* weiter: „[...] ein großer Erfolg, wenn ein noch heranwachsender junger Mann eine Ehe mit einer anspruchslosen, einfachen Frau eingeht und darin der Charakter einer Mischung, ähnlich wie beim Wein sich behauptet.“<sup>194</sup>

Dieser Ausspruch meint jedoch nicht, dass der junge Mann in dieser Beziehung die dominante Rolle einnimmt, sondern, dass jene Mischung „[...] in ihrem Charakter als

---

<sup>189</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 5. 752, 59.

<sup>190</sup> Vgl. ebd. 5. 752, B, 59.

<sup>191</sup> ebd.

<sup>192</sup> Vgl. ebd. 7. E, 61 – 63.

<sup>193</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 69, 147.

<sup>194</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*) 7. E, 63.

Verbindung zweier Komponenten für die Ehe bestimmend wird.<sup>195</sup> Dies kann für einen so jungen Mann durchaus schon als ein Erfolg gewertet werden, denn dass ein solcher die Führung über Frau und Haushalt übernehme, ist eher nicht anzunehmen. Jedoch gibt es auch die Möglichkeit, diesen Vergleich anders zu deuten. Eine Mischung von Wein und Wasser bleibt dennoch immer noch Wein, und somit bleibt die Stellung des Mannes, als *pater familiaris*, zumindest nach außen hin gewahrt.<sup>196</sup>

*Ismendora* hingegen, so argumentiert *Peisias*, meine jedoch aus ‚eigener Machtvollkommenheit‘ über alles bestimmen zu können. Und so sei es besser, wie man dies in Äthiopien finden könne, als Mann mit goldenen Ketten gefesselt zu sein als durch das Vermögen der Ehefrau.<sup>197</sup>

*Protogenes* fügt dem noch hinzu, dass man in diesem konkreten Fall doch Gefahr laufe, das Diktum des Hesiod auf den Kopf zu stellen, welches lautet: „Laß an dem dreißigsten Jahr nicht allzuviele dir fehlen, noch gib viele dazu, dann paßt das Alter zur Hochzeit. Aber das Weib sei vier Jahre mannbar und freie im fünften.“<sup>198</sup>

Wenn man in diesem Zusammenhang dann die sogenannte „Mannbarkeit“ der Frau mit 14 Jahren angibt, wäre es das Beste, wenn die Gemahlin bei der Hochzeit ca. 18 Jahre alt ist. Bei *Ismendora* und *Bakchon* dürfte dies jedoch gerade in umgekehrter Reihenfolge anzunehmen sein. Während er ca. 18-20 Jahre zählt, dürfte das Alter von *Ismendora* mit ca. 30- 32 Jahren anzugeben sein.<sup>199</sup>

Wenn *Ismendora*, so folgert abschließend *Protogenes*, ihren Anstand wahren will, so soll sie sich in ihr Haus zurückziehen und dort in aller gebotenen Stille und Sittsamkeit auf einen Freier warten, welcher auch eine ernste Absicht hat. Wenn jedoch eine Frau offen zugibt, dass sie verliebt ist, so ist dies ein durchaus triftiger Grund, ihr aus dem Weg zu gehen und eine solche ‚unbeherrschte Leidenschaft‘ könne auf keinem Fall die Grundlage einer Ehe darstellen.<sup>200</sup>

Nachdem *Protogenes* geendet hat, setzt, angespornt von *Anthemion*, Plutarch im neunten Kapitel des *Amatorius* zu einer Gegenrede an. So stellt er zu Beginn die stilistisch reizvolle, rhetorische Frage: „was ließe sich nicht alles als Vorwurf gegen eine Frau verwenden, wenn wir *Ismendora* nur darum ablehnen, weil sie verliebt und reich ist?“<sup>201</sup>

---

<sup>195</sup> GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 70, 147.

<sup>196</sup> Vgl. ebd.

<sup>197</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 7. 753, 63.

<sup>198</sup> ebd. 8. 753, 63.

<sup>199</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 77, 148.

<sup>200</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 8. 753 – B, 63.

<sup>201</sup> ebd. 9 C, 65.

Wäre es demnach besser, an Stelle solchen ‚Männerfeindinnen‘ sich auf eine Frau ohne Mitgift zu fokussieren, welche man „[...] durch bloßen Kauf und mit dem Werfen von Nüssen an sich binden kann?“<sup>202</sup>

Jedoch, so betont Plutarch, haben doch gerade jene vielen Männern aufs Übelste mitgespielt. Hierzu zitiert er unter anderem die Erzählung von *Großkönig Ninus und Semiramis*. Diese hatte *Ninos* so weit gebracht, dass er ihr zugestand für einen Tag die Krone zu tragen und alle Reichsgeschäfte zu führen. *Ninos* forderte auch alle Untergebenen auf, ihrem Willen wie dem Seinen zu folgen. In ihren ersten Befehlen blieb sie maßvoll und erprobte den Gehorsam der Leibwächter, dann jedoch ließ sie *Ninos* verhaften und am Ende sogar töten.<sup>203</sup>

Umgekehrt, so mahnt der Redner jedoch ein, sind einige Männer, welche unbekannt und auch arm waren, durch eine solche Verbindung, mit einer älteren und angesehen Frau, nicht zugrunde gegangen und haben auch nichts von ihrem Selbstbewusstsein dadurch eingebüßt. Jene haben in diesem Zusammenleben mit ihrer Gattin stets sowohl Respekt als auch Autorität genossen und dies noch verbunden mit einer ‚herzlichen Zuneigung‘.<sup>204</sup> Daraus folgert Plutarch: „Den Reichtum einer Frau bei der Wahl höher zu stellen als inneren Wert und edle Abkunft, wäre niedrig und sklavenhaft; aber wenn er zu innerem Wert und Adel hinzukommt, würde nur ein Tölpel davor weglaufen.“<sup>205</sup>

Für den Mann einer solchen Frau wäre es jedoch ‚ungehörig‘, so Plutarch, durch sein Handeln jene in Verruf zu bringen. Er soll sich neben ihr viel mehr als ebenbürtig beweisen und soll selbst Geist und Selbstbeherrschung zeigen und sich nicht vom Glanz, der seine Gattin umgibt beeindrucken lassen.<sup>206</sup>

Schließlich wird auch noch darauf verwiesen, dass zu einer ‚wohlgefügteten Ehe‘ auch eine gewisse Reife gehöre, welche erst das Zeugen und in der Folge daraus das Gebären ermöglicht. *Ismendora* befindet sich nach Plutarchs Ansicht im besten Alter, denn zumindest ist sie nicht älter als ihre (männlichen) Rivalen und hat auch noch keine grauen Haare aufzuweisen, im Unterschied zu manchen männlichen Verehrern des *Bakchon*. Somit spricht auch nichts dagegen, dass sie den Jüngling in ‚ihre Obhut‘ nehme, dieser sei bei ihr sogar besser aufgehoben als bei einer jüngeren Gefährtin<sup>207</sup>, denn: „[...] anfangs gehen die Wogen hoch, das Paar zankt sich; und besonders wenn sich noch der

---

<sup>202</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 9 C, 65.

<sup>203</sup> Vgl. ebd. 9. C – E, 65.

<sup>204</sup> Vgl. ebd. 9. 754, 67.

<sup>205</sup> ebd. 9, 754 B, 67.

<sup>206</sup> Vgl. ebd. 9. 754 B, 67.

<sup>207</sup> Vgl. ebd. 9. 754 C –D, 67 – 69.



Eros einmischt, kann er wie der Sturm, wenn das Schiff keinen Steuermann hat, eine Ehe stören und zerrütten, in der beide weder herrschen können noch gehorchen wollen.“<sup>208</sup>

Sehr schön zeigt sich bei dieser Aussage, jene „Steuermann – Metaphorik“, welche neben besagter Zweikampf - Metaphorik in der antiken Literatur als Veranschaulichung des Umgangs auch mit den Lüsten weit verbreitet war.<sup>209</sup>

Vom 10. Kapitel bis hin zum Anfang des 13. Kapitels wird die Entführung des *Bakchon* durch *Ismendora* geschildert. Diese durchaus pointierte Hintergrundhandlung, welche zu einer Zuspitzung der Situation im Dialog führt, soll hier nicht näher behandelt werden.

Ebenso soll auch der große, in den Kapiteln 13 -20 folgende Teil zum Wesen des Eros an dieser Stelle ausgeklammert werden, um dann im nachfolgenden Kapitel zur „Eros-Theologie“ seinen Platz zu finden.

#### 3.4.4 Liebe und Ehe als zwischenmenschliche Beziehung

Plutarch hält hierbei fest, dass die Ursachen und Ursprünge des Eros nicht spezifisch für jedes Geschlecht einzeln angebar sind, sondern ihnen gemeinsam sind.<sup>210</sup> In diesem Sinne kann daher auch gefolgert werden: „[...] was spricht dagegen, daß sie, ebenso wie von Knaben und Jünglingen, auch von Mädchen und Frauen ausgelöst werden können [...]“. <sup>211</sup>Demnach ist es nach Plutarch unmöglich, dass jemand, der das Schöne im Menschen liebt und schätzt, einen Unterschied mache zwischen Frauen und Männerliebe, denn es handelt sich hierbei ja nicht um geschlechterspezifische Kleidungsunterschiede. Beiden ist, gemäß diesen kurzen Ausführungen, der Eros gemeinsam und der Autor geht hierbei noch einen Schritt weiter, indem er darauf verweist, dass gerade die eheliche Erotik zur *Philia* führe. Am Beginn der Ausführung steht der Hinweis, dass man den Vorwurf nicht dulden könne, dass wenn Aphrodite sich zum Eros geselle, das Entstehen von *Philia* verhindert werde. Dies, so Plutarch, sei nur dann in dieser Weise zu denken, wenn man den Geschlechtsverkehr zweier Männer in den Blick nimmt, welchem er eher die Bezeichnungen ‚Wollust und Bespringen‘ zubilligt. Denn darum setzt man gerade jene Männer, welche in dieser Passivität Lust empfinden, auf die unterste Stufe der menschlichen Verderbtheit. Dies bedeutet zugleich, ihnen kein Vertrauen, keinen Respekt und auch keine Freundschaft zukommen zu lassen.<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 8. 754, C-D, 69.

<sup>209</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 84 - 103.

<sup>210</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 21 E, 119.

<sup>211</sup> ebd. 21. E, 119.

<sup>212</sup> Vgl. ebd. 23. E – F, 127.

In Bezug auf die Ehefrauen verortet Plutarch gerade in diesem Kontext die Ursprünge der Philia. Die Bedeutung der Lust ist hierbei jedoch geringer als jene gegenseitige Hingabe, Verehrung, Zuneigung und Treue zu einander. Besonders wird hierin die Rolle des Solon als kundiger Gesetzgeber, auch in Eheangelegenheiten, gepriesen, welcher die Verordnung traf, dass ein Ehemann mindestens dreimal im Monat mit seiner Gattin Verkehr haben solle. „[...] natürlich nicht um der Lust willen, sondern in der Absicht, daß, wie die Städte ihre Verträge miteinander von Zeit zu Zeit erneuern, so die Ehe von den Mißheligkeiten, die sich immer wieder ansammeln, durch einen solchen Liebeserweis erneuert werden sollte.“<sup>213</sup> Plutarch weist auch darauf hin, dass es durchaus auch Tollheiten gibt, sowohl bei den Knaben als auch bei den Frauen, keine der beiden sei jedoch vom Eros gewirkt.<sup>214</sup>

Es wäre absurd, so fährt Plutarch fort, den Frauen jeglichen Anteil an der Arete abzusprechen. Man kann hierbei auf ihre Klugheit und ihre Besonnenheit verweisen, ebenso gilt es ihre Treue und ihre Gerechtigkeit zu nennen, wie auch ihren Mut und ihre Seelenstärke. Es sei fast empörend, wenn man demnach den Frauen zwar einige edle Eigenschaften zuspricht, ihnen die Fähigkeit zur Bindung in einer Philia jedoch abspricht. Frauen besitzen gerade Mutter- und auch Gattenliebe und ihr Sinn für ‚liebvolle Geborgenheit‘ prädestiniere sie geradezu zur Philia, wie ein fruchtbares Land, das den Samen der Philia aufzunehmen vermag: „[...] so hat die Natur der Frau den Reiz des Blickes, betörenden Klang der Stimme und anziehende Körperformen verliehen und ihr damit wirksame Hilfsmittel geschenkt – einer leichtfertigen Lust und Trug, einer ehrbaren für Zuneigung und Freundschaft mit dem Mann.“<sup>215</sup>

Man kann daher einer Frau nur raten, dem Eros zu opfern, um einen gnädigen Beistand für die Ehe zu erleben, damit sich auch der Gemahl nicht zu einer anderen „verirre“.<sup>216</sup> Am Schluss des Kapitels 23 führt Plutarch einen Sinnspruch über die Ehe an, welche gerade das Verhältnis von Liebe und Geliebtwerden, meiner Ansicht nach, sehr schön auf den Punkt bringt: „Denn das Lieben ist in einer Ehe ein größeres Gut als das Geliebtwerden; es macht viele Fehler gut, am meisten diejenigen, welche eine Ehe schädigen und zerüttern.“<sup>217</sup>

---

<sup>213</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 23, 769 A-B, 127.

<sup>214</sup> Vgl. ebd. 23, 769 B, 127.

<sup>215</sup> ebd. 23, 769 D, 129.

<sup>216</sup> Vgl. ebd. 23, 769 C – E, 129.

<sup>217</sup> ebd. 23, 769 E, 129.

Nach Görgemanns lässt sich dieser Satz gerade auf dem Hintergrund von *Amatorius*, 17. Kapitel, 762 B-E verstehen, worin zum Ausdruck kommt, dass sich der Charakter der Liebenden zum Besseren verändert. Was aber mit dieser Aussage, in diesem Kontext, genau gemeint ist, muss nach dem Kommentar Görgemanns offen bleiben. Geht man jedoch davon aus, dass dies als eine Forderung an die Frau zu mehr erotisch-sexueller Initiative zu verstehen ist, so wäre wohl die Aussage des *Peisias* in *Amatorius*, 6. Kapitel, 752 C die geeignete Antithese hierzu, worin er fordert, dass eine anständige und sittsame Frau weder lieben noch geliebt werden dürfe.<sup>218</sup>

#### 3.4.5 Schmerzen und Freuden der ehelichen Liebe

Der vierte Abschnitt des Dialogs beginnt mit dem Hinweis an *Zuxippos*, dessen Besorgnis nach Görgemanns wohl in jenem Teil geäußert worden sein dürften, welcher leider verloren gegangen ist<sup>219</sup>, das die quälende (*δακον*) Leidenschaft, welche eine Liebesbeziehung am Anfang hervorruft, kein Grund zur Furcht darstellt. Es sei möglicherweise nichts ungewöhnliches, so Plutarch, wenn das Zusammenwachsen mit einer ‚tüchtigen Frau‘, ähnlich wie in der Natur bei den Bäumen, mit einer Verwundung einhergeht. Auch am Beginn jeder Schwangerschaft stehe eine Verletzung, denn „[...] eine Vermischung ist nicht möglich, wenn nicht das eine von dem anderen etwas erleidet.“<sup>220</sup>

Eine gewisse Unsicherheit oder gar eine Verstörung könne man auch beobachten, wenn Kinder beginnen, in die Schule zu gehen oder sich junge Männer erstmalig der Philosophie widmen. Dieses Gefühl des ‚Quälenden‘ hält jedoch nicht lange an, und so ist es nach Plutarch auch bei den Liebenden. Wenn man zwei Flüssigkeiten zusammenmischt, beispielsweise Wein und Wasser, so kann man am Beginn auch eine gewisse Unruhe im Trinkgefäß beobachten. Jener Zustand hält jedoch nicht lange an und bald lässt sich ein stabiler Zustand der Flüssigkeiten erkennen. Dieser Zustand wird nun von Plutarch als die ‚totale Durchmischung‘ (*ὁλὼν κρασις*) bezeichnet, womit gerade die ‚Verschmelzung der Liebenden‘ gemeint ist. Paare, die ohne Eros zusammenleben, gleichen jener Lehre der Atome bei Epikur, demgemäß sie durch ständige Zusammenstöße und daraus folgendes Abprallen gegenzeichnet sind.<sup>221</sup>

---

<sup>218</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 416,191.

<sup>219</sup> Vgl. ebd. Anmerkung 418,192.

<sup>220</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 24. E, 129.

<sup>221</sup> Vgl. ebd. 24. E – 770, 129 -131.

„Nichts anderes kann so viel Freude bereiten, nirgendwo findet man so beständige Unterstützung, keine andere Art der *Philia* hat solchen Glanz, findet so viel Anerkennung und Nachahmung, ‚als wenn der Mann und die Frau einträchtig in Fühlen und Denken walten im Haus‘.“<sup>222</sup>

Die Knabenliebe hingegen, so Plutarch, wird gerade wegen ihrer Unbeständigkeit oftmals mit Spott gestraft. So spricht man davon, dass ein Haar diese Freundschaft wie ein ‚Ei‘ in zwei Hälften schneiden könne.<sup>223</sup> Dieser Vergleich bezieht sich, so Görgemanns, auf jene Szene der Halbierung des Urmenschen im *Symposion* Platons.<sup>224</sup> Zugleich habe Plutarch mit diesem ‚Scherz‘ auf die in der Pubertät einsetzende Behaarung anspielen wollen.<sup>225</sup>

Von den Liebhabern jener Knabenliebe werde auch gesagt, so Plutarch, dass jene nur ihren ‚Frühlingsaufenthalt‘ bei jenen Knaben halten, um beim Erblühen, sprich beim Mannbarwerden jenes Geliebten, wieder weiter zu ziehen. Hingegen die Liebe zu einer ‚ehrbaren Frau‘ lasse sich auch nicht von dem Alter beirren, so Plutarch.<sup>226</sup> „[...] sie hört nicht einmal unter grauen Haaren und Runzeln auf zu blühen, sondern sie dauert fort bis zu Leichenbegräbnis und Grabstein.“<sup>227</sup>

Man kann gerade auch, im Unterschied zur Knabenliebe, so der Autor, viele Paare aufzählen, welche jene Gemeinschaft in Treue durch ihr ganzes Leben hindurch bewahrt haben. Als Beispiel hierfür, führt Plutarch die Geschichte der sogenannte ‚treuen Emponne‘ an.

Besagte war mit einem jungen Mann namens *Sabinus* verheiratet, welcher aufgrund seiner Mitwirkung bei einem Aufstand in Gallien um sein Leben fürchten musste. Er versteckte sich auf seinem Landgut in den tiefen Vorratskammern und teilte zunächst nicht einmal seiner geliebten Frau mit, dass er noch am Leben war und wo er sich verbarg. Als er ihren Kummer jedoch nicht mehr ertrug, ließ er ihr mitteilen, wo er sich befand und sie lebten teilweise gemeinsam in den unterirdischen Höhlen, während *Emponne* nach außen hin, mit schauspielerischer Bravour die Witwe gab. Nach einiger Zeit wurde sie jedoch schwanger und es gelang ihr diesen Umstand sogar vor ihren Freundinnen beim Baden zu verbergen. Sie gebar zwei Söhne wie eine ‚Löwin‘ alleine bei ihrem Mann in diesem Versteck und gemeinsam versorgten sie die Neugeborenen. Kaiser Vespasian ließ

---

<sup>222</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 24. 770, A, 131.

<sup>223</sup> Vgl. ebd. 24. 770 B, 131.

<sup>224</sup> Vgl. PLATON, Das Gastmahl, 190, 27.

<sup>225</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 430, 194.

<sup>226</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 24. 770 B, 131 -133.

<sup>227</sup> ebd. 24. 770, C, 133.

jedoch diese treue Ehefrau hinrichten, woraufhin er eine schwere Strafe erlitt. In kürzester Zeit starb sein gesamtes Geschlecht aus. Plutarch betont hierbei: „Keine gräßlichere Tat hat diese Regierung hervorgebracht [...].“<sup>228</sup> Besonders erwähnenswert sind hierbei ihre letzten Worte an den Kaiser, welchem sie mitteilte, dass sie um einiges glücklicher gewesen sei im Dunkeln des Verstecks als er, während seiner Herrschaft als Kaiser.<sup>229</sup>

#### 3.4.6 Abschluss – Hochzeit und glücklicher Ausgang

Am Schluss des Dialogs erwähnt Plutarch den glücklichen Ausgang der Rahmenhandlung und vom gemeinsamen Aufbruch zur Hochzeit, geführt von *Peisias*, welcher sich mit *Ismendora* versöhnt hat. Ziel dieses Hochzeitszuges ist das Heiligtum des Gottes Eros.<sup>230</sup>

### 3.5 Die „Eros – Theologie“ im *Amatorius*

#### 3.5.1 Die Polysemie des Eros - Begriffs

Zu Beginn gilt es, Jan Opsomer folgend, auf die Polysemie des Begriffs Eros zu verweisen. Der Eros ( $\epsilon\rho\omega\varsigma$ ) kann wohl unbestreitbar als ein, wenn nicht sogar der zentrale Angelpunkt des Dialogs *Amatorius* angesehen werden. Es kann jedoch nicht immer eindeutig festgesellt werden, was die einzelnen Gesprächspartner unter diesem Begriff genau verstehen, kurz es bleibt immer eine gewisse Unschärfe dieses Begriffs zurück.<sup>231</sup> Es lässt sich jedoch bei aller Unschärfe zumindest eine gewisse Grenzziehung durchführen. Es handelt sich hierbei, nach Opsomer, gerade nicht direkt um einen Gott beziehungsweise einen ‚Daimon‘ und ist auch nicht mit jenem Erosbegriff des platonischen Symposion ident. Vielmehr sei hiermit der Eros in ‚zwischenmenschlichen Beziehungen‘ gemeint.<sup>232</sup>

Folgende kurze Begriffsdefinition kann daher nach Jan Opsomer gegeben werden:

„Eros bezeichnet einen seelischen Zustand des heftigen Verlangens oder Begehrens, des Hingezogeneins, und zwar jeweils nur zu einer einzigen Person [...].“<sup>233</sup>

Der Eros wirkt demnach auf die Vereinigung mit dieser einen Person hin, weshalb man ihn durchaus als ein dynamisches Prinzip verstehen kann. Er ist jedoch auch durch eine

---

<sup>228</sup> PLUTARCH, *Amatorius*, 25, C, 135.

<sup>229</sup> Vgl. ebd. 25 D – 771 C, 133 – 135.

<sup>230</sup> Vgl. ebd. 26. D – E, 135 – 137.

<sup>231</sup> Vgl. OPSOMER Jan, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie; in: PLUTARCH, *Dialog über die Liebe*, eingel. u. übers. GÖRGEMANN Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>, 217-244, 216.

<sup>232</sup> Vgl. ebd.

<sup>233</sup> ebd.

bestimmte Heftigkeit, aufgrund seiner Dynamik, gekennzeichnet, worin man wieder eine Unterscheidung zur Aphrodisia treffen könne, so Opsommer, denn diese bestehe eher im Genuss jener Vereinigung mit der Person oder eben gerade in der Erfüllung dieser.<sup>234</sup>

Semantisch gesehen kann Eros im Sinne von „Verliebtheit“ im Deutschen oder „love“ beziehungsweise noch besser mit „to be in love“ im Englischen übersetzt werden. Es darf hierbei jedoch zu keiner Verwechslung mit dem christlichen Begriff der Agape oder auch zu jenem Verständnis von Liebe wie sie zwischen Eltern und Kindern vorherrscht, kommen.<sup>235</sup>

Wohin jedoch eine einseitige Abgrenzung von der christlichen Theologie und dem Agape - Gedanken auch führen kann, zeigt sich gerade in dem viel beachteten Werk *Eros und Agape* des schwedischen Theologen Anders Nygren. Dieser verurteilt das menschliche Bemühen, durch Liebe zu Gott zu gelangen, als ‚platonische eros – Liebe‘. Ihm stellt er die christliche Agape entgegen, die von Gott kommend, als die einzig heilbringende Liebe anzusehen sei.<sup>236</sup>

Nach Opsommer liegt das Problem bei der Identifizierung des Eros mit den beiden oben genannten Formen der Agape wie auch der Elternliebe gerade darin, dass in beiden Fällen die Liebe schon in einem Zustand des harmonischen ‚Vereint-Seins‘ besteht und eben gerade nicht in einem Streben hin auf Vereinigung oder einem Begehren aus der Empfindung eines Mangels.<sup>237</sup>

### 3.5.2 Das Wesen des Eros im Amatorius

#### 3.5.2.1 Eros – Gott der Tradition

Die näheren Betrachtungen über den Eros setzen im 13. Kapitel des *Amatorius* ein. Es beginnt mit der Schilderung der Ankunft des Boten von *Ismendora*, welche Anthemion bat, zu ihr zu kommen, da sich die Lage zusehens verkompliziere. Die Gymnasiarchen, so der Bericht des Boten, stritten darüber, ob man in die Entführung des *Bakchon* eingreifen solle, die Herausgabe des Besagten zu fordern, oder nicht.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 217f; zur Problematik der Bestimmung der Aphrodisia siehe auch das Kap.2.3.1. dieser Arbeit.

<sup>235</sup> Vgl. ebd. 218.

<sup>236</sup> Vgl. NYGREN Anders, Eros und Agape, Berlin 1955; siehe hierzu auch die Ausführungen von JEANROUND Werner G., Der Gott der Liebe: Entwicklungen des theologischen Liebesbegriffs bei Plutarch und in der frühen Kirche, in: PLUTARCH, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANN Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>, 283-302, 297.

<sup>237</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 218.

<sup>238</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 13. 756, 75.

Nach dem Weggang des Anthemion mit dem Boten setzte Plutarch zur Beantwortung der Frage des *Pemtides* an, welcher frug, was die Menschen, die Eros zu einem Gott erklärt haben eigentlich hierzu bewegt hat.<sup>239</sup>

Plutarch geht hier bei der Antwort „theologisch“ vor:

„[...] du verrückst den unverrückbaren Kern des Glaubens an die Götter, den wir hegen; und das betrifft ihn ganz allgemein, weil du für jeden einzelnen Gott Rechtfertigung und Existenznachweis verlangst. Da muß die von den Vätern ererbte alte Überzeugung genügen; über sie hinaus kann niemand einen klareren Beweis geben und entdecken, ‚selbst wenn das Argument von feinstem Geist erdacht‘.“<sup>240</sup>

Plutarch sieht somit in der Frage des *Pemtides* nicht nur eine Infragestellung der Göttlichkeit des Eros, sondern sieht darin zugleich eine Anfrage an die Göttlichkeit des gesamten Götterpantheons.

Dieser Gott, so Plutarch weiter, kann nicht gesehen werden, sondern ist nur mit dem Glauben zu erfassen. Würde man daher einen kritischen Nachweis der Göttlichkeit verlangen, so würde man gleichzeitig jeden Heiligen angreifen und auch jeden Altar einer solchen kritischen Prüfung unterziehen müssen.<sup>241</sup>

„Die Göttin Aphrodite, siehst du nicht wie groß sie ist? Sie ist es, die den Eros sät und schenkt, aus dem wir alle auf der Welt entsprossen sind.“<sup>242</sup>

Das wunderbare und lebensspendende „Werk“, worunter der Geschlechtsakt zu verstehen ist und zugleich dessen Folgen<sup>243</sup>, ist nach Plutarch als ‚Werk Aphrodites‘ zu verstehen, jedoch fungiert der Eros als Mitarbeiter bei diesem und er steht der Göttin hierbei hilfreich zu Seite. Daher folgert der Autor, dass wenn jener Gehilfe beim Geschlechtsakt nicht zugegen ist, das, was dort geschieht, zu einer ‚trübseligen Sache‘ werden kann, die dadurch frei von Ehre und Freundschaft ist. Der Geschlechtsverkehr ohne Erosbeteiligung stehe auf der Stufe des Hungers und des Durstes, welcher allein die Sättigung zum Ziel hat und besitzt keinen Überschuss an Edlem und Schönem. Wenn jedoch die Göttin Aphrodite dieses Element der Sättigung von der Lust trennt, so bewirkt sie eine ‚Verschmelzung‘ der Partner in gegenseitiger Zuneigung.<sup>244</sup> Daher könne man mit Parmenides sagen: „,Sie [Aphrodite] ersann den Eros als allerersten der Götter‘.“<sup>245</sup>

---

<sup>239</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 12. 756, 75.

<sup>240</sup> ebd., 13. B, 75.

<sup>241</sup> Vgl. ebd. 13. D, 77.

<sup>242</sup> ebd. 13. D, 77.

<sup>243</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 136, 155.

<sup>244</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 13. E – F, 77 – 79.

<sup>245</sup> ebd. 13. F, 79.

In den Kapiteln 14 und 15 sowie zu Beginn des Kapitels 16 des Dialogs *Amatorius* wird das Verhältnis von Eros und Philia behandelt. Hierin betont Plutarch, dass die Freundschaft sich in vier Arten zeigen kann: in der Form der verwandtschaftlichen Freundschaft, in jener der Gastfreundschaft, in der Kameradschaft und abschließend auch noch in der erotischen Form. Jeder dieser Formen kommt wiederum ein eigener Schutzgott zu, den ‚Freundesgott‘, den ‚Gastfreunds-Gott‘ und auch den ‚Familien-Gott‘. Nur die Letzte, die erotische Form, wäre ohne einen solchen Schutzgott, wo doch gerade jene besonders der Lenkung und Fürsorge bedarf. Daher wäre es eine Inkonsequenz, so gibt *Zeuxippos* zu, würde man nicht den Eros an diese Stelle setzen.<sup>246</sup>

In einem weiteren Schritt „untersucht“ Plutarch die Macht des Eros. Er verweist hierbei insbesondere auf die schon angesprochene Verbindung zu Aphrodite. „Machen wir uns nun erst einmal klar, daß das Werk der Aphrodite – wenn Eros nicht dabei ist – für eine Drachme zu kaufen ist.“<sup>247</sup> Kein Mensch, so der Autor, würde sonst die Gefahren und Mühen der geschlechtlichen Befriedigung auf sich nehmen, wenn er nicht zugleich das Gefühl des Verliebtseins in sich spürt.<sup>248</sup> Daher kann gefolgert werden: „So schwach und so schnell sättigend ist die Gunst der Aphrodite, wenn der Fahrtwind des Eros nicht die Segel bläht!“<sup>249</sup>

Zugleich gilt es, so Plutarch, die Überlegenheit des Eros bei ‚kriegerischen Taten‘ hervorzuheben. Ein Mann, der vom Eros durchdrungen ist, braucht demnach nicht die Unterstützung des Ares, denn sein eigener Gott ist ihm im Kampf gegen seine Feinde ‚Helfer und Begleiter‘ genug.<sup>250</sup>

„Wenn bei Sophokles die Kinder der Niobe unter einem Pfeilhagel sterben, ruft einer von ihnen nach keinem anderen als Helfer und Kampfgenossen als nach seinem Liebhaber: ‚Mein liebster Freund, mach schnell dich auf, mir beizustehen‘.“<sup>251</sup>

Als Beispiel hierfür führt Plutarch die Erzählung von *Klemachos von Pharsalos* an. Er erbat im Kampf mit der Reiterei den ‚ersten Stoß‘ gegen den Feind führen zu dürfen, ein „Draufgängertum“, welches er mit seinem Leben bezahlte. Vorher jedoch befragte er noch seinen Geliebten, ob er dem Kampf beiwohnen werde und nahm noch einen ‚liebvollen Gruß‘ von diesem in Empfang. Dies habe, so Plutarch, dazu geführt, dass in Chalkis, wo sich die Grabstätte jenes tapferen Helden befindet, die Knabenliebe, im

---

<sup>246</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 16. C – D, 85.

<sup>247</sup> ebd. 16. 759 E, 89.

<sup>248</sup> Vgl. ebd. 16. 759 E – 760 D, 89 – 93.

<sup>249</sup> ebd., 16. 759 F, 91.

<sup>250</sup> Vgl. ebd. 17. D, 93.

<sup>251</sup> ebd. 17. D – E, 93.



Anschluss an seine Taten, nicht mehr in Verruf war, sondern stark an Ehre und Achtung gewann.<sup>252</sup>

Es mag in gewisser Weise befremdlich wirken, in diesem Dialog und aus dem „Munde“ des Plutarch eine solche Rühmung der Knabenliebe zu vernehmen. Dem sei noch gemäß Görgemanns beizufügen, dass der Bezug zwischen Knabenliebe und kriegerischer Bewährung nicht nur auf literarisch – romantischen Idealen beruht, sondern tatsächlich der Realität entspringt.<sup>253</sup> Eine Bestätigung der These Görgemanns findet sich auch im Dialog, wenn Plutarch davon spricht, dass in Theben der Liebhaber seinem Geliebten eine vollständige Rüstung zum Geschenk macht, wenn dieser sich ins Verzeichnis der Erwachsenen einträgt. Oder wenn er auf *Pammenes* als einen liebeskundigen Mann verweist, welcher die Schlachtordnung des Homer als unerotisch kritisiert, da darin nicht Geliebter neben Liebhaber gestellt, sondern man nach Stämmen und Sippen eingeteilt werde.<sup>254</sup>

Eros, so Plutarch, sei als einziger unter den Feldherren unbesiegbar, denn Eltern und Kinder oder gar ‚Sippengenossen‘ untereinander mögen sich in der Schlacht im Stich lassen. Jedoch einen ‚gottesbegeisterten Liebhaber‘ und seinen Geliebten hat, so der Autor, noch niemand auseinander gebracht, auch nicht in der Situation des Kampfes. Aber, so fährt Plutarch fort, auch ohne Not oder Zwang, fühlt sich manch ein Liebhaber herausgefordert, seine Waghalsigkeit unter Beweis zu stellen.<sup>255</sup>

„So hat Theron aus Thessalien seine linke Hand an die Mauer gelegt, das Schwert gezogen und sich den Daumen abgeschlagen, um seinen Nebenbuhler herauszufordern.“<sup>256</sup>

Jedoch auch auf das Schicksal von Frauen, wie *Alkestis*, verweist Plutarch<sup>257</sup>, wenn er anmerkt: „Eine Frau hat ja nicht viel mit Ares zu tun; aber wenn Eros von ihr Besitz ergreift, treibt er sie dazu, über ihre Natur hinaus kühn zu handeln und zu sterben.“<sup>258</sup>

In einem weiteren Schritt wird auf die Wohltaten des Eros verwiesen. Nach seiner Stärke und Größe darf, nach Plutarch, nicht auf die ‚freundliche Gesinnung‘ und nicht auf die Gnadengabe, welche Eros den Menschen erweist, vergessen werden. Es gehe ihm hierbei besonders darum, „[...]ob er den Liebenden selbst noch mehr und noch größeren Nutzen

---

<sup>252</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 17. E – 761, 93.

<sup>253</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Anmerkungen, Anmerkung 216, 165.

<sup>254</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 17. 761 B, 95.

<sup>255</sup> Vgl. ebd. 17. C, 95.

<sup>256</sup> ebd. 17. C, 95.

<sup>257</sup> Vgl. ebd. 17. E – F, 97.

<sup>258</sup> ebd. 17, E; 97.

bringt. [...] ‚Man sieht, das Dichten lehrt Eros auch einen, dem vorher die Musen fremd‘.<sup>259</sup> Er macht den Unbesonnen besonnen und auch den Mutlosen tapfer, ähnlich dem Verfahren wodurch man mit Feuer weiches zu hartem Holz macht.<sup>260</sup>

Auch im Sinne der Freigiebigkeit beeinflusst der Eros den Menschen, denn, so Plutarch: ‚[...] großzügig wird jeder Liebende.<sup>261</sup> Jener wird sich freuen, dem Geliebten Geschenke zu machen, mehr noch als von anderen jene zu erhalten, auch wenn die betreffende Person davor geizig und kleinlich war.<sup>262</sup>

Hierbei kann wiederum an die oben schon besprochene Stelle mit voller Rüstung als Geschenk des Liebhabers an seinen Geliebten zu dessen Volljährigkeit verwiesen werden.

‚[...] Menschen, die im Umgang reizbar und mürrisch sind, macht Eros sie nicht umgänglicher und angenehmer? Denn ‚brennt ein Feuer im Herd, gibt’s dem Haus ein besseres Ansehen‘.<sup>263</sup>

Diese ‚Hausmetapher‘ kann man, so Plutarch auch auf den Menschen übertragen. Die ‚Wärme des Eros‘ lässt somit auch den Menschen, den er erfüllt, besser und strahlender aussehen. Die meisten Menschen würden dies jedoch sehr oft nicht erkennen, beziehungsweise missdeuten, denn wenn sie in der Nacht aus einem Haus einen Lichtschein erblicken, würde sie diesen zwar für ein göttliches Zeichen werten, wenn sie ein solches Licht jedoch in der Seele eines Menschen erblicken, sehen sie meist nicht das Göttliche, welches in jenem wohnt.<sup>264</sup>

Wer jedoch vom Eros erfasst ist, der spürt zugleich eine Art ‚Seelische Erschütterung‘. Wer von der Liebe erfasst ist, so führt der Autor aus, achtet fast alles gering, die Eltern, Familie, Freunde und auch die Gesetze, und ist bereit auch dafür zu kämpfen. Wird aber eine solcher Liebender ‚des Schönen‘ gewahr so: ‚[...] duckt er sich wie ein Hahn, der die Flügel hängen läßt nach Sklavenart.<sup>265</sup> Als Beispiel verweist Plutarch hierbei auf Sappho, welche äußert, dass wenn sie ihre Geliebte erblickt, ihr die Stimme versage und ihr ganzer Körper von Hitze und Verwirrung und zugleich auch von Blässe ergriffen ist.<sup>266</sup>

---

<sup>259</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 17. 762 B, 99.

<sup>260</sup> Vgl. ebd.

<sup>261</sup> ebd. 17. 762, B-C, 99.

<sup>262</sup> Vgl. ebd.

<sup>263</sup> ebd. 18. 762 D, 99.

<sup>264</sup> Vgl. ebd. 18. 762 D – E, 99 – 101.

<sup>265</sup> ebd. 18. 762 E, 101.

<sup>266</sup> Vgl. ebd. 18. 762 E - F, 101.

Es zeigt sich, so Plutarch, ganz offensichtlich ein göttliches Ergriffensein und auch gerade diese Erschütterung verweise auf eine göttliche Macht als deren Urheber. Jedoch, das fügt er noch hinzu, wird nur derjenige Mensch auch ergriffen der liebesfähig ist<sup>267</sup>, woraus er dann abschließend folgern kann: „[...] indessen ist der Gott die eigentliche Ursache, welcher den einen ergreift, den anderen unbehelligt läßt.“<sup>268</sup>

Unter der Überschrift ‚Ερωτος πομπη‘, sprich des Triumphzugs des Eros, geht Plutarch auf die Aussagen von Dichtern, Gesetzgebern und Philosophen über Götter ein. Primär gilt es nach Plutarch festzuhalten, dass alle drei Richtungen die These vertreten, dass es Götter gibt. Jedoch über ihre Anzahl, die Rangordnung aber auch über ihr Wesen und ihre Macht herrscht unter ihnen eine große Uneinigkeit. Jedoch es sei hierbei wie bei den drei Parteien, welche es einst in Athen gab (*Paralier*, *Epakrier* und *Perdieer*), zwischen denen erbittertster Streit herrschte, die sich jedoch alle für Solon entschieden, weil man ihm dem höchsten Rang in der Arete zuerkannte. So ist es auch bei diesen drei Richtungen in Bezug auf die Gottesfrage. Alle sind sie sich bei der Meinung über den Eros einig, denn sowohl Dichter, Gesetzgeber als auch Philosophen plädieren dafür, ihn in das ‚Verzeichnis der Götter‘ aufzunehmen.<sup>269</sup> „So wird bei uns Eros als König, oberster Beamter und Ordner von Hesiod, Platon und Solon vom Helikon zur Akademie geleitet, mit einem Kranz geschmückt;“<sup>270</sup>

### 3.5.2.2 Der platonische Eros

Unter diesem Titel fast Herwig Görgemanns den zweiten Teil des Abschnitts über den Eros in seiner Übersetzung des Dialogs *Amatorius* zusammen. Hierzu ist das Kapitel 19 und der Beginn des 20. Kapitels zu zählen.<sup>271</sup>

Plutarch wird hierbei zu Beginn von *Soklaros* aufgefordert, die von ihm immer wieder angedeutete Verbindung von Platon und den Ägyptern endlich auszuführen. Plutarch solle, so Besagter, dem Logos nicht vorenthalten, was man ihm, als eine ‚heilige Rede‘ schuldet.<sup>272</sup> Görgemanns verweist hierbei in einer Anmerkung darauf, dass hierin Plutarch die Rede, sprich den Logos personifiziere, wie man das auch bei Platon findet.

---

<sup>267</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 18. 763 – B, 103.

<sup>268</sup> ebd. 18. 763 B, 103.

<sup>269</sup> Vgl. ebd. 18. 763 C – F, 103 – 105.

<sup>270</sup> ebd. 18. 763 E – F, 105.

<sup>271</sup> Vgl. GÖRGEMANN, Einführung, 6.

<sup>272</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 19. 764 – B, 107.

Diese Schuld gegenüber dem Logos verstehe Plutarch jedoch nicht als logische Forderung, sondern eher als ein religiöses Gebot.<sup>273</sup>

Plutarch verweist in diesem Kapitel darauf, dass ein ägyptischer Mythos vom Eros mit jenen Ausführungen Platons zusammenfallen würde.<sup>274</sup>

Die besagte Passage über die Ägypter bereitet gemäß Görgemanns gewisse Schwierigkeiten. Der Text selbst weist hierbei mehre Störungen auf und es sind mindestens an zwei Stellen größere Lücken anzunehmen. Plutarch weist auch nicht konkret darauf hin, auf welche ägyptischen Gottheiten er sich hierbei bezieht. Für Eros gab es, auch bei mehreren Vergleichen schon in klassischer Zeit zwischen den beiden „Götterwelten“, keine eindeutige Entsprechung.<sup>275</sup>

Plutarch beginnt seine Ausführungen damit, dass er darauf verweist, dass auch die Ägypter wie die Griechen zwischen zwei sogenannten Erosen unterscheiden, nämlich einem volkstümlichen und einem Himmlischen.<sup>276</sup> Hierbei bezieht er sich, wie auch Görgemanns verweist, auf jener Ausführungen Platons im *Symposion* wo *Pausanias* folgende Unterscheidung einführt:<sup>277</sup>

„Der Eros der Allerweltsaphrodite ist denn in Wahrheit nur ein Allerweltseros, der sich in seinem Tun und Treiben durch keinerlei Scheu beirren läßt. [...] Leute solchen Schlages lieben erstens ebensogut Weiber wie Knaben, sodann, gleichviel wen sie lieben, mehr den Körper als die Seele [...].“<sup>278</sup> Davon ist jedoch jener Eros zu unterscheiden, welcher „[...] der Begleiter der himmlischen Göttin [ist], die erstens nicht teilhat am Weiblichen, sondern nur am Männlichen – und von ihr stammt auch die Knabenliebe -, sodann die ältere und jeder Zügellosigkeit unzugänglich ist.“<sup>279</sup>

Zu diesen beiden komme jedoch bei den Ägyptern, so Plutarch, noch die Sonne als ein dritter Eros hinzu. Sowohl dem Mond als auch der Erde kommt gemäß diesen Ausführungen bei den Ägyptern der Name Aphrodite zu und es wird zudem darauf verwiesen, dass diese Göttin besonders in Ehre gehalten wird.<sup>280</sup>

Es sei, so der Autor, durchaus verständlich, dass eine große ‚Übereinstimmung‘ zwischen Sonne und Eros bestehe, denn: „Ebenso wie die Sonne, wenn sie aus Wolken und Nebel

---

<sup>273</sup> Vgl. GÖRGEMANNS, Anmerkungen, Anmerkung 288, 173.

<sup>274</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius) 19. 764 B – C, 107.

<sup>275</sup> Vgl. GÖRGEMANNS, Anmerkungen, Anmerkung 294.

<sup>276</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 19, 764 B, 107.

<sup>277</sup> Vgl. GÖRGEMANNS, Anmerkungen, Anmerkung 295, 174.

<sup>278</sup> PLATON, Das Gastmahl, 181,14.

<sup>279</sup> ebd.

<sup>280</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 19. 764 B,107.

hervorbricht, besonders heiß ist, so ist Eros nach Ausbrüchen des Zornes und der Eifersucht, wenn ein Geliebter wieder versöhnt ist, besonders süß und heftig.<sup>281</sup>

Daher könne man auch folgern, dass ebenso wie ein Körper ohne das angemessene Training die Sonne nicht beschwerdelos ertragen kann, so bedarf es auch einer Charakterbildung der Seele in Bezug auf den Eros. Hierbei muss jedoch, so Plutarch, auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der Sonne und dem Eros verwiesen werden. Während die Sonne, sowohl das Schöne, als auch das Hässliche sichtbar werden lässt, so ist der Eros ein ‚Glanz des Schönen‘. So wird auch, mit Verweis auf jene Deutung der Ägypter, festgestellt, dass wenn Aphrodite mit dem Mond und der Eros mit der Sonne identifiziert wird, so kann man darin die unbedingte Notwendigkeit des Eros für die Aphrodite sehen, da auch der Mond, wenn er nicht von der Sonne beschienen wird, nicht sichtbar ist.<sup>282</sup>

Es findet sich an dieser Stelle auch eine sehr interessante Metapher, worin der Eros als Arzt bzw. Arzt und Retter bezeichnet wird. Der Eros bedient sich unseres Körpers und wird damit zum ‚Führer zur Wahrheit‘<sup>283</sup>: „Wer sich sehnt, sie zu begrüßen und nach langer Zeit wieder mit ihr vereint zu sein, den trägt und geleitet er empor zur Höhe; er tritt ihm als freundlicher Helfer zur Seite wie ein Mysterienführer bei der Feier der Einweihung.“<sup>284</sup>

Ein Liebhaber, der von einem solchen Eros geführt wird, bleibt daher nicht lang auf den Körper des geliebten Menschen fixiert, sondern kommt rasch darüber hinaus. Sein Blick dringt dann vor ins innere Wesen der geliebten Person und jene Betrachtung des Geliebten erfolgt dadurch erst mit ‚geöffneten Augen‘. Wo dann die geliebte Person, die Gegenstand dieser Betrachtung ist, ein ‚Bruchstück des Schönen‘ in sich trägt, wo diese ‚Ähnlichkeit des Göttlichen‘ vorgefunden wird, dann gerät der Betrachtende in Staunen und ‚göttliche Begeisterung‘ und erfreut sich an dieser Wieder – Erinnerung und er entbrennt aufs Neue für diese beglückende Erfahrung.<sup>285</sup>

Plutarch spricht hierbei von einem kunstvollen Verfahren, welches Eros an jene Seelen anwendet, welche diese Anlagen haben und das Schöne lieben:<sup>286</sup> „[...] er bewirkt eine Reflexion des Erinnerungsvermögens von dem, was hier als schön wahrgenommen und

---

<sup>281</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 19. 764 B – C, 107.

<sup>282</sup> Vgl. ebd. 19. 764 C–D, 107 – 109.

<sup>283</sup> Vgl. ebd. 19. 764 F – 765, 111.

<sup>284</sup> ebd. 19. 765, 111.

<sup>285</sup> Vgl. ebd. 19. 765 C – D, 113.

<sup>286</sup> Vgl. ebd. 20. F- 766, 115.

benannt wird, zu jenem göttlichen, liebeerregenden, wahrhaft seligen und fesselnden Schönen dort drüben.<sup>287</sup>

Die Menschen versuchen demnach dieses ‚Abbild des Schönen‘ zu ergreifen, welches ihnen sowohl in Knaben als auch in Frauen wie in einem Spiegel vor Augen steht, sie können jedoch nichts Festes zu fassen bekommen, was sie zugleich mit Schmerz und Lust erfüllt. Eine gewisse Ähnlichkeit ist hierbei zu jenem Verhalten von Kindern, welche versuchen, einen Regebogen zu fassen, zu erkennen, so Plutarch. Jedoch, so fügt er sofort an, sei dies nicht die ‚Art eines Liebenden‘. Jener lässt sich durch besagte Spiegelung ‚hinüber‘ führen zu jenem ‚[...] göttlichen und intelligiblen Schönen‘<sup>288</sup>.

Die Schönheit des Körpers ist für einen ‚wahren‘ Liebenden etwas durchaus Positives, jedoch nutzt er sie nur als Instrument für die besagte ‚Wiedererinnerung‘, er ‚entbrennt‘ aber umso mehr in seinem geistigen Streben bei dieser Form des Zusammenseins.<sup>289</sup>

Dem anschließend zeichnet Plutarch auch das Bild der ‚wahren Erotiker‘, das sich besonders nach dem Hinübergang ins Jenseits zeigt:

„Der wahre Erotiker, der nach drüben gelangt und dem Schönen begegnet, ist nach der Ordnung des göttlichen Gesetzes, der ist beflügelt und in die Mysterien eingeweiht und weil beständig in der Gesellschaft seines eigenen Gottes, hoch droben im Reigentanz mit den anderen kreisend, bis er aufs neue in die Gefilde des Mondes und der Aphrodite kommt, wo er einschlummert und den Anfang zu einer neuen Geburt macht.“<sup>290</sup>

Abschließend gilt es hier noch auf die Frage zu verweisen, ob den Eros nun beständig oder doch unbeständig ist. Im Wesen des Eros, so Plutarch, liegt selbst schon eine große Selbstbeherrschung, Treue und auch Ordnung. Wenn der Eros eine unbeherrschte Seele anrühren sollte, so führt dies dazu, dass deren Untaten und ‚Unstetigkeiten‘ gedämpft werden und ihr statt dessen Ruhe und Schweigsamkeit, Anstand und Schamgefühl eigen werden.<sup>291</sup>

„Wie in Rom nach der Ausrufung eines sogenannten Diktators alle anderen Beamten, wie man sagt, ihre Ämter niederlegen, so sind die, bei denen Eros als Herr eingezogen ist, von allen anderen Herrschern und Machthabern frei und ledig und leben fortan wie Tempelsklaven.“<sup>292</sup>

---

<sup>287</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 20 F, 115.

<sup>288</sup> ebd. 20, 766, 115.

<sup>289</sup> Vgl. ebd. 20 F – 766 B, 115 – 117.

<sup>290</sup> ebd. 20. 766 B, 117.

<sup>291</sup> Vgl. ebd. 21. 767 E – F, 122.

<sup>292</sup> ebd. 21. 768, 123.

Eine Frau jedoch, so führt der Autor weiter aus, welche von vornehmer Gesinnung ist und mit ihrem Ehegatten durch den Eros innigst verbunden ist, würde eher die Umarmung mit Bären oder Schlangen erdulden als ihren Gemahl mit einem fremden Mann untreu zu werden, sei es nur durch eine Berührung oder gar durch die ‚Bettgemeinschaft‘.<sup>293</sup>

Als eindrucksvolles Beispiel führt Plutarch hierzu jene Erzählung der *Kamma* aus Galatien an. Jene Frau war von herausragender Schönheit und verheiratet mit dem Tetrarchen *Sinatos*. Jedoch *Sinorix*, einer der Mächtigsten Persönlichkeiten Galatiens, entbrannte in Liebe zu ihr und ließ ihren Mann töten, da er jene nicht an sich binden konnte, solange *Sinatos* am Leben war. *Kamma* fand nach dem Tod ihres Gatten Trost im ererbten Priesteramt im Tempel der Artemis. *Sinorix* suchte sie dann nach einer Zeit im Tempel auf und hielt um ihre Hand an. *Kamma* nahm seine Hand und führte ihn zum Altar, wo sie ein Trankopfer, vermutlich einen vergifteten Honigtrank, darbrachte. Danach trank sie selbst aus dem Kelch und reichte ihn danach auch noch an ihren Begleiter weiter. Als jener den Rest des Trankes getrunken hatte, jubelte sie laut und rief den Namen ihres verstorbenen Mannes<sup>294</sup> und fügte dem hinzu: „Auf diesen Tag, mein lieber Gatte, habe ich gewartet und mein Leben ohne dich unter Schmerzen gefristet; jetzt hole mich freudig zu dir, denn ich habe dich gerächt an den bösesten aller Menschen. Mit dir habe ich gelebt, mit diesem sterbe ich, beides mit Freuden.“<sup>295</sup>

### 3.5.3 Abschließende Bemerkungen zur „Eros – Theologie“

Ausgangspunkt des Dialogs *Amatorius* ist, nach Jan Opsomer die Frage der Rahmenhandlung, ob *Bakchon* sich nun für die heterosexuelle oder die homosexuelle Beziehung entscheiden soll. Dies führt die Dialogteilnehmer zu der wesentlichen Fragen, was denn überhaupt unter dem Eros zu verstehen ist und welche Beziehung ihm eher „entspricht“ und welche nicht bzw. in welcher der Eros innewohnt.<sup>296</sup>

Wie Opsomer aufweist, gibt es innerhalb des Dialogs bei den einzelnen Gesprächspartnern differierende Erosauffassungen, die von der einen Seite gelobt werden und wiederum von der anderen Seite als ordinär bezeichnet werden.<sup>297</sup>

---

<sup>293</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (*Amatorius*), 21. 768 – B, 123 – 125.

<sup>294</sup> Vgl. ebd. 22. 768 B – D, 125.

<sup>295</sup> ebd. 22. 768 D, 125.

<sup>296</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 229.

<sup>297</sup> Vgl. ebd.

Die im vorausgehenden Unterkapitel geschilderten Ausführungen über den Eros beschränken sich auf jene Rede Plutarchs im zweiten Teil des Dialogs (s. Gliederung), welche sich wiederum in zwei Teile gliedern lässt, jenen worin die Rede auf Eros als Gott der Tradition kommt und jene andere, worin besonders die platonische Eroskonzeption thematisiert wird. Diese Rede umfasst somit die Kapitel 13 bis 20 jenes Dialogs. Dennoch ist damit nicht die gänzliche Sicht des Dialogs über den Eros behandelt und so gilt es anhand einzelnen Dialogpartner dieses Bild über den Eros zu vervollständigen.

Für *Protogenes*, der als Befürworter der Knabenliebe zu verstehen ist, erscheint die heterosexuelle Liebe als bloße Begierde und ‚hässliche Leidenschaft‘. Diese Begierde sei somit völlig auf die Körperlichkeit ausgerichtet und diene alleine dem Zwecke der Fortpflanzung. Aber diese, aus einem ‚Zuviel‘ entstandene Begierde, könne nicht mehr in Verbindung mit dem Eros gesehen werden. Dies äußert sich besonders darin, dass *Protogenes* das Streben der *Ismendora* nach dem Jüngling, nicht nur als eine Begierde, sondern sogar als eine ‚Unbeherrschtheit‘ (ακρασια)<sup>298</sup> abqualifiziert. Der „wahre Eros“ hingegen, stiftet eine Beziehung, worin eine junge Seele, durch die Freundschaft zu ihrer sittlichen Vervollkommnung geführt werden soll.<sup>299</sup>

„Hierin unterscheidet sich nach *Protogenes* die päderastische- homosexuelle- von der heterosexuellen Liebe, die nur den Genuss eines Körpers beabsichtige. Der schlichte, unverweichlichte päderastische Eros sei dagegen in den Philosophenschulen zuhause (751A).“<sup>300</sup>

Die Eros- Auffassung des *Protogenes* kann somit, Opsomer folgend, als ‚dichotomisch‘ bezeichnet werden. Der homosexuelle Eros, dessen Vertreter er ist, fördere Freundschaft und die Tugendhaftigkeit und ist als gänzlich frei von Lust anzusehen. Dem gegenüber steht der heterosexuelle Eros, welcher primär auf den körperlichen Genuss des Weiblichen ausgerichtet ist und nicht zur Freundschaft führen kann. Diese Einteilung fußt jedoch, gemäß der Einschätzung Opsomers, auch auf der „klassischen“ Zweiteilung des Eros, wie wir sie auch schon im platonischen *Symposion* antreffen können (s. oben).<sup>301</sup>

*Daphnaios*, der „Gegenspieler“ des *Protogenes* im Dialog, geht grundsätzlich davon aus, dass auch die Knabenliebe keine rein philosophische Liebe sei, sondern ebenfalls auch auf den Geschlechtsakt abziele. Interessant ist, dass jener am Ende seiner Verteidigungsrede auf die Enthaltbarkeit zu sprechen kommt, welche jedoch als

---

<sup>298</sup> Vgl. PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 8. 753 B, 63.

<sup>299</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 230f.

<sup>300</sup> ebd., 231.

<sup>301</sup> Vgl. ebd. 232.



„Heuchelei“ abgelehnt wird. Man kann bei ihm eine gewissermaßen ins Gegenteil verkehrte Argumentation des *Protogenes* auffinden. Hierin wird die Liebe zu Frauen als der weitaus ältere und echte Eros präsentiert. Diese führt gerade über die Gunst zur Freundschaft und sei damit geradezu als wahrhaft philosophisch anzusehen. Im Unterschied dazu sei die Knabenliebe erst viel später entstanden und durchaus vulgär, wobei jedoch zu beachten ist, dass der Diskutant edlere Formen von homosexueller Liebe nicht gänzlich ausschließt beziehungsweise diese durchaus für möglich erachtet. Besondere Betonung findet in seiner Verteidigung des heterosexuellen Eros der Umstand, dass nur aufgrund der ehelichen Verbindung, gestiftet vom Eros, die Menschheit ihr Überleben verdanke. Von wesentlicher Bedeutung ist auch die Ausführung zum „erotischen Affekt“, welcher, egal ob er sich auf Knaben oder Frauen richtet, nach jener Meinung, derselbe sei. Er versteht den Eros, und hierbei folgt er auch *Protogenes*, als einen Affekt (παθος), welcher sich sowohl in positiver als auch in negativer Weise äußern kann. Dies basiert unabhängig vom biologischen Geschlecht des Partners, auf welche beziehungsweise welchen jener ausgerichtet ist. Demnach gibt es gemäß *Daphnaios* einen einzigen „erotischen Trieb“, welcher jedoch beiden Geschlechtern in gleicher Weise zukommt.<sup>302</sup>

*Peisias* tritt im Dialog als der wohl schärfste Verfechter der Knabenliebe auf. Er kritisiert die Rede des *Daphnaios* scharf und knüpft wiederum an den Ausführungen des *Protogenes* an. Bei ihm findet sich eine so scharfe Diffamierung der Ehe und damit der heterosexuellen Liebe selbst, dass Plutarch, als Jungvermählter, sich zu einer entschiedenen Intervention für die Frauenliebe entschließt: „Beim Zeus, *Peisias* zwingt mich, als Anwalt der Partei des *Daphnaios* zu ergreifen, denn er überschreitet alles Maß.“<sup>303</sup> *Peisias* versucht hierbei die eheliche Liebe als unvereinbar mit dem wahren Eros zu erklären und auch eine liebevolle Zuneigung zwischen den Partnern sei nach ihm nicht möglich. Demgegenüber befürwortet Plutarch mit Nachdruck die eheliche Verbindung zwischen *Ismendora* und *Bakchon*.<sup>304</sup> Gemäß Jan Opsomer kann man mit der Entführung des *Bakchon* auch eine Wende beziehungsweise einen Fortschritt in der philosophischen Unterredung bemerken.<sup>305</sup>

*Anthemion*, ein Verteidiger *Ismendoras* schon von Beginn des Dialogs an, bleibt auch nach jenem „coup de theatre“ auf ihrer Seite und betont, dass sich gerade in ihrem

---

<sup>302</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 232 – 234.

<sup>303</sup> PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 6. 752 C, 61.

<sup>304</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 234.

<sup>305</sup> Vgl. ebd.

Verhalten zeige, wie schwierig es für einen Menschen sei, gegen den Eros zu kämpfen. Diese göttliche Kraft sei gerade um ein vielfaches mächtiger, als die bloß logische oder vernünftige Überlegung eines Menschen. Diese Aussage gibt dann den Ausschlag, dass im Gespräch auch Eros als höhere, göttliche Macht thematisiert wird. Damit weist *Anthemion* aber zugleich auch darauf hin, dass er den Eros nicht bloß als eine gute beziehungsweise edle Disposition der menschlichen Seele halte, sondern dass es sich beim Eros um eine reale Macht handelt, die vermag, den menschlichen Verstand und auch alle anderen seiner Kräfte zu übersteigen. Damit könnte man, so Opsomer, von einem Übergang von einer ‚immanent- psychologische[n]‘ Überlegung zu einer theologischen Betrachtung des Eros in diesem Dialog sprechen. Für Plutarch sind diese beiden Perspektiven nicht unbedingt ein Widerspruch zueinander. Er betont sowohl die Immanenz als auch die Transzendenz des Eros im Sinne der Beeinflussung der menschlichen Seele.<sup>306</sup>

In diesem Zusammenhang sei auch noch auf *Pemptides* verwiesen, der sich zunächst gegen die Konzeption des Eros als höhere Macht ausspricht. Er stellt hingegen die Frage in den Raum, ob der Eros nicht gar eine Erkrankung, und hierbei sogar eine manische, der Seele sein könnte. Bei ihm findet sich demnach eine Kritik an beiden Seiten, sowohl an den Vertretern der homosexuellen, wie auch der heterosexuellen Auffassung des Eros. Beide würden, so der Vorwurf des *Pemptides*, ihn mit ihrer Auffassung zu einem göttlich Guten erklären, wohingegen sie besser daran täten, diesen ‚pathologischen Affekt‘, als welchen er den Eros ansieht, zurückzudrängen. Die Aussagen des *Pemptides* können hierbei als ein Übergang zum zweiten Teil des Dialogs angesehen werden, worin Plutarch in jener längeren Rede ausführlich zu beweisen versucht, dass der Eros als edle Regung der Seele zu verstehen ist und ein auf eine höhere bzw. göttliche Macht verweisender ‚Wahnsinn‘ sei, wodurch er zugleich eine Lobrede auf den Gott Eros hält und darin jene Überlegungen des *Pemptides* aufgreift.<sup>307</sup>

Abschließend möchte ich bei den Ausführungen über den Eros bzw. über die Eros – Theologie, wie dieses Unterkapitel überschrieben ist, drauf verweisen, dass sich in den Ausführungen von Plutarch ‚selbst in der über den Eros, nicht immer eine klare Trennlinie zw. einer homosexuellen und einer heterosexuellen Erotik aufzeigen lässt. Wir finden bei Plutarch im Dialog *Amatorius*, meiner Meinung nach eine bedeutsame Aufwertung der ehelichen Liebe, wie auch eine Aufwertung der Frau, in Bezug auf den Eros. Vielfach

---

<sup>306</sup> Vgl. OPSOMER, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, 234f.

<sup>307</sup> Vgl. ebd. 235.

jedoch werden diese Argumentationen durch Hinweise auf homosexuelle Erotik untermauert. Hierbei dürfen nicht jene Ausführungen Plutarchs aus dem Blick geraten, worin er klar der heterosexuellen Erotik den Vorrang vor der homosexuellen Erotik einräumt. Eine völlige Absage an erstere kann daher, meiner Meinung nach, im Dialog nicht so einfach diagnostiziert werden. Sehr wohl zeigt sich jedoch der Versuch einer Gleichstellung mit der ehelichen Liebe bis hin zu einer klaren Überbetonung der Frauenliebe ohne aber die homosexuelle Liebe gänzlich abzuwerten.

### 3.6 Michel Foucaults Sicht auf den Dialog *Amatorius*

Im dritten Band von *Sexualität und Wahrheit, Die Sorge um sich*, geht Michel Foucault, wie schon zu Beginn dieses Kapitels erwähnt wurde, auf die Veränderungen der Sicht auf die Ehe in der hellenistisch - römischen Zeit ein. Auch verweist er in diesem Zusammenhang auf den Dialog *Amatorius* von Plutarch und geht auf dessen neue Sicht über die Frauenliebe ein. Auffallend ist jedoch, dass Foucault jene Besprechung des Dialogs unter dem Kapitel „Die Knaben“ situiert hat.<sup>308</sup>

Michel Foucault beginnt seine Auseinandersetzung damit, dass er darauf verweist, dass der *Amatorius* sowohl zu Beginn als auch am Schluss ganz im Zeichen der Ehe steht. Am Beginn des Dialogs wird die Reise beziehungsweise ‚Pilgerschaft‘ des jungen Plutarch mit seiner Gemahlin nach Thesprien geschildert. Am Ende des Dialogs steht wiederum ein Zug, um dem Gott zu opfern, diesmal jedoch stehen die beiden Frischvermählten *Ismendora* und *Bakchon* im Zentrum. Gemäß Foucault verläuft jener Dialog Plutarchs von einer Ehe, seiner eigenen, zur anderen Ehe, der von *Ismendora* und *Bakchon*.<sup>309</sup>

Als Zentralthema des Dialogs arbeitet Foucault die wechselseitige Beziehung zwischen ‚*Eros und Gamos*‘, der Liebeskraft und dem Eheband, heraus.

Plutarch geht in seinen Reden im Dialog von dem klassischen Schema der moralischen Kasuistik aus und verweist auf die klassische zwei Wegelehre, die meint, dass es zwei Wege gibt und es sich nun die Frage stellt, welcher davon gewählt werden soll. Hierbei stellt sich nun die Frage zwischen Knaben- und Frauenliebe. Die geschilderte Debatte tangiere, so Foucault, dieses Problem jedoch nur peripher, denn in den platonischen Texten wird der männliche und edle Eros dem gemeinen und körperlichen

---

<sup>308</sup> Vgl. FOUCAULT, *Die Sorge um sich*, 95 – 109; 241 – 268.

<sup>309</sup> Vgl. ebd. 248.

gegenübergestellt, der sich sowohl auf Beziehungen zu Knaben als auch zu Frauen beziehen kann, während bei Plutarch nur zwischen Ehe und Knabenliebe unterschieden wird, so als würde der Verkehr mit Frauen nur in einer ehelichen Verbindung stattfinden.<sup>310</sup>

Michel Foucault weist weiters darauf hin, dass eine Situation, wie die *Ismendoras* und *Bakchons* im Griechenland jener Zeit nicht unbekannt gewesen ist. Gründe hierfür konnten ein Frauenmangel wie auch einfach Heiratsstrategien sein, wobei er anmerkt, dass trotzdem eine gewisse Zurückhaltung gegen eine solche Verbindung vorherrschte. Hintergrund hierfür ist, dass immer noch ein Bild der Ehe tradiert wurde, worin die Überlegenheit des Mannes vorausgesetzt wurde. Der Autor verweist hierbei auch auf ein Zitat Plutarchs in der Vita des Solon: „[...] wenn er in der Schlafkammer einer reichen Alten einen jungen Mann ausfindig macht, der da wie ein Steinhuhn gemästet wird ..., ihn fort zu einem jungen Mädchen (zu) bringen, das einen Mann braucht.“<sup>311</sup>

Auffallend sei jedoch, dass *Ismendora* als Sinnbild der Tugend geschildert wird, welche allgemeines Ansehen genießt und noch nie sei vorher nur der Verdacht einer bösen Tat auf sie gefallen. Trotzdem ist sie diesem Jüngling ‚schamlos‘ verfallen und hat sich sogar zur Tat der Entführung hinreißen lassen. Gerade hierin, so Foucault, könne man sehen, dass der ‚göttliche Trieb‘ stärker sei als die reine, menschliche Vernunft. *Ismendora*, wie sie von Plutarch gezeichnet wird, nimmt nach Michel Foucault in diesem „Szenario“ die Position des Erastes ein, sodass *Bakchon* nicht grundsätzlich vor die Wahl zwischen zwei verschiedenen Formen der Liebe gestellt ist. Es sind zwei Formen derselben Liebe mit der einzigen Differenz, dass sie einmal die Liebesbeziehung mit einem Mann und im anderen Falle eine solche mit einer Frau betrifft.<sup>312</sup>

Es sei in gewisser Weise naheliegend, so der Autor von Sexualität und Wahrheit, den Dialog als eine Art Redewettkampf zwischen Frauen- und Knabenliebe anzusehen. Würde man dies so sehen, könnte der Dialog als eines der ‚glühendsten Plädoyers‘ für die Frauenliebe und somit für die Ehe gelten. „Doch es handelt sich bei diesem Text um etwas ganz anderes als um eine Argumentation zugunsten der Ehe und wider die Päderastie. Man kann darin den Niederschlag einer bedeutenden Veränderung in der antiken Erotik sehen.“<sup>313</sup> Jene ‚Transformation‘ sieht Foucault darin, dass es bei der Frage nach dem Genuss der aphrodisia kaum überschreitbare Grenzen gibt, und darin weise die

---

<sup>310</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 249f.

<sup>311</sup> ebd. 251.

<sup>312</sup> Vgl. ebd. 250 – 252.

<sup>313</sup> ebd. 254.

Erotik deutlich dualistische Züge auf, wobei diese als höchst komplex zu bezeichnen sind und sogar einen doppelten Dualismus darstellen. Einerseits wurde die gemeine beziehungsweise vulgäre Liebe der reinen, der edlen und sogenannten himmlischen Liebe gegenüber gestellt. Andererseits galt es die Knabenliebe zu betrachten, deren Ziele und auch Wirkungen von den anderen „Formen“ der Liebe differieren. Es geht hierbei, so Foucault, um einen ‚kontinuierlichen Bereich‘ betreffend die aphrodisia sowie eine, über eine ‚binäre Struktur‘ verfügende Erotik, wobei gerade hierin die Novität bestand, dass sich jene Konzeption umzukehren beginnt.<sup>314</sup>

„Der *Amatorius* Plutarchs kann für diese Bewegung stehen, die allerdings erst viel später zum Durchbruch kommt, als man eine absolut einheitliche Konzeption der Liebe erreicht, wohingegen die Praxis der Lüste eine schroffe Grenzziehung erfährt [...].“<sup>315</sup>

Michel Foucault sieht im *Amatorius* des Plutarchs das Bemühen, eine ‚einheitliche Erotik‘ herauszuarbeiten. Jene ist klar am Schema Mann und Frau beziehungsweise noch spezifischer betrachtet am Modell Ehemann und Ehefrau orientiert. Gegenüber dieser einen Form der Liebe, so Foucault, findet sich zwar eine gewisse Abwertung der Liebe zu Knaben, ohne dass jedoch eine strikte Trennlinie zwischen homo – und heterosexuellen Akten gezogen wird. Das eindeutige Ziel des Dialogs, so Foucault, ist eine Vereinheitlichung der Erotik. Jenes ist eingebettet in einen Dialog um den Dualismus, die Herausarbeitung einer einheitlichen Theorie über die Liebe und unter der Einführung bzw. Herausbildung des Begriffs der *charis*.<sup>316</sup>

Diese drei „Kreise“ werden von Foucault in seiner Auseinandersetzung mit dem *Amatorius* ausführlich dargelegt und sollen nun einer kurzen Betrachtung unterzogen werden.

### 3.6.1 Die Kritik am Dualismus

Der Dualismus, wie er oben schon beschrieben worden ist, wird nach Foucault besonders durch die Verteidiger der Knabenliebe vertreten. Das Verlassen des Schauplatzes von *Peisias* und *Protogenes* zeigt auch symbolisch an, dass die Zeit jener ‚differentiellen Erotik‘ überholt sei. Als ihre Grundthese kann verstanden werden, dass die Knabenliebe different zur Frauenliebe und dieser auch noch überlegen ist. Für die Vertreter ist die

---

<sup>314</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 254.

<sup>315</sup> ebd.

<sup>316</sup> Vgl. ebd. 255.

Frauenliebe somit nicht mehr als eine bloße Neigung: „Dieselbe Art von Gelüst aber verspüren die Fliegen für die Milch und die Bienen für den Honig;“<sup>317</sup>

In Bezug auf eine Verbindung zwischen Mann und Frau kann demnach keine ‚Möglichkeit des Eros‘ gedacht werden, denn, so findet es sich explizit auch im Dialog, sei es auszuschließen, dass die (wahre) Liebe in das Gemach einer Frau gelange. Ein Begehren also, das den Mann an die Frau bindet wie einen ‚Hund an sein Weibchen‘ schließe die Liebe kategorisch aus und auch ziemt es sich für eine keusche Frau nicht, für ihren Gatten Liebe zu empfinden oder auch nur zu dulden von jenem geliebt zu werden. Daraus folgt, dass es nur eine (wahre) Liebe geben kann und zwar jene zu einem Knaben. Eine solche Beziehung sei gerade frei von jenen ‚unwürdigen Lüsten‘, da sie notwendigerweise auf die Freundschaft abziele.<sup>318</sup>

Diesen Argumenten versucht im Anschluss daran *Daphnaios* beizukommen indem er sich scharf gegen diese ‚Heuchelei der Päderasten‘ wendet. Der Liebhaber gebe sich gerne, so seine Argumentation, den Anschein eines Philosophen, jedoch warte er gerade nur hinter dieser Maske auf die rechte Gelegenheit. Gerade in der Knabenliebe weist jener ein folgenschweres Dilemma auf: „[...] wenn der Geliebte tugendhaft ist, kann man dieser Lust nur teilhaftig werden, wenn man ihm Gewalt antut; ist er aber willig, dann heißt das doch, daß man mit einem Weibischen zu tun hat.“<sup>319</sup>

In der Liebe zu den Knaben soll man demnach nicht eine Art ‚Urmodell‘ der Liebe per se suchen, eher sollte man sie als einen ‚Spätkömmling‘ betrachten, welcher, beziehungsweise zumindest deren Vertreter versuchen die legitime Liebe, jene zwischen Mann und Frau, den wahren Vorfahren sozusagen, zu vertreiben.<sup>320</sup>

### 3.6.2 Eine einheitliche Theorie der Liebe

Eine solche einheitliche Theorie der Liebe ist, gemäß Foucault, erst mit dem Abgang der ersten Gegner anzusetzen. Das Lob der Liebe bildet demnach das Zentralstück des Dialogs von Plutarch, welches nach dem traditionellen Modell des Lobes auf einen Gott konzipiert ist. Als besonders bemerkenswert hebt Michel Foucault jene Passage hervor, worin der Gott Eros und seine Macht den anderen Göttern gegenübergestellt wird. Hierin zeige sich deutlich, dass dieser Eros ein ‚notwendiges Komplement‘ zur Göttin Aphrodite sei. Jenes Lob endet, wie schon in den vorhergehenden Unterkapiteln gezeigt worden ist,

---

<sup>317</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 256.

<sup>318</sup> Vgl. ebd. 255 – 258.

<sup>319</sup> ebd. 258; siehe auch: PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), 4. 751 D – E, 57.

<sup>320</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 258f.

mit einer Darstellung der platonischen Theorie des Eros und mit der Berufung auf einen ägyptischen Mythos.

Foucault betont besonders, dass es sehr interessant sei, dass die Elemente dieses Lobes aus dem Bereich der Erotik der Knabenliebe entstammen, da die Mehrzahl der angeführten Beispiele dezidiert auf die Knabenliebe anspielen beziehungsweise auch auf die Taten *Sapphos* verweisen. Zugleich wird jedoch jenes Lob von Plutarch vorgetragen, der darin den Anspruch erhebt ‚Chronist der Frauenliebe‘ zu sein und jene Behauptung des *Daphnaios*, dass wenn man jene Neigung zu Frauen und zu Knaben genau prüfe, zu dem Schluss komme, dass beide der gleichen Liebe entspringen, verteidigen möchte. Hierin liegt nun für Foucault der Zentralpunkt des Dialogs, dem jene Entführung des *Bakchon* bloß als Rahmen dient.<sup>321</sup>

„Alles, was die Erotik der Knaben als dieser Form von Liebe eigentümlich (und im Gegensatz zur falschen Liebe zu den Frauen) in Anspruch nahm, wird hier wiederverwendet, ohne daß irgendetwas aus der großen päderastischen Tradition ausgeklammert würde. Aber sie soll als allgemeine Form erhalten, die fähig ist, die eine wie die andere Liebe zu umgreifen, und zudem soll sie nicht bloß für den Hang zu Frauen, sondern für den Gattenbund selbst gelten.“<sup>322</sup>

Nach dem im Dialog nicht überlieferten Einwurf des *Zeuxippos* setzt Plutarch erneut mit seiner Rede ein und versucht drei wesentliche Punkte herauszuarbeiten.

Wenn die Liebe das sei, was man über sie aussagt, dann muss ihre Macht und ihre Auswirkung sowohl in einer Beziehung zwischen Mann und Frau als auch in einer Beziehung mit einem Knaben spürbar sein. Auch in Bezug auf die Freundschaft, welche die Vertreter der homosexuellen Liebe allein in der Knabenliebe zu finden meinen, zeigt Plutarch auf, dass diese sehr wohl auch die Beziehung zwischen Mann und Frau ausmachen bzw. zumindest jene Beziehung zu einer Frau prägen kann. Jene Einschränkung wird an dieser Stelle von Foucault explizit betont. Nur die Ehe sichere die Freundschaft durch das Band zwischen den beiden Geschlechtern. Die von Plutarch an dieser Stelle kurz skizzierte Form der ‚Ehelichkeit‘ trägt für Foucault deutliche Züge beziehungsweise Ähnlichkeiten mit den ‚*coniugalia praecepta*‘ und impliziert eine gemeinschaftliche Existenz der Partner, welche ein ganzes Leben lang andauern soll. Weiters wird hierbei gegenseitiges Wohlwollen und vollkommene Gemeinschaft, wobei diese so weit gehen solle, dass die Eheleute „[...] nicht mehr zwei sein wollen noch

---

<sup>321</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 259f.

<sup>322</sup> ebd. 260.

können.<sup>323</sup> Abschließend wird auch noch die gegenseitige Mäßigung, sprich die Sophrosyne gefordert, wodurch alle übrigen Beziehungen gegenstandslos werden. Dieser letzte Aspekt welcher von der traditionellen Theorie des Eros auf die Ehe übertragen wird, ist für Michel Foucault von besonderer Wichtigkeit. Diese Theorie verweist auf eine ganz andere Auffassung über die Ehe, als man sie etwa bei den Stoikern finden könne. Plutarch stellt hierin der Mäßigung von außen jene Mäßigung entgegen, welche aus dem Eros entspringt. Deutlich zeige sich bei diesen Ausführungen die Konzeption des päderastischen Eros im Hintergrund.<sup>324</sup> „Plutarch überträgt auf die eheliche Zweiheit die Züge, die lange Zeit der *philia* der Liebenden desselben Geschlechts vorbehalten gewesen waren.“<sup>325</sup>

Michel Foucault merkt jedoch abschließend an, dass die Herausarbeitung einer einheitlichen Theorie über die Liebe im Dialog *Amatorius* nicht geradlinig erfolgt. Plutarch sei demnach nicht von der Behandlung der besonderen Liebe zu deren allgemeinen Form übergegangen, wie er dies angekündigt hat, sondern habe sich ausschließlich auf die Ehe beschränkt.<sup>326</sup>

### 3.6.3 Die Bedeutung der Charis

Der Endzweck des Dialogs, so Foucault, sei es darauf zu verweisen, dass die ‚einzigartige Kette der Liebe‘, welche ihre vollkommene Form in der Ehe findet, in eine homosexuellen Beziehung zu Knaben nie in dieser Form eintreten könne. Nach den oben beschriebenen Ausführungen stellt sich Michel Foucault daher die Frage, wo Plutarch jene Unvollkommenheit der Knabenliebe ansetzt, welche das Eintreten jener Vervollkommnung verhindert. Jenes Konzept von Erotik, worin Eros und Aphrodite aufs engste miteinander verknüpft sind, stellt eine völlig neue Sicht auf die Thematik dar, worin die einstige Voraussetzungen (die *aphrodisia*) zu einem Hindernis werden. Für die wahre Liebe bedarf es sowohl Eros als auch Aphrodite, denn eine Liebe ohne Aphrodite sei gerade wie ein Rausch, der ohne Wein zustande gekommen sei.<sup>327</sup>

Das „Fehlende“ werde von Plutarch bezeichnet, wenn dieser davon spricht: „die Knabenliebe ist *acharistos*.“<sup>328</sup>

---

<sup>323</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 262.

<sup>324</sup> Vgl. ebd. 260 – 261.

<sup>325</sup> ebd. 262.

<sup>326</sup> Vgl. ebd. 262f.

<sup>327</sup> Vgl. ebd. 263.

<sup>328</sup> ebd. 264.



Für Foucault scheint jener Terminus der Charis, welcher im Dialog an mehreren Stellen begegnet, der Schlüssel zu jener Reflexion Plutarchs darzustellen. Als erster gebraucht *Daphnaios* jenen Begriff der Charis, indem er seine These vorträgt, dass, wenn man die Liebe zu einer Frau gemäß der Natur praktiziere, dann dies durch diese Charis hindurch zur Freundschaft führen könne. „[...] charis, das ist die Einwilligung, die die Frau aus freien Stücken dem Manne gibt, Einwilligung, die erst mit der Heiratsfähigkeit auftreten kann [...], und deren Fehlen im Geschlechtsverkehr [...] zu unglücklichen Geburten führen kann [...].“<sup>329</sup>

Besonders gegen Ende des Dialogs komme, so Foucault, der Charis besondere Bedeutung zu, denn sie wird darin zum ‚Scheidemittel‘ zwischen Frauen- und Knabenliebe. Erst durch sie wird die vollständige Form gewährt, worin die Lust der Aphrodite und die Tugend der Freundschaft miteinander verschmelzen. Diese Verbindung werde jedoch von Plutarch nicht nur als eine Form der Toleranz verstanden, wodurch dem sexuellen Akt in der Ehe eine reine Nutzfunktion zukäme. Vielmehr: „macht er sie zum Ausgangspunkt der gesamten Gefühlsbeziehung, die den Gattenbund beseelen soll.“<sup>330</sup> Wobei jedoch Plutarch, wie auch von Foucault herausgearbeitet wurde, festhält: „Die körperliche Vereinigung mit einer Gattin ist Quelle von Freundschaft, gleich einer gemeinsamen Teilhabe an großen Mysterien.“<sup>331</sup>

Die besondere Bedeutung jener körperlichen Lust wird von Plutarch auch mit einem Autoritätsargument, durch den Verweis auf Solon, unterstrichen. Jener habe in seinen Gesetzen den Eheleuten vorgeschrieben, dass sie sich mindestens dreimal im Monat beiwohnen sollten. Dies galt, darauf verweise Plutarch, nur für die Ehen der Erbtöchter. Zugleich zeige er jedoch auf, dass es nicht allein um des Erbes willen geschehen muss, sondern dass es auch weitere Gründe hierfür gebe: „[...] denn in dem regelmäßigen Beiwohnen, auch wenn ‚es nicht zu Kindern führt‘, liegt ‚eine Ehrung einer sittsamen Frau‘, ein ‚Zeichen von Zärtlichkeit, das jedesmal den angehäuften Ärger zerstreut und der Zerrüttung vorbeugt.“<sup>332</sup>

Im Dialog *Amatorius* wird diese Theorie, welche der *Vita Solonis* entstammt, in neuer Weise mit der Metapher der Staatsverträge zw. den poleis artikuliert. Wie auch diese zwischen den einzelnen Stadtstaaten Griechenlands in einem bestimmten zeitlichen

---

<sup>329</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 265.

<sup>330</sup> ebd.

<sup>331</sup> ebd. 265f.

<sup>332</sup> ebd. 266.

Abstand immer wieder erneuert werden müssen, so muss auch die Ehe durch ein solches ‚Zeichen der Zärtlichkeit‘ erneuert und gestärkt werden.

Die sexuelle Lust stellt demnach, so folgert Foucault, für Plutarch gewissermaßen das Zentrum der Ehe da, indem sie jene begründet und zugleich immer wieder bekräftigt. Aus dieser Konstellation heraus entwerfe dann Plutarch jenen bedeutsamen Ausspruch: „In der Ehe ist Lieben ein größeres Gut als Geliebtwerden.“<sup>333</sup>

Dieser Formel kommt nach Michel Foucault eine ganz besondere Bedeutung zu, da die bisherige Form der Erotik sehr stark auf der Asymmetrie zwischen Liebhaber und Geliebten basierte. Hierin werde jedoch gerade eine ‚doppelte Liebesaktivität‘ beider Partner betont, welches zugleich zum ausschlaggebenden Motiv wird. Daher kann Plutarch auch folgern: „Wenn man liebt entgeht man allem, was den Ehebund verdirbt und verletzt.“<sup>334</sup>

Der Knabenliebe fehlt demgegenüber gerade jene symmetrische Form der Liebe und die ‚innere Regulierung‘ und Festigkeit einer solchen Beziehung. Es fehle ihr gerade, so Foucault, an jener Gunst, welche es den aphrodisia ermöglicht in diese Form der Freundschaft zu gelangen, um die vollständige Form des Eros zu verwirklichen.<sup>335</sup>

„Die Päderastie, könnte Plutarch sagen, ist eine Liebe, der ‚die Gunst‘ fehlt.“<sup>336</sup>

Der Dialog *Amatorius* von Plutarch behandelt gemäß der Ausführungen von Michel Foucault eine Ausbildung einer ‚neuen‘ Erotik, welche in wesentlichen Punkten von der traditionellen Auffassung unterschieden ist. Jedoch ist diese Verschiedenheit nicht als eine Absolute anzusehen, wie die große Lobrede auf den Eros eindrucksvoll beweist. Die platonische Erotik wird jedoch von Plutarch benutzt um eine andere Wirkung zu erzielen. Plutarch verbindet hierbei, darauf weist Foucault hin, beide traditionellen Formen der Liebe in einer Erotik, die auf einen einzigen Eros abzielen, welcher sowohl Knaben- als auch Frauenliebe umfasst. Jedoch schließe eine solche Einheit der Liebe letztlich die Knabenliebe aus, da sie an einem Mangel von Charis leide. Daher findet sich bei Plutarch eine neue ‚Stilistik‘ der Liebe, welche besagt, dass jene monistisch sei, insofern sie die aphrodisia miteinschließe. Aus diesem Einschluss macht Plutarch jedoch ein Kriterium, woraus folgt, dass nur die eheliche Liebe hierzu gezählt wird und die Liebe zu den Knaben, aufgrund des Mangels, ausgeschlossen wird.<sup>337</sup>

---

<sup>333</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 267.

<sup>334</sup> ebd. 268.

<sup>335</sup> Vgl. ebd.263- 268.

<sup>336</sup> ebd. 268.

<sup>337</sup> Vgl. ebd.268f.

## 4 Gregor von Nyssa und das Lob der Jungfräulichkeit

### 4.1 Hinführung zur Thematik

Nach der Betrachtung der klassisch – griechischen Zeit und der hellenistisch – römischen Zeit, soll nun auch die „christliche Zeit“, näher hin das 3. und 4. Jahrhundert in den Blick genommen werden. Für die Theologie dieser Zeit (3. und 4. Jahrhundert) diagnostiziert Michel Foucault einen Wandel im Verständnis von Ehe und Sexualität. In *Der Kampf um die Keuschheit* versucht er diese Veränderung am Denken von Johannes Cassian deutlich zu machen. Bei ihm findet sich eine Aufstellung von acht Kämpfen, wo an zweiter Stelle der Kampf gegen den Geist der Unzucht (fornicatio) steht.<sup>338</sup> Cassian arbeitet jedoch in diesem Konzept, so Foucault, sechs Stufen eines Aufstiegs zur Keuschheit heraus, worin die letzte auf ein Freisein von nächtlicher Pollution abzielt. Hierzu bemerkt Michel Foucault:

„Wir sind weit von der Ökonomie der Lust und deren strengen Beschränkung auf erlaubte Akte, weit auch von einer radikalen Trennung zwischen Leib und Seele entfernt. Es geht um eine ständige Arbeit an der Bewegung des Denkens [...], an deren rudimentärsten Formen, an den Elementen, die sie hervorzurufen vermag, ohne dass das Subjekt jemals daran beteiligt wäre und sei es auch in der dunkelsten und offenkundig ‚unwillkürlichen‘ Form von Willen.“<sup>339</sup>

In diesem Zusammenhang versteht Johannes Cassian den Begriff der Konkupiszenz als die ‚Verwicklung des Willens‘, die er wiederum in mehrere Grade unterteilt und die es zu bekämpfen gilt.<sup>340</sup> „Gegen sie [die Konkupiszenz] richtet sich der geistige Kampf und die mit ihm verbundenen Anstrengungen zur Loslösung und Befreiung aus der Verwicklung.“<sup>341</sup>

Die Frage, ob den auch innerhalb des Christentums, von Tertulian bis Johannes Cassian die ‚Verbote‘ strenger gehandhabt wurden und die völlige Enthaltensamkeit immer mehr in den Mittelpunkt gerückt wurde, ist nach Foucault falsch gestellt. Bei Tertulian wird die Jungfräulichkeit als eine Haltung des äußeren und inneren ‚Weltverzichts‘ verstanden. Ab dem dritten Jahrhundert wird jedoch diese (negative) Weltsicht umgekehrt, hin zu einem Versprechen der ‚spirituellen Hochzeit‘. Johannes Cassian erschließt hierbei ein

---

<sup>338</sup> Vgl. FOUCAULT, *Der Kampf um die Keuschheit*, 353.

<sup>339</sup> ebd. 362.

<sup>340</sup> Vgl. 362f.

<sup>341</sup> ebd.

Gebiet, dessen Bedeutung man nach Foucault auch schon bei Basilius von Ancyra und Gregor von Nyssa finden kann. Es geht hierbei nicht um eine Vorgabe von erlaubten oder verbotenen Handlungen, im Sinne eines Moral Kodex<sup>342</sup> „[...] sondern um eine ganze Technik zur Analyse und Diagnose des Denkens, seiner Ursprünge, Eigenschaften und Gefährdungen, seiner Verfügungskraft und all der anderen dunklen Kräfte, die sich unter der Oberfläche verbergen können.“<sup>343</sup>

In dieser ‚Askese der Keuschheit‘ kann man, so Foucault, auch eine Form der ‚Subjektivierung‘ erkennen, die jedoch von einer, an Handlungen orientierten Sexualethik, stark differiere. Die ‚Subjektivierung‘ ist jedoch unlöslich mit einem Erkenntnisprozess verbunden der dazu führt, die Wahrheit über sich selbst zu erforschen, was wiederum, nach Michel Foucault, eine Voraussetzung für eine handlungsorientierte Ethik darstellt.<sup>344</sup>

Wenn man sich nun nochmals das Moralschema, das Michel Foucault in *Der Gebrauch der Lüste*<sup>345</sup> entwickelt hat, vergegenwärtigt, so lassen sich diese „christlichen Veränderung“, meiner Ansicht nach, deutlich aufzeigen.

Dieses dreiteilige Schema beinhaltet, wie dies schon ausführlich in der Einleitung gezeigt worden ist: Moralcode, Moralverhalten und die Konstituierung als Moralsubjekt.<sup>346</sup> Besonders im Bereich der Moralcodes, und somit auf der normativen Ebene, scheinen die Differenzen zur christlichen Sichtweise nicht allzu groß zu sein. Foucault hat in seinem Schema auch weitere Punkte zu einer näheren Klassifikation<sup>347</sup> herausgearbeitet, wo die Unterschiede deutlicher hervortreten. Bei der ‚Bestimmung der ethischen Substanz‘ ist an die Stelle der aphrodisia nun die Konkupiszenz getreten. Auch bei den ‚Formen der ethischen Arbeit‘ lassen sich Unterschiede festmachen. Anstelle der Regelungen für den Umgang mit der Knabenliebe oder einer techne für den Umgang mit dem Körper, ist nun ein Aufspüren und Entziffern des Begehrens an diese Stelle getreten und zielt auf die innere Reinigung ab. Dies spiegelt sich auch in der ‚Teleologie des Moralsubjekts‘ wieder, wo an die Stelle einer „Ästhetik des Existenz“ das Ideal der Jungfräulichkeit und der Reinheit getreten ist.<sup>348</sup> Mir scheint, dass der Wandel nicht so sehr auf der

---

<sup>342</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Kampf um die Keuschheit, 366f.

<sup>343</sup> ebd. 367.

<sup>344</sup> Vgl. ebd. 367f.

<sup>345</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Gebrauch der Lüste, 36 – 40.

<sup>346</sup> Vgl. ebd. 36f.

<sup>347</sup> Vgl. ebd. 37 – 39.

<sup>348</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen von FOUCAULT in: ders., Der Kampf um die Keuschheit, 353 – 368; sowie in: ders., Der Gebrauch der Lüste, 36 – 40.

„normativen Ebene“ zu verorten ist, sondern besonders auf der anthropologischen Ebene zu tragen kommt.

Die aufgezeigten Neuerungen in der Sexualmoral können jedoch, gemäß Michel Foucault, nicht einfach Johannes Cassian zugeschrieben werden. Schon vor dem Entstehen des Christentums, könne man einzelne der besprochenen Elemente finden. Diese Tatsache mache es gerade sehr schwierig von einer ‚christlichen Sexualmoral‘ zu sprechen und fast unmöglich von einer ‚jüdisch – christlichen Moral‘ auszugehen.<sup>349</sup>

Um die hier genannten „neuen“ Elemente die das Christentum in diesen Diskurs über Sexualität und Ehe einbringt näher betrachten zu können, möchte ich in diesen Kapitel auf den christlichen Theologen Gregor von Nyssa und sein Traktat *Über die Jungfräulichkeit* eingehen.

Interessanterweise erwähnt Michel Foucault diesen Denker an mehreren Stellen, ohne jedoch das besagte Traktat ausführlich zu behandeln.

In *Hermeneutik des Subjekts*, das Vorlesungen aus den Jahren 1981 und 1982 beinhaltet, erwähnt Michel Foucault, Gregor von Nyssa als Gewährsmann für die Sorge (epimeleia) im Christentum.<sup>350</sup> Bei ihm, der die Befreiung von der Ehe als die ‚ursprüngliche Form‘ der Askese ansieht, wird die ‚Verschmelzung‘ des ursprünglichen Verständnisses der ‚Sorge um sich‘ mit der Ehelosigkeit deutlich. Dadurch zeigt sich, nach Foucault, wie die Selbstsorge zu einer ‚Art Matrix‘ für die christliche Askese geworden ist.<sup>351</sup>

Auch bei der Behandlung der parrhesia, der die letzten Vorlesungen Foucaults gewidmet sind, gibt er einen kurzen Hinweis auf Gregor von Nyssa und *Über die Jungfräulichkeit*. Im zwölften Kapitel dieses Traktats finde sich, so Foucault, ein Hinweis auf diese Thematik der parrhesia, wo auch eine Überschneidung mit dem Kynismus feststellbar sei. In diesem Passus geht es nach Foucault, um die Neuwerdung und eine Rückkehr zugleich, indem man sich auf sich selbst zurückwendet und sich der Selbstprüfung unterzieht.<sup>352</sup>

Ausgehend von diesen knappen Hinweisen von Michel Foucault, soll nun in diesem Kapitel der Arbeit Gregor von Nyssa und *Über die Jungfräulichkeit* näher betrachtet werden.

---

<sup>349</sup> Vgl. FOUCAULT, Der Kampf um die Keuschheit, 368.

<sup>350</sup> Vgl. FOUCAULT Michel, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am College de France (1981/82), Frankfurt am Main 2009, 25.

<sup>351</sup> Vgl. ebd. 26.

<sup>352</sup> Vgl. FOUCAULT Michel, Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am College de France (1983/84), Berlin 2012, 427.

## 4.2 Der Theologische Hintergrund Gregor von Nyssa's

Um sich mit Gregor von Nyssa auseinandersetzen zu können, muss man sich zuvor den sog. Kappadoziern beziehungsweise Kappadokiern zuwenden. Diese Bezeichnung bezieht sich auf die Kirchenväter Kappadoziens, worunter Basilius (der Große), Gregor von Nyssa, der Bruder des Basilius und Gregor von Nazianz zu verstehen sind. Es werden aber auch Evagrius Ponticus und Amphiloichius von Ikonium hierzu gezählt. Man hat es mit einem ‚homogenen Kern‘ der Theologie des Ostens zu tun, dessen Protagonisten sich nicht nur in einer freundschaftlichen Beziehung nahe standen, sondern auch über wesentliche Teile der Theologie und Ekklesiologie einig waren. Besonders die Auseinandersetzung mit dem Mönchtum eint jene. Basilius wurde von den übrigen als Lehrautorität anerkannt, wobei gerade auch Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa einen wesentlichen Beitrag zu der Theologie der Kappadozier leisteten.<sup>353</sup>

Nach Peter Brown begegnet uns in Kappadozien und Pontus, welche im östlichen Anatolien und an der Schwarzmeerküste der heutigen Türkei anzusiedeln sind, eine andere Kultur, als bei den Wüstenvätern in Ägypten oder aber auch in der neuen Hauptstadt. Man habe es hier mit einem ‚Provinzadel‘ zu tun, dessen Christentum ohne Unterbrechung auf die Zeit des Origenes zurückführbar gewesen sei. Gregor von Nyssa kam, wie eben auch Basilius und Gregor von Nazianz, aus einer Familie der sogenannten ‚Altgläubigen‘. Jene Familien hatten seit Generationen in dieser Gegend als Rechtsanwälte, Rhetoren und Großgrundbesitzer gewirkt und über dieses Gebiet fast ‚ex officio‘ als Bischöfe geherrscht. Das Christentum besagter Familien kann als streng und förmlich angesehen werden, wobei die Frauen eine wesentliche Rolle spielten, da sie als Garanten der physischen und auch der moralischen Kontinuität galten, wie wir dies auch schon u.a. bei Platon in den *Nomoi*<sup>354</sup> finden können. Als Beispiel führt Brown hier Nonna, die Mutter des Gregor von Nazianz an. Diese: „[...] hatte niemals dem heiligen Altar den Rücken zugewandt, nie auf den Boden der Kirche gespuckt und ‚niemals heidnischen Frauen ... die Hände gereicht oder sie geküßt‘.“<sup>355</sup>

Der Wunsch, Jungfrau zu bleiben, wurde den Frauen dieser Gesellschaft jedoch nicht verwehrt, wie dies das Beispiel von Emmelia, der Mutter des Basilius, zeigt, welche aber nach dem Tod ihres Vaters zur Ehe gezwungen wurde. Peter Brown folgert daraus:

---

<sup>353</sup> Vgl. MORESCHINI Claudio / NORELLI Enrico, *Handbuch der antiken christlichen Literatur*, Gütersloh 2007, 283.

<sup>354</sup> Vgl. PLATON, *Nomoi*, VI. Buch, 721 b – d, 47.

<sup>355</sup> BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 296.

„Insgesamt hatte die christliche Oberschicht Kappadokiens bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts ungebrochene Entschlossenheit gezeigt, der ‚allgemeinen Schmach‘ des Grabes mit den erprobten Mitteln des Ehebetts entgegenzutreten.“<sup>356</sup>

Bei dieser Sichtweise gilt es jedoch, folgt man Michel Foucault, zu differenzieren. Dieser weist darauf hin, dass zu dieser Zeit nicht nur das Element der Fortpflanzung den wesensbestimmenden Zug der ehelichen Verbindung ausmachte. Wenn jedoch die Nachkommenschaft, in Bezug auf die dadurch ermöglichte Überwindung der eigenen Endlichkeit, der Hauptgrund der Ehe wäre, so könnte man, nach Foucault, das Argument der Kyniker aufgreifen, welche anführten, dass, sollte es bei einer Ehe allein um Zeugung von Nachkommen gehen, dies kein stabiles Eheband voraus setzen würde, denn man könne es dann ähnlich der tierischen Welt praktizieren, wo sich die Partner vereinigen und danach sich wieder trennen würden.<sup>357</sup> An dieser Stelle möchte ich mir jedoch erlauben, auf das immense Kritikpotential, auch für die Gegenwart, in jenem Argument zu verweisen.

Es geht bei dieser antiken Ehekonzeption, gemäß Foucault, gerade auch um eine Entscheidung zur Gemeinschaft, näher hin einer Lebensgemeinschaft. In diesem Sinne ist auch der von ihm verwendete Begriff der Ehe als eine ‚duale Beziehung‘ zu verstehen.<sup>358</sup>

#### 4.3 Zu Person und Werk des Gregor von Nyssa

Im Jahre 371 beginnt Gregor von Nyssa seine literarische Tätigkeit. Im Jahre 372 wurde er von seinem Bruder Basilius zum Bischof von Nyssa ernannt. Kurz nach 364 hatte er sich vom typisch christlichen Unterricht als Lektor abgewandt, um sich dann ganz der Rhetorik zu widmen, ein typisch weltlicher und vor allem heidnischer Unterricht. Seine späte Heirat hatte Gregor von Nazianz zu der Überlegung bewegt, dass dieser nun endgültig das Ideal der Enthaltensamkeit aufgeben hätte, wie durchaus aus der vorwurfvollen Korrespondenz zu entnehmen ist. Dieses Ideal dürfte jedoch nie ganz aus den Gedanken Gregor von Nyssas geschwunden sein, wie gerade sein literarisches Debüt im Jahre 371 mit dem Traktat *Über die Jungfräulichkeit* zeigt. Die darin angesprochene

---

<sup>356</sup> BROWN, Die Keuschheit der Engel, 297.

<sup>357</sup> Vgl. FOUCAULT, Die Sorge um sich, 197f.

<sup>358</sup> Vgl. ebd.

Problematik ist schon sehr alt, jedoch ist die Lehre, welche ihr zu Grunde liegt ein gewisses Novum.

„Tiefgreifend durchdrungen vom Platonismus und Originismus, oft inspiriert von Philo und seiner Bibelexegese, stützt Gregor von Nyssa das Ideal der Enthaltbarkeit auch auf philosophische Begründungen (wie die der kynischen Diatribe), so dass dieses Werk zuweilen wie ein philosophisch - rhetorischer Traktat erscheint, ähnlich jenen, die die heidnischen Philosophen zu seiner Zeit schreiben konnten.“<sup>359</sup>

Im Traktat sind bereits einige Grundzüge seiner späteren Mystik erkennbar. Er erklärt darin die Jungfräulichkeit zum ursprünglichen Zustand des Menschen, welcher das Abbild Gottes ist. Diese verhilft nun dem Menschen schon auf Erden dazu, Gott schauen zu können, gelangt aber erst im zukünftigen Leben vollständig zur Verwirklichung. Der Kampf gegen die Leidenschaften, so Gregor von Nyssa, ermöglicht es dem Menschen, das ursprüngliche Bild der Schöpfung (Imago Dei), das durch den Sündenfall „zerstört“ worden ist, wieder herzustellen.<sup>360</sup>

Dies soll jedoch später bei einer genauen Analyse dieses Traktats näher ausgeführt werden.

Am 01. Januar 379 stirbt Basilius der Große, welcher als Spiritus Rector der beiden anderen kappadozischen Väter gelten kann, die dann, eigenständig, seine Theologie fortsetzten. Aber schon zuvor, im Zeitraum von 375 – 379, während es zunehmend ruhiger um Gregor von Nazianz wird, setzt Gregor von Nyssa seine literarische Tätigkeit weiter fort obwohl er dabei immer noch im Schatten seines großen Bruders Basilius verbleibt. Zu seinen Werken zählen hierbei einige moralische und asketische Schriften, wie etwa *De institutio christiano*, welche vom Wesen des christlichen Bekenntnisses handelt, oder eine Schrift *Über die Vollkommenheit*. In seiner Funktion als Bischof von Nyssa setzt auch seine Predigtstätigkeit ein, wovon uns einige Homilien wie bspw. *Über das Gebet des Herrn* oder *Über die Verstorbenen* überliefert sind.

Eine gewisse „Abhängigkeit“ zum Werk seines Bruders zeigt sich gerade auch darin, dass Gregor jene Auslegung des Basilius zum *Hexaemeron* in seinem Traktat *Über die Erschaffung des Menschen* aufnimmt und vertieft.<sup>361</sup> Er greift jedoch im Anschluss auch wieder auf stoisches Gedankengut zurück, wenn er dazulegen sucht, dass der menschliche Leib, durch seine Glieder und Funktionen, die göttliche Vorsehung darstelle.<sup>362</sup>

---

<sup>359</sup> MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 292.

<sup>360</sup> Vgl. ebd. 292f.

<sup>361</sup> Vgl. ebd. 302f.

<sup>362</sup> Vgl. ebd. 303.



Im Jahre 379 legt Gregor von Nyssa dann sein Werk *Explicatio apologetica in Hexaemeron* vor. Er scheint durch dieses Wiederaufgreifen des Themas einige Kritikpunkte an den Homilien seines verstorbenen Bruders widerlegen zu wollen. Hierzu zählt wesentlich der Vorwurf der unwissenschaftlichen Behandlung dieser Thematiken. Gregor von Nyssa stützt sich hierbei gerade auf stoische Lehren oder auf ein Judentum, wie man es von Philo von Alexandrien, kennt und bleibt hierbei bei einem wörtlichen Verständnis der Schrift stehen, das jedoch in Bezug zu seinen anderen Werken als eher untypisch angesehen werden kann.<sup>363</sup>

Politisch gab es in dieser Zeit bedeutsame Veränderungen, welche mitberücksichtigt werden müssen. Kaiser Valens, der Unterstützer der *Homöer*<sup>364</sup> war im Jahre 378 bei der *Schlacht von Adrianopel* gegen die Goten gefallen. Ihm folgte, nach einigen Wirrungen, Theodosius auf den Thron, welchem es gelang, die öffentliche Ordnung teilweise wieder herzustellen. Im Osten war von ihm bis dahin jedoch nur bekannt, dass er ein guter Heerführer sei. Er erwies sich aber auch als Verfechter des nicaenischen Glaubensbekenntnisses, was dazu führte, dass jene Bischöfe, welche aufgrund ihres Festhaltens an diesem Symbolon, unter Kaiser Valens in die Verbannung gehen mussten, nun wieder an ihre Bischofssitze zurückkehren konnten. Dies führte auch dazu, dass Gregor von Nyssa an der Synode in Antiochien, auf welcher der *Apollinarismus*<sup>365</sup> verurteilt wurde, ungehindert teilnehmen konnte.<sup>366</sup>

Wie schon oben angedeutet wurde die literarische Tätigkeit Gregor von Nyssa's nach dem Tod seines Bruders Basilius im Jahre 379 immer intensiver und kann für die Jahre 379 bis 381 geradezu als ‚außergewöhnlich‘ bezeichnet werden.<sup>367</sup>

In Bezug auf seine Homilien gilt es jedoch festzuhalten, dass er bei aller theologischen Brillanz, nicht über die gleiche Leichtigkeit wie sein Freund Gregor von Nazianz verfügen konnte. In das Jahr 379 können gleich acht Homilien Gregors von Nyssa datiert werden, welche unter dem Titel *De Beatitudinibus* zusammengefasst wurden. Hierin

---

<sup>363</sup> Vgl. MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 303.

<sup>364</sup> Unter Homöer versteht man die Anhänger einer systematischen Ausrichtung im Streit um das christliche Symbolon. Sie nehmen hierbei eine vermittelnde Position zw. den Arianern auf der einen und den Anhängern des Nicänums auf der anderen Seite ein. Die Lehre wurde zurückgewiesen. Vgl. hierzu: GRESHAKE Gisbert, Homöer – Homousianer, in: KASPER Walter (Hg.) Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 5. Band, Freiburg im Breisgau 1996<sup>3</sup>, 281.

<sup>365</sup> Unter Apollinarismus kann die Lehrer des Apollinarius und dessen Anhänger verstanden werden. Erstmals wurde von ihnen versucht den ‚inneren Vorgang‘ bei der Menschwerdung Gottes auf systematische Weise zu begründen. Vgl. hierzu: KANNENGIESER Charles, Apol(l)inarius, in: KASPER Walter (Hg.) Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 1. Band, Freiburg im Breisgau 1993<sup>3</sup>, 826 – 828, 827.

<sup>366</sup> Vgl. MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 303.

<sup>367</sup> Vgl. ebd. 310.

entwickelt er seine Lehre von der Seele als Abbild Gottes und ihr „Verhältnis“ zum Sündenfall. In diese Schaffensperiode kann aber auch das exegetische Traktat *In psalmorum inscriptiones* datiert werden, worin im ersten Teil die vom ‚heiligen Autor‘ vorgegebene Ordnung in der Reihenfolge der Psalmen erörtert wird. Interessant ist hierbei, dass Gregor dafür ein Prinzip der neuplatonischen Textauslegung auf den biblischen Text anwendet. Es ist dies das sogenannte Prinzip des Jamblichus, der für jeden platonischen Dialog einen eigenen Skopus herausarbeitet. Darunter ist die spezifische Absicht des Textes bzw. des Autors zu verstehen. Dem folgend versucht auch Gregor in jeder Überschrift der heiligen Texte einen solchen Skopus herauszuarbeiten, „[...] der auf die Erbauung der Christen zielt.“<sup>368</sup> In dieser Schrift sind auch erstmalig die Auslegungskriterien zu finden, an welchen Gregor von Nyssa später immer festhalten wird.

„Wenn eine wörtliche Interpretation in moralischer Hinsicht nicht hilfreich ist, muss der Exeget, um dem sogenannten *defectus litterae* abzuhelfen, auf die allegorische Interpretation zurückgreifen. Diese ist nur gültig, wenn sie auf dem Kriterium der Folgerichtigkeit beruht, d.h. der Notwendigkeit, eine strikte Logik in den Tatsachen und Gedanken des biblischen Textes zu entdecken.“<sup>369</sup>

Gregor von Nyssa, so lässt sich mit Moreschini / Norelli folgern, weist jene hermeneutischen Voraussetzungen auf, indem er die Prinzipien der neuplatonischen Schriftauslegung, die man schon bei Origenes und Philo von Alexandrien findet, bearbeitet.<sup>370</sup>

Im Jahre 380 stirbt die Schwester des Autors, Makrina, der auch ein großer Anteil bei seiner Erziehung zukam. Um ihr ein würdiges Andenken zu bewahren, verfasst Gregor von Nyssa im selben Jahr die *Vita Macrinae*. Durch seine ‚rührende Einfachheit‘ gilt es als eines seiner schönsten Werke. In ihr wird die Gestalt einer Heiligen präsentiert, die als Beispiel für die ‚Vollkommenheit einer Frau‘ dienen soll. Diese Thematik bekam in dieser Zeit immer mehr Aktualität, da im 4. Jahrhundert sich das Ideal des Märtyrers hin zu jenem des beziehungsweise der Heiligen zu verschieben begann. Seine Schwester Makrina stellt demnach den Typus einer ‚*mulier virilis*‘ dar, sprich einer Frau die mit einem Mann „völlig“ ebenbürtig ist, da sie, die Schwächen ihres Geschlechts überwunden hat.<sup>371</sup>

---

<sup>368</sup> MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 311.

<sup>369</sup> ebd.

<sup>370</sup> Vgl. ebd.310f.

<sup>371</sup> Vgl. ebd. 311.

Interessant erscheint auch, dass Gregor seine Schwester am Sterbebett noch die Lehre der Unsterblichkeit der Seele darlegen lässt. Hierbei dürfte es sich, so kann man wohl folgern, um eine Erfindung des Autors handeln und darauf verweisen, dass diese Szene interessante Parallelen zur Abschiedsrede des Sokrates enthält.<sup>372</sup>

Im Jahre 380 beginnt Gregor von Nyssa auch sein wohl umfassendstes literarisches Werk, das zu den bedeutendsten Werken der griechisch - christlichen Literatur gezählt werden kann und sich mit der Widerlegung des Eunomius befasst, wodurch er wiederum eine Thematik seines Bruders Basilius aufgreift.<sup>373</sup>

Im selben Jahr schreibt Gregor noch weitere Werke. Die kleineren Traktate *An Ablabius*, *Gegen die Heiden* und auch der Brief *An Eustathius über die Trinität*, behandeln die Thematik der drei göttlichen Hypostasen. Um vieles umfassender ist jedoch sein Werk *Über den Heiligen Geist gegen Macedonianer und Pneumatomachen*.<sup>374</sup>

381 verfasst Gregor von Nyssa einen Komplex von acht Homilien unter dem Titel *Homilien über den Prediger*, worin er auf einige Kapitel jenes biblischen Buches eingeht.<sup>375</sup>

Auch wenn er den Bischofssitz der Hauptstadt nicht innehatte, so war er doch eine sehr hoch geschätzte und einflussreiche Person am kaiserlichen Hof. Im Jahre 385 verfasst er dann den *Großen Katechismus*, das eher als systematisches und ‚innovatives‘ Werk anzusehen ist, und als Adressaten wohl vor allem die im Blick hat, welche den christlichen Glauben lehren. Etwas später widmet sich Gregor wieder der Bekämpfung der sogenannten ‚apollinaristischen Häresie‘, wofür er auch im selben Jahr einen Brief mit seinem Ansatz der Verurteilung dieser Häresie an Theophilus, den Patriarchen von Alexandrien sandte. Im Jahre 387 greift er dieses Thema erneut in seinem Werk *Antirrheticus adversus Apollinarem* auf, welches als eher weitschweifig angesehen wird.<sup>376</sup>

Am Ende seines Lebens kann man bei Gregor von Nyssa eine ‚radikale‘ Wende erkennen, wodurch er in seinen Lehren nun stärker das Geistige und Mystische betont. Er kehrt dem höfischen Leben den Rücken und widmet sich ganz der Askese, wobei jedoch betont werden muss, dass nicht genau feststeht worin diese bestand. Diese neue

---

<sup>372</sup> Vgl. MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 311f.

<sup>373</sup> Vgl. ebd. 312.

<sup>374</sup> Vgl. ebd. 314.

<sup>375</sup> Vgl. ebd.

<sup>376</sup> Vgl. ebd. 315.

Lebenshaltung findet auch ihren Ausdruck in den zwei „Spätwerken“ des Autors, den *15 Homilien zum Hohelied* und die *Lebensschicksale des Mose*.<sup>377</sup>

Die Homilien zum Hohelied sind auffallender Weise Olympia gewidmet, an welche auch schon ein Gedicht über die Eigenschaften einer ‚wahrhaft christlichen Frau‘ von Gregor von Nazians adressiert war. Dasselbe mystische Interesse kann auch als Hintergrund für das zweite Spätwerk des Autors gesehen werden. *De vita Moysis*, ist jedoch, trotz des Titels, keine Vita und auch keine exegetische Schrift, auch wenn darin die Stationen des Leben Mose zuerst historisch geschildert und dann ‚geistlich‘ interpretiert werden. Das zentrale Thema kann als das gleiche wie jenes der Homilien zum Hohelied angesehen werden, die Askese der Seele und die mystische Schau.<sup>378</sup>

Das *De vita Moysis* dürfte ca. um 390 abgefasst worden sein und stellt das letzte Werk Gregor von Nyssas dar. Es fehlt für die folgenden Jahre an weiterer Information über sein Leben, wodurch sein Tod ungefähr mit dem Jahre 394 angegeben werden kann.<sup>379</sup>

Abschließend folgern Moreschini / Norelli in ihrem Handbuch über den Autor:

„Gregor von Nyssa, dessen Art zu schreiben zwar nicht die Klarheit des Basilios oder die rhetorische Ausschmückung Gregors von Nazians erreichte, trug aber im gleichen Maße wie der Bruder und der Freund zur Bildung einer typisch griechischen, christlichen Kultur bei.“<sup>380</sup>

#### 4.4 De Virginitate – Über die Jungfräulichkeit

In der Unterüberschrift jenes Werkes betont der Autor, dass dieser Brief dazu diene, die Grundlagen aufzuzeigen, die dann Antrieb für ein ‚sittlich wertvolles‘ Leben sein können.<sup>381</sup>

Diese Ankündigung wird klar zu Beginn des „Prologs“ aufgenommen, wenn der Autor ohne Umschweifen das Ziel dieses Werkes benennt: „Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, den Lesern den Wunsch nach einem sittlich wertvollen Leben einzupflanzen.“<sup>382</sup>

Dies, so scheint es ihm, sei jedoch in einer ehelichen Beziehung nicht möglich und er verweist, im Sinne eines Autoritätsarguments, auf den Korintherbrief des Apostels Paulus. Hierin findet sich folgende Mahnung an die Gemeinde in Korinth:

---

<sup>377</sup> Vgl. MORESCHINI / NORELLI, Handbuch der antiken christlichen Literatur, 315f.

<sup>378</sup> Vgl. ebd. 316.

<sup>379</sup> Vgl. ebd. 317.

<sup>380</sup> ebd.

<sup>381</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 81.

<sup>382</sup> ebd.

„Ich will aber, daß ihr sorglos seid. Der Unverheiratete besorgt das des Herrn, wie er gefalle dem Herrn;<sup>383</sup> der Verheiratete aber besorgt das der Welt, wie er gefalle der Frau,<sup>384</sup> und er ist geteilt. Und die unverheiratete Frau und die Jungfrau besorgt das des Herrn, damit sie sein heilig sowohl am Leib als auch im Geist; die Verheiratete aber besorgt das der Welt, wie sie gefalle dem Mann.“ (1Kor7, 32-34)<sup>383</sup>

Der Moraltheologe Gerhard Marschütz verweist in seinem Werk *theologisch ethisch nachdenken* darauf, dass die Anfrage der Gemeinde an Paulus, auf welche diesen Passus in 1Kor7 abzielt, lautete: „[...] ob es für einen Mann nicht gut sei, ‚keine Frau zu berühren‘ (1Kor 7,1).“<sup>384</sup> Dahinter könne man, so Marschütz, die Auffassung erkennen, dass die letzte Konsequenz einer „vita christiana“ ein Leben in sexueller Enthaltbarkeit sei. Das Eingehen einer Ehe sei somit nicht mit der Nachfolge Christi kompatibel und auch schon bestehende Ehen müssten, wenn man konsequent bleiben möchte, geschieden werden. Dem widerspreche jedoch Paulus in diesem Brief vehement, so Marschütz. Er betont ausdrücklich, dass der sexuelle Verkehr zwischen den Eheleuten ein wesentlicher Teil ihrer Verbindung ist und verweist zudem auf die ‚wechselseitige Verpflichtung‘ von Mann und Frau, sich einander nicht zu entziehen. Auch wenn er selbst die Ehelosigkeit bevorzugt, so gründet nach seiner Auffassung die Frage nach dem Heil nicht in der geschlechtlichen Entsagung. Jeder solle hingegen in dem Stand leben, in welchen er von Gott berufen worden ist.<sup>385</sup>

Auch Andreas Lindemann weist in seinem Kommentar zum ersten Korintherbrief darauf hin, dass die Deutung dieser Stelle äußerst komplex ist. Zugleich weise jedoch der folgende Vers 35 darauf hin, dass die Ratschläge des Autors ‚nicht eigentlich asketisch‘ gemeint waren. Vielmehr sollten diese Worte für ein ‚weniger beschwerliches Leben‘ werben.<sup>386</sup>

Gregor von Nyssa folgert auf Basis dieser Bibelstelle in seinem Prolog, dass in einer Ehe viele Ablenkungen gegeben seien und dass diese, seine Abhandlung, als ‚Tür‘ oder auch ‚Eingang‘ zu einem erhabeneren Lebensmodell sein soll, nämlich der Jungfräulichkeit, denn, „[...] für diejenigen, die dem Leben in seiner verwirrenden Vielfalt ganz und gar entsagt haben, ist es äußerst leicht, ohne Ablenkung bei höherer Tätigkeit zu

---

<sup>383</sup> Alle Zitate aus dem Neuen Testament in dieser Arbeit sind dem Münchner Neuen Testaments, 9. Auflage aus dem Jahre 2010, entnommen.

<sup>384</sup> MARSCHÜTZ Gerhard, *theologisch ethisch nachdenken*, Band 2, Würzburg 2011, 29.

<sup>385</sup> Vgl. ebd. 29f.

<sup>386</sup> Vgl. LINDEMANN Andreas, *Der Erste Korintherbrief*, in: *Handbuch zum Neuen Testament*, Band 9,1, Tübingen 2000, 181.

verweilen.<sup>387</sup> Bei diesen Aussagen, so scheint mir, kann man sich durchaus an die Konzeption der *Theoria* des Aristoteles erinnern fühlen.<sup>388</sup>

*De virginitate* wird vom Autor in 23 Kapitel untergliedert, welche die ‚Abfolge der Gedanken‘ deutlich machen sollen.<sup>389</sup>

Im Folgenden sollen nun einige Gedankengänge des Autors in diesem Werk näher beleuchtet werden.

#### 4.4.1 Die Jungfräulichkeit ist erhabener als jeder Lobpreis

Bei allen, die das Reine und das Schöne ‚beurteilen‘, so Gregor, stehe der Terminus Jungfräulichkeit in hohem Ansehen. Diese trete aber nur bei den Menschen auf, die durch Gottes Gnade bei diesem ‚edlen Verlangen‘ unterstützt werden. Diese Gnade Gottes sei auch der Grund für das Lob der Jungfräulichkeit und allen ihr zugeordneten Eigenschaften.<sup>390</sup> In diesem Zusammenhang erscheint es sehr interessant, sich die Aussagen Plutarchs zur Gnade (*charis*) in Bezug auf die Liebe zu vergegenwärtigen.<sup>391</sup>

Auch die Menge, sprich das einfache Volk, spreche, so der Autor, der Jungfräulichkeit die Unschuld zu, was auf eine ihr innewohnende besondere Reinheit schließen lässt. Dadurch werde gerade deutlich, dass dieses Gnadengeschenk Gottes alle anderen durch seine besondere Würde übertrifft.<sup>392</sup> „[...] gibt es doch viele Dinge, die durch sittlich rechtes Handeln zur Vollendung gebracht werden, aber einzig dieses ist durch die Bezeichnung der Unschuld von den anderen herausgehoben.“<sup>393</sup>

Um dieses Gottesgeschenk in gebührender Weise zu loben, sei wiederum auf den ‚göttlichen Apostel‘ Paulus zu verweisen, der, so Gregor, im Epheserbrief, in wenigen Worten das ganze ‚Übermaß‘ des Lobes zum Ausdruck bringt. Hierin werde die Kirche, als ‚heilig und ohne Makel‘ bezeichnet.<sup>394</sup>

Um die Stelle in ihren Kontext situieren zu können, muss diese auch gemeinsam mit den vorhergehenden Versen jenes Briefes betrachtet werden.

„Ihr Männer, liebt die Frauen, gleichwie auch der Christos liebte die Kirche und sich hingab für sie,<sup>26</sup> damit er sie heilige, reinigend (sie) durch das Bad des Wassers im Wort,

---

<sup>387</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 81.

<sup>388</sup> Vgl. ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, X, 7, 328 – 331.

<sup>389</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 82f.

<sup>390</sup> Vgl. ebd. 84.

<sup>391</sup> Vgl. hierzu die Kapitel 3.4 und 3.5 dieser Arbeit.

<sup>392</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 84.

<sup>393</sup> ebd.

<sup>394</sup> Vgl. ebd.

<sup>27</sup> damit er selbst sich hinstelle glanzvoll die Kirche, nicht habend einen Flecken oder eine Runzel oder etwas von solchem, sondern damit sie sei heilig und fehlerlos.<sup>28</sup> So schulden [auch] die Männer zu lieben ihre Frauen wie ihre Leiber. Der Liebende seine Frau liebt sich selbst.“ (Eph 5, 25-27)

In den Anmerkungen zu *Über die Jungfräulichkeit* verweist Wilhelm Blum darauf, dass jenes Zitat Gregors aus jenem Teil des Epheserbriefes entstammt, wo die Ehe als ein Abbild des himmlischen Urbildes beschrieben wird. Ob Gregor diese Stelle in Bezug auf die Jungfräulichkeit ‚mit Bedacht‘ zitiert, kann gemäß dieser Anmerkung nicht geklärt werden, sei jedoch vorstellbar, da Gregor von Nyssa die christliche Ehe keineswegs gering geschätzt habe.<sup>395</sup> Die Frage, was der Autor unter Ehe näher hin verstanden hat, wird noch zu klären sein. Abschließend muss auch hierbei darauf verwiesen werden, dass der Epheserbrief als Pseudoepigraphon gilt und daher nicht dem Apostel Paulus direkt zugeschrieben werden kann.<sup>396</sup>

Wenn, so Gregor weiter, die Erfüllung der Jungfräulichkeit gerade darin bestehe, makellos und heilig zu werden, „[...] gäbe es dann ein größeres Lob der Jungfräulichkeit als den Beweis dessen, daß sie an Hand dieser Bezeichnung auf eine gewisse Weise jene Menschen zu Göttern macht, die Anteil haben an ihrem reinen Geheimnissen [...]?“<sup>397</sup> Wer daher ausschweifende Reden und Lobeshymnen auf die Jungfräulichkeit hält, handelt dadurch gerade gegen seine Intention, denn dadurch könne man dem ‚Wunder der Jungfräulichkeit‘ eigentlich nichts hinzufügen. Alles, was aus sich heraus großartig ist, rufe, so Gregor, ‚staunende Bewunderung‘ hervor und es bedürfe gerade keiner Worte, um diese zu verteidigen. Es gebe somit nur ein einziges Lob, das der Jungfräulichkeit angemessen ist, und diese besteht gerade in der Einsicht, dass die Tugend größer ist als das Lob. Man solle auch mehr die Reinheit ‚im Leben‘ als ‚im Wort‘ bewundern, so der Autor. Wer jedoch von Ehrgeiz getrieben eine derartige Grundlage zum Lob nimmt, der gehe in seiner Hybris davon aus, dass ein ‚Tropfen seines Schweißes‘ würdig genug sei, dem unendlichen Meer hinzugefügt zu werden, denn er beanspruche damit, mit seinen menschlichen Worten ein göttliches Gnadengeschenk angemessen preisen zu können.<sup>398</sup>

---

<sup>395</sup> Vgl. BLUM Wilhelm, Anmerkungen, in GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, in: WIRTH Peter / GESSEL Wilhelm (Hg.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 7, eingel. u. übers. v. BLUM Wilhelm, Stuttgart 1977, 145 – 152, Anmerkung 3, 145.

<sup>396</sup> Vgl. THEOBALD Michael, *Der Epheserbrief*, in: EBNER Martin / SCHREIBER Stefan (Hg.) *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 408 – 424, 409.

<sup>397</sup> GREGOR VON NYSSA, *über die Jungfräulichkeit*, 84.

<sup>398</sup> Vgl. ebd. 84f.

#### 4.4.2 Jungfräulichkeit als wesenseigene Tugend der göttlichen und unkörperlichen Natur

Man brauche, so Gregor von Nyssa im zweiten Kapitel, ein beachtliches Maß an Verstehen, um überhaupt die wahre Größe einer solchen Gnade erkennen zu können. Auch beim Gedanken an den ‚unvergänglichen Vater‘ werde die Jungfräulichkeit assoziiert, obwohl dies auf dem ersten Blick paradox erscheine, da er einen Sohn hat, wobei über den Vater in diesem Fall anzumerken sei, dass er „[...] aber doch ohne Leidenschaft zeugte; [...]“<sup>399</sup> Und auch über Christus ergänzt Gregor: „[...] ja auch bei dem eingeborenen Sohn, dem Herrn der Unvergänglichkeit, ist diese Gnade faßbar, sie leuchtet gemeinsam mit der Reinheit und Leidenschaftslosigkeit seiner Zeugung.“<sup>400</sup>

Gregor verweist in diesem Zusammenhang einerseits darauf, dass ja auch Christus in ‚Jungfräulichkeit geboren‘ worden ist und andererseits auch auf den Heiligen Geist, dem man bekanntlich die Attribute ‚rein‘ und auch ‚unvergänglich‘ zuspricht.<sup>401</sup>

Durch den Eifer die Jungfräulichkeit zu loben, bestehe zugleich die Gefahr, dadurch ihre große Würde zu beschmutzen, indem man ihren Ruhm geringer darstelle, als dieser eigentlich ist. Diese, schon im ersten Kapitel angesprochene Thematik, führt zur Folgerung des Autors, dass man eine solche Lobrede, aus besagten Gründen, lieber nicht führen sollte. Es sei aber möglich und wünschenswert, diese Gnade Gottes immer im Gedächtnis präsent zu halten „[...] und jenes Gute immerdar auf den Lippen zu führen, das zwar die auserlesene Einheit der unkörperlichen Natur ist, das aber auf Grund der Liebe Gottes zu den Menschen als Gnadengabe auch all jenen gewährt wurde, die ein Leben in Fleisch und Blut erhalten haben.“<sup>402</sup>

Der eigentliche Grund hierfür, so folgert Gregor von Nyssa, ist, dass diese Gnade die ‚verletzte‘ menschliche Natur wieder ‚aufrichte‘. In dieser ‚Gemeinschaft der Reinheit‘ kann diese Gnade den Menschen wiederum zur Schau der himmlischen Dinge befähigen. Dies ist nach Gregors Ansicht auch der wesentliche Grund, dass der Erlöser nicht durch die Ehe, sprich durch eine eheliche Verbindung der Eltern, in diese Welt gekommen ist, um dadurch jenes ‚große Geheimnis‘ aufzuzeigen, dass nur durch die Reinheit sowohl die Anwesenheit Gottes, als auch dessen Kommen angenommen werden kann. Diese

---

<sup>399</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 85.

<sup>400</sup> ebd.

<sup>401</sup> Vgl. ebd. 84f.

<sup>402</sup> ebd. 86.



Reinheit kann jedoch nur dadurch in ihrer Vollform erhalten werden, wenn sie völlig frei von den ‚Leidenschaften des Fleisches‘ bleibt.

„Was bei der unbefleckten Maria dem Leibe nach geschehen ist, indem in Christus durch die Jungfrauengeburt die Fülle der Göttlichkeit aufleuchtete, genau das kann auch bei jeder Seele, die sich in konsequenter Weise jungfräulich erhält, vor sich gehen, auch wenn der Herr nicht mehr leiblich anwesend sein wird.“<sup>403</sup>

Bei diesen Aussagen stützt sich Gregor auf den zweiten Korintherbrief, wo betont wird, dass wir Christus nicht mehr ‚dem Fleische nach‘<sup>404</sup> erkennen, sondern nur dem Geiste nach, wie es auch im Johannesevangelium betont wird.<sup>405</sup>

Die Jungfräulichkeit ‚wohne‘ demnach im Himmel beim ‚Vater der geistigen Wesen‘ und steht mit allen überirdischen Mächten in Verbindung. Sie reicht aber auch an das Heil der Menschen heran, denn die Jungfräulichkeit bewege Gott zu einer Verbindung mit den Menschen und die Menschen wiederum führe sie zum Streben nach den ‚himmlischen Dingen‘.<sup>406</sup> Daher bezeichnet Gregor die Jungfräulichkeit als [...] ein Bindeglied für die Vertrautheit zwischen Mensch und Gott [...].<sup>407</sup>

#### 4.4.3 Die Unannehmlichkeiten der Ehe

Zu Beginn dieses Kapitels gesteht der Autor ein, dass er selbst, wie durch einen großen Graben, von dem Ruhm, welchen er der Jungfräulichkeit attestiert, getrennt ist. Von dieser, seiner Position aus ist es ihm nicht mehr möglich zu dieser erhabenen Form zurückzukehren und das blüht jedem<sup>408</sup>, „[...] der einmal seinen Fuß in das irdisch – weltliche Leben gesetzt hat.“<sup>409</sup> Wilhelm Blum bemerkt dazu in seinen Anmerkungen, dass Gregor besonders auf die Identität von Leben und Lehre insistiere. Daher müsse er, der verheiratet war, sich an dieser Stelle dafür so wortreich entschuldigen, dass gerade er nun eine Abhandlung über das Thema der Jungfräulichkeit verfasse.<sup>410</sup>

Gregor sagt daher von sich selbst, dass er nur Beobachter und Zeuge jenes ‚fremden Schönen‘ sein kann und hierbei gehe es ihm mit der Abfassung dieser Schrift *Über die Jungfräulichkeit* wie den Dienern und Köchen, die die Speisen für ihre Herrschaften

---

<sup>403</sup> GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, 86.

<sup>404</sup> Vgl. 2 Kor. 5,16.

<sup>405</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, 85f.

<sup>406</sup> Vgl. ebd. 86.

<sup>407</sup> ebd.

<sup>408</sup> Vgl. ebd. 87.

<sup>409</sup> ebd.

<sup>410</sup> Vgl. BLUM, *Anmerkungen*, Anmerkung 5, 145.

zubereiten und würzen, diese jedoch nicht kosten können. Aus diesem Grunde verdienen gerade diejenigen große Bewunderung, welche fern von der Begierde leben und denen dadurch die Fähigkeit, die ‚guten Dinge‘ zu genießen, nicht verwehrt ist. Ihm gehe es jedoch wie den Reichen, welche durch ihren ganzen Prunk und Reichtum ihre innere Armut nicht bemerken würden, denn umso mehr er nun den Ruhm der Jungfräulichkeit erkennen würde, umso mehr bejammere er sein Leben, da dieses, im Vergleich zur Jungfräulichkeit, ein recht armes sei.<sup>411</sup>

„Wo soll man anfangen, um dieses schwere Leben gebührend darzustellen? Oder wie sollte man das allgemeine Übel dieses Lebens vor Augen führen, das doch alle Menschen durch die Erfahrung kennen; wie aber die Natur es fertig gebracht hat, daß ihnen, die es doch wissen, dieses Übel verborgen bleibt, das weiß ich nicht, vielleicht wollen die Menschen gar nicht wissen, worin sie sich befinden.“<sup>412</sup>

Das Hauptanliegen, auf welches die Bemühungen in einer Ehe abzielen, ist nach Gregor von Nyssa, das ‚angenehme Zusammenleben‘. Zu einer vollkommenen Ehe gehören nach allgemeiner Ansicht daher folgende Elemente: „[...] berühmte Herkunft, genügend Reichtum, passendes Alter, die wahre Blüte der Jugend, großer Zauber der Liebe; bei beiden ist der Wunsch den anderen an Einfühlungsvermögen zu übertreffen, [...]“<sup>413</sup>.

Man müsse jedoch notwendiger Weise, so Gregor, auf die Not beziehungsweise das Übel verweisen, das einem solchen Guten immer beigemischt ist. Es ist hierbei nicht der Neid oder Hass auf eine erfolgreiche Person oder ein geglücktes Leben gemeint. Gerade, dass das Leben der Person so sehr glückt oder ‚versüßt‘ wird, ist nach Gregor der Grund für Trauer, denn sofern der Mensch eben sterblich und damit endlich ist, ist die Trauer, die er am Grab seiner Vorfahren empfindet, immer auf engste mit seinem Leben verknüpft. Der Tod, gerade weil er sich nicht in klaren Zeichen äußert, sondern immer drohend im Leben des Menschen vorhanden ist, lähmt geradezu jede Freude und kehrt sie um in Furcht vor dem, was man in der Zukunft erleiden wird müssen.<sup>414</sup>

Wenn es denn möglich wäre, so Gregor, dass manche noch zur Zeit ihres Lebens die ‚Dinge‘ durchschauen könnten, so würden sie alle beziehungsweise größtenteils vom Stand der Ehe gerne in den der Jungfräulichkeit hinüberwechseln. „Wie groß wäre da die Wachsamkeit und Vorsorge, niemals in Abhängigkeit von den unentrinnbaren Schlingen zu geraten, deren Widrigkeit man genau erst dann erfahren kann, wenn man sich bereits

---

<sup>411</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 87f.

<sup>412</sup> ebd. 88.

<sup>413</sup> ebd.

<sup>414</sup> Vgl. ebd. 88f.

in den Fallstricken gefangen befindet.“<sup>415</sup> Erst dadurch sei es möglich zu sehen, wie sehr die Tränen der Freude mit jenen der Trauer verbunden sind. Wenn der Bräutigam seine Braut ansieht, so überkommt ihm immer zugleich mit der Freude auch die Furcht vor einer Trennung von ihr. Wenn er sich auch am Klang ihrer Stimme freut, so Gregor, wird dem Bräutigam zugleich bewusst, dass er diese irgendwann nicht mehr hören wird. Dem fügt Gregor noch hinzu, dass all das, was von jungen, unvernünftigen Menschen erstrebt werde, schöne Haare oder eine nettes Lächeln, doch im Grunde ein sehr ‚vergänglicher Glanz‘ sei. Wer daher zu einer ‚vernünftigen Überlegung‘ fähig sei, wird, so der Autor, zugeben müssen, dass diese noch so großartige Schönheit, irgendwann vergehen muss. An die Stelle der einstigen Schönheit treten dann ‚abscheuliche und hässliche Knochen‘ und es wird nichts mehr von der einstigen Blüte des Körpers zu finden sein.<sup>416</sup>

Man muss sich daher, so folgert Gregor von Nyssa, eingestehen, dass uns das Leben immer unterschiedliche Trugbilder vorgaukelt, auf welche man sich nicht verlassen kann.<sup>417</sup> Daher könne man die Frage stellen: „Wann kann sich denn, wer das alles überlegt, in Wahrheit freuen, wann wird er Freude empfinden über die schönen Dinge, die scheinbar bei ihm sind?“<sup>418</sup>

Gerade auch die ‚Zeit der Wehen‘ einer Frau seien hier zu nennen, denn nach der Meinung des Autors gehe es hierbei nicht primär um die Geburt eines Kindes, sondern auch um die Erfahrung der ‚Gegenwart des Todes, da gerade der Tod einer Schwangeren durch die Geburt immer zu erwarten sei. Schon oft seien hierbei die Freuden und Erwartungen tief enttäuscht worden und die Freude auf die Geburt wechselte in tiefe Trauer.

„Und wie ist dann das, was darauf folgt? Zerstört wird von den Verwandten, wie wenn es Feinde wären, das Schlafgemach, anstelle des Schlafgemachs wird durch das Grab der Tod geschmückt. Dabei kommt es zu nutzlosen Gebetsanrufungen, zu völlig vergeblichen Händeklatschen. Erinnerungen an das frühere Leben werden wach, Flüche gegenüber denen, die zur Ehe geraten haben, werden laut, ebenso Tadel gegenüber jenen Freunden, die nicht von der Ehe abgeraten haben. Schwere Anklage gegen die Eltern wird erhoben, ganz gleich, ob sie noch leben oder schon tot sind.“<sup>419</sup>

---

<sup>415</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 89.

<sup>416</sup> Vgl. ebd. 89f.

<sup>417</sup> Vgl. ebd.90.

<sup>418</sup> ebd.

<sup>419</sup> ebd. 90f.

Es führe nach Gregor sogar noch weiter, dass der Trauernde schließlich Anklage gegen die Natur oder sogar gegen den göttlichen Heilsplan erhebt und schließlich nicht mehr in der Lage ist, im Schatten dieses Unheils, weiterzuleben.<sup>420</sup>

Der Autor möchte sich jedoch nicht zu lange bei diesem Fall aufhalten und betont, dass wenn auch die Frau die Geburt überlebt hat, das Leid noch lange nicht gebannt sei. Ist erstmal das Kind auf der Welt, ist zu den früheren Sorgen der Eltern, die ja bestehen bleiben, noch die Sorge um ihr Neugeborenes hinzugetreten. Ihre Furcht ist daher nur noch größer geworden. Die jungen Eltern leben nun in ständiger Furcht, es könne in der Erziehung ein Mischgeschick geschehen oder es könne gar zu schweren körperlichen Verletzungen des Kindes kommen. Beiden Partner sind diese Ängste zuzuordnen, jedoch steche die Frau, so Gregor, durch ihre Vielzahl an Sorgen noch besonders hervor.<sup>421</sup>

Wenn eine Frau mehreren Kindern das Leben geschenkt hat, so wird ihre Seele dadurch in so viele Teile zerrissen, wie sie Kinder hat, da sie das, was diese erleiden, in ihrem eigenen Inneren mitvollzieht. Es sei jedoch, so der Autor, noch auf eine bedeutsamere Problematik in Bezug auf die Frau zu verweisen:

„Nun ist jedoch die Frau nach dem Spruch Gottes nicht Herrin über sich selbst, sondern sucht ihre Zuflucht bei ihrem Manne, der durch die Heirat zu ihren Herrn geworden ist; und wenn sie nur für kurze Zeit alleine ist, getrennt von ihrem Haupte, erträgt sie die Einsamkeit nicht, sondern ahnt schon in der kurzen Entfernung ihres Mannes eine Art Vorbereitung auf den Witwenstand.“<sup>422</sup>

So lebt die Ehefrau nun in ständiger Sorge mit Blick auf die Eingangstür des Hauses und wird diese nun geöffnet, sei es vom Gatten selbst oder gar vom Boten des Unglücks so beginnt ihr Herz schon zu rasen, bevor sie den Eintretenden genau erkannt hat. Ein solcher Zustand der ständigen Furcht sei, so Gregor, nicht mit der ‚Freiheit der Jungfräulichkeit‘ zu vergleichen.<sup>423</sup> Zu diesem Unglück komme jedoch noch der Spott und die Verachtung der Verwandtschaft und des Gesindes hinzu und um diesen zu entgehen, gehen die meisten jungen Witwen eine weitere Ehe ein und setzen sich so noch einmal solchen Übeln aus. Einigen, so betont es Gregor, sei ihre Furcht noch so stark in Erinnerung, dass sie lieber den ganzen Spott und die Verachtung auf sich nehmen als nochmal in eine solche Lage zu geraten.<sup>424</sup>

---

<sup>420</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 90f.

<sup>421</sup> Vgl. ebd. 91.

<sup>422</sup> ebd.

<sup>423</sup> Vgl. ebd. 91f.

<sup>424</sup> Vgl. ebd. 92f.

Nun gelte es, so der Autor, darauf zu verweisen, um wie viel besser doch die Lebensform der Jungfräulichkeit sei, die nicht erst durch schweres Leid erfahren muss, wie schön und angenehm diese Form des Lebens sein kann. Die Jungfrauen trauern nach Gregor um keine ‚Verwaistheit‘ und beklagen auch nicht ihr Dasein als Witwe. Stattdessen leben sie in einer immerwährenden Gemeinschaft mit dem ‚unvergänglichen Bräutigam‘ und können sich der ‚Gottesfurcht‘ rühmen. „Sie sieht, daß ihr wahrhaft eigene[s] Haus an allem Schönen dauernd Überfluß hat, weil der Herr des Hauses immer anwesend ist und in dem Hause wohnt; für die Jungfräulichkeit verursacht der Tod nicht eine Trennung, sondern führt zur Gemeinschaft mit dem Ersehnten.“<sup>425</sup>

Gregor von Nyssa versucht dies nun mit dem Philipperbrief des Apostels Paulus zu untermauern, indem betont werde, dass erst dann, wenn der Mensch sich ‚auflöse‘, er ganz mit Christus leben kann. Hierbei gilt es diesen Brief etwas genauer zu betrachten.<sup>426</sup>

„Denn mir (ist) das Leben Christos und das Sterben Gewinn. <sup>22</sup> Wenn aber das Leben im Fleisch, (ist) dies mir Frucht (des) Werkes, und was ich wählen soll, erkenne ich nicht. <sup>23</sup> Bedrängt aber werde ich aus den Zweien, das Verlangen haben zum Auflösen und mit Christos Sein, [denn] (das ist) um viel mehr besser; <sup>24</sup> das Bleiben aber [in] dem Fleisch (ist) notwendiger wegen euch. [...] <sup>26</sup> damit euer Rum überfließe in Christos Jesus in mir durch meine Ankunft wieder zu euch.“ (Phil.1, 21 -24, 26)

Gregor von Nyssa weist weiters daraufhin, dass besagtes Leid, der Schmerz und auch die Furcht von jemanden, der ‚für sich alleine lebt‘ leichter ertragen wird oder er dieser Erfahrung ganz entgeht. Eine solche Person ertrage das Unheil leichter, weil sie schon vorher ‚bei sich selbst‘ schon mit dieser Erfahrung auseinandergesetzt hätte, sprich sie gewissermaßen antizipiert haben könnte und weil diese Person sich auch bei dieser Sorge mit nichts Anderem als mit dieser Sorge beschäftigen kann. Im Unterschied hierzu ist jemand, der einen Ehepartner und gar noch Kinder hat, in sich gespalten durch die Sorge für Partner und Kinder und habe somit keine oder nicht genügend Zeit, das eigene Unglück ‚zu bejammern‘.<sup>427</sup>

Aus diesen Gründen folgert Gregor abschließend, dass die Ehe eine beschreibbare Vielfalt an Übeln enthalte, denn die Trauer bei den Eltern könne sowohl von Kindern, die geboren werden, als auch jenen, die bei der Geburt versterben, verursacht werden. So geschehe es, dass einer zwar viele Kinder habe, diese aber nicht ernähren könne, während

---

<sup>425</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 93.

<sup>426</sup> Vgl. ebd.

<sup>427</sup> Vgl. ebd.

ein anderer großen Besitz und Reichtum habe, dafür aber keinen Erben. Ebenso werde in den Mythen von Mord an Kindern, deren Verspeisen bis hin zu Mutter- Bruder- oder Gattenmord viel Unheil geschildert. Alle diese Mythen nehmen, so der Autor, ihren Ausgang bei der Ehe und enden in unvorstellbarem Unglück.<sup>428</sup> Ebenso empfiehlt Gregor in dieser Causa auch den „Rechtsstaat“ zu befragen: „Geh zum Gerichtsgebäude und lies dort die Gesetzte über diese Dinge; dort wirst du alles Abscheuliche an der Ehe sehen.“<sup>429</sup>

#### 4.4.4 Alles Widersprüchliche im Leben hat seinen Ursprung in der Ehe

Dieses Kapitel soll, so der zweite Teil der Überschrift von Gregor von Nyssa, über die Eigenschaften desjenigen handeln, der dem Leben ‚in Wahrheit‘ entsagt hat.

Man könne, so der Autor, die ‚Widersinnigkeit‘ eines solchen ehelichen Lebens nicht ganz in den Blick nehmen, wenn man sich nur auf Ehebruch, Hinterlist oder Zwietracht beschränkt. Nach reiflicher Überlegung sei er zu der Einsicht gelangt, dass die ganze ‚Schlechtigkeit des Lebens‘ nicht unbedingt in das menschliche Leben eindringen muss, „[...] es sei denn, einer führe sich zurück auf die notwendigen Gegebenheiten dieses Lebens.“<sup>430</sup> Wer dies nun erkannt hat und sich durch die ‚Flucht vor der Ehe‘ gewissermaßen aus dem menschlichen Leben „hinausbewegt“ hat, derjenige hat gemäß der Überlegung des Autors, keinen Anteil mehr an den Übeln der Menschheit.<sup>431</sup>

Wenn sich nun ein Mensch ganz den himmlischen Dingen zuwendet, dann erhebt er sich über die irdischen Dinge und den ‚allgemeinen Trieb‘ und entbehrt dadurch auch des ‚Trieb[s] zur Ehe‘. „Denn mehr als die anderen sein zu wollen, diese schlimme Leidenschaft des Hochmuts, als Samen oder Wurzel des Dornestrüpps der Sünde zu bezeichnen, wird die Wirklichkeit recht gut treffen, und dieser Hochmut findet seinen Ursprung zumeist in der Ehe als Ursache.“<sup>432</sup> Es sei nämlich, so Gregor, fast immer anzunehmen, dass die Ursache des Übels an die Nachkommen weitergegeben wird, so dass diese ebenso mit dieser ‚Krankheit‘ infiziert werden. Alle diese Eigenschaften aber, wie Hass, Neid etc. existieren nur bei solchen Menschen, die noch im irdischen Leben verhaftet oder besser, daran gefesselt sind. Hat jedoch ein Mensch, so Gregor, sich von diesem Übel losgelöst, so betrachtet er diejenigen, welche noch den irdischen Dingen anhängen mit immer größeren Mitleid. Begegnet er dann solchen Menschen, die sich

---

<sup>428</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 94.

<sup>429</sup> ebd.

<sup>430</sup> ebd. 95.

<sup>431</sup> Vgl. ebd.

<sup>432</sup> ebd. 96.

ihres Ranges in der Gesellschaft oder ihres Reichtums wegen brüste, könne man an ihm folgende Reaktion beobachten.

„[...] so lacht er über die Unvernunft derer, die deswegen aufgeblasen sind, und zählt die längste Zeit des menschlichen Lebens entsprechend der vom Psalmisten (vgl. Ps 90,10) angegebenen Zeit. Dann mißt er diese kurze Zeitspanne mit den unzähligen Jahrhunderten, und da empfindet er Mitleid mit der Aufgeblasenheit diese Menschen, der in seiner Seele sich brüstet mit derart kleinen, geringen und vergänglichen Dingen.“<sup>433</sup>

Auch der von Gregor zitierte Psalmvers soll zur besseren Verdeutlichung seiner Absicht angeführt werden: „<sup>10</sup> Unser Leben währt siebzig Jahre, / und wenn es hoch kommt, sind es achtzig. Das Beste daran ist nur Mühsal und Beschwer, / rasch geht es vorbei, wir fliegen dahin.“ (Ps 90,10)

Wenn man diesen Psalm und die Folgerung des Autors berücksichtige, so gilt es, wie es auch von Gregor ausdrücklich gefolgert wird, alles zu verachten, was für Menschen einen Wert hat. Stattdessen muss man seinen ‚Eros‘ auf das göttliche Leben ausrichten und sich gemäß dem ersten Petrusbrief bewusst zu sein, dass alles, was heute wertvoll ist, morgen schon seinen Wert verlieren kann.<sup>434</sup> Wilhelm Blum gesteht in den Anmerkungen zu *Über die Jungfräulichkeit* ein, dass die Übersetzung des Begriffs Eros in diesem Werk nicht einheitlich erfolgen kann, da seine Bedeutung im Verlauf des Textes variiert. Es kann hierbei sowohl im Kontext der fleischlichen Begierde als auch des Strebens nach Weisheit gedeutet werden.<sup>435</sup>

Daraus folgernd hält Gregor fest, dass der Mensch, solange er in seinem Körper gefangen ist, sprich im Fleisch verhaftet ist, über sein Dasein ‚ohne Bürgerrecht‘ klage.<sup>436</sup> Gemäß Blum ist hiermit der juristische Terminus „das Bürgerrecht“ (παροικια) gemeint, das sich auf den Aufenthalt eines Fremden in einer Stadt, in der er eben kein Bürgerrecht besitzt, bezieht. Dieses, so der Übersetzer, sei jedoch erst bei späteren Autoren, besonders bei den ‚kirchlichen Schriftstellern‘ zu finden.<sup>437</sup>

Schon im Psalter (Ps120, 5) kann man diese Thematik finden. Als Ursache wird dort gerade die Finsternis (hebr. ‚Kedar‘) genannt. „Es ist ja auch wirklich offenkundig: wie die Menschen in der Nacht mit Blindheit geschlagen sind, so sind sie blind gegenüber der

---

<sup>433</sup> GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, 96.

<sup>434</sup> Vgl. ebd. 96f.

<sup>435</sup> Vgl. BLUM, *Anmerkungen*, Anmerkung 10, 147.

<sup>436</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, 97.

<sup>437</sup> Vgl. BLUM, *Anmerkungen*, Anmerkung 11, 148.

Erkenntnis des Trugs; sie wissen ja nicht, daß alles, was im Leben wertvoll ist, durch Trug für wertvoll gehalten wird, [...].<sup>438</sup>

Wer somit nur auf sein irdisches Wohl bedacht ist und sich nur mit den ‚angenehmen Dinge‘ befasst, der lebt eher wie ein Vieh auf der Weide, das sich für nichts anderes, als für sein Futter interessiert. Jener Mensch, der quasi nur für seinen ‚Magen lebt‘, lebt ein Leben fernab von Gott. Er achtet dadurch auch nicht die ‚biblischen Vorschriften‘ und wandelt daher fern von Gott in der Finsternis. Jener Mensch, so Gregor, bewegt sich des Weiteren zugleich auch hin zum Bösen, wie dies schon der Evangelist Johannes angedeutet habe.<sup>439</sup> Gregor von Nyssa verweist hierbei auf Joh 12, 35: ‚(Es) sprach nun zu ihnen Jesus: Noch kurze Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt solange das Licht ihr habt, damit nicht Finsternis euch ergreife; und der Wandelnde in Finsternis weiß nicht wohin er fortgeht.‘ (Joh 12, 35)

Innerhalb dieses ‚Bösen‘, wozu den Menschen die Finsternis führt, gibt es nach Gregor ein gewisses gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis oder besser eine Art Kettenreaktion. ‚[...] wenn erst einmal ein Übel sich an einen Menschen heftet, so kommen auch die übrigen an diesen Menschen heran, wie von einer naturgegebenen Notwendigkeit gezogen [...].‘<sup>440</sup> Man könne dies wie eine Kette verstehen, so Gregor, dass wenn einmal das erste Glied bewegt wird, sich diese Bewegung auch auf die übrigen Glieder überträgt. Daraus könne man nun folgern, dass die Leidenschaften der Menschen immer schon aufs Engste miteinander verknüpft sind<sup>441</sup> ‚[...] und schon durch ein einziges Übel, das die Oberhand gewonnen hat, kommt auch der übrige Zug des Bösen hin zur Seele.‘<sup>442</sup>

Nach dieser ‚Problemanalyse‘ stellt sich dem Leser die Frage, welche Lösung es nun für hierfür gibt. Der Autor führt gekonnt zurück zum eigentlichen Thema seiner Abhandlung und offeriert die radikale Abwendung von einem solchen irdischen Leben als Ausweg aus dieser Finsternis. Wenn man lieber an den irdischen Freuden festhalten möchte, ist dies durchaus möglich, jedoch gilt es nach Gregor auch die Konsequenzen dafür zu tragen.

---

<sup>438</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 97.

<sup>439</sup> Vgl. ebd. 97f.

<sup>440</sup> ebd. 99.

<sup>441</sup> Vgl. 98f.

<sup>442</sup> ebd. 99.



„Wer gerne in Sodom leben wollte, hatte keine Möglichkeit, der Feuerbrunst zu entrinnen [...]. Von der Knechtschaft der Ägypter kann nur befreit werden, wer Ägypten verläßt – und damit meine ich dieses Leben in der Tiefe des Schmutzes, und er braucht nicht das Rote Meer zu durchschreiten, sondern dieses schwarze und finstere Meer des Lebens.“<sup>443</sup>

Gregor von Nyssa versucht diese Grundsicht anhand einer Metapher näher zu verdeutlichen. Er verweist darauf, dass ein Fluss, der viel Wasser führt, Äste oder gar ganze Bäume mit sich mitreist, nur für diejenigen gefährlich sei, die sich auf ihm befinden. Für all jene jedoch, die den Fluss aus der Ferne beobachten, stellt dieser keine Gefahr mehr dar.<sup>444</sup>

Die Menschen sind daher gerufen, nur mit der Seele zu leben und nicht mehr dem Fleische nach, welches der Ursprung alles Übels ist. Es gilt hierbei, so Gregor, das Leben der ‚unkörperlichen Mächte‘ zu praktizieren, wo niemand heiratet oder geheiratet wird, sondern „[...] ihre Bemühung und ihr Erfolg liegen darin, daß sie den Vater der Unsterblichkeit anschauen und ihre eigene Gestalt durch die mögliche Nachahmung für die ursprüngliche Schönheit schmücken.“<sup>445</sup> Gregor von Nyssa sieht hierbei gerade die Jungfräulichkeit als Stütze oder als Helfer, dieses hohe Ziel zu erreichen. Sie sei eine ‚Kunst des göttlichen Lebens‘, die den Menschen lehre, sich der ‚unkörperlichen Natur‘ anzunähern.<sup>446</sup>

#### 4.4.5 Die Freiheit von Leidenschaft als Führerin der Seele

Das ganze menschliche Leben soll, so Gregor, auf ein solches Leben hinstreben. Unser Denken muss sich daher ‚in die Höhe‘ erheben, hin zur göttlichen Schau und nicht an den irdischen Leidenschaften verhaftet bleiben und mit diesen zu Boden stürzen.

„Wie die Augen der Schweine von der Natur auf das Irdische gerichtet sind und daher von dem Wunderbaren am Himmel nichts wissen können, so kann die Seele, die mit dem Leib herabgezogen wird, nicht mehr zum Himmel und den himmlischen Schönheiten aufblicken, da sie sich niederläßt zu dem Niedrigen und Tierhaften in der Natur.“<sup>447</sup>

Die Seele soll jedoch frei und ungebunden von den irdischen Dingen sich Gott und den himmlischen Dingen zuwenden. Der Mensch darf auch nicht jene ‚Vergnügungen‘, die dem ehelichen Leben zugestanden werden, genießen, sondern muss sich abwenden von

---

<sup>443</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 99.

<sup>444</sup> Vgl. ebd. 99f.

<sup>445</sup> ebd. 101.

<sup>446</sup> Vgl. ebd.

<sup>447</sup> ebd. 102.

allem Fleischlichen und alle ‚Kraft des Eros‘ auf die ‚immaterielle Schau‘ des Göttlichen ausrichten. Um eine solche seelische Disposition zu erlangen, wurde dem Menschen, so Gregor, die Möglichkeit der ‚Jungfräulichkeit des Leibes‘ geschenkt. „[...] denn diese soll der Seele am stärksten ein Vergessen einimpfen, ein Vergessen nämlich aller Leidenschaftsregungen der menschlichen Natur [...].“<sup>448</sup>

Die Jungfräulichkeit muss daher besonders den Zwang, den der Mensch in Bezug auf die ‚niedere Verhaftetheit‘ zu seinem Fleisch besitzt ‚ausschalten‘, denn ist dieser Bann einmal gebrochen, so ist die Gefahr, wieder in diese Niederungen des Fleisches hinab zu sinken, überwunden.<sup>449</sup>

#### 4.4.6 Elischa und Johannes als Zeugen für ein solches Leben

Die geforderte Lebenshaltung wurde, so die Meinung Gregors, besonders von Elischa und Johannes dem Täufer gelebt und gelehrt, dass der Autor mit dem folgenden Bibelzitat zu unterstreichen sucht: „[...] einen größeren als Johannes gibt es unter den vom Weibe geborenen nicht [...]“<sup>450</sup> Gemäß der Anmerkung Blums dürfte sich Gregor hier entweder auf Mt 11,11 oder Lk 7,28 beziehen<sup>451</sup>, wobei er auffallender Weise den zweiten Teil dieses Verses unterschlägt.

Um die Bedeutung bei Matthäus zu erahnen, gilt es hierbei wieder den Kontext zu beachten:

„Amen, ich sage euch, Nicht ist erweckt worden unter (den) Geborenen von Frauen ein Größerer als Johannes der Täufer; der Kleinere aber im Königtum der Himmel ist größer als er [...]“<sup>13</sup> Denn alle Propheten und das Gesetz bis zu Johannes prophezeiten; <sup>14</sup> und wenn ihr (es) annehmen wollt: Er ist Elias, der Kommen – Sollende.“ (Mt 11,11f)

Beim Evangelisten Lukas fällt die Beschreibung deutlich kürzer aus und es fehlt die Erwähnung von Elischa. „Ich sage euch: Ein Größerer unter (den) Geborenen von Frauen als Johannes ist keiner. Der Kleinere aber im Königtum Gottes ist größer als er.“ (Lk 7,28)

Schon von der Kindheit an, so betont Gregor von Nyssa, wurden beide, sowohl Elischa als auch Johannes der Täufer, vom irdischen Leben ‚entfremdet‘. Sie haben sich, so der Autor, in gewisser Weise von der menschlichen Natur getrennt, dass sich schon in ihren Speisegewohnheiten und ihrer Lebensumgebung, der Wüste, zeigt. „[...] dadurch war ihr

---

<sup>448</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 102.

<sup>449</sup> Vgl. ebd. 101f.

<sup>450</sup> ebd.102.

<sup>451</sup> Vgl. BLUM, Anmerkungen, Anmerkung 13, 148.

Gehör nicht umschmeichelt, ihre Sehkraft konnte vor Umherschweifen bewahrt werden, ihr Geschmackssinn blieb einfach und konnte nicht überreizt werden [...].<sup>452</sup>

Dadurch gelangte Elischa in einen solchen Gnadenstand, dass er selbst quasi zum ‚Verwalter der Geschenke Gottes‘ wurde und die Macht zugebilligt bekam diese himmlischen Gnaden zu gewähren oder vorzuenthalten. Johannes hingegen sticht besonders durch sein Charisma hervor, das jenes der Propheten bei weitem übertraf. Die Propheten hatten sich, so der Autor, von Anfang bis zu ihrem Ende ganz auf Gott hin ausgerichtet und hatten daher auch keine ‚Zeit‘, Kinder zu lieben oder sich um Ehefrauen zu kümmern: „[...] zu einer solchen Größe wären sie, wie ich meine, niemals gelangt, wenn sie auf Grund der Ehe durch das Streben nach leiblichem Wohlergehen verweichlicht worden wären.“<sup>453</sup> Es sei daher nicht möglich, dass jemand, der sich um irdische Dinge kümmern muss, und daher in seinen Überlegungen ‚zerrissen‘ ist, zu dieser Schau Gottes fähig ist. Gregor versucht auch dies anhand einer ‚Wassermetapher‘ zu verdeutlichen. Wenn eine Quelle auf viele Flussarme aufgeteilt ist, dann verliert das Wasser an Kraft und damit die nötige Spannung, sein Ziel zu erreichen. Lässt man aber die Wassermassen in geballter Form strömen, so ist dieser Fluss kraftvoll und mächtig. Wie ein Wanderer soll sich der Mensch daher auf dem geraden Weg halten und die Irrwege meiden, um sich nicht in den irdischen Dingen zu verfangen.<sup>454</sup> „Eines aber von diesen Dingen, um die sich die Welt bemüht, ist die Ehe, mehr noch: sie ist der Anfang und die Wurzel des Strebens nach sinnlosen Gütern.“<sup>455</sup>

#### 4.4.7 Die Ehe ist keineswegs verachtenswert

Gregor von Nyssa verweist mit Nachdruck darauf, dass man aufgrund dieser bisherigen Folgerungen die ‚Ordnung der Ehe‘ keineswegs gering achten dürfe. Auch die Ehe ‚erhält‘ den göttlichen Segen.<sup>456</sup> Gerade die Natur des Menschen, so der Autor, sei eine wichtige Verteidigerin der Ehe, da sie es ist, die eine Neigung hierzu allen Menschen einstiftet. In gewisser Weise widerspreche daher die Jungfräulichkeit der menschlichen Natur. Auch das Vergnügen kann als starker Verteidiger der Ehe angesehen werden, jedoch, so Gregor, sei es überflüssig darauf zu verweisen, außer die Lehre der Kirche über die Ehe werde verfälscht. „Jene Leute stehen in Wahrheit außerhalb des Hofes, in dem

---

<sup>452</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 103.

<sup>453</sup> ebd.

<sup>454</sup> Vgl. ebd. 102 -104.

<sup>455</sup> ebd. 104.

<sup>456</sup> Vgl. ebd. 104f.

von den Geheimnissen die Rede ist. Sie stehen nicht unter dem schützenden Dach Gottes, sondern bewegen sich im Freien und in dem Stall des Teufels [...].<sup>457</sup> Im Folgenden verweist Gregor darauf, wie denn die Lehre der Tugend verstanden werden müsse.

„Daher können sie nicht begreifen, daß jegliche Tugend in der Mitte zwischen zwei Extremen gesehen werden muss, daß daher das Abgleiten zu den Extremen Bosheit ist. Zwischen Nachlässigkeit und Anspannung muß man allenthalben das Mittlere suchen, so wird man Tugend von Bosheit zu unterscheiden lernen.“<sup>458</sup>

Blum betont in seinen Anmerkungen, dass in dieser Aussage deutlich der Bezug zu Aristoteles und dessen „Mesotes – Lehre“ sichtbar werde. Die ‚wahre Tugend‘ so Aristoteles, kann niemals in einem Extrem zu finden sein, sondern nur die Mitte zwischen den Extremen darstellen. Durch die Aufnahme dieser Lehre, so Blum, erfolge bei Gregor somit auch eine Ablehnung der ‚extremalistischen Sekten‘.<sup>459</sup>

Auch das Evangelium würde, so Gregor von Nyssa den „Wert“ der Ehe unterstreichen und man könne sich nur über die Schmähreden gegen diese Institution wundern. Hierzu verweist er auf eine Stelle im Matthäus Evangelium.

„An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Man sammelt doch nicht von Dornen Weintrauben oder von Disteln Feigen? <sup>17</sup> So bringt jeder gute Baum gute Früchte, der faule Baum aber bringt schlechte Früchte. <sup>18</sup> Nicht kann ein guter Baum schlechte Früchte bringen noch ein fauler Baum gute Früchte bringen. <sup>19</sup> Jeder Baum, nicht bringend gute Frucht, wird ausgehauen, und er wird ins Feuer geworfen. <sup>20</sup> Also denn, an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“ (Mt 7, 16-20)

Gregor bezieht sich hier, folgt man den Angaben von Wilhelm Blum, nur auf Mt 7, 18 und deutet den Vers in dem Sinne, dass die Schmährede gegen die Ehe und damit zugleich gegen die eigenen Wurzeln gehe und somit auf den Spötter selbst wieder zurückfalle.<sup>460</sup>

Die Argumentation Gregors scheint mit zwar kunstvoll geformt und von rhetorischer Brillanz zu sein, der Umgang mit den Zitaten aus der Heiligen Schrift erweist sich jedoch erneut als sehr selektiv, da der Sinn der Verse des Evangeliums, wie mir scheint, nicht getroffen und einzelne Schlagworte, aus ihrem Kontext gerissen wurden.

Am Schluss des siebenten Kapitels betont Gregor jedoch das „Maß“, das zur Führung einer Ehe notwendig sei<sup>461</sup>, womit er, wie mir scheint, auch in gewisser Analogie zur

---

<sup>457</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 105.

<sup>458</sup> ebd.

<sup>459</sup> Vgl. BLUM, Anmerkungen, Anmerkung 15, 148.

<sup>460</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 106.

<sup>461</sup> Vgl. ebd.

Lehre der klassischen – griechischen Philosophie steht. Als Beispiel für diese maßvolle Ehe führt der Autor den Patriarchen Isaak an. „Bis zu der einzigen Geburt diente er der Ehe, danach aber war er erfüllt von dem Unsichtbaren und verschloß seine Augen vor den sinnlichen Wahrnehmungen. Das deutet meiner Meinung nach die Erzählung an, wenn sie von der Schwere der Augen des Patriarchen berichtet.“<sup>462</sup>

4.4.8 Mit einer geteilten Seele ist es schwer sein Ziel zu erreichen

Der Autor folgert aus dem oben gesagten zur Ehe, dass man keinesfalls vor der Ehe die Flucht ergreifen sollte, aber man darf auch nicht von besagtem Streben nach den ‚Göttlichen Dingen‘ abkommen, denn es gebe keinen Grund, so Gregor, den ‚Plan der Natur‘ anzuzweifeln und die aus ihm hervorgehenden ‚Kostbarkeiten‘ in Frage zu stellen. Zur besseren Illustration wird hierbei wiederum auf die „Quellen – Metapher“ verwiesen. Wenn ein Bauer, durch einen Kanal, das Wasser von der Quelle auf seine Felder leitet, kann es passieren, dass in der Mitte ein kleiner Ausfluss notwendig ist. Diesen wird der Bauer so gestalten, dass er zwar für die Behebung des Mangels reicht, der Strom des Wassers dadurch aber nicht geschwächt wird. Würde nicht darauf geachtet, so könnte es passieren, dass das Wasser den ‚geraden Weg‘ verlässt und in den Seitenarmen versiegt. Ähnlich verhalte es sich nun auch mit der Nachkommenschaft. Diese ist für das Leben notwendig, aber man muss sich bei ihr ähnlich verhalten wie der kluge Bauer aus dem oben genannten Beispiel. Bei der Zeugung von Nachkommenschaft soll dem ‚Geistigen‘ die ‚Vorherrschaft‘ zukommen und die Begierde soll gezügelt werden, besonders aufgrund der ‚Kürze des passenden Zeitpunkts‘.<sup>463</sup>

„Mit der Abgabe jener leidenschaftslosen Schulden ist er nicht immer geizig, sondern er begrenzt die Reinheit, die aus der Eintracht entsteht, durch die freie Zeit für das Gebet, weil er fürchtet, er könne durch eine solche Leidenschaft gänzlich zu Fleisch und Blut werden, worin der Geist Gottes nicht wohnen bleibt.“<sup>464</sup>

Derjenige jedoch, der ‚schwach veranlagt‘ ist, wodurch die Gefahr entsteht, dass er der Natur wahrscheinlich nicht ‚mannhaft‘ entgegentreten kann, für diesen wäre es besser, „[...] wenn er sich von allen Dingen fern hält, als wenn er in einen Kampf eintritt, der seine Kräfte übersteigt.“<sup>465</sup> Es bestehe in einem solchen Fall, so Gregor, die große Gefahr,

---

<sup>462</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 106.

<sup>463</sup> Vgl. ebd. 106f.

<sup>464</sup> ebd. 107.

<sup>465</sup> ebd.

dass ein solcher Mensch von seinem rechten Weg abkomme und sich von den Leidenschaften soweit mitreisen lasse, das er nichts anderes mehr für gut befindet. Dies könne dann soweit gehen, dass ein schwacher Mensch, verfangen in den Leidenschaften, diese sogar über Gott stellt.<sup>466</sup>

Es erscheint dem Autor für einen solchen Fall durchaus als nützlich, wenn ein solcher Mensch bei der Jungfräulichkeit Zuflucht sucht, die für ihn dann wie eine ‚sichere[n] Festung‘ sein kann. Dadurch würden diese Menschen gerade von der gewöhnlichen ‚Abfolge des Lebens‘ bewahrt, die sie hinabzuziehen droht zu den Gefahren, die mit den fleischlichen Gelüsten verbunden sind.<sup>467</sup>

Gregor von Nyssa folgert daher, dass es schlussendlich unmöglich sei, dass man Gott ganz lieben kann, wenn das Herz des Menschen zwischen Gott und der Welt geteilt ist und dieser somit zu einem Diener zweier Herren wird. Diese These unterstreicht der Autor durch einen Verweis auf den Korintherbrief.<sup>468</sup>

Wenn der Mensch, so Gregor von Nyssa weiter, in den ‚materiellen Leidenschaften‘ verhaftet bleibt, dann ist der ‚Blick seiner Seele‘ nicht klar und wie von einer, den Menschen hinabziehenden Krankheit erfasst, gegen die auch die ‚Kraft der Worte‘ nicht ausreichen würde. Mit einem solchen Menschen verhalte es sich, wie mit einer Person, die beim hellsten Sonnenschein, das Licht nicht sehen kann. Einer Erklärung über das Licht mit Worten, ist daher für diese Person völlig sinnlos, denn der ‚Glanz des Sonnenstrahls‘ ist nicht durch den Gehörsinn (alleine) vermittelbar. Wer jedoch, durch Gnade, so Gregor, dazu befähigt ist, dieses Licht zu schauen, der erfährt in seinem Bewusstsein eine ‚Erschütterung‘, die die Person sich selbst nicht erklären kann. Derjenige, der dieses Licht jedoch nicht zu schauen vermag, der könne auch nicht den Schaden eines solchen Verzichts ermessen. Wir kennen auch keine ‚spezielle Bezeichnung‘, so der Autor, für diese zu erstrebende Schönheit oder ein Beispiel für dieses Licht um es einer „blinden“ Person mitteilen zu können.<sup>469</sup>

„Dasselbe Verhältnis, wie es der kleine Tropfen gegenüber den Abgründen oder das winzige Fünkchen gegenüber dem mächtigen Strahl der Sonne haben, gilt auch für die Menschen: alles, was sie als schön bewundern, ist nichts im Vergleich zu jener Schönheit, die erschaut wird im Hinblick auf das erste Gute, ja auch im Hinblick auf das, was jenseits alles Guten liegt.“<sup>470</sup>

---

<sup>466</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 107.

<sup>467</sup> Vgl. ebd. 108.

<sup>468</sup> Vgl. ebd. 109.

<sup>469</sup> Vgl. ebd. 109f.

<sup>470</sup> ebd. 110.

Es sei, so Blum, eine anerkannte Tatsache, dass viele Anschauungen von Gregor bei Platon entlehnt sind und man könnte sogar so weit gehen, bei ihm einen ‚christlichen Platonismus‘ festzustellen. Der oben verwendete Terminus: ‚jenseits alles Guten‘ entspräche wörtlich dem von Platon verwendeten Terminus des Sonnengleichnisses<sup>471</sup>, „[...] jenseits des Seins, hinausragend über alles Sein.“<sup>472</sup> Soweit dem Menschen, so Gregor, diese Schau des Schönen überhaupt möglich ist, so kann diese nur fern von einer ‚Verhüllung des Fleisches‘ und nur durch das Denken stattfinden.<sup>473</sup>

#### 4.4.9 Wie der Mensch zur Erkenntnis des wahrhaft Schönen gelangen kann

Es gibt Menschen, so Gregor, die die Dinge rein oberflächlich, ohne weitere Reflexion betrachten und daher nicht zu ihrer Tiefe vordringen. Ein solcher Mensch gehe auch davon aus, dass, wenn er den Körper eines anderen Menschen erblickt hat, er dann schon diesen Menschen ‚in seiner Gesamtheit‘ erkannt hat.<sup>474</sup> „Wer jedoch die Seele zu durchschauen versteht [...], der wird nicht bei den Erscheinungen stehen bleiben, und er rechnet das, was er nicht gesehen hat, keineswegs zu dem Nichtseienden [...].“<sup>475</sup> Auch hier scheint mir sehr deutlich, die Ideen – Lehre Platons als Hintergrund dieser Aussage sichtbar zu werden.

Wer daher ein ‚reines Auge seiner Seele‘ besitzt, der bleibt nicht dem bloß Materiellen verhaftet. Er wird das Materielle nur als Fundament zur viel höheren Schau der ‚intelligiblen Schönheit‘ nutzen, wodurch alles Übrige nicht mehr als wahrlich schön bezeichnet werden kann, so Gregor.<sup>476</sup>

Für die meisten Menschen, so der Autor, sei es nicht einfach, sich in ihrer ‚schwerfälligen Denkart‘ von dieser materiellen Verhaftetheit zu lösen. Als Ursache hierfür könne man annehmen das, das ‚Wahrnehmungsorgan der Seele‘ bei diesen Menschen nicht genug geübt sei und somit nicht zu einer klaren Differenzierung vom ‚Schönen‘ und ‚Nicht-Schönen‘ fähig ist. Aus diesem Grund haben die Menschen besagtes Streben nach dem wahrhaft Schönen aufgegeben und sich den fleischlichen Begierden beziehungsweise

---

<sup>471</sup> Vgl. BLUM, Anmerkungen, Anmerkung 16, 149.

<sup>472</sup> ebd.

<sup>473</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 110.

<sup>474</sup> Vgl. ebd. 111.

<sup>475</sup> ebd.

<sup>476</sup> Vgl. ebd. 112.

dem Streben nach Geld oder Ruhm hingegeben. „Wer von ihnen noch stärker sklavisch gesinnt ist, hält für Kriterien des Guten nur Gaumen und Magen.“<sup>477</sup>

Welchen Weg, so fragt Gregor von Nyssa weiter, sollen wir nun wählen, um zu diesem wahrhaft Schönen zu gelangen? Der Mensch soll sich frei machen von allen Begierden und all jenen Sachen, die er fälschlicherweise für schön hält. Für diese falschen Dinge dürfen wir nicht unser Streben verschwenden, sondern sollen dies ganz auf das wahre Schöne richten. „So wird die Seele emporsteigen; alles, was sie erfaßt, wird sie wieder lassen, da es geringer ist als das Gesuchte, und sie wird im Überdenken jener Größe bestehen, die sich über den Himmel hinaus erhebt.“<sup>478</sup>

Um in diese ‚Höhe‘ zu gelangen, dafür gibt es, folgt man dem Evangelium, so der Autor, nur einen Weg: denn beim Studium der Schrift würde sich zeigen, dass es für „[...] die Seele des Menschen nur einen Wagen gibt für die Fahrt hinauf zu den Himmeln; und dieser ist der, sich anzugleichen an die Gestalt der herabfliegenden Taube [...].“<sup>479</sup> Damit sei, so der Autor, in der Schrift die Kraft des Heiligen Geistes gemeint, da der Taube sowohl Feindschaft als auch Hass fremd sind. Dies bedeutet wiederum für den Menschen, dass, wenn er sich t von dem ‚üblen Geruch des Fleisches‘ und jeder ‚Erbitterung‘ loslöst, er über diese niedrigen Dingen erhoben werden wird.<sup>480</sup>

„Ich wage folgende Aussage: bei einem Menschen, der alle seine Seelenkräfte von jeglicher Gestalt des Bösen gereinigt hat, tritt das einzige der Natur nach Schöne zum Vorschein, das für jegliches Schöne und Gute die Ursache ist. [...] und die wahre Jungfräulichkeit und die eifrige Sorge um die Unvergänglichkeit münden in das Ziel, daß die Seele durch sich Gott erblicken kann.“<sup>481</sup>

Dies führt wiederum zu der Frage, was denn eigentlich die Ursache dieses Bösen sein könnte. Gregor verweist darauf, dass der Mensch ein Wesen ist, das Vernunft besitzt und somit zugleich Schöpfung wie auch ‚Nachahmung‘ Gottes bzw. seiner ‚unversehrten Natur‘ ist. Mit dem Hinweis auf den Schöpfungsbericht in der Genesis, hält der Autor jedoch fest: „Dieses Lebewesen, der Mensch, erhielt bei seiner ersten Erschaffung weder von Natur aus, noch als mit seinem Wesen notwendig verbunden die Fähigkeit zum Leiden und zum Tod.“<sup>482</sup> Anders kann unmöglich die Rede vom Menschen als Abbild

---

<sup>477</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 112.

<sup>478</sup> ebd. 113.

<sup>479</sup> ebd.

<sup>480</sup> Vgl. ebd.

<sup>481</sup> ebd. 114.

<sup>482</sup> ebd. 115.



Gottes, sprich vom Imago Dei, aufrechterhalten werden. Erst später wurde somit dem Menschen diese Fähigkeit zuteil. Der Schlüssel hierzu, so der Autor, ist die Fähigkeit zur ‚freien Willensentscheidung‘.

„Jenes Unglück aber, durch das das Menschengeschlecht jetzt beherrscht ist, hat der Mensch selbst mit freiem Willen auf sich herabgezogen, indem er sich dem Trug näherte: er selbst ist der Erfinder der Bosheit und nicht hat er diese von Gott vorgegeben gefunden. Denn Gott hat den Tod nicht geschaffen, sondern auf gewisse Weise wurde der Mensch Schöpfer und Baumeister des Bösen.“<sup>483</sup>

Wie auch Wilhelm Blum anmerkt, nimmt Gregor mit dieser Aussage die Frage der Theodizee auf, die er in dem Sinne beantwortet, dass es der Mensch selbst sei, der der Verursacher des Leids ist und nicht Gott. Eine ähnliche Antwort finde sich jedoch, so Blum, auch schon bei der Versammlung der Götter in der Odyssee oder auch bei Platon.<sup>484</sup>

Gregor von Nyssa versucht dies anhand eines „Sonnengleichnisses“ deutlicher zu machen. Am Licht der Sonne haben alle Menschen Anteil an der Fähigkeit zu sehen. Es ist ihnen jedoch auch möglich ihre Augen vor den Strahlen zu verschließen. Die Sonne verlässt hierbei nicht ihren Platz oder hört auf zu strahlen, so dass eine totale Finsternis hereinbricht, sondern nur der Mensch sorgt für diese Dunkelheit, durch seine freie Entscheidung seine Lieder zu schließen. Mit dieser Entscheidung des freien Willens hat jedoch der Mensch das ‚Widernatürliche‘, sprich das Böse, bei sich aufgenommen. Ein solches Böse kann, so Gregor niemals natürlich sein, denn alles was Gott geschaffen hat, ist ‚sehr gut‘. Daher kann dieses Böse auch nur vom Menschen herrühren.<sup>485</sup>

„Ähnliches widerfährt jenen, die durch einen Fehltritt in den Schlamm geraten sind, durch diesen Schlamm ihr Aussehen total verändert haben und daher sogar für ihre Bekannten unkenntlich sind. So hat auch jener Mensch, als er in den Schlamm der Sünde geraten war, seine Ebenbildlichkeit mit dem unvergänglichen Gott zerstört [...].“<sup>486</sup>

Die Vernunft rate uns daher, so der Autor, diesen „Schmutz“ abzuwaschen und uns zu reinigen. Man solle sich mit ‚reinem Wasser‘ von dieser ‚sündhaften Verfassung‘ seiner Natur befreien und sich damit auch von der ‚irdischen Hülle‘ entledigen um der Seele ihre Schönheit wieder zurückzugeben.<sup>487</sup>

---

<sup>483</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 115.

<sup>484</sup> Vgl. BLUM, Anmerkungen, Anmerkung 20, 150.

<sup>485</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 115f.

<sup>486</sup> ebd. 116.

<sup>487</sup> Vgl. ebd.

Man könne den Hinweis auf die oben genannte Reinigung auch schon in der Heiligen Schrift, näher im Gleichnis der verlorenen Drachme (Lk 15,8 – 10), finden. Gregor legt dieses Gleichnis wie folgt aus. Den Tugenden, die er mit den Drachmen identifiziert, komme kein Nutzen zu, solange die Tugend der ‚verwaisten Seele‘ fehlt. Das Gleichnis empfiehlt zuerst die Lampe anzuzünden, womit die Vernunft des Menschen gemeint sei. Man soll dann in seinem Haus, das das Innere des Menschen meine, nach dieser verlorenen Tugend suchen. Mit der Drachme werde auch, so Gregor, allegorisch das ‚Abbild des Königs‘, sprich das Abbild Gottes angedeutet, das keineswegs gänzlich verloren gegangen sei, sondern nur von Schmutz bedeckt ist. „Unter Schmutz muß man hier nach meiner Ansicht die Befleckung durch das Fleisch verstehen; wenn dies durch die sorgfältige Lebensführung weggekehrt und gereinigt ist, wird das Gesuchte offenbar [...]“<sup>488</sup>

Sobald jedoch die Drachme, sprich das ‚Abbild des Königs, in unserem Inneren wieder zu ‚leuchten‘ beginnt, dann werden alle in der Seele wirksamen Kräfte, die im Gleichnis als Nachbarn bezeichnet werden, sich über dieses Strahlen freuen.<sup>489</sup>

Der Autor verweist mit Nachdruck auf die Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies, wie sie in Genesis 3,14 - 24, geschildert wird. Auch wir, als die ‚Nachfolger‘ der beiden befinden uns außerhalb des Paradieses, aber durch die Nachfolge können wir wieder umkehren und zur ‚alten Glückseligkeit‘ zurückkehren. Das ‚Vergnügen‘, das im Paradies als Betrug zu Adam und Eva kam, führte sie in die Verbannung und aus dem Vergnügen würde Scham und Furcht.<sup>490</sup> „So werden sie in dieses von Krankheit und Mühsal gezeichnete Land als Verbannte gesandt; und in diesem Land wurde die Ehe als Trost für das Sterben erdacht.“<sup>491</sup>

Da, so Gregor, die Ehe die letzte Hürde vor einem Leben im Paradiese ist, so wäre es nur logisch, diese aufs schnellste zu verlassen. Daraus schließt der Autor, indem er sich auf Psalm 113, 9 beruft:<sup>492</sup> „In Wahrheit voll Freude ist die jungfräuliche Mutter, die vom Geiste schwanger ist mit unsterblichen Kindern; sie die wegen ihrer Keuschheit vom Propheten unfruchtbar genannt wird.“<sup>493</sup>

---

<sup>488</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 117.

<sup>489</sup> Vgl. ebd.

<sup>490</sup> Vgl. ebd. 118.

<sup>491</sup> ebd.

<sup>492</sup> Vgl. ebd.118 -120.

<sup>493</sup> ebd. 120.

#### 4.4.10 Sieg der Jungfräulichkeit über den Tod

Der ‚verständige Mensch‘ so Gregor, muss eine Lebensform wählen, die stärker ist als die ‚Herrschaft des Todes‘. Das ‚körperliche Gebären‘ könne jedoch nicht nur als fruchtbar und als Beginn des Lebens angesehen werden, da es vielmehr, wie schon oben gezeigt worden ist, zugleich der Beginn des Sterbens ist.

„[...] wer aber durch die Jungfräulichkeit mit der Zeugung aufhört, hat in sich die Begrenzung des Todes zum Stehen gebracht und durch sich selbst verhindert, daß der Tod weiter fortschreiten kann; er hat sich wie eine Grenze zwischen Tod und Leben gestellt und so den Tod in seinem weiteren Lauf aufgehalten.“<sup>494</sup>

Da der Tod daher in der Jungfräulichkeit eine Art Grenze findet, folgert der Autor daraus, dass die Jungfräulichkeit stärker ist als das menschliche Vergehen. Daher werde auch derjenige Mensch, bzw. dessen Leib, mit Recht rein genannt, da er durch diese Lebensform, nicht zum Werkzeug der ‚Folge sterblicher Geschlechter‘ wurde. Der Tod kann so lange nicht unschädlich gemacht werden, so Gregor, wie die ‚menschliche Zeugungskraft‘ durch die Ehe aufrecht erhalten bleibt. „Bei der Gottesmutter Maria hat der Tod, der von Adam bis zu Maria geherrscht hat, sich wie an einem Felsen zerrieben [...]“.<sup>495</sup> Gregor bemüht hierbei für ein besseres Verständnis eine „Feuermetapher“. Wie bei einem Feuer immer Holz nachgelegt werden müsse, damit es lange brennt und nicht erlischt, so ist es auch mit dem Tod, der durch die Ehe immer weiter befeuert wird. Lässt man jedoch das Holz weg beziehungsweise nimmt von der Ehe Abstand, so wird sowohl das Feuer als auch der Tod bald an Kraft verlieren. „Die Ehe ist vergleichbar einem Schwert: dessen Griff ist glatt, leicht anzufassen, ringsum geglättet, glänzend und der Form der Hand genau angepaßt, das übrige am Schwert aber ist Eisen, Werkzeug des Todes [...]“.<sup>496</sup> Die Ehe, so Gregor, ist die Ursache für vielfaches Leid und erst die völlige Enthaltung von dieser ermöglicht es dem Menschen frei zu werden, von all den ‚bösen Diensten‘ die den Ursprung in der Ehe haben.

Nach der Auferstehung ist es, so Gregor von Nyssa, den Gerechten vom Herrn verheißen, gleich den Engeln zu sein. Deren Wesen sei es jedoch nicht eigen, dass sie einen Ehebund schließen. Daher haben diejenigen, die schon jetzt im Stand der Jungfräulichkeit leben ‚die Schönheit der Verheißung bereits erhalten‘.<sup>497</sup> „Wenn nun die Jungfräulichkeit all

---

<sup>494</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 120.

<sup>495</sup> ebd. 121.

<sup>496</sup> ebd.

<sup>497</sup> Vgl. ebd. 120 – 122.

diese Dinge vermittelt, welcher Lobpreis kann dann diese Gnade in angemessener Würde mit Bewunderung ausdrücken?<sup>498</sup>

Abschließend soll noch darauf verwiesen werden, dass Gregor von Nyssa versucht das Ideal der Jungfräulichkeit schon im Alten Testament zu finden. Er konzentriert sich hierbei auf die Gestalt der Mirjam im Buch Exodus, wobei auffallend ist, dass er diese als Maria bezeichnet. Die Betrachtung zur Jungfräulichkeit der Mirjams wird an ihrem Gesang in Exodus 15,20f festgemacht, wo es heißt: „Die Prophetin Mirjam, die Schwester des Aron, nahm die Pauke in die Hand und alle Frauen zogen mit Paukenschlag und Tanz hinter ihr her.<sup>21</sup> Mirjam sang ihnen vor: [...]“ (Ex 15,20f) Der laute Ton der Pauke, so der Autor, zeuge von einem frei sein von ‚jeder Feuchtigkeit‘, wodurch die ‚Höchstform‘ erreicht wird. So werde auch die Jungfräulichkeit in höchsten Tönen gerühmt, da sie nichts von der ‚Feuchtigkeit‘ des ‚irdischen Lebens‘ aufgesogen hat. „Wenn also die Pauke, die Maria in die Hand nahm, ein toter Leib ist, ist die Jungfräulichkeit das Absterben des Leibes; dann ist es aber auch äußerst wahrscheinlich, daß die Prophetin Jungfrau war.“<sup>499</sup> Die ‚Prophetin‘ soll weiters nicht nur Frauen, sondern einen Chor von Jungfrauen angeführt haben. Als weiteren Grund für ihre Jungfräulichkeit verweist Gregor auf die Tatsache, dass sie als, die Schwester Arons und nicht nach ihrem Ehemann bezeichnet wird.<sup>500</sup> Aus dem Umstand der angenommenen Jungfräulichkeit Mirjams leitet Gregor von Nyssa folgende Konsequenzen für die Lebensführung von Christinnen und Christen ab:

„Wenn aber schon bei den Israeliten, bei denen das Zeugen und Gebären hoch gepriesen wurde, die sich darum bemühten und für die dies Auftrag althergebrachter Sitte war, das Gnadengeschenk der Jungfräulichkeit als etwas Ehrenwertes erschien, dann wollen wir mit noch viel größerer Freude diesen Eifer verehren, da wir die Sprüche Gottes nicht dem Fleische nach, sondern mit dem Geiste hören.“<sup>501</sup>

Wilhelm Blum weist in diesem Zusammenhang auch daraufhin, dass hier das geistige Verständnis der Schrift gemeint ist und man nicht bei einer wörtlichen Interpretation stehen bleiben darf.<sup>502</sup> Zugleich kann diese Aussage jedoch auch eine sehr problematische Sicht auf das Judentum enthalten.

---

<sup>498</sup> GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, 122.

<sup>499</sup> Vgl. ebd. 131.

<sup>500</sup> Vgl. ebd. 131f.

<sup>501</sup> ebd. 132.

<sup>502</sup> Vgl. BLUM, Anmerkungen, Anmerkung 27, 151.

Ebenso gilt es den Leib der Jungfrau Maria zu rühmen, wie dies auch das Evangelium tue, da dieser einerseits die ‚unbefleckte Geburt‘ ermöglichte, durch diese jedoch nicht zerstört worden ist und auch die Jungfräulichkeit für eine solche Geburt nicht hinderlich gewesen ist.<sup>503</sup> „Wo nämlich der Geist des Heils gezeugt wird [...], werden gänzlich bedingungslos die Wünsche des Fleisches.“<sup>504</sup>

#### 4.5 Deutung der Geschlechtlichkeit in der Spannung zwischen Schöpfung und Sündenfall

In seiner Einleitung zu *Über die Jungfräulichkeit* bemerkt Wilhelm Blum, dass diese Schrift die wahrscheinlich älteste von Gregor von Nyssa sei und ihr im Spektrum seiner asketischen Schriften die größte Bedeutung zugebilligt werden müsse. Trotz ihres Aufbaus, der an eine antike beziehungsweise spätantike Preisrede erinnert, hat man es bei diesem Traktat mit einer ‚eminent religiöse[n] Schrift‘ zu tun.<sup>505</sup> Zugleich verweist Peter Brown auch darauf, dass es in der Zeit zw. 370 und 380 so ausgesehen habe, als sei Gregor, als einziges männliches Mitglied seiner Familie, nicht dem Ideal der Enthaltbarkeit und Jungfräulichkeit anheimgefallen. Er hatte mit Anfang dreißig geheiratet und sich auf sein Landgut nach Vanosa zurückgezogen. Gregor scheint jedoch in seiner Ehe mit Theosebeia, die wahrscheinlich um 385 starb, keinen Erben gezeugt zu haben, beziehungsweise gibt es auch keinen Hinweis auf einen Wunsch des Besagten, überhaupt Erben zu haben. Im Unterschied dazu gab es zu dieser Zeit noch viele Bischöfe, die von der Überzeugung geprägt waren, ihrer Familie als auch ihrer Stadt einen männlichen Erben zu schulden. Als eindrucksvolles Beispiel kann hier sicherlich Synesius von Cyrene genannt werden, der um 410 an den Patriarchen von Alexandrien schrieb, dass er nur einwilligen wolle Bischof von Ptolemais zu werden, wenn er weiter mit seiner Frau Verkehr haben dürfe. Brown weist darauf hin, dass er dies auch mit folgender Aussage unterstrichen habe: „Ich werde mich nicht von ihr trennen, und ich werde auch nicht heimlich, wie ein Ehebrecher, mit ihr Umgang pflegen. ... Ich wünsche und bete darum, tugendhafte Kinder zu haben.“<sup>506</sup> Auch auf einen Bischof von Ephesus

---

<sup>503</sup> Vgl. GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, 132.

<sup>504</sup> ebd.

<sup>505</sup> Vgl. BLUM Wilhelm, Einleitung, in: GREGOR VON NYSSA, *Über die Jungfräulichkeit*, in: WIRTH Peter / GESSEL Wilhelm (Hg.), *Bibliothek der Griechischen Literatur*, Band 7, eingl. u. übers. v. BLUM Wilhelm, Stuttgart 1977, 18 -37, 18.

<sup>506</sup> BROWN, *Die Keuschheit der Engel*, 303.

kann verwiesen werden, der seine Frau kurzerhand aus dem Kloster holte um seine ‚unabgeschlossenen Familienangelegenheiten‘ zu einem Abschluss zu bringen.<sup>507</sup>

Diese beiden Beispiele verweisen darauf, dass das Ideal der Jungfräulichkeit, wie es von Gregor von Nyssa propagiert worden ist, keineswegs die einzige Sichtweise auf diese Thematik zu dieser Zeit war.

Die bei Gregor propagierte Jungfräulichkeit darf jedoch nach Blum keineswegs nur als eine ‚sexuelle Abstinenz‘ verstanden werden. Es geht dem Autor vielmehr um eine ganzheitliche Lebenshaltung als Christ. Er betont mehrfach, so Blum weiter, dass die Jungfräulichkeit ihren Ursprung in Gott hat und auch den Engeln zukäme. Als ein Gnadengeschenk kann der Mensch dieser teilhaftig werden, wodurch die Jungfräulichkeit als eine Art Bindeglied zwischen Gott und Mensch verstanden werden könne. Es sei daher jeder Mensch, der an dieser Gnadengabe nicht teilhaben kann, zu bemitleiden, was Gregor eindrucksvoll mit seiner eigenen Person in diesem Traktat tut, durch den Hinweis auf seine eigene Ehe.<sup>508</sup>

Hintergrund des Traktats dürfte auch sein, folgt man Peter Brown, dass für Gregor von Nyssa der ‚gegenwärtige‘ Zustand des Menschengeschlechts ein ‚Tiefpunkt an Ungewißheit‘ sei. Frauen wie Männer würden so zwischen dem ursprünglichen, aber verloren gegangenen Urbild, als Abbild Gottes und einer ‚Fülle von Menschlichkeit, die durch die Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes durch die Auferstehung entstehen würde, stehen. Auch die ‚Einteilung‘ des Menschengeschlechts in männlich und weiblich sei für Gregor nur durch diesen ‚anormalen Zustand‘ zu erklären. Erst die ‚Spaltung‘ macht die Sexualität möglich, die ihren Zweck darin hat, im ‚hoffnungslosen Versuch‘ fortzufahren, dem Tod durch Nachkommenschaft zu entkommen. Dies war aber, so die Überzeugung Gregors, nicht im ursprünglichen Schöpfungsplan Gottes vorgesehen, denn der physische Körper Adams soll sich wesentlich von unserem Körper unterschieden haben, indem er klares Abbild der Seele war und die ‚unberührte Einfachheit Gottes‘ verkörperte. Die Sexualität darf hierbei jedoch nicht als eine Strafe Gottes für den Menschen angesehen werden. Sie sei Teil der menschlichen Natur, aber aufgrund einer ‚nachträglichen Überlegung‘ und der ‚Barmherzigkeit Gottes‘. Nach dem Sündenfall Adams ist diese, gemeinsam mit dem Tod, zur ursprünglichen Natur des Menschen hinzugefügt worden, nicht jedoch im Sinne einer Bestrafung. ‚Denn Gott hatte

---

<sup>507</sup> Vgl. BROWN, Die Keuschheit der Engel, 302f.

<sup>508</sup> Vgl. BLUM, Einleitung, 18f.

vorhergesehen, daß Adam sie nötig haben würde: In diesem Sinne hat er die menschliche Natur sowohl zu seinem Bilde wie auch als männlich und weiblich geschaffen.“<sup>509</sup>

Gregor von Nyssa ziele daher darauf ab, so Brown, dass die Möglichkeit beziehungsweise die Fähigkeit des Menschen zur sexuellen Differenzierung in seiner Natur bloß als ‚Sicherheitsvorrichtung‘ angelegt war, diese Trennung jedoch im Paradies ‚vollkommen latent‘ gewesen sei. Die Differenzierung in die Geschlechter wurde daher für Gregor erst durch den ‚Willensakt‘ Adams präsent, wodurch er zugleich die Unsterblichkeit verlor, woraus Brown im Sinne Gregors folgert: „Er [Adam/der Mensch], schloß sich den Tieren an, indem er sterblich wurde.“<sup>510</sup> Zugleich muss jedoch, so Brown, darauf verwiesen werden, dass für Gregor von Nyssa dieser ‚Drall‘ des Menschen hin zum Animalischen nicht auf dem Geschlechtsakt basiert. „Die Entstehung einer differenzierten sexuellen Natur in den ersten Menschen war einfach eine sekundäre und notwendige Anpassung an die neuen Bedingungen, die der Sündenfall geschaffen hatte; sie hat überhaupt keine Rolle bei der Verursachung des Falls gespielt.“<sup>511</sup> Gott habe, so die Ansicht Gregors, die Ausbildung der angelegten sexuellen Triebe zugelassen, damit dem Mensch weiterhin eine ‚Kontinuität in der Zeit‘ eigen ist, auch wenn eine solche durch den Tod nur noch ‚zerstreut‘ möglich sei. „Sexualität und Ehe zeugten von Gottes sanfter Beharrlichkeit dabei, das Menschengeschlecht zu seiner vorbestimmten Fülle zu tragen, und sei es jetzt auch ‚über einen weiten Umweg‘.“<sup>512</sup>

Besonders bedrückt, so Peter Brown, dürfte Gregor von Nyssa die radikale Veränderung der Zeiterfahrung des Menschen durch den ‚Eintritt des Todes‘ haben. Der Wunsch, der Zeit und damit dem Tode zu entfliehen, hat ihn dazu bewogen, in dieser Weise das Ideal der Jungfräulichkeit mit einer solchen vehementen Überzeugung zu fordern. Mit der Schöpfung habe, so seine Ansicht, eine Art ‚reine Zeit‘ begonnen, die durch den fatalen Willensakt Adams verlorengegangen ist. Durch die gelebte Jungfräulichkeit, so Brown, meinte Gregor wieder eine ‚Spur‘ von dieser ‚reinen Zeit‘ in der Gegenwart erfahrbar zu machen. Dahinter steht besonders ein ausgeprägtes Empfinden für einen Aufstieg der Seele zu geistigen Freuden, wie man sie auch bei Origenes finden kann.<sup>513</sup>

---

<sup>509</sup> BROWN, Die Keuschheit der Engel, 304.

<sup>510</sup> ebd. 305.

<sup>511</sup> ebd.

<sup>512</sup> ebd.306.

<sup>513</sup> Vgl. ebd. 303 – 309.

#### 4.6 Darf eine Philosophin beziehungsweise ein Philosoph heiraten?

Als einen kurzen Exkurs möchte ich am Ende dieser Arbeit, nach Behandlung der Thematik der Jungfräulichkeit, auf die Frage eingehen, ob es denn für eine Philosophin beziehungsweise einen Philosophen anzuraten sei, zu heiraten oder ob er/sie eher das Ideal der Keuschheit für diese Tätigkeit zu bevorzugen habe. Diese Debatte wurde im Verlauf der Philosophiegeschichte in unterschiedlichster Weise geführt und dementsprechend differierend sind auch die Schlussfolgerungen, die daraus gezogen wurden. An dieser Stelle ist es mir leider nicht möglich diesen Diskurs zur Gänze aufzuzeigen. Ich möchte auch nicht verschweigen, dass es Positionen gibt, die der von mir dargelegten Position widersprechen.

Bei diesen kurzen Ausführungen möchte ich mich auf die Sicht von Musonius Rufus (ca.30 -108 n. Chr.) in seinen *Diatriben* stützen, auf die auch Michel Foucault in *Die Sorge um sich* eingeht.<sup>514</sup> Hierin betont Foucault, dass Musonius besonders die Ehe als eine ‚duale Beziehung‘ darstellt.<sup>515</sup>

Im dreizehnten Lehrgespräch geht Musonius der Frage nach, was das eigentliche Wesen der Ehe ausmacht. Hierzu zählt er die ‚Gemeinschaft des Lebens‘ der beiden Ehepartner, sowie die ‚Erzeugung von Kindern‘. „Denn der Heiratende und die Geheiratete müssen sich zu dem Zweck miteinander vereinigen, daß sie miteinander leben und zusammen Kinder erzeugen und alle Dinge gemeinsam haben und daß keiner etwas allein für sich hat, auch seinen Körper nicht.“<sup>516</sup> Als etwas Großes und Wichtiges sei die Zeugung neuen Lebens anzusehen, so Musonius, aber diese sei noch nicht ausreichend für die Erfüllung der Ehe, da eine solche Zeugung auch außerhalb dieser erfolgen kann, wie das Beispiel der Tiere beweise.

„In der Ehe aber muß in jeder Hinsicht ein enges Zusammenleben stattfinden und eine gegenseitige Fürsorge von Mann und Frau, wenn sie gesund und wenn sie krank sind, und überhaupt in jeder Lebenslage; das wollen beide, wie sie ja auch mit dem Wunsch, Kinder zu haben, den Ehebund schließen.“<sup>517</sup>

---

<sup>514</sup> Vgl. FOUCAULT, *Die Sorge um sich*, 197 – 214.

<sup>515</sup> Vgl. ebd.197.

<sup>516</sup> MUSONIUS, *Lehrgespräche (Diatriben)*, in: *Epiktet –Teles –Musonius . Wege zum Glück*, übers. v. NICKEL Rainer, München 1991, 217 – 288, 261.

<sup>517</sup> ebd. 262.



Erst dort, so Musonius, wo diese Gemeinsamkeit verwirklicht ist und die Ehepartner einander mit Zuneigung zu überbieten scheinen, nur dort ist das Wesen der Ehe tatsächlich zu finden.<sup>518</sup>

Im darauf folgenden vierzehnten Lehrgespräch wendet sich Musonius der Frage zu, ob denn eine solche Ehe ein Hindernis für einen Philosophen darstellen kann.

Er verweist schon zu Beginn auf mehrere Beispiele der antiken Philosophie, wie Krates, Sokrates und Pythagoras. Weder für den Einen noch den Anderen sei die Ehe hinderlich gewesen. Krates war zudem noch völlig besitzlos und ohne festes Heim und trotzdem habe er geheiratet. „Und da wollen wir, die wir ein Haus haben, und manche sogar eine zahlreiche Dienerschaft, es trotzdem wagen zu behaupten, daß die Ehe für die Philosophen ein Hindernis sei?“<sup>519</sup>

Der Philosoph habe, so Musonius, die Aufgabe ‚Lehrer und Führer‘ der Menschen zu sein, besonders in jenen Dingen die dem Menschen von Natur aus zukommen. Es gäbe jedoch kaum etwas naturgemäßerem, als die Ehe, wie schon die Erschaffung des Menschen zeige.

„Ist es nicht offenbar, daß er [der Schöpfer] wollte, daß sie [Mann und Frau] zusammen wären, zusammen lebten und das zum Leben Nötige zusammen miteinander beschaffen? Und die Erzeugung und Aufziehung von Kindern gemeinsam besorgten, damit unser Geschlecht nicht ausstürbe?“<sup>520</sup>

Musonius verweist weiters auf den engen Zusammenhang von Ehe, Familie und Staat. Der Staat ist, um weiterhin bestehen zu können, auf die Familien angewiesen, die wiederum aus der Ehe hervorgehen. Wer daher die Ehe ‚ausrotten‘ möchte, der zerstört zugleich die Familien und damit das Fundament des Staates.

Dass der Ehe eine große Bedeutung zukomme, ergebe sich auch daraus, dass diverse Götter als Beschützer der Ehe auftreten. Hierbei ist besonders Hera zu nennen, die als ‚Ehegründerin‘ gilt, aber auch Eros und Aphrodite dürfen nicht übersehen werden. Wenn jedoch die Ehe unter der Patronanz der Götter stehe, wie kann man dann davon ausgehen, dass diese unmoralisch sein könnte. Gerade für den Philosophen, wie auch für die Philosophin, die gerechter, tüchtiger und in manchem besser sein sollten als die übrigen Menschen, scheint dies doch die ideale Lebensform zu sein, so Musonius.<sup>521</sup>

---

<sup>518</sup> Vgl. MUSONIUS, Lehrgespräche (Diatriben), 261f.

<sup>519</sup> ebd. 263.

<sup>520</sup> ebd. 264.

<sup>521</sup> Vgl. ebd. 263 – 267.

„Es ist also klar, daß es sich für den Philosophen gehört, zu heiraten und Kinder zu zeugen.“<sup>522</sup>

Für Musonius Rufus, so Michel Foucault, kommt der Ehe nicht daher ihre große Bedeutung zu, da sie an einer Schnittstelle ‚zweier heterogener Neigungen‘ angesiedelt werden kann, sondern die Ehe „[...] wurzelt in einer anfänglichen und einzigen Tendenz, die direkt zu ihr als wesentlichem Ziel hinführt und dadurch zu ihren beiden eigentlichen Wirkungen: Bildung gemeinsamer Nachkommen und Lebensgemeinschaft.“<sup>523</sup> Daraus kann man, so Foucault, mit Musonius folgern, dass es nichts Begehrenswerteres gebe als die Ehe, wodurch eine solche einzugehen, ganz dem „Wesen“ der Philosophie entspreche.<sup>524</sup>

#### 4.7 Abschließende Folgerungen

Die Auseinandersetzung mit Gregor von Nyssa und seiner Schrift *Über die Jungfräulichkeit*, hat deutlich gezeigt, dass hierbei ein anderes Ehebild zugrunde liegt als, man es beispielsweise bei Plutarch findet. Sowohl Wilhelm Blum, als auch Peter Brown haben darauf verwiesen, dass man Gregor von Nyssa jedoch nicht unterstellen dürfe, die Ehe als solches, und somit als von Gott eingesetzte Institution, abzulehnen. Die Ehe als Lebensgemeinschaft, wie sie sich bei Musonius Rufus oder auch Plutarch finden lässt, kommt jedoch bei dem kappadokischen Vater so nicht in Sicht, stattdessen wird eher der Leidensaspekt einer solchen Verbindung ausführlich betrachtet. Zur Überwindung dieses Leides sei alleine die Jungfräulichkeit geeignet und mehrfach erfolgt die Aufforderung, sich von dieser irdischen Verhaftetheit in der Ehe zu lösen. Bemerkenswert ist hierbei sicherlich, dass der Autor selbst verheiratet gewesen ist und diesen Schritt aus der Retrospektive zutiefst bereut.

Auch Gregor müht sich mehrfach am Motiv der Überwindung des Todes ab. Aufgrund christlicher Theologie und einer Jenseitssehnsucht versucht er den Stand der Jungfräulichkeit als wahre Möglichkeit der Überwindung des Todes zu verstehen. Wie Peter Brown aufgezeigt hat steht hierbei im Hintergrund eine bestimmte Sicht auf die Schöpfungstheologie und die menschliche Natur nach dem Sündenfall. Brown weist aber zugleich nach, dass die asketische Überzeugung Gregors nicht von allen christlichen

---

<sup>522</sup> MUSONIUS, Lehrgespräche (Diatriben), 267.

<sup>523</sup> FOUCAULT, Die Sorge um sich, 200.

<sup>524</sup> Vgl. ebd.199f.

Bischöfen dieser Zeit uneingeschränkt geteilt worden sind. Als Beispiel hierfür kann auch möglicherweise die späte Einführung des Pflichtzölibats für die höheren Weihestufen in der lateinischen Kirche genannt werden.

Musonius Rufus, ein antiker Philosoph, der sowohl vor Plutarch als auch Gregor von Nyssa gelebt hat, eröffnet in seinen Diatrieben wiederum einen anderen Blickwinkel auf die Ehe. Auch wenn dieser noch ganz in der heidnischen Welt zu verorten ist, so eröffnet sich beim Lesen, wie mir scheint, eine Argumentationsstruktur, wie wir sie auch gegenwärtig von christlicher Seite zur Verteidigung der Ehe als Sakrament und „gesellschaftliche Institution finden. Gerade in Gegenüberstellung zur Position Gregor von Nyssas erscheint mir dieser Dialog sehr interessant.

## 5. Conclusio

Am Ende dieser Arbeit soll nun wieder zu den Fragen zurückgekehrt werden, die als Ausgang dieser Betrachtungen gedient haben. Vorweg sei jedoch darauf verwiesen, dass diese Arbeit keine hermeneutische Foucaultuntersuchung zum Ziel hat. Mit dieser Betrachtung soll vielmehr versucht werden, das Spektrum des Dialogs über Ehe und Sexualität, im Ausgang von den Untersuchungen Foucaults, zu bereichern und zu erweitern.

Die Ergebnisse möchte ich in zweifacher Weise besprechen. Zuerst soll auf die Bedeutung der Aussagen dieser Arbeit für das Bild von später Antike und frühen Christentum eingegangen werden. In einem zweiten Schritt soll dann die Relevanz der Ergebnisse für eine gegenwärtige Sicht auf Ehe und Sexualität aufgewiesen werden.

### 5.1 Bedeutung von Ehe und Sexualität in der späten Antike und dem frühen Christentum

Die Auseinandersetzung mit den Motiven der klassisch – griechischen Zeit, wie man sie bei Michel Foucault findet aber auch mit dem Ansatz den Plutarch in seinem Dialog *Amatorius* vertritt, macht die Komplexität dieses Diskurses deutlich. Das Bild von Ehe und Sexualität, das darin sichtbar wird, ist kein bloß statisches, sondern wird ständig gewandelt und weiter differenziert. Man könnte daher in gewisser Weise von einem „dynamischen Ehebild“ sprechen, das sich in diesen Denksystemen vorfinden lässt. Diese Dynamik bezieht sich jedoch nicht auf ein einziges Modell, sondern ist erst im Vergleich mit anderen Modellen zu Ehe und Sexualität sichtbar. Zugleich zeigt sich jedoch auf der normativen Ebene eine gewisse Kontinuität, die bei dieser Betrachtung nicht übersehen werden darf.

Foucault hat hierbei die immense Komplexität einzelner Modelle in der klassisch – griechischen Zeit herausgearbeitet. Vielfach wurde hierbei gezeigt, dass der Ehe „nur“ die Funktion zukam, legitime Nachkommen zu zeugen, um damit auch, unter dem genealogischen Gesichtspunkt, den Tod überwinden zu können. Foucault weist jedoch ausführlich darauf hin, dass vielfach der Knabenliebe der Vorrang gegenüber der Ehe eingeräumt wurde, da die Ehe der Sphäre des Animalischen zugeordnet wurde, wohingegen die Knabenliebe auf das Geistige abziele. Bei den Ausführungen von Dover wird jedoch ersichtlich, dass die Knabenliebe keinesfalls frei von Regeln und Vorgaben

war, sondern in ein enges Korsett geschnürt war. Das Bild der freizügigen Antike kann demnach nicht mehr aufrechterhalten werden. Es zeigt sich auch, dass es sich bei der praktizierten Form von Homosexualität nicht um eine solche Form handelt wie wir sie heute vorfinden. Vielmehr bestand diese Verbindung zwischen einem reifen Mann und einem Knaben, der noch nicht „mannbar“ geworden ist. Die sexuelle Vereinigung der beiden wurde jedoch scharf kritisiert, da dadurch einer der beiden „verweiblicht“ werde, wie Brown dies eindrucksvoll aufzeigt.

Der Umgang mit Sexualität in der klassisch – griechischen Zeit, so kann man folgern, folgte vielen Regularien und war auch von Wetter, Jahreszeit und dem körperlichen Wohlbefinden abhängig. Mehrfach, wie gezeigt wurde, bekommt der sexuelle Akt den Anschein einer großen Belastung für den menschlichen Körper, die wiederum auch die Gefahr des Todes impliziert. Zugleich wird jedoch der Geschlechtsakt als Möglichkeit gesehen, den Tod des Menschen, und damit seine Endlichkeit, zu überwinden.

Dieses Motiv wird auch bei Plutarch in seinem Dialog *Amatorius* wieder aufgenommen. In diesem zeigt sich bereits ein Wandel des Eheverständnisses in Bezug auf das Verhältnis zur Knabenliebe. Plutarch betont neben der Zeugung von Nachkommen die eheliche Gemeinschaft der beiden Partner und drängt zugleich die Knabenliebe immer mehr in den Hintergrund. Diese wird nicht vollständig verurteilt, es fehle ihr jedoch jene *Charis*, die der Ehe eigen ist, um zur „Vollkommenheit“ zur gelangen. Michel Foucault weist in seiner Analyse des Dialogs in *Die Sorge um sich* auf diese neue Sichtweise der Ehe hin, wobei er zugleich auf Musonius Rufus verweist. Dieser antike Philosoph steht noch fest in einer heidnischen Tradition, entwickelt jedoch in seinen *Diatriben* ein moralisches Bild von Ehe das deutliche Parallelen zu einem späteren christlichen Eheverständnis aufwirft. Zugleich kommt er zu anderen Schlussfolgerungen hinsichtlich der „Hinderlichkeit der Ehe“.

Demgegenüber vertritt Gregor von Nyssa eine radikal andere Position. Er stellt das Ideal der Jungfräulichkeit weit über das der Ehe und kehrt die Überwindung des Todes durch die Zeugung von Nachkommenschaft in diesem Sinne um. Seine Theologie basiert auf einer bestimmten Ansicht über die Schöpfungstheologie, die von Peter Brown ausführlich herausgearbeitet worden ist. Gregor selbst, der mit der heidnischen Philosophie und Rhetorik bestens vertraut war, wendet sich von einem Leben mit seiner Ehefrau ganz der asketischen Lebensweise zu, die besonders von seinem Bruder und dem gemeinsamen Freund Gregor von Nazianz propagiert wird. Dadurch wird der Schnitt zum antiken Eheideal deutlich, wobei Gregor von Nyssa, wie mir scheint, auch weit über Paulus

hinausgeht, den er in seinem Traktat *Über die Jungfräulichkeit* mehrfach zitiert. Dieser Bruch macht eine leibfeindliche Haltung deutlich, die diesen frühchristlichen Denker geprägt hat und die ganz im Widerspruch zur Sorge um sich und der positiven Behandlung des Körpers in der spätantiken Philosophie steht. Man darf hierbei jedoch keinesfalls übersehen, dass diese asketische Auffassung von Sexualität und Ehe nicht von allen Bischöfen und Theologen dieser Zeit geteilt worden ist. Daher kann Gregor von Nyssa nicht als Kronzeuge für die frühchristliche Auffassung über Ehe und Sexualität angesehen werden, auch nicht für den „griechischen Teil“ der Christenheit. Er wurde in dieser Arbeit als Dialogpartner gewählt, um auch eine christliche Position zu beleuchten, wobei ich mehrfach zu betonen versucht habe, dass diese gerade nicht die einheitliche christliche Auffassung dieser komplexen Thematik, im 3. und 4. Jahrhundert, darstellen kann.

Bei der Betrachtung von Ehe und Sexualität in der Spätantike und dem frühen Christentum zeigt sich ein sehr vielschichtiger Umgang mit dieser Thematik. Der Vorwurf eines „anything goes“ gegenüber der heidnischen Antike ist daher eindeutig nicht haltbar. Interessant erscheint jedoch gerade der langsame Prozess des Wandels zu sein, der der Ehe immer breiteren Raum gibt und ihre Wichtigkeit mehr und mehr unterstreicht. Diese Tendenz bricht, wie schon oben erwähnt, mit dem Denken Gregor von Nyssa's radikal ab. Zugleich stellt auch er, wie dies Wilhelm Blum mehrfach betont, die Ehe als eine von Gott eingesetzte Institution nicht prinzipiell infrage, wie auch die Sexualität für ihn keine göttliche Strafe darstellt. Dadurch grenzt er sich deutlich von den häretischen Strömungen der Gnosis ab, führt jedoch ein streng asketisches Ideal der christlichen Lebensform, wie es auch sein Bruder Basilius der Große vertritt, in den Diskurs ein. Im Verlauf der Arbeit wurde auch darauf verwiesen, dass dieses Ideal der Enthaltbarkeit keine völlige „Neuschöpfung“ des Christentums ist. Michel Foucault weist nach, dass diese asketische Strömung im Umgang mit der eigenen Sexualität auch schon in der klassisch – griechischen Zeit zu finden sei und daher, so lässt sich folgern, gliedert sich auch Gregor von Nyssa mit seinem Denken wiederum in den antiken Diskurs über Ehe und Sexualität ein, wenn auch in etwas anderer Weise.

## 5.2 Relevanz der Erkenntnisse für die gegenwärtigen Herausforderungen in Bezug auf Ehe und Sexualität

Diese Arbeit nimmt zunächst unterschiedliche antike Sichtweisen auf die Thematik von Ehe und Sexualität in den Blick. Sie behandelt zudem ausschnitthaft einige ausgewählte Strömungen und Denkmodelle. Ihr Ziel ist es aber nicht, um einen „Diamanten“ einer vergangenen Zeit zu kreisen und dessen Schönheit zu rühmen, sondern sie möchte auch die Frage nach den Schlüssen für das Hier und Heute stellen.

In der Antike sind die Wurzeln für unser gegenwärtiges Christentum zu finden. Bei der gegenwärtigen Debatte um Ehe, Sexualität und Partnerschaft ist es meiner Ansicht nach notwendig, sich diesen Wurzeln wieder zuzuwenden um herauszufinden, wo die gegenwärtig umstrittenen Thesen und Argumente ihren eigentlichen Ursprung haben. Inwieweit hat das Eheideal eines Musonius Rufus oder eines Plutarch auf die Ehe-theologie eines Augustinus eingewirkt beziehungsweise welche Strömungen beziehen sich gegenwärtig auf Gregor von Nyssa und seinen Ansichten zur Ehe und aus welchen Gründen tun sie dies?

Es scheint mit hierbei besonders wichtig zu sein, dass man die Argumentation der Autoritäten, auf die man sich bezieht, kennt und auch das philosophische- und theologische Umfeld in den Blick nimmt.

Besonders in der Diskussion um gleichgeschlechtliche Partnerschaften und Ehe müssen die Argumente immer neu geprüft werden und hierbei kann ein Blick auf die „Fundamente“ sehr hilfreich sein. Zum Einen muss dadurch, wie schon oben aufgezeigt worden ist, das Bild der Antike als zügel- und hemmungslose Gesellschaft, gleich dem biblischen Sodom und Gomorrha, zurückgewiesen werden. Auf der anderen Seite kann der antike Umgang mit Homosexualität nicht ohne weiters als Vorlage für den gegenwärtigen Umgang mit Homosexualität herangezogen werden, da die beiden Formen in mehreren Punkten differieren. Zugleich kann diese Betrachtung den engen Rahmen, in welchem dieser Diskurs oftmals geführt wird, aufbrechen, indem auch auf weniger beachtete Denkmodelle hingewiesen wird. Die Herausstellung von anderen Denkmodellen zu Ehe und Sexualität soll den vorherrschenden Diskurs bereichern.

Wenn daher Gerhard Marschütz darauf verweist, dass nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der katholischen Theologie vielfach das „Polaritätsmodell“ für das Geschlechterverhältnis herangezogen wird beziehungsweise die Ehelosigkeit deutlich der

Ehe und Familie vorgeordnet wird<sup>525</sup>, so können die Ausführungen von Plutarch oder auch Musonius Rufus, neben den kirchlichen Lehrdokumenten, einen neuen Blick auf diese Thematik ermöglichen. Interessant ist jedoch sicherlich das man auch folgende Aussage in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums, in *Optatam Totius*, finden kann: „Um die Pflichten und Würde der christlichen Ehe, die ein Bild der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche ist (vgl. Eph 5,32f.), sollen die Alumnen gebührend wissen; sie sollen aber klar den Vorrang der Christus geweihten Jungfräulichkeit erkennen [...]“<sup>526</sup>(OT 10)

Michel Foucault hat in seinem Werk *Sexualität und Wahrheit* ausführlich die Thematik dieser Arbeit in der sogenannten klassisch - griechischen Zeit wie auch bei Plutarch behandelt. Gregor von Nyssa hingegen, der in dieser Arbeit ein wesentlicher Gesprächspartner ist, kommt bei Foucault nur als Verweis vor. Mein Anliegen ist es, in dieser Arbeit, Michel Foucault aufzunehmen und weiterzudenken. Ich hoffe dadurch die große Relevanz des foucaultschen Denkens für die katholische Theologie aufzeigen und zugleich zu einer intensiven Auseinandersetzung mit diesem Denken, aus theologischer Sicht, anregen zu können.

---

<sup>525</sup> Vgl. MARSCHÜTZ, theologisch ethisch nachdenken, 2.Band, 56f.

<sup>526</sup> RAHNER Karl / VORGRIMLER Herbert, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg im Breisgau 2008<sup>35</sup>, 301.



# Anhang

## Verzeichnis der Bibelstellen

### Bibelstellen aus dem Alten Testament

Gen 1,27f.

Gen 2,23f.

Gen 3,14 – 24

Ex 15,20f.

1Kön 1,1 – 4

Ps 90,10

Ps 113,9

Ps 120,5

### Bibelstellen aus dem Neuen Testament

Mt 7,16 – 20

Mt 11,11f.

Lk 7,28

Lk 15,8 – 10

Joh 12,35

1Kor 7, 32 – 34

2Kor 5,16

Eph 5,25 – 27

Eph 5,32f.

Phil 1,21 – 24, 26

## Literatur

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. WOLF Ursula, Reinbek bei Hamburg 2008<sup>2</sup>.

ARISTOTELES, Politik, VII. Buch, in Aristoteles. Politik, übers. von Eugen Rolfels, Band 4, Hamburg 1995.

BLUM Wilhelm, Anmerkungen, in GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, in: WIRTH Peter / GESSEL Wilhelm (Hg.), Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 7, eingel. u. übers. v. BLUM Wilhelm, Stuttgart 1977, 145 – 153.

BLUM Wilhelm, Einleitung, in: GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, in: WIRTH Peter / GESSEL Wilhelm (Hg.), Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 7, eingel. u. übers. v. BLUM Wilhelm, Stuttgart 1977, 18 -37.

BROWN Peter, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München 1991.

CLEMENS VON ALEXANDRIEN, Paidagogos, zitiert nach:  
<http://www.unifr.ch/bkv/kapitel2264-23.htm>. (Zugriff am 08.11. 2014).

DIOGENES LAERTIOS, De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophtegmatibus, übers. v. REICH K. und APELT O, Hamburg 1967<sup>2</sup>.

DOVER Kenneth J., Homosexualität in der griechischen Antike, München 1983.

FOUCAULT Michel, Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit, 2.Band, Frankfurt am Main 1989.

FOUCAULT Michel, Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am College de France (1983/84), Berlin 2012.

FOUCAULT Michel, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit, 3. Band, Frankfurt am Main 2012<sup>2</sup>.

FOUCAULT Michel, Der Kampf um die Keuschheit, in: DEFERT Daniel / EWALD Francois (Hg.), Dits et Ecrits IV. Band, Frankfurt am Main 2005.

FOUCAULT Michel, Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am College de France (1981/82), Frankfurt am Main 2009.

FOUCAULT Michel, Von der Freundschaft als Lebensweise, Berlin 1984.

GÖRGEMANNS Herwig, Anmerkungen, in: PLUTARCH, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANNS Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>.

GÖRGEMANNS Herwig, Einführung, in: PLUTARCH, Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. v. GÖRGEMANNS Herwig u.a. Tübingen 2011<sup>2</sup>.

GRAF Fritz, Der Kult des Eros in Thespiai, in: PLUTARCH, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANNS Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>.

- GREGOR VON NYSSA, Über die Jungfräulichkeit, in: Wirth Peter / Gessel Wilhelm (Hg.), Bibliothek der Griechischen Literatur, Band 7, eingl. u. übers. v Blum Wilhelm, Stuttgart 1977, 81 – 144.
- GRESHAKE Gisbert, Homöer – Homousianer, in: KASPER Walter (Hg.) Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 5. Band, Freiburg im Breisgau 1996<sup>3</sup>, 281.
- HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm: Phänomenologie des Geistes, Köln 2010.
- HIPPOKRATES: De victu 1,2,1, hrg. u. übers. v. SCHUBERT Charlotte, Hippokrates. Ausgewählte Schriften, Düsseldorf 2006.
- JEANROUND Werner G., Der Gott der Liebe: Entwicklungen des theologischen Liebesbegriffs bei Plutarch und in der frühen Kirche, in: Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingl. u. übers. u. interpr. von GÖRGEMANNS Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>.
- KANNENGIESER Charles, Apol(l)inarius, in: KASPER Walter (Hg.) Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 1. Band, Freiburg im Breisgau 1993<sup>3</sup>, 826 – 828.
- LAMBERTON Robert, Plutarch, New Haven 2001.
- LINDEMANN Andreas, Der Erste Korintherbrief, in: Handbuch zum Neuen Testament, Band 9,1, Tübingen 2000.
- MARSCHÜTZ Gerhard, theologisch ethisch nachdenken, Band 2, Würzburg 2011.
- MARTIN L.H. u.a.(Hg.),Technologien des Selbst, Frankfurt am Main 1993.
- Moreschini Claudio / Norelli Enrico, Handbuch der antiken christlichen Literatur, Gütersloh 2007.
- MUSONIUS, Lehrgespräche (Diatriben), in: Epiktet –Teles –Musonius . Wege zum Glück, übers. v. NICKEL Rainer, München 1991, 217 – 288.
- NORTH H., Sophrosyne. Self-Knowledge and Self Restraint in Greek Literature, Ithaca 1966.
- NYGREN Anders, Eros und Agape, Berlin 1955.
- OPSOMER Jan, Eros in Plutarchs moralischer Psychologie, in: Plutarch. Dialog über die Liebe, eingl. u. übers. GÖRGEMANNS Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>.
- OVID, Metamorphosen, übers. und hg. v. ALBRECHT Michael von, Stuttgart 2003.
- PLATON, Das Gastmahl, in: Platon. Sämtliche Dialoge, Band III hrg. v. APELT Otto, Hamburg 1998<sup>3</sup>.
- PLATON: Nomoi, I. Buch, in: HEITSCH Ernst / MÜLLER Carl Werner (Hg.) Platon Nomoi (Gesetze), Buch I-III, übers. u. komm. von Söpsdau, Klaus, Göttingen 1994.
- PLATON, Nomoi, VI. Buch, in: HEITSCH Ernst / MÜLLER Carl Werner (Hg.) Platon Nomoi (Gesetze), Buch IV -VII, übers. u. komm. von Söpsdau, Klaus, Göttingen 2003.
- PLATON, Der Staat, in: Platon. Sämtliche Dialoge, Band V, hrg. v. APELT Otto, Hamburg 1998<sup>3</sup>.

- PLUTARCH, Dialog über die Liebe (Amatorius), übers. v. Görgemanns Herwig, in: Plutarch, Dialog über die Liebe. Amatorius, eingel. u. übers. u. interpr. von Görgemanns Herwig u.a., Tübingen 2011<sup>2</sup>.
- RAHNER Karl / VORGRIMLER Herbert, Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg im Breisgau 2008<sup>35</sup>.
- RUOFF Michael, Foucault Lexikon. Entwicklung – Kernbegriffe- Zusammenhänge, Paderborn 2013<sup>3</sup>.
- SCHUBERT Charlotte, Kommentar, in: dieslb. (Hg.), Hippokrates. Ausgewählte Schriften, Düsseldorf 2006.
- SCHWIENHORST – SCHÖNBERGER Ludger, Das Hohelied der Liebe, Freiburg im Breisgau 2015.
- TAURECK Bernhard H. F., Michel Foucault, Reinbek bei Hamburg 1997.
- TERTULIAN, De anima, zitiert nach: <http://www.unifr.ch/bkv/kapitel1909-26.htm>. (Zugriff am 08.11.2014).
- THEOBALD Michael, Der Epheserbrief, in: EBNER Martin / SCHREIBER Stefan (Hg.) Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 408 – 424.
- VAN GULIT R.H, Sexual Life in Ancient China. A preliminary survey of Chinese sex and society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D., Leiden 1961.
- XENOPHON, Oikonomikos, übers. v. Meyer K., Westerborg 1975.
- XENOPHON, Symposion, eingel. u. übers. v. BOWEN A.J., Warminster 1999.
- ZACHER Klaus Dieter, Plutarch, in: LUTZ Bernd (Hg.), Metzler Philosophen Lexikon. Dreihundert biographisch- werkgeschichtliche Portraits von den Vorsokratikern bis zu den neuen Philosophen, Stuttgart 1989, 626 – 628.

## Abstracts

### (1) Deutsch

Die Frage, wie der Mensch mit seiner Sexualität, seinen Begierden umgehen soll, verweist auf einen Diskurs, der bis in die Antike reicht. Ist die Liebe zu einer Frau oder die zu einem Knaben vorzuziehen oder geziemt es sich nicht eher keusch und jungfräulich zu leben? Diese Arbeit möchte den Schritt in die Antike wagen und drei Konzepte zum Umgang mit Sexualität und Ehe näher betrachten. Den Ausgangspunkt für diese Überlegungen bilden die Untersuchungen *Michel Foucaults* zu diesem Thema. In einem ersten Schritt wird die sogenannte klassisch -griechische Zeit in Augenschein genommen werden. Die Ehe steht hier in einem Spannungsfeld zwischen der *oikos-Lehre* einerseits und der *Lehre der Mäßigung* andererseits. Doch auch auf den Umgang mit Homosexualität und Knabenliebe muss hierbei eingegangen werden. In einem zweiten Schritt wird der Dialog *Über die Liebe (Amatorius)* von *Plutarch* betrachtet. Bei Plutarch zeigt sich auf interessante Weise eine Aufwertung der Ehe gegenüber der Knabenliebe, wobei jedoch hierzu gerade der Argumentationsgang der „platonischen Tradition“ herangezogen wird. Der Titel der Arbeit, welcher aus diesem Text entlehnt ist, zeigt schon dieses neue Verständnis von Ehe an, das durchaus für die christliche Sicht auf die Ehe nicht uninteressant ist. Als Drittes kommt ein christlicher Autor zu Wort. *Gregor von Nyssa* entwickelt in seiner Schrift *Über die Jungfräulichkeit* eine weitere Form des *eros-Verständnisses*. Er stellt hierbei die Jungfräulichkeit weit über die Ehe und sieht auch alle Übel in dieser Verbindung gründen. Der Analyse dieses Textes wird abschließend ein Verweis auf *Musonius Rufus* und seine *Lehrreden (Diatriben)* angefügt, worin die interessante Frage, ob den ein Philosoph bzw. eine Philosophin heiraten dürfe, behandelt wird.

(2) English

My master thesis deals with the question, if it is necessary to get married or if it is a better way to stay unmarried and in chastity. This discussion has its origins in the ancient times, but is also very important for temporary discussions in the Catholic Church. In a first step, I try to outline the understanding of marriage and sexuality in the ancient times, following the studies of Michel Foucault in *Sexualität und Wahrheit*. In this period, marriage was situated between the *oikos –doctrine* on the one hand and the *doctrine of temperance* on the other hand. Nevertheless, it is very important to outline the point of view on homosexuality, to get a clear picture of the philosophical and theological systems during this period. In a second step, I discuss the dialog *Amatorius* of Plutarch. It is very interesting to see, that he had a changed view of marriage as a social institution but he used the arguments of the platonical tradition for it. In addition, the title of this work is named after one of the most important verses from Plutarch's famous dialogue and shows this new view on this topic. In a third step, I focus on a Christian author. Gregor of Nyssa and his work *De virginitate* is opening us a different approach. He developed another understanding of the *eros – theology* and declared virginity as the number one lifestyle for Christians. Finally, I show the outstanding concept offered by Musonius Rufus in his book called *Diatriben*. Among several questions he asks, if it is obstructive for a philosopher to get married, an important question, especially for a theological view on this very topic.

## Curriculum Vitae

- Geboren am 04. 03. 1990 in Villach (Kärnten)
- Besuch der Volksschule in Vassach / Villach (Kärnten)
- Besuch des BG / BRG Perau in Villach sowie des BG Tanzenberg bei Maria Saal (Kärnten)
- Matura am BG Tanzenberg am 17.06. 2009
- Von 01.07.2009 bis 31.03.2010 Zivildienst am LKH Villach
- Ab 01.10. 2010 Studium der katholischen Fachtheologie an der Universität Wien
- Ab 01.03.2013 Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Wien
- Studienassistent an der wissenschaftlichen Plattform Ethik der Universität Wien von 01.03.2014 bis 30.06.2014
- Von Oktober 2014 bis Juli 2015 Stellvertretender Vorsitzender der Fakultätsvertretung katholischen Theologie an der Universität Wien
- Studienassistent an der wissenschaftlichen Plattform Ethik der Universität Wien von 01.10.2014 bis 31.01. 2015
- Studienassistent am Institut für Christliche Philosophie von 01.03. 2015 bis 30. 06. 2015