

„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“

**Clemens von Alexandrien als Seelsorger:
ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk**

**Habilitationsschrift
zur Erlangung der *venia legendi*
im Fach „Alte Kirchengeschichte und Patrologie“**

**eingereicht bei der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Bonn**

von Hildegard König

2005

Erstgutachter: Prof. Dr. Georg Schöllgen, Bonn
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Gisela Muschiol, Bonn

Tag der Habilitation: 29. Oktober 2007

Publiziert auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn: 2010

Σωθῆναί σε ἐπίγομαι.

Protreptikos 117,3

**„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ –
Clemens von Alexandrien als Seelsorger: ein wenig beachteter
Zugang zu Person und Werk**

Gliederung:

Einleitung 7

ERSTER TEIL:

**BEOBACHTUNGEN ZUR BIOGRAPHIE UND ZUM
WERK DES CLEMENS VON ALEXANDRIEN** 26

A. Notizen zur Biographie des Clemens 29

I. Selbstaussagen - Hinweise im Werk des Clemens 29

II. Aussagen von Zeitgenossen 33

1. Julius Africanus 33

2. Origenes 34

III. Aussagen und Hinweise bei Euseb 36

1. Eusebs Notizen zu Clemens 39

2. Euseb als Interpretationsrahmen für Andeutungen des Clemens 44

a) Die theologischen Wurzeln des Clemens – Einblicke in seine
geistige Heimat 44

b) Clemens und sein Dienst in der Kirche von Alexandrien 75

**B. Protreptikos, Paidagogos und Stromateis – Bemerkungen zur
literarischen Gattung der Schriften des Clemens** 89

I. Protreptikos und Paidagogos 89

1. Protreptikos 89

a) Zum literarischen Genus der Schrift 89

b) Die Adressaten 93

c) Die Intention der Schrift: Aufforderung zur Einschreibung
in die Liste der Taufbewerber 96

2. Der Paidagogos 99

a) Zum Sitz im Leben und Adressatenkreis 102

b) Zum literarischen Genus der Schrift 104

II. <i>Stromateis</i>	105
1. Bemerkungen zum Titel	105
a) Στρωματεις – Teppiche	105
b) Υπομνηματα - Merk-würdiges und Bemerkens-wertes	112
c) κατα την αληθη φιλοσοφιαν γνωστικων υπομνηματα	119
2. Sitz im Leben und Adressatenkreis	122
III. <i>Zusammenfassung</i>	132
ZWEITER TEIL:	
CLEMENS UND DIE KIRCHE VON ALEXANDRIEN	135
A. Die Gegebenheiten der Stadt im 1./2. Jht. n. Chr.	135
B. Spuren institutioneller Verfasstheit	143
I. <i>Kirchliche Ämter</i>	143
1. Episkopen, Presbyter, Diakone, Witwen	145
2. οι πρεσβυτεροι – Eine Gruppe nichtliteraler Lehrer?	152
3. Lehrer: die wahren Gnostiker	155
II. <i>Gemeindeleben</i>	160
1. Eintritt in die Gemeinde: Vor und nach der Taufe	160
2. Buße	163
3. Religiöses Leben	170
a) Notizen zum Gottesdienst	172
b) Private religiöse Praxis	177
c) Spuren gottesdienstlicher Vollzüge in der Taufkatechese	178
4. Orte kirchlichen Lebens: Kirche, Bibliothek und Schule?	184
III. <i>Nachdenken über Kirche: Ansätze einer Ekklesiologie</i>	190
C. Das Publikum des Clemens: Christen und ihre Nachbarn	197
I. <i>Prämissen</i>	197
1. Vom vorsichtigen Umgang mit der Wahrheit	198
2. Paulus als Vorbild	209

II. Die Nachbarn: Griechen und Juden	214
1. Werbung für das Christentum bei Griechen und Juden	220
2. Kritik an Juden und Griechen	224
III. Pluriformes Christentum	226
1. Auseinandersetzung mit den Ορθοδοξαστοι	229
a) Nutzen und Wert der Bildung	235
b) Hierarchie des Wissens	238
2. Auseinandersetzung mit gnostischen Heterodoxen	242
IV. Zwischenergebnisse	251
1. Die alexandrinische Kirche	251
2. Seelsorgerlich motiviertes Streiten	253

DRITTER TEIL:

SEELSORGE BEI CLEMENS VON ALEXANDRIEN	260
A. Philosophische und biblische Prämissen	265
I. Seelsorge in der Philosophie der Kaiserzeit	265
1. Die platonische Tradition	265
2. Die stoisch-kynische Tradition	268
II. Seelsorge in der Bibel	269
1. Seelsorge im Alten Testament	270
2. Seelsorge im Neuen Testament	271
B. Grundlagen des Seelsorgeverständnisses bei Clemens: Theologische und anthropologische Prämissen	274
I. Seelsorge bei Clemens - Ein erster Überblick	274
II. Theologische Prämissen:	296
1. Gott: der für die Menschen sorgt	299
a) Der Schöpfer sorgt für die Geschöpfe	301
b) Der Gesetzgeber sorgt für sein Volk	303
c) Der Vater sorgt für seine Kinder: υιοθεσια	305

2. Christus: durch den Gott für die Menschen sorgt	310
a) Der Erzieher und Lehrer	311
b) Der Arzt	314
c) Der Hirte: Wächter und Tröster der Seele	316
III. Anthropologische Prämissen	317
1. Die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes	318
2. Die Seele: Lern- und Entwicklungsfähigkeit; Ort der Gottesbegegnung	321
IV. Das Ziel der Seelsorge	324
1. Jetzt: Bekehrung, Rettung, Verähnlichung mit Gott	324
2. Dann: Schauen von Angesicht zu Angesicht – In der Nähe Gottes	328
C. Seelsorge und Fürsorge bei Clemens	330
I. Der Zusammenhang von Seelsorge und Fürsorge	330
II. Wer ist Seelsorger	332
1. Jeder sorgt für sich selbst	332
2. Seelsorge an Anderen	337
3. Exkurs: Seelsorgerliches Wirken von Frauen – Ein Spurensuche	343
III. Adressaten der Seelsorge	358
VIERTER TEIL: ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK	364
QUELLEN	370
LITERATUR	375

**„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ –
Clemens von Alexandrien als Seelsorger: ein wenig beachteter Zugang zu
Person und Werk**

Σωθῆναί σε ἐπείγομαι. - Der Satz stammt vom Ende des *Protreptikos*, jener Werbeschrift für das Christentum, die Clemens von Alexandrien etwa um das Jahr 200 n. Chr. verfasst haben dürfte. Der Satz, in seiner prägnanten Formulierung im Werk des Clemens einmalig, aber auch an anderen Stellen in anderer Weise zur Sprache gebracht¹, bestimmt die Intention des literarischen Schaffens dieses Autors, und zieht sich, wie ein roter Faden, durch seine auf uns gekommenen Schriften².

„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ – Das ist Anliegen eines christlichen Lehrers, den wir nur aus seinen Schriften kennen, in denen er uns vor allem als ein Mann von hoher Bildung begegnet und als ein Schriftsteller, der den Versuch unternimmt, das Christentum für gebildete Nichtchristen

¹ *Prot* 117,4: Τί δὴ σε προτρέπω; Σωθῆναί σε ἐπείγομαι. Τοῦτο Χριστὸς βούλεται· ἐνὶ λόγῳ ζωὴν σοὶ χαρίζεται. Καὶ τίς ἐστὶν οὗτος; Μάθε συντόμως· λόγος ἀληθείας, λόγος ἀφθαρσίας, ὁ ἀναγεννῶν τὸν ἄνθρωπον εἰς ἀλήθειαν αὐτὸν ἀναφέρων, τὸ κέντρον τῆς σωτηρίας, ὁ ἐξελαύνων τὴν φθοράν, ὁ ἐκδιώκων τὸν θάνατον, ὁ ἐν ἀνθρώποις οἰκοδομήσας νεῶν, ἵνα ἐν ἀνθρώποις ἰδρῶσῃ τὸν θεόν. – Vgl. Z.B. *Stromateis* I 48,1; VII 3,1f, VII 52,2-3.

² Unter dem Werk des Clemens werden in dieser Arbeit die überlieferten Texte verstanden, das sind zunächst seine drei großen Schriften ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ (*Stromateis* = *Strom*: *Teppiche*), ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΕΝΑΣ (*Protreptikos* = *Prot*: *Mahnrede an die Heiden*) und ΠΑΙΔΑΓΟΓΟΣ (*Paidagogos* = *Paid*: *Der Erzieher*). Außerdem sind der homiletische Traktat ΤΙΣ Ο ΣΩΙΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ, üblicherweise mit dem lateinischen Titel *Quis dives salvetur* betitelt (= *qds*: *Welcher Reiche wird gerettet werden?*), und die Materialsammlungen, die unter den Titeln *Stromateis VIII* (= *Strom VIII*), *Excerpta ex Theodoto* (= *Exc*) und *Eclogae propheticae* (= *Ecl*) im Umlauf sind, zu nennen. Aus anderen Werken, deren Existenz überliefert ist, sind lediglich Fragmente vorhanden. Grundlage und Gegenstand der vorliegenden Arbeit sind die drei Hauptwerke; auf die übrigen Schriften wird bei Bedarf zurückgegriffen. – Die griechischen Zitate werden nach GCS Clemens I-III zitiert (= GCS I. II. III Seite, Zeilen), die deutschen Zitate nach Band und Seite in BKV II. Die präsentierten Übersetzungen weichen vielfach von der Übersetzung O. Stählin ab. Die Abweichungen werden nur dann ausdrücklich vermerkt, wenn sie für den Gang der Argumentation bedeutsam ist. Einfügungen der Verfasserin in die Zitate werden durch eckige Klammern kenntlich gemacht. Einzelne griechische Wörter in der Darstellung erscheinen in der Regel ohne Akzente und Aspiranten. Aus technischen Gründen sind sie als Platzhalter gesetzt und werden für den Druck vervollständigt.

zugänglich zu machen, indem er das biblische Gotteswort in die Sprache der Philosophie transponiert.

Als Intellektueller wurde und wird er gesehen, als Christ im Habitus eines Philosophen oder als Philosoph im Habitus eines Christen. Die Klärung des Verhältnisses von biblisch-christlicher und philosophisch-hellenistischer Kultur in der Person dieses Gelehrten bestimmte und bestimmt die Aufgabenstellung zahlreicher geistesgeschichtlicher Studien³. Alle diese Arbeiten sehen in Clemens den wissenschaftlich gebildeten Literaten, den mit der Philosophie seiner Zeit befassten Gelehrten und den in den antiken Methoden der Textinterpretation bewanderten Lehrer.

Als Mann der Kirche und Seelsorger wird er selten wahrgenommen, am ehesten noch dort, wo seine kleine Schrift *Quis dives salvetur*, mit der allegorischen Auslegung der Perikope vom reichen Jüngling (Mk 10,17-31) in den Blick kommt⁴.

Auch im *Paidagogos* mit seinem ‚Sitz im Leben‘ in der christlichen Taufunterweisung wird der pastorale Zug des Clemens gelegentlich angesprochen⁵, Clemens selbst, seine Person und seine Arbeit in der Kirche wird

³ Die Aufarbeitung der Forschungsgeschichte zu Clemens wäre eine eigene Studie wert. Die kann im Rahmen des vorliegenden Themas nicht geboten werden. Zu Illustration der verschiedenen Forschungsansätze und Interpretationsrichtungen sei verwiesen auf die Überblicke bei W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1951, 1-74 (für die ältere Forschung), bei D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, New York, 1983, 1-21 (für die Bewertung der Platonrezeption) und bei U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandrien*, Berlin, New York 1999, 6-37 (Gesamtüberblick unter dem Aspekt der Schrifttheologie des Alexandriners).

⁴ M. Wacht, *Erläuterungen zum Text*. In: *Klemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden*. Übersetzung von O. Stählin, Überarbeitung von M. Wacht. München 1983, (SKV I Textübernahme aus BKV II 8), 75: Clemens sieht sich „aus tiefer seelsorgerlicher Verantwortung zu einer Stellungnahme gedrängt“.

⁵ F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogos*. Wien 1946, stellt ihn als zum Klerus von Alexandrien gehörigen Presbyter dar und bietet viel Material, das Clemens als Seelsorger ausweist, ohne ihn so zu nennen oder diese Aufgabe eigens zu erwägen. – A. Knauber, *Ein frühchristliches Handbuch*

aber ganz unter dem Aspekt des Erziehers und Lehrers betrachtet, was auch naheliegt, weil er sich in seinen Schriften hauptsächlich in diesen Rollen präsentiert.

Die christliche Gemeinde, in der dieser Autor lebte und arbeitete, blieb bislang weitgehend abstrakt, ihre Geschichte lag „im Dunkeln“⁶. Die Einschätzung der Anfänge des alexandrinischen Christentums als Gemisch heterodoxer Strömungen, das bis in die Zeit des Clemens hinein wenig strukturiert und nicht institutionell verfasst erscheint, eine Einschätzung, die durch die großen Gestalten der Patristik in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertreten wurde⁷, vermag bis heute den Blick zu lenken und einzugrenzen.

katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien. In: MThZ 23 (1972) 311-334, sieht den ‚Sitz im Leben‘ des *Paidagogos* „im pastoralpädagogisch-praktischen Bereich“ (314), und sieht bei Clemens, wie bei Origenes, eine „Zweiteilung der zeitgenössischen Glaubenspastoral“ (326), bleibt aber bei der herkömmlichen Sicht vom Lehrer und Pädagogen Clemens, wobei er aber einiges zur Kenntnis nimmt, was Clemens vom Alltag der christlichen Gemeinde wahrnimmt (vgl. 318f). – Ganz anders dagegen H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*. Tübingen 1953, 220; er sieht bei Clemens „die Anfänge einer bewusst gepflegten, individuellen Seelsorge“, und ist erstaunt, „wie wenig dabei von der Kirche als einer sozialen Wirklichkeit und Ordnung, ihren Ämtern und Gottesdiensten und ihren öffentlichen Zuchtmitteln die Rede ist“. – Andere, wie D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin, New York 1983, betonen die Verbindung zwischen der philosophischen Sorge um die eigene Seele (vgl. Kap VI: Seelsorge angesichts des Martyriums, 225-250: Clemens will die verunsicherten Christen auch mit Platonworten seelsorgerlich betreuen“ 226, vgl. 241ff), im Zentrum des Interesses steht aber auch hier der christliche Philosoph und Schriftsteller, nicht der Seelsorger. Ähnliches lässt sich feststellen bei H.O. Maier, *Clement of Alexandria and the Care of Self*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 719-745, der die Traditionslinien von der philosophischen Sorge um sich selbst zur kirchlichen Seelsorge zieht und dabei einen Modulationsprozess wahrnimmt, der von der evaluativen Selbstbetrachtung und –kultivierung der Philosophie zu einem am Gesetz orientierten, also mehr juristischen Verständnis der Sorge um sich selbst in der Kirche führt. Dies ist, zumindest was Clemens betrifft, zu einseitig gesehen. Clemens geht es nicht darum, die Gläubigen zu loyalen Kindern der Kirche zu machen (vgl. 728), sondern darum, ihnen ihren Status als Kinder Gottes bewusst zu machen, und ihnen einen Lebensentwurf zu bieten, der diesem Status entspricht.

⁶ Vgl. M. Krause, *Das christliche Alexandrien und seine Beziehung zum koptischen Ägypten*. In: *Aegyptica Treverensis* 1 (1983) 53-62, 53 mit Hinweis auf die Tradition dieser Einschätzung.

⁷ Vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im frühen Christentum*. Tübingen 1934, 2. Aufl. 1963, 49-64. Vgl. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II*. Freiburg i. Br. 1914, Nachdruck Darmstadt 1962; zu Clemens 40-95. – A. v. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* 2, 4. Auflage Leipzig 1924, 707f; ders., *Geschichte der*

In etlichen neueren Arbeiten zu Clemens lässt sich allerdings die Tendenz erkennen, etwas Licht in dieses „Dunkel“ zu bringen. Fragen nach der Rezeptionsmethode und der literarischen Arbeitsweise des Clemens veranlassten z.B. A. van den Hoek⁸, einen kirchlichen Ort, etwa ein Skriptorium oder eine Bibliothek anzunehmen, wo Clemens die materiellen Voraussetzungen für seine umfangreichen Studien fand. U. Neymeyr⁹ und C. Scholten¹⁰ gehen den Fragen nach dem antiken Bildungsbetrieb und seiner Übernahme in das christliche Unterrichtswesen nach und erhellen so das Selbstverständnis frühchristlicher Lehrer, ihre Arbeitsbedingungen und ihr Nachdenken über Bildungsprogramm und Bildungsmethode. Hier treten vermehrt zeitgenössische Quellen in den Blick, die Fragen nach dem Literaturbetrieb um 200 beantworten können. In dieser Reihe ist auch die 2001 in Bern erschienene Studie von A. Jakab, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, zu nennen, welche die Anfänge der Alexandrinischen Kirche zu rekonstruieren versucht¹¹.

altchristlichen Literatur bis Eusebius I,1: Die Überlieferung und der Bestand. 2. erweiterte Auflage, Leipzig 1958.- O. Stählin, Einleitung zur Übersetzung der Werke des Clemens von Alexandrien. BKV II/7, 1934, 9-67, 19 mit Berufung auf A. v. Harnack.

⁸ A. v.d. Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An early christian reshaping of a jewish model*. Leiden 1988. – Dies., *Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods*. In: *VigChr* 50 (1996) 223-243; dies., *The „catechetical“ school of early christian Alexandria and its philonic heritage*. In: *Harvard Theol. Review* 90 (1997) 59-87.

⁹ U. Neymeyr, *Die Christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert*. Leiden 1989, Clemens von Alexandrien: 44-94.

¹⁰ C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule*. In: *JAC* 38 (1995), 16-37.

Ders; *Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des ‚Sitzes im Leben‘ der Entstehung von frühchristlichen theologischen Texten*. In: *Hairesis*, FS K. Hoheisel (*JAC Erg.* 34) Münster 2002.

¹¹ A. Jakab trägt in seinem ersten Kapitel ‚Alexandrie la Grande‘ 5-34 eine Menge Material zusammen, das einen Einblick in die Entwicklung der Stadt und ihrer sozialen Strukturen gibt. Das zweite Kapitel befasst sich mit der Entstehung der christlichen Gemeinde. Der Legende der Gemeindegründung durch Markus misstraut er mit guten Gründen, und bringt die Anfänge der Kirche im Nildelta mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem in Verbindung. Die Auskünfte des Euseb über die Markuslegende hinaus, haben für ihn eher geringes Gewicht.

Bei all diesen stärker realgeschichtlich orientierten Untersuchungen ist Euseb von Cäsarea mit den Auskünften, die er in seiner Kirchengeschichte bietet, als ein früher und insbesondere als ausführlichster christlicher Zeuge für die Kirche von Alexandrien und die ihr zugehörigen Personen nicht zu ignorieren. Die von ihm präsentierten Details werden allerdings immer mit Vorbehalt verwendet: Das apologetische Interesse, das Euseb mit seiner Schrift verfolgt, und das er in der Einleitung zu seinem Werk deutlich ausspricht¹², setzt ihn traditionell einer Hermeneutik des Verdachts aus¹³, die es erschwert, hinter dem Apologeten den Historiker mit seinem historischen Interesse zu erkennen¹⁴ und ihn als Quelle für das Wissen über die Alexandrinische Kirche, das in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Umlauf war, gelten zu lassen.

C. Scholten hat jedoch bei seinen Beobachtungen zum alexandrinischen Schulbetrieb zur Zeit des Origenes¹⁵ festgestellt, dass Euseb in dieser Sache eine

Ob die mit dem Beginn in Verbindung gebrachten literarischen Kontakte zwischen den Christen in Syrien und in Alexandrien denselben tatsächlich erhellen können, muss im einzelnen überprüft werden. Jakob folgt der Linie, dass das alexandrinische Christentum vor Clemens heterogen, wenig institutionalisiert, und von unterschiedlichen Strömungen geprägt war, die er nicht im strikten Sinne orthodox oder heterodox nennen möchte (312). Clemens steht für ihn als Zeuge für den Umbruch in der Gemeinde um das Jahr 200, was er an der Kritik des Alexandrinerers an den ‚*simpliciores*‘ einerseits und an der Kritik an der rigorosen Haltung des Presbyteriums gegenüber einer Buße nach der Taufe festmacht. Mit Origenes und seiner Lehrtätigkeit in Alexandrien sieht er dann die Phase der Institutionalisierung gekommen, die durch die Verfolgungssituation im ersten Drittel des 3. Jhs. beschleunigt wurde. In den Kapiteln 3 und 4 befasst er sich mit Pantainos und Clemens und der Situation der Kirche in dieser Zeit. Zu den einzelnen Positionen vgl. die Diskussion im Verlauf der Untersuchung.

¹² Vgl. Euseb, *HE* I 1,5; *HE* I 2,1.

¹³ Vgl. z.B. die Einschätzung von J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*. Stuttgart 1933, 143, im Gefolge von A. v. Harnack, der Wert der Aussagen des Euseb zu Clemens sei einzuschränken.

¹⁴ Vgl. B. Studer, *Die historische Theologie des Eusebius von Cäsarea*. In: Adamantius 10 (2004) 139-166, der betont, dass es Eusebs Anliegen war, die Anhänger des Porphyrius und seiner Kritik am Christentum auf der historischen Ebene zu widerlegen (153). – Der apologetische Charakter der Kirchengeschichte steht nicht zur Debatte, die Frage ist, ob diese Intention des Verfassers so weit geht, dass sie die einzelnen historischen Details zu diesem Zweck verändert. Es ist bemerkenswert, dass Athanasius, ein Zeitgenosse mit kritischer Einstellung zu Euseb, ihm historische Zuverlässigkeit attestiert.

¹⁵ Vgl. C. Scholten, *Katechetenschule*, 18.

verlässlichere Quelle ist, als gemeinhin angenommen wird. Vielleicht gilt das auch für andere historische Gegebenheiten.

Für die anstehende Untersuchung ergibt sich daraus ein **erster Arbeitsauftrag**: Was sagt Euseb im einzelnen über Clemens? Bestätigen sich die Details durch die vagen Hinweise, die sich im Werk des Alexandriners finden, und durch die literarischen Verbindungen zu anderen frühchristlichen Schriften, die sich darin erkennen lassen? Im ersten Teil werden also die Informationen des Euseb mit Hinweisen und Anspielungen des Clemens zusammengelesen mit dem Ziel, ein möglichst klares Bild von Clemens als Person, seinen theologischen Wurzeln und seinem Selbstverständnis als Theologe im Dienst seiner Kirche zu gewinnen. Um aber die Äußerungen des Clemens selbst richtig einschätzen zu können, muss die Frage nach der literarischen Eigenart der Texte geklärt werden. Insbesondere was den *Protreptikos* und die *Stromateis* betrifft, herrscht Unsicherheit, und zwar hinsichtlich des Adressatenkreises und des ‚Sitzes im Leben‘¹⁶.

Indem die Äußerungen des Clemens zum einen vor dem Hintergrund der textspezifischen Charakteristika betrachtet, zum andern mit den Informationen des Euseb in Beziehung gesetzt werden, soll ihr potentieller historischer Aussagegehalt ermittelt werden. Mehr als Andeutungen und Anspielungen bietet Clemens nämlich nicht. Aber es ist anzunehmen, dass dahinter konkrete Erfahrungen stehen, die ihm und seinem zeitgenössischen Publikum bekannt sind und die er deshalb nicht explizit ausführen muss, die aber Einfluss nehmen auf Inhalt und Gestalt seiner Werke. Es steht zu erwarten, dass bei diesem Durchgang durch das Werk des Alexandriners die historische Person, ihre

¹⁶ Mit A. Méhats *Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*. Paris 1966, liegt eine gründliche, gleichwohl nicht ganz leicht zu handhabende Studie zur literarischen Struktur der *Stromateis* vor. Auf dieser Grundlage beruhen meine eigenen Beobachtungen.

literarische Vernetzung und ihr Wirkungsfeld deutlicher zutage treten als üblicherweise angenommen.

Auf der Basis der Ergebnisse des **ersten Teils** erfolgt ein zweiter Durchgang durch die Schriften des Clemens.

„*Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!*“ - Was bedeutet diese Aussage aus dem Mund bzw. aus der Feder eines Christen, der in der zweitgrößten Stadt des Römischen Reiches mit ihrem explosiven Gemisch aus Völkern, Mentalitäten und Heilslehren, seine Botschaft unter die Leute bringen will? Wo sagt er diesen Satz und zu wem? Und wer steht hinter ihm?

Es geht um das kirchliche Leben in Alexandrien, und was man aus Clemens' knappen Hinweisen und Anspielungen darüber erfahren kann. In der Forschung werden Fragen nach der Ausprägung des Gemeindelebens, der Entwicklung der Ämter und der kirchlichen Verfassung kontrovers diskutiert, auch die Frage, in welchem Status der Christ Clemens gelehrt und geschrieben hat: War er Presbyter oder ein freier (philosophischer) Lehrer, der privat und ohne kirchlichen Auftrag unterrichtete? Je nach Einschätzung der Anfänge der Kirche von Alexandrien werden diese Fragen nach der einen oder anderen Seite beantwortet. Die Frage, ob im Werk des Clemens eine Perspektive der Kirchlichkeit zu entdecken ist, d.h. ein Bewusstsein und Wissen um die Bedeutung von Kirche und Verantwortung für kirchliches Leben, die Frage nach Nähe oder Distanz zur Gemeinde und ihrem Alltag bei einem Theologen, der sich als „*wahrer Gnostiker*“, d.h. als überzeugter Christ, zu erkennen gibt, wurde bislang nicht gestellt. Der **zweite Teil** der Untersuchung geht jenen Spuren nach, die diese Frage beantworten können.

„*Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!*“ - Der Satz ist Ausdruck eines kommunikativen Geschehens. Wenn es bei der Seelsorge nach einer aktuell

gesetzten formalen Definition „*um einen kommunikativen Vorgang zwischenmenschlicher Hilfe mit dem Ziel einer konkreten Stärkung für Glaube und Leben*“ geht, der sich in der Regel vollzieht „*zwischen zwei Menschen, einem zur Hilfe bereiten Akteur und einem der Hilfe bedürftigen Rezipienten*“¹⁷, dann spricht sich in diesen Worten des Clemens eine seelsorgerliche Motivation aus, die über das hinausgeht, was seit Sokrates als philosophische Aufforderung zur Sorge um die eigene Seele bekannt ist. Ist Clemens ein christlicher Seelsorger, der mehr will als philosophische Seelsorge? Was versteht er unter Seelsorge? Versteht er sich als Seelsorger? Diesen Fragen soll der **dritte Teil** der Untersuchung gewidmet sein. Er wird angesichts der spezifischen Problematik, die mit diesem Thema verbunden ist, einen vorläufigen Charakter haben: In der frühen Zeit der Kirche ist eine dezidierte Begrifflichkeit für seelsorgerliche Fragen noch nicht entwickelt. Deshalb gingen die Vorarbeiten von denjenigen Textstücken aus, in denen von der ‚Seele‘ als dem Ziel sorgenden, pflegenden, gestaltenden Bemühens die Rede ist. So lässt sich diejenige Terminologie ermitteln und begrenzen, mit der Clemens Sorge um die Seele zur Sprache bringt, und die er auch dann verwendet, wenn sich diese Sorge zur Fürsorge um den Menschen, zur Sorge um Leib und Seele weitet. Das Thema ist auch im kulturellen Kontext zu sehen. Deshalb wird der Blick, allerdings kurz, auf die philosophischen und die biblischen Vorgaben gerichtet.

Mit diesem dritten Teil soll ein Anfang gemacht werden, die Lücke in der Geschichte der Seelsorge zu schließen und damit die Voraussetzungen zu schaffen, die späteren seelsorgerlichen Aktivitäten, die ab der reichskirchlichen Zeit in der Forschung wahrgenommen und hauptsächlich mit großen Bischöfen in Verbindung gebracht werden, mit ihren frühen Wurzeln zu verknüpfen.

¹⁷ Vgl. J. Ziemer, Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis. Göttingen 2000, 44.

Ein Blick in die **Literatur zur Geschichte der Seelsorge** zeigt, dass dieses Thema bislang wenig erforscht ist. Die Studien befassen sich vorrangig mit Seelsorge in der Kirche nach der Konstantinischen Wende, und mit dem neutestamentlichen Schrifttum, dazwischen klafft aber eine Lücke von gut 200 Jahren.

Die Lücke ist in der 1994 erschienenen dreibändigen „Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits“¹⁸ dokumentiert, in der als erster Beitrag zur Frühzeit der Kirche der von Manfred Seitz über die Wüstenmönche (I, 81-111) zu finden ist. Damit setzt die Darstellung von frühchristlicher Seelsorge etwa um 300 ein.

Dem Titel entsprechend kreisen die einzelnen Beiträge jeweils um große (Bischofs-) Persönlichkeiten und stellen deren seelsorgerliches Handeln dar¹⁹.

Die programmatische Entscheidung, die Seelsorge in Einzelportraits dazustellen, ist zugleich eine Entscheidung hinsichtlich des Seelsorgeverständnisses, zumindest was die Frage nach den Trägern der Seelsorge betrifft. Sie wird methodisch damit begründet, dass „Geschichte sich auf diese Weise anschaulich und wirkungsvoll erschließt“ (I, 8), theoretisch damit, dass Seelsorge „es in besonderer Weise mit einem auf Personen konzentrierten Geschehen zu tun hat“ (ebd.). Als Auswahlkriterium wird die Bedeutung („möglichst wichtige und für uns heute noch sprechende Seelsorgerinnen und Seelsorger“ ebd.) genannt²⁰. So

¹⁸ Chr. Möller (Hg.), Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits I-III. Göttingen 1994.

¹⁹ Vgl. W. Bienert, Basilius von Caesarea (113-131); H. Holze, Hieronymus (133-151); A.M. Ritter, Johannes Chrysostomus (153-170), vorgestellt als Seelsorger im Osten, Ch. Jacob, Ambrosius von Mailand (171-188), A. Schindler, Augustin (189-207), G. Voss, Benedikt von Nursia (209-222), Ch. Möller, Gregor der Große (223-243), vorgestellt als Seelsorger im Westen.

²⁰ Diese Sichtweise hat Tradition. Hier soll das Werk von F. van der Meer, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, Köln 1951, kurz erwähnt werden. Wie der Untertitel anzeigt, handelt es sich bei dieser Arbeit weniger um einen Beitrag zur Geschichte der Seelsorge als um ein eindrückliches Lebensbild des Bischofs Augustinus und seiner Gemeinde in Hippo Regius. Gleichwohl will der Verfasser auf der Basis der Augustinusvita des Possidonius und der umfangreichen Briefsammlung des Augustinus „zusammentragen, was wir über das äußere Wirken dieses Seelsorgers wissen“ (16). Er möchte „die ganze alltägliche Arbeit der Seelsorge“ (17) in ein anschauliches Bild bringen, wobei er sich auf einige zusammengehörige Aspekte beschränkt, „nämlich Augustins Praxis in Sachen Liturgie, Predigt und Volksfrömmigkeit“ (17). Mit diesen Einschränkungen wird die Seelsorgepraxis spätantiker christlicher Gemeinden nur partiell beschrieben, insbesondere der diakonale

werden im ersten Band dieser Seelsorgegeschichte, die die Bibel, die Alte Kirche und das Mittelalter zum Gegenstand hat, abgesehen von biblischen Gestalten und Personen, Bischöfe und monastische Asketen und Asketinnen präsentiert und damit die traditionell vertrauten Fachleute kirchlicher Seelsorge²¹. Seelsorge als kirchengeschichtlich wahrnehmbares Phänomen wird also erst erkennbar, wo ein traditionell vertrautes Bild vom Seelsorger sichtbar wird²². Die Beiträge im ersten Band der „Geschichte der Seelsorge“ versuchen zwar mehrheitlich, am Ende der Darstellungen zu beschreiben, was Seelsorge ist, die Frage nach dem Begriff und der damit verbundenen Perspektive wird allerdings nicht gestellt²³.

Bereich der Seelsorge bleibt dadurch ausgeklammert. Als Lebensbild und Persönlichkeitsstudie über Augustinus kann man van der Meers Arbeit auch heute noch mit Gewinn lesen, jedoch bei der Darstellung des Seelsorgers Augustinus fragt man sich, ob es in Hippo nur den Seelsorger Augustinus und eine Gemeinde gab, deren Gemeindemitglieder allesamt eher oberflächliche und leichtlebige „Pfarrkinder“ (245) waren, die Augustinus „noch nicht zu selbständigen Christen erziehen konnte... richtige Schafe... ohne eigene Meinung“ (231). Gab es keine Mitarbeiter im Klerus, keine ernsthaften Laien, Männer und Frauen, die ihr Christsein im Alltag lebten, dem Bischof und seinen Klerikern zuarbeiteten und sie auf vielfältige Weise unterstützten? – Und das „fromme Geschlecht“ (261)? Welches Bild wird von den Frauen gezeichnet, mit denen Augustinus in Kontakt kommt (vgl. die „verwöhnte Dame Proba“, 259, vgl. „Ecdivia“ mit „ihrer Sucht aufzufallen“, 256)? Oder von den Asketinnen in Hippo und vom dortigen Nonnenkloster, das „fast von selbst ein Versorgungsinstitut für lediggebliebene wie für sehr selbständige Frauen“ wird, für „Witwen und alte Jungfern ... zwischen den Jungfrauen...“ (261), die dann, wenn „Seine Gnaden halbwegs feierlich auftrat, [als] schwarze Tauben aus ihrem Schlag“ flatterten (262). – Hier ist nicht der Ort, van der Meers in dieser Sache spärliche Quellentexte einer Überprüfung zu unterziehen, es soll nur die m.E. überholte Perspektive aufgezeigt werden, die Kirchengeschichte auf Einzelpersönlichkeiten und Klerus fokussiert und andere Bereiche des kirchlichen Lebens ausblendet oder nicht ernst nimmt.

²¹ Mit der Professionalisierung der Gemeindedienste, wie sie sich ab Mitte des 3. Jhs. feststellen lässt (vgl. die Hinweise in der *Syrischen Didaskalie* und in der *Traditio Apostolica*) treten Laien, insbesondere die Frauen als Trägerinnen der Seelsorge, in den Hintergrund. Die Entwicklung tendiert dazu, pastorale Aufgaben an den Klerus zu binden. – Vgl. dazu G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Münster 1998.

²² Ch. Möller knüpft im Einleitungskapitel ‚Entstehung und Prägung des Begriffs Seelsorge‘ an die von W. Trillhaas (*Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie, Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung I*. München 1950) gesetzte und neutestamentlich gefärbte Definition von Seelsorge als „Besorgung des Leibes Christi in seinen Gliedern“ an (15f), ohne die Reflexion darüber, was diese Definition leisten kann und was nicht.

²³ Als Beispiel sei hier eine Bemerkung aus M. Seitz, *Wüstenmönche*. In: *Geschichte der Seelsorge I* 83 zitiert: „Aber normalerweise erfordert Seelsorge Ausbildung, gelernte Zurücknahme, geschultes Einfühlungsvermögen, unterwiesene Unterscheidungsfähigkeit,

Dies gilt auch für T.C. Oden, *Care of Souls in the Classical Tradition*. Philadelphia 1984, der Gregor Magnus als Seelsorger ins Zentrum seiner Darstellung rückt.

Das hier zu beobachtende Defizit schlägt sich auch in neueren patristischen Lexika und Wörterbüchern nieder²⁴: Das Stichwort ‚Seelsorge‘ taucht meistens nicht auf.

Von den wenigen **seelsorgegeschichtlichen Arbeiten, die nicht den einzelnen Seelsorger sondern die Seelsorge ins Zentrum des Interesses rücken** und auch ansatzweise eine Reflexion des Begriffs bieten, ist zunächst das Werk von August Hardeland, „Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und in der Kirche der Reformation“ zu nennen²⁵. Diese, Ende des 19. Jhs. verfasste, zweiteilige Studie gibt in ihrem ersten Teil (vorreformatorische Kirche) auf 90 Seiten einen Überblick über die spezielle Seelsorge in der frühen Kirche bis zu Gregor dem Großen²⁶. Ausgehend von

überlegte Entschlüsse, erworbene Phantasie, tradierte Methode und geübten Gleichmut. Das wussten die Wüstenmönche auch, und Vater und Mutter im Glauben, Seelenführer und geistliche Begleiter konnte nur werden, wer einen bestimmten Weg ging“. Die Frage ist, woher die Wüstenmönche dieses Wissen hatten. Etwa aus Traditionen, die mit Clemens von Alexandrien in Verbindung zu bringen sind?

²⁴ Indiz hierfür ist das Fehlen dieses Stichwortes z.B. im Origenes-Lexikon (Origene. Dizionario. La cultura – il pensiero – le opere. Ed. A. Monaci Castagno. Rom 2000) oder auch im Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana. Ed. A. di Berardino, Casale Monferato 1983. Ebenso fehlt das Stichwort im analytischen Index der Antologie: I Ministri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi tre secoli. Ed. E. Cattaneo. Mailand 1997.

²⁵ A. Hardeland, *Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation*. Berlin 1898.

²⁶ In einer kurzen Einleitung (1-4) befasst sich Hardeland mit der Seelsorgeterminologie der Frühzeit und bietet eine kurze Reflexion des Begriffes „specielle Seelsorge“, die er mit C. I. Nitzsch, *Die eigentümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamts mit Rücksicht auf die innere Mission*, 1857, 79, definiert als „die amtliche Thätigkeit der christlichen Kirche, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens wegen auf das einzelne Gemeindeglied gerichtet ist, folglich nach den eigentümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen bemessen sein und am meisten vom ganzen persönlichen Eindrücke des Seelsorgers unterstützt werden muss“ (3).

Jesus als dem guten Hirten schlechthin (Joh 10,11) bietet Hardeland dann einen Überblick über Motive zur Seelsorgethematik im NT (7-13). Die Zeugen der nachneutestamentlichen Zeit beginnen mit der bei Clemens in *qds* 42 überlieferten Erzählung über den Apostel Johannes und die Bekehrung eines jungen, kriminell gewordenen Christen.

Hier wird der Apostel Johannes als vorbildlicher Seelsorger gesehen, nicht aber gefragt, ob Clemens selbst eine Vorstellung von Seelsorge entwickelt²⁷. Für Hardeland ist hier neben einem Bischof, der auch als Presbyter bezeichnet wird, „die Gemeinde mit seelsorgerlicher Aufsicht betraut“ (14) und diesen Befund sieht er in der späteren Didache, in den Ignatianen und dem 1. Clemensbrief bestätigt. Diese Position ist angesichts der Traditionslage für die Erzählung in *qds* 42 – sie setzt erst mit Clemens ein – und angesichts der komplizierten Entwicklung der Amts- und Gemeindestrukturen in der frühesten Zeit der Kirche überholt²⁸.

²⁷ Der Verfasser nimmt den Hinweis des Clemens, dass er diese Geschichte erzählt bekommen habe (*qds* 42,1) ernst, wenn er die Erzählung als ein Geschehen in apostolischer Zeit betrachtet.

²⁸ Im weiteren Verlauf der Darstellung geht der Verfasser auf den Briefwechsel zwischen Plinius und Trajan ein und befragt neben nachapostolischen Briefen (Jakobus, Polykarp, Diognet und Barnabas) den „Hirt des Hermas“, Cyprian, Tertullian und die Apostolischen Konstitutionen auf Aussagen zur speziellen Seelsorge. Er stellt häufige Mahnungen zur wechselseitigen Fürsorge um das Seelenheil fest, sieht die Tugend der *πραΰτης*, der Milde, als bedeutende Voraussetzung für Seelsorge (vgl. 14) und betrachtet die „*aedificatio mutua*“ als hauptsächliche Form der speziellen Seelsorge in nachapostolischer Zeit (vgl. 15). In Jakobus, Barnabas, 1 Clemens und dem „Hirt des Hermas“ kommt ein weiterer Aspekt spezieller Seelsorge in den Blick, die Seelsorge im Zusammenhang mit der Buße des Sünders. Zu den Bußwerken zählt auch das Almosen, d.h. praktizierte Fürsorge für Arme, die dann mit ihrer Fürbitte dem Büßenden zur Hilfe kommen (vgl. 18). Auch wenn nicht explizit so genannt, beschreibt Hardeland hier die Reziprozität von Fürsorge und Seelsorge. Mit den Hausbesuchen bei Witwen und Waisen, bei Armen und Kranken kommt ein weiterer Aspekt von spezieller Seelsorge in den Blick. Der Verfasser stützt sich auf die pseudo-clementinischen Briefe *de virginitate* und findet dort die Warnung vor falschen Motiven für solche Besuche und Ermahnungen zu einer angemessenen Sorge um Kranke, insbesondere wenn es sich dabei um von Dämonen Geplagte handelt (vgl. 21f). Außerdem sind im zweiten Brief Anweisungen für reisende Christen zu finden, wie sie sich bei christlichen Gastgebern und in heidnischer Umgebung verhalten sollen (vgl. 22f). -Auf die seelsorgerlichen Aufgaben des Bischofs und der Diakonen, d.h. von Diakon und Diakonin, kommt Hardeland im Zusammenhang mit den Apostolischen Konstitutionen zu sprechen (vgl. 23-28).- Die

Clemens von Alexandrien erscheint in Hardelands Überblick über die Seelsorge in frühchristlicher Zeit abgesehen von der bei ihm gebotenen Johannes-Erzählung aus *qds* gar nicht. Im übrigen bleibt auch die nichtchristliche Literatur ganz außerhalb der Betrachtung.

Die Arbeit von W.A. Clebsch und C.R. Jaekle, *Pastoral Care in Historical Perspective*. New York, 1975, bietet zwar einen Überblick über vier pastorale Aufgaben (Heilung, Unterstützung, Führung und Versöhnung) und dazu eine Quellensammlung auch früherer patristischer Texte (2Clemens, Tertullian, Didaskalia, Cyprian), aber Äußerungen aus dem Werk des Clemens von Alexandrien werden von ihnen ebenfalls nicht zur Kenntnis genommen.

Als einschlägige Beiträge zur Geschichte der Seelsorge werden die Studien von Th. Bonhoeffer häufig erwähnt. Aber auch sie schließen die Lücke zwischen der neutestamentlichen und der reichskirchlichen Zeit nicht. Der Aufsatz "Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge"²⁹ weiß zum Thema Seelsorge bei Clemens lediglich zu sagen: „Einem Klemens von Alexandrien gilt die stetige Aufmerksamkeit dessen, der Gott erkennt, auf seine Seele als Gottesdienst“ (14). Nicht wesentlich ergiebiger ist Th. Bonhoeffers Studie "Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge" (München 1985), die m.E. in ihrer

Beobachtungen zur speziellen Seelsorge im 3. Jahrhundert konzentrieren sich auf die Verfolgungssituation und die damit einhergehenden Probleme (Glaubensabfall, Bußdisziplin, Rekonziliation). Hier bietet Hardeland hauptsächlich Zitate von Cyprian und Novatian (vgl. 28-38). Danach geht er weiter ins 4. Jahrhundert und befasst sich mit der speziellen Seelsorge im Mönchtum (vgl. 38-53) und im folgenden mit der Seelsorge bei griechischen und lateinischen Kirchenvätern vom 4. Jahrhundert an.

²⁹ Archiv für Begriffsgeschichte 33 (1990) S. 7-21; der Aufsatz geht den Wortgruppen *επιμελεια* und *θεραπεια* in Verbindung mit *ψυχη* nach, zunächst im platonischen Schrifttum, dann, ohne wirklichen Befund bei Philo, Galen, Porphyrius und Jamblich, zuletzt dem Schrifttum der späteren Stoa. Abgesehen von Platon zeigt die Dürftigkeit des Ergebnisses, dass man dem Phänomen der antiken Seelsorge nicht über zwei ausgewählte Begriffe beikommt. Die Recherche scheint aber auch nicht sehr gründlich durchgeführt worden zu sein, was sich zumindest für Clemens nachweisen lässt. Bonhoeffer handelt ihn mit dem eben zitierten Satz ab, wobei er auf *Strom* VII 3,1 rekurriert (15). Die weiteren Angaben Bonhoeffers zu Origenes, Euseb und Athanasius sind ähnlich unergiebig.

Auswertung des Quellenmaterials defizitär ist. In dem Abschnitt über Clemens (98-105) bietet er eine Skizze, deren Zustandekommen ganz im Dunkeln bleibt. Wie die einzelnen angesprochenen Elemente des clementischen Denkens³⁰ mit der Seelsorgekonzeption zusammenhängen, bleibt völlig unklar. Über sie erfährt man:

„Die Seelsorge des Klemens unterdrückt und bekämpft weniger als sie erhebt – durch Wellen, sozusagen, auf einem Ozean von Traditionen der Humanität. Die Zahl der verschiedenen Autoren und Zitate aus Heidentum, Judentum und Christentum, die hier verarbeitet werden, ist – auch wenn man die Benutzung von Florilegien annimmt – stupend. Ihre Betrachtung und Analyse geschieht im Geiste einer sehr nüchternen Erbaulichkeit. Das Studium dieser Schriften ist ein Praktikum der Erhebung, der Sublimierung der Interessen im Umgang mit wertvollem Kulturgut. Die Atmosphäre ist die eines zugleich ernsthaften und heiteren Spielens“ (100)³¹.

Damit erschöpft sich, was Th. Bonhoeffer zu Clemens zu sagen hat, und was über die Geschichte der Seelsorge greifbar ist.

In **Pastoraltheologischen Handbüchern** finden sich gelegentlich ebenfalls Notizen zur Geschichte der Seelsorge.

Jürgen Ziemer, *Seelsorgelehre* (Göttingen 2000), bietet im 2. Kapitel: Seelsorge in der Geschichte (40-76), einen kurzen Einblick in die frühchristliche Zeit (50-52). Wo er den Fokus auf „Seelsorge als Kampf gegen die Sünde“ richtet³², orientiert er sich an Th. Bonhoeffers Entwurf. Er spricht allerdings auch einige andere Aspekte an, die Bonhoeffers eng gesetzten Rahmen sprengen, nämlich

³⁰ In holzschnittartiger Weise ist die Rede von Transformation der christlichen Verkündigung, von Reaktion auf Kelsus, kritischer Würdigung des hellenistischen Heidentums, Liebe als Grundzug des Gnostikers, Kampf gegen die Häresien („Katholizität heißt hier: dankbare Anerkennung der weltlichen Vernunft“ 101: wohl unter Verkennung der Zentrierung auf die Logos-Christus-Theologie), von Leiblichkeit als antihäretischem und ekklesiologischem Kernthema.

³¹ Vgl. dazu die recht freundliche Rezension von W. Jetter, *Cura animarum*. In: *Pastoraltheologie* 75 (1986) 413-420, die nicht auf die Mängel der Präsentation und Dokumentation der Quellen und der dieser Arbeit zugrundeliegenden Studien eingeht.

³² J. Ziemer, 50: „Das Leben des Christen aber muss nun in dem beständigen Versuch bestehen, dem Einfall des Teufels in das Alltagsleben zu widerstehen“.

den endzeitlichen Erwartungshorizont des frühen Christentums, den Erziehungsgedanken, den er mit der seelsorgerlichen Intention des Origenes verbunden sieht und die Weiterentwicklung der Seelenführung der Wüstenmönche in der monastischen Tradition, wie sie bei Johannes Cassian sichtbar wird. Clemens von Alexandrien und die christlichen Autoren vor ihm bleiben allerdings unberücksichtigt.

Als Lehrbuch und Kompendium der Poimenik (vgl. Vorwort) versteht sich die Monographie von K. Winkler, *Seelsorge* (Berlin, New York 1997). Sie beginnt mit einer als vorläufig und formal verstandenen Definition von Seelsorge³³ (in Teil A). Teil B befasst sich mit den Rahmenbedingungen einer Lehre von der Seelsorge und Teil C mit der Geschichte der christlichen Seelsorge von den Anfängen bis zur Gegenwart³⁴. Nach einer Skizze zu den biblischen Wurzeln der Seelsorge (79-86), wird auf den nächsten 10 Seiten (86-96) Seelsorge in der Zeit bis zur Konstantinischen Wende behandelt. Hier stützt sich Winkler weitgehend auf die Ausführungen Th. Bonhoeffers³⁵. Er übernimmt dessen Charakteristik frühchristlicher Weltsicht³⁶ und bietet für die Zeit bis Clemens

³³ K. Winkler, *Seelsorge*, 3: „Allgemein ist Seelsorge zu verstehen als Freisetzung eines christlichen Verhaltens zur Lebensbewältigung. – Im besonderen ist Seelsorge zu verstehen als die Bearbeitung von Konflikten unter einer spezifischen Voraussetzung“. Die einzelnen Begriffe dieser Definition werden auf den Folgeseiten (4-11) erläutert.

³⁴ Der Vollständigkeit halber seien die weiteren Teile erwähnt: D. Die gegenwärtige Lage (Tendenzen, Desiderate, Aufgaben, ethische Struktur der Seelsorge); E. Lebenskonflikte in der Seelsorge; F. Handlungsfelder der Seelsorge; G. Plädoyer für eine Seelsorge an Seelsorgern und Seelsorgerinnen.

³⁵ Th. Bonhoeffer, *Ursprung*, 86-117.

³⁶ Th. Bonhoeffer, *Ursprung*, 87: „Die Welt war voll Teufel, bereit, die Christen zu verschlingen, die Kirche wesentlich Märtyrerkirche“ – Und bei K. Winkler, *Seelsorge* 87: „Ihr [gläubiger Christenmenschen] daseinsbestimmender Sonderstatus führte nicht nur zu besonders ‚außergewöhnlich‘ gestalteten Lebensformen, sondern wollte vor allem auch psychisch verarbeitet sein. Ein nicht nur mögliches, sondern ständig drohendes Martyrium verstärkte naturgemäß die tiefverankerte Überzeugung, dass die ganze sonstige Welt ganz konkret ‚des Teufels‘ wäre“. Um die damit verbundene Angst abzuwehren und seelsorgerlich zu unterstützen, sieht Winkler, H.-M. Barth (*Der emanzipierte Teufel*. München 1977, 162f) zitierend, ein „Heer von Exorzisten ... im Einsatz“ (vgl. 88, Anm. 16). Unter Verzicht auf jede Einsicht in frühchristliche Texte, ohne Blick für den großen geistesgeschichtlichen Kontext, etwa die Ablösung des Christentums vom Judentum, die Auseinandersetzung mit

von Alexandrien nichts Weiterführendes. Im Zentrum der Darstellung steht die frühchristliche Bußfrage. Bei Clemens folgt Winkler ebenfalls Bonhoeffer, geht dann aber, anders als dieser, auch auf das pastorale Anliegen von *qds* ein, nämlich reichen Christen die Perikope vom reichen Jüngling (Mk 10,17-27) so auszulegen, dass diese ihre Heilszuversicht bewahren können. Hier sieht er, wie seelsorgerlich begleitete „Einpassung“ mit den äußeren Umständen der Welt versöhnt; eine Entwicklung im Christentum, deren Endpunkt im „frühen 4. Jahrhundert liegt: Das Christentum wird Staatsreligion!“ (sic! 95). Da Clemens in *qds* 41,1 den Reichen einen geistlichen Begleiter anempfiehlt, sieht Winkler die „geistliche Vatergestalt“, wie sie dann bei den Wüstenvätern in Erscheinung tritt, bei ihm bereits angelegt. Diese Spur von Kontinuität wird registriert, wenn auch nicht weiterverfolgt³⁷.

In dem Sammelband „Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral“, herausgegeben von S. Knobloch und H. Haslinger (Mainz 1991), bietet der Eingangsbeitrag von H. Haslinger, Was ist Mystagogie. Praktisch-theologische Annäherung an einen „strapazierten Begriff“ (15-72), kurze Hinweise auf den antiken Ursprung des Mystagogiebegriffs und seine Bedeutung und Verwendung in frühchristlicher Zeit (20-23). Demnach stammt der Begriff der Mystagogie aus den Mysterienkulten, kann aber auch im Sinne von ‚Lebensberatung‘ und ‚Fremdenführung‘ (der Mystagoge: Fremdenführer) vorkommen (20). Von den Mysterienreligionen gelangt der Begriff ins Christentum und meint seit Cyrill von Jerusalem „die nachträgliche Deutung eines schon vorher Erlebten“ (20f). Kennzeichen altchristlicher Mystagogie sei die ihr zugrundegelegte Zuordnung von Erfahrung und Wissen (22), Mystagogie meine die Erschließung der christlichen Geheimnisse anhand der nachträglichen

gnostischen Erlösungskonzeptionen oder mit der zeitgenössischen Philosophie, wird hier am Mythos einer christlichen Gegenwelt in der Frühzeit der Kirche gearbeitet.

³⁷ Was zu den Wüstenvätern geboten wird, stützt sich auf Th. Bonhoeffer, Ursprung 109-117, und M. Seitz, Geschichte der Seelsorge I, 81-111.

Deutung der symbolischen Vollzüge bei der sakramentalen Aufnahme der Katechumenen in die Gemeinschaft der Christen (23).

Auch bei diesem kurzen Blick auf die Begriffsgeschichte fällt auf, dass der antike Begriff nur partiell erfasst wird, was wiederum mit der Wahrnehmung der kirchlichen Situation erst ab dem 4. Jh. zusammenhängt. Der Begriff findet sich schon vorher in christlichen Texten, dort aber gerade nicht im skizzierten Sinne festgelegt, sondern offener und mehrdeutiger, so bei Irenäus, bei Clemens und bei Origenes³⁸. Zur Geschichte der Seelsorge erfährt man in dieser kurzen Notiz nichts. „Was mit ‚Seelsorge‘ gemeint ist [wird] – nicht fraglos, sondern der Einfachheit halber –“ vorausgesetzt (15)³⁹.

Im „Handbuch der Pastoralpsychologie“, erschienen in Regensburg 1990 unter der Herausgeberschaft von J. Baumgartner, befasst sich H. Pompey mit dem Thema „Zur Geschichte der Pastoralpsychologie“ (23-40). Die Darstellung pastoralpsychologischer Reflexion von den Anfängen des Christentums bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts erfolgt auf den Seiten 23-25. Es ist klar, dass in solcher Kürze nur Hinweise ganz allgemeiner Art zu erwarten sind. Dabei wird festgestellt, dass im „Blick auf pastoralpsychologische Fragestellungen... fast alle klassischen Autoren dieser Zeit zu nennen“ sind (23); erwähnt werden Tertullian, Cyprian, Clemens von Alexandrien (*Paidagagos*), Methodius,

³⁸ Zu dieser Feststellung genügt ein Blick in G.W.H. Lampe, *A patristic greek lexicon*. Oxford 1961, 9. Auflage 1989, 890f. – Bei Clemens kann Orpheus (*Prot* 2,1), der Heiland (*Strom* IV 162,1), ein Engel Gottes (*Strom* V 74,1) und ein Häretiker (*Strom* VII 106,2) als *μυσταγωγος* bezeichnet werden. In all diesen Fällen ist Mystagogie die Einführung in eine Lehre oder Offenbarung. Außerdem zitiert Clemens Menander, nach dem jedem Menschen ein Daimon als *μυσταγωγος*, als Führer durchs Leben, beigegeben ist (*Strom* V 130,3). Nur in *qds* 3,2 ist der Begriff eindeutig mit einem pastoralen Anliegen verbunden: Reiche soll man durch Zureden und die Auslegung der Worte des Herrn vom Zweifel an der eigenen Heilsmöglichkeit befreien und sie dann in eine Lebensweise einführen (*μυσταγωγειν*), die durch Gutes tun und die richtige Haltung zum Reichtum bestimmt ist. Hier steht neben der Glaubensunterweisung die Einführung in die Praxis, und beides muss den Bedürfnissen der Adressaten entsprechen.

³⁹ Vgl. dazu H. Haslinger (u.a. Ed.), *Handbuch Praktische Theologie 2*, Mainz 2000. Der Abschnitt über den Seelsorgebegriff von S. Knobloch: „Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit“ (35-46) verzichtet auf die historische Perspektive.

Johannes Chrysostomus und Augustinus; außerdem noch Euseb, Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa. Diese Auflistung führt zu dem schwer durchschaubaren Resümee: „Die fast fehlenden parochial- bzw. pfarramtsbezogenen seelsorgewissenschaftlichen Reflexionen verhindern die bewusste Integration von psychosozialen und gruppenorientierten Kenntnissen und Erfahrungen in eine praktische Theologie. Implizit nachweisbar sind sie in der Briefliteratur der Väter“ (23)⁴⁰, genannt werden Clemens Romanus, Cyprian, Ambrosius, Johannes Chrysostomus und Gregor Magnus. Der Ausflug in die Patristik endet mit dem Befund: „Insgesamt herrscht in der frühen christlichen Literatur die theozentrische jenseitsorientierte Spekulation vor, die bis zum Ausgang des Mittelalters bestimmend bleibt“ (24).

In den Handbüchern der Pastoraltheologie wird die historische Entwicklung des Seelsorgebegriffs, jedenfalls was seine Wurzeln in frühchristlicher Zeit betrifft, eher beiläufig und ohne Interesse an den historischen Gegebenheiten abgehandelt⁴¹.

Das Anliegen dieser Arbeit ist es, diese Wurzeln im Werk des Clemens von Alexandrien freizulegen. Dabei steht die Frage im Mittelpunkt, ob Clemens ein

⁴⁰ Man fragt sich, wessen mangelnde Reflexion hier angesprochen ist: die der mit der Patrologie und der Frühzeit der Kirche befassten Wissenschaftler, oder die frühchristlichen Autoren selbst. Dass sich parochiale und pfarramtliche Strukturen in der Kirche der Frühzeit, wenn überhaupt davon die Rede sein kann, erst allmählich herausbildeten, wird offensichtlich übersehen. Dass mit der Fokussierung auf „psychosoziale und gruppenorientierte Kenntnisse und Erfahrungen“ eine Kategorie der Moderne herangezogen wird, die sich nicht einfach in historische Texte eintragen lässt, wird gar nicht bedacht. Im übrigen würde der vorsichtige Versuch, den einen oder anderen patristischen Text auf die Wurzeln dieser Kategorie hin zu befragen, womöglich zu überraschenden Erkenntnissen führen. So aber besitzt der Hinweis auf die Frühgeschichte der Kirche eher Alibifunktion, mit der von der faktischen Geschichtsvergessenheit abgelenkt wird.

⁴¹ J.A. Steiger, Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. Anlass für einen Rückblick in den Schatz reformatorischer und orthodoxer Seelsorgeliteratur. In: Kerygma und Dogma 39 (1993) 64-87. Die Schelte bezieht sich auf die Poimenik in der evangelischen Theologie; allem Anschein nach trifft sie ähnlich auch für die katholische Theologie zu. Jedenfalls entbehren die Beiträge, die jüngst zu Ehren von R. Zerfaß in ThQ 185/3 (2005), veröffentlicht wurden, jeglicher historischer Perspektive.

Verständnis von Seelsorge entwickelt und ob sich bei ihm ein theologisches Konzept von Seelsorge und Fürsorge erkennen lässt. Die Frage nach den speziellen Handlungsfeldern christlichen Sorgens kann dabei nur gestreift werden. Zu erwarten ist, dass in dem Ausruf „*Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!*“ ein Seelsorger begegnet, dem es nicht nur um das Heil der Seele, sondern um das Heil des Menschen geht.

ERSTER TEIL: BEOBACHTUNGEN ZUR BIOGRAPHIE UND ZUM WERK DES CLEMENS VON ALEXANDRIEN

Clemens von Alexandrien ist nicht leicht beizukommen: Zu wenig wird über ihn durch zeitgenössische Zeugen bekannt, nicht viel gibt er selbst in seinem beträchtlichen Werk von sich preis. Der erste Zeuge, Euseb, der ausführlich über ihn schreibt, scheint mehr Fragen aufzuwerfen als Antworten zu geben. Anreiz genug für die patristische Forschung der vergangenen hundert Jahre, sich an Clemens abzarbeiten. Die Untersuchungen über ihn sind kaum noch zu überblicken; wie die Debatten das Clemensbild beeinflussten und noch beeinflussen, wäre eine eigene Studie wert¹.

Insbesondere die *πρεσβυτεροι* (wie der Alexandriner sagen würde) der Forschung, F. Overbeck², O. Bardenhewer³, A.v. Harnack⁴, und O. Stählin⁵ haben dem Clemensbild Konturen gegeben, die bis in die Gegenwart nachwirken. Der größte Impuls ging von der Erstellung der kritischen Textausgabe mitsamt des Registerwerkes und der Übersetzung der Hauptwerke des Clemens ins Deutsche durch O. Stählin aus, dessen editorische Arbeit L. Früchtel und U. Treu⁶ weiterführten⁷. Erst allmählich, im Verlauf der zweiten

¹ Ein Aspekt, nämlich das „literarische Unternehmen“ des Clemens in seinen drei Hauptschriften, wie es von F. Overbeck entworfen wurde, und wie sich von hier aus das Clemensbild im 20. Jht. ausgestaltet hat, illustriert A. Knauber in seinem Aufsatz: Franz Overbecks ‚Anfänge der patristischen Literatur‘ und das ‚Unternehmen‘ des Clemens von Alexandrien. In: RQ 73 (1978) 152-173.

² F. Overbeck, Die Anfänge der patristischen Literatur. Historische Zeitschrift 48 (1882) 417-471; Nachdruck Darmstadt 1954. Ders., Titus Flavius Klemens von Alexandria. Die Teppiche (Stromateis). Deutsche Übersetzung von 1867/68. Basel 1936.

³ O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Freiburg i. Br. 1914, Nachdruck Darmstadt 1962; zu Clemens 40-95.

⁴ A. v. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig 1904; zu Clemens 3-23; ders., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I,1: Die Überlieferung und der Bestand. 2. erweiterte Auflage, Leipzig 1958.

⁵ O. Stählin, Einleitung zur Übersetzung der Werke des Clemens von Alexandrien. BKV II/7, 1934, 9-67.

⁶ Die Herstellung und Ausgabe des kritischen Clemenstextes verläuft über einen Zeitraum von fast 100 Jahren. Seit 1888 hat sich O. Stählin mit Clemens von Alexandrien befasst, seit

Hälfte des 20. Jahrhunderts mehrten sich die Versuche, hinter das durch die älteren Studien vorgegebene Bild des Alexandriners zurückzugelangen und Clemens und seine Zeit neu zu sehen und zu beurteilen. Hier ist vor allem auf die grundlegenden Arbeiten von W. Völker⁸, A. Méhat⁹, A. Le Boulluec¹⁰ und A. v.d. Hoek¹¹ aber auch auf E. Osborn¹² oder D. Wyrwa¹³ hinzuweisen, die die Beziehungen und Verbindungen des Clemens zum Kulturbetrieb seiner Zeit

1895 mit der Textedition. (vgl. O. Stählin, Einleitung zu GCS I; 3. Auflage 1972, LXXXf). 1905 erschien der 1. Band (*Protreticus* und *Paedagogus*) des vierbändigen Gesamtwerkes; 1936 erschien die 2. Auflage dieses Bandes mit Nachträgen und Berichtigungen. Die Bände 2 und 3 mit den *Stromateis* und den anderen schriftlichen Überresten aus Clemens' Werk erschienen in 1. Auflage 1906 und 1909. Der heute greifbare Text ist die Erneuerung der Stählin'schen Ausgabe, die seit 1960 durch L. Früchtel besorgt wurde (2. und 3. Band) und nach dessen Tod durch U. Treu. Die Textbände erschienen 1972 (1. Band), 1960 (2. Band) und 1970 (3. Band). Stählin hatte bereits 1909 einen Teil der Register fertiggestellt, aber erst 1936 konnte das Gesamtregister gedruckt werden (4. Band). Dieser wurde in ergänzter und verbesserter Form in 2. Auflage 1980 von U. Treu herausgegeben. (Vgl. U. Treu, aaO. Vorwort zur 2. Auflage, V, und dies., Vorwort zur 3. Auflage des 1. Bandes, 1972, Vf). In der Zeit von 1934-1937 hat O. Stählin außerdem die deutsche Übersetzung von Clemens' Schriften in der Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, veröffentlicht. In Band 7 und 8 (1934) erschienen die Schriften *Welcher Reiche wird gerettet werden*, die *Mahnrede an die Heiden* und *Der Erzieher*; in Band 17 der 2. Reihe 1936 die ersten drei Bücher der *Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, 1937 in Band 19 und 20 die übrigen vier Bücher der *Stromateis*, sowie die Register zu den *Stromateis*. Den Übersetzungen gab Stählin zahlreiche Ergänzungen bei, die im Rahmen seiner textkritischen Arbeiten zustandegekommen waren.

⁷ Seit Mitte des 20. Jhts. sind auf dieser Grundlage verschiedene Übersetzungen entstanden, so z.B. die zweisprachige Ausgaben in den Sources Chretiennes: Clement d'Alexandrie, Le Stromates I (ed. M. Caster, Paris 1951, SCh 30), II (ed. P.T. Camelot, Paris 1964, SCh 38); IV (ed. A. v.d. Hoek, Paris 2001, SCh 463); V 1-2 (ed. A. Le Boulluec, Paris 1981, SCh 278f); VI (P. Descourtieux, Paris 1999, SCh 446); VII (ed. A. Le Boulluec, Paris 1997, SCh 428); Le Protretique (ed. C. Mondésert, Paris 1976, SCh 2), Le Pédagogue I (ed. H.I. Marrou, M. Harl, Paris 1960/1983, SCh 70); II (ed. C. Mondésert, H.I. Marrou, Paris 1991, SCh 108); III (ed. C. Mondésert, C. Matray, H.I. Marrou, Paris 1970, SCh 258).

⁸ W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin Leipzig 1952.

⁹ A. Méhat, Étude sur le Stromates de Clément d'Alexandrie. Paris 1966.

¹⁰ A. Le Boulluec, La notion d'hérésie dans la littérature grecque II.-III. siècles. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène. Paris 1985. Ders., Übersetzung und Kommentar zu *Strom V* (SC 278/279), Paris 1988; und Übersetzung von *Strom VII* (SC 428) Paris 1997.

¹¹ A. v.d. Hoek, Clement of Alexandria and his Use of Philo in the *Stromateis*. An early christian reshaping of a jewish model. Leiden 1988.

¹² E. Osborn The Philosophy of Clement of Alexandria. New York 1954. Nachdruck 1978.

¹³ D. Wyrwa, Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Berlin, New York 1983.

erhellten, oder die motivgeschichtliche Studie von D.K. Buell¹⁴ und die mehr sozialgeschichtliche von A. Jakab¹⁵.

Wie das jeweilige Clemensbild ausfällt, hängt allerdings entscheidend von der Einschätzung der historischen Nachrichten bei Euseb von Cäsarea ab. Während die ältere Forschung deren Wert unter dem Eindruck des klar erkennbaren apologetischen Interesses auch der historischen Werke des Euseb eher skeptisch beurteilte, setzt sich in der neueren Forschung die Tendenz durch, hinter der apologetischen Intention die Leistung des Historikers Euseb zu erfassen¹⁶.

Unter dieser Perspektive wird auch bei den folgenden Analysen Euseb als ein Informant betrachtet, der vor allem das Wissen, welches in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts über Clemens und die Kirche von Alexandrien zugänglich war, überliefert. Seine Detailkenntnisse werden mit dem, was Clemens selbst über sich und seine Lebensumstände andeutet, zusammengelesen in der Erwartung, dass hinter den vagen Äußerungen auf diese Weise die historische Wirklichkeit ins Bild kommt.

¹⁴ D.K. Buell, *Making Christians. Clement of Alexandria and the rhetoric of legitimacy*. Princeton, New Jersey 1999.

¹⁵ A. Jakab, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (II. et III. siècles)*. Bern 2001.

¹⁶ B. Studer, *Die historische Theologie des Eusebius von Caesarea*. In: *Adamantius* 10 (2004) 138-165; - C. Scholten, *Die Alexandrinische Katechetenschule*. In: *JAC* 38 (1995), 16-37.

A. Notizen zur Biographie des Clemens

Die hier zusammengestellten Beobachtungen zur Person des Clemens sind von realgeschichtlichem Interesse geleitet: Es stehen zunächst nicht der Theologe Clemens, sondern seine Person und die frühesten Auskünfte über ihn im Zentrum. Was sich über Clemens erheben lässt, ist auf verschiedenen Ebenen zu verorten: Die erste Ebene bilden die Selbstaussagen und Andeutungen in seinem Werk, die zweite Ebene umfasst die patristischen Zeugnisse. Hier beschränke ich mich auf die frühesten Zeugnisse, d.h. auf Hinweise bei Zeitgenossen des Clemens und Autoren bis Euseb. Auf diesen greifen die späteren Autoren mehr oder weniger ausgiebig zurück. Die dritte Ebene bilden die Deutungen und Interpretationen der Forschung. Hier werden die Befunde anhand von Ergebnissen verwandter Studien diskutiert, wobei dies angesichts der Fülle von Studien zu Clemens ein fragmentarisches und vorläufiges Unterfangen bleiben muss. Diese dritte Ebene, nämlich die der Forschungsdebatte, erscheint üblicherweise in den Anmerkungen.

I. *Selbstaussagen - Hinweise im Werk des Clemens*

Wenn man das Werk des Clemens nach biographischen Hinweisen durchgeht, findet man wenig Greifbares. Seine Person verbirgt sich weitgehend hinter Andeutungen und hinter den Sachverhalten, die er erörtert. Die offen zutage tretenden Fakten sind schnell aufgezählt: Die von Clemens selbst genannten Titel seiner Werke, *Stromateis* („Teppiche“), *Protreptikos* und *Paidagogos*¹⁷; dass er an verschiedenen Orten des römischen Reiches Lehrer hatte¹⁸; dass er chronistische Darlegungen mit dem Tod des Kaisers Commodus im Jahr 192

¹⁷ Die Titel *Protreptikos* und *Paidagogos* sind nicht nur durch die Überlieferung bezeugt, sondern auch durch die Aussagen des Clemens in *Paid* I 1. Auch die Bezeichnung des Hauptwerkes als *Stromateis* ergibt sich aus Clemens' eigenen Äußerungen, z.B. *Strom* I 182,3.

¹⁸ Vgl. *Strom* I 11.

enden lässt¹⁹, was darauf hinweist, dass er unter Septimius Severus (193-211) seine *Stromateis* verfasst hat, also um 200 literarisch tätig war.

Seinen zahlreichen Beobachtungen des städtischen Lebens in Wohlstand und Luxus, die er vor allem in seinem *Pädagogos* bietet, lässt sich entnehmen, dass er ein Mensch der Großstadt war²⁰, dem der Zugriff auf einen reichen Bestand antiker Literatur möglich war²¹. Für Alexandrien spricht sein Interesse und seine ausgewiesene Kenntnis der ägyptischen Kultur²², vor allem aber auch seine Auskunft, dass er in Ägypten zuletzt seinen wichtigsten Lehrer gefunden hat²³. Clemens ist ein griechischer Gebildeter christlichen Glaubens²⁴, der für Christen schreibt²⁵. Wie aber seine Gemeinde strukturiert war, bleibt unklar. Beiläufig

¹⁹ Vgl. *Strom* I 144.

²⁰ In *Paid* II und III lässt Clemens kaum ein Thema aus, das den antiken Großstadtmenschen betrifft. Es beginnt bei Essen und Trinken, wobei seine Schilderung der Unsitten auf den Überfluss in der Stadt schließen lässt, geht über Kleidung und Schmuck, zu Hygiene und Kosmetik, wo Clemens mit drastischen Darstellungen den übertriebenen Körperkult seiner Zeitgenossen anprangert, und endet nicht beim Verhalten in der Öffentlichkeit, in Bädern und beim Sport und der Schilderung der damit verbundenen kritikwürdigen Zustände.

²¹ Vgl. A. van den Hoek, Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods. In: *VigChr* 50 (1996) 223-243; 227f und Anm. 43.

²² Vgl. *Strom* I 74; V 19ff; 41ff; VI 35ff; *Paid* III 4.

²³ Vgl. *Strom* I 11; vgl. unten 68ff.

²⁴ Ob er früh oder spät Christ geworden ist, ob er aus Athen oder Alexandrien stammt, lässt sich nicht klären. O. Stählin, *Die altchristliche griechische Literatur*, München 1924, 1310, führt die Quellen an, die darüber Auskunft geben. Sie sind entweder unsicher oder mehrdeutig oder bieten alle Möglichkeiten. Auch die neuere Forschung ist an diesem Punkt nicht weiter; vgl. D. Wyrwa, Art. Clemens von Alexandrien. In: *LACL* 2002, 152.

²⁵ Während dies für *Paid*, *Strom* und *qds* sicher ist, ist es für seine Schrift *Προτρεπτικός προς Έλληνας*, die in O. Stählins deutscher Übersetzung den Titel *Mahnrede an die Heiden* bekommen hat, eine diskussionswerte Frage. Ihre Antwort hängt davon ab, wie man „Christ“ in der frühchristlichen Zeit versteht. Christsein beginnt in der Antike nicht mit der Taufe, sondern mit einer langen Einführungsphase, in welcher am Glauben Interessierte, zum Glauben Gekommene, mit dem Christentum Vertrautwerdende an die Taufe, und damit die volle Gemeinschaft mit der Gemeinde, herangeführt werden. Bereits der *Hirt des Hermas* spricht von Leuten, die in unterschiedlichem Kontakt zum Christentum stehen; in *vis* 3,7,1 sind solche erwähnt, die kurzfristig dazugehörten, sich dann aber nicht überzeugen ließen; in *vis* 3,6,2-7 ist die Rede von Taufbewerbern, die die Kraft zur Veränderung ihres Lebensstils nicht aufbringen. Justin spricht in *1Apol* 61,2 von der Erstevangelisierung von Heiden „durch uns“, d.h. Christen wie Justin, die den Glauben vermitteln können, und die den Weg zur Taufe, zur Erleuchtung *φωτισμος* (*1Apol* 61,12f) mit Gebet und Fasten begleiten. Vgl. dazu O. Pasquato, Art. Katechese. In: *RAC* 20, 2004, 422-495: „Die Taufvorbereitung mündet seit Ende des 2. Jhts. in einen organisierten Katechumenat“ (432). Christen im Vollsinn, d.h. Getaufte, sind die Hörer des *Protreptikos* nicht, aber sie sind es in einem weiteren Sinne als Menschen, die das Christentum schon soweit angenommen haben, dass sie die Herabsetzung

erwähnte Details des Gemeindelebens, die er weder näher erklärt noch diskutiert, legen den Schluss nahe, dass das kirchliche Leben für ihn und seine Leser etwas Selbstverständliches war, das nicht verhandelt werden musste²⁶. Allerdings scheint die Kirche von Alexandrien zu seiner Zeit theologisch recht pluriform gewesen zu sein: Seine Auseinandersetzung mit Gruppen, die er als Häresien und Sekten bezeichnet, nimmt vor allem in den *Stromateis* größten Raum ein²⁷.

Bereits an dieser kurzen Aufzählung biographischer Sachverhalte wird deutlich, wie schnell man bei Clemens den Boden der Tatsachen verlässt und das Feld der gedeuteten Andeutungen betritt. Deutung bedarf der Begründung. Die kann einerseits durch das Werk des Clemens selbst erfolgen – nach dem antiken

anderer Kulte als Dämonie und Wahnsinn nicht mehr abstößt oder verärgert, und es soweit verinnerlicht haben, dass sie innerkirchliche Formen von Sprachgebrauch und Argumentation ohne lange Erklärung verstehen. Clemens spricht sie in *Prot* 96,2 direkt an: „*Da ihr bereits die erste Unterweisung erhalten habt und euch das väterliche Herkommen nicht mehr von der Wahrheit abhält, so könnt ihr bereits hören, wie sich das Darauffolgende verhält*“. (Ὑμεῖς δέ, οὐ γὰρ τὰ πάτρια ὑμᾶς ἔτι τῆς ἀληθείας ἀπασχολεῖ ἔθνη προκατηχημένους, ἀκούουσ' ἂν ἤδη τὸ μετὰ τοῦτο ὅπως ἔχει.) Zum einzelnen s.u. 89ff. - Mit dem Stählin'schen Titel entsteht aber der Eindruck, als richte sich die Schrift an ein Publikum, das mit dem Christentum nicht in Berührung steht oder ihm indifferent oder ablehnend begegnet. - Der *Paidagogos* ist gleichsam ein christlicher Ratgeber für das Alltagsleben von Großstadtmenschen; vgl. unten 102ff. Die *Stromateis* stellen dagegen hohe Ansprüche an die Bildung der Leser. Hier rechnet Clemens mit einem Publikum, das auch aus bloßer literarischer Neugier zu seinem Werk greift und womöglich gar kein Interesse am Christentum hat (vgl. *Strom* I 6,3), ja ihm vielleicht sogar mit Hohn und Spott begegnet (vgl. *Strom* I 22,1f). Deshalb hält sich Clemens nach eigenem Bekunden in der Darstellung der Kerninhalte des christlichen Glaubens zurück, deutet sie lediglich an und vertraut darauf, dass die Eingeweihten seine Andeutungen verstehen (vgl. *Strom* I 14,3). Die exegetischen Werke *Quis dives salvetur* (*Welcher Reiche wird gerettet werden?*) und *Ekloge propheticae* gehören in den Binnenbetrieb christlicher Bildung, die *Excerpta ex Theodoto* sind eine Sammlung von Äußerungen eines anderen, von Clemens wohl als heterodox aber gleichwohl diskussionswürdig betrachteten christlichen Theologen.

²⁶ Da er an verschiedenen Stellen beiläufig auf das kirchliche Leben zu sprechen kommt, ist nicht anzunehmen, dass das Gemeindeleben Geheimnischarakter hatte.

²⁷ Antihäretische Passagen: *Strom* III insgesamt, *Strom* IV 69-88; *Strom* VII 89-110; wobei die Debatte mit heterodoxen Auffassungen auch außerhalb dieser langen Passagen Thema bleibt.

Auslegungsgrundsatz, dass eine Schrift sich selbst auslegt²⁸ - oder durch den rezeptionsgeschichtlichen Kontext, in welchen es eingebettet ist.

²⁸ Es wird allgemein angenommen, dass seit Aristarch von Samothrake (217-145 v. Chr., 6. Vorstand der Bibliothek von Alexandrien, textkritische Arbeit an Homertexten, Erörterung verdächtiger und auffälliger Verse in Kommentaren (υπομνηματα), in denen die wissenschaftlichen Erkenntnisse zusammengetragen wurden), die Antike den Grundsatz kennt, dass sich die Schrift selbst auslegt, dass Homer durch Homer zu erklären sei. Vgl. G.W. Most, Art. Hermeneutik. In: DNP 5, 1998, 423-426. Zu Aristarch vgl. H. Gärtner, Art. Aristarch 6. In: Kleiner Pauly I, 1975/1979 554f. - J. Mansfeld, Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text. Leiden, New York, Köln 1994, 204f, Complementary Note 316 präzisiert diese Angabe; tatsächlich begegne der Grundsatz Ομερον εξ Ομερου σαφηνιζειν explizit erstmals bei Porphyrius, *Quaestiones Homericae ad Iliadem pertinentes* 297,16f, er sei aber bereits Galen bekannt gewesen und lasse sich als ein Auslegungsprinzip des Clemens erkennen (vgl. Strom VII 96,1), während die Zeugnisse des Aristarch der Überprüfung nicht standhielten. Den christlichen Exegeten sei der Grundsatz in der Form ‚die Schrift durch die Schrift auslegen‘ vom hellenistischen Judentum zugekommen und sei **der** Schlüssel zum Textverständnis: vgl. Origenes, *Philokalia* 2.3 (11f) mit dem Fragment aus dem Kommentar zu Ps 1. – Auch in der Auslegung von Mt 13,52 („*Jeder Schriftgelehrte, der über das Reich der Himmel wohl unterrichtet ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorbringt*“) lässt sich das wahrnehmen. Origenes bemerkt, dass es nicht ausreiche, die *neuen* Aussprüche der Evangelien, der Apostel und ihrer Offenbarung zu sammeln, sondern es brauche auch die *alten* der Gesetze und Propheten. Und er fährt fort: „*Das wird zusammengebracht, wenn wir lesen und erkennen und in Erinnerung daran ‚Geistliches mit Geistlichem‘ (1Kor 2,13) zum rechten Zeitpunkt vergleichen, in dem wir nicht Unvergleichbares miteinander vergleichen, sondern nur was vergleichbar ist und eine gewisse Ähnlichkeit des Ausdrucks bietet, welche denselben Bestand an Gedanken und Lehren bezeichnet. So werden wir ‚aus dem Munde von zwei oder drei‘ oder sogar noch mehr ‚Zeugen‘ (Dtn 19,5; Mt 16,18), die wir der Schrift entnehmen, ‚jedes Wort‘ Gottes (2Kor 13,1) sichern und bekräftigen. So muss man diejenigen beschämen, die (soviel an ihnen liegt) die Gottheit zerreißen und von dem Alten das Neue abschneiden, weil sie weit davon entfernt sind, dem ‚Hausherrn zu gleich, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorholt‘.“ (Mt-Komm X 15; Übersetzung H.J. Vogt, BGL 18, Stuttgart 1983, 78f). - Ohne seine Argumentation auf dieselben Schriftzitate zu stützen, vertritt auch schon Clemens den Grundsatz, dass sich die Schrift selbst auslegt. Und bei ihm richtet sich die Argumentation ebenfalls gegen solche, „*die die Gottheit zerreißen und von dem Alten das Neue abschneiden*“, steht also im antihäretischen Kontext. In Strom VII 96, 2-4 kritisiert er die exegetische Methode der Heterodoxen: Wenn sie es wagen, „*prophetische Schriften zu verwenden, so verwenden sie erstens nicht alle, sodann nicht die vollständigen Schriften und auch nicht so, wie es die Gesamtheit und der innere Zusammenhang der Weissagung verlangt; sie wählen vielmehr nur das aus, was in ihnen mehrdeutig gesagt ist, und bringen es in Beziehung zu ihren eigenen Meinungen, und indem sie da und dort einige wenige Worte herausnehmen, so achten sie nicht auf ihre wirkliche Bedeutung, sondern missbrauchen den einfachen Wortlaut an und für sich... Die Wahrheit wird aber nicht dadurch gefunden, dass man die Bedeutung verändert..., sondern indem man genau überlegt, was dem Herrn und dem allmächtigen Gott vollkommen angemessen ist, und indem man jeden Beweis, den man aus der Heiligen Schrift entnimmt, wieder aus eben der gleichen Schrift bekräftigt*“. (καὶ τολμήσωσι προφητικαῖς χρήσασθαι γραφαῖς καὶ οἱ τὰς αἰρέσεις μετιόντες, πρῶτον μὲν οὐ πάσαις, ἔπειτα οὐ τελείαις, οὐδὲ ὡς τὸ σῶμα καὶ τὸ ὕφος τῆς προφητείας ὑπαγορεύει, ἀλλ' ἐκλεγόμενοι τὰ ἀμφιβόλως εἰρημένα εἰς τὰς ἰδίας μετάγουσι δόξας,*

II. Aussagen von Zeitgenossen

Vor Euseb sind die Notizen zu Clemens äußerst spärlich. Es lassen sich lediglich zwei Zeugnisse ausmachen, die außerhalb des Überlieferungszusammenhangs des Euseb stehen: Eine Bemerkung bei Julius Africanus und eine bei Origenes, und zwar in den *Selecta in Ezechielem*.

1. Julius Africanus

Julius Africanus ist der früheste Zeuge für die Existenz des Clemens²⁹. In seiner Chronik findet sich eine ganz kurze Bemerkung über Clemens: ἐπι Κομμοδοῦ Κλημῆς ὁ Στροματεύς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγνωρίζετο. Hier bringt er Clemens mit der Regierungszeit des Commodus in Verbindung und bezeugt mit dem Beinamen Στροματεύς, dass er Clemens als Verfasser der *Teppiche, der Stromateis*, kennt. Ebenso wird durch diese kurze Bemerkung deutlich, dass Alexandrien als **der** Wirkungsort des Clemens bekannt ist. Ob Julius Africanus

ὀλίγας σποράδην ἀπανθιζόμενοι φωνάς, οὐ τὸ σημαινόμενον ἀπ' αὐτῶν σκοποῦντες, ἀλλ' αὐτῇ ψιλῇ ἀποχρώμενοι τῇ λέξει. ... ἡ ἀλήθεια δὲ οὐκ ἐν τῷ μετατιθέναι τὰ σημαινόμενα εὐρίσκεται..., ἀλλ' ἐν τῷ διασκέψασθαι τί τῷ κυρίῳ καὶ τῷ παντοκράτορι θεῷ τελέως οἰκεῖόν τε καὶ πρέπον, **κὰν τῷ βεβαιοῦν ἕκαστον τῶν ἀποδεικνυμένων κατὰ τὰς γραφὰς ἐξ αὐτῶν πάλιν τῶν ὁμοίων γραφῶν**). BKV II 20, 99f; GCS III 68,7-21. Was also die hermeneutischen Prinzipien betrifft, lässt sich Clemens als Vorläufer des Origenes ausmachen.

²⁹ Julius Africanus (nach 160 – nach 240 n. Chr.) ist ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Clemens. Nach eigenem Zeugnis aus Jerusalem stammend, war er zwischen 197 und 216 am Königshof von Osrhoene als Prinzenzieher tätig. Danach hält er sich mehrere Jahre in Alexandrien auf. In dieser Zeit schließt er sein Werk *Chronographiai* ab, das nur fragmentarisch in der Kirchengeschichte des Euseb überliefert ist. Aus diesen Überresten geht hervor, dass Julius Africanus Christ ist, auch wenn sein zweites Werk (*Kestoi*), den Eindruck macht, von einem Nichtchristen verfasst zu sein. (Zu den *κεστοι* und anderen geläufigen Namen für Miszellenliteratur vgl. A. Méhat, *Étude sur les „Stromates“ de Clement d'Alexandrie*, Paris 1966, 100ff). Schon frühe Zeugen (Euseb und Photius) schreiben beide Werke ein und demselben Verfasser zu, was heute allgemein akzeptiert ist. „Laut Sokrates (*h.e.* 2,35,10) gehörte I.A. neben Klemens u. Origenes zu den bedeutenden Christen seiner Zeit... I.A. war ein gebildeter, in höchsten Schichten angesehener Christ, der sich gleichermaßen in der christlichen wie in der antiken Kulturwelt beheimatet fühlte, weitgehend von missionarischen Bestrebungen frei war u. eine tolerante Haltung einnahm“; F. Winkelmann, Art. Iulius Africanus. In: RAC 19 (2001) 508-518; hier 512.

eine tiefgehende Kenntnis von Clemens hatte, ob er sein Werk kannte, lässt sich nicht ausmachen. Man kann aber geistige Verwandtschaft zwischen beiden feststellen: Sie sind beide Vertreter jener gebildeten Christen, die ihrer „geistigen Existenz keine engen Grenzen setze[n], sondern im zeitgenössischen Bildungsgut lebte[n]“³⁰, und beide zeigen sie eine Vorliebe für enzyklopädische Literaturformen³¹, der eine mit der Abfassung seiner *Kestoi*, einer Enzyklopädie verschiedenster Themen, der andere mit der Komposition seiner *Stromateis*, in welcher auch kein Thema von Interesse übergangen wird³².

2. Origenes

Origenes, der etwa eine Generation jüngere alexandrinische Theologe, verhält sich seinen geistigen Vätern und seinen theologischen Mitstreitern gegenüber genauso dezent, wie man das bei seinem Vorgänger Clemens feststellen kann. Clemens wird in dem auf uns gekommenen Werk des Origenes lediglich einmal namentlich genannt, und zwar in den *Selecta in Ezechielem*³³. Da wird innerhalb der Auslegung von Ez 8 ein Zitat des Clemens angeführt; das Zitat lässt sich allerdings im erhaltenen Werke des Clemens nicht nachweisen. Die

³⁰ Winkelmann, 516.

³¹ Vgl. ebd.; vgl. dazu E. Méhat, *Étude*, 101ff.

³² Zu den *Kestoi* vgl. Winkelmann, 515; zur literarischen Eigenart der *Stromateis* s.u. 105-119.

³³ *Selecta in Ez*; PG 13,796,13: Καὶ ἀνέλαβέ με τῆς κορυφῆς μου. Πλειόνων οὐσῶν καὶ τῶν ἐσωτέρων πυλῶν, καὶ τῆς μὲν βλεπούσης πρὸς νότον, τῆς δὲ πρὸς ἀνατολὰς, καὶ ἄλλης πρὸς δυσμὰς, ἄγεται ἐπὶ τὴν βλέπουσαν πρὸς βορρᾶν, ἵν' ἐκεῖθεν ἀναβλέψας ἴδῃ τὰ ἐπιφερόμενα κατὰ τῶν ἐν τῷ βορειοτικῷ τούτῳ κόσμῳ ἀμαρτανόντων. Εἰσὶ γὰρ καὶ ἄλλοι κόσμοι ἐν τῇ γῆ, ὡς δείκνυσι μὲν καὶ τὰ μαθήματα, **φησὶ δὲ καὶ ὁ Κλήμης**. Ὡκεανὸς ἀπέρατος ἀνθρώποις, καὶ οἱ μετ' αὐτὸν κόσμοι τοσαύταις διαταγαῖς τοῦ Δεσπότης διοικοῦνται. – Da werden die verschiedenen inneren Tore des Tempels als Hinweis verstanden auf verschiedene Weltordnungen, die auf Erden existieren: Das Nordtor steht für die sündige Weltordnung. Zu den *Selecta* vgl. W.A. Baehrens, GCS 33, OW 8: Homilien zu Samuel, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zu Hohelied. Leipzig 1925, Einleitung (XLI); M. Borret, Origène. Homélie sur Ézéchiél, SC 352, Paris 1989, Einleitung 23. Bei den *Selecta in Ez* handelt es sich um Kettenfragmente, deren Identifizierung häufig offenbleiben muss. Zum Ganzen vgl. auch O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur II* (1914); Darmstadt 1962, 123f.

Namensnennung erfolgt ohne erklärende Beifügung; ganz offensichtlich wird vorausgesetzt, dass die Leser wissen, wer ὁ Κλήμης ist³⁴. Der Mangel an Hinweisen auf Clemens muss nicht bedeuten, dass Origenes seinen theologischen Vorläufer, der vielleicht auch sein Lehrer war, geringgeschätzt oder ignoriert hätte. Vor allem, wenn seinen Zeitgenossen die Beziehung zwischen beiden bekannt war, hätte der häufige Verweis auf den geistigen Ziehvater eher lächerlich und einem gebildeten Publikum gegenüber unangemessen gewirkt³⁵. Abgesehen davon lassen sich deutliche Anleihen im Werk des Origenes ausmachen, die aus Clemens stammen³⁶.

³⁴ Der Kontext des Zitats, die Exegese von Ez 8, legt es nahe, ὁ Κλήμης mit Clemens von Alexandrien zu identifizieren, da dieser auch exegetisch gearbeitet hat und in der alexandrinischen Schultradition steht. Aber sicher ist diese Identifikation nicht, da das Zitat nicht eindeutig auf einen christlichen Urheber hinweist. Im 2. Jht. n. Chr. sind zwei weitere Literaten mit dem gleichen Namen bekannt: Ein Freund des Apuleius, der ein Alexanderepos verfasst hat (*flor* 7,24) und ein Tragödiendichter aus Byzanz (vgl. *Philostratos, vit. soph.* 2,27,2). Vgl. R. Keydell, Art. Clemens 3. und 4.; in: *Der Kleine Pauly* 1, 1979, 1222.

³⁵ Vgl. dazu A.v.d. Hoek, *Techniques*, 229f.

³⁶ Wieviel theologisches Erbe Origenes seinem Vorgänger verdankt, ist eine noch unabgeschlossene Frage: Auch der Versuch, über das Testimonienregister eine erste Antwort zu erhalten, schlägt zunächst fehl. Stählin unterschied in seinem Registerband zum Werk des Clemens bei der Darstellung der literarischen Berührungen zwischen Zitaten (d.h. Einträgen aus Autoren, die Clemens rezipierte) und Testimonien (Entlehnungen aus dem Werk des Clemens, die bei Späteren begegnen); „dabei blieb der wichtige Bereich der annähernden Zeitgenossen unberücksichtigt“ (U. Treu, Einleitung zum Registerband GCS IV, 1980, VII). Dies galt bei den christlichen Autoren insbesondere für Origenes. Hier hat U. Treu in den Addenda zum Zitatenregister die Lücke geschlossen, indem sie die von Stählin und Früchtel im Gesamtwerk des Clemens vermerkten Berührungen mit Origenes auflistete. Insgesamt werden 44 Anleihen genannt; 11 davon finden sich in den Resten von *Contra Celsum*, 11 in den Auslegungen zu Matthäus, 8 in den Auslegungen zu Johannes und 14 in 14 anderen Werken des Origenes. – A. Méhat, Étude 105, sieht deutliche Parallelen zwischen den clementinischen *Stromateis* und den verlorenen *Stromateis* des Origenes und bezieht sich dabei auf Äußerungen des Hieronymus. – Deutliche Kontinuität von Clemens zu Origenes bzgl. der katechetischen Unterweisung, der exegetischen Arbeit und der philosophischen Debatten konstatiert A. v.d. Hoek, The „catechetical“ school of early christian Alexandria and its philonic heritage. In: *Havard Theol. Review* 90 (1997) 59-87, 70f: they „were already in existence and ... they passed on from Clement’s Alexandria to that of Origen in a continuous line“ (71). - Ein Beispiel dafür, wie Origenes vorliegendes Material aus Clemens und Philo einsetzt, ist dargestellt in H. König, Christus – ηνιοχηος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes. In: W. Geerlings / H. König, *Origenes. Vir ecclesiasticus*. Bonn 1995, 45-58. Zum theologischen Verhältnis zwischen Clemens und Origenes vgl. M. Rizzi, Art. Clemente Alessandrino. In: *Origene-Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. (Ed. A. Monaci Castagno) Rom 2000, 77-80.

Euseb jedenfalls ist von der Beziehung zwischen Clemens und Origenes überzeugt: Nach *HE VI 6* standen sie in einem Schüler-Lehrer-Verhältnis; in *HE VI 8,1*, d.h. nur wenige Zeilen später, berichtet er, Origenes habe achtzehnjährig die Leitung des Unterrichts in Alexandrien übernommen, die „bis zu jener Zeit“ dem Clemens oblag (*HE VI 6*). Origenes selbst betrachtet sich in einem bei Euseb zitierten Brief (*HE VI 19,12-14*), in welchem er sich gegen Leute verteidigt, die ihm seinen wissenschaftlichen Eifer und seine heidnischen Kenntnisse zum Vorwurf machen, als Nachahmer des Pantainos: Dieser hätte schon die Lehren der Häretiker und die philosophischen Antworten auf die Wahrheitsfrage untersucht, und ebenso täte es der jetzt im alexandrinischen Presbyterium sitzende Heraklas, als dessen Nachahmer er sich gleichermaßen verstehe³⁷. Hier fällt das Schweigen über Clemens auf³⁸.

III. Aussagen und Hinweise bei Euseb

Erst mit der historischen Arbeit des Euseb von Caesarea³⁹, also etwa 100 Jahre nach Clemens, werden weitere Auskünfte über dessen Leben und Wirken

³⁷ *HE VI 19,12f*; GCS Euseb N.F. 6/2 562,8-17: «ἐπεὶ δὲ ἀνακειμένῳ μοι τῷ λόγῳ, τῆς φήμης διατρεχούσης περὶ τῆς ἕξεως ἡμῶν, προσήεσαν ὅτε μὲν αἰρετικοί, ὅτε δὲ οἱ ἀπὸ τῶν Ἑλληνικῶν μαθημάτων καὶ μάλιστα τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ, ἔδοξεν ἐξετάσαι τὰ τε τῶν αἰρετικῶν δόγματα καὶ τὰ ὑπὸ τῶν φιλοσόφων περὶ ἀληθείας λέγειν ἐπαγγελλόμενα. τοῦτο δὲ πεποιθήκαμεν μιμησάμενοί τε τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον, οὐκ ὀλίγην ἐν ἐκείνοις ἐσχηκότα παρασκευήν, καὶ τὸν νῦν ἐν τῷ πρεσβυτερίῳ καθεζόμενον Ἀλεξανδρέων Ἡρακλᾶν, ὄντινα εὗρον παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων, ἤδη πέντε ἔτεσιν αὐτῷ προσκαρτερήσαντα πρὶν ἢ ἐμὲ ἄρξασθαι ἀκούειν ἐκείνων τῶν λόγων...».

³⁸ Ob das Schweigen aus der Selbstverständlichkeit und Zeitnähe resultiert, oder ob es argumentativ bedingt ist, indem auf den Ursprung der Tradition und ihr Weiterleben in der Gegenwart verwiesen wird, oder ob sich Origenes tatsächlich nicht gerne auf Clemens beruft, etwa weil dieser ihn mit seinem Weggang von Alexandrien, d.h. mit seinem Ausweichen vor dem Martyrium persönlich enttäuscht hat, lässt sich nicht klären.

³⁹ Zu den besonderen Beziehungen, die Euseb mit dem Schulbetrieb in Alexandrien verbinden, vgl. A. v.d. Hoek, How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian background. In: *HeyJ* (1990) 179-194, bes. 179f.

bekannt⁴⁰. Euseb ist der früheste und ausführlichste Zeuge für das Schaffen dieses Alexandriner und darüber hinaus auch für andere frühchristliche Autoren. Abgesehen von der apologetischen Intention und der heilsgeschichtlichen Perspektive seiner Schriften bietet er eine Fülle von Informationen über die Existenz christlicher Gemeinden und bedeutender Persönlichkeiten der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten und bezeugt durch Zitate die Existenz inzwischen verschollener frühchristlicher Literatur. Das gilt auch für Clemens. Neben dem, was er selbst über Clemens und sein Werk weiß, bietet er auch Quellenmaterial aus der Zwischenzeit, das Notizen zu Clemens enthält, und zwar Zitate aus Briefen des Bischofs Alexander von Jerusalem, eines Zeitgenossen und Schüler des Clemens⁴¹, und aus einer Schrift gegen den Häretiker Artemon, die Hippolyt von Rom zugerechnet wird⁴².

⁴⁰ Euseb verweist auch in seiner *PraepEv* mehrfach auf Clemens und seine *Stromateis*, ohne über das in der Kirchengeschichte Gebotene hinauszugehen. Euseb konzentriert sich hier ganz auf die Zitation von Textpassagen aus den *Stromateis*.

⁴¹ Vgl. *HE* VI 11,6 und 14,8: Alexander, Bischof von Caesarea in Kappadozien bis 202/203; Inhaftierung bis 211/212; danach Bischof von Jerusalem (seit 212/213); sein Brief an die Gemeinde von Antiochien ist anlässlich des Amtsantritts des dortigen Bischofs Asklepiades (211/212) verfasst. Ein Presbyter Clemens ist der Überbringer dieses Briefes. Diesen scheint die antiochenische Gemeinde bereits zu kennen. Vgl. v. Harnack, *Chronologie* 6: Nach seiner Interpretation des Zitats aus dem Alexanderbrief war Clemens in dieser Zeit in Caesarea und hat die dortige Gemeinde während der Haft des Bischofs „gestärkt und vermehrt“. Nach dem zweiten Zitat aus einem Brief des Alexander an Origenes, *HE* 14,8, lebt Clemens nicht mehr. Das Textstück bezeugt, dass Clemens nicht nur der Lehrer des Alexander war, sondern auch der Vermittler der Freundschaft zwischen Alexander und Origenes; vgl. dazu v. Harnack, *Chronologie* 6f; er datiert den Brief auf die Zeit des ersten Aufenthaltes des Origenes in Palästina, d.h. auf 215/216, und damit in die Zeit, als Alexander und Origenes sich persönlich kennengelernt haben; das Zitat selbst vermittelt aber den Eindruck, dass sich die beiden schon länger kennen. Der Brief könnte also auch nach der endgültigen Übersiedelung des Origenes nach Palästina verfasst sein, die Euseb in *HE* VI 26 ins 10. Regierungsjahr des Severus Alexander (221/222-235) legt, d.h. nach 231. Für die Lebensdaten des Clemens bedeutet dies, dass er spätestens um diese Zeit gestorben sein muss.

⁴² Vgl. Euseb *HE* V 28,3-6; Hippolyt v. Rom (vor 170-235; kleinasiatischer oder alexandrinischer Herkunft; frühestens ab 189 römischer Presbyter). Nach A. v. Harnack, *Chronologie*, 6, hatte er „sicher Kenntnis“ von Clemens, wie die Entlehnungen aus *Strom* I 109-136 in *Chronik* 38-52 belegen. Dem widerspricht W. Helm, der Herausgeber der *Chronik* (GCS (46) Hippolyt IV, Die *Chronik*) in Einleitung, XXVII, energisch: Die vermutete, aber irreführende Abhängigkeit zwischen Clemens und Hippolyt beruhe letztlich auf der Verwendung ähnlicher Vorlagen durch beide. Erste Anfänge seien in der jüdisch-hellenistischen Exegese und der Popularisierung des AT (LXX) zu suchen. In dem bei Euseb überlieferten Textstück aus Hippolyts *Contra Artemonem* wird Clemens unter denjenigen

Viele der von Euseb gebotenen Einzelheiten sind jedoch mangels Vergleichsmöglichkeiten nicht überprüfbar. Die Frage, welche Rolle sie im Rahmen der Klärung von Andeutungen in Clemens' eigenen Schriften spielen können, hängt davon ab, wie man die historiographische Leistung des Euseb einschätzt. Die kritische Haltung, die sich an Eusebs geschichtstheologischem Programm und seinem apologetischen Interesse festmacht, war und ist vorherrschend⁴³. In neueren Untersuchungen lässt sich aber die Tendenz feststellen, die einzelnen Informationen des Euseb nicht nur unter dem Aspekt seines theologischen Konzepts zu werten, sondern auf ihren realen Aussagewert hin zu untersuchen. So kommt C. Scholten⁴⁴ für den Schulbetrieb in Alexandrien zu dem Ergebnis, dass die „Darstellung des Eusebius... größere Glaubwürdigkeit beanspruchen (dürfe), als man gemeinhin zugeben möchte“

Theologen erwähnt, die schon vor dem römischen Bischof Victor, also vor 189/90, gewirkt und die Lehre von der Gottheit Christi vertreten hatten. Zu Hippolyt vgl. B.R. Suchla, Art. Hippolyt. In LACL 2002, 336-339.

⁴³ Die Arbeit von H. Gödecke, *Geschichte als Mythos*, Frankfurt 1987, ist in dieser Hinsicht einschlägig und stellt die kritischen Positionen in der Eusebforschung dar. – Die programmatische Tendenz von Eusebs *Kirchengeschichte* würdigt auf dem Hintergrund der antiken Historiographie E. Mühlenberg, *Die Geschichte in der Kirchengeschichte*.

Beobachtungen zu Eusebs Kirchengeschichte und ihre Folgen. In: *Subjektiver Geist*, 2002, 183-205. – Zu Euseb als Historiker vgl. B. Studer, *Die historische Theologie des Eusebius von Caesarea*. In *Adamantius* 10 (2004) 138-165, der 146 die Kriterien zusammenstellt, die Euseb selbst für die ἱστορικὰ erhebt: Glaubwürdigkeit der Informationen, Unterscheidung zwischen alten Mythen und Geschichten, lokale Nähe der Zeugen, Untersuchung der Überlieferungen vor Ort, Übereinstimmung der Zeugnisse, Wahrheitsliebe des Historikers.

⁴⁴ Die alexandrinische Katechetenschule. In: *JAC* 38 (1995) 19-37. – Die chronographische Leistung des Euseb würdigt D.S. Wallace-Hadrill, Art. Eusebius von Caesarea. In: *TRE* 10, 1982, 537-543, auch mit Nennung der traditionellen Kritikpunkte (mangelnde Unterscheidung von Primär- und Sekundärquellen, Textkürzungen, Paraphrasen) aber auch mit Hinweis darauf, dass die Methode des Euseb nicht so willkürlich ist, wie gelegentlich behauptet wird, dass sie zwar „zu Fehlern, aber nicht notwendigerweise zu bewusster Fälschung führt“. Der Reichtum der gebotenen Quellen ist mit „kritischer Vorsicht“ zu behandeln, brachte aber selbst „Athanasius, seinen machtvollsten und wortgewaltigsten Gegner“ dazu, „ihn als eine Autorität ... in Fragen der Geschichte [,] zu achten und zu zitieren“ (538). – Nach A. v. d. Hoek, *How Alexandrian*, 181, sind insbesondere die von Euseb beschriebenen Schultraditionen, in vorliegendem Fall die direkte Traditionslinie zwischen Pantainos, Clemens und Origenes unter dem Vorzeichen seines Interesses an der Kontinuität der innerkirchlichen Entwicklung insbesondere in den großen Zentren Rom, Jerusalem und Alexandrien zu lesen; die Angaben des Euseb seien also mit Vorsicht zu behandeln (180). Allerdings modifiziert sie ihre Position in ihrem Aufsatz von 1997. *The ‚Catechetical School‘* 60 und 84f: Wenn man die Informationen bei Euseb mit den Aussagen der frühen Alexandriner vergleicht, findet man beträchtliche Übereinstimmung.

(18). Dagegen spreche auch nicht, dass sich Euseb häufig vorsichtig ausdrücke; vielmehr spreche es dafür, dass er ungesicherte Nachrichten mit Vorsicht behandle, was aber nicht bedeute, dass man sie für bloße Gerüchte halten müsse⁴⁵. Euseb ist jedenfalls der vorrangige Gewährsmann für dasjenige Wissen über Clemens und sein Lebensumfeld, das etwa 100 Jahre nach dessen Tod im Umlauf war. Und es ist eine spannende Frage, inwieweit sich dieses Wissen mit den Äußerungen des Clemens deckt oder diese gar zu erklären vermag.

1. Eusebs Notizen zu Clemens

Was Euseb an verschiedenen Stellen seiner Kirchengeschichte von Clemens sagt, soll hier kurz erwähnt werden: Euseb nennt den vollen Namen des Clemens „*Titus Flavius Clemens*“ im Zusammenhang mit der Liste von Werken dieses Autors, die er in *HE VI 13* zusammenstellt⁴⁶. Der ihm vorliegende Volltitel der *Stromateis*, <Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς> nennt auch den Namen des Verfassers: „*Titus Flavius Clemens*“⁴⁷. Dass Euseb Alexandrien als Wirkungsort des Clemens kennt, wird bereits in *HE III 23,2*, in *29,1* und in *IV*

⁴⁵ Vgl. Scholten, 18 mit Anm. 10.

⁴⁶ GCS Euseb N.F. 6/2 546,9-20: τοῦ δὲ Κλήμεντος Στρωματεῖς, οἱ πάντες ὀκτώ, παρ' ἡμῖν σφζονται, οὗς καὶ τοιαύτης ἡξίωσεν προγραφῆς <Τίτου Φλαυίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς>, ἰσάριθμοί τε τούτοις εἰσὶν οἱ ἐπιγεγραμμένοι Ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι, ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ γραφῶν καὶ παραδόσεις ἐκτέθειται· ἔστιν δὲ αὐτῷ καὶ πρὸς Ἑλληνας λόγος ὁ Προτρεπτικὸς τρεῖς τε οἱ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Παιδαγωγοῦ καὶ <Τίς ὁ σφζόμενος πλούσιος> οὕτως ἐπιγραφεῖς ἕτερος αὐτοῦ λόγος τό τε Περὶ τοῦ πάσχα σύγγραμμα καὶ διαλέξεις Περὶ νηστείας καὶ Περὶ καταλαλιᾶς καὶ ὁ Προτρεπτικὸς εἰς ὑπομονὴν ἢ πρὸς τοὺς νεωστὶ βεβαπτισμένους καὶ ὁ ἐπιγεγραμμένος Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαῖζοντας, ὃν Ἀλεξάνδρῳ τῷ δεδηλωμένῳ ἐπισκόπῳ ἀνατέθεικεν.

⁴⁷ Euseb *HE VI 13,1*; GCS Euseb N.F. 6/2 546,10-12; die von H. Kraft gebotene Übersetzung von Ph. Häuser / H.A. Gärtner (München 1967) gibt 287 den Titel wieder mit: *Des Titus Flavius Klemens Teppiche von aufgezeichneten Erkenntnissen in der wahren Philosophie*; zum Verständnis und zur Übersetzung des Titels vgl. unten 105-119.

26,4 deutlich⁴⁸. In *HE* VI 6,1 findet sich dann ein Hinweis auf die Lehrtätigkeit des Clemens in Alexandria und die Lehrtradition zwischen Pantainos, Clemens und Origenes:

„Klemens, der Nachfolger des Pantänus, leitete bis zu jener Zeit den Unterricht in Alexandria, so dass auch Origenes zu seinen Schülern gehörte“⁴⁹.

Mehrfach erwähnt Euseb Clemens in Verbindung mit seinen Schriften und führt daraus Zitate an. Das gilt besonders für die *Hypotyposen*, einem achtbändigen exegetischen Werk, das größtenteils verloren gegangen ist⁵⁰ und für die

⁴⁸ GCS Euseb N.F. 6/1 236,24: Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς; GCS Euseb N.F. 6/1 260,11: ὁ γὰρ μὴν Ἀλεξανδρεὺς Κλήμης ἐν τρίτῳ Στρωματεῖ...; GCS Euseb N.F. 6/1 382,15: Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς.

⁴⁹ GCS N.F. 6/2 534,1-3: Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος, τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηγήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὠριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ. - Vgl. die Übersetzung von Ph. Haeuser / H.A. Gärtner, 283: Dort wird κατηγήσεως mit „Katechetenschule“ übersetzt. Was Scholten aber für den Schulbetrieb des Origenes festgestellt hat, gilt auch für Clemens: κατηγήσις bedeutet auch bei Clemens nicht ausschließlich den speziellen Unterricht der Taufkandidaten, wie der Begriff ‚Katechetenschule‘ im Deutschen suggeriert, und ist im vorliegenden Zeitraum auch kein ausschließlich christlicher Terminus technicus, sondern bedeutet eher unspezifisch „Unterricht, Belehrung“ (vgl. Scholten, Katechetenschule, 30). Eine andere Position vertritt dagegen U. Neymeyr, 51ff: Nach ihm bedeutet κατηγήσις bei Clemens „immer nur den Unterricht der Christen, und zwar den christlichen Unterricht, der der Taufe vorausgeht“ (52). Diese Position hält aber einer Überprüfung nicht stand. Zwar verwendet Clemens das Substantiv wie das Verb immer im Kontext christlicher Glaubensvermittlung, aber eher selten, etwa in *Paid* I 30,2, wird ein direkter Zusammenhang zwischen κατηγήσις und Taufe hergestellt: „...der Unterricht führt zum Glauben; der Glaube aber wird im Moment der Taufe durch den Heiligen Geist unterwiesen“; an zwei weiteren Stellen, in *Strom* V 15,3 und V 48,8 legt sich der Gedanke an Taufe nahe durch den dort auftauchenden Aspekt der Erleuchtung. In den anderen 24 Äußerungen entsteht dagegen der Eindruck, dass Clemens sich bei der Verwendung des Begriffs an Paulus orientiert (vgl. Röm 2,18; 1Kor 14,19; Gal 6,6), ihn also nicht unter dem Aspekt der Taufvorbereitung sieht, sondern unter dem Aspekt einer fortschreitenden und fortwährenden Glaubensvermittlung (vgl. 1Kor, 3,1f; 13,11; Hebr 5,12), die Nahrung für die menschliche Seele ist (vgl. *Paid* I 35,3; 36,4) und damit die Grundlage und Voraussetzung für den Glauben (vgl. *Strom* V 134,1; VI 1,3; *Ekl* 28,3); sie wird den Adressaten in einer angemessenen Form dargeboten (vgl. *Paid* I 38,1; *Strom* V 66,2); sie ist der Zeugung und Aufzucht von Kindern vergleichbar (vgl. *Strom* III 98,4) oder der Pflanzung und Pflege von Obstbäumen und ebenso zeitaufwendig (vgl. *Strom* II 96,2); sie ist ein Schmuck der Seele (vgl. *Paid* III 76,1) und bewirkt einen inneren Entwicklungsprozess (vgl. *Strom* VI 1,3; VII 52,2), der in der Vollendung des Glaubens in der Gnosis zu seinem Ziel kommt (vgl. *Strom* VI 165,2). Der Begriff ist also bei Clemens nicht ausschließlich mit der Taufvorbereitung in Verbindung zu bringen (auch gegen A. v.d. Hoek, Catechetical school, 69 Anm. 46), sondern gehört auch in den Kontext missionarischen Werbens.

⁵⁰ Euseb *HE* I 12,2: Zitat aus dem 5. Buch der *Hypotyposen*, Kephas betreffend; *HE* II 1,3-5: Zitat aus dem 6. und 7. Buch der *Hypotyposen* über Jakobus, den Gerechten, als Bischof von

Stromateis, die ebenfalls mehrfach zitiert werden⁵¹. Außerdem überliefert Euseb die Erzählung vom Apostel Johannes und dem Räuberhauptmann, die Clemens in seinem Traktat über Mk 10,17-31 *Quis dives salvetur* bietet⁵² sowie ein Zitat aus der Schrift *Über das Osterfest*⁵³. Darüber hinaus stellt Euseb eine Reihe literarischer Beziehungen oder Parallelen von Clemens zu anderen frühchristlichen Autoren fest, so in *HE* II 23,19 zu Hegesipp, mit dem er in Bezug auf das Martyrium des Jakobus, des Gerechten, übereinstimme; in *HE* III 23,2 zu Irenäus, dessen Wissen über die Lebenszeit des Apostel Johannes in Ephesus bis in die Zeit Trajans er teile; in *HE* IV 26,4 zu Melito von Sardes, dessen Schrift *Über das Osterfest* Clemens nach eigenem Bekunden zu einer Schrift gleichen Titels veranlasst habe, und in *HE* VI 13,9 wird hierzu ergänzt, dass Clemens in seiner Osterschrift „*Melito, Irenäus und noch einige andere Schriftsteller*“⁵⁴ zitiert habe; außerdem zitiert Euseb in *HE* V 28,4 ein Textstück aus Hippolyt, in welchem Clemens zusammen mit Justin, Miltiades⁵⁵ und Tatian als früher Theologe der Gottheit Christi vorgestellt wird; auch Irenäus und Melito werden in diesem Zusammenhang erwähnt.

Euseb unternimmt es auch, Clemens zeitlich einzuordnen. In *HE* VI 6 lässt er die chronologischen Angaben in *Strom* I 144 mit dem Tode des Kaisers

Jerusalem und dessen Martyrium; *HE* II 9,2: Zitat aus dem 7. Buch über das Martyrium des Johannesbruders Jakobus; *HE* II 15,2: Hinweis auf Clemens' Erzählung über die Entstehung des Markus-Evangeliums im 6. Buch der *Hypotyposen*; *HE* II 23,2: Rückverweis auf Buch 7 und das Martyrium des Herrenbruders Jakobus; in *HE* VI 14,1-7 bestimmt Euseb zunächst die literarische Eigenart der *Hypotyposen*: „*In den Hypotyposen gibt Klemens, um es kurz zu sagen, gedrängte Auslegungen der ganzen Bibel*“. (Ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσειςιν ξυνερόντα εἰπεῖν πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις. GCS Euseb N.F. 6/2 548,24f); dann paraphrasiert und zitiert er Clemens' Äußerungen zur Verfasserschaft des Hebräerbriefes, die dem Paulus zugeschrieben wird, und paraphrasiert seine Bemerkungen über die Abfassung des Markus-Evangeliums.

⁵¹ Euseb *HE* III 29,1 mit einem Zitat aus *Strom* III; *HE* III 30,1 mit einem weiteren Zitat aus diesem Buch; *HE* III 30,2 mit einem Zitat aus Buch VII.

⁵² Euseb *HE* III 23,5-24,1.

⁵³ Euseb *HE* IV 26,4ff.

⁵⁴ GCS Euseb N.F. 6/2 548,22f: ... μέμνηται δ' ἐν αὐτῷ Μελίτωνος καὶ Εἰρηναίου καὶ τινων ἑτέρων, ὧν καὶ τὰς διηγήσεις τέθειται.

⁵⁵ Miltiades, Apologet des 2. Jhts; seine Schriften sind nicht überliefert. Hinweise auf ihn bei Tertullian, Euseb und Hieronymus. Vgl. K. Pollmann, Art. Miltiades. In: LACL 2002, 504.

Commodus (192) enden, und schließt daraus, dass diese Schrift in der Regierungszeit des Septimius Severus (193-211) entstanden sein muss⁵⁶. Von einem Ortswechsel des Clemens in der Zeit des Severus spricht Euseb nicht explizit, aber er scheint ihn im Kontext der severianischen Christenverfolgung (202/203) einzuordnen, wenn er sagt, Clemens hätte „bis dahin“⁵⁷ den Unterricht in Alexandrien geleitet. Dieser Ortswechsel wird durch den in *HE VI* 11,6 zitierten Brief des Bischofs Alexander von Jerusalem bestätigt, in welchem Clemens als Überbringer des Briefes von Alexander an die Gemeinde von Antiochien erwähnt wird:

*„Dieses Schreiben schicke ich euch... durch den seligen Presbyter Klemens, einen tüchtigen, bewährten Mann, den auch ihr kennt und noch kennenlernen werdet. Er ist nach dem Willen und der Fügung des Herrn hier gewesen und hat die Gemeinde des Herrn gestärkt und vergrößert“.*⁵⁸

⁵⁶ GCS Euseb N.F. 6/2 534,3-7: τὴν γέ τοι τῶν Στρωματέων πραγματείαν ὁ Κλήμης ὑπομνηματιζόμενος, κατὰ τὸ πρῶτον σύγγραμμα χρονικὴν ἐκθέμενος γραφὴν, εἰς τὴν Κομόδου τελευτὴν περιγράφει τοὺς χρόνους, ὡς εἶναι σαφὲς ὅτι κατὰ Σευήρον αὐτῷ πεπόνητο τὰ σπουδάσματα, οὗ τοὺς χρόνους ὁ παρῶν ἱστορεῖ λόγος. – Die deutsche Übersetzung spricht in *HE VI* 6 irrtümlich vom Tod des Severus.

⁵⁷ GCS Euseb N.F. 6/2 534,1f: Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος, τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηχήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο... Die Chronologie bei Euseb ist nicht leicht durchschaubar: Er spricht von Verfolgungsmaßnahmen im 10. Jahr der Regierung des Septimius Severus, also im Jahr 202/203, unter dem alexandrinischen Statthalter Laetus, die die Abwanderung der christlichen Lehrer zur Folge hatte (vgl. *HE VI* 3,1); Origenes, siebzehnjährig übernimmt die Unterweisung interessierter Nichtchristen, weil sonst niemand mehr zur Verfügung steht, und wird im 18. Lebensjahr Vorsteher des Unterrichts in Alexandrien (*HE VI* 3,3; vgl. 3,8: beauftragt durch Bischof Demetrius). Unmittelbar im Anschluss berichtet Euseb von Verfolgungen zur Zeit des Statthalter Aquilas und stellt dar, wie Origenes Christen auf dem Weg zum Martyrium betreut und selbst in Anfeindungen und Lebensgefahr gerät (*HE VI* 3,3-5,7). Direkt daran schließt Euseb seine Bemerkung an, dass Clemens „bis dahin“ den Unterricht in Alexandrien geleitet habe und Origenes sein Schüler gewesen sei. Das „bis dahin“ scheint so zu verstehen zu sein, dass Euseb jetzt wieder zurückverweist auf den Beginn der Lehrtätigkeit des Origenes. Vgl. A. v. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur* 2. Leipzig 1904, 7f, der den Ortswechsel durch einen entsprechenden Eintrag in Eusebs Chronik zum Jahr 202/203 bestätigt sieht. Im Chronikon des Hieronymus/Euseb ist zum Jahr 2210 (1. Jahr des Septimius Severus) verzeichnet, dass „Klemens, Priester von Alexandrien und Pantainos, stoischer Philosoph in unserem Bekenntnis strahlten“. Zum Jahr 2220 ab Abrahamo (11. Jahr des Septimius Severus) ist vermerkt: „Klemens verfasste um diese Zeit Bücher“. Vom Ortswechsel des Clemens ist nichts erwähnt. (GCS Euseb V; ed. J. Karst, Leipzig 1911, 223f; zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte vgl. Einleitung XXXVI-LIV).

⁵⁸ GCS Euseb N.F. 6/2 542,26-544,3: «ταῦτα δὲ ὑμῖν, ... τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου πρεσβυτέρου, ἀνδρὸς ἐναρέτου καὶ δοκίμου, ὃν ἴστε καὶ

Euseb identifiziert diesen „*Presbyter Klemens*“ mit Clemens von Alexandrien, das legen jedenfalls die Bemerkungen nahe, die er in *HE VI 14* macht: Dort referiert er zunächst, was er aus den *Hypotyposen* über die Entstehung des Markus-Evangeliums erfahren hat (5-7), schreibt es nochmals ausdrücklich dem Clemens zu und zitiert gleich darauf einen weiteren Brief des Bischofs Alexander an Origenes, in dem Pantainos und Clemens unter die verstorbenen geistigen Väter gezählt werden⁵⁹. Dieser Brief, den Euseb in die Zeit vor der Übersiedlung des Origenes von Alexandrien nach Caesarea, d.h. vor 231⁶⁰, zu datieren scheint, legt den Tod des Clemens vor 230 nahe.

An den Briefnotizen des Bischofs Alexander von Jerusalem ist bemerkenswert, dass hier zum ersten- und einzigenmal⁶¹ in Eusebs Schriften Clemens als „*Presbyter*“ bezeichnet wird. Euseb kennzeichnet ihn ansonsten mittels der

ὁμοίως καὶ ἐπιγνώσεσθε. ὅς καὶ ἐνθάδε παρὼν κατὰ τὴν πρόνοιαν καὶ ἐπισκοπὴν τοῦ δεσπότου, ἐπεστήριξέν τε καὶ ἠύξησεν τὴν τοῦ κυρίου ἐκκλησίαν».

⁵⁹ GCS Euseb N.F. 6/2 550,28-552,7: τοσαῦτα ὁ Κλήμης. πάλιν δ' ὁ δηλωθεὶς Ἀλέξανδρος τοῦ Κλήμεντος, ἅμα δὲ καὶ τοῦ Πανταίνου ἐν τινι πρὸς Ὀριγένην ἐπιστολῇ μνημονεύει, ὡς δὴ γνωρίμων αὐτῶ γενομένων τῶν ἀνδρῶν, γράφει δὲ οὕτως: «τοῦτο γὰρ καὶ θέλημα θεοῦ, ὡς οἶδας, γέγονεν ἵνα ἢ ἀπὸ προγόνων ἡμῖν φιλία μένη ἄσυλος, μᾶλλον δὲ θερμότερα ἢ καὶ βεβαιότερα. πατέρας γὰρ ἴσμεν τοὺς μακαρίους ἐκείνους τοὺς προοδεύσαντας, πρὸς οὓς μετ' ὀλίγον ἐσόμεθα, Πάνταινον, τὸν μακάριον ἀληθῶς καὶ κύριον, καὶ τὸν ἱερὸν Κλήμεντα, κύριόν μου γενόμενον καὶ ὠφελήσαντά με, καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτος· δι' ὧν σὲ ἐγνώρισα, τὸν κατὰ πάντα ἄριστον καὶ κύριόν μου καὶ ἀδελφόν».

⁶⁰ Die Übersiedlung des Origenes von Alexandrien nach Caesarea in Palästina wird üblicherweise auf das Jahr 230/231 datiert; damals hielt Demetrius von Alexandrien zwei Synoden ab, die Origenes aus der Gemeinde ausschlossen, nachdem er in Palästina zum Presbyter geweiht worden war (vgl. Euseb *HE VI 8,4*); Euseb datiert den Ortswechsel in *HE VI 26* ebenfalls auf das Jahr 231: „*Im zehnten Jahr der erwähnten Regierung*“ d.h. des Alexander Severus.

⁶¹ Die zahlreichen Hinweise auf Clemens im Werk des Euseb bieten den Namen nicht mit dem Epitheton „*Presbyter*“, sondern ganz ohne Epitheton oder mit der Beifügung „*Alexandrinier*“ und einmal mit der Bezeichnung „*unser Clemens*“ (vgl. *PraepEv IX 6,2* und *X 1,9*). Dass Clemens im *Chronikon* des Euseb, das Hieronymus ins Lateinische übersetzt hatte, in der Notiz zum Jahr 2210 als „*alexandrinischer Presbyter*“ bezeichnet wird, dürfte weniger auf Euseb selbst als auf die Rezeptionsgeschichte zurückzuführen sein (vgl. oben Anm. 57): Während Euseb selbst Clemens nirgends als Presbyter bezeichnet, verwendet Hieronymus dieses Epitheton häufiger.

Werke, des Wirkungsorts Alexandrien und als Lehrer: Als Leiter des Unterrichts in Alexandrien (*HE VI 6*), als einen der Väter des Bischofs Alexander (*HE VI 14,9*). Das Bild, das Euseb von ihm zeichnet, ist das eines bedeutenden schreibenden und lehrenden Theologen, der im regen Kontakt mit den vorausgegangenen und zeitgenössischen Kollegen steht und dadurch Ansehen gewinnt⁶².

2. Euseb als Interpretationsrahmen für Andeutungen des Clemens

Ob nun die Auskünfte des Euseb das, was Clemens über sich und seine Lebensumstände andeutet, erhellen, soll an zwei Fragen durchgespielt werden, nämlich der a) nach den theologischen Wurzeln, und b) nach dem Verständnis vom Dienst in der Kirche Alexandriens, die Clemens erkennen lässt.

a) Die theologischen Wurzeln des Clemens – Einblicke in seine geistige Heimat

Was die Lehrjahre und die geistige Heimat betrifft, begegnet in *Strom I 11* eine interessante biographische Notiz des Clemens, in der er kurz seine Suche nach dem besten Lehrer⁶³ beschreibt: Er kommt dort auf jene „*anschaulichen und*

⁶² Diesen Befund bestätigen spätere Zeugen, die den Clemens häufig mit seinen *Stromateis* in Verbindung bringen (z.B. Theodoret, Johannes Damascenus) und ihm gegenüber Wertschätzung zeigen (Athanasius, Theodoret, Cyrill von Alexandrien, der Kirchenhistoriker Sokrates, Johannes Damascenus). Die Bezeichnung als Presbyter taucht vermehrt erst ab dem 6. Jht. auf, und erst unter den massiven Auswirkungen der Verurteilung des Origenes setzt von da ab ein abschätziges Urteil über ihn ein. Zum Wandel der Beurteilung des Clemens im Verlauf der Rezeptionsgeschichte vgl. A. Knauber, Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jahrhunderts. In: Kyriakon. FS J. Quasten, 1970, 289-308.

⁶³ Zum Motiv der Suche nach dem besten Lehrer s.u. Anm. 117.

lebensvollen Reden und jene[r] seligen und wahrhaft bedeutenden Männer“ zu sprechen, „die zu hören [er] gewürdigt wurde“⁶⁴ und bemerkt dazu:

„(2) Von ihnen war der eine in Griechenland der Ionier, die anderen in Großgriechenland (von diesen beiden stammte der eine aus Kōlesyrien, der andere aus Ägypten), andere aber im Osten; und hiervon war der eine aus dem Lande der Assyrer, der andere in Palästina war seiner Abstammung nach ein Hebräer. Als ich aber einen letzten getroffen hatte (seiner Wirkung nach war er jedoch der erste), da gab ich weiteres Suchen auf, nachdem ich ihn in Ägypten, wo er verborgen war, aufgespürt hatte. Er war in der Tat eine sikilische Biene, die aus der Wiese der Propheten und Apostel auserlesene Stellen sog [abpflückte] und etwas noch nicht Abgemähtes [ganz Frisches] den Seelen der Zuhörer als für die Erkenntnis Brauchbares gewann. (3) Jene Lehrer aber, die die wahre, unmittelbar von den heiligen Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus stammende Überlieferung der seligen Lehre unversehrt bewahrten, indem immer ein Sohn sie vom Vater übernahm (nur wenige sind es, die ihren Vätern ähnlich sind), kamen in der Tat mit Gottes Hilfe auch zu uns, um jene von den Vätern ererbten und apostolischen Samenkörner (in uns) niederzulegen“⁶⁵.

Es entsteht der Eindruck, dass Clemens seine Lehrjahre in verschiedenen Regionen des Römischen Reiches verbracht hat: In Griechenland, in Großgriechenland, also in Süditalien⁶⁶, in Asien und in Ägypten. So wie er an

⁶⁴ BKV 17,60; GCS II 8,18-20: ... τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθην ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῶ ὄντι ἀξιολόγων.

⁶⁵ *Strom* I 11,1-3; BKV 17, 19; GCS II 8,18-9,8: τούτων ὁ μὲν ἐπὶ τῆς Ἑλλάδος, ὁ Ἰωνικός, οἱ δὲ ἐπὶ τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος (τῆς κοίλης θάτερος αὐτῶν Συρίας ἦν, ὁ δὲ ἀπ' Αἰγύπτου), ἄλλοι δὲ ἀνὰ τὴν ἀνατολήν· καὶ ταύτης ὁ μὲν τῆς τῶν Ἀσσυρίων, ὁ δὲ ἐν Παλαιστίνῃ Ἑβραῖος ἀνέκαθεν. ὑστάτω δὲ περιτυχῶν (δυνάμει δὲ οὗτος πρῶτος ἦν) ἀνεπαυσάμην, ἐν Αἰγύπτῳ θηράσας λεληθότα. Σικελικὴ τῶ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκρωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.

Ἄλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σῶζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων, παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος (ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι), ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικὰ καταθησόμενοι σπέρματα.

⁶⁶ Der Begriff „Großgriechenland“ (Μεγάλη Ἑλλάς) als Bezeichnung für die griechischen Küstenstädte Unteritaliens und Siziliens begegnet in der antiken Gräzität gelegentlich. Durch das Fragment 77 des Historikers Timaios (FHG I 211) lässt er sich bis ins 4. Jht. v. Chr. zurückverfolgen. Er findet sich bei Polybios (ca. 200 – 120 v. Chr.), *Universalgeschichte* II 38, bei Strabon (64/63 v. Chr. – 25 n. Chr.), *Geographika Hypomnemata* VI 253; des weiteren bei Klaudios Ptolemaios (2. Jht. n. Chr. in Alexandrien), *Geographias Hyphegesis* III 1,10 und dem Ägypter Athenaios von Naukratis (um 200 n. Chr.), *Deipnosophistai* XII 523;

der vorliegenden Stelle zwischen den λόγων und den ἀνδρῶν differenziert, ist anzunehmen, dass er dort teils literarischen, teils persönlichen Kontakt mit den Erwähnten hatte. Es ist also nicht nur mit unmittelbarer Lehrerschaft zu rechnen, sondern auch mit literarischer Lehrerschaft durch Werke, die er im Unterricht vorgetragen bekommen hat. Lassen sich die Lehrer, die Clemens nicht durch ihre Namen, sondern durch Begegnungsort oder Herkunft identifiziert, irgendwie ermitteln?⁶⁷ Und wie sind die Ortsangaben zu verstehen? Meinen sie geographische oder geistige Verortung? Können die Angaben, die Euseb zu Clemens macht, zur Klärung beitragen?

Aufgezählt werden einer in Griechenland, der als „*der Ionier*“ bezeichnet wird, zwei in Großgriechenland, der eine aus Kölesyrien, also aus Nordsyrien⁶⁸, der andere von ägyptischer Herkunft, dann ein Assyrer und ein Hebräer aus Palästina; zuletzt erwähnt er einen, den man im allgemeinen aus Sizilien stammen lässt - „*die sikilische Biene*“ -, dem er allerdings in Ägypten begegnet ist und dem er die größte Wertschätzung entgegenbringt.

außerdem bei verschiedenen lateinischen Autoren; vgl. dazu Weiss, Art. Graecia magna. In: PW 14 (1912) 1690f. Zur antiken Geographie vgl. E. Olshausen, Einführung in die Historische Geographie der Alten Welt. Darmstadt 1991. Angesichts dieses Befundes stellt sich die Frage, woher Clemens die Bezeichnung hat. Mit Athenaios gibt es eine ganze Reihe nachgewiesener Berührungen. Vielleicht liegt hier eine weitere vor.

⁶⁷ Die Frage, ob sich die Lehrer des Clemens identifizieren lassen, wird in der Forschung üblicherweise verneint. Harnack, Chronologie 8 Anm. 2: „Die Lehrer lassen sich nicht bestimmen. Nicht einmal, dass der Assyrer Tatian ist, kann für ganz sicher gelten“. U. Neymeyr, 46: „Die Versuche, diese Lehrer zu identifizieren, bleiben reine Hypothese...“. Etwas anders A. Méhat, Art. Clemens von Alexandrien. In: TRE 8, 1981, 101, der zumindest anfragt, ob sich nicht Athenagoras, Tatian und Hegesipp hinter den Andeutungen verbergen.

⁶⁸ κοίλη Συρία: Unter Septimius Severus erfolgte 194 eine Neuauftellung der Provinz Syria in Syria Coele, das die Komagene und Nordsyrien umfasste, mit Antiochien als Hauptstadt, und Syria Phoenice. Es handelte sich um eine Maßnahme unmittelbar nach der Niederschlagung der Revolte des Pescennius Niger; die Teilung sollte künftige Usurpationen syrischer Statthalter unterbinden. Die damit verbundene Degradierung Antiochiens war nur von kurzer Dauer und wurde im Vorfeld des zweiten Krieges gegen die Parther (197) wieder zurückgenommen. Vgl. A. Gebhardt, Imperiale Politik und provinzielle Entwicklung. Untersuchungen zum Verhältnis von Kaiser, Heer und Städten im Syrien der vorseverischen Zeit. Berlin 2002, 130f. – Wenn Clemens hier diese eher seltene geographische Bezeichnung verwendet, ist das ein weiteres Indiz für die Datierung seines Werkes in die severische Zeit.

Diese Lehrer zeichnen sich durch die Wahrung der apostolischen Überlieferung und ihre Nähe zu den Aposteln aus.

„der eine in Griechenland, der Ionier“

Wie ist der Beiname „der Ionier“ zu verstehen? Dieses Epitheton findet sich in der griechischen Literatur häufiger im Zusammenhang mit Thales und der Naturphilosophie. Clemens selbst bezeichnet in *Strom* I 62,1 Thales als Gründer der ionischen Schule. Auch Euseb, der Thales traditionsgemäß einen der sieben Weisen nennt, betrachtet ihn als den Urheber der „ionischen Philosophie“⁶⁹. Allerdings trägt dies wenig zur Klärung der hier vorliegenden Bemerkung bei. Denn Clemens spricht an dieser Stelle nicht von Philosophen, bei denen er in die Lehre gegangen sei, sondern von Christen, die in der Tradition der Apostel stehen. Zwar wäre ein Christ denkbar, der von der Naturphilosophie seinen Denkansatz mitbrächte, aber abgesehen davon, dass sich ein solcher nicht ausmachen lässt, bietet die übrige Aufzählung keinen Hinweis auf philosophische Traditionen und ihre geographische Zuordnung⁷⁰.

Der Beiname „der Ionier“ scheint gar nicht auf die Philosophie, sondern auf eine andere Besonderheit dieses Lehrers zu zielen. Möglicherweise auf seine geographische Heimat? Als ‚Ionien‘ sind die kleinasiatische Küste und die ihr vorgelagerten Inseln bekannt⁷¹: Die kleinasiatischen Theologen des 2. Jhts. könnten sich demnach hinter der Bezeichnung „der Ionier“ verbergen. In Frage kommen: Polykarp von Smyrna, dann der Verfasser des Polykarpmartyriums,

⁶⁹ Euseb, *PraepEv.* X 4,17.1; vgl. XIV 14,1,2; vgl. Galen, *hist. phil.* 3,3 mit vergleichbarer Aussage.

⁷⁰ Clemens zeigt an anderer Stelle, in *Strom* I 62,1, dass er von solcher geographischen Zuordnung Kenntnis hat: „In der Philosophie sind nun nach den genannten Männern drei Schulen entstanden, benannt nach den Gegenden, die ihre Heimat waren, die Italienische, ausgehend von Pythagoras, die Ionische, von Thales, die Eleatische, von Xenophanes“. BKV 17,60.

⁷¹ Vgl. E. Olshausen, Art. Ionia, *Der Neue Pauly (DNP)* 5, 1998, 1078 mit Hinweis auf Strabo 14,1 und Plinius, *nat.* 5,112-120.

außerdem Polykarps Schüler Irenäus und Melito von Sardes. Zwischen Polykarp und Clemens sind Anknüpfung nicht sicher nachweisbar und theologisch steht der alexandrinische Theologe in deutlichem Kontrast zu Polykarp⁷².

Zum Polykarpmartyrium lassen sich keine Bezüge feststellen, abgesehen von der Tatsache, dass sowohl dieser Text als auch Clemens an einer Stelle von der *καθολικη εκκλησια* sprechen, ein Begriff, der erstmals bei Ignatius auftaucht und von beiden von dort übernommen sein kann⁷³.

Anders steht es mit Irenäus: Euseb nennt in *HE* III 23,1-5 Irenäus und Clemens als Zeugen für die Lebenszeit des Evangelisten Johannes bis in die Regentschaft

⁷² Stählin weist im Register (GCS IV/1; 2. Auflage 1980) zwei Anknüpfungen an Polykarps *Philippbrief* nach; *Phil* 2,3 mit der Aufforderung zu vergeben, damit Vergebung gewährt wird, hat eine Parallele in *Strom* VII 86,6. Als direkte Anleihe lässt sie sich aber nicht festmachen, da Mt 6,14 und *1Clem* 13,2 als mögliche Vorlage für beide in Betracht kommen. Ob im zweiten Fall *Phil* 9,2 direkt in *qds* 33,6 Eingang gefunden hat, ist ebenfalls nicht sicher. Zwar besteht eine deutliche Wortparallele - *Phil* 9,2: οὐ γὰρ τὸν νῦν ἡγάπησαν αἰῶνα, ἀλλὰ τὸν ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανόντα καὶ δι' ἡμᾶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάντα, vgl. *qds* 33,6: ἀλλ' ἔνδον κρυπτὸς ἐνοικεῖ ὁ πατήρ καὶ ὁ τούτου παῖς ὁ ὑπὲρ ἡμῶν ἀποθανὼν καὶ μεθ' ἡμῶν ἀναστάς - aber es könnte eine allgemein bekannte Bekenntniskurzformel zugrunde liegen, die ihrerseits in paulinischem Gedankengut wurzelt, etwa in 1Thess 4,14 oder Röm 8,32-34. Zwischen der geistigen Heimat des Polykarp und des Clemens gibt es jedenfalls beträchtliche Unterschiede. A. M. Ritter, *De Polycarpe a Clément: Aux origines d'Alexandrie chrétienne*. In: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Mélanges offerts au P.Cl. Mondésert. Paris 1987, 151-172 charakterisiert Polykarp als Vertreter jenes „catholicisme primitif“, der sich zuallererst als Gemeinschaft versteht, welche um ein heiliges Leben auf der Grundlage gemeinsamer Erfahrung bemüht ist, ein Christentum, das durch Diasporamentalität und eine durch Observanz geprägte Frömmigkeit gekennzeichnet ist (vgl. 159). Diesem kontrastiert er die frühesten Zeugnisse aus dem alexandrinischen Christentum: Das Hebräer- und das Ägypter-Evangelium, den Barnabasbrief, die judenchristliche Traditionen spiegeln; die Theologen, mit denen sich Clemens auseinandersetzt: Theodotos, Julius Cassian, Valentin und Basilides, aber auch die Sextus-Sentenzen und den Authenikos Logos. Hier äußere sich eine erste christlich-paulinische Theologie, die versuche, angesichts der eschatologischen Krise, in der das Christentum in eine moralisch-soziale Institution zu regredieren drohe, die ursprüngliche Eschatologie in eine philosophisch-mystische Konzeption des Universums umzuwandeln. Und von hier aus bestimme sich die Position des Clemens: Auch er widersetze sich dieser Regression, zugleich aber setze er sich mit dem Alternativkonzept auseinander: Auch diesem ist nicht mit Regression in Diasporamentalität und fromme Observanz beizukommen, sondern nur mit Kritik und Argument (168-172). Es ist anzunehmen, dass Clemens in Alexandrien auch mit einer Gruppe von Christen zu tun hat, die solche Züge zeigt. Vgl. unten 229ff.

⁷³ Es ist allerdings auffällig, dass in dem relativ kurzen Text *MartPolyk* viermal der Begriff *καθολικη εκκλησια* auftaucht (*MartPolyk* 1,3; 8,1; 16,2; 19,2); bei Ignatius begegnet er in *Smyr* 8,2; bei Clemens in *Strom* VII 106,3 und 107,5; dazu s.u. 194.

des Kaisers Trajan. Außerdem ist Irenäus in *HE* VI 13,9 in einer Notiz erwähnt, die besagt, die Schrift *Über das Osterfest* des Clemens sei auf Drängen von Freunden entstanden,

„*der Nachwelt jene Überlieferungen schriftlich zu übermitteln, welche er (Clemens) von den alten Presbytern mündlich empfangen habe. Er erwähnt daselbst Melito, Irenäus und noch einige andere Schriftsteller und hat Berichte aus ihnen angeführt*“⁷⁴.

Zu Irenäus und Melito bestehen also nach dem Zeugnis des Euseb literarische Bezüge. Bei Durchsicht ist festzustellen, dass es sich bei den Berührungspunkten zwischen Clemens und Irenäus meist um traditionelles Material handelt. Es muss deshalb damit gerechnet werden, dass die Ähnlichkeiten zwischen beiden aus von beiden benützten Vorlagen resultieren können. Aber an zwei Stellen, in *Strom* I 148f und *Strom* VII 109-110, ist die Parallelität der Argumentation und der Wortwahl so deutlich, dass sich eine direkte Abhängigkeit nahe legt⁷⁵.

⁷⁴ GCS Euseb N.F. 6/2 548,19-23: καὶ ἐν τῷ λόγῳ δὲ αὐτοῦ τῷ Περὶ τοῦ πάσχα ἐκβιασθῆναι ὁμολογεῖ πρὸς τῶν ἐταίρων ὡς ἔτυχεν παρὰ τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκκηκῶς παραδόσεις γραφῆ τοῖς μετὰ ταῦτα παραδοῦναι, μέμνηται δ' ἐν αὐτῷ Μελίτωνος καὶ Εἰρηναίου καὶ τινων ἑτέρων, ὧν καὶ τὰς διηγήσεις τέθειται. – Es werden hier zwei Quellen unterschieden: die ehrwürdigen Vorfahren, deren mündliche Tradition durch Clemens verschriftlicht wird und jene Theologen, die er vermerkt (μέμνηται) und deren Ausführungen er darstellt. Hier handelt es sich um vorliegendes schriftliches Material, das er in sein eigenes Werk einsetzen kann.

⁷⁵ *Strom* I 148f geht mit *Adv. Haer.* III 21,2 parallel. Es handelt sich um die Legende von der Entstehung der LXX; *Strom* I 148,2-149: **ἔτι γὰρ Μακεδόνων τὴν Ἀσίαν κατεχόντων φιλοτιμούμενος ὁ βασιλεὺς τὴν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ πρὸς αὐτοῦ γενομένην βιβλιοθήκην πάσαις κατακοσμήσαι γραφαῖς** ἠξίωσε καὶ τοὺς Ἱεροσολυμίτας τὰς παρ' αὐτοῖς προφητείας εἰς τὴν Ἑλλάδα διάλεκτον ἐρμηνεύσαι. οἱ δὲ ἅτε ἔτι ὑπακούοντες **Μακεδόσι** τῶν παρὰ σφίσιν εὐδοκιμωτάτων περὶ τὰς γραφὰς **ἐμπείρους** καὶ τῆς Ἑλληνικῆς διαλέκτου εἰδήμονας **ἑβδομήκοντα πρεσβυτέρους** ἐκλεξάμενοι ἀπέστειλαν αὐτῷ μετὰ καὶ τῶν θείων βιβλίων. ἐκάστου δὲ ἐν μέρει κατ' ἰδίαν ἐκάστην ἐρμηνεύσαντος προφητείαν συνέπνευσαν αἱ πᾶσαι ἐρμηνεῖαι συναντιβληθεῖσαι καὶ τὰς διανοίας καὶ τὰς λέξεις: **θεοῦ γὰρ ἦν βούλημα** μεμελετημένον εἰς Ἑλληνικὰς ἀκοάς. οὐ δὲ ξένον **ἐπιπνοίᾳ θεοῦ** τοῦ τὴν προφητείαν δεδωκότος καὶ τὴν ἐρμηνείαν οἰονεῖ Ἑλληνικὴν προφητείαν ἐνεργεῖσθαι, **ἐπεὶ κὰν τῇ <ἐπι> Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ διαφθαρεῖσῶν τῶν γραφῶν κατὰ τοὺς Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως χρόνους ἐπίπνουσ Ἰεσοδράς ὁ Λευίτης ὁ ἱερεὺς γενόμενος πάσας τὰς παλαιὰς αὐθις ἀνανεούμενος προεφήτευσεν γραφὰς.** (GCS II 92,14-24). Der griechische Text des Irenäus ist bei Euseb *HE* V 8,11-15 überliefert: «πρὸ τοῦ γὰρ Ῥωμαίους κρατῦναι τὴν ἀρχὴν

Neben der literarischen Nähe sind auch theologische Berührungspunkte nicht zu übersehen. So lesen sie beide Platons *Nomoi* IV (715e-716a) auf dem Hintergrund eines heilsgeschichtlichen Konzepts, das zum Kernbestand ihrer Theologie gehört⁷⁶; beide zeigen Berührungen in ihrer antihäretischen

αὐτῶν, ἔτι τῶν Μακεδόνων τὴν Ἀσίαν κατεχόντων, Πτολεμαῖος ὁ Λάγου φιλοτιμούμενος τὴν ὑπ' αὐτοῦ κατεσκευασμένην βιβλιοθήκην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κοσμήσαι τοῖς πάντων ἀνθρώπων συγγράμμασιν ὅσα γε σπουδαῖα ὑπῆρχεν, ἠτήσατο παρὰ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν εἰς τὴν Ἑλληνικὴν διάλεκτον σχεῖν αὐτῶν μεταβεβλημένας τὰς γραφάς. οἱ δέ, ὑπήκουον γὰρ ἔτι τοῖς Μακεδόσιν τότε, τοὺς παρ' αὐτοῖς ἐμπειροτάτους τῶν γραφῶν καὶ ἀμφοτέρων τῶν διαλέκτων, ἐβδομήκοντα πρεσβυτέρους, ἔπεμψαν Πτολεμαίῳ, ποιήσαντος τοῦ θεοῦ ὅπερ ἠβούλετο. ὁ δὲ ἰδίᾳ πείραν αὐτῶν λαβεῖν θελήσας εὐλαβηθεὶς τε μή τι ἄρα συνθέμενοι ἀποκρύψωσι τὴν ἐν ταῖς γραφαῖς διὰ τῆς ἐρμηνείας ἀλήθειαν, χωρίσας αὐτοὺς ἀπ' ἀλλήλων ἐκέλευσε τοὺς πάντας τὴν αὐτὴν ἐρμηνείαν γράφειν, καὶ τοῦτ' ἐπὶ πάντων τῶν βιβλίων ἐποίησεν. συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ τὸ αὐτὸ παρὰ τῷ Πτολεμαίῳ καὶ συναντιβαλόντων ἐκάστου τὴν ἑαυτοῦ ἐρμηνείαν, ὁ μὲν θεὸς ἐδοξάσθη, αἱ δὲ γραφαὶ ὄντως θεῖαι ἐγνώσθησαν, τῶν πάντων τὰ αὐτὰ ταῖς αὐταῖς λέξεσιν καὶ τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασιν ἀναγορευσάντων ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους, ὥστε καὶ τὰ παρόντα ἔθνη γίνωμαι ὅτι κατ' ἐπίπνοιαν τοῦ θεοῦ εἰσιν ἐρμηνευμένοι αἱ γραφαί. καὶ οὐδὲν γε θαυμαστὸν τὸν θεὸν τοῦτο ἐνηργηκεῖν, ὅς γε καὶ ἐν τῇ ἐπὶ Ναβουχοδονόσορ αἰχμαλωσίᾳ τοῦ λαοῦ διαφθαρειῶν τῶν γραφῶν καὶ μετὰ ἐβδομήκοντα ἔτη τῶν Ἰουδαίων ἀνελθόντων εἰς τὴν χώραν αὐτῶν, ἔπειτα ἐν τοῖς χρόνοις Ἀρταξέρξου τοῦ Περσῶν βασιλέως ἐνέπνευσεν Ἐσδρα τῷ ἱερεὶ ἐκ τῆς φυλῆς Λευὶ τοὺς τῶν προγεγονότων προφητῶν πάντας ἀνατάξασθαι λόγους καὶ ἀποκαταστήσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μουσέως νομοθεσίαν. (GCS Euseb N.F. 6/1 448,4-450,5). – Die Hervorhebungen machen Parallelen im Text deutlich. – Vgl. A. van den Hoek, *How Alexandrian*, 186, wo die Abhängigkeit des Clemens von Irenäus bzgl. der LXX-Legende angesprochen wird. 190 weist die Autorin auf die frühe Verbreitung von Irenäus' *Adversus Haereses* in Ägypten hin, die insbesondere durch zwei Papyrusfragmente (datiert auf Ende 2. und Anfang 3. Jht.) bezeugt wird. In *Strom* VII 109-110 verläuft die Auslegung von Lev 11,3ff / Dtn 14,6 in ganz deutlicher Parallelität zu der von Irenäus in *Adv. Haer.* V 8,2 gebotenen, und beide gehen über die Typologie, die *Barn* 10,11 bietet, hinaus. Clemens kennt sowohl die Deutung des Irenäus als auch die des *Barn*, denn in *Strom* V 51,4-6 zitiert er ausdrücklich diesen Text. – Eine weitere Parallele zwischen Clemens, Irenäus und *Barn* liegt in einem biblischen Mischzitat vor, das sich nur partiell mit Ps 50,18f (LXX) identifizieren lässt. Es begegnet in *Barn* 2,10, bei Irenäus, *Adv. Haer.* IV 17,2 und bei Clemens *Paid* III 90,4; *Strom* II 79,1 und IV 19,2. Hier lässt sich das Abhängigkeitsverhältnis nicht klären. – Ungeklärt bleibt auch, ob Clemens die Zahlenspekulation in *Strom* VI 140,3 von Irenäus, *Adv. Haer.* I 14,6 hat, oder ob ihm auch das Zeugnis des dort erwähnten Markos vorlag. – Weitere Berührungen weist nach: L.G. Patterson, *The Divine Became Human. Irenaeus Themes in Clement of Alexandria*. In: *StPat* 31 (1997) 497-516.

⁷⁶ Vgl. E. Osborn, *Philo and Clement: Quiet conversion and noetic exegesis*. In: *The Studia Philonica Annual* 10 (1998) 106-124; 110: Vgl. *Strom* II 132 und *Adv Haer* 3,25.

Ausrichtung⁷⁷ und in ihren aus der Kritik an der Heterodoxie erwachsenden anthropologischen Entwürfen und den daraus resultierenden Vorstellungen von Askese, auch wenn diese im einzelnen unterschiedlich sind⁷⁸.

Melito von Sardes wird auch schon in *HE* IV 26,4 in Beziehung zu Clemens gesetzt⁷⁹. Hier wird die Schrift *Peri Pascha* des Melito als Auslöser für Clemens' eigene literarische Arbeit an einem gleichnamigen Werk betrachtet. Also wäre auch hier mit literarischen Bezügen zu rechnen. Aber überprüfbar ist dies nicht, weil die Schrift des Clemens verloren gegangen ist. In den erhaltenen Schriften des Clemens findet sich aber bislang keine Spur dieses Verfassers, es sei denn, man betrachtete die Bezeichnung „*der Ionier*“ als Anspielung auf den markanten Schreibstil dieses Autors⁸⁰.

Da also nichts als die kurzen Nachrichten des Euseb für Melito spricht, während für Irenäus literarische Berührung im Werk des Clemens plädiert, kann man vermuten, dass sich hinter dem ionischen Lehrer der Bischof von Lyon verbirgt.

⁷⁷ Vgl. L. Dattrino, Elementi di attualità della riflessione patristica sulla gnosi. In *Lateranum* 63 (1997) 455-470; er betont, allerdings zu holzschnittartig, die Gemeinsamkeiten in den theologischen Argumenten gegen die heterodoxe Gnosis bei Clemens, Justin und Irenäus.

⁷⁸ Vgl. J. Behr, *Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement*. 2000; zur gemeinsamen Ausgangslage vgl. 15-20; zur Verschiedenheit ihrer Ansätze vgl. 209-223.

⁷⁹ GCS N.F. 6/1 382,15-384,1: τούτου δὲ τοῦ λόγου μέμνηται Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν ἰδίῳ περὶ τοῦ πάσχα λόγῳ, ὃν ὡς ἐξ αἰτίας τῆς τοῦ Μελίτωνος γραφῆς φησιν ἑαυτὸν συντάξαι.

⁸⁰ „*Der Ionier*“ stände dann für den asianischen Stil des Melito. Die Einschätzung von dessen literarischer Qualität ist allerdings nicht einhellig. Vgl. dazu G. Röwekamp, Art. Melito von Sardes. In: *LACL* 2002, 499-500: „Die Homilie ist in bester asianischer Kunstprosa... verfasst“. A. Dihle 312f beurteilt die literarische Leistung des Melito kritischer: „Ihre rhythmische Gestaltung entspricht nicht den traditionellen Regeln griechischer Kunstprosa und verrät den Einfluss, den semitische, vor allem syroaramäische Versformen auf die werdende christliche Literatur ausgeübt haben“. – K.H. Uthemann, *Die Kunst der Beredsamkeit: Pagane und christliche Prediger*. In: *NHb der Literaturwissenschaft*, 265-320, hier 293ff, sieht in Melitons Passahpredigt ein „typisches Beispiel“ asianischer Kunstprosa, die in der Tradition eines Polemon (90-145) stehen, im 2. Jht. als Reaktion auf die erste Welle des Attizismus aufgelebt war.

„in Großgriechenland... der eine aus Kölesyrien“

Nimmt man an, dass Clemens mit „Kölesyrien“ Antiochien und Umgebung meint, dann treten zwei Personen in der Zeit vor Clemens literarisch in Erscheinung: Ignatius und Theophilus, beide als Bischöfe von Antiochien bezeugt. Während das Register Stählins neun Berührungen zwischen Clemens und Ignatius ausweist⁸¹, findet sich für einen literarischen Kontakt zu Theophilus kein Beleg. In *Strom* VII 55,6 ist die Anspielung auf Ignatius *Eph* 14 so deutlich, dass sich ein direkter Rückgriff auf den Ignatiustext nahelegt⁸².

⁸¹ Auf Ignatius, *Eph* 14, stützt sich *Strom* VII 55,6; Berührungen sieht Stählin zwischen Ignatius *Eph* 17,1 und *Paid* II 61,3 (unsicher, gemeinsame Grundlage: Lk 7,37f par), zwischen *Eph* 19,2 und *Excerpta* 74,2 (Gemeinsamkeit: ein neuer und fremder bzw. befremdlicher Stern verkündet die Ankunft des Herrn); zwischen *Magn* 14 und *qds* 34,1 (Gemeinsamkeit lediglich im Begriff *δροσισθηναι* - *δροσῶ*); zwischen Ignatius *an Polykarp* 7,2 und *Paid* II 129,1 (Gemeinsamkeit lediglich im Begriff *σοκνος*); zwischen *Röm* 7,2 und *Paid* II 3,2 (Gemeinsamkeit: Motiv des holzverzehrenden Feuers *πυρ φιλο-υλον* und *το πυρ της υλης εξεχομενον*); zwischen *Smyr* 1,1 und *Paid* III 85,3 (Gemeinsamkeit: Kreuzesmotiv, aber jeweils ganz unterschiedlich gefasst); zwischen *Smyr* 3,2 und *Exc* 14,1 (Gemeinsamkeit: *δαιμονιον ασωματων* – zugrunde liegen könnte ein gemeinsames Traditionsstück, das Lk 24,29 nahesteht und auch durch *Hebr-Ev* und *Doctrina Petri* bezeugt ist); zwischen *Trall* 8,1 und *Paid* I 38,2 (Gemeinsamkeit: allegorische Deutung von Leib und Blut Christi auf Gemeinde bzw. Kirche hin. Fleisch des Herrn bedeutet für Ignatius der Glaube der Gemeinde, Blut die Liebe. Auch Clemens verbindet Fleisch mit Glauben, dagegen deutet er das Blut als die Hoffnung. Beides ist lebensnotwendige Nahrung für die Kirche. Clemens entfaltet den Gedanken in einer exegetischen Argumentation, während Ignatius die Allegorie rein affirmativ setzt). - Abgesehen von der Anleihe aus *Eph* 14 in *Strom* VII 55,6 (vgl. nächste Anm.) sind die Berührungen an den übrigen Stellen wenig prägnant.

⁸² Ignatius, *Eph* 14,1 (ed. Lindemann/Paulsen 186,21-24): Ἐὼν οὐδὲν λαυθάνει ὑμᾶς, ἐὰν τελείως εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν ἔχητε τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, ἥτις ἐστὶν ἀρχὴ ζωῆς καὶ τέλος· ἀρχὴ μὲν πίστις, «τέλος δὲ ἀγάπη». Τὰ δὲ δύο ἐν ἐνότητι γεγόμενα θεός ἐστιν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα εἰς καλοκάγαθίαν ἀκόλουθά ἐστιν. *Strom* VII 55,6: πλὴν ἄλλὰ τὸ μὴ διστάσαι περὶ θεοῦ, πιστεῦσαι δὲ θεμέλιος γνώσεως, ἄμφω δὲ ὁ Χριστός, ὃ τε θεμέλιος ἢ τε ἐποικοδομή, δι' οὗ καὶ ἡ ἀρχὴ καὶ τὰ τέλη. καὶ τὰ μὲν ἄκρα οὐ διδάσκειται, ἢ τε ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, πίστις λέγω καὶ ἡ ἀγάπη, ἢ γνώσις δὲ ἐκ παραδόσεως διαδιδόμενη κατὰ χάριν θεοῦ τοῖς ἀξίους σφᾶς αὐτοῦς τῆς διδασκαλίας παρεχομένοις οἷον παρακαταθήκη ἐγχειρίζεται, ἀφ' ἧς τὸ τῆς ἀγάπης ἀξίωμα ἐκλάμπει ἐκ φωτὸς εἰς φῶς. (GCS III 40,34-41,7). Während Ignatius betont, dass Glaube und Liebe die Grundlagen der Vollkommenheit sind und die Erkenntnis bei ihm keine Erwägung findet, fügt Clemens diesen Aspekt in den Gedanken ein: Zu Glaube und Liebe kommt die Erkenntnis als Gnadengeschenk hinzu, indem sie mittels Überlieferung gewährt wird. Glaube und Liebe sind ihre Voraussetzung; die Erkenntnis ist die Vervollkommnung des Menschen (55,1); Glaube, Liebe und Erkenntnis sind die unauflösliche Verbindung mit Christus und Gott (56,1). Damit hebt Clemens den schlichten Gedanken des Ignatius, dass

Neben den ausgewiesenen Berührungspunkten zwischen Ignatius und Clemens, gibt es auch eine Parallele im ekklesiologischen Konzept: Wie Ignatius spricht Clemens von der „*katholischen Kirche*“ und seine Betonung ihrer Einheit und Einzigkeit in *Strom* VII 106-107 erinnert an Ignatius. In dessen Brief an die Smyrner ist die *καθολικη εκκλησια* zum erstenmal bezeugt⁸³. Schon Ignatius leitete die Einheit der Gemeinde in Glauben, Gebet und liturgischer Praxis und ihr Einssein mit dem Bischof von der Einheit Gottes ab, und setzt dagegen die Spaltungen der Häresien⁸⁴. Bei Clemens ist dieser Gedanke anders akzentuiert: Im Blick auf das gespaltene Gottesbild der Marcioniten steht die Einheit und Einzigkeit Gottes im Vordergrund und daraus entwickelt er den Gedanken von der Einheit der Kirche: Die **eine** Kirche in ihrer Einzigkeit ist ein Abbild des einzigen Gottes und einzigen Herrn, d.h. der einzigen Grundursache: Die katholische Kirche ist eine einzige, die sich auszeichnet durch die Einzigkeit eines einzigen Glaubens; sie ist die Versammlung derer, die nach dem Willen des einen Gottes durch den einen Herrn seit der Erschaffung der Welt auf den Glauben ausgerichtet sind⁸⁵. Im Übrigen ist auch der hier, in *Strom* VII 107,5,

Glaube und Liebe die Voraussetzung alles menschlichen Gutseins sind und sich in der Bedrängnis zu bewähren haben, in einen anderen Kontext, nämlich den des mystischen Wegs des Gnostikers, der vom Glauben und der Liebe über die Erkenntnis zur Einheit mit Gott führt.

⁸³ Ignatius, *Smyr* 8,2 (ed. Lindemann/Paulsen 230,18-20): „Οπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡς περ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.“

⁸⁴ Vgl. Ignatius, *Philad* 3-4 und *Magn* 6,2-7,2: „...bildet eine Einheit mit dem Bischof... [es sei] bei eurer Zusammenkunft **ein** Gebet, **eine** Bitte, **ein** Sinn, **eine** Hoffnung... Strömt alle zusammen wie zu **einem** Tempel Gottes, zu **einem** Altar, zu **einem** Jesus Christus, der von dem **einen** Vater ausging und bei **dem Einen** ist und zu ihm zurückkehrte“. (ed. Lindemann/Paulsen 195).

⁸⁵ Vgl. *Strom* VII 107,3-6; GCS III 76,5-17: ἐκ τῶν εἰρημένων ἄρα φανερόν οἶμαι γεγενῆσθαι μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται. ἐνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνὸς τοῦ κυρίου, διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὄν ἀρχῆς τῆς μίας. τῇ γοῦν τοῦ ἐνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἢ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἰρέσεις. κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν, «εἰς ἐνότητα πίστεως» μίας, τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας, μᾶλλον δὲ κατὰ τὴν διαθήκην τὴν μίαν διαφόροις τοῖς χρόνοις, ἐνὸς τοῦ θεοῦ τῷ βουλήματι δι' ἐνὸς τοῦ κυρίου συνάγουσαν τοὺς ἤδη κατατεταγμένους· οὗς προώρισεν ὁ θεός, δικαίους ἐσομένους πρὸ καταβολῆς κόσμου ἐγνωκώς.

angesprochene Gedanke von der Präexistenz der Kirche bei Ignatius zu finden, dort allerdings deutlich transzendenter verstanden als bei Clemens⁸⁶. Für eine theologische Vertrautheit des Clemens mit Ignatius sprechen die aufgeführten Beobachtungen, allerdings stellt Euseb keine Verbindung zwischen Ignatius und Clemens her, bestätigt also diesen Befund nicht.

Zu Theophilus von Antiochien führt keine literarische Spur bei Clemens. Euseb berichtet aber in *HE IV 24* von den antihäretischen Schriften desselben, eine gegen die Häresie des Hermongenes gerichtet, eine andere gegen Marcion.

Nachdem sich Clemens eingehend mit Marcion und den Marcioniten auseinandersetzt, ohne sie wörtlich zu zitieren, was er bei anderen heterodoxen Positionen macht, ist anzunehmen, dass er keine marcionitischen Schriften vorliegen hatte und dass er sich mit ihren mündlichen Traditionen auseinandergesetzt hat oder aber in eine bestehende literarische Auseinandersetzung eingetreten ist. Euseb nennt in *HE IV 25* weitere Theologen, die gegen Marcion geschrieben haben: Philippus von Gortyn, Irenäus und Modestus und „*noch mehrere andere*“, zu denen nach *HE IV 11,8* und *18,9* auch Justin zu zählen ist. Dies besagt aber nichts weiter, als dass Euseb ein Wissen von dieser Debatte des 2. Jhts. hatte.

Sowohl von Ignatius als auch von Theophilus ließe sich freilich aufgrund der Nachrichten bei Euseb sagen, dass es ihnen bei ihrem literarischen Tun um die Wahrung der unverfälschten apostolischen Überlieferung ging, was die Lehrer des Clemens ja nach *Strom I 11,3* auszeichnet. Für Ignatius als den Lehrer aus Kolesyrien spricht aber die literarische und ekklesiologische Parallele.

⁸⁶ Vgl. Ignatius, *Eph Praef* (ed. Lindemann/Paulsen 178,4-9): Ἰγνάτιος, ... τῆ εὐλογημένη ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῆ προωρισμένη πρὸ αἰῶνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον ἠνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῶ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῆ ἐκκλησίᾳ τῆ ἀξιομακαρίστῳ, τῆ οὔσῃ ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας, πλεῖστα ἐν Ἰησοῦ Χριστῶ καὶ ἐν ἀμώμῳ χαρᾷ χαίρειν.

„... *der andere ägyptischer Herkunft*“

Wenn Clemens einem seiner Lehrer ägyptische Herkunft zuschreibt, denkt man leicht an Philo von Alexandrien, einen jener Autoren, die bei ihm eine prominente Rolle spielen⁸⁷. Clemens ist der erste Theologe, der Philo namentlich erwähnt und explizit zitiert⁸⁸. Durch die Studien A. van den Hoeks wurde das Ausmaß des philonischen Erbes bei Clemens sichtbar, zugleich auch die Art und Weise seiner Rezeption, sein selbständiger Umgang mit dem vorliegenden Material, sei es biblischen oder philosophischen Inhalts, und seine Methoden, die Entlehnungen seinen eigenen Argumentationsgängen einzuweben⁸⁹. Philos Lehrerschaft kann aufgrund seiner Lebensdaten (15/10 v. Chr. - nach 41 n. Chr.) nur eine literarisch vermittelte sein; dass Clemens die einschlägigen Schriften des Philo vorliegen hatte, zeigen insbesondere die sequentiellen Entlehnungen, die van den Hoek erheben konnte⁹⁰. Die Fülle des verwendeten Materials bezeugt, dass Philo jedenfalls einer der geistigen Väter des Clemens war. Auffällig ist aber, wie selten Philo namentlich erwähnt wird: Lediglich an vier Stellen erscheint sein Name, während die anderer häufig

⁸⁷ Philo ist nach Paulus und Platon der am dritthäufigsten zitierte Autor. A. v.d. Hoek, *How Alexandrian*, 185, zählt etwa 125 Textpassagen aus Philo, die sich bei Clemens identifizieren lassen, (die Gesamtzahl der Anleihen ist höher). Dabei geht Clemens frei und selbständig mit den philonischen Vorlagen um, passt sie seiner Interpretation an, interpretiert sie entsprechend seines eigenen apologetischen oder polemischen Interesses.

⁸⁸ Vgl. D.T. Runia, *Philo in early Christian literature. A Survey*. Assen, Minneapolis 1993, 135. Runia beschreibt in dieser Studie nicht nur Art und Ausmaß des philonischen Einflusses auf die christliche Literatur von ihren Anfängen zum Beginn des Mittelalters, sondern bietet auch einen kritischen Überblick über die einschlägigen Studien zu dieser Thematik insgesamt oder zu Einzelaspekten.

⁸⁹ Vgl. insbesondere A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model*. Leiden 1988. Von den Ergebnissen v.d. Hoeks ausgehend E. Osborn, *Philo and Clement: Citation and Influence*. In: *Lebendige Überlieferung*. FS H.J. Vogt, Ostfildern 1992, 228-243: „Clement uses Philo critically, selecting, contradicting, deleting and supplementing“ (229). Osborn führt die Ungenauigkeit vieler Entlehnungen auf den Kontext mündlicher Traditionen zurück, stimmt aber mit v.d. Hoek darin überein, dass sequentielle Zitationen literarische Vorlagen erfordern (230).

⁹⁰ Vgl. A. v.d. Hoek, *Clement*, 209-230 (Conclusions); zur Lehrerschaft: „Thus Philo has been Clement’s teacher in the application of philosophical thoughts to biblical material as he had been in the realm of more strict biblical interpretation“ (222).

zitatierter Autoren sehr viel öfter genannt werden⁹¹. Aber Philo ist nicht der einzige, der von Clemens derart diskret behandelt wird. Tatian, dem er auch ganze Textstücke entnimmt, wird ebenso spärlich erwähnt⁹², Pantainos, der jener Lehrer gewesen sein soll, dem Clemens am meisten verdankte, findet überhaupt keine Erwähnung in dem überkommenen Werk des Clemens⁹³. Das dürfte etwas mit den antiken Zitationsgewohnheiten zu tun haben: Vor einem gebildeten und sachkundigen Publikum war es nicht üblich und auch nicht gerade guter Stil, ‚Eulen nach Athen zu tragen‘ und Autoren, die eh in aller Munde waren, explizit zu zitieren⁹⁴. Dann wäre das Schweigen als Hinweis auf eine bestehende und allgemein bekannte Lehrtradition zwischen Philo und Clemens zu deuten.

⁹¹ *Strom* I 72,4; I 153,2; II 31,1 und II 100,3; nach v.d. Hoek, *Techniques*, 230ff erscheint Philos Name nur in 1,5 % der Entlehnungen (4mal bei 279 insgesamt); dagegen der des Paulus, bzw. seine Bezeichnung „der Apostel“ 309mal (24 % der 1273 Entlehnungen); der des Platon 139mal bei 618 Entlehnungen (22 %).

⁹² S. unten 59.

⁹³ Zu Pantainos s.unten 68ff.

⁹⁴ Vgl. A. v.d. Hoek, *Techniques*, 229f. Ausdrücklich stellt E. Osborn in seinem Aufsatz „Philo and Clement: Citations and Influence“ (In: *Lebendige Überlieferung*, FS H.J. Vogt, Ostfildern 1992, 228-243) die Frage nach dem Grund der Zurückhaltung. Auch er verweist zunächst darauf, dass anonymes Zitieren zu Clemens' Zeiten üblich war und erwähnt als Beispiel die *Deipnosophistai* des Athenäus (241). Einen weiteren Grund sieht Osborn in der Biblizität des philonischen Materials: Philo sei der philosophische Exeget des mosaischen Gesetzes, Clemens lese dieses gleichsam durch Philo hindurch; sein Interesse gelte nicht Philo, sondern dem Gesetz (241f). Einen dritten Grund vermutet Osborn in der mündlichen Vermittlung des philonischen Gedankenguts an Clemens und sieht hier im „Hebräer aus Palästina“, den Clemens unter seinen Lehrern aufzählt, die Vermittlungsinstanz (242f). Diese Vermutung ist wenig einleuchtend: Warum soll ein Hebräer aus Palästina zwischen zwei Griechen aus Alexandrien vermitteln? Außerdem sprechen die von A. v.d. Hoek, *Techniques*, 234ff, angeführten Beobachtungen zur Zitationstechnik des Clemens entschieden für den literarischen Kontakt zwischen Clemens und Philo. Eine weitere Erklärung für die Unterrepräsentation des Philo bietet E. Osborn in seinem Aufsatz „Philo and Clement“. In: *Prudentia* 19 (1987) 35-49: Der Grund hierfür liege in der Auseinandersetzung mit den Marcioniten; Clemens käme durch das Herunterspielen des Philo einem gesetzeskritisch eingestellten Publikum entgegen; kritisch zu diesen Erklärungen: D.T. Runia, *Philo in early Christian literature*, 154. – Einen Neuanfang versucht E. Osborn, *Noetic exegesis* (1998), 109f: Die Frage nach dem Einfluss des Philo auf Clemens sei falsch gestellt. Es gehe um die Verwendung von Philo bei Clemens; Philo sei zu verstehen als Instrument des Clemens, das er für seine Zwecke einsetze (vgl. 109; 114); Clemens sei sich bewusst, dass er Philo nicht abschreibe, sondern in seinen eigenen, im Wesentlichen christozentrischen Gedankengang einbaue; deshalb auch seine Zurückhaltung bei der Autorisierung seiner Entleihen. („This is yet another reason why he does not acknowledge Philo as his source. It would be dishonest to claim, as Philonic, the heavenly christological content with which Clement leads his major Philonic sequences“; 111). – D. Kimber Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and*

Dagegen, dass Clemens bei dem Lehrer ägyptischer Herkunft an Philo denkt, spricht allerdings vorderhand, dass der Jude Philo nicht leicht in die apostolische Tradition eingereiht werden kann. Aber hier können die Auskünfte des Euseb weiterhelfen. Nach *HE II 17* „*soll Philo unter Claudius in Rom mit Petrus, als er damals den Bewohnern predigte, verkehrt haben*“. Euseb drückt sich hier vorsichtig aus: Er gibt Auskünfte, die er nicht überprüfen kann. Auch wenn diese Notiz rein legendarisch sein sollte, so ist sie doch Ausdruck dafür, dass Euseb Kenntnis hat von Tendenzen, Philo zu „christianisieren“, eine Entwicklung, an der Clemens mit seinen zahlreichen Rückgriffen auf diesen jüdischen Gelehrten seinen Anteil hatte. Ihre Anfänge dürften allerdings weiter zurückreichen: Wie Runia darstellt, lässt sich bereits in einigen neutestamentlichen Schriften und in der frühesten apologetischen Literatur eine partielle Nähe zu Philo ausmachen, die, wenn nicht durch seine Werke selbst, so doch durch den gemeinsamen hellenistisch-jüdischen Kontext bewirkt ist⁹⁵.

the rhetoric of legitimacy, Princeton, 1999, 84f, sieht in der Zurückhaltung des Clemens Philo und seinen anderen Lehrern gegenüber eine deutliche Absicht: Nicht die individuelle Identität der Lehrer stehe im Vordergrund, sondern ihre Rolle als Mittlergestalten zwischen den Aposteln und der Zeit des Clemens. Die Namen der Lehrer in den Vordergrund zu stellen, würde ihre persönliche Bedeutung überbetonen, was Clemens den Heterodoxen mit Blick auf ihre Schulgründer vorwerfe. D. K. Buell verweist in diesem Zusammenhang auf *Strom VII 108,1* (τῶν δ' αἰρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἢ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου,). Aber die Stelle ist nicht eindeutig: προσαγορεύονται kann medial oder passivisch verstanden werden. Die Bezeichnung der Heterodoxen nach ihren Gründern kann Selbstbezeichnung („sie nennen sich“) oder auferlegter Name („sie werden benannt“) sein; aus der anschließenden Bemerkung „*sie rühmen sich, die Anschauungen des Matthias vorzutragen*“ (καὶ τὴν Ματθίου ἀρχῶσι προσάγεσθαι δόξαν), wird deutlich, dass sie sich auf einen Apostel berufen, also auf die Apostolizität ihrer Überlieferung Wert legen, was Clemens aber damit abtut, dass er auf der einen und einzigen Lehre und Überlieferung aller Apostel besteht.

⁹⁵ So stellt Runia, sich auf H. Chadwick, (St. Paul and Philo of Alexandria. In: BJRL 48 (1966) 386-397) stützend, Gemeinsamkeiten, aber auch die signifikanten Unterschiede zwischen Paulus und Philo heraus (vgl. 66-74), rechnet für Hebr aufgrund der deutlichen linguistischen, hermeneutischen und thematischen Nähe mit einem direkten Kontakt zum alexandrinischen Judentum Philos (vgl. 74-78) und sieht auch einen gemeinsamen Hintergrund bei den Berührungen zwischen Jo-Ev und Philo (vgl. 78-83). Für Justin stellt er fest, dass sich die Forschung tendenziell von der Annahme einer direkten Beziehung zwischen Justin und Philo wegbewegte hin zur Annahme einer thematischen Nähe zum hellenistischen

Bei der extensiven Verwendung des Philo durch Clemens ist anzunehmen, dass ihm die Nähe zwischen Philo und den neutestamentlichen Autoren bewusst war. Es steht also nichts dagegen, in Philo jenen Lehrer „*ägyptischer Herkunft*“ zu sehen.

Hinter dem aus Ägypten stammenden Lehrer könnte sich allerdings auch der Verfasser des Barnabasbriefes verbergen: Auch dieser Text nimmt bei Clemens eine prominente Stelle ein. Es lassen sich mindestens 25 Zitate nachweisen, häufig mit expliziter Namensnennung, die meistens im Zusammenhang mit exegetischen Bemerkungen des Clemens auftauchen⁹⁶. Clemens rechnet Barnabas zu den Aposteln bzw. zu deren Mitarbeitern, also zu jener Personengruppe, welche von Anfang an die Wahrheit der apostolischen Tradition gewährleistete⁹⁷. Er nennt Barnabas in *Strom* II 116,3 „*apostolisch*“ und „*einen der Siebzig und Mitarbeiter des Paulus*“ und rechnet ihn auch an anderen Stellen zu den Aposteln⁹⁸. Euseb kennt die Einschätzung des Clemens,

Judentum, die auf anderen Wegen als über Philo zustande kam. Nur sei dieses hellenistische Judentum eben kaum noch anders als über Philo wahrnehmbar (vgl. 97-105).

⁹⁶ Vgl. A. v.d. Hoek, *How Alexandrian*, 186. – Namentliche Nennung des Barnabas in Verbindung mit Zitation des *Barn* in: *Strom* II 31,2; 35,5; 67,3; 84,3; 116,3; V 51,2; 63,1; VI 64,3. Die Entlehnungen aus *Barn* in *Prot* und *Paid* bleiben dagegen ohne Namensnennung. – Für eine mögliche Herkunft des *Barn* aus Ägypten sprechen die frühe Bezeugung in Ägypten, die Auseinandersetzung mit jüdischem Kult- und Schriftverständnis, exegetische Tradition und schulisches Ambiente; die Annahme ist allerdings umstritten; vgl. F.R. Prostmeier, Art. Barnabasbrief. In: LACL 2002, 108f.

⁹⁷ Nach einem Zitat aus dem 7. Buch der *Hypotyposen*, das Euseb in *HE* II 1,4 überliefert, stellt sich Clemens den Ursprung der apostolischen Tradition als ein bereits zu Beginn gestuftes Geschehen vor. Die ersten Empfänger sind Jakobus der Gerechte, Johannes und Petrus. Diese übergeben das Empfangene an die übrigen Apostel, diese an die Siebzig, zu denen auch Barnabas zählt. Was den Aposteln anvertraut wird, ist die Gnosis. Diese ist eine Gabe des nachösterlichen, erhöhten Christus: Nach der Auferstehung wird sie den Aposteln übergeben. GCS Euseb N.F. 6/1 104,11-14: Ἰακώβω τῷ δικαίῳ καὶ Ἰωάννῃ καὶ Πέτρῳ μετὰ τὴν ἀνάστασιν παρέδωκεν τὴν γνῶσιν ὁ κύριος, οὗτοι τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις παρέδωκαν, οἱ δὲ λοιποὶ ἀποστόλοι τοῖς ἑβδομήκοντα· ὧν εἷς ἦν καὶ Βαρναβᾶς.

⁹⁸ BKV 17, 233; GCS II 176,6f: ... μάρτυν τὸν ἀποστολικὸν Βαρναβᾶν (ὃ δὲ τῶν ἑβδομήκοντα ἦν καὶ συνεργὸς τοῦ Παύλου)... Als „*Apostel*“ wird Barnabas auch in *Strom* II 31,2 und 35,5 bezeichnet; in *Strom* V 63,1 wird auf den gemeinsam mit den Aposteln geleisteten Verkündigungsdienst verwiesen.

wie aus *HE* II 1,4 zu entnehmen ist⁹⁹ und erwähnt in *HE* VI 13,6, dass sich Clemens neben anderen umstrittenen Schriften auch auf den Barnabasbrief beziehe¹⁰⁰. Damit spielt Euseb auf die Kanonizitätsdebatte an, die noch zu seiner Zeit ausgetragen wurde. Für Clemens aber war Barnabas nicht umstritten, sondern ein Vertreter der apostolischen Generation. Versteht man *Strom* I 11,3 so, dass „Petrus, Jakobus, Johannes und Paulus“ für die ganze apostolische Generation stehen¹⁰¹ und die erwähnten „Lehrer“ die Traditionsinstanz zwischen den Aposteln und der Gegenwart des Clemens bilden, dann gehört für ihn Barnabas auf die Seite der Apostel.

Wenn Barnabas zu den apostolischen Traditionsträgern gehört, hat er einen anderen Status als jene Männer, die Clemens als seine Lehrer bezeichnet. Ohne dieses Argument überstrapazieren zu wollen, spricht es doch dafür, eher Philo als Barnabas für den geistigen Vater aus Ägypten zu halten, von dem in *Strom* I 11 die Rede ist. Er gehört in die apostolische Zeit, aber nicht zu den Aposteln. Anders als Barnabas nennt ihn Clemens nicht „*apostolisch*“.

„*der aus dem Lande der Assyrer*“

Es dürfte sich bei diesem Lehrer um Tatian handeln, den Clemens in den *Stromateis* namentlich erwähnt¹⁰², den er rezipiert und mit dem er sich kritisch

⁹⁹ Vgl. oben Anm. 97

¹⁰⁰ Vgl. Kraft 288; GCS N.F. 6/2 548,6-10: ... κεχρηται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγόμενων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶνος Σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιρὰχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τῆς τε Βαρναβᾶ καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα, ... - Auch in *HE* II 1,4 werden Clemens und Barnabas in Verbindung gebracht: Clemens zähle im 7. Buch seiner Hypotyposen Barnabas zu den Siebzig, denen die Apostel die vom Herrn empfangene Gnosis weitergegeben hätten; vgl. Kraft 118.

¹⁰¹ Während im Zitat aus dem 7. Buch der *Hypotyposen* Jakobus, Johannes und Petrus als erste Apostel erwähnt werden, denen die übrigen Apostel und die Siebzig beigelegt werden, fügt Clemens in *Strom* I 11,3 der ersten Gruppe noch Paulus hinzu. Paulus ist für Clemens in den *Stromateis* der Apostel, ὁ ἀποστόλος, an zahlreichen Stellen so benannt, Ausgangspunkt und Maßstab für Clemens' eigene Theologie. Vgl. dazu unten 208ff.

¹⁰² *Strom* I 101,2: Tatian wird als Verfasser der *Rede an die Griechen* erwähnt; *Strom* III 81,1: Tatian erscheint als Verfasser einer Schrift *Über die Vollkommenheit nach den Worten des Erlösers*; *Strom* III 92,1: Clemens sieht eine Ähnlichkeit zwischen der enkratitischen Position

auseinandersetzt¹⁰³. Tatian sagt von sich selbst, er stamme aus dem „*Land der Assyrer*“ (*orat.* 42)¹⁰⁴. Zur kritischen Haltung des Clemens diesem Theologen gegenüber passt jedenfalls die auffällige Anspielung auf Homer (*Od.* 2,276), die dem Gedankengang einfügt ist, und die die Ähnlichkeit der Söhne mit den Vätern relativiert: „*Nur wenige sind es, die ihren Vätern ähnlich sind*“. Da scheint sich das Urteil des Clemens auszusprechen, dass mancher Sohn nicht an den Vater heranreicht¹⁰⁵, was für Tatian mit Blick auf seinen Lehrer zuträfe: Er selbst bringt sich in *orat.* 19,2 mit Justin in Verbindung, spricht in 19,3 von „*unserer Lehre*“¹⁰⁶; als Hörer des Justin bezeichnet ihn Irenäus und fügt hinzu, dass er nach Justins Tod selbst als Lehrer agiert und heterodoxe Positionen vertreten habe¹⁰⁷.

des Iulius Cassianus und des Tatian, den er als Abkömmling der valentinianischen Schule betrachtet.

¹⁰³ Clemens hat in dem Erfinderkatalog in *Strom* I 74f Anklänge an Tatian, *orat.* 1. In *Strom* I 101,2 und 102,1 verweist er im Zusammenhang des Diebstahls der Griechen an den Hebräern ausdrücklich auf Tatian, *orat.* 38-39, und bietet in der folgenden Argumentation (103-134) weitere Anklänge an *orat.* 39 und 41. Während er sich hier auf Tatian stützt, kritisiert er in *Strom* III dessen ehefeindliche Haltung. Tatian gehört nach *Strom* III 81 zu jenen Leuten, die die Ehe verteufeln. Tatian wolle in seiner Schrift *Über die Vollkommenheit nach den Worten des Erlösers* den Apostel erklären, verfälsche aber die Wahrheit, indem er durch etwas Wahres etwas Falsches beweisen wolle. In *Strom* III 82,2 ist Tatian nochmals erwähnt und wird wegen seiner Vorstellung vom alten und neuen Menschen kritisiert, weil die auf eine Aufhebung des Gesetzes und die Annahme eines anderen, des Gesetzgeber-Gottes, hinauslaufe.

¹⁰⁴ Griechischer Text: ed. M. Marcovich, *Tatiani Oratio ad Graecos*. Berlin, New York 1995, 75,1ff; Deutsche Übersetzung: R. C. Kukula, BKV 1913 Bd. 12, 256.

¹⁰⁵ Vgl. dazu D.K. Buell, *Making Christians. Clement of Alexandria and the rhetoric of legitimacy*. Princeton, New Jersey 1999, 83-89, die auf die vorliegende Bemerkung und die falsche Vaterschaft im Traditionsprozess eingeht; sie sieht darin einen antihäretischen Topos, ohne eine Anspielung auf historische Gegebenheiten anzunehmen.

¹⁰⁶ Vgl. ed. M. Marcovich, 39,9 und 39,13f; BKV 1913 Bd. 12, 50: der Philosoph Crescens suchte „*sowohl dem Justinus als auch mir den Tod... heraufzubeschwören*“; 51: „*...in Übereinstimmung mit unserer Lehre sagt [ihr], man dürfe den Tod nicht fürchten*...“. In der Übersetzung liegt eine etwas andere Verseinteilung vor; dort 19,4 und 19,5.

¹⁰⁷ Vgl. Irenäus *Adv. Haer.* I 28,1; die Stelle ist griechisch bei Euseb *HE* IV 29,2f überliefert.

„der... in Palästina... seiner Abstammung nach ein Hebräer“

Mit Blick auf Tatian läge es nahe, im zweiten Lehrer aus dem Osten, der in Palästina verortet wird, Justin selbst zu sehen. Stammt er ja aus Flavia Neapolis, wie er selbst in *1Apol* 1 berichtet. Dagegen spricht aber, dass Justin kein Hebräer ist, wenn man unter „Hebräer“ die ethnisch-religiöse Herkunft aus dem Judentum versteht¹⁰⁸; er selbst nennt zwar die Σαμαριταις seine Landsleute (*Dial.* 120,6), aber in *Dial* 28,2 bezeichnet er sich als „nicht beschnitten“. Er selbst zählt sich also zu den Heidenchristen. Die spärlichen Selbstaussagen des Justin widersprechen also den Angaben des Clemens. Nun scheinen allerdings die Berührungen zwischen Justin und Clemens so deutlich zu sein¹⁰⁹, dass sich

¹⁰⁸ Dass Clemens das Wort so versteht, zeigen seine Verwendungen des Begriffs „Hebräer“ im Gesamtwerk. Vgl. dazu GCS IV/1: Clemens Alexandrinus Register. Erster Teil. Berlin 1980; Eigennamenregister 184-186. - A.v. Harnack, *Geschichte*, 309, versteht die vorliegende Aussage des Clemens so, „dass er hebräischen Unterricht eines Juden in Palästina genossen hat“. Es spricht aber nichts dafür, dass Clemens Kenntnis des Hebräischen gehabt hätte.

¹⁰⁹ Schon E. de Faye, *Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II. siècle*. Paris 1906, 183, sah eine Beziehung zwischen Justin und Clemens: Bei Justin seien keimhaft alle Ideen angelegt, die Clemens dann entfalte. - W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 1952, 16ff, erkennt in Clemens' Symbolismus Nähe zu Justin. E. Osborn, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, sieht Parallelen zwischen beiden in der Bewertung der griechischen Philosophie als im Kern gottgewollt und gottgewirkt und in ihrer Einschätzung gegenüber der wahren Philosophie als partielles und beschränktes Wissen (vgl. 38f). S.C. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian platonism and gnosticism*. Oxford 1971, sieht eine deutliche Parallelität in der theologischen Konzeption der Idee vom λογος σπερματικός, die er bereits in der jüdischen Weisheitsliteratur (*Weish* 7,22.25.27) zur Sprache gebracht und in ihren Grundzügen bei Philo entwickelt sieht (vgl. 17-22). Beide, Justin wie Clemens, betrachteten die griechischen Philosophen, sofern die die Wahrheit erkennen, als durch den göttlichen λογος σπερματικός inspiriert, für beide sei allerdings diese Wahrheitserkenntnis bei den Griechen nur partiell und vage (vgl. 24-27). Die Parallelen in der Ausgestaltung dieses Konzepts bis hin zu begrifflichen Übereinstimmungen veranlassen Lilla zu der Schlussfolgerung: „It is most likely that Clement had read the writings of his predecessor, although he never mentions him“ (27). Lilla übersieht dabei nicht, dass der Traditionszusammenhang ein größerer ist, nämlich der des zeitgenössischen Platonismus und insbesondere seiner Ausprägung als „Jewish-Alexandrine Philosophy“ (27). Seine Studie gibt aber keine Aufschlüsse über die Vermittlungsverhältnisse zwischen dieser jüdisch-alexandrinischen Philosophie, Justin und Clemens, so dass man sich immer wieder fragt, ob die Parallelität zwischen Clemens und Justin durch direkte Rezeption gegeben ist oder nur deshalb entsteht, weil beide an derselben Tradition teilhaben. Diese Zweifel kommen insbesondere bei den Ausführungen über den Altersvorrang des Mose vor den griechischen Philosophen und dem damit verbundenen Motiv vom Diebstahl der Griechen an den Propheten (28ff) und bei den Ausführungen über die Erschaffung der göttlichen Weisheit vor

die Frage nach ihrem literarischen Verhältnis stellt, also die Frage, ob Justin, wenn auch hier nicht gemeint, zu den geistigen Vätern des Clemens zählt. Eine Antwort lässt sich nicht leicht geben, zumal textvergleichende Studien fehlen. Dort, wo Parallelen sichtbar werden, stammen diese womöglich aus Traditionsschichten, wie sie insbesondere im Werk Philos ihren Niederschlag gefunden haben, an denen beide auf ihre Weise partizipieren¹¹⁰. Die in Stählin's Register aufgeführten Berührungen geben wenig her. Von den 17 vermerkten Entlehnungen entstammen 16 dem pseudo-justinischen Schrifttum und tragen somit nichts zur Klärung der Beziehung zwischen Justin und Clemens bei¹¹¹. Aus den authentischen Schriften des Justin ist nur eine Berührung vermerkt, und

aller Schöpfung und ihre Identifikation mit dem Logos (vgl. 208ff). Dieses Problem ist allerdings weniger Lilla anzulasten als der Tatsache, dass es keine Studien zum literarischen Verhältnis zwischen Justin und Clemens gibt.

¹¹⁰ So geht z.B. das Motiv des Diebstahls der Griechen, das Justin und Clemens entfalten, auf eine solche Tradition zurück, aus der beide schöpfen: Es begegnet zunächst bei Aristobul, dann bei Philo, dann bei den christlichen Apologeten. Während P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clemens von Alexandrien*. Münster 1908, im Anschluss an C. Siegfried, *Philo von Alexandrien als Ausleger des alten Testaments an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet* (1875) direkte literarische Berührungen zwischen Philo und den christlichen Autoren des 2. Jhts. annahm, sind in der gegenwärtigen Forschung die Einschätzungen vorsichtiger; vgl. A. Solignac, *Art. Philon d'Alexandrie*. In: *Dictionnaire de Spiritualité* 12 (1984) 1366-1374 und D.T. Runia, *Philo in early Christian literature*, 63-118. – Zum Verhältnis zwischen Clemens und Justin vgl. H. Chadwick, *Early Christian thought and the classical tradition*. *Studies in Justin, Clemens and Origen*. Oxford 1966, 40-48.

¹¹¹ Erwähnt werden 4 Stellen aus Ps-Justin, *Cohortatio ad Graecos*, einer Schrift, die neuerdings Marcell von Ankyra zugeschrieben wird; vgl. C.P. Vetten, *Art. Justin der Märtyrer*. In: *LACL* 2002, 410-414. 411. Stimmt diese Zuschreibung, dann sagen sie nichts über die literarischen Vorlagen des Clemens, sondern etwas über seine eigene Rezeptionsgeschichte. – Viermal begegnen Parallelen mit Ps-Justin (?) *De monarchia*. Es handelt sich dabei um eine Testimoniensammlung von poetischen griechischen Texten zur Einheit Gottes (vgl. ebd.). Nach dem Zeugnis des Euseb, *HE* IV 18,4 hat Justin eine solche Testimoniensammlung erstellt, in der Zitate aus der Bibel und aus der griechischen Literatur zusammengestellt waren. Was davon im Werk des Clemens erscheint, sind ausschließlich Zitate nichtchristlichen Ursprungs, so dass die Identifikation der Sammlung als Werk des Justin unsicher bleibt. Stählin vermerkt zu *Prot* 74,4, dass Clemens von *De monarchia* 2 abhängig sei. Das spricht aber nur dafür, dass Clemens diese Testimoniensammlung kannte, nicht aber dafür, dass sie aus der Hand Justins stammt. Die Berührungen mit dem *Brief an Zenas und Serenus*, einer ethischen Unterweisung in Briefform, tragen aufgrund ihres fraglichen Herkommens auch nicht zur Klärung des literarischen Verhältnisses zwischen Justin und Clemens bei.

zwar zwischen *1Apol 27* und *Paid 21,5*¹¹², wo sich kaum mehr als eine Motivnähe ausmachen lässt. Er ist aber anzunehmen, dass im Clemenstext noch manche Entlehnung aus Justin verborgen ist, und dass das Stählin'sche Register der Ergänzung bedarf¹¹³. Abgesehen von literarischen Berührungen gibt es allerdings auch theologische Nähe zwischen Justin und Clemens, die außerhalb der Philotradition steht und damit deutlich für einen Kontakt zwischen Justin und Clemens spricht. Dies gilt etwa für das Eucharistieverständnis. Beide betrachten die Eucharistie als Vergegenwärtigung der Inkarnation des Logos, als eine mimetische Realisation des zentralen Heilsereignisses, ein Verständnis, das sich auch bei Origenes fortsetzt¹¹⁴. Beide zeigen einen ausgeprägten

¹¹² Es handelt sich um eine Anspielung, in der es um den inzestuösen Umgang mit Familienangehörigen geht. Justin bringt diese Äußerung im Kontext seiner Kritik an der Praxis der Kindesaussetzung, von der er Kenntnis hat, und die bei den Christen verpönt ist. Bei Clemens begegnet der Gedanke im Kontext seiner Kritik am Sittenverfall bei den Großstadtmenschen, der in Körperkult, Permissivität und Promiskuität sichtbar wird. Mehr als eine punktuelle Berührung ist hier nicht festzustellen.

¹¹³ E. Osborn, Justin, 94, Anm. 62 stellt eine Berührung zwischen Justin, *Dial 90,2* und Clemens *Strom I 21,1* fest. Justin spricht von der Eigenart prophetischer Rede, die durch Gleichnisse und Typen die innewohnende Wahrheit verhüllt, so dass sie nur unter Anstrengung gefunden werden kann. Clemens spricht von seiner eigenen Schrift, welche die „*Samen der Erkenntnis verbergen will*“ (*Strom I 20,4*), so dass die Wahrheit nur mit Anstrengung gefunden werden kann, denn es sei gefährlich, die unaussprechlichen Lehren der wahren Philosophie leichtfertig auszulaudern. (*Dial 90,2*: Οἴσθα, ἔφην, ὅτι ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, ὡς καὶ ὠμολογήθη ὑμῖν, παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὡς μὴ ῥαδίως τὰ πλείστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, **κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν**, ὡς καὶ **πονέσαι τοὺς ζητοῦντας εὐρεῖν καὶ μαθεῖν**. *Strom I 21,1*: καθάπερ οὖν ὁ τῆς ἄγρας ἐρωτικὸς ζητήσας, ἐρευνήσας, ἀνιχνεύσας, κυνοδρομήσας αἰρεῖ τὸ θηρίον, οὕτω καὶ **τάληθές γλυκύτητι φαίνεται ζητηθὲν καὶ πόνῳ πορισθὲν**.) Zwischen beiden Zitaten besteht eine inhaltliche wie sprachliche Berührung. – Anders ist es im Fall einer bei N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Kopenhagen 1966, 156 erwähnten Parallele zwischen Justin, *Dial 3,1*, und Clemens, *Strom V 30,6*: Beide verwenden zwar dasselbe Homerzitat (*Ilias VI 202*), zitieren aber jeweils unterschiedliche Versteile, so dass daraus keine literarische Berührung abgeleitet werden kann. – Eine weitere literarische Anleihe sieht G. Glockmann, *Spuren von Justin bei Clemens Alexandrinus*. In: *Helikon 15/16 (1975/76)* 401-407, in dem bei Clemens *Strom I 80f* und *V 10* präsentierten Motiv des Ursprungs der Philosophie aus dem Geheimnisverrat gefallener Engel. Die Idee, dass christliche Offenbarung durch dämonisch beeinflusste Heiden bereits vor ihrer Verkündigung imitiert worden sei, sei „original-justinisch“ (406), und erscheine positiv gewendet im Werk des Clemens (vgl. 407).

¹¹⁴ Vgl. M. Rizzi, *La vita del cristiano come „sacrificio“ tra Giustino e Clemente Alessandrino*. In: *Annali di Scienze Religiose 7 (2002)* 15-28.

antimarcionitischen Zug¹¹⁵; beide stehen auch über die Polemik des Kelsos gegen die christliche Geschichtstheologie in einem thematisch-argumentativen Zusammenhang¹¹⁶.

Und das von Clemens verwendete Motiv der Suche nach dem besten Lehrer dürfte auch durch Justins Notiz über seinen philosophischen Werdegang am Anfang seines *Dialogs mit dem Juden Tryphon* angeregt sein¹¹⁷. Wenn man die

¹¹⁵ Zum antimarcionitischen Akzent in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon vgl. D. Vigne, ‚Pneuma prophetikon‘ Justin et le prophétisme. In: *Anthropos Laikos*, 2000, 335-347; hier 339. Mehrfach bemerkt auch A. Le Boulluec, *La notion d’herésie*, (366; 391; 410) Verbindungslinien zwischen Justin und Clemens, was die Einschätzung der Häresien und die Wahl der antihäretischen Argumente betrifft. Zur antimarcionitischen Polemik bei Clemens vgl. W.E.G. Floyd, *Clement of Alexandria’s treatment of the problem of evil*. Oxford 1971, 1-23.

¹¹⁶ Zum Verhältnis zwischen Justin und Celsos vgl. C. Andresen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Berlin 1955; 345-372; vgl. S. Lilla, *Clement of Alexandria*, 27-41, wo vom *Αληθής Λογός* des Kelsos, als Reaktion auf die Werke des Justin eine Linie zu Clemens gezogen wird; nach Lilla liegt in Clemens eine frühe christliche Reaktion auf Kelsos vor: Die *Stromateis* nähmen Prämissen, Motive, Argumente der vorausgehenden Debatte auf, böten also nicht übersehbare Parallelen zu dieser Literatur des 2. Jhts. (36f).

¹¹⁷ Vgl. das Motiv bei Clemens in *Strom* I 11 und bei Justin in *Dial* II 3-6. Dort ist es anders ausgestaltet: Justin schildert eine vergebliche Suche. Die Philosophen, die er aufsucht, bringen ihn der Wahrheit nicht näher. Erst ein alter Mann, den er zufällig trifft, gibt ihm Auskunft, wo Wahrheit und Erlösung zu finden sind: in den biblischen Schriften, im Glauben an Christus und in einem sittlich guten Leben (*Dial* VII 1-VIII 2). Clemens dagegen spricht nur von Lehrern, denen er seine Erkenntnis verdankt und die in der apostolischen Tradition stehen: Es sind also alles christliche Lehrer. – Das Motiv der Suche nach dem besten Lehrer hat N. Hyldahl, 156ff, im „kynisch geprägten Milieu“ verortet und hält es bei Justin für literarische Fiktion. Dem widerspricht E. Osborn, *Justin Martyr*, 7: insbesondere die Angaben aus ActJust bestätigten Justins Schilderung seines Werdegangs. Auch U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 17f, hält Hyldahls Skepsis für unbegründet. Keine der einschlägigen neueren Arbeiten zu Justin geht dem Motiv der Suche nach dem besten Lehrer nach. Auch die gründliche Studie von A. Rudolph zum Dialog des Justin (‚Denn wir sind jenes Volk...‘ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. Bonn 1999), befasst sich mit dieser Thematik nicht. Die meisten Detailinformationen bietet P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987, 219f, der für die sprichwörtliche Geldgier der Peripatetiker (vgl. *Dial* 2,3) eine ganze Reihe von antiken Zeugen aufführen kann (vgl. Anm. 365) und der in Justins Aussage, beim Pythagoräer die Aufnahmeprüfung wegen mangelhafter propädeutischer Kenntnisse nicht bestanden zu haben, eine authentische Notiz sieht angesichts der Hochschätzung der Propädeutik in der Philosophie zu Justins Zeiten, wofür er auch eine Reihe von Textzeugen beibringt (220, Anm. 366). - Clemens hat sich von der Darstellung des Justin vielleicht inspirieren lassen. Was er bietet, bildet geradezu einen Kontrast zu Justins Angaben. Vgl. dazu U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 46 mit Anm. 54, wo bemerkt wird, dass bei Clemens keine literarische Konvention vorliegt: Anders als üblich, enttäuschen bei ihm die

theologischen, motivischen und sprachlichen Berührungspunkte insgesamt betrachtet, die sich zwischen beiden Autoren ausmachen lassen, dann ist festzustellen, dass Clemens seine Vorlagen eher inspirativ als rezeptiv benützt¹¹⁸. Es lässt sich also Justin als einer der geistigen Väter des Clemens ausmachen, der durch seine Schriften zum anregenden Gesprächspartner für ihn wird. Dass er ihn aber in der Äußerung *Strom* I 11 als jenen Lehrer aus Palästina, der seiner Abstammung nach ein Hebräer war, betrachtet, ist unwahrscheinlich.

Hinter dem palästinischen Hebräer könnte sich auch Hegesipp¹¹⁹ verbergen. Dafür bieten die erhaltenen Schriften des Clemens zwar keine Anhaltspunkte, aber Euseb zieht eine Linie von Hegesipp zu Clemens. Er berichtet von ihm, er sei vom Judentum zum christlichen Glauben übergetreten (*HE* IV 22,8f), was er aus dessen Kenntnis syrischer und hebräischer Texte schließt. Nach Euseb ist er „einer der ersten Nachfolger der Apostel“ (*HE* II 23,3) und bietet in seiner Schrift *Hypomnemata* einen Bericht über das Martyrium des Apostels Jakobus (zitiert in *HE* II 23,4-18), mit dem Bemerkungen aus dem 5. Buch der *Hypotyposen* des Clemens übereinstimmten (*HE* II 23,19; vgl. *HE* II 1,3-5). Euseb bezeugt also eine literarische Nähe zwischen Hegesipp und Clemens¹²⁰,

Lehrer nicht und machen deshalb ein Weitersuchen nötig, sondern alle vermitteln die Wahrheit, aber nur einer lässt ihn zur Ruhe kommen.

¹¹⁸ „Inspirativ“ heißt, dass sich Clemens von vorliegender Literatur dazu anregen lässt, einen neuen, eigenen Gedankengang zu entwickeln, bzw. ein eigenes Werk zu verfassen. Dieser Aspekt wird auch in den zusammenfassenden Beobachtungen zur Zitationstechnik des Clemens bei seiner Philorezeption, von A. v.d. Hoek, *Clement*. 214ff deutlich: „One cannot say that Clement did his work badly or amateurishly. In spite of his cut-and-paste technique, his illogical insertions and his abrupt transitions, there are clever and ingenious inventions as well. Clement was capable of subtly turning the words of Philo to serve his own purposes“ (215).

¹¹⁹ So vermutet auch, freilich mit Fragezeichen versehen, A. Méhat, *Art. Clemens*, *TRE* 8, 1991, 101.

¹²⁰ Vgl. F.S. Jones, *The martyrdom of James in Hegesippus, Clement of Alexandria, and Christian Apocrypha, including Nag Hammadi. A study of textual relations*. In: *Society of Biblical Literature* 126 (1990) 322-335; Jones plädiert entschieden für eine literarische Abhängigkeit des Clemens von Hegesipp, was seine Bemerkungen zum Martyrium des

die auch an einer anderen Stelle durchscheint¹²¹: So lässt Euseb in *HE IV 8,1f* Hegesipp zur Sprache kommen über die Idolatrie seiner Zeitgenossen, die in Errichtung von Ehrengräbern und Tempeln, von Stadtbenennungen und Spielen Ausdruck fand. Hegesipp führt als Beispiel die Verehrung des Antinoos, des Sklaven des Kaisers Hadrian, an¹²². Diesen Sachverhalt erwähnt auch Clemens in *Prot 49,1.3*; auch er leitet diese Notiz mit einer Bemerkung über die verbreitete Idolatrie ein, indem er, nicht ohne ironischen Unterton, auf die Verehrung eines neuen Gottes in Ägypten hinweist, den der römische Kaiser geschaffen und verehren habe lassen. Es handle sich um Antinoos, den Geliebten des Kaisers, und es gäbe eine Grabstätte, einen Tempel und eine Stadt des Antinoos¹²³. Bei dieser Berührung ist allerdings zu bedenken, dass die Einrichtung des Antinoos-Kultes durch Hadrian im 2. Jahrhundert zumal in Ägypten allgemein bekannt war. Was also die literarische Nähe zwischen Clemens und Hegesipp betrifft, so bleiben große Unsicherheiten.

Was Clemens allerdings allgemein von seinen Lehrern sagt, nämlich, sie hätten die Überlieferung der Lehre unmittelbar von den Aposteln erhalten (εὐθὺς ἀπὸ

Jakobus betrifft und weiß sich damit auf einer Linie mit Zahn, Goodspeed, Jeremias und anderen; vgl. 328 Anm. 30.

¹²¹ Diese Parallele ist bislang nicht zur Kenntnis genommen worden; sie fehlt im Clemensregister wie auch in den Addenda dazu.

¹²² *HE IV 8,1f*; GCS Euseb N.F. 6/1 314,8-16: ἐν πέντε δ' οὖν συγγράμμασιν οὗτος τὴν ἀπλανῆ παράδοσιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος ἀπλουστάτη συντάξει γραφῆς ὑπομνηματισάμενος, καθ' ὃν ἐγνωρίζετο σημαίνει χρόνον, περὶ τῶν ἀρχῆθεν ἰδρυσάντων τὰ εἰδῶλα οὕτω πως γράφων· «οἷς κενοτάφια καὶ ναοὺς ἐποίησαν ὡς μέχρι νῦν· ὧν ἐστὶν καὶ Ἀντίνοος, δοῦλος Ἀδριανοῦ Καίσαρος, οὗ καὶ ἀγὼν ἄγεται Ἀντινόειος, ὃ ἐφ' ἡμῶν γενόμενος. καὶ γὰρ πόλιν ἔκτισεν ἐπώνυμον Ἀντινόου...».

¹²³ *Prot 49,1.3*: GCS I 38,5-19: Καινὸν δὲ ἄλλον ἐν Αἰγύπτῳ, ὀλίγου δεῖν καὶ παρ' Ἑλλησι, σεβασμῶς τεθειάκεν θεὸν ὁ βασιλεὺς ὁ Ῥωμαίων τὸν ἐρώμενον ὠραιότατον σφόδρα γενόμενον, Ἀντίνοον, ... Τί μοι θεὸν καταλέγεις τὸν πορνείᾳ τετιμημένον; τί δὲ καὶ ὡς υἱὸν θρηνεῖσθαι προσέταξας; τί δὲ καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ διηγῆ; αἰσχρὸν ἐστὶ τὸ κάλλος ὕβρει μεμαραμμένον. ... Ἡδὲ δὲ τάφος ἐστὶ τοῦ ἐρωμένου, νεῶς ἐστὶν Ἀντινόου καὶ πόλις· Vergleicht man das Hegesipp- mit dem Clemenszitat, wird deutlich, dass die sprachlichen Parallelen eher schwach sind, die inhaltlichen dagegen stärker wirken. Clemens hat allerdings seinen Gedankengang aufgefüllt. Zur Kritik an der Idolatrie kommt bei ihm noch die Kritik der homophilen Beziehung, von der sie ihren Ausgang nimmt und die auf diese Weise Verehrung findet. Das spricht aber nicht gegen eine Berührung Hegesipps und Clemens', sondern für Clemens' Eigenart bei der Verarbeitung vorgefundenen Materials.

Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων), korrespondiert mit dem, was Euseb über Hegesipp weiß¹²⁴.

Was schließlich eine weitere augenfällige Gemeinsamkeit betrifft, nämlich dass das zitierte Werk des Hegesipp von Euseb als *Hypomnemata* bezeichnet wird¹²⁵, eine Bezeichnung, die auch Clemens für seine *Stromateis* verwendet¹²⁶, so hat M. Durst nachgewiesen, dass der häufig verwendete Begriff kaum mehr als „eine ganz allgemeine Bezeichnung für Schriftwerke aller Art“ ist, und weder als Gattungsbezeichnung noch als Titel sicher nachgewiesen werden kann, sondern vielmehr im Sinne von ‚Bücher‘ oder ‚Aufzeichnungen‘ zu verstehen ist¹²⁷.

Lässt sich nun abschließend jener Lehrer „in Palästina... seiner Abstammung nach ein Hebräer“ identifizieren? Justin kann als einer der geistigen Väter des Clemens gelten. Aber auf ihn trifft die hebräische Abstammung nicht zu.

Hegesipp könnte gemeint sein, aber für eine wohlbegründete Vermutung ist die Beweislage zu schwach. Die Frage muss also offen bleiben.

¹²⁴ HE II 23,3; GCS Euseb N.F. 6/1 166,5-8: ἀκριβέστατά γε μὴν τὰ κατ' αὐτὸν ὁ Ἠγήσιππος, ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς, ἐν τῷ πέμπτῳ αὐτοῦ ὑπομνήματι τοῦτον λέγων ἱστορεῖ τὸν τρόπον... (Es folgt ein Zitat des Hegesipp.)

¹²⁵ M. Durst, Art. Hegesipp. In: LACL 2002, 315: die *Hypomnemata* „dienten der Vergewisserung und Sicherung der apostolischen Überlieferung gegenüber...Häresien“. - Textfragmente zusammengestellt bei E. Preuschen, *Antilegomena*. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, Gießen 2. Aufl. 1905, 107-113; 210-216.

¹²⁶ Zu Begriff und Verwendung bei Clemens s. unten 105ff.

¹²⁷ H. Durst, Hegesipps „Hypomnemata“ – Titel oder Gattungsbezeichnung? In: RQ 84 (1989) 299-330; 319: „Von einer Bezeugung des Titels ‚Hypomnemata‘ kann somit keine Rede sein, und für die Behauptung, Hegesipp habe sein Werk ‚Hypomnemata‘ überschrieben, besteht nicht der geringste Anhaltspunkt. Schließlich ist ein antiker Buchtitel, der ‚Hypomnemata‘ ohne weitere Zusätze gelautet hätte, auch kaum denkbar. Eine Durchsicht der antiken Titel zeigt, dass diese als Sachtitel, Formtitel, Namenstitel oder Metapher- bzw. Symboltitel stets einen konkreten Sinnbezug zu dem zugehörigen Werk hatten“.

„die sikilische Biene“

Hier spricht Clemens von dem Lehrer, dem er am meisten verdankt. Aufgrund der Namensnennung „*Pantainos*“ in *Ecl* 56,2¹²⁸ und den Notizen zu Pantainos bei Euseb, die ein Lehrer-Schüler-Verhältnis bzw. eine Lehrsukzession von Pantainos zu Clemens nahelegen¹²⁹, wird Pantainos üblicherweise mit der „*sikilischen Biene*“, mit jenem Lehrer identifiziert¹³⁰, den Clemens zuletzt in Ägypten entdeckt hat. Dabei ist eine Notiz des Euseb in *HE* V 11,3-5 von besonderem Gewicht, weil sie Pantainos mit jenem in *Strom* I 11,2 erwähnten Lehrer gleichsetzt:

„In seinen Hypotyposen erwähnt er den Pantänus mit Namen und bezeichnet ihn als seinen Lehrer. Auch im ersten Buch der ‚Teppiche‘ scheint er mir auf ihn anzuspielen, wenn er nach Nennung der bedeutenderen, ihm bekannten Nachfolger der Apostel also erklärt: ‚...Zur Ruhe kam ich bei dem, den ich zuletzt getroffen, der aber an Bedeutung der Erste war; in seiner Verborgenheit in Ägypten hatte ich ihn aufgespürt...‘ (Strom I 11,2)“¹³¹.

¹²⁸ GCS III 152,26-153,4: « ἔνιοι μὲν οὖν φασι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης, σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ, οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν, ὁ Πάνταινος δὲ * ἡμῶν ἔλεγεν «ἀορίστως τὴν προφητείαν ἐκφέρειν τὰς λέξεις ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον καὶ τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ μέλλοντος χρῆσθαι χρόνῳ καὶ πάλιν τῷ ἐνεστῶτι ἀντὶ τοῦ παρωχηκότος», ὃ καὶ νῦν φαίνεται.

¹²⁹ *HE* VI 6; GCS Euseb N.F. 6/2 534,1-3: Πάνταινον δὲ Κλήμης διαδεξάμενος, τῆς κατ' Ἀλεξάνδρειαν κατηγήσεως εἰς ἐκεῖνο τοῦ καιροῦ καθηγεῖτο, ὡς καὶ τὸν Ὀριγένην τῶν φοιτητῶν γενέσθαι αὐτοῦ. – In *HE* VI 13,2 bezeugt Euseb, dass Clemens Pantainos in den *Hypotyposen* seinen Lehrer nennt; GCS Euseb N.F. 6/2 546,13f: ... ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεῦει ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ γραφῶν καὶ παραδόσεις ἐκτέθειται. – Die gleiche Information findet sich bereits in *HE* V 11,2; GCS Euseb N.F. 6/1 452,9-12: ... Ὑποτυπώσεις ὡς ἂν διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μέμνηται, τοῦτόν τε αὐτὸν καὶ τῶν Στρωματέων ἐν πρώτῳ συγγράμματι αἰνίττεσθαί μοι δοκεῖ, ὅτε τοὺς ἐμφανεστέρους ἧς κατέλιφεν ἀποστολικῆς διαδοχῆς ἐπισημνάμενος ταῦτά φησιν.

¹³⁰ Vgl. D. Wyrwa, Art. Clemens v. A. In: LACL 2002, 152: Clemens „schloss sich zuletzt dem von ihm hochverehrten Lehrer Pantainos in Alexandrien an. Von ihm übernahm er, wie Euseb verlässlich berichtet, die Leitung der dortigen Katechetenschule.“ Ähnlich A. Méhat, Art. Clemens v. A. In: TRE 8, 1981, 101: „sizilische Biene“, womit sicherlich Pantanus gemeint ist.“ So auch schon O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II, 38.

¹³¹ Kraft, 253f.

Diese Identifikation wird Teil des traditionellen Wissens über Clemens, was die Zeugnisse bei Hieronymus und Photius¹³² belegen. Euseb lässt allerdings in seinem Zitat aus den *Stromateis* jenen schwer zu deutenden Satz aus, der die Leistung des hier gelobten Lehrers beschreibt:

„Er war wirklich eine sikilische Biene, der aus der Wiese der Propheten und Apostel auserlesene Stellen abpflückte [sog] und etwas noch nicht Abgemähtes [etwas ganz Frisches] den Seelen der Hörer als für die Erkenntnis Brauchbares gewann“¹³³.

U. Neymeyr bezweifelt im Anschluss an Hornschuh¹³⁴, dass die „sikilische Biene“ des Clemens mit Pantainos identisch ist, weil der Schüler die in *Ecl* 56

¹³² Vgl. Hieronymus, *De vir ill* 38: *Clemens... Pantaeni... auditor post eius mortem Alexandrinae ecclesiasticam scolam tenuit et καθηγησεων magister fuit.* (Ed. C.A. Bernoulli, 1895, Nachdruck 1968; 27). Vgl. auch Photius, *cod.* 118 ; die Nachrichten über Clemens sind zusammengestellt bei A. v. Harnack, *Geschichte* I/1 296ff.

¹³³ GCS II 9,1-3: Σικελική τῶ ὄντι ἦν μέλιττα προφητικοῦ τε καὶ ἀποστολικοῦ λειμῶνος τὰ ἄνθη δρεπόμενος ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα ταῖς τῶν ἀκροωμένων ἐνεγέννησε ψυχαῖς.

¹³⁴ U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 42, mit Verweis auf M. Hornschuh, *Die Anfänge des Christentums in Ägypten*. Diss. Bonn 1959, 351ff. Hornschuh vertritt die Auffassung, dass Pantainos nicht der in *Strom* I 11 genannte, verehrteste Lehrer des Clemens sein kann und bietet dafür zwei Argumente: Zum einen versteht er ein in *Ecl* 56,2 aufgeführtes Pantainoszitat als Hinweis auf Hebräischkenntnisse dieses Lehrers, die Clemens nicht habe, weshalb er Pantainos nicht verstehe, was gegen eine unmittelbare Lehrerschaft spreche (vgl. 353); zum anderen widerspräche die Angabe, Clemens habe diesen Lehrer „in Ägypten“ gefunden, der Kenntnis, dass Pantainos in Alexandrien gelebt habe, und für Alexandriner sei Ägypten Ausland. Beide Argumente sind nicht stichhaltig, weil sie den jeweiligen Kontext und die sprachlichen Eigenarten des Clemens ganz außer Acht lassen. So kommt es bei den Ausführungen zu *Ecl* 56,2 zu Fehlinterpretationen, etwa der, Pantainos habe bei seiner Ausführung „über den Tempusgebrauch bei den Propheten zur Vorsicht und Sorgfalt gemahnt“ (353) - diese Mahnung findet sich im Zitat nicht -, Clemens dagegen verstehe es so, dass „man der Tempuswahl in den prophetischen und sonstigen Schriften des AT gar keine Bedeutung zuzuerkennen brauche“ (ebd.). Hier bedenkt Hornschuh nicht, dass jedenfalls für Clemens, - für Pantainos ist es nicht zu untersuchen, weil die Textgrundlage fehlt -, mit προφεταια das ganze AT bezeichnet werden kann (vgl. z.B. *Strom* 1 11,2), und er bedenkt auch nicht, dass das Pantainoszitat nicht nur im Sinne einer grammatischen Aussage verstanden werden kann, sondern auch im Sinne einer exegetischen Anweisung. In diesem Falle hat Clemens den Pantainos ganz gut begriffen. Auch das zweite Argument fällt mit einem Blick auf den Kontext der Aussage: In *Strom* I 11 zählt Clemens diejenigen Regionen auf, die ihn zu seinen Lehrern brachten und aus denen seine Lehrer stammten. Was ihn bewogen hat, die Sache so darzustellen, bleibt im Dunkeln. Vielleicht wollte er unzähligen

aufgestellte exegetische Regel des Pantainos missverstehe. Betrachtet man aber das Rezeptionsverhalten des Clemens, dann sieht man, dass er seinen Vorlagen, auch den bedeutendsten wie Paulus, Philo und Platon keineswegs sklavisch folgt, sondern einen ganz selbständigen Umgang damit pflegt¹³⁵, und dies nicht gegen ein Lehrer-Schüler-Verhältnis spricht.

Da Clemens zu Beginn des Gedankenganges über die Lehrer zwischen „*Worten und seligen Männern*“ differenziert, legt es sich im übrigen nahe, die Vorstellung von Lehrerschaft bei Clemens nicht zu eng zu fassen¹³⁶.

An der vorliegenden Stelle beschreibt Clemens mit einem Motiv aus der Bukolik¹³⁷ die Pionierleistung des Lehrers: Der hat ein Florilegium alt- und neutestamentlicher Texte zusammengestellt¹³⁸. Nicht nur das hier gebotene Bild

Lesern und Gelehrten generationen etwas zum Rätseln aufgeben. Dass in dieser Regionenliste keine Stadt auftaucht, ist nur logisch.

¹³⁵ A. v. d. Hoek, *Techniques* 223-243, E. Osborn, *Philo and Clement*, 228-243 und B. Aland, *Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten*. In: J.M. Sevrin, *The New Testament in early Christianity*. Leuven 1989, 1-38; hier 10; 2; 36, bieten anschauliche Beispiele dafür, wie souverän Clemens mit dem ihm zur Verfügung stehenden Material umgeht. Clemens selbst sagt in *Strom* VII 1,4 im Blick auf den eventuell von seinen Lesern erhobenen Verdacht, er zitiere die Hl. Schrift nicht sorgfältig, man solle wissen, „*dass alle unsere Worte aus der Heiligen Schrift Geist und Leben haben, und zwar in ihr wurzeln, aber nicht ihrem Wortlaut, sondern nur ihren Sinn wiederzugeben versprechen*“ (BKV II 20, 9f); GCS III 2,18-21: κὰν ἑτεροῖά τισι τῶν πολλῶν καταφαίνεται τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα τῶν κυριακῶν γραφῶν, ἰστέον ὅτι ἐκεῖθεν ἀναπνεῖ τε καὶ ζῆ, καὶ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτῶν ἔχοντα τὸν νοῦν μόνον, οὐ τὴν λέξιν, παριστᾶν ἐπαγγέλλεται. – Vgl. E. Osborn, *Noetic exegesis*, 120.

¹³⁶ BKV 17,60; GCS II 8,18-20: ... τῶν ἐναργῶν καὶ ἐμψύχων ἐκείνων, ὧν κατηξιώθη ἐπακοῦσαι, λόγων τε καὶ ἀνδρῶν μακαρίων καὶ τῷ ὄντι ἀξιολόγων.

¹³⁷ Clemens' Vorliebe für Motive und Bilder aus Bukolik, Landwirtschaft und Natur: *Strom* I 7; I 18; VI 118f; VII 91,4-5; *Paid* III 11,1.

¹³⁸ Florilegien, Zitatensammlungen von Dichtern und Denkern, waren in der Antike zahlreich und vielgestaltig und häufig rezipiert. Auch im Werk des Clemens lässt sich die Verwendung von Florilegien nachweisen, etwa in *Prot* 73ff (Thema: Wahrheit und Unwahrheit der Dichter), oder in *Strom* IV 23-24 (Thema: Reichtum), in *Strom* V 105-133 (Thema: Wesen Gottes) und in *Strom* VI 5-24 (Thema: Plagiat); in *Strom* VI 15 weist er auf Florilegien bei den Griechen hin. Die frühesten christlichen Florilegien waren Sammlungen biblischer Textzitate. Das älteste erhaltene Florilegium dieser Art liegt in Cyprians *Testimonia ad Quirinum* (CSEL 3,1) vor. Es wird angenommen, dass dieses Werk nicht die erste christliche Testimoniensammlung war. Jüdische, vorchristliche Sammlungen sind bekannt und Reihen von antikultischen Zitaten bei Barn, Justin, Irenäus und Clemens legen die Existenz christlicher Bibelflorilegien nahe. So spricht also einiges dafür, dass Clemens hier auf ein

vom Sammeleifer der Bienen lässt an die Entstehung eines Florilegiums denken¹³⁹, sondern auch die verwendeten Begriffe τὰ ἄνθη (*“auserlesene Stellen von Schriftstellern“*) und ὁ λειμῶν, die im antiken Literaturbetrieb zur Bezeichnung von Anthologien gebraucht werden¹⁴⁰. Vielleicht hat Pantainos seine Textsammlung sogar mit Auslegungen versehen, wie sie bislang noch nicht existiert hatten. Clemens bezeichnet das Ergebnis als ein ἀκήρατόν τι γνώσεως χρῆμα, worin nicht nur zum Ausdruck kommt, dass sich Pantainos mit seiner Arbeit auf unbearbeitetem Terrain bewegt hat¹⁴¹, sondern auch, dass dabei etwas für die Erkenntnis Brauchbares herausgekommen ist, etwas, was als Grundlage für die Durchdringung des christlichen Glaubens dienen kann¹⁴².

solches, von seinem Lehrer zusammengestelltes Werk anspielt. Zu Anthologien in der Antike und in frühchristlicher Zeit vgl. H. Chadwick (J. Engemann), Art. Florilegium. In: RAC 7, 1969, 1131-1160 sowie E. Degani, J.P. Schwind, Art. Anthologie. In: DNP 1, 1996, 734-738.

¹³⁹ Vgl. Seneca, *ep.* 84,2 An Lucilius: Er empfiehlt seinem Freund, beim Lesen die Bienen nachzuahmen, die viele Blüten saugen, um Honig zu gewinnen, und er solle seine Lesenotizen, seine Lesefrüchte sorgfältig einordnen. (vgl. Chadwick, Florilegium 1139).

¹⁴⁰ In dieser Bedeutung erscheint λειμῶν bei Plinius, *Hist. Nat. Praef.* 24 und bei Aulus Gellius, *Noctes Atticae, Praef.* 6 ; vgl. A. Méhat, *Étude*, 99, der die bei Aulus Gellius und Plinius verwendeten Begriffe für Florilegienliteratur auflistet. Darin taucht auch der Titel *Stromateis* auf.

¹⁴¹ ἀκήρατόν bekommt in dem vorliegenden Bild einen eigenen Klang: üblicherweise bedeutet es *unbeschädigt, unversehrt, unberührt, unausgebeutet*. In Verbindung mit λειμῶν bedeutet es *ungemäht*. In dieser Verbindung kommt es in *Paid* II 70,2 vor, wo auch sichtbar wird, dass eine Anspielung auf Euripides, *Hippolytos* 73-77, vorliegt: Auch dort ist von der nicht beweideten und nicht abgemähten Wiese die Rede, und von der Biene, die sie durchzieht. In *Strom* I 11 ist das Material dieses Zitates ganz in Clemens' eigenem Gedankengang aufgegangen. Dass er hier aber auf das Euripideszitat zurückgreift, zeigt meiner Meinung, dass Clemens das ἀκήρατόν bewusst einsetzt, um im Bild zu bleiben: Pantainos hat kein „g'mähtes Wiesle“ vor sich (wie es in einer schwäbischen Redensart heißt), wo andere die Arbeit machten und er nur noch die Ernte nach Hause bringen muss; gleichzeitig ist das, was er einbringt, eine ganz frische Ernte.

¹⁴² Wahre Gnosis hängt für Clemens unmittelbar mit dem christlichen Glauben zusammen, sie bedingen sich gegenseitig; vgl. z.B. *Strom* V 1,3f: „So gibt es denn weder die Erkenntnis ohne den Glauben noch den Glauben ohne Erkenntnis und ebensowenig gibt es den Vater ohne den Sohn. Indem er nämlich Vater ist, muss er zugleich eines Sohnes Vater sein; der Sohn aber ist der wahre Lehrer über den Vater. Und damit einer dem Sohn glauben kann, muss er den Vater kennen, auf den auch der Sohn bezogen ist. Und andererseits wieder müssen wir, um den Vater kennenzulernen, dem Sohn glauben, weil der Sohn Gottes ihn lehrt. Denn aus dem Glauben gelangt man zur Erkenntnis, durch den Sohn zeigt sich der Vater. Die Erkenntnis aber des Sohnes und des Vaters, die dem gnostischen, dem wirklich gnostischen Kanon entspricht, ist ein Wahrnehmen und Ergreifen der Wahrheit durch die Wahrheit“. Vgl. BKV II 19,117; GCS II 326,8-16: ἤδη δὲ οὐτε ἡ γνώσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατρὶ υἱοῦ πατήρ, υἱὸς δὲ περὶ

Mit diesen Bemerkungen des Clemens stimmen die Notizen des Euseb zu Pantainos überein: Er hätte „*mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehren ausgelegt*“ (HE V 10,4)¹⁴³ und Clemens hätte in seinen *Hypotyposen* „*von ihm Schriffterklärungen und Überlieferungen angeführt*“ (HE VI 13,2)¹⁴⁴.

Liest man also Clemens mit Euseb zusammen, dann legt sich nahe, hinter der „*sikilischen Biene*“ tatsächlich Pantainos zu sehen. Ob er aus Sizilien stammte, wie Stählin annahm¹⁴⁵, ist allerdings fraglich. Σικελική kann geographisch gemeint sein, aber auch metaphorisch, um Qualität und Überfluss zum Ausdruck zu bringen¹⁴⁶. Schon in Platons *Staat* ist von „*Syrakusischen Tischen ... und der sikelischen Mannigfaltigkeit der Speisen*“ die Rede¹⁴⁷. Die Üppigkeit und

πατρός ἀληθῆς διδάσκαλος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. αὐθῆς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν, πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατῆρ· γνῶσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἢ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν ἐπιβολὴ καὶ διάληψις ἐστὶν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.

¹⁴³ GCS N.F. 6/1 452,2-5: Πάνταινος ἐπὶ πολλοῖς κατορθώμασι τοῦ κατ' Ἀλεξάνδρειαν τελευτῶν ἡγεῖται διδασκαλείου, **ζώσῃ φωνῇ καὶ διὰ συγγραμμάτων** τοὺς τῶν θείων δογμάτων θησαυροὺς ὑπομνηματιζόμενος.

¹⁴⁴ GCS N.F. 6/2 546,12-14: ... ἰσάριθμοί τε τούτοις εἰσὶν οἱ ἐπιγεγραμμένοι Ὑποτυπώσεων αὐτοῦ λόγοι, ἐν οἷς ὀνομαστὶ ὡς διδασκάλου τοῦ Πανταίνου μνημονεύει **ἐκδοχὰς τε αὐτοῦ γραφῶν καὶ παραδόσεις** ἐκτέθειται. - Die Beobachtungen unterstützen die Vermutung von A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 82f, von der Existenz einer christlichen Bibliothek bzw. eines Skriptoriums, welche auf den Erkenntnissen basiert, dass nicht nur das philonische Schrifttum, sondern auch die Paulusbriefe und andere frühe christliche Schriften sich bis ins Alexandrien des 2. Jht. n. Chr. zurückverfolgen lassen: „It seems likely that such an enterprise of collating, editing and copying texts would have had links to a school or biblical scholarship, but whether such a scriptorium originated in Pantenus's time or even earlier remains unclear“. Sie hat die Andeutung in *Strom* I 11 nicht wahrgenommen.

¹⁴⁵ Vgl. BKV 17, 19; Anm. 4; zuvor schon O. Bardenhewer, *Geschichte* II 38, der es für kaum anzweifelbar hält, „dass Klemens hier seinen Lehrer als einen geborenen Sizilianer bezeichnen will“.

¹⁴⁶ Sikelischer Honig war in der Antike für seine Qualität bekannt; vgl. Olck, *Art. Biene*, In *PW* 3,1, 1897, 439.

¹⁴⁷ Platon, *Politeia* 404 d: Συρακοσίαν δέ, ὦ φίλε, τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποικιλίαν ὄψου, ὡς ἔοικας, οὐκ αἰνεῖς, εἴπερ σοι ταῦτα δοκεῖ ὀρθῶς ἔχειν. Der Gedanke Platons begegnet bei Cicero, *Tusc.* 5, 35,100; und bei Zenobius 5,94; von „*sikelischen Tischen*“ spricht Lucian *Demosthenis encomium* 18, und Macrobius, *sat.* 7, 5, 24. Zenobius und Lucian stehen in zeitlicher Nähe zu Clemens, sie gehören ins 2. nachchristliche Jht. – Zu den Fundstellen vgl. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*. 1964, 321.

Reichhaltigkeit sizilianischer Mahlzeiten war also sprichwörtlich. Dies wie auch der metaphorische Kontext, in welchem die Redewendung auftaucht, spricht für ein metaphorisches Verständnis der „*sikilischen Biene*“. Dann hätte Clemens hier andeuten wollen, dass bei diesem gelehrten Sammler für die Erkenntnishaftigen der Tisch besonders üppig gedeckt gewesen sei, und dann versteht man auch, dass er bei ihm zur Ruhe gekommen ist (ἀνεπαυσσάμην).

Ob Pantainos zu den von Clemens erwähnten *Presbyteroi* zählte¹⁴⁸, bleibt zweifelhaft. In *Ecl* 27,1 bemerkt er, diese hätten nur mündlich gelehrt¹⁴⁹. Das Zeugnis des Euseb legt nahe, auch eine literarische Tätigkeit des Pantainos anzunehmen, die durch die vorliegende Andeutung des Clemens eher bestätigt als infrage gestellt wird. Allerdings lässt sich das Erbe des Pantainos im überkommenen Werk des Clemens nicht mehr nachweisen. Hier empfindet man die Lücke, die durch den Verlust der *Hypotyposes* entstanden ist, als besonders schmerzlich.

Sicher ist, dass Clemens mit mündlichen wie schriftlichen Lehrformen vertraut ist, vielleicht sogar eine gewisse Konkurrenz zwischen beiden wahrnimmt und deshalb auch seine eigene Schriftstellerei rechtfertigt¹⁵⁰. Sicher ist auch, dass die Frage der mündlichen oder schriftlichen Lehrformen mit der Frage nach den esoterischen und exoterischen Lehrinhalten in Beziehung steht, eine Frage,

¹⁴⁸ Von *Presbyteroi* ist in *Prot* 113,1f; *Strom* II 67,4; *Ecl.* 11,1; 50,1-3 und in den Fragmenten die Rede; vgl. A. v.d. Hoek, *How Alexandrian*, 181 und Anm. 20 (192); zu den nicht literarisch tätigen Presbytern zählen M. Hornschuh 350-366, U. Neymeyr 40f und J. Ferguson, Introduction, 10, (Clement of Alexandria, *Stromateis* I-III, Washington 1991) den Pantainos; sie haben den Hinweis des Clemens auf die Pionierleistung dieses Lehrers nicht wahrgenommen. Ebenso hält A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 77 mit Anm. 94 Pantainos für einen der Presbyter und listet die Zeugnisse bei Euseb und Clemens auf. Aber diese unterstützen die These nicht. An keiner Stelle lässt sich ein direkter Zusammenhang erkennen. Zu den von Clemens erwähnten πρεσβύτεοι vgl. unten 152ff.

¹⁴⁹ GCS III 144,26: Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι ... Vgl. Neymeyr, 40, der sich allzu sorglos der Auffassung Hornschuhs (359) anschließt, die alexandrinischen Presbyter seien „Schriftforscher und Bibeltheologen, Vertreter eines wissenschaftlichen, mit guten philologischen Voraussetzungen gerüsteten Biblizismus gewesen? ... die aber nicht literarisch tätig wurden“.

¹⁵⁰ *Strom* I 1-10.

welche die Schriftstellerei des Clemens in den *Stromateis* stark bestimmt. Wie viel freilich und was Clemens der „*sikilischen Biene*“ verdankt, entzieht sich unserer Einsicht. Damit bleibt auch offen, wie die von Euseb erwähnte Lehrnachfolge von Pantainos zu Clemens aufzufassen ist¹⁵¹.

Was also die geistigen Väter und literarischen Vorläufer des Clemens betrifft, so erhellen die Notizen des Euseb die Andeutungen bei Clemens oder vermögen eine Spur zu legen, der zu folgen sich lohnt. Euseb erweist sich in einer Zusammenschau mit Clemens und mit dessen potentiellen Quellen als zuverlässiger Berichterstatter, und wenn man Clemens und Euseb zusammen vernimmt, dann spricht mehr für eine literarische Wirksamkeit des Pantainos als dagegen und mehr dafür, dass er der allseits bekannte Lehrer des Clemens war als gegen eine direkte Lehrer-Schüler-Beziehung. Euseb berichtet nichts über Clemens und seine literarischen Kontakte zu Vorläufern oder Zeitgenossen, was im Widerspruch zu dem stünde, was Clemens selbst preisgibt.

¹⁵¹ Euseb *HE* VI 6; P. Nautin, *Pantène* (Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie (Alexandrien 1953) 145-152; hier 145f bezweifelt eine direkte Nachfolge; Hornschuh, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*. In: *ZKG* 71 (1960) 1-25; 193-214; hier: 198-203 hält die Aussagen des Euseb über die Kirche von Alexandrien und ihren Schulbetrieb für weitgehend widersprüchlich und unzuverlässig, so auch die Angaben zum Lehrverhältnis zwischen Pantainos, Clemens und Origenes. Das kritische Bewusstsein, das Hornschuh seiner Quelle Euseb gegenüber entwickelt, lässt er allerdings gegenüber seinen eigenen Prämissen fehlen.

b) Clemens und sein Dienst in der Kirche von Alexandrien

Es wurde bereits erwähnt¹⁵², dass Euseb Clemens als einen vielseitig gebildeten, schreibenden und lehrenden Theologen darstellt, als Leiter des Unterrichts in Alexandrien (*HE VI 6,1*), und dass er ihn nur einmal in seinen Schriften als Presbyter, also als Kleriker, erscheinen lässt, nämlich im Zitat des Briefes von Bischof Alexander an die Gemeinde von Antiochien (*HE VI 11,6*).

Die Clemensforschung ist in der Frage, ob Clemens in Alexandrien als Presbyter oder Laie tätig war, unentschieden, schließt sich teils dem Bild vom Presbyter Clemens an, das sich im Laufe der Rezeptionsgeschichte verfestigt hat¹⁵³, teils der Vorstellung von einem Lehrer, der als Laie, im christlichen Unterricht von Alexandrien engagiert war¹⁵⁴.

Wenn Euseb den alexandrinischen Lehrer Clemens mit dem Presbyter Clemens im Dienst des Bischofs Alexander von Jerusalem gleichsetzt, zeigt er mit seiner Darstellung einen Statuswechsel im Leben des Alexandriner an und so, wie die Auskünfte bei ihm erscheinen, hatte dieser Statuswechsel mit dem Weggang von Alexandrien, also mit dem Ortswechsel, zu tun. E. Osborn¹⁵⁵ hat dafür eine einleuchtende Erklärung, die sich allerdings nur ganz indirekt durch Quellen

¹⁵² Vgl. oben Abschnitt III 1.-2.

¹⁵³ Vgl. dazu Knauber, *Patrologische Einschätzung*, 289-308.

¹⁵⁴ Als Presbyter sehen Clemens z. B. O. Bardenhewer, *Geschichte*, 16f; A. v. Harnack, *Chronologie*, 4; F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogos*. Wien 1946, 14ff. A. Méhat, *Étude*, 55; A. v.d. Hoek tendenziell im Aufsatz von 1997 (*Catechetical School*); – U. Neymeyr, 47ff; 92f, sieht Clemens als Presbyter des Bischofs Alexander, lässt aber seinen Status in Alexandrien offen; ebenso D. Wyrwa, *Art. Clemens*, 152. – Den Laienstatus hat nachhaltig vertreten H. Koch, *War Klemens von Alexandrien Priester?* In: *ZNTW* 20 (1921) 43-38; in dieser Linie H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 1953, 216f; M. Hornschuh, *Leben des Origenes*, 199; M. Mees, *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien*. In: *Lat* 50 (1984), 114-26; R. v.d. Broek, *Christian 'School' of Alexandria in the 2. and 3. Century*. In: J.W. Drijvers, A.A. MacDonald, *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Leiden 1995, 39-47; 42f. – Offen bleibt die Frage bei H. Drobner, *Lehrbuch der Patrologie*, 1994, 107; G.M. Bianci, *Protrettico*. Introduzione, 1971, 19.

¹⁵⁵ E. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*. New York 1954. Nachdruck 1978, 4.

absichern lässt: Der drohenden Verfolgung hätte sich Clemens durch Verlassen der Stadt entzogen, damit hätte er aber auch sein Vermögen verloren¹⁵⁶ und nach dem Ortswechsel wäre sein Lebensunterhalt dadurch sichergestellt worden, dass er in die Zahl der Kleriker¹⁵⁷ des Bischofs Alexander aufgenommen worden sei. Osborn nimmt also die Nachricht des Euseb beim Wort und versucht, dadurch an einem Punkt etwas Licht in die dunkle Biographie des Clemens zu bringen. Nach den bisherigen Beobachtungen zu Clemens' theologischen Wurzeln, dürfte es sich lohnen, auch die Frage nach seiner Rolle und seinem Status in der Kirche von Alexandrien zu stellen: Was deutet er selbst an, und wie liest es sich in der Zusammenschau mit Eusebs Notizen?

Clemens äußert sich tatsächlich an einigen Stellen der *Stromateis* so, dass man geneigt ist, hinter allgemeinen Feststellungen ihn selbst und seinen Status in Alexandrien zu erkennen. So spricht sich im Konzept des ‚wahren

¹⁵⁶ Zur Konfiskation von Vermögen im Rahmen von Christenverfolgungen: vgl. Euseb *HE* VI 2,13: „*Da das große Vermögen des Vaters [d. Origenes] der kaiserlichen Schatzkammer zufiel, musste er [Origenes] mit seinen Angehörigen an den lebensnotwendigen Dingen Mangel haben*“ (Kraft 278); vgl. Cassius Dio, *Römische Geschichte* LXVII 14,2 [Epitome des Xiphilinos]: „...wegen Gottlosigkeit wurden auch viele andere, die jüdische Sitten angenommen hatten, verurteilt, die einen zum Tode, die anderen zum Verlust ihres Besitzes;“ (P. Guyot, R. Klein, *Das Frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen*, I: Die Christen im heidnischen Staat. Darmstadt 1993; 24f; Zitat des Melito von Sardes bei Euseb, *HE* IV 26,5 aus einer Schrift an Kaiser Marc Aurel: „*Wie nie zuvor wird jetzt das Geschlecht der Gottesfürchtigen verfolgt und aufgrund neuer Gesetze überall in der Provinz Asia herumgejagt. Denn schamlose Denunzianten und auf fremden Besitz versessene Leute nutzen die durch die Erlasse sich bietende Gelegenheit, um offen auf Raub auszugehen, und plündern Tag und Nacht Menschen aus, die nicht Unrechtes tun*“; P. Guyot, R. Klein 46f. – Clemens selbst rechnet damit, dass der Gnostiker Opfer von Verfolgung werden kann, vgl. *Strom* IV 52,2f: „*Für den Gnostiker wird also die letzte Entscheidung nicht durch das äußere Schicksal begündet sein, sondern von ihm selbst hängt es ab, ob er glücklich und selig und ein königlicher Freund Gottes ist. (3) Und wenn man ihn seiner bürgerlichen Rechte beraubt, ihn verbannt, seine Güter einzieht und ihn zuletzt zum Tode verurteilt, so wird er sich doch nie von seiner inneren Freiheit und ... von seiner Liebe zu Gott abbringen lassen...*“ (κἂν ἀτιμία τις περιβάλλη τοῦτον φυγῆ τε καὶ δημεύσει καὶ ἐπὶ πᾶσι θανάτῳ, οὐκ ἀποσπασθήσεται ποτε τῆς ἐλευθερίας καὶ κυριωτάτης πρὸς τὸν θεὸν ἀγάπης ...), BKV II 19, 41f; GCS II 272,15-17.

¹⁵⁷ Zur Unterhaltsberechtigung von Klerikern vgl. G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*, Münster 1998.

Gnostikers¹⁵⁸, das er durch alle Bücher der *Stromateis* hindurch¹⁵⁹ mit Konstanz entwickelt und ausgestaltet, ein persönliches Anliegen aus; er ist als Lehrer und Schriftsteller diesem Ideal verpflichtet und bringt es seiner Hörer- und Leserschaft in vielfältiger Weise nahe.

¹⁵⁸ Clemens hat nirgends in der Rezeptionsgeschichte das Epitheton ο γνωστικός erhalten. Es mag daran liegen, dass er sein Konzept vom wahren Gnostiker in Auseinandersetzung mit heterodoxen Gruppen, mit der „fälschlich so genannten Gnosis“ und den „Pseudognostikern“ (vgl. *Strom* III 39,1; 110,3; II 52,5) entwickelt hat, und sein Gegenbegriff vom „wahren Gnostiker“ nach dem Verschwinden dieser Gruppen obsolet wurde. Das trifft jedoch nicht für sein mit diesem Begriff verbundenes Konzept zu. Denn das Bild, das Clemens vom wahren Gnostiker zeichnet, stellt gar nichts anderes dar als einen überzeugten Christen, dessen Leben ganz von der Liebe zu Gott geprägt ist und der alle seine Fähigkeiten, die intellektuellen, die sittlichen und die materiellen in den Dienst für Gott und die Menschen stellt: der vollkommene Christ ist der wahre Gnostiker (vgl. *Strom* V 89,2). Diese Gleichsetzung wird in der Schilderung des Gnostikers in *Strom* VII deutlich ausgesprochen. Nach der Schilderung des gnostischen Lehrers und seines Einsatzes für die Kirche und die Schüler (VII 52f) fasst Clemens den Gedankengang in VII 54,2 zusammen: „Dies ist, soweit es in Kürze möglich ist, eine Schilderung der Frömmigkeit des Christen. Wenn er wirklich pflichtgetreu und in Übereinstimmung mit der richtigen Vernunft handelt, dann handelt er fromm und gerecht. Wenn sich dies aber so verhält, dann ist in der Tat der Gnostiker allein fromm und gerecht und gottesfürchtig. Der Christ ist also kein Gottesleugner...“ (Αὐτὴ μὲν οὖν, ὡς ἐν ἐπιδρομῇ φάναί, ἢ τοῦ Χριστιανοῦ θεοσεβεία. εἰ δὴ καθηκόντως ταῦτα ποιεῖ καὶ κατὰ λόγον τὸν ὀρθόν, εὐσεβῶς ποιεῖ καὶ δικαίως. εἰ δὲ ταῦτα οὕτως ἔχει, μόνος ἂν εἴη τῷ ὄντι εὐσεβῆς τε καὶ δίκαιος καὶ θεοσεβῆς ὁ γνωστικός. οὐκ ἄρα ἄθεος ὁ Χριστιανός...) BKV II 20,60; GCS III 40,11-15; vgl. auch *Strom* VII 1,1; 65,5.

¹⁵⁹ So bestimmt Clemens in *Strom* I, wer ein Gnostiker ist (I 44; 58,2), beschreibt in *Strom* II die Qualitäten des Gnostikers, sein Streben nach sittlicher Vollkommenheit mit dem Ziel, Gott ähnlich zu werden soweit als möglich (II 50,1; 52,3; 97,1; 103,4); in Buch IV wird diese Darstellung weitergeführt, jetzt im Rahmen der Diskussion um das Martyrium: Der Gnostiker sucht nach der Reinheit von Leib und Seele, erstrebt die Haltung der Affektlosigkeit und der inneren Freiheit ganz aus Liebe zu Gott (IV 9,1; 13,1; 52,2; 130,1-4; 162,1); in Buch V wird dargelegt, wie die alttestamentlichen Anweisungen für den Kult Israels das Wesen des wahren Gnostikers vorabbilden (V 26,1; 39,4; 57,2; 67,4; 74,4); in Buch VI zeichnet Clemens das Bild von der Schönheit und Erhabenheit des vollkommenen Gnostikers, seine Lebensführung und Frömmigkeit, seine vollkommene Bildung, seine in der Liebe Gottes ruhende Apatheia, seine Fähigkeit zur Deutung der Schrift und seine Fürsorge für die Mitmenschen. In seiner Vollkommenheit ist er ein Abbild Gottes und dem göttlichen Heiland ähnlich (VI 1,1; 60,3; 70-77; 80-83; 100-105; 115,1; 136,3; 161; 168,4). Im Buch VII präsentiert Clemens noch einmal sein Bild vom wahren Gnostiker, jetzt in einer mehr apologetischen Form. Angesichts der Verdächtigungen und Anklagen von seiten der Griechen geht es darum zu zeigen, dass der Gnostiker wahrhaft fromm und gerecht ist, und dass er nichts anderes ist als ein vollkommener, überzeugter Christ (VII 1,1; 77f13; 16-22; 38ff; 48-54; 60-70; 81f). Im Fortgang des Gesamtwerkes nimmt das Thema ‚wahrer Gnostiker‘ immer mehr Raum ein. Auffällig ist, dass es im polemischen Buch III, das sich hauptsächlich mit heterodoxen Auffassungen über die Enthaltensamkeit auseinandersetzt, fast ganz ausgeklammert wird. Anzumerken ist auch, dass im *Prot* das Konzept des wahren Gnostikers nicht auftaucht, und in *Paid* sich das Thema gerade nur ankündigt (I 1,1; 37,2; 39,1; 52; III 98,1).

In *Strom* II 46,1 gibt Clemens eine kurze Erklärung dessen, was einen vollkommenen gnostischen Menschen auszeichnet, also einen Menschen, der ganz vom Ideal christlicher Lebenshaltung geprägt ist:

„Diese drei Dinge sind es, die der zu uns gehörige Philosoph immer vorhalten muss: erstens die wissenschaftliche Betrachtung, zweitens die Erfüllung der Gebote, drittens die Auferbauung guter Menschen. Das Zusammenkommen dieser drei macht den vollendeten Gnostiker aus“¹⁶⁰.

Clemens entfaltet dieses Programm, - die Suche nach Erkenntnis und Wahrheit, die Formung und Gestaltung des konkreten Lebens entsprechend den gewonnenen Einsichten und die Einführung und Begleitung in diesen Entwicklungsprozess durch seine Lehre und sein eigenes Beispiel, die er an Andere vermittelt -, in den sieben Büchern der *Stromateis*¹⁶¹. Diese eröffnen ihre

¹⁶⁰ Vgl. BKV II 17,185; GCS II 137,14-17: Τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ. – Ich übersetze ἀνδρῶν hier im Gegensatz zu O. Stählin nicht mit „Männer“, sondern mit „Menschen“; (vgl. *Prot* 108,3). Das legt die Grundsätzlichkeit der Aussage nahe. Ἀνηρ bedeutet neben ‚Mann im Gegensatz zur Frau‘ auch ‚die Verkörperung der Gattung Mensch‘ und steht dann im Gegensatz zu Göttern und Fabelwesen. Insbesondere Zeugen aus dem Ägypten des 2. Jht. n. Chr. lassen diese Bedeutung noch nachklingen, wenn ἀνδρες im Sinne von ‚Bewohner, Leute‘ verwendet wird (vgl. POxy IV 719,24 und BGU 902,2). Zu den Bedeutungen des Begriffs im Einzelnen vgl. A. Oepke, Art. Ἀνηρ. In: G. Kittel (Hg.), *ThWbNT* 1, 362ff. Bedauerlicherweise fehlt das Stichwort in G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford 1961/1989. Dass man an der vorliegenden Stelle zurecht an Männer und Frauen denkt, zeigen die Äußerungen des Clemens zur sittlichen und religiösen Kompetenz von Frauen. Vgl. H. König, *Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien*. In: G.L. Müller (Hg.), *Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung*. Würzburg 1999, 199-187. – κατασκευῆ ist für Clemens kein bildungsspezifischer Begriff. Er verwendet ihn sonst meist im Sinne von Bau, Aufbau (Körperbau, Tempelbau, Bau eines Schiffes, Einrichtung des Alls), auch im Sinne der Veranlagung von Menschen (*Strom* II 129,5) oder ihrer Ausstattung mit Kleidern (*Paid* II 107.114). Stählin übersetzt „Heranbildung“. Darum geht es hier wohl auch. Ich wähle die Übersetzung „Auferbauung“, weil sie dem neutestamentlichen Sprachgebrauch von κατασκευάζειν (vgl. Hebr 3,3f) näher steht und ein weiteres Bedeutungsspektrum besitzt.

¹⁶¹ Es stellt sich die Frage, in welchem Maße die beiden anderen Hauptwerke, die Clemens selbst als aufeinander bezogen darstellt (vgl. *Paid* I 1-2), von diesem Programm berührt sind. Nach dem Katalog des Euseb, in welchem zuerst die *Stromateis* und die verschollenen *Hypotyposes* genannt werden und dann nach einem Einschub der *Protrepitkos* und der *Paidagogos* (vgl. *HE* VI 13,1-3), legt sich keine gestufte dreiteilige Gesamtkomposition nahe. *Protrepitkos* und *Paidagogos* haben einen anderen Sitz im Leben als die *Stromateis*, vgl. unten 96-104; sie gehören in den Bereich der Initiation. Die *Stromateis* setzen Vorbildung

verborgenen Schätze aber nur denen, die sich auf den Prozess der geistlich-sittlichen Vervollkommnung eingelassen haben. Die „*Aufbauung guter Menschen*“ ist ein zentrales Anliegen des Alexandriners; es ist für ihn geradezu heilsnotwendig:

„Ich habe mir, glaube ich, mit Recht vorgenommen, dem Logos gemäß zu leben und das zeichenhaft Gegebene zu verstehen, aber dabei überhaupt nicht Wohlredenheit anzustreben, sondern allein mich damit zu begnügen, das Verstandene anzudeuten... Denn selbst gerettet zu werden, das weiß ich wohl, und denen beizustehen, die gerettet werden wollen, ist das Beste, nicht Sprüchlein zusammensetzen wie Schmuckstücke“ (Strom I 48,1)¹⁶².

Lebenshaltung, Verstehen der Wirklichkeit hinter den Zeichen, und Dienst an denjenigen, die nach Erlösung suchen, das zeichnet den wahren Gnostiker aus. Dass Clemens hier nicht nur ein allgemeines Ideal anspricht, sondern sich selbst ins Spiel bringt (ἐμοὶ δὲ εἰκότως, οἶμαι, πρόκειται), dass er von seinem Vorsatz spricht und nicht vom Zustand erreichter Vollkommenheit, lässt den Schluss zu, dass er sich selbst als wahren Gnostiker verstehen will und die vielfach dargestellte Vollkommenheit anstrebt¹⁶³. Des Zieles ist er sich jedenfalls gewiss: Es ist seine eigene und anderer Menschen Erlösung (σωθῆναι

in der philosophischen, aber auch in der barbarischen Philosophie voraus, d.h. Kenntnis der Heiligen Schrift, der kirchlichen Traditionen und auch der heterodoxen Positionen, die verhandelt werden. Sitz im Leben dieser Schrift ist eher, aber nicht ausschließlich, die Ausbildung von Fachleuten, d.h. Ausbildung christlicher Lehrer vgl. unten 122ff. Insofern aber der Autor für alle drei Werke derselbe ist, und er sich um die Haltung des wahren Gnostikers bemüht, sind in allen drei Schriften Konstanten zu finden, die sich aus dem hier erwähnten kurzen Anforderungskatalog ergeben: Wo immer der wahre Gnostiker erziehend und lehrend tätig ist, wird diese Arbeit von seinem Bemühen um die Theoria, von seiner sittlichen Vorbildlichkeit und vom Bemühen um die Förderung der Mitmenschen bestimmt sein.

¹⁶² Vgl. BKV II 17, 49; GCS II 31,16-22: ἐμοὶ δὲ εἰκότως, οἶμαι, πρόκειται βιοῦν μὲν κατὰ τὸν λόγον καὶ νοεῖν τὰ σημαίνόμενα, εὐγλωττίαν δὲ μὴ ποτε ζηλοῦντα ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ αἰνίξασθαι τὸ νοούμενον. ... σωθῆναι γὰρ εὖ οἶδ' ὅτι καὶ συνάρασθαι τοῖς σφύζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν, οὐχὶ συνθεῖναι τὰ λεξείδια καθάπερ τὰ κόσμια.

¹⁶³ Diesen Prozess zur Vollkommenheit, deren volle Verwirklichung erst bei Gott erreicht ist, stellt Clemens häufig im Motiv der ομοίωσις θεῷ dar. Vgl. dazu H. König, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῷ – Verähnlichung mit Gott. Das Bewusstsein von der Fremdheit und Vertrautheit Gottes in der frühchristlichen Rezeption eines platonischen Motivs. Beobachtungen zu dem *Stromateis* des Clemens von Alexandrien. In: P. Hünermann (Hg.), Gott – Ein Fremder in unserem Haus? Freiburg 1996, 78-95.

γὰρ εὖ οἶδ' ὅτι καὶ συνάρασθαι τοῖς σώζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν). Dabei ist Clemens davon überzeugt, dass sein eigenes Heil mit dem Heil seiner Nächsten zusammenhängt. Entsprechend energisch ruft er am Ende seines *Protreptikos* (117,3) denjenigen, die ihn gehört oder gelesen haben zu: „*Wozu treibe ich dich denn an? Es drängt mich, dass du dich retten lässt*“¹⁶⁴. Von dieser Intention aus bestimmt er die Aufgabe des wahren Gnostikers auch in *Strom* VII 13,2-3:

*„Dies ist also die Tätigkeit des vollkommenen Gnostikers: durch den großen Hohepriester Gemeinschaft mit Gott zu pflegen und nach Möglichkeit dem Herrn durch eine vollkommene Gott erwiesene Dienstleistung ähnlich zu werden, die die Rettung der Menschen zum Ziel hat, und zwar einerseits durch die Sorge um das uns betreffende Heilswerk, andererseits durch den Dienst [an uns] und durch die Lehre und durch die Wohltätigkeit der Werke. Ja, der Gnostiker, der versucht, Gott ähnlich zu werden, entwirft und schafft sich gleichsam selbst, aber er leitet auch die an, die auf ihn hören...“*¹⁶⁵.

Die Aufgabe des Gnostikers geht also in zwei Richtungen: Zum einen bezieht sie sich auf die Heilsgüter, auf das, was die Menschen von Gott empfangen haben: die gute Schöpfung, Gesetz und Propheten, das Wahre in den Philosophien, den menschengewordenen Logos und die durch ihn geschenkte Erlösung. Die Auseinandersetzung mit allen Formen der Leugnung oder der Missachtung dieser Heilsgüter macht den Gnostiker zum Polemiker, Kritiker und Apologeten. Zum anderen bezieht sich die Aufgabe des Gnostikers auf die

¹⁶⁴ Vgl. BKV II 7,192; GCS I 82,31f: Τί δή σε προτρέπω; Σωθῆναί σε ἐπέιγομαι.

¹⁶⁵ BKV II 20,29; GCS III 10,16-23: αὐτῆ τοίνυν ἡ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ, προσομιλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ διὰ πάσης τῆς εἰς τὸν θεὸν θεραπείας, ἥτις εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων διατείνει σωτηρίαν κατὰ κηδεμονίαν τῆς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας κατὰ τε αὐτὴν τὴν λειτουργίαν κατὰ τε τὴν διδασκαλίαν κατὰ τε τὴν δι' ἔργων εὐποιίαν. ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ, πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαίοντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός, ... Εὐεργεσία verwendet Clemens hauptsächlich für das Handeln Gottes an der Welt und an den Menschen (an 20 von 28 Textstellen), wobei er sich dieses Handeln auch als durch Menschen vermittelt vorstellt (vgl. *Paid* II 63,2; *Strom* I 16,3). Er spricht auch von der εὐεργεσία des Menschen und meint damit die tätige Nächstenliebe oder die konkreten guten Taten; diese menschliche εὐεργεσία ahmt die göttliche nach (vgl. *Strom* VI 104-105; *qds* 31,7). – Diese Vorstellung unterscheidet sich deutlich vom herkömmlichen Euergetismus; vgl. dazu P. Veyne, *Das Private im Öffentlichen*. In: P. Ariès, G. Duby, *Geschichte des privaten Lebens*, Frankfurt, a. M. 1989, 112-115.

Mitmenschen: auf ihre Erziehung, Unterweisung und allfällige Unterstützung der Hilfsbedürftigen. Die Sorge um das Heil der Mitmenschen macht den Gnostiker zum Werber, zum Ratgeber, zum Seelsorger und Fürsorger. Diese doppelte Ausrichtung der Arbeit wird bereits am Anfang des ersten Buches der *Stromateis* sichtbar, wo Clemens Auskunft gibt, über Sinn und Zweck seines literarischen Tuns. Da vergleicht er diese Arbeit mit der Arbeit in der Landwirtschaft (*Strom* I 7). Er macht sich dabei die Aufforderung Jesu in Mt 9,37 bzw. Lk 10,2 zueigen, angesichts der großen Ernte zu bitten „*dass uns das Glück möglichst zahlreicher Arbeiter zuteil werde*“¹⁶⁶. Was die Arbeit auf diesem Ackerfeld betrifft – es geht um das Aussäen der „*edlen Weizenkörner... , um die Förderung des Wachstums der Ähren und die Ernte...*“, also um Überzeugungsarbeit, um Verkündigung und missionarische Aufgaben – so kann sie literarisch und nichtliterarisch erfolgen¹⁶⁷. Wer auch immer diese Arbeit auf welche Weise tut, er „*wird sich als wahrhaft göttlicher Landwirt erweisen*“¹⁶⁸. Clemens sieht sich also, und damit orientiert er sich ganz an Paulus und dem in 1Kor 3,8f verwendeten Bild, bei dieser Arbeit in doppelter Weise verpflichtet: zum einen derjenigen Gemeinschaft gegenüber, der er sich zugehörig fühlt, das „*uns*“, das der Anspielung auf Mt 9,37f einen ganz persönlichen Ton gibt, lässt

¹⁶⁶ GCS II 6,10-12: Εἰ γοῦν «ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται βραχεῖς», τῷ ὄντι δεῖσθαι καθήκει, ὅπως ὅτι μάλιστα πλειόνων ἡμῶν ἐργατῶν εὐπορία γένηται.

¹⁶⁷ GCS II 6, 12-15: ἡ γεωργία δὲ διττή· ἢ μὲν γὰρ ἄγραφος. ἢ δ' ἔγγραφος. ὁποτέρως δ' ἂν ὁ τοῦ κυρίου ἐργάτης σπείρη τοὺς εὐγενεῖς πυροὺς καὶ τοὺς στάχυς ἀυξήσῃ τε καὶ θερίσῃ, θεῖος ὄντως ἀναφανήσεται γεωργός. – Wie sich aus dem vorliegenden Kontext ergibt, geht es um mündliche oder schriftliche Verkündigung des Wortes Gottes; vgl. *Strom* I 4,1, wo Clemens die Gleichwertigkeit beider Vermittlungsweisen betont: „*Wenn nun beide das Wort verkünden, der eine mit der Schrift, der andere mit der Rede, wie sollten dann nicht beide Lob verdienen, da sie den Glauben durch die Liebe wirksam machen?... die Kunst des Verkündigens steht und fällt mit der Botschaft, und die ist heilsam, auf welche von beiden Weisen sie auch wirken mag, sei es mit der (schreibenden) Hand oder mit der (redenden) Zunge*“ (vgl. BKV II 17, 13).

¹⁶⁸ Schon Justin, *1Apol* 44,13 sieht sich mit seiner literarischen Arbeit, dem Studium der Schriften und seiner eigenen Schriftstellerei, als γεωργός, der seinem Herrn (παρὰ τοῦ δεσποζοντος) den Lohn empfängt.

das anklingen; zum anderen versteht er diese Arbeit als „*Dienstleistung*“ Gott gegenüber, und diejenigen, die sie erbringen, sind „*Gottes Mitarbeiter*“¹⁶⁹.

Auf die „*Dienstleistung*“ des Gnostikers Gott und den Menschen gegenüber (εἰς τὸν θεὸν θεραπείας, ἥτις εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων διατείνει σωτηρίαν), wie sie hier erwähnt ist, kommt Clemens öfters zu sprechen; besonders eindrücklich ist eine Bemerkung in *Strom* VII 3,1f, weil da kirchliche Erfahrungen des Clemens durchscheinen dürften:

*„Dienstleistung Gott gegenüber ist für den Gnostiker die fortwährende Sorge für die Seele... Sache der Dienstleistung an den Menschen ist freilich das Bessern und das Helfen. Die Besserung des Leibs ist Heilkunst, die Besserung der Seele ist Philosophie. Nutzen durch Helfen wird den Eltern durch die Kinder und den Führern durch die Untergebenen zuteil. Ebenso verwirklichen in der Kirche die Presbyter die Aufgabe des Besserns, die Diakonen die des Helfens. Diese beiden Dienste leisten die Engel Gott bei der Fürsorge für die Erdenbewohner, und so auch der Gnostiker, der Gott dient, insofern er den Menschen die zur Besserung taugliche Anschauung darlegt, wie auch immer er beauftragt sein mag zu einer Erziehung, die darauf zielt, den Menschen auf den rechten Weg zu bringen“*¹⁷⁰.

θεραπεία τοῦ θεοῦ konkretisiert sich also für Clemens in der Sorge um die Menschen¹⁷¹. Diejenigen, die innerhalb der Kirche, κατὰ τὴν ἐκκλησίαν,

¹⁶⁹ *Strom* I 7,4: „„Der Pflanzende und der Gießende“, beide Diener dessen, der wachsen lässt, gehören zusammen‘ entsprechend ihrer Dienstleistung, ,aber jeder von ihnen wird seinen besonderen Lohn erhalten entsprechend seiner besonderen Arbeit. Denn wir sind Gottes Mitarbeiter; ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bauwerk‘ nach den Worten des Apostels (1Kor 3,8f). BKV II 17, 14; GCS II 6,24-27: «ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων», τοῦ ἀύξοντος ὄντες διάκονοι, «ἔν εἰσι» κατὰ τὴν διακονίαν, «ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον. **θεοῦ γὰρ ἔσμεν συνεργοί**: θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομή ἔστε», κατὰ τὸν ἀπόστολον.

¹⁷⁰ GCS III 4,13-24: „**Θεραπεία** τοίνυν τοῦ θεοῦ ἡ συνεχῆς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία. τῆς γὰρ περὶ τοὺς ἀνθρώπους **θεραπείας** ἡ μὲν **βελτιωτική**, ἡ δὲ **ὑπηρετική**. ἰατρικὴ μὲν σώματος, φιλοσοφία δὲ ψυχῆς βελτιωτική. γονεῦσι μὲν ἐκ παίδων καὶ ἡγεμόσιν ἐκ τῶν ὑποτεταγμένων ὑπηρετικὴ ὠφέλεια προσγίνεται. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν **βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σώζουσιν εἰκόνα**, τὴν **ὑπηρετικὴν δὲ οἱ διάκονοι**. ταύτας ἄμφω τὰς **διακονίας** ἄγγελοί τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ **γνωστικός**, θεῷ μὲν **διακονούμενος**, ἀνθρώποις δὲ τὴν **βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν**, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ **τεταγμένος** εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν“. - Zur Einsetzung des Gnostikers vgl. auch *Strom* VII 16,3-4.

¹⁷¹ S. unten 274ff.

Sorge tragen, sind die Presbyter und Diakone; und die, über die Grenzen der Kirche hinaus in der Welt und über die Erde hin für Gott tätig sind, κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν, sind die Engel und die gnostischen Lehrer. Den Dienst der Gnostiker sieht er also in Analogie zum kirchlichen Tun, ja mehr noch, in Analogie zum Dienst der himmlischen Mächte und angebunden an die Kirche: Was Presbyter und Diakonen tun, ist διακονία, ebenso das, was der Gnostiker tut, und er tut es, mit einer wie auch immer gestalteten Beauftragung, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἦ τεταγμένος. Aus dieser Bemerkung lässt sich entnehmen, dass Clemens dem Klerus ein anderes Wirkungsfeld zuordnet als den Gnostikern. Wenn sich darin seine eigene Lebenserfahrung ausspricht, dann ist die Äußerung ein Indiz dafür, dass er in der Zeit der Abfassung der *Stromateis* nicht zum Klerus gehörte. Damit ist es korrekt, wenn ihn Euseb nicht als Presbyter bezeichnet.

Im 7. Buch der *Stromateis* findet sich außerdem eine Bemerkung, die auch Eusebs Notiz, Clemens habe den Unterricht in Alexandrien geleitet, untermauert. Während Clemens dort im Blick auf ein nichtchristliches Publikum das Bild eines vollkommenen Gnostikers zeichnet, kommt er auch auf den Lehrbetrieb zu sprechen (*Strom* VII 52):

„Aber noch etwas Größeres und Besseres steigert die Würde des Gnostikers, [nämlich] einer, der die Leitung über die Belehrung der anderen übernommen hat und so die Verwaltung des größten Gutes auf Erden mit Wort und Tat gewährleistet, wodurch er eine enge Verbindung und Gemeinschaft mit dem Göttlichen vermittelt. Und wie diejenigen, die Irdisches verehren, zu den Kultbildern beten, als könnten diese hören, und die vor diesen abgeschlossenen Verträge für verbürgt hinstellen, so wird vor den beseelten Kultbildern, also den Menschen, die wahre Vorrangigkeit des Logos von seiten des vertrauenswürdigen Lehrers angenommen, und die diesen [den Menschen] erwiesene Wohltat wird auf den Herrn selbst bezogen, indem er, der einfach ein Mensch ist, nach dessen Vorbild erzieht, [also] den zu unterrichtenden Menschen formt und umgestaltet, um ihn für die Erlösung zu erneuern. Wie nämlich die Griechen das Eisen ‚Ares‘ nennen und den Wein ‚Dionysos‘ in einem gewissen übertragenen Sinne, so kann wohl auch der Gnostiker, der die

Hilfe für den Nächsten als eigene Erlösung ansieht, zurecht ein ‚beseeltes Kultbild‘¹⁷² des Herrn genannt werden, und zwar nicht in Hinblick auf die Eigenheit der Gestalt, sondern in Hinsicht auf das Zusammentreffen im Tun und auf den Gleichklang der Verkündigung“¹⁷³.

¹⁷² ἄγαλμα ἔμψυχον: Vor Clemens selten vorkommender Begriff. Nachweisbar ist er in einem Epigramm zu Praxiteles (*Anthologia Graeca* XII, Epigramm 56: Praxiteles wird als „beseeltes Gebilde“- εμψυχον ἀγαλμα - des Eros bezeichnet; ed. H. Beckby, München 1958, 40f) und bei Plutarch, *Aetia Romana et Graeca* (263d-304f; Stephanus 290c: der Priester des Jupiter wird als beseeltes und heiliges Bild des Gottes betrachtet - εμψυχον και ιερον ἀγαλμα; ed. F.C. Babbitt, London 1972, 164f). In jüngerer Literatur taucht es häufiger auf. Platon spricht in den *Nomoi* XI (931a) von den Kultbildern, die man verehere, obwohl sie unbeseelt seien, in der Hoffnung, von den beseelten Göttern deswegen Wohlwollen zu erlangen.

¹⁷³ *Strom* VII 52; GCS III 38,28-39,11: Πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὃ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι' ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει. ὡς δὲ οἱ τὰ ἐπίγεια θρησκεύοντες τοῖς ἀγάλμασι καθάπερ ἐπαῖουσι προσεύχονται, τὰς βεβαίως ἐπὶ τούτων τιθέμενοι συνθήκας, οὕτως ἐπὶ τῶν ἐμψύχων ἀγαλμάτων, τῶν ἀνθρώπων, ἡ μεγαλοπρέπεια τοῦ λόγου ἢ ἀληθῆς πρὸς τοῦ ἀξιοπίστου παραλαμβάνεται διδασκάλου, καὶ ἡ εἰς τούτους εὐεργεσία εἰς αὐτὸν ἀναφέρεται τὸν κύριον, οὐ κατ' εἰκόνα παιδεύων ὃ τῷ ὄντι ἄνθρωπος δημιουργεῖ καὶ μεταρρυθμίζει καινίζων εἰς σωτηρίαν τὸν κατηχούμενον ἄνθρωπον. ὡς γὰρ τὸν σίδηρον Ἴαρον προσαγορεύουσιν Ἕλληνας καὶ τὸν οἶνον Διόνυσον κατὰ τινὰ ἀναφορὰν, οὕτως ὁ γνωστικός, ἰδίαν σωτηρίαν ἡγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν, ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο, οὐ κατὰ τὴν τῆς μορφῆς ιδιότητα, ἀλλὰ κατὰ τὸ τῆς δυνάμεως σύμβολον καὶ κατὰ τὸ τῆς κηρύξεως ὁμοίωμα.

Dieser nicht leicht durchschaubare Gedankengang¹⁷⁴ bietet interessante Details. Clemens kennt ganz offensichtlich im christlichen Unterricht eine Leitungsaufgabe (τὴν προστασίαν), die er in der Verantwortung eines Gnostikers sieht. Außerdem stellt er das Lehrgeschehen als eine Interaktion zwischen dem Herrn, d.h. dem göttlichen Logos, dem Gnostiker als Vermittler und den zu unterrichtenden Menschen dar. Wie der Gnostiker zu dieser Leitungsaufgabe kommt und wie sie konkret aussieht, dazu äußert sich Clemens nicht bzw. lässt er uns im Ungewissen: τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων

¹⁷⁴ Clemens knüpft hier an eine Argumentation an, die er in *Strom* VII 28f entfaltet hat; dort entwickelt er den Gedanken, dass der unfassbare Gott nicht in von Hand gemachte Tempel eingeschlossen werden kann. Das Heiligtum Gottes, von Gott selbst gesagt, sei nicht zu erfassen und einzig jenes Heiligtum sei Gott angemessen, das zur Ehre Gottes aufgrund heiliger Erkenntnis errichtet sei, das sei die Kirche, und zwar nicht als Ort, sondern als die Versammlung der Erwählten (τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ), der einzig würdige Tempel zur Aufnahme der Größe Gottes: In diesem besseren Tempel, der mit dem Gnostiker gleichgesetzt wird, sei die Wohnstatt Gottes, sei Gott aufgebaut, d.h. die Gotteserkenntnis geweiht (εἶη δ' ἂν οὗτος ὁ γνωστικὸς ὁ πολλοῦ ἄξιος ὁ τίμιος τῷ θεῷ, ἐν ᾧ ὁ θεὸς ἐνίδρυται, τουτέστιν ἢ περὶ τοῦ θεοῦ γνώσις καθιέρωται). Und Clemens fährt fort (*Strom* VII 29,6-8): „Hier können wir auch das Abbild finden, das göttliche und heilige Kultbild, hier in der gerechten Seele, zumal wenn sie selbst selig ist, weil sie ja schon ganz rein geworden ist, und selig aber auch im Vollbringen [guter] Werke. Hier ist vorhanden, das, was bereits errichtet ist und das, was eben noch errichtet wird; jenes bei denen, die schon Gnostiker sind, das andere bei denen, die es werden, wenn sie auch noch nicht würdig sind, das Wissen von Gott in sich aufzunehmen. Denn alles, was im Begriff ist, zu glauben, ist vor Gott bereits gläubig und ein zu seiner Ehre errichtetes Kultbild, das Gott geweiht ist“. Vgl. BKV II 20, 35 (GCS III 21,31-22,5: ἐνταῦθα καὶ τὸ ἀπεικόνισμα εὖροιμεν ἂν, τὸ θεῖον καὶ ἅγιον ἄγαλμα, ἐν τῇ δικαίᾳ ψυχῇ, ὅταν μακαρία μὲν αὐτὴ τυγχάνῃ, ἅτε προκεκαθαρμένη, μακάρια δὲ διαπραττομένη ἔργα. ἐνταῦθα καὶ τὸ ἐνίδρυτον καὶ τὸ ἐνιδρυόμενον, τὸ μὲν ἐπὶ τῶν ἤδη γνωστικῶν, τὸ δὲ ἐπὶ τῶν οἴων τε γενέσθαι, κὰν μηδέπω ὦσιν ἄξιοι ἀναδέξασθαι ἐπιστήμην θεοῦ. πᾶν γὰρ τὸ μέλλον πιστεύειν πιστὸν ἤδη τῷ θεῷ καὶ καθιδρυμένον εἰς τιμὴν ἄγαλμα ἐνάρετον, ἀνακεείμενον θεῷ). In *Strom* VII versucht Clemens, sein nichtchristliches Publikum von der Frömmigkeit des Christentums zu überzeugen. Er argumentiert deshalb mit der Kulterfahrung seiner Zeitgenossen, spricht von Tempeln und Kultbildern, von ihrer Errichtung und Weihe. Wie er aber vom Gnostiker als dem „Abbild“ (ἀπεικόνισμα) und „beseelten Kultbild“ (ἄγαλμα ἔμψυχον) spricht, verbirgt sich dahinter biblisches Gedankengut: Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f) und der Gottesspruch in Ps 82,6 / Joh 10,34 „Götter seid ihr und Söhne des Höchsten“. Die Argumentationen, die Clemens bietet, ohne jegliche Anspielung auf die biblischen Grundlagen und doch auf ihnen aufbauend, wirken sehr verkürzt. Hat Clemens hier womöglich ein Stück Pantainostradition verarbeitet? Diese Frage kann hier nur gestellt, nicht beantwortet werden.

διδασκαλίας ist zweideutig, denn die Genitivergänzung kann objektivisch oder subjektivisch verstanden werden. Es kann also die Vorsteherfunktion über die Lehre der anderen gemeint sein, dann geht es um die Leitung eines Kollegiums; oder es kann so verstanden werden, dass der Gnostiker Vorsteher der Belehrung ist, welche andere erhalten, dann ist er also der Lehrer und damit der Leiter der Unterrichtsgruppe. So, wie Clemens über weite Strecken vom Unterricht spricht, sieht er den Gnostiker in der Hauptsache als den vorbildlichen Pädagogen, der in Wort und Tat die Kunde von Gott und seinem Heilswillen vermittelt¹⁷⁵. Aber es gibt auch Bemerkungen, die zeigen, dass sich sein Blick auch auf die Ausbildung solcher Erzieher richtet: So sagt er vom wahren Gnostiker in *Strom* VII 53,5:

*„Dieser [der Gnostiker] gibt sich willig für die Kirche und für seine Schüler hin, die er selbst im Glauben ‚erzeugt hat‘, als ein Vorbild für diejenigen, die fähig sind, Nachfolger auf dem hohen Posten des Menschen und Gott liebenden Erziehers zu werden, zum Beweis für die Wahrheit seiner Worte und zur Bekundung seiner Liebe zum Herrn durch die Tat“*¹⁷⁶.

Hier entsteht also keineswegs das Bild von einem freien und informellen Schulbetrieb, der sich auflöst, sobald die Lehrerpersönlichkeit fehlt¹⁷⁷, sondern das Bild von einem Lehrer, der sich in den Dienst der Kirche eingebunden weiß und der auch für die Nachfolge Verantwortung trägt. Aber wie beim Erziehen

¹⁷⁵ Vgl. unten 155ff.

¹⁷⁶ Vgl. BKV II 20,59; GCS III 40,1-3: ... οὗτος ἑαυτὸν ἐπιδίδωσιν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας, ὑπὲρ τῶν γνωρίμων οὐδὲ αὐτὸς «ἐγέννησεν» ἐν πίστει, εἰς ὑπόδειγμα τοῖς διαδέξασθαι τὴν ἄκραν οἰκονομίαν τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοθέου παιδευτοῦ δυναμένοις, εἰς παράστασιν τῆς ἀληθείας τῶν λόγων, εἰς ἐνέργειαν τῆς ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν κύριον.

¹⁷⁷ Vgl. J. Munck, Untersuchungen über Klemens von Alexandrien. Stuttgart 1933, nimmt freie Schulen an, die entstehen und vergehen (185); vgl. E. Pack, Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer ‚christlichen‘ Schule in der römischen Kaiserzeit. In: Religion und Gesellschaft. FS F. Vittinghoff, Köln 1989, 185-263, der Justins Tätigkeit als eine „freie, private Dozententätigkeit ohne kirchlichen Auftrag und ohne kirchliche Sicherung des Lebensunterhalts“ beschreibt (193f). Zur Diskussion vgl. U. Neymeyr, Christliche Lehrer, 86ff und 95, wo er feststellt, dass Clemens nicht im Rahmen einer privaten Schule unterrichtet habe, wobei allerdings offen bleiben müsse, in welchem konkreten Verhältnis er zur christlichen Gemeinde gestanden habe, vgl. auch C. Scholten, Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des ‚Sitzes im Leben‘ der Entstehung von frühchristlichen theologischen Texten. In: Hairesis, FS K. Hoheisel (JAC Erg. 34) Münster 2002, 261-280; 262f.

und Unterrichten, so ist auch in dieser Sache der Gnostiker nicht der eigentliche Akteur, sondern Mittler und Instrument¹⁷⁸; die Sorge dafür liegt beim göttlichen Lehrer selbst. Dazu erklärt Clemens in *Strom VI* 158,1-3:

„Der Hirte sorgt jedenfalls auch für ein jedes seiner Schafe, und vor allem wird allen denen unmittelbare Aufmerksamkeit zuteil, die durch ihre Naturanlage hervorragten und fähig sind, der großen Menge zu nützen. Das sind aber die zu Führern und zu Erziehern Geeigneten, durch die die Wirkung der göttlichen Vorsehung besonders deutlich zutage tritt, wenn Gott entweder durch Erziehung oder durch besondere Führung und Leitung den Menschen etwas Gutes tun will. Er will dies aber zu jeder Zeit. Deshalb regt er die Geeigneten dazu an, in nützlicher Weise das auszuführen, was zur Tugend und zum Frieden und zu rechtschaffenem Handeln anleitet“¹⁷⁹.

Clemens hat also durchaus die Fähigen und Begabten im Blick, die zukünftig eine Führungsaufgabe übernehmen können. Diesen hat die besondere Aufmerksamkeit zu gelten.

Bei diesem kurzen Durchgang durch Bemerkungen des Clemens, die seine eigene Rolle und Aufgabe spiegeln, ist sichtbar geworden, dass Clemens ein Laie und in der Kirche von Alexandrien zuhause ist, und dass sein Arbeitsgebiet ein anderes ist als das der Kleriker. Er vertritt den christlichen Glauben nach außen, wirbt bei den Weltleuten für den christlichen Weg der Erlösung, und er ist mit der Glaubensvermittlung befasst, mit der Unterweisung und Erziehung der Anfänger wie der Fortgeschrittenen, und auch mit der Ausbildung zukünftiger Führungspersonen.

Es entsteht nirgends der Eindruck, als sei er an eine institutionelle Autorität der Kirche von Alexandrien gebunden oder von ihr abhängig. Auch Euseb schweigt

¹⁷⁸ Zur Relativität menschlichen Lehrens: *Strom VI* 165.

¹⁷⁹ Vgl. BKV II 19,347; GCS II 513,8-15: ὁ γοῦν ποιμὴν καὶ τῶν καθ' ἕκαστον κήδεται προβάτων, καὶ μάλιστα τούτοις σύνεστι προσεχεστέρα ἢ ἐπισκοπή, ὅσοι διαπρεπεῖς τὰς φύσεις τε καὶ δυνατοὶ τὰ πλήθη συνωφελεῖν ὑπάρχουσιν. οὗτοι δ' εἰσὶν οἱ ἡγεμονικοὶ καὶ παιδευτικοί, δι' ὧν ἡ ἐνέργεια τῆς προνοίας ἀριδῆλως δείκνυται, ὁπνηκά ἂν ἢ διὰ παιδείας ἢ δι' ἀρχῆς τινος καὶ διοικήσεως εὖ ποιεῖν ἐθέλη τοὺς ἀνθρώπους ὁ θεός. ἐθέλει δὲ πάντοτε διὸ συγκινεῖ τοὺς ἐπιτηδείους εἰς τὴν ὠφέλιμον ἐξεργασίαν τῶν πρὸς ἀρετὴν τε καὶ εἰρήνην καὶ εἰς εὐποιίαν συντεινόντων.

davon. Erst bei Origenes wird eine solche Verbindung bekannt. Aber Clemens scheint sich seine Führungsposition nicht angemaßt zu haben, sondern er ist zu seinem Dienst beauftragt „*wie auch immer*“ (*Strom VII 3,2*).

Dem Bild, das sich in den zurückhaltenden und verstreuten Hinweisen des Clemens abzeichnet, fügt sich das Wissen über Clemens, das Euseb preisgibt. Es bietet weder Überschüssiges noch Widersprüchliches. Sollte er, was er über Clemens weiß, aus dessen Werken ermittelt haben, dann erweist er sich, soweit sich das feststellen lässt, als ein bemerkenswert zuverlässiger Informant; und als solcher bringt er etwas mehr Licht als gemeinhin angenommen ins Dunkel der Frühgeschichte der alexandrinischen Kirche und ihres ersten literarisch greifbaren Lehrers.

B. *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* – Bemerkungen zur literarischen Gattung der Schriften des Clemens

Lange Zeit wurden die drei Hauptschriften des Clemens als Trilogie betrachtet¹⁸⁰, die ein von Clemens selbst angedeutetes Programm¹⁸¹ literarisch umsetzen sollten. Inzwischen hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass die *Stromateis* ein von *Protreptikos* und *Paidagogos* unabhängiges Werk sind¹⁸². Anders ist es mit den beiden anderen Schriften. Clemens selbst versteht seinen *Paidagogos* als jenen Unterweisungsgang, der dem des *Protreptikos* nachfolgt¹⁸³. Hier ist also die inhaltliche und literarische Bezogenheit unbestreitbar.

I. *Protreptikos* und *Paidagogos*

1. *Protreptikos*

a) Zum literarischen Genus der Schrift

Der Titel dieser Schrift, Προτρεπτικός προς ελλενας, ist seit Euseb (*HE VI* 13,3f) bekannt und geht auf Clemens zurück. Jedenfalls bezeichnet er am Beginn des Παιδαγωγος (I 1,1-3) das zuvor verfasste Werk als λογος προτρεπτικός. Der Titel steht für eine im antiken Kulturbetrieb häufig verwendete Redegattung, die öffentliche Rede, die eine Sache empfiehlt, und ggf. von einer anderen abrät¹⁸⁴, und die in Form von Werbeschriften

¹⁸⁰ Zur Forschungsdiskussion bis Mitte des 20. Jhts. vgl. W. Völker, *Der wahre Gnostiker* 26-34; inzwischen hat sich die Trilogie-Debatte beruhigt, nicht zuletzt durch die energische Kritik an der Trilogie-Hypothese durch A. Knauber, Franz Overbecks „Anfänge der patristischen Literatur“ und das „Unternehmen“ des Clemens von Alexandrien. In: *RQ* 73 (1978), 152-173.

¹⁸¹ Vgl. *Paid* I 1-2.

¹⁸² Vgl. J. Ferguson, *Introduction in Clement of Alexandria, Stromateis I-III*. Washington D.C. 1991, 11f; vgl. D. Wyrwa, *Art. Clemens von Alexandrien*. In: *LACL* 2002, 152-154.

¹⁸³ Vgl. *Paid* I 1-2.

¹⁸⁴ Die antike Rhetorik, in ihrer ältesten Form in der *Rhetorik des Alexander* überliefert (4. Jht. v. Chr., dem Anaximander zugeschrieben, aber nicht von ihm stammend; vgl. J. Martin,

literarischen Niederschlag fand. *Protrepitkoi* sind auch noch zur Zeit des Clemens ein probates Mittel für Kulturschaffende, auf ihre Arbeit und ihre Ansichten aufmerksam zu machen und ihre Anhängerschaft zu rekrutieren. Schon Aristoteles hatte mit einem *Protrepitkos* für das Studium der Philosophie geworben¹⁸⁵. Aus der Zeit des Clemens ist ein *Protrepitkos* des Galenos (129-199 n. Chr.) bekannt, der für das Medizinstudium geworben hat. Außerdem bezeugen Inschriften aus dieser Zeit, dass *λογοι προτρεπτικοι* Bestandteil der alljährlichen Agonen der Epheben in Athen waren¹⁸⁶, und nicht nur dort. Für Alexandrien sind solche Agonen durch einen Papyrus des 1. Jhts. n. Chr. ebenfalls bezeugt¹⁸⁷.

Auch bei der Schrift des Clemens handelt es sich um einen Text mit einem agonalen Impetus: Mit ihr tritt Clemens in den Wettstreit mit anderen Sinn- und Bildungsangeboten seiner Umgebung und wirbt für das Christentum.

Rhetorik, HbAW II,3, 8f) und von Quintilian aufgenommen (1. Jht. n. Chr.), unterscheidet in der öffentlichen Rede drei *γενη*: das *γενος δικανικον* (*genus iudicale*), also die Gerichtsrede; dann das *γενος δημηγορικον* oder *συμβουλευτικον* (*genus deliberativum*), d.h. die Staatsrede; und schließlich das *γενος επιδεικτικον* oder *πανηγυρικον* (*genus demonstrativum*), die Gelegenheits- oder Festrede. Beim *γενος δικανικον* geht es um Verteidigung, *απολογία*, oder Anklage, *κατηγορια*. Beim *γενος επιδεικτικον* geht es um Lob für das Gute oder um Schelte für das Verwerfliche. Beim *γενος συμβουλευτικον* geht es darum, das Nützliche, *συμφορον*, durch Empfehlung (*προτροπη*, *suasio*), oder das Schädliche, *βλαβερων*, durch Abraten (*αποτροπη*, *dissuasio*) deutlich zu machen.

¹⁸⁵ Die Schrift ist allerdings nicht überliefert; vgl. dazu G. Lazzati, *L'Aristotele perduto e gli scittori cristiani*. Vita e pensiero, 1938, 2. – Zur Beziehung zwischen dem *Protrepitkos* des Clemens und dem des Aristoteles vgl. G.B. Bianci, *Clemente. Il protrettico*. 1971, *Introduzione* 32-34; er bringt den Verlust des aristotelischen *Protrepitkos* mit der unterschiedlichen Rezeptionsgeschichte der exoterischen und esoterischen Schriften dieses Philosophen in Verbindung: Die platonisierenden exoterischen Schriften seien die bis ins 1. Jht. v. Chr. gelesenen gewesen. Mit der Herausgabe der esoterischen Schriften durch Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.) seien die exoterischen Schriften, zu denen auch der *Protrepitkos* gehörte, allmählich in Vergessenheit geraten.

¹⁸⁶ Vgl. H.I. Marrou, *Einleitung in den Paidagogos*, SC 70, 1960, 13, mit Verweis auf die Inschriften.

¹⁸⁷ Der Papyrus überliefert einen Brief des Kaisers Claudius, in dem den alexandrinischen Juden die Teilnahme an den Agonen verboten wird. Vgl. E. Starobinski-Safran, *La communauté juive d'Alexandrie a l'époque de Philon*. In: *Alexandrina*. FS Cl. Mondésert S.J., Paris 1987, 45-75; 62.

Sein Werk ist also ebenfalls eine Werbeschrift, auch wenn der von O. Stählin gewählte Titel der deutschen Übersetzung „Mahnrede an die Heiden“ etwas anderes suggeriert, denn Mahnung ist keine Werbung. Eine Mahnung setzt Einsicht und Akzeptanz voraus und pocht auf Einhaltung des Eingesehenen oder Akzeptierten und ist in ihrer Intention moralisch. Eine Werbung hebt die Vorzüge einer Sache hervor u.U. im Kontrast zu einer anderen, empfiehlt sie und versucht, Neugier zu wecken. Sie appelliert an die Entscheidungsfähigkeit der Adressaten; ihre Intention ist es zu überzeugen. Clemens ist sich der unterschiedlichen, redeprägenden Intentionen bewusst, wie sich einer Bemerkung am Anfang des *Paidagogos* (I 1,1-2) entnehmen lässt:

„Da sich nun bei den Menschen diese drei finden, Gesinnungen, Handlungen, Gemütsbewegung, so hat das empfehlende [werbende] Wort die Gesinnungen des Menschen als sein Arbeitsfeld zugeteilt erhalten, als ein Führer zur Gottesverehrung... Die Leitung aller Handlungen aber hat das mahnende [beratende], und die Gemütsbewegungen heilt das tröstende Wort. Es ist aber dies alles nur ein und derselbe Logos, der den Menschen aus der ihm von Jugend an vertrauten weltlichen Gewohnheit herausreißt und ihn zu dem einzigartigen Heile des Glaubens an Gott erzieht“¹⁸⁸.

Er unterscheidet zwischen Protrepitk, der werbenden Empfehlung, und Paränese, der sittlichen Ermahnung, wie sich im weiteren Gedankengang (*Paid I* 1,3-4) feststellen lässt und sieht beides in einer klarer Relation zueinander: zuerst erfolgt die Werbung und Einladung, darauf folgt die Ermahnung:

„Der Führer zum Himmel, der Logos, hieß demnach, solange er zum Heile einlud (παρακαλει), werbend (προτρεπτικός) – im eigentlichen Sinne ist es das stimulierende Wort (παραμυτικός) unter dem Aspekt, dass es insgesamt anspricht (προσαγορευόμενος); denn werbend (προτρεπτική) ist die ganze Gottesverehrung, insofern sie in dem angeborenen Denkvermögen das Verlangen nach dem jetzigen und zukünftigen Leben erzeugt. Jetzt aber ist es behandelnd und beratend, beides zugleich, wo es auf dieses [werbende Wort] folgt: Es ermahnt denjenigen, der sich hat herwenden lassen, und, was die

¹⁸⁸ Vgl. BKV II 7, 204; GCS I 90,2-11 : Τριῶν γέ τοι τούτων περὶ τὸν ἄνθρωπον ὄντων, ἡθῶν, πράξεων, παθῶν, ὁ προτρεπτικός εἴληχεν τὰ ἥθη αὐτοῦ, θεοσεβείας καθηγεμών, ... πράξεων τε ἀπασῶν λόγος ἐπιστατεῖ ὁ ὑποθετικός, τὰ δὲ πάθη ὁ παραμυθητικός ἰᾶται, εἰς ὧν πᾶς ὁ αὐτὸς οὗτος λόγος, τῆς συντρόφου καὶ κοσμικῆς συνηθείας ἐξαρπάζων τὸν ἄνθρωπον, εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν.

*Hauptsache ist, es verheißt die Heilung der in uns vorhandenen Leidenschaften*¹⁸⁹.

Clemens verarbeitet hier traditionelles rhetorisches Wissen, wie es sich z. B. auch bei Seneca¹⁹⁰ findet. Indem er aber die Mehrdeutigkeit des Begriffs λογος ausschöpft, gestaltet er es nach seinem Konzept um: der λογος προτρεπτικός, der λογος παραινετικός, das sind nicht nur Reden mit verschiedener Intention, das sind nicht nur zwei verschiedene Schriften des Clemens, sondern das ist auch der Heiland selbst, der Gottessohn, der den Menschen in der ihnen angemessenen Weise entgegentritt¹⁹¹.

Der *Protreptikos* erweist sich auch in Plan und Aufbau als eine Literatur, die dem *genus deliberativum* zugehört: Er stellt dem Publikum zwei Wahlmöglichkeiten vor Augen, spricht sich deutlich für die eine und gegen die andere aus. Die Entscheidung bleibt zuletzt beim Publikum. Nach dem Einleitungsteil (*Prot* 1-10) folgt im ersten Hauptteil (*Prot* 11-76) die Darstellung

¹⁸⁹ Vgl. BKV II 7, 204f; GCS I 90,11-18: Ὁ γοῶν οὐράνιος ἡγεμών, ὁ λόγος, ὀπηνίκα μὲν ἐπὶ σωτηρίαν παρεκάλει, προτρεπτικός ὄνομα αὐτῷ ἦν (ιδίως οὗτος ὁ παρορμητικός ἐκ μέρους τὸ πᾶν προσαγορευόμενος λόγος· προτρεπτική γὰρ ἢ πᾶσα θεοσέβεια, ζωῆς τῆς νῦν καὶ τῆς μελλούσης ὄρεξιν ἐγγενῶσα τῷ συγγενεῖ λογισμῷ)· (4) νυνὶ δὲ θεραπευτικός τε ὢν καὶ ὑποθετικός ἅμα ἅμφω, ἐπόμενος αὐτὸς αὐτῷ, παραινεῖ τὸν προτετραμμένον, κεφάλαιον τῶν ἐν ἡμῖν παθῶν ὑπισχνούμενος τὴν ἴασιν. – In der Übersetzung von Stählin wird die hier sehr deutlich vorgenommene Unterscheidung nicht sichtbar. Mit dem νυνὶ δὲ zu Beginn von I 1,4 wendet sich Clemens vom *Protreptikos*, der vorausgehenden Schrift ab, und dem jetzt vorgenommenen *Paidagogos* zu. Damit wird angekündigt, dass dieses Werk eine andere Intention hat als das vorherige, eine moralische Intention, sich als Therapeutikum und Ratgeber versteht.

¹⁹⁰ Vgl. Seneca, *Ep* 95,65; Text zitiert in GCS I 90.

¹⁹¹ Das geht aus der folgenden Argumentation hervor: Clemens sagt, er wolle diesen behandelnden und beratenden λογος „Erzieher“ παιδαγωγος nennen. Und dieser λογος habe auch die Aufgabe zu belehren, aber darum ginge es jetzt nicht. Zuerst gehe es um die Bildung des sittlichen Charakters, um Mahnung zur Pflichterfüllung, um Heilung der Leidenschaften durch ermutigende Beispiele und liebevolle Ratschläge (vgl. *Paid* I 1,4-3,3). Damit spricht Clemens zugleich von seiner Schrift und vom Heiland, denn er schließt in I 4,1 direkt ein Bekenntnis zu diesem an: „*Unser Erzieher, meine Kinder, gleicht Gott, seinem Vater, dessen Sohn er ist; er ist sündlos, ohne Tadel und ohne Leidenschaften der Seele, Gott in Menschengestalt nicht entweiht, des väterlichen Willens Diener (διακονος), der Logos Gott, der in dem Vater ist, der zur Rechten des Vater ist, Gott auch der Gestalt nach*“. Bemerkenswert ist, wie dicht Clemens hier christologische Bekenntnisse des NT zusammenfasst (vgl. Kol 1,15; Mt 3,17; Phil 2,6-7; Joh 4,34; Joh 1,1; Apg 7,55 u.ö.).

der Sache, von der abgeraten wird, in Form der Kritik am Götterglauben und den Kulturen der Griechen, wobei die Abschnitte 67-76 zugleich den Übergang zum zweiten Hauptteil (*Prot* 77-123) bilden, der die empfohlene Alternative darstellt und dafür wirbt, nämlich die Annahme des von Christus angebotenen Heiles. Dann endet der *Protreptikos* mit einem Hinweis auf die Wahlfreiheit der Adressaten (*Prot* 123,2):

*„Euch aber bleibt als letztes noch übrig zu wählen, was euch heilsam ist, entweder das Gericht oder die Gnade. Ich für meinen Teil halte es nicht für recht, auch nur im Zweifel zu sein, was von beidem das bessere ist; denn es ist schon ein Unrecht, überhaupt Leben und Verderben miteinander zu vergleichen“*¹⁹².

b) Die Adressaten

Die Schrift richtet sich an Griechen (*προς ελλενους*). Die in der Forschung geradezu selbstverständliche Identifikation der „Griechen“ mit „Heiden“ verstellt den Blick auf den Adressatenkreis und die konkrete Intention dieser Schrift¹⁹³. Der damit bezeichnete Adressatenkreis lässt sich aus der Form und

¹⁹² Vgl. BKV II 7, 190; GCS I 86,28-30: Ὑμῖν δὲ ἔτι τοῦτο περιλείπεται πέρας τὸ λυσιτελοῦν ἐλέσθαι, ἢ κρίσιν ἢ χάριν· ὡς ἔγωγε οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἀξιῶ, πότερον ἄμεινον αὐτοῖν· οὐδὲ μὴν συγκρίνεσθαι θέμις ζωὴν ἀπωλεία.

¹⁹³ Vgl. O. Stählin's Titel „Mahnrede an die Heiden“; unter dieser Weichenstellung A. Knauber, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der *Paidagogos* des Clemens von Alexandrien. In: MThZ 23 (1972) 311-334, 317: der *Protreptikos* „der sich ohne Zweifel an pagane Hellenen wendet“. Knauber, dem es gelingt, präzise den Sitz im Leben des *Paidagogos* zu ermitteln, gelingt dies in Bezug auf den *Protreptikos* nicht: „der *Protreptikos* [ist] eine große Einladungsrede und Eröffnungspredigt, der es darum geht, die Menschen aus der Lethargie ihrer heidnischen Kult- und Lebensgewohnheiten aufzurütteln und zur Wahrheit zu rufen, d.h. sie zum Entschluss zu bringen, dass sie den Götterglauben aufgeben und sich zur Unterweisung in der christlichen Lehre bereiterklären“. Die gestufte Initiation, die er überzeugend darstellt, vermag er nicht klar mit den beiden Schriften des Clemens in Beziehung zu bringen. – M. Galloni, *Il Protrettico*. Rom 1991, Introduzione, 12 nimmt ebenfalls „Heiden“ als Adressaten an: „è indirizzata a tutti i 'pagani'“, und streicht deshalb nur den apologetischen Charakter des Werkes heraus. – C. Mondésert, *Le Protreptique*. SC 2, Paris 1976, versteht den Text zwar als *Exhortation aux Grecs* (28), hält ihn aber auch für eine literarisch geschliffene Apologie, in der ein überzeugter Christ gegen die traditionellen heidnischen Kulte und die griechische Philosophie Stellung bezieht. – F.

Eigenart der Darstellung näher bestimmen. Schon die Eröffnungssequenz des Werkes zeigt, dass Clemens hier seinen eigenen Agon aufführt, in dem die „*nichtigen Sagen, die Betrügereien der Sänger und die unerträglichen Tragödien und Dramen der Griechen*“ (Prot 2,2) in den Wettbewerb treten müssen mit dem göttlichen Drama, das vom himmlischen Logos in Szene gesetzt wird, und in dem er als „*der wahre Weltmeister...auf dem Theater des ganzen Kosmos den Siegeskranz erhält*“ (Prot 2,3). Clemens knüpft dabei an die Erfahrungen seines Publikums an. Sein unterhaltsamer und brillianter Einstieg erfolgt über den Mythos von dem Lokrer Eunomos, dem bei einem Agon eine Saite seiner Lyra reißt und dem eine Zikade den fehlenden Ton ersetzt, so dass er den Wettstreit erfolgreich beenden kann. Clemens bringt nun sein eigentliches Thema, den göttlichen Logos ins Spiel, indem er den Mythos richtigstellt: Die Zikade deutet im Mythos die Wahrheit an. Sie ist ein Bild für den Logos Gottes. Er ist der neue Eunomos, der ein neues Lied anstimmt und damit den Sieg erringt (Prot 2,4 vgl. 3,2).

Dann inszeniert Clemens das Schauspiel, das er seinem Publikum bieten möchte, was an Zitaten aus Prot 2,2ff; 5,3 illustriert werden soll:

„...Dagegen wollen wir von oben aus dem Himmel die Wahrheit zusammen mit glänzendster Vernunft auf den ‚heiligen Berg Gottes‘ [Ez 28,14] herabführen und dazu den heiligen Chor (χορος) der Propheten. (3)... Denn ‚aus Zion wird hervorgehen der νομος, [das Gesetz / die Melodie], und das Wort des Herrn (λογος του θεου) aus Jerusalem‘ [Jes 2,3], der himmlische Logos, der wahre Weltmeister, der auf dem Theater des ganzen Kosmos den Siegeskranz erhält. (4) Es singt freilich mein Eunomos nicht nach dem νομος, [dem Gesetz / der Melodie] des Terpanchos... sondern nach dem ewigen νομος der neuen Harmonie, der den Namen Gottes trägt, das ‚neue Lied‘ [Ps 32,2; 39,4, u.ö.], das Lied der Leviten. ‚Leidstillend und grollscheuchend, das vergessen macht alles Übel‘ [Homer Od 4,221], ist diesem Lied ein süßes und wirksames Heilmittel gegen das Leid beigemischt.

Overbeck hatte die These vertreten, der Leser des *Protreptikos* sei ein Christ, kein Heide, (vgl. Anfänge 53), aber er hat das nicht aus dem Text des *Protreptikos* hergeleitet, sondern im Rahmen seiner Gesamtwerk-These postuliert und ist deshalb von A. Knauber, Franz Overbeck, 166, heftig kritisiert worden. – Auch U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 53, lässt sich von Stählin's Übersetzung leiten und bezeichnet die Schrift als Handbuch für Missionare.

(5,3) ... *der Logos Gottes aber verachtete Lyra und Harfe, die unbeseelten Instrumente, und brachte diesen Kosmos hier und dazu ja auch noch den Mikrokosmos, den Menschen, seine Seele und seinen Leib, mittels des Heiligen Geistes zur Harmonie, und preist Gott mit diesem vielstimmigen Instrument und singt zum Instrument, dem Menschen*“¹⁹⁴.

Hier wie auch an anderen Stellen dieses Eröffnungsteils ist festzustellen, dass Clemens Wissen aus der antiken Dichtung mit solchem aus den biblischen Schriften mischt, dass er zahlreiche Fachtermini aus der antike Theatersprache¹⁹⁵ verwendet und mit ihrer Mehrdeutigkeit spielt. Es ist anzunehmen, dass seine Adressaten mit den Sprachspielen und den Andeutungen aus der Literatur etwas anzufangen wussten, dass sie es mit Genuss vermerkt haben. Daraus ist abzuleiten, dass er mit einem Leser- oder Hörerkreis rechnete, dem solche Details bekannt waren. Es sind Leute, die Theatererfahrung haben¹⁹⁶, die die antiken Mythen kennen, aber auch die Bibel. Die vielen Anspielungen auf das Alte und das Neue Testament, die Art, wie er biblische Zitate einführt, vor allem Pauluszitate, wo er sehr häufig vom „Apostelwort“ (vgl. z.B. 4,4; 7,2) oder

¹⁹⁴ Vgl. BKV II 7, 73.75; GCS I 4,8-9.14-21; 6,11-15: ... κατάγωμεν δὲ ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀλήθειαν ἅμα φανοτάτη φρονήσει εἰς ὄρος ἅγιον θεοῦ καὶ χορὸν τὸν ἅγιον τὸν προφητικόν. ... «ἐκ γὰρ Σιῶν ἐξελεύσεται νόμος, καὶ λόγος κυρίου ἐξ Ἰερουσαλήμ», λόγος οὐράνιος, ὁ γνήσιος ἀγωνιστῆς ἐπὶ τῷ παντὸς κόσμου θεάτρῳ στεφανούμενος. Αἶδει δέ γε ὁ Εὐνομος ὁ ἐμὸς οὐ τὸν Τερπάνδρου νόμον οὐδὲ τὸν Κηπίωνος, οὐδὲ μὴν Φρύγιον ἢ Λύδιον ἢ Δώριον, ἀλλὰ τῆς καινῆς ἀρμονίας τὸν αἰδιδιον νόμον, τὸν φερώνυμον τοῦ θεοῦ, τὸ ᾄσμα τὸ καινόν, τὸ Λευιτικόν, «νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθες ἀπάντων»· γλυκύ τι καὶ ἀληθινὸν φάρμακον πειθοῦς ἐγκέκραται τῷ ᾄσματι.

¹⁹⁵ In *Prot* 1,1 (vgl. 2,3) schon nennt er den χορος, einen bei Festen (vgl. 1,2: πανηγυρις) und mit ihnen verbunden Wettkämpfen (1,2: αγωνες) oder in Dramen dargebotener Reigentanz, dessen Inhalt ein μυθος (vgl. 1,1; 1,3) ist, der in einem bestimmten νομος (Tonart, Melodie vgl. 2,4) gesungen wird. Abgesetzt von Chor kann ein υποκριτης auftreten (1,3), ein Einzelsänger oder –sprecher, der zum Chor in Beziehung steht. Begleitinstrument ist normalerweise die κιθαρα (1,3; 5,3) oder die λυρα (5,3). – Auch auf die Ausstattung der Schauspieler mit bemalten Masken spielt Clemens an (vgl. 2,1 το προσοπον... επιπλαστον) Außerdem spricht er vom θεατρον als dem Ort der Veranstaltung und vom Siegeskranz, der dem besten Wettkämpfer winkt (vgl. 2,4: ο γνησιος αγωνιστης... στεφανουμενος).

¹⁹⁶ Zur Haltung der frühen Christen zum Theater vgl. G. Schöllgen, Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians. In: *JbAC* 25 (1982) 22-27.

einfach vom „Apostel“ redet¹⁹⁷, ist nur solchen Hörern und Lesern verständlich, die die Heilige Schrift und den innerkirchlichen Sprachgebrauch kennen.

Bei den „Hellenen“, an die Clemens seinen *Protreptikos* richtet, handelt es sich also nicht um ahnungslose Heiden, sondern um Leute, die schon eine Kenntnis vom Christentum haben und in Kontakt zum kirchlichen Leben stehen¹⁹⁸.

Wenn sich also das angesprochene Publikum bereits dem Christentum zugewendet hat, was ist dann die eigentliche Intention dieses *Protreptikos*?

c) Die Intention der Schrift: Aufforderung zur Einschreibung in die Liste der Taufbewerber

In *Prot* 96,2.4 redet Clemens seine Adressaten direkt an und lässt etwas von ihrer Lebenssituation durchblicken:

„Ihr aber, da euch die väterliche Sitte nicht mehr von der Wahrheit abhält, nachdem ihr bereits die erste Unterweisung erhalten habt, mögt nun schon vernehmen, wie es sich mit dem, was folgt, verhält. Und jetzt soll euch nicht irgendeine Scham bezüglich dieses Namens [Christi] befallen! Denn solche ‚schädigt den Menschen gar sehr‘ [Homer II 24.45], da sie von der Rettung abdrängt... (4) Kümmert euch also nicht mehr, auch kein bisschen darum, was der Pöbel auf Gassen und Plätzen von euch sagt, die gottlosen Chortänzer des Aberglaubens, Leute, die in ihrem Unverstand und Wahnsinn gerade in Verderben stürzen, die Götzenbilder anfertigen und Steine anbeten“¹⁹⁹.

¹⁹⁷ Vgl. *Prot* 23,2; 65,4; 83,3; 87,1.2.; 116,3, oder ganz allgemein der Hinweis auf „die Schrift“: *Prot* 82,4.

¹⁹⁸ Vgl. *Prot* 96,2: προκατηχημένους. - U. Neymeyr, Der *Protreptikos* des Clemens und des Galen. In: *StPat* 36 (2001) 445-448 nimmt diese Gegebenheit nicht zur Kenntnis. Der von ihm festgestellte Unterschied in der polemischen Tonlage, nämlich dass Clemens wesentlich deutlicher sei als Galen, hängt m.E. mit dem Adressatenkreis zusammen.

¹⁹⁹ Vgl. *BKV* II 7,172; *GCS* I 70,16-20.24-27: Ὑμεῖς δέ, οὐ γὰρ τὰ πάτρια ὑμᾶς ἔτι τῆς ἀληθείας ἀπασχολεῖ ἔθνη προκατηχημένους, ἀκούοιτ' ἂν ἤδη τὸ μετὰ τοῦτο ὅπως ἔχει· καὶ δὴ μὴ τις ὑμᾶς τοῦδε τοῦ ὀνόματος αἰσχύνη προκαταλαμβανέτω, «ἦτ' ἄνδρας μέγα σίνεται,» παρατρέπουσα σωτηρίας. ... Μὴ οὖν ἔτι φροντίζετε μηδὲ [εἰ] ὀλίγον, τί ὑμᾶς ἀγορεύουσι σύρφακές τινες ἀγοραῖοι, δεισιδαιμονίας ἄθεοι χορευταί, ἀνοῖα καὶ παρανοῖα ἐς αὐτὸ ὠθοῦμενοι τὸ βάραθρον, εἰδώλων ποιηταὶ καὶ λίθων προσκυνηταί· - Dass mit „dem Namen“ der Name Christi gemeint ist, geht aus dem Kontext hervor: in 95,4 geht es um die Nachfolge Christi.

Die Angesprochenen haben ihre herkömmliche Religiosität aufgegeben und eine erste Unterweisung (προκατηχημένους) im christlichen Glauben liegt bereits hinter ihnen. Der nächste Schritt hat mehr Verbindlichkeit und Öffentlichkeit: Sie werden jetzt als Christen sichtbar und haben deshalb mit Pöbeleien in ihrer Umgebung zu rechnen. Offensichtlich scheuen sie diesen Schritt, weil er ihr Ansehen in der Öffentlichkeit mindert.

Wie dieser Schritt aussieht, deutet Clemens ebenfalls an. In *Prot* 82,4f ruft er seinem Publikum mit Worten aus dem Neuen Testament zu:

„Kommt, kommt, meine Jungen! ,Denn wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder' und ,wiedergeboren werdet' [ἀναγεννηθήτε 1Pt 1,3.23] , wie die Schrift sagt, dann werdet ihr den wahren Vater nicht erhalten und ,niemals in das Himmelreich eingehen' [Mt 18,3; Jo 3,5]. Denn wie kann es dem Fremdling erlaubt sein hereinzukommen? (5) Wenn er aber, wie ich meine, in die Listen eingetragen ist und Bürger geworden ist und den Vater erhalten hat, dann wird er in das ,des Vaters' [Lk 2,49] kommen; dann wird er für würdig erachtet werden, zu erben; dann wird er gemeinsam mit dem Vollbürtigen, dem Geliebten, am Reich des Vaters Anteil haben. (6) Denn dies ist die ,Erstgeborene, die Kirche', die aus vielen guten Kindern besteht. Denn das ist die ,Erstgeburt, die in den Himmeln eingeschrieben ist' (Hebr 12,23)... (7) Erstgeborene Kinder aber sind wir, die Ziehkinder Gottes, die wahren Freunde des ,Erstgeborenen' (Kol 1,15), die wir als Pioniere unter den Menschen Gott erkannt haben, die wir als Pioniere aus den Sünden herausgerissen worden sind, die wir uns als Pioniere vom Teufel getrennt haben“²⁰⁰.

Hier spricht Clemens eine eindringliche Einladung zum Eintritt in die Kirche aus. Er spricht seine Hörer- oder Leserschaft als „Junge“ an, während er an

²⁰⁰ Vgl. BKV II 7, 159f; GCS I 62,18-31: Ἦκετε ἤκετε, ὦ νεολαία ἢ ἐμή· «ἦν γὰρ μὴ αὐθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθήτε» ὡς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, «οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.» Πῶς γὰρ εἰσελθεῖν ἐπιτέτραπται τῷ ξένῳ; Ἄλλ' ὅταν, οἶμαι, ἐγγραφῆ καὶ πολιτευθῆ καὶ τὸν πατέρα ἀπολάβῃ, τότε «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» γενήσεται, τότε κληρονομήσαι καταξιωθήσεται, τότε τῆς βασιλείας τῆς πατρῶας κοινωνήσεται τῷ γνησίῳ, τῷ «ἠγαπημένῳ». Αὕτη γὰρ ἡ πρωτότοκος ἐκκλησία ἢ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκεκμημένη παιδίων· ταῦτ' ἔστι τὰ «πρωτότοκα τὰ ἐναπογεγραμμένα ἐν οὐρανοῖς» καὶ τοσαύταις «μυριάσιν ἀγγέλων» συμπανηγυρίζοντα· πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρόφιμοι τοῦ θεοῦ, οἱ τοῦ «πρωτότοκου» γνήσιοι φίλοι, οἱ πρῶτοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τὸν θεὸν νενοηκότες, οἱ πρῶτοι τῶν ἁμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου κεχωρισμένοι.

anderen Stellen eher auf ihr vorgerücktes Alter hinweist²⁰¹. Jung nennt er sie vom Motiv der Wiedergeburt her, an dem er seine Argumentation festmacht: Die Wiedergeburt²⁰² bewirkt Zugehörigkeit zur Kirche, zum Himmel, zur Familie Gottes. In diesem auf die Taufe anspielenden Gedanken fällt der Hinweis auf, dass der Fremdling ausgeschlossen ist, und nur wer eingeschrieben und eingebürgert ist, Anteil am Reich des Vaters hat, weil er damit adoptiert worden ist²⁰³, den Vater erhalten hat und die Rechte eines Kindes erworben hat. Der Gedanke der Einbürgerung wird mit dem der Adoption verknüpft. Beide Akte sind öffentliche Verwaltungsakte, deren Vollzug mit der Einschreibung in die Bürgerlisten erfolgt²⁰⁴. Clemens spielt hier, wie es scheint, auf einen ähnlichen Vorgang in der Christengemeinde von Alexandrien an: Auf die Eintragung in die Liste der Taufanwärter²⁰⁵.

Was sich aus den wenigen Bemerkungen zum Adressatenkreis des *Protreptikos* ableiten lässt, ist folgendes: Er richtet sich an erwachsene Leute, die ganz offensichtlich zur gebildeten Schicht Alexandriens gehören und denen – wie sich aus der Einschreibeterminologie ergibt – das städtisch-bürgerliche Leben

²⁰¹ Vgl. *Prot* 108,3f: „Ihr seid Kinder gewesen, dann Jugendliche, dann Heranwachsende, dann erwachsene Menschen, gut aber nie [χρεστοί mit dem Klang von Christoi]. Habt wenigstens vor dem Greisenalter Achtung. Werdet am Lebensabend verständig und erkennet Gott wenigstens am Lebensende...“ Vgl. BKV II 7 183, GCS I 77,8-12: Παῖδες γεγόνατε, εἶτα μειράκια, εἶτα ἔφηβοι, εἶτα ἄνδρες, χρηστοὶ δὲ οὐδέποτε. Κὰν τὸ γῆρας αἰδέσθητε, ἐπὶ δυσμαίς τοῦ βίου γενόμενοι σωφρονήσατε, κὰν ἐπὶ τέλει τοῦ βίου τὸν θεὸν ἐπίγνωτε, ὡς δὴ τὸ τέλος ὑμῖν τοῦ βίου ἀρχὴν ἀναλάβοι σωτηρίας. Vgl. auch *Prot* 119,3. Zur Bezeichnung der Lebensalter in der vorliegenden Weise vgl. Xenophon, *Symposion* 4,17.

²⁰² Zur Taufterminologie des Clemens vgl. unten 160ff und 251ff.

²⁰³ Zum Gedanken, dass Gott der Adoptivvater der Menschen ist vgl. 305ff.

²⁰⁴ Εγγραφῶ ist ein sehr vieldeutiger Begriff; hier ist er eindeutig: Es geht um Einbürgerung und um Adoption und damit um einen amtlichen Akt. Bei Cyrill von Jerusalem, *Prokatechesis* 4, (PG 33, 332) ist damit die Eintragung in die Katechumenenliste gemeint. Diese Quelle des 4. Jhts. bestätigt, was sich bei Clemens andeutet.

²⁰⁵ Diese Bemerkung ist nicht singulär. In *Prot* 108,4 sagt er noch einmal. „Wenn du dich als Bürger Gottes einschreibst, ist der Himmel dein Vaterland und Gott dein Gesetzgeber“ (Vgl. BKV II 7, 183; GCS I 77,15-17: ... εἰ δὲ σεαυτὸν ἀναγράφεις τοῦ θεοῦ, οὐρανὸς μὲν σοι ἡ πατρίς, ὁ δὲ θεὸς νομοθέτης.)

mit seinen Verwaltungsakten vertraut ist. Sie haben schon regen Kontakt zur Gemeinde, sie wissen schon einigermaßen Bescheid über das Christentum. Sie haben aber noch keinen offiziellen Schritt zur Kirchenmitgliedschaft getan und stehen vor einer Entscheidung, die sie zukünftig als Christen erkennbar macht. Dieser Schritt geschieht mit der Einschreibung in die Listen der Taufbewerber. Und diese Einschreibung wird offensichtlich von der Öffentlichkeit nicht nur freundlich zur Kenntnis genommen.

Die Intention des *Protreptikos* zielt auf diesen nächsten Schritt, den die Adressaten zu tun haben: Die Schrift wirbt für ihren verbindlichen Eintritt in die Taufvorbereitung.

2. Paidagogos

Geht es also nach des Clemens eigenem Bekunden im *προτρεπτικός λόγος* um einen Gesinnungswandel der Hörer- und Leserschaft weg von der Indifferenz des Bescheidwissens hin zur entschiedenen Gottesverehrung, so zielt der *υποθετικός και θεραπευτικός λόγος* des *Paidagogos* auf Verhaltensänderung und Einübung des praktischen Glaubensvollzugs im Lebensalltag. Clemens teilt das, wie bereits bemerkt, zu Beginn seines *Paidagogos*, den er als Anschlusswerk an den *Protreptikos* versteht (*Paid I 1*) mit:

*„Wir wollen [diesen Logos] mit dem einzigen, ihm angemessenen Namen ‚Paidagogos‘ nennen, weil er zum Handeln führt, nicht zu grundsätzlichen Erwägungen, und ja ganz sicher sein Ziel ist, die Seele zu bessern, nicht zu belehren, sie zu einem sittlichen, nicht zu einem wissenschaftlichen Leben anzuleiten“*²⁰⁶.

²⁰⁶ *Paid I 1,4*; vgl. BKV II 7,205; GCS I 90,18-23: Κεκλήσθω δ' ἡμῖν ἐνὶ προσφύωσ οὗτος ὀνόματι παιδαγωγός, προακτικός, οὐ μεθοδικός ὢν ὁ παιδαγωγός, ἥ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχὴν ἐστίν, οὐ διδάξαι, σώφρονός τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγήσασθαι βίου.

Es handelt sich also bei dieser Schrift, deren Titel sich direkt aus dem angeführten Zitat ergibt, um eine ethische Schrift, darüber herrscht in der Forschung Konsens, die wesentliche Themen und Gestaltungselemente der kynisch-stoischen Diatribe²⁰⁷ in sich aufnimmt und sich einreihen lässt in die zeitgenössische popular-philosophische Ratgeberliteratur²⁰⁸. Die Schrift umfasst drei Bücher, deren erstes von der göttlichen Pädagogik handelt: Christus wird als Erzieher vorgestellt, die zu Erziehenden sind die Kinder Gottes. Ihre Bezeichnung als ‚Kinder‘ und ‚Säuglinge‘ (νηπιοι) steht für ihre Beziehung zu Gott, nicht für unentwickelten Glauben. Die Erziehung erfolgt in Güte und Strenge, die jeweils in der Liebe Gottes verankert sind. In der göttlichen Pädagogik zeigt sich, dass der eine Gott zugleich gut und gerecht ist. Diese Überzeugung vertritt Clemens energisch gegen heterodoxe Infragestellungen. Im zweiten und dritten Buch des *Paidagogos* bietet Clemens einen Ratgeber für das alltägliche Leben und stellt dar, wie eine christliche Lebenshaltung die konkreten Lebensvollzüge prägen soll.

Mit dem *Paidagogos* ist, wie zuvor mit dem *Protreptikos* nicht nur die vorliegende Literatur gemeint, sondern der hinter dem ganzen Unterfangen stehende göttliche Erzieher²⁰⁹ und in seiner Gefolgschaft auch der Verfasser dieser Schrift, also Clemens selbst, der sich gegenüber den Adressaten vor allem

²⁰⁷ Vgl. W. Capelle, H.I. Marrou, Art. Diatribe. In: RAC 3, 1957, 990-1009; dieser Artikel, der sich mit der Geschichte, den Strukturmerkmalen und Themen der Diatribe befasst, ist immer noch aktuell; vgl. K.-H. Uthemann, H. Görgemanns, Art. Diatribe. In: DNP 3, 1997, 530-532, der sich wie eine Zusammenfassung des RAC-Artikels liest. H.I. Marrou listet eine Reihe von Themen auf, die Clemens in *Paid* II und III anspricht und die er der stoischen Diatribe des Musonius entlehnt hat (1002). – Zu Strukturelementen und formalen Charakteristika vgl. 998; auch sie begegnen bei Clemens, etwa fingierte Einwände, rhetorische Fragen und Antworten in *Paid* III 78.

²⁰⁸ Vgl. die zahlreichen Anklänge an die Schriften Plutarchs, die Stählin in seinem Register (53ff) ausgewiesen hat, und mit dem Hinweis versieht, dass die „Abhängigkeit des Clemens von Plutarch noch bestritten und jedenfalls nicht bei allen hier angeführten Stellen anzunehmen“ sei; vgl. auch die Liste für Musonius (aaO., 45). A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im *Paidagogos* des Klemens von Alexandrien. In: JAC 45 (2002) 24-49 hat etliche Parallelen zwischen Musonius und Clemens zusammengestellt und verglichen.

²⁰⁹ Vgl. *Paid* I 4,1: „Unser Erzieher... gleicht Gott,... dessen Sohn er ist“ (BKV II 7, 206).

in der Rolle des Erzieher sieht²¹⁰. Dass er darin seine eigentliche Aufgabe erkennt, und nicht im Belehren, geht aus *Paid* III 97,2 hervor:

„Viel Nutzen können die Leser aus den Rätselfn und den Gleichnissen [der heiligen Schriften] ziehen. Aber es ist nicht meine Aufgabe, sagt der Erzieher, dies noch zu lehren, sondern wir brauchen einen Lehrer für die Auslegung jener heiligen Worte, zu dem wir gehen müssen. Für mich ist es an der Zeit, mit der Erziehung aufzuhören, für euch aber, auf den Lehrer zu hören“²¹¹.

Während also der göttliche Erzieher immer am Werk ist – Clemens führt die göttliche Pädagogik im ersten Buch breit aus²¹² – versteht der menschliche Erzieher seine Aufgabe als temporär, begrenzt auf die Zeit, in der die Adressaten ihre Glaubenshaltung entwickeln, in der sich ihre Hinwendung zu Christus und damit zur wahren Gottesverehrung, in ihrem persönlichen Lebensstil niederschlagen beginnt und schließlich festigt. Dann sind die dem Erzieher Anvertrauten vorbereitet, den Lehrer zu hören, d.h. eingeführt zu werden in diejenigen Dimensionen des Glaubens, die sich nur unter den Bedingungen von Gesinnungswandel und entsprechend geformtem Lebenswandel eröffnen und vermitteln lassen. Diesen inneren Entwicklungsprozess beschreibt Clemens präzise zu Beginn von *Strom* VI 1,3 und verweist dabei ausdrücklich auf seine frühere Schrift:

„Schon früher hat unsere, in drei Bücher geteilte Schrift Παιδαγωγός die Erziehung und Pflege von Kind an dargelegt, das heißt, die Art des Lebenswandels, der sich durch die Unterweisung zugleich mit dem Wachsen des Glaubens entwickelt hat und bei denen, die zu den erwachsenen Menschen gerechnet werden wollen, die Seele in den Tugenden übt und zur Aufnahme des gnostischen Wissens vorbereitet“²¹³.

²¹⁰ Vgl. A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 64f, die feststellt, dass Clemens den διδασκαλος-Titel für den Lehrer par excellence, nämlich Christus, reserviert.

²¹¹ Vgl. BKV II 7, 219; GCS I 289,21-26: Πολλὰ δὲ καὶ δι' αἰνιγμάτων, πολλὰ δὲ καὶ διὰ παραβολῶν τοῖς ἐντυγχάνουσιν ἔξεστιν ὠφελεῖσθαι. Ἄλλ' οὐκ ἐμόν, φησὶν ὁ παιδαγωγός, διδάσκειν ἔτι ταῦτα, διδασκάλου δὲ εἰς τὴν ἐξήγησιν τῶν ἀγίων ἐκείνων λόγων χρῆζομεν, πρὸς ὃν ἡμῖν βαδιστέον. Καὶ δὴ ὥρα γε ἐμοὶ μὲν πεπαῦσθαι τῆς παιδαγωγίας, ὑμᾶς δὲ ἀκροᾶσθαι τοῦ διδασκάλου.

²¹² Vgl. *Paid* I 62-100.

²¹³ Vgl. BKV II 19,232; GCS II 422,14-18: φθάσας δὲ ὁ Παιδαγωγὸς ἡμῖν ἐν τρισὶ διαιρούμενος βίβλοις τὴν ἐκ παίδων ἀγωγήν τε καὶ τροφήν παρέστησεν, τουτέστιν ἐκ κατηχήσεως συναύξουσιν τῇ πίστει πολιτείαν καὶ προπαρασκευάζουσιν τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις ἐνάρετον τὴν ψυχὴν εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχὴν.

a) Sitz im Leben und Adressatenkreis

A. Knauber hat in seinem Aufsatz „Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der *Paidagogos* des Clemens von Alexandrien“²¹⁴ wesentliche Beobachtungen zum Sitz im Leben, zum Adressatenkreis und zum literarischen Genus der Schrift zusammengestellt. Seine Einschätzung des *Paidagogos* wird in neueren Studien im Wesentlichen zustimmend rezipiert²¹⁵. Sie bestätigen die eigenen Beobachtungen und werden deshalb kurz referiert und ergänzt.

Der *Paidagogos* ist das paränetische Nachfolgewerk des *Protreptikos*²¹⁶. Es will die zum Glauben Bereiten, das heißt, diejenigen, die sich zur Verbindlichkeit entschieden haben und damit zu den eigentlichen Taufbewerbern zählen, in die christliche Lebensführung einweisen. Die Schrift hat demnach ihren Sitz im Leben in der praebaptismalen Unterweisung der Taufbewerber und sie zielt, wie die programmatische Bemerkung in *Paid* I 1 gezeigt hat, weniger auf eine Grundschulung in christlichen Glaubensinhalten, als auf die praktische Unterweisung zur religiös-sittlichen Lebensgestaltung.

Die Schrift gehört in den Kontext frühchristlicher Glaubensinitiation. Dafür sprechen die Hinweise auf das konkrete kirchlich-gemeindliche Leben²¹⁷. Diese

²¹⁴ In: MThZ 23 (1974) 311-334.

²¹⁵ Vgl. U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 54-58 und A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 66-70; D. Wyrwa, *Art. Clemens*, 152 spricht nur allgemein von der ethischen Intention des Werkes ohne sich zum Sitz im Leben zu äußern.

²¹⁶ A. Knauber, *Handbuch*, betrachtet den *Protreptikos* als „eine erste einladende Aufforderung, sich aufzuraffen zur πίστις als zur Glaubensbereitschaft und Glaubenswilligkeit“ (316), sieht aber nicht, dass die dort Angesprochenen bereits Informierte sind, und die Aufforderung zu einem verbindlichen Eintritt in die Taufvorbereitung ausgesprochen wird; vgl. 319: „pagane Hellenen“.

²¹⁷ A. Knauber, *Handbuch*, 318 mit Hinweis auf *Paid* I 28; 30; 50f, wo es um die Taufe geht, auf *Paid* III 79-81 und 89, wo auf gottesdienstliche Praxis angespielt wird.

praebaptismale Unterweisung erfolgt in zwei Stufen und sie sind m. E. bei Clemens genauso deutlich erkennbar, wie etwas später bei Origenes²¹⁸.

Die Adressaten der Schrift sind zunächst einmal die in die Taufvorbereitung eingetretenen Taufkandidaten, die, „*welche zum Glauben gekommen sind*“²¹⁹.

Dafür spricht die ausführliche Erklärung der Begriffe *παιδες* und *νηποις*²²⁰ in *Paid* I 12-24 und ihre Verteidigung gegen eine heterodoxe Negativdeutung.

Als ein weiteres Indiz kann das weitgehende Fehlen des Gnosis-Themas in dieser Schrift²²¹ betrachtet werden.

Knauber sieht auch in Neugetauften und „katechetischen Begleitpersonen“ (333) mögliche Adressaten dieser Schrift. Diese, ein „Vademecum christlicher Lebensgestaltung“, sei als „Erinnerungsbuch für Neophyten“, als „Wegweiser und Leitfaden für Katechumenen“ und als „Ratgeber und Leitfaden für die pastorale Katechumenenbetreuung“ denkbar (ebd.). U. Neymeyr betont vor allem diesen letzten Aspekt²²² und verweist dazu auf die Vorüberlegungen, die Clemens *Paid* I bietet. In der Tat sind die dort angesprochenen Themen, die Begriffsbestimmungen, die polemische Auseinandersetzung mit abweichenden Auffassungen eher Themen für die Ausbildung von Katecheten, also potentieller Erzieher, als Themen für die Katechumenen.

²¹⁸ A. Knauber, Handbuch, 323f, der sich auf Origenes, *Contra Celsum* III 51f beruft.

²¹⁹ A. Knauber, Handbuch, 318f, vgl. *Paid* I 33,3; 47,2; 59,3; II 62,3.

²²⁰ A. Knauber, Handbuch, 318 spricht von einem „Ehrentitel der Taufkandidaten“; m.E. spricht sich darin vor allem der Prozesscharakter der *αναγεννησις* aus: Wenn Clemens sagen kann, dass „*alles, was im Begriff ist zu glauben, vor Gott bereits gläubig ist*“ (vgl. *Strom* VII 29,8), dann beginnt die *αναγεννησις* mit dem Eintritt ins Katechumenat und endet mit der Taufe; vgl. *Paid* I 27-28; III 58,3.

²²¹ Im *Protreptikos* begegnet es nur in 115,4, also ganz am Ende der Schrift. In *Paid* I wird es mehrmals erwähnt, aber nicht Gegenstand der Reflexion (1,1; 3,3; 29,3.5; 52,1; 92,3) und erscheint dort im negativen Kontext; oder in NT-Zitaten wie in *Paid* II; in *Paid* III wird das Thema nur in 98,1 erwähnt.

²²² U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 57.

b) Zum literarischen Genus der Schrift

Das Werk ist kein Zufallsprodukt, sondern ein für die Veröffentlichung bestimmtes und zu dem Zeitpunkt, als Clemens *Strom* VI schreibt, bereits ediertes Werk²²³. Von den behandelten Gegenständen und von seinem Aufbau her betrachtet, handelt es sich um ein Lesebuch für Großstadtmenschen, die den gehobenen Kreisen der Gesellschaft zugehören: Sie sind gebildet und mit den Verlockungen und Gefährdungen eines Lebens im Luxus vertraut.

Einige Indizien sprechen dafür, dass in den *Paidagogos* Material aus der mündlichen Unterweisung eingegangen ist, so etwa die Doxologien in *Paid* I 74,1 und III 101,2²²⁴ oder das „Merksatz-Kapitel“ *Paid* III 87-96²²⁵.

Buch I fungiert als theologische Grundlegung und stellt die universale göttliche Pädagogik dar; Clemens argumentiert hier in Auseinandersetzung mit gnostischen Positionen. Buch II und III nehmen die unterschiedlichsten Lebenssituationen eines antiken Menschen in der Großstadt kritisch in den Blick und geben Ratschläge für ein dem Glauben angemessenes Leben. Diesen schreibt er nicht Weltentsagung und Askese vor, sondern er empfiehlt eine Haltung innerer Freiheit den Geschäften und den materiellen Gütern der Welt gegenüber, ein gelebtes Christsein, der Welt zugewandt und doch ganz Gott angemessen: Aus Liebe zu Gott findet der Mensch das rechte Maß für sich selbst, für seine Nächsten und für seinen Umgang mit der Schöpfung.

²²³ A. Knauber, Handbuch, 313 mit Hinweis auf die Merkmale „zeitüblicher Publizierungstechnik“: κεφαλαία, überlieferte Teilüberschriften als Kopfleisten einzelner Buchrollen; Hinweise auf den Gesamtumfang der Schrift (συνταγμα: *Paid* II 1,2; III 45,2).

²²⁴ Vgl. A. Knauber, Handbuch, 332f und U. Neymeyr, Christliche Lehrer 57.

²²⁵ Weitere abgrenzbare Teile sind der λογος γαμικος (vgl. *Paid* 41,3), also ein Ratgeber für Verheiratete (*Paid* II 83-III 33 und III 46,84), eine Abhandlung über die εγκρατεια (*Paid* II 1-39, III 34-45 zusammen mit *Strom* II 137-147) und eine Erörterung von Fragen des guten Benehmens (*Paid* II 40-82); vgl. A. Knauber, Handbuch, 328ff.

Das Werk endet mit einem Hymnus auf Christus, in welchem O. Stählin das „Lobgebet der alexandrinischen Schule vermutete“²²⁶; A. Knauber hält ihn, „möglicherweise“, für ein „Paradigma eines alexandrinischen Taufgesangs“²²⁷.

II. Stromateis

1. Bemerkungen zum Titel – Beobachtungen zum literarischen Genus

Der Titel der Schrift *ΚΑΗΜΕΝΤΟΣ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΑΛΗΘΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΝ ΓΝΩΣΤΙΚΩΝ ΥΠΟΜΝΗΜΑΤΩΝ ΣΤΡΩΜΑΤΕΩΝ* geht auf Clemens zurück. Er findet sich mehrfach im Gesamtwerk erwähnt²²⁸ und ist bei Euseb *HE* VI 13,1 überliefert.

Wie bei *Protreptikos* und *Paidagogos* ist damit zu rechnen, dass Clemens den Titel seiner Schrift bewusst gesetzt hat und damit mehr sagen will, als dass er sich gängigen literarischen Konventionen anschließt.

a) Στρωματεις – Teppiche

Von den *Stromateis* spricht Clemens auch außerhalb der Titelnennungen.

Dreimal verwendet er das Wort im lebensweltlichen Kontext und versteht darunter ‚Bettdecken‘²²⁹. In der Hauptsache ist es für ihn aber die Bezeichnung seines literarischen Vorhabens. Was versteht er darunter?

Στρωμα bedeutet ‚etwas Ausgebreitetes‘, ‚Decke‘, und ‚Teppich‘. Der Begriff *στρωματεις* kündigt also keine Kurzprosa an, sondern eine breit angelegte Literatur. Bei dem sieben Bücher umfassenden Werk, das unabgeschlossen bzw.

²²⁶ O. Stählin, *Die altchristliche griechische Literatur*. München 1924, 1306-1317; 1311.

²²⁷ A. Knauber, *Handbuch*, 332, Anm. 46.

²²⁸ So am Ende von *Strom* III (110,3); am Ende von *Strom* V (141,4) und zu Beginn von Buch VI (1,1).

²²⁹ Vgl. *Paid* II 77,2 und 81,1 sowie *Strom* V 27,8.

nicht vollständig überliefert ist²³⁰, und das an verschiedenen Stellen auf Themen hinweist, die später verhandelt werden sollen²³¹, ist mit Recht von etwas ‚Ausgebreitetem‘ zu sprechen. Ob dieses die Gestalt von ‚Decken‘ oder ‚Teppichen‘ hat, mag dahingestellt sein²³². In beiden Fällen handelt es sich um Textilien. Clemens lebt und arbeitet in einer Stadt, die neben vielen anderen hervorragenden Produkten wegen ihrer Textilien berühmt war²³³. Insbesondere die Buntwirkerei aus Alexandrien war wegen ihrer Qualität und Kostbarkeit begehrt. Kunstvolle Muster und kostbare Materialien bis hin zu Goldfäden zeichneten diese Textilien aus²³⁴.

Bei der Weltoffenheit des Clemens, die in seinen konkreten Lebensratschlägen im *Paidagogos* sichtbar wird, ist zu erwarten, dass Clemens solche Produkte seiner Heimatstadt vor Augen hatte, als er seinem Werk den Titel ‚*Stromateis*‘ gab. In *Paid* II 107 spricht er durchaus kritisch von solchen Kunstwerken und zeigt, dass er eine genaue Vorstellung davon hat²³⁵. In *Strom* VI 91,1 verwendet er das Bild von der Herstellung von Tuch, um das Verhältnis von

²³⁰ Es fehlt eine Seite am Anfang der *Stromateis*; vgl. Stählin's Anmerkung hierzu in BKV 17,11; vgl. *Strom* VII 111,4 mit Ankündigung eines weiteren Buches der *Stromateis*, das allerdings nicht überliefert ist. Was in der Stählin'schen Ausgabe als *Strom* VIII erscheint, ist eine Materialsammlung, evtl. Vorarbeiten zur Fortführung des Werkes; vgl. D. Wyrwa, Art. Clemens, 153.

²³¹ Vgl. z.B. *Strom* VII 41,3; VII 108, 1.

²³² O. Stählin's Einleitung, 26 gibt zu bedenken, dass das Wort zu Clemens' Zeiten vielleicht nur noch als Buchtitel im Umlauf war: ein Behälter oder ein Gefäß für verschiedenartige Stoffe, und beruft sich dabei auf Pollux, *Onomasticon* VII 79; der Befund bei Clemens selbst spricht dagegen.

²³³ Vgl. Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore, London, 1997, 35.

²³⁴ Vgl. W. Krenkel, Art. Weben. In *Lexikon der Alten Welt* III 1965/1994, 3260f.

²³⁵ *Paid* II 107,2: „Wenn man aber etwas Nachsicht üben muss [mit den Frauen], so soll man ihnen erlauben, ein wenig weichere Gewebe (für ihre Kleidung) zu verwenden, wenn man nur die törichtesten Feinheiten und die übertriebenen Künsteleien beim Weben der Stoffe aus dem Wege räumt und nichts mit Goldgespinnst und indischen Stoffen und der mit so übertriebener Kunst hergestellten Seide zu tun haben will“. BKV II 8, 113. Es folgt danach eine ganz kurze, aber präzise Beschreibung der Seidenproduktion. – Vgl. auch *Paid* II 114,4 mit ähnlich kritischen Aussagen zu feinen Purpurgeweben.

Wissenschaften zur Philosophie zu beschreiben. Da überträgt er also die Erfahrungen aus der Textilproduktion²³⁶ auf die Ebene der Bildung:

„Die Wissenschaften sind also Mitarbeiterinnen der Philosophie, und die Philosophie selbst hilft mit bei der Erfassung der Wahrheit. So war das Gewand zuerst Schurwolle, dann wurde die Wolle gekrempelt und wurde zum Faden für den Einschlag und die Kette und wurde dann zum Tuch gewebt. In ähnlicher Weise muss also die Seele vorbereitet und auf mannigfaltige Weise bearbeitet werden, wenn sie zur Vollkommenheit geführt werden soll; denn ein Teil der Wahrheit besteht im Erkennen, ein anderer im Tun; ihre Quelle aber ist die Versenkung in das Schauen; es braucht aber Schulung und viel Übung und Erfahrung dazu“²³⁷.

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen zu untersuchen, wie Clemens solche Begriffe mit lebensweltlichen Konnotationen verwendet und mit ihren verschiedenen Bedeutungen spielt, aber eine Beobachtung ist doch festzuhalten, weil sie mitten ins Zentrum von Clemens' antihäretischer Argumentation führt: Für ihn ist ein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit christlicher Lehre, dass sie dem *κάνων* der Kirche entspricht; ihn bringt er immer wieder den

²³⁶ Textilproduktion war klassische Frauenarbeit. Homer erzählt schon von der Webarbeit der Penelope (*Od* 2,93ff; 19,137ff); Platon nennt Weben, Backen und Kochen als typische Frauenarbeit (vgl. z.B. *Politeia* V 455c); auch Musonius (1. Jht. n. Chr.) referiert in *Diatriben* 8 als Einwand gegen das Philosophieren von Frauen: Sie ließen dann den Haushalt im Stich, bewegten sich unter Männern, übten, Reden zu halten... „während sie zu Hause sitzen und spinnen sollten!“ (ed. W. Capelle, 1948). Wenn sich Clemens in *Paid* III 27,2 darüber beklagt, dass die Frauen sich in ihren Sänften in der Stadt herumtragen lassen, statt zu Hause zu spinnen und zu weben, mag das ein traditioneller Vorwurf sein, aber ohne jeglichen Anhalt in der städtischen Realität würde er, der doch zu einem guten und sittlichen Leben raten will, wenig überzeugen. So wie er die Verhältnisse in Alexandrien darstellt, verbringen jedenfalls wohlhabende Frauen ihre Zeit mit anderen Beschäftigungen. Zumindest für das 4. Jht. n. Chr. ist durch Vegetius, *De re militari* 1,7 die Existenz einer kaiserlichen Zeugmanufaktur belegt, wo Frauen mit Spinnen und Weben beschäftigt waren. Die Stoffherstellung als Handwerk ist außerdem durch Wandmalereien am Haus des Verecundus in Pompei für das 1. Jht. v. Chr. bezeugt. Zur Ausdifferenzierung der textilen Handwerksberufe im römischen Reich vgl. P. Herz, *Erwerbsmöglichkeiten*. In: *NTAK* 2, 2005, 190-198, bes.195f.

²³⁷ Vgl. *BKV* II 19, 299; *GCS* II 477,20-27: Συνεργὰ τοίνυν φιλοσοφίας τὰ μαθήματα καὶ αὐτὴ ἢ φιλοσοφία εἰς τὸ περὶ ἀληθείας διαλαβεῖν. αὐτίκα ἢ χλαμὺς πόκος ἦν τὸ πρῶτον, εἶτα ἐξάνθη κρόκη τε ἐγένετο καὶ στήμων, καὶ τότε ὑφάνθη. προπαρασκευασθῆναι τοίνυν τὴν ψυχὴν καὶ ποικίλως ἐργασθῆναι χρή, εἰ μέλλοι ἀρίστη κατασκευάζεσθαι, ἐπεὶ τῆς ἀληθείας τὸ μὲν ἐστὶ γνωστικόν, τὸ δὲ ποιητικόν, ἐρρῦηκεν δὲ ἀπὸ τοῦ θεωρητικοῦ, δεῖται δὲ ἀσκήσεως καὶ συγγυμνασίας πολλῆς καὶ ἐμπειρίας.

Heterodoxen gegenüber vor, so z.B. in *Strom* VI 125,2-3 nach der Kritik einer heterodoxen, missbräuchlichen Exegese:

„Indessen ist, wie die Schrift sagt, ‚alles richtig vor den Verständigen‘ [Spr 8,9], das heißt vor denen, die die von ihm [dem Apostel] klar vorgetragene Auslegung der Heiligen Schrift entsprechend dem Kanon der Kirche aufnehmen und bewahren. Der Kanon der Kirche besteht aber in dem Zusammenklang und der Übereinstimmung des Gesetzes und der Propheten mit dem in der Gegenwart des Herrn gewährten Neuen Bund“²³⁸.

Der Begriff *κάνων* ist auch in der Textilproduktion, d.h. in der Weberei ein Fachbegriff. Er bezeichnet jenen Stab, auf den die Kettfäden aufgefädelt sind und ausgefächert werden. Der Kanon ist also für die Struktur des Gewebes wesentlich, er hält die Kettfäden, welche Grundbestandteil des Gewebes sind, in ihrer Ordnung und sorgt so dafür, dass das Textil überhaupt eines wird. Nach dem angeführten Zitat ist der *κάνων* für Clemens die Vereinigung und das Zusammenlaufen des Alten und Neuen Testaments. Wo dieser richtig gehandhabt wird, entsteht ein gutes Gewebe, ein guter Text, ein richtiges Verständnis.

Nun hat der Begriff *στρωματεις* aber vor allem auch eine übertragende Bedeutung und kennzeichnet einen bestimmten Literaturtyp, die Poikilographie²³⁹ oder Buntstickerei; es handelt sich dabei um Schriften der in

²³⁸ Vgl. BKV II 19, 323; GCS II 495,2-8: *πλὴν «ἅπαντα ὀρθὰ ἐνώπιον τῶν συνιέντων», φησὶν ἡ γραφή, τουτέστι τῶν ὅσοι ὑπ' αὐτοῦ σαφηνισθεῖσαν <τὴν> τῶν γραφῶν ἐξήγησιν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα ἐκδεχόμενοι διασώζουσι· κανὼν δὲ ἐκκλησιαστικὸς ἡ συνωδία καὶ ἡ συμφωνία νόμου τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τοῦ κυρίου παρουσίαν παραδιδόμενη διαθήκη.* Zum Begriff Kanon als Kriterium der Rechtgläubigkeit s.u. 194ff.

²³⁹ Vgl. A. Dihle, *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit*. München 1989, 339: Poikilographie ist eine literarische Gattung, „in der Materialien, Reflexionen, kurze Abhandlungen zu verschiedenen Themen ohne systematische Anordnung veröffentlicht wurden“. O. Bardenhewer, 33: „Teppiche“, „Stickereien“ (*κεστοι*) u. dgl. mehr sind in der späteren griechisch-römischen Literatur beliebte Titel für Schriftwerke, welche in mehr oder weniger zwanglosem Vortrage verschiedenartige Gegenstände behandeln“. – Vgl. L. Roberts, *The literary form of the Stromateis*. In: *Second Century* 1 (1981) 211-222, der die absichtsvolle Planlosigkeit des Werkes mittels der antiken Literaturtheorie durchleuchtet: „The literary structure becomes the product of conscious systematic design on Clement’s part

der Antike weit verbreiteten Miszellenliteratur, deren Eigenart u.a. in der unsystematischen Präsentation der Stoffe besteht. Im Umlauf waren Schriften dieses Typs unter diesem Titel oder unter anderen, die Aulus Gellius in seinen *Noctes atticae* Praef. 6-8 zusammengestellt hat²⁴⁰.

Zu dieser Literaturgattung rechnet Clemens seine *Stromateis* ausdrücklich; dabei nennt er einen Teil der bei Gellius erwähnten Bezeichnungen in *Strom* VI 2,1-2:

„Es blühen auf der Wiese Blumen bunt durcheinander und in einem Garten sind die Obstbäume nicht nach Sorten aufgereiht und voneinander geschieden. So haben auch manche [Autoren] ‚Wiesen‘ und ‚Helikonberge‘ und ‚Honigwaben‘ und ‚Prachtgewänder‘ verfasst, indem sie Sammlungen von Wissenswertem mit Lesefrüchten ausschmückten. Mit dem, was ins Gedächtnis kam, und weder in der Ordnung noch im Wortlaut bereinigt worden ist, sondern absichtlich durcheinander verstreut worden ist, wurde von uns der Entwurf der Teppiche nach Art einer Wiese bunt gestaltet. Und so beschaffen können die Teppiche für mich anregende Bemerkungen sein, dem aber, der zur Erkenntnis fähig ist, wird, wenn er sie etwa liest, die mit Mühe verbundene Forschung zum Vorteil und Nutzen werden“²⁴¹.

Clemens betrachtet also sein eigenes Werk als eine Anthologie, ein Florilegium, und steht damit in der literarischen Tradition seines ägyptischen Lehrers²⁴². Er weiß, dass solche Literatur unter verschiedenen Namen im Umlauf ist, und dass diese Namen den Aspekt der Vielgestaltigkeit und Buntheit der Stoffe zum Ausdruck bringen, die hier in einem literarischen Werk zusammengetragen

and demands intentional analysis. From this perspective the text cannot exhibit a union of form and content which marked traditional divisions into genres. The text is a veil before a mystery which Clement invites his reader to lift aside” (220).

²⁴⁰ Vgl. O. Stählin, Einleitung, 27; A. Méhat, Étude, 99, der die Titelliste des Gellius bietet.

²⁴¹ Vgl. BKV 19, 234; GCS II 422,24-423,8: Ἐν μὲν οὖν τῷ λειμῶνι τὰ ἄνθη ποικίλως ἀνθοῦντα κὰν τῷ παραδείσῳ ἢ τῶν ἀκροδρῶν φυτεία οὐ κατὰ εἶδος ἕκαστον κεχώριστα τῶν ἀλλογενῶν (ἢ καὶ Λειμῶνάς τινες καὶ Ἑλικῶνας καὶ Κηρία καὶ Πέπλους συναγωγὰς φιλομαθεῖς ποικίλως ἐξανθισάμενοι συνεγράψαντο)· τοῖς δ' ὡς ἔτυχεν ἐπὶ μνήμην ἔλθοῦσι καὶ μήτε τῇ τάξει μήτε τῇ φράσει διακεκαθαρμένοις, διεσπαρμένοις δὲ ἐπίτηδες ἀναμίξ, ἢ τῶν Στρωματέων ἡμῖν ὑποτύπωσις λειμῶνος δίκην πεποίκιλται. καὶ δὴ ᾧδε ἔχοντες ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἰδρώτος ἢ ζήτησις γενήσεται·

²⁴² Vgl. oben 70ff.

sind²⁴³. Dabei betont er den unsystematischen und wenig artifiziellen Charakter seiner Schrift, der durchaus beabsichtigt ist²⁴⁴: Auf diese Weise ist der eigentliche Inhalt seines Werkes nicht leicht zugänglich, eröffnet sich nur denjenigen, die zur Erkenntnis, zur Gnosis fähig sind, und sich einem mühsamen Suchen unterziehen. An der vorliegenden Stelle, wie an anderen auch²⁴⁵, wird deutlich, dass Clemens mit Lesern rechnet, und zwar nicht nur mit solchen aus seinem eigenen Schülerkreis, sondern auch mit solchen, denen das Werk eher zufällig in die Hände gerät und die darauf nicht vorbereitet sind, oder auch mit Missbrauch seiner Schrift²⁴⁶. Am Ende von *Strom VII* vergleicht er seine Arbeit mit „*vielfältigen Ködern*“, die man braucht „*wegen der Verschiedenheit der*

²⁴³ Clemens greift selbst auf solche Miszellenliteratur zurück, z.B. in *Strom I* 61,1 auf die *Erfindungen* Stratons (Στράτων δὲ ἐν τῷ περὶ εὐρημάτων...); in *Strom I* 77,1 auf gleichnamige Werke auch anderer Autoren, wobei nicht ganz klar ist, ob er durch Straton von ihnen Kenntnis hat oder durch direkten Einblick.

²⁴⁴ Der absichtliche (ἐπίτηδες) Verzicht auf Systematik und Überarbeitung ist nochmals sehr deutlich ausgesprochen in *Strom VII* 111,3: „*Weder auf eine bestimmte Ordnung noch eine bestimmte Ausdrucksweise nehmen die Stromateis Rücksicht, da sie im Stil absichtlich nicht griechisch sein wollen; sie streuen die Lehren unmerklich und nicht in wahrer Deutlichkeit ein; denn sie achten darauf, dass potentielle Leser die Mühe nicht scheuen und im Finden kundig sind*“. Vgl. BKV 20,113; GCS III 79,3-8: οὐτ' οὖν τῆς τάξεως οὔτε τῆς φράσεως στοχάζονται οἱ Στρωματεῖς, ὅπου γε ἐπίτηδες καὶ τὴν λέξιν οὐχ Ἑλληνας εἶναι βούλονται καὶ τὴν τῶν δογμάτων ἐγκατασπορὰν λεληθότως καὶ οὐ κατὰ τὴν ἀλήθειαν πεποιήνται, φιλοπόνους καὶ εὐρετικούς εἶναι τοὺς <ἀναγιγνώσκοντας> εἴ τινας τύχοιεν παρασκευάζοντες. – Im übrigen entspricht dieser Hinweis einer literarischen Konvention; vgl. A. Méhat, *Étude*, 331.

²⁴⁵ Vgl. *Strom IV* 4,1: Clemens rechnet mit Leuten, „*die in lässiger und unerfahrener Weise die Bemerkungen lesen, deshalb sollen sie bunt ausgebreitet (διστρωμονα) sein, wie der Name es sagt, von einem zum anderen bruchlos übergehend, etwas anderes kundgebend im Sinne des Wortlautes, auf etwas anderes aber hinweisend*“; vgl. BKV II 19,13; GCS II 249,19-23: Ἔστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλακίς εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδην ἀπείρως ἐντυγχάνοντας ποικίλως, ὡς αὐτό που τοῦνομά φησι, διστρωμένα, ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχῆς μετιόντα, καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. – Vgl. *Strom VII* 110,4: „*Vereinzelt, wie wir es zugesagt haben, und lose verteilt, haben wir die Anregungen der Lehren von der wahren Erkenntnis eingestreut, so dass es dem nicht leicht sein wird, der zufällig dazukommt aus den Reihen der Nichteingeweihten, die heiligen Überlieferungen aufzufinden*“ (... σποράδην, ὡς ὑπεσχήμεθα, καὶ διερριμμένως τὰ ζώπυρα τῶν τῆς ἀληθοῦς γνώσεως γκατασπείραντες δογμάτων, ὡς μὴ ῥαδίαν εἶναι τῷ περιτυχόντι τῶν ἀμυήτων τὴν τῶν ἀγίων παραδόσεων εὐρεσιν ...) Vgl. BKV II 20,113; GCS III 78,20-23; und nochmals *Strom VII* 111,3.

²⁴⁶ Vgl. *Strom VII* 111,1: Die *Stromateis* werden mit einer Schonung verglichen, auf der sich die verschiedensten Bäume befinden, fruchttragende neben nicht fruchttragenden. Das Sortenallerlei soll verhindern, dass jemand die reifen Früchte entwendet und stiehlt.

*Fische*²⁴⁷. Clemens rechnet also mit einer vielfältigen Leserschaft, die er mit seiner Literatur ködern will, d.h. ansprechen, überzeugen und bekehren will²⁴⁸. Die Schrift ist also nach seiner Vorstellung keine esoterische, sondern eine, die auf dem freien Markt zirkuliert und dementsprechend gestaltet er sie aus.

Dass es sich bei dieser Schrift um ein geplantes literarisches Projekt²⁴⁹ und nicht um ein Zufallsprodukt handelt, belegen auch die verschiedenen Rückverweise auf bereits vorliegende Teile des Gesamtwerkes, Ankündigungen weiterer Bücher und die Inhaltsangaben über die im weiteren zu behandelnden Stoffe²⁵⁰. Ja, Clemens verweist in *Strom* VI 1,3 auf den in drei Büchern vorliegenden *Paidagogos* und seine katechetisch-praktische Ausrichtung, sowie in *Strom* VII 22,3 auf den *Protreptikos*, und zeigt damit das bibliopole Bewusstsein eines publizierenden Schriftstellers.

²⁴⁷ *Strom* VII 111,3; GCS III 79,7f: πολλὰ γὰρ τὰ δελέατα καὶ ποικίλα διὰ τὰς τῶν ἰχθύων διαφορὰς.

²⁴⁸ Vgl. z.B. *Strom* I 16,2: „Wie also diejenigen, die zum Volke reden wollen, dies häufig durch einen Herold tun, damit das Gesagte besser vernehmbar wird, so auch wir hier, (an viele nämlich ergeht unser Wort, das vor der Überlieferung selbst gesprochen wird): man muss ihnen die vertrauten Meinungen und Stimmen vortragen und ihnen bei jeder Gelegenheit zurufen, wodurch die Hörer besser zur Umkehr gebracht werden können“. Vgl. BKV II 17, 23f; GCS II 12,4-9: καθάπερ δὲ οἱ βουλόμενοι δῆμῳ προσομιλῆσαι διὰ κήρυκος τοῦτο πολλάκις ποιοῦσιν ὡς μᾶλλον ἐξάκουστα γενέσθαι τὰ λεγόμενα, οὕτω κἀνταῦθα (πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος) τὰς συνήθεις [διὸ δὴ] παραθετέον δόξας τε καὶ φωνὰς τὰς ἐμβοώσας παρ' ἑκάστα αὐτοῖς δι' ὧν μᾶλλον οἱ ἀκούοντες ἐπιστραφήσονται.

²⁴⁹ Für die Planung sprechen werktechnische Begriffe wie προοιμιον (Einleitung) vgl. *Strom* IV 1,3; VI 4,1; κεφαλαιον (Hauptsache, Thema, Kopf des Buches, Kopfüberschriften) vgl. *Strom* II 147,5; VI 110,4; επιγραφή (Überschrift) vgl. *Strom* IV 6,1; und Hinweise auf Beendigung und Neueröffnung von Themen vgl. *Strom* IV 1,1; 109,1; 110,4; VI 1,1; 4,1; Verweise auf nächstes Buch vgl. *Strom* IV 172; 171,2; außerdem rechnet Clemens mit der Veröffentlichung seines Werkes, wie aus *Strom* I 14,4 hervorgeht und wie seine Bemerkungen über seine potentiellen Leser deutlich machen; vgl. *Strom* I 9,2; I 14,3; IV 4,1; VII 111,3.

²⁵⁰ Vgl. *Strom* IV 1,3: Rückverweis auf die bisherigen *Teppiche*; *Strom* V 10,1: Rückverweis auf den ersten *Teppich*; *Strom* V 95,2: Rückverweis auf den zweiten *Teppich*; *Strom* VI 45,5: Rückverweis auf zweiten *Teppich*; *Strom* VII 89,1: Ankündigung des folgenden *Teppichs*; *Strom* I 101,1; VII 108,1: Ankündigung späterer Ausführungen; *Strom* II 1-2: Inhaltsangabe; *Strom* IV 1-3: Inhaltsangabe; *Strom* VI 1,1: Inhaltsangabe; *Strom* V 88,1: Ankündigung einer Abhandlung „Über die Prophetie“ und einer „Über die Seele“.

b) Υπομνηματα - Bemerkungen

Während die Abhandlung (πραγματεία) in Form der *Stromateis*, der *Teppiche*, erfolgt, und sich damit als zur Miszellenliteratur gehörig ausweist²⁵¹, ist der zweite Begriff, mit dem Clemens seinen Text als υπομνηματα bestimmt, weniger leicht zu fassen. Begriffe des Wortfeldes υπομνημα, υπομνησκω, haben einen mimetischen Aspekt, drücken das Erinnern und Vergegenwärtigen aus²⁵². In diesem Sinne spricht auch Clemens von υπομνηματα²⁵³. Zugleich

²⁵¹ Vgl. *Strom* IV 6,1: „Die in dieser Abhandlung enthaltenen Lehren bergen, wie man begreift, reichen, in der Kleinheit fruchtbaren Samen, wie ein vielfältig bepflanztes Feld, und zurecht trägt diese Schrift den Titel ‚Teppiche von Bemerkungen‘ weil sie sich geschickt die Blüten zusammengelesen hat...“; vgl. BKV II 19,14; GCS II 250,13-16: εικότως οὖν πολὺ τὸ γόνιμον ἐν ὀλίγῳ σπέρμα<τι> τῶν ἐμπεριεχομένων τῆδε τῆ πραγματεία δογμάτων, «ὥσπερ τὸ παμβότανον τοῦ ἀγροῦ,» φησὶν ἡ γραφή. ἢ καὶ τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν ἔχουσιν οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς ἀτεχνῶς ... ἀπηνθισμένοι ...

²⁵² Vgl. F. Montanari (T. Heinze), Art. Hypomnema. In: DNP 5, 1998, 813-815: Alle Formen von Erinnerung, Notiz und Gedächtnisstütze, auch offizielle Register und Archivalien; im persönlichen Bereich Stichwortzettel, Lektürenotizen, Aufzeichnungen neuer Informationen, Unterrichtsmaterialien, also Formen gestützter Mündlichkeit (vgl. J. Rüpke, Art. Commentarii. In: DNP 3, 1997, 99f), zu denen auch die Entwürfe und Skizzen literarischer Vorhaben gehören. Als solche sind vor allem die υπομνηματα oder „commentarii“ der Historiker bekannt. „Die Konnotation ‚erinnernswerte Dinge‘ führt leicht zur Bedeutung ‚Erörterung, Darstellung, Abhandlung‘ verschiedener Art,... nunmehr als tatsächlich abgeschlossenes und veröffentlichtes Buch“ (Montanari 813). Υπομνηματα heißen gelegentlich auch autobiographische Schriften und Erinnerungen großer Persönlichkeiten, sowie exegetische Kommentare zu literarischen Vorlagen, meistens als exegetische Anmerkungen in eine vom auszulegenden Text separate Rolle geschrieben (vgl. G. Cavallo, (F. Hild), Art. Buch. In: DNP 2, 1997, 809-816; 812). In dieser Form sind sie ein charakteristisches Produkt der alexandrinischen Philologie, deutlich unterscheidbar vom συγγραμμα, einer monographischen Abhandlung. Kennzeichen ist häufig eine Vielfalt der behandelten Themen und der beigebrachten Stoffe. – Eine ganz andere Position vertritt M. Durst, Hegesipps ‚Hypomnemata‘ – Titel oder Gattungsbezeichnung? In: RQ 84 (1989) 299-330, der nach Sichtung der antiken Zeugnisse zu dem Ergebnis kommt: „dass ‚Hypomnemata‘ eine Gattungsbezeichnung wäre, ist demzufolge positiv auszuschließen“ (315) ... „Als für literarische Erzeugnisse verwendetes Wort, bedeutet ‚Hypomnema‘ zunächst ‚Aufzeichnung‘ oder ‚Schrift‘ und wird parallel und gleichbedeutend mit συγγραμμα gebraucht... Zumal die antiken Werke bzw. deren einzelne Bücher einerseits in ihrem Umfang seit der Alexandrinerzeit die vorgegebenen Maße der Buchrollen gewohnheitsmäßig mehr oder minder berücksichtigten... und andererseits auch mit nicht- oder vorliterarischen Aufzeichnungen, Entwürfen, Akten usw. in der Form des Buches, der Buchrolle übereinkamen..., wird ‚Hypomnema‘ auch parallel und synonym zu βιβλιον im Sinne von

kann jeder als Erinnerungsstütze oder zur Dokumentation gemachte Aufschrieb als *υπομνημα* bezeichnet werden, als Notiz oder Aufzeichnung²⁵⁴. Wenn Clemens den Begriff im Titel seines Werkes verwendet, stützt er sich auf eine literarische Tradition²⁵⁵, die schon lange etabliert ist und auch in der jungen christlichen Literatur bereits einen Vorläufer hat²⁵⁶.

„Buch“ verwendet..., bis hin zur höchst konkreten Bezeichnung der Abschrift oder des „Exemplars“ eines Buches oder einer Schrift...“(317).

²⁵³ Vgl. *Strom* I 11,1: Die *Stromateis* sind Aufzeichnungen gegen das Vergessen; I 12,1: Zweck des Werks ist der Erhalt der Überlieferung; I 14: Das Werk soll Vergessen verhindern, erinnern, und es ist für andere geschrieben. Vgl. dazu Mehat, *Étude*, 96-114.

²⁵⁴ A. v.d. Hoek, *Techniques of Quotation*, 225 bestimmt die *υπομνηματα* folgendermaßen: “The most common word for a note is: *υπομνημα* (reminder, memorandum). Plutarch evidently compiled notebooks (*υπομνηματα*) for his own use, and he could quickly put together a treatise on a specific subject from his private reserve. The word *υπομνημα* (usually the plural *υπομνηματα*) also turns up frequently in Clement. In addition to the simple meaning “notes” or “memoranda”, it indicates a literary genre that has something in common with the loose structure of his *Stromateis*. ... The genre of *υπομνηματα* is well suited, in Clement’s view, to philosophical contemplation”.

²⁵⁵ A. v.d. Hoek, *Techniques* 225-227 stellt diese Tradition dar: So ist von Plinius d. J. durch seinen *Brief an Baebius Macer* bekannt, dass sein Onkel für seine große literarische Produktion Notizbücher verwendete, die er zusammen mit einem Sekretär als Leseexzerpte erstellte, eine Arbeit, die, wann immer sich Gelegenheit bot, aus- und weitergeführt wurde. Auf diese Weise vererbte Plinius seinem Neffen 160 Buchrollen ausgewählter Passagen, beidseitig eng beschrieben in einer kleinen Handschrift. Interessant ist die Bemerkung, dass von Rollen gelesen wurde, und die Notizen schließlich in Rollen zusammengeschrieben wurden, dass aber die ursprünglich vom Sekretär gemachten Notizen auf Tafeln zusammengestellt wurden, welche der Text „pugillares“ nennt. (Vgl. dazu: T. Dorandi, *Den Autoren über die Schulter geschaut*. In: *ZPE* 87 (1991) 11-33). - Der Papyrus von Toura, 1946 entdeckt, ist auch ein solches Notizbuch. Er beinhaltet Exzerpte aus verschiedenen Werken des Origenes, einige aus *Contra Celsum*. Der Anlass für diesen „Readers Digest“ ist unbekannt, aber datiert wird er etwa in die Zeit, als Origenes’ Werk offiziell verworfen wurde (frühes 7. Jht.), vgl. 225. Während bei Plinius und dem Papyrus von Toura die „Notizen“ eindeutig Exzerpte aus vorliegenden Werken sind, lässt sich das in anderen Fällen nicht so eindeutig klären. Lucian, *Quomodo historia conscribenda sit*, 47f sagt nur, dass jeder Historiker „Notizen“ (*υπομνηματα*) erstellen sollte vor dem Abfassen eines Buches. - *Υπομνηματα* scheinen auch für die Entstehung der Evangelien bedeutsam gewesen zu sein. Dies deutet jedenfalls ein Referat des Euseb über die Entstehung des Markus-Ev. (*HE* III 39,15) an. Dass *υπομνηματα* als Entwürfe oder Rohversionen zu publizierender Werke im Umlauf sein konnten, beweist Apollonius von Perge: Er versandte seine Entwürfe an Freunde mit der Bitte um Korrektur und Ergänzung. - Eine weitere Gruppe von *υπομνηματα* dürfte auf mündliche Vorträge zurückgehen, also Vorlesungsmitschriebe sein. In *HE* VI 36 und 23 macht Euseb entsprechende Bemerkungen zu Origenes, der in vorgerücktem Alter erlaubt habe, dass Schnellschreiber Aufzeichnungen von seinen öffentlichen Vorträgen erstellten (36). Diese Stenogramme vom mündlichen Vortrag werden in *HE* VI 23 als Teil der Literaturproduktion des Origenes dargestellt; d.h. sie waren ganz offensichtlich für die Publikation bestimmt. Wie der Publikationsprozess aber im Einzelnen aussah, lässt sich

Wie Clemens das Wort versteht, lässt sich nur anhand seiner eigenen Aussagen ermitteln²⁵⁷ und dabei zeigt sich, dass er auch dieses Wort nicht eindeutig verwendet oder für seine literarische Arbeit definiert. Υπομνημα bedeutet ‚Denkmal‘, und meint ein gegenständliches (*Protr* 34,5) oder auch ein literarisches, im Sinne von überkommener Literatur (*Strom* I 5,1; 6,2; 9,1). Dann meint es ‚Erinnerung‘ (*Paid* I 32,1; III 60,1) und erhält auch die Bedeutung von ‚Bemerkung‘ (*Paid* II 8,3; *Strom* VI 138,5).

Meistens taucht das Wort auf, wenn Clemens über sein eigenes literarisches Projekt nachdenkt. Dabei verwendet er den Begriff im Singular υπομνημα, um einen Gedankengang im Gesamten zu bezeichnen. Hier kann man mit ‚Erörterung‘ übersetzen (*Strom* I 101,2; IV 1,3; VII 41,3)²⁵⁸. Meistens gebraucht

schwer ermitteln. Arrian jedenfalls hat „Notizen“, Aufzeichnungen der Vorträge des Epiktet, angefertigt und publiziert, ebenso Amelius, der Schüler des Plotin, und andere; vgl. 228f.

Υπομνηματα können nach A. v.d. Hoek sein: 1. Exzerpte aus Manuskripten zum Zweck der Materialsammlung für ein zu schreibendes Buch; 2. systematisch zusammengestellte Auszüge, um die Kurzfassung eines Werkes herzustellen; 3. Materialien verschiedenster Art, gesammelt zum Zweck, ein Buch auszuarbeiten: Materialsammlungen nach Art von Zettelkästen; 4. die Rohform eines Buches, das noch nicht endgültig redigiert ist; 5.

Aufzeichnungen von mündlichen Vorträgen, die der Vortragende selbst oder ein Zuhörer erstellt hat. A. v.d. Hoek sieht im Fall des Clemens und seiner Anleihen bei anderen Autoren in den υπομνηματα insbesondere Exzerpte aus vorliegenden Schriften, vgl. 227.

²⁵⁶ So berichtet Euseb, *HE* II 23,3, dass Hegesipp ein Werk mit dem Titel Υπομνηματα verfasst habe; vgl. oben Anm. 120. Außerdem referiert Clemens in *Strom* I 117,2 Auskünfte des Aristarch über die Lebenszeit des Homer, die er dessen υπομνηματα zu Archilochos, also dessen Kommentar zu diesem Verfasser, entnommen hat. Das heißt, dass Clemens Kenntnis von einer Literatur hatte, die er als υπομνηματα bezeichnet.

²⁵⁷ Der Wortstamm υπομνη- kommt im Gesamtwerk 40mal vor: 1mal in *Prot* 34,5; 5mal in *Paid* (I 32,1; II 8,3; 14,2; III 60,1); 34mal erscheint es in *Strom*, davon mit deutlicher Häufung 16mal in *Strom* I. Dieser quantitative Befund spricht m.E. gegen eine Bedeutung, die sich auf ‚Buch‘, ‚Schrift‘ und ‚Aufzeichnung‘ beschränkt; die jeweiligen Kontexte ebenfalls; vgl. die folgenden Anmerkungen.

²⁵⁸ *Strom* I 101,2: εἴρηται μὲν οὖν περὶ τούτων ἀκριβῶς Τατιανῶ ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας, εἴρηται δὲ καὶ Κασσιανῶ ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ἐξηγητικῶν· ἀπαιτεῖ δὲ ὅμως τὸ ὑπόμνημα (“unsere Erörterung erfordert es gleichermaßen“) καὶ ἡμᾶς ἐπιδραμεῖν τὰ κατὰ τὸν τόπον εἰρημένα. (*GCS* II 64,22-65.1); *Strom* IV 1,3: „Nach dieser Darstellung [des Märtyrertums] soll im Hinblick sowohl auf die Griechen als auch auf die Juden in aller Kürze eine Auslegung der Heiligen Schrift dargeboten werden und alles das soll zu Ende kommen, was in den bisher vorliegenden Stromateis nicht gelungen ist entsprechend dem Vorsatz in der Einleitung in einer einzigen Erörterung umfassend zu bieten, weil sie der Fülle des Stoffes gezwungenermaßen verpflichtet waren“ (vgl. *BKV* II 19,11) - μεθ' ἣν ὑποτύπωσιν ἢ τε

er das Wort aber im Plural und bezeichnet damit nicht nur das Material, das er präsentiert, sondern auch die Art und Weise, wie er diese Präsentation gestaltet. Die *υπομνηματα* des Clemens sind also kein Zettelkasten, keine vorläufige Werkskizze²⁵⁹ und kein Vortragsmitschrieb²⁶⁰, sondern eine absichtsvoll gestaltete Literatur, über die sich Clemens zu Beginn seines Werkes und öfters Rechenschaft gibt²⁶¹. Tatsächlich will er die Überreste mündlicher Tradition bewahren (*Strom* I 11,1) und durch Niederschrift (*Strom* I 14,1.3) festhalten²⁶².

πρὸς τοὺς Ἕλληνας καὶ ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίους κατ' ἐπιτομὴν τῶν γραφῶν ἔκθεσις παραδοθήσεται καὶ ὅσα ἐν τοῖς πρὸ τούτου Στρωματεῦσι κατὰ τὴν τοῦ προοιμίου εἰσβολὴν ἐν ἐνὶ προθεμένοις τελειώσειν ὑπομνήματι τῷ πλήθει τῶν πραγμάτων ἀναγκαίως δουλεύουσαι περιλαβεῖν οὐκ ἐξεγένετο. (GCS II 248,10-15). Man fragt sich, auf welche Äußerung am Beginn von *Strom* I sich Clemens hier bezieht. Jedenfalls ist in *Strom* I keine Andeutung zu finden, Clemens wolle in einem einzigen ‚Buch‘ sein Programm durchführen. - *Strom* VII 41,3: „Die unheilige Gnosis dieser fälschlich so Genannten wird bei Zeiten eine Erwiderung finden, damit sie sich jetzt nicht insgeheim in die Erörterung einschleicht, denn die Auseinandersetzung mit ihnen, die keine Kleinigkeit ist, würde den vorliegenden Gedankengang unterbrechen, in dem wir zeigen wollen, dass allein heilig und gottverehrend derjenige ist, der wirklich gemäß dem Kanon der Kirche Gnostiker ist, dem allein wie Gott will die Bitte erfüllt wird, mag er sie erbeten oder nur gedacht haben“ (vgl. BKV II 20,47) - ἀντιρρήσεως δ' ὅμως τεύξεται κατὰ καιρὸν ἢ τῶν ψευδωνύμων τούτων ἀνόσιος γνῶσις, ὡς μὴ νῦν παρεισδυομένη τὸ ὑπόμνημα, οὐκ ὀλίγη οὔσα ἢ τούτων καταδρομὴ διακόπτη τὸν ἐν χερσὶ λόγον, δεικνύντων ἡμῶν μόνον ὄντως ὄσιον καὶ θεοσεβῆ τὸν τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικόν, ᾧ μόνῳ ἢ αἰτήσις κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν ἀπονεμεμένη γίνεται καὶ αἰτήσαντι καὶ ἐννοηθέντι. (GCS III 31,7-14). Auch an dieser Stelle legt sich eine Übersetzung von τὸ ὑπόμνημα mit ‚Buch‘, oder ‚Schrift‘ nicht nahe, weil Clemens von seinem Argumentationsgang, vom Gedankenfluss, spricht.

²⁵⁹ Vgl. oben Anm. 252ff.

²⁶⁰ Vgl. A. Méhat, 109ff, mit Kritik an W. Bousset, Christlicher Schulbetrieb. – Die mehrfachen Hinweise des Clemens, er schreibe ohne ästhetische Ambitionen (vgl. *Strom* I 11,1; 48,1; *Strom* VII 111,3), dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in der Welt des Attizismus zu Hause ist und die sophistische Kunstprosa beherrscht. Vgl. W. Völker, 19ff.

²⁶¹ Vgl. dazu W. Völker, 12-16, im Anschluss an die Untersuchung von Munck: Plan und Ausführung der *Stromateis* stimmen deutlicher überein als gemeinhin angenommen. Die scheinbare Unordnung, der Literaturgattung der *Stromateis* entsprechend, ist vornehmlich beabsichtigt zur Abschreckung ungeeigneter Leser.

²⁶² Vgl. BKV II 17, 19 und 21f: „Was nun diese Darstellung hier betrifft, so ist sie keine Schrift, die zum Erweis ihrer Kunstfertigkeit erstellt ist, sondern ich sammle mir Vermerkwürdiges als Schatz für das Alter, als Arznei gegen das Vergessen...“; I 14,2f: „Es wird aber nicht angekündigt, dass das Unsagbare hinlänglich geklärt und ausgelegt werde, das sei ferne, es geht allein ums Erinnern, sei es, weil wir vergessen haben, sei es, damit wir nicht vergessen. Ich weiß wohl, dass uns vieles entgangen ist in der Länge der Zeit, weil es keinen schriftlichen Niederschlag fand. Deshalb, um die Schwäche meines Gedächtnisses zu unterstützen und um für mich selbst eine systematische Aufstellung der Hauptthemen als bewahrendes Denkmal für das Gedächtnis zu schaffen, habe ich mich notwendigerweise

Insofern sammelt er Material. Und indem er die bedeutendsten Stücke heterodoxer Theologie und die schönsten Stücke der Philosophie und der Propädeutik seiner Schrift einverleibt (*Strom* I 15,2-3), sammelt er Exzerpte nach Art eines Florilegiums (*Strom* IV 6,2). Seine Sammeltätigkeit geht aber noch weiter: In *Strom* IV 1,3 kündigt er die Präsentation von Auszügen aus einer Auslegung der Schriften an, und gibt damit seinen *υπομνηματα* die Form exegetischer Anmerkungen²⁶³. Und auch die philosophische und die antihäretische Auseinandersetzung zwingen ihn zu gründlichen Erörterungen²⁶⁴, die weit über das Sammeln und Präsentieren vorhandener Stoffe hinausgehen²⁶⁵.

dieser Darstellungsform bedient. Es gibt aber nun einiges, was uns nicht im Gedächtnis geblieben ist, (große Geisteskraft besaßen jene gesegneten Menschen damals); es gibt aber auch einiges, was unaufgezeichnet mit der Zeit Erinnerung wurde, nun aber weg ist, so vieles, was im Denken selbst verlöschte, indem es allmählich verschwand. Der so beschaffene Dienst ist deshalb also für Nichterprobte nicht leicht“. GCS II 8,16f und 10,21-32: Ἡδη δὲ οὐ γραφὴ εἰς ἐπίδειξιν τετεχνασμένα ἦδε ἡ πραγματεία, ἀλλὰ μοι ὑπομνήματα εἰς γῆρας θησαυρίζεται, λήθης φάρμακον, ... ἐπαγγέλλεται δὲ οὐχ ὥστε ἐρμηνεύσαι τὰ ἀπόρρητα ἰκανῶς, πολλοῦ γε καὶ δεῖ, μόνον δὲ τὸ ὑπομνήσαι, εἴτε ὅποτε ἐκλαθοίμεθα εἴτε ὅπως μὴδ' ἐκλανθανώμεθα. πολλὰ δὲ εἶδ' οἶδα παρερρήκεν ἡμᾶς χρόνου μήκει ἀγράφως διαπεσόντα. ὅθεν τὸ ἀσθενὲς τῆς μνήμης τῆς ἐμῆς ἐπικουρίζων, κεφαλαίων συστηματικὴν ἔκθεσιν μνήμης ὑπόμνημα σωτήριον πορίζων ἐμαυτῷ, ἀναγκαίως κέχρημαι τῆδε τῇ ὑποτυπώσει. ἔστι μὲν οὖν τινα μὴδὲ ἀπομνημονευθέντα ἡμῖν (πολλὴ γὰρ ἡ παρὰ τοῖς μακαρίοις δύναμις ἦν ἀνδράσιν), ἔστιν δὲ καὶ ἅ ἀνυποσημείωτα μεμνηκότα τῷ χρόνῳ [ᾧ] νῦν ἀπέδρα, τὰ δὲ ὅσα ἐσβέννυτο ἐν αὐτῇ μαραινόμενα τῇ διανοίᾳ, ἐπεὶ μὴ ῥάδιος ἡ τοιάδε διακονία τοῖς μὴ δεδοκιμασμένοις.

²⁶³ Vgl. die Auslegung der Seligpreisungen Mt 5-7 in *Strom* IV 25-41.

²⁶⁴ Vgl. *Strom* III 40,1; *Strom* V 140,2.

²⁶⁵ Damit bestätigen die *υπομνηματα* des Clemens, was die Forschung zu dieser literarischen Gattung zu sagen hat, und relativieren es insofern, als dieser Text über die im einzelnen ermittelten Charakteristika – sie betonen entweder die exegetischen oder den historiographischen Aspekt dieser Literatur – hinausgeht. Vgl. dazu A. Méhat 111f, der die Mehrdeutigkeit des Begriffs bei Clemens betont. – Zum exegetischen Aspekt vgl. L.J. Engels, H. Hofmann, Literatur und Gesellschaft der Spätantike. In: *NHb Literaturwissenschaft* 29-88; 40: Im christlichen Umfeld entwickeln sich eigene Ausdrucksformen spezifischer literarischer Gattungen: Apologien, Adversus-Judaeos-Schriften, dogmatische und exegetische Abhandlungen, die ihrerseits in den Formen von Lemma-Kommentar oder „durchlaufend argumentierender Hypomnemata“ auftreten können. Vgl. auch B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon*. Paderborn 1998, 204: „Die *libri commentarii*, im Griechischen *hypomnemata*, bestehen aus fortlaufenden Auslegungen einer vollständigen Vorlage. Sowohl die lateinische als auch die griechische Terminologie meinen damit eine Sache, die mit Gedächtnis zu tun hat. Sie lässt an Notizen und Aufzeichnungen denken, die dem Gedächtnis als Stütze dienen sollen. In etwa wecken sie auch die Vorstellung einer Nachschrift des Vortrags eines Lehrers, der – wie es im antiken Schulbetrieb üblich war – die Schrift eines klassischen Autors erklärte“. – A. Dihle, *Literatur der Kaiserzeit*, 153 betont

Also nicht nur das Bewahren ist die Aufgabe, der sich Clemens stellt, sondern auch die Reaktivierung, Aktualisierung und Präsentation des Überlieferten (*Strom* I 14,3; 15,1)²⁶⁶; er will daraus Anregungen für sich selbst ziehen, vor allem aber der Leserschaft Nutzen bringen (*Strom* VI 2,2)²⁶⁷ durch die Hinführung zur und das Ermöglichen von Erkenntnis (*Strom* IV 4,3).

Im Grunde geht es ihm darum, diejenigen in seinem Publikum, die vorbereitet und fähig sind, hinzuführen zur echten, der wahren Philosophie entsprechenden Gnosis. Deshalb zielt die Gesamtkonzeption seines Werkes auf eine „systematische Zusammenstellung der Hauptthemen“ (*Strom* I 14,2). Mit Blick aber auf die potentielle Leserschaft und die Verantwortung gegenüber den darzustellenden Inhalten, gestaltet er seine υπομνηματα bewusst offen, unabgeschlossen und vieldeutig (*Strom* I 14,3-15,2; 21,2; 56,3; IV 4,1.3).

dagegen den historiographischen Aspekt: Es handle sich bei den υπομνηματα um die Ermittlung und sachlich geordnete Wiedergabe geschichtlicher Fakten. „Die Aufzeichnungen, in denen diese festgehalten wurden, nannte man Hypomnemata, auf lateinisch commentarii; und auch diese wurden nicht selten veröffentlicht“. Dihle nennt als Beispiele die *commentarii* von Caesar, Tiberius, der Kaiserin Agrippina und des Konsul Domitius Corbulo. Vgl. unter demselben Aspekt F. Bömer, Der Commentarius. Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars. In: Hermes 81 (1953) 210-250, der die Kongruenz und Differenz der Begriffe *commentarii* und *hypomnemata* gründlich untersucht hat. - Vgl. auch T. Dorandi, Den Autoren über die Schulter geschaut, 26ff, der eine differenzierte Verwendung von υπομνηματικως und υπομνημα bzw. συγγραφικως und συγγραμμα als bibliologische Unterscheidungen zwischen Konzept und Reinschrift in hellenistischer Zeit feststellt.

²⁶⁶ Vgl. BKV II 17,22f: (I 14,3) „Während ich dieses in [meinen] Bemerkungen wieder lebendig machen will, lasse ich manches absichtlich beiseite, indem ich in kundiger Weise auswähle... (15,1) Es gibt aber auch manches, was meine Schrift andeuten wird, bei manchem wird sie zwar stehen bleiben, manches aber nur ansprechen, sie wird aber auch versuchen, verborgen zu sprechen und sich verhüllt auszudrücken und schweigend etwas anzuzeigen“. GCS II 10,32-11,1. 9-11: ταῦτα δὲ ἀναζωπυρῶν ὑπομνήμασι τὰ μὲν ἐκῶν παραπέμπομαι ἐκλέγων ἐπιστημόνως, ... ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεται μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἔρει, πειράσεται δὲ καὶ λαυθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφήναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα.

²⁶⁷ Vgl. BKV II 19, 234: „So beschaffen werden mir [diese] Bemerkungen zu Anregungen, und bei dem zur Gnosis Befähigten, wenn er sie etwa liest, werden sie zum Vorteil und Nutzen, wenn er mit Anstrengung nachforscht“. GCS II 423,6-8: καὶ δὴ ὧδε ἔχοντες ἐμοί τε ὑπομνήματα εἶεν ἂν ζώπυρα, τῷ τε εἰς γνῶσιν ἐπιτηδείῳ, εἴ πως περιτύχοι τοῖσδε, πρὸς τὸ συμφέρον καὶ ὠφέλιμον μετὰ ἰδρώτος ἢ ζήτησις γενήσεται.

Er rechnet keineswegs nur mit frommen und ernsthaften Lesern, sondern auch mit unerfahrenen, mit lässigen, mit solchen, denen nichts heilig ist; er rechnet mit Griechen, Juden und Heterodoxen unter seiner Leserschaft und vor allem natürlich mit denen, die sich um die Erkenntnis bemühen, die die Anstrengungen des Forschens auf sich nehmen²⁶⁸. Sie alle sollen aus seinem Werk Nutzen ziehen können auf die ihnen je eigene Weise: Allen will er alles werden, „um alle zu gewinnen“, wie er Paulus zitierend sagt²⁶⁹. Aus dieser Leserorientierung ergibt sich die Multiperspektivität und auch Multifunktionalität dieses Werkes (*Strom* I 16,3-17,4). Aus ihr ergibt sich die arkane Struktur von Angedeutetem, indirekt Gesagtem und verdeckt

²⁶⁸ Zu missgünstigen Lesern: *Strom* I 21,2: „Warum schien es uns günstig, dass diesen Bemerkungen eine solche Anordnung gegeben werde? Weil es ein großes Risiko ist, die esoterische Lehre, die wirklich wahre Philosophie, leichtfertig denen darzustellen, die allem rücksichtslos widersprechen wollen, nicht in gerechter Weise, aber alle Namen und Aussprüche ohne jede Ordnung um sich werfend, wobei sie sich selbst betrügen und ihre Mitläufer betören“. Vgl. BKV II 17, 27; GCS II 14,12-18: τί δὴ ποτ' οὖν ᾧδε διατετάχθαι φίλον ἔδοξεν εἶναι τοῖς ὑπομνήμασιν; ὅτι μέγας ὁ κίνδυνος τὸν ἀπόρρητον ὡς ἀληθῶς τῆς ὄντως φιλοσοφίας λόγον ἐξορχήσασθαι <τού>τοις, <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτούς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες. Vgl. dazu auch *Strom* IV 4,1. - Zu Juden und Griechen als potentiellen Lesern: *Strom* I 15,3f; 17,4: „Ein Kampf ist auch die Vorbereitung darauf, und Einweihung ist auch die Vorbereitung darauf. Deshalb werden wir auch keine Bedenken tragen, die schönsten Stücke der Philosophie und der Vorbildung unseren Bemerkungen beizufügen. Denn nicht nur wegen der Hebräer und derer unter dem Gesetz ist es nach den Worten des Apostels vernünftig, ein Jude zu werden, sondern auch wegen der Griechen ein Grieche... Wie also die Landwirte zuvor die Erde bewässern, so bewässern auch wir zuvor mit dem Trinkbaren der griechischen Schriften ihren [der Griechen] Boden, damit der niedergeworfene geistliche Same aufgenommen und er leicht zum Wachstum gebracht werden kann“. Vgl. BKV II 17,23ff; GCS II 11,21-25; 12,26-29: ἀγὼν γὰρ καὶ ὁ προαγὼν καὶ μυστήρια τὰ πρὸ μυστηρίων, οὐδὲ ὀκνήσει συγχρησασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν. οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλόγον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἑλληνας Ἑλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν. ... καθάπερ δ' οἱ γεωργοὶ προαρδεύσαντες τὴν γῆν, οὕτω δὴ καὶ ἡμεῖς τῷ ποτίμῳ τῶν παρ' Ἑλλησι λόγων προαρδεύομεν τὸ γεῶδες αὐτῶν, ὡς παραδέξασθαι τὸ καταβαλλόμενον σπέρμα πνευματικὸν καὶ τοῦτο εὐμαρῶς ἐκθρέψαι δύνασθαι. Vgl. auch *Strom* IV 1,3. - Von Häretikern als potentiellen Lesern: *Strom* VII 102,2: „Es könnten also diese Häretiker aus diesen Bemerkungen lernen und klug werden und sich zu Gott, dem Allherrscher, bekehren“. Vgl. BKV II 20, 105; GCS III 72,9-11: Εἴη μὲν οὖν καὶ τούσδε τοὺς αἰρετικούς καταμαθόντας ἐκ τῶνδε τῶν ὑπομνημάτων σωφρονισθῆναι τε καὶ ἐπιστρέψαι ἐπὶ τὸν παντοκράτορα θεόν.

²⁶⁹ Vgl. *Strom* I 15,5, mit Verweis auf 1Kor 9,19ff.

Angesprochenen (*Strom* I 14,3-15,2; 56,3), die es so schwer macht, das Werk zu durchschauen. Aber genau dies ist intendiert.

Wie soll angesichts dieses Befundes der Begriff *υπομνηματα* im Titel übersetzt werden?

Bei den *υπομνηματα* handelt es sich um erinnerungswürdige Traditionsstücke, um Exzerpte, um exegetische Anmerkungen und die Erörterungen einzelner Themen, es handelt sich um eine bewusst offene und mehrdeutige Literatur²⁷⁰, deren Grundstruktur sich nicht in einem klaren Aufbau eröffnet, sondern wie die Kettfäden eines Gewebes, den Subtext des Ganzen bildet.

Am nächsten kommt diesem Bedeutungsspektrum m.E. der Begriff „Bemerkungen“ im Deutschen: Mit ‚merken‘ ist der mnemische Aspekt erfasst²⁷¹, die Mehrdeutigkeit dieses Wortes trifft sich mit der des Griechischen: Bemerkungen können die Aussagen anderer sein, die gesammelt werden; sie können deutende, exegetische Anmerkungen und Erörterungen einzelner Sachverhalte sein²⁷². Bemerkungen stehen für lose Struktur und Unabgeschlossenheit.

c) *κατα την αληθη φιλοσοφιαν γνωστικων υπομνηματα*

In den *Stromateis* des Clemens finden sich etliche Bemerkungen zur Schreibintention, aus denen hervorgeht, dass die schwer durchschaubare Struktur des Werkes, die Ansammlung von Stoffmengen und die undeutliche Darstellung zentraler christlicher Glaubensaussagen vom Verfasser absichtsvoll

²⁷⁰ Vgl. A. Méhat, 111f.

²⁷¹ Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch 6, Stichwort: Merken. Leipzig 1885, 2093-2102.

²⁷² Vgl. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch 1, Stichwort: Bemerkung. Leipzig 1854, 1460f.

geplant war²⁷³. Werden diese Bemerkungen ignoriert, dann gerät Clemens leicht in den Verdacht, ein eher oberflächlich christianisierter antiker Gelehrter zu sein²⁷⁴. Dies geschieht umso leichter, wenn die Leser dem Text von vornherein mit der Erwartungshaltung begegnen, es handle sich dabei um wissenschaftliche Theologie, also um eine systematische und durchreflektierte Darstellung. Diese Einschätzung hängt unmittelbar mit der Deutung des Werkstitels zusammen. Dabei ist nicht unerheblich, wie man das *γνωστικων* im Gesamttitel *Στρωματεις κατα την αληθη φιλοσοφιαν γνωστικων υπομνηματων* versteht.

O. Bardenhewer hat in seiner ‚Geschichte der altkirchlichen Literatur‘ (1903)²⁷⁵ den Titel mit „Teppiche wissenschaftlicher Kommentare über die wahre Philosophie“ übersetzt, gibt also dem *γνωστικων* die Bedeutung „wissenschaftlich“ und „erwartet demnach von den Stromata eine wissenschaftliche Darstellung der christlichen Offenbarungswahrheit“, wobei er kritisch anmerkt, dass der Inhalt „dieser Erwartung nur in höchst unvollkommener Weise gerecht (wird)“ (33). – Bardenhewer rechnete bei diesem Titel quasi mit einer frühen kirchlichen Dogmatik und wertete die Schrift demzufolge als defizitär.

O. Stählin gab ihr in der deutschen Übersetzung den Titel „Teppiche wissenschaftlicher (gnostischer) Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie“, tendierte also auch dazu, *γνωστικων* mit „wissenschaftlich“²⁷⁶ wiederzugeben und implizierte damit ebenfalls eine gewissen Systematik: „Eine Darstellung und Begründung der wahren Philosophie, d.i. des christlichen

²⁷³ Vgl. *Strom* I 14,3-15,1; 21,2; 56,3; IV 4,1.3; VII 27,6.

²⁷⁴ Vgl. R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Auflage 1922, Nachdruck 1965, 489: Clemens sei „kein systematischer Denker im eigentliche Sinne, sondern ein geistreicher Dilettant“ gewesen. - Einen Überblick über die Bewertung der *Stromateis* in der früheren Forschung gibt W. Völker, Gnostiker, 12ff.

²⁷⁵ Bd. 2, Freiburg 1903, 46: Klemens von Alexandrien, 15-66; hier 33.

²⁷⁶ BKV II 7, Einleitung 26ff.

Glaubens²⁷⁷, wengleich er eine gewisse Planlosigkeit als Kennzeichen dieses Werkes betrachtete²⁷⁸. Er sieht zwar die griechische Philosophie und die heterodoxe Gnosis als die beiden großen Kampfplätze des Clemens²⁷⁹, nimmt aber die Signalwirkung des Titels nicht wahr: Die „wahre Philosophie“, die sich von der verfälschten und gestohlenen und zerstückten Philosophie der Griechen absetzt und die Gnosis, die sich als „Gnosis im Sinne der wahren Philosophie“ von der Pseudognosis absetzt.

Wenn man im Titel das Wort „gnostisch“ beibehält, weil Clemens im gesamten Werk ein Bild vom ‚wahren Gnostiker‘ entwirft, den er zu den „sogenannten Gnostikern“ oder zur „Pseudognosis“²⁸⁰ in Kontrast bringt, lautet der Titel: „Teppiche von Bemerkungen zur Gnosis im Sinne der wahren Philosophie“. Das „gnostisch“ wird dann durch die Präzisierung „im Sinne der wahren Philosophie“ geklärt und bedeutet „im christlichen Sinne“²⁸¹. Der Titel signalisiert also bereits die großen geistigen Auseinandersetzungen, denen sich Clemens stellen will: die in den kirchlichen Binnenraum gerichtete Auseinandersetzung mit der gnostischen Heterodoxie und der an den kulturellen Umraum gerichtete Dialog mit der Philosophie.

²⁷⁷ O. Stählin, *Altchristliche Literatur*, 1311; der bei Euseb *HE* VI 13,1 erwähnte Titel wird in der deutschen Übersetzung mit „Teppiche von aufgezeichneten Erkenntnissen in der wahren Philosophie“ wiedergegeben (Kraft, 287); hier wird nicht sichtbar, dass es Clemens tatsächlich um die Gnosis geht.

²⁷⁸ Vgl. BKV II 7,27.

²⁷⁹ Vgl. BKV II 7,28.

²⁸⁰ Von den falschen, eingebildeten Gnostikern spricht Clemens in *Strom* II 48,1; *Strom* III 30,1; VII 41,3 und VII 91,2. Von Pseudognosis (ψευδογνωμονος γνωσις) ist in *Strom* II 52,4; III 109,2 und III 119,3 die Rede.

²⁸¹ Vgl. A. Méhat, 112-114; vgl. *Strom* V 89,2 und VI 55,2: „*Philosophen aber heißen bei uns diejenigen, die nach der Weisheit, die alle Dinge geschaffen hat und alles lehrt, Verlangen tragen, das heißt nach der Erkenntnis des Sohnes Gottes...*“ (φιλόσοφοι δὲ λέγονται **παρ'** ἡμῖν μὲν οἱ σοφίας ἐρῶντες τῆς πάντων δημιουργοῦ καὶ διδασκάλου, τουτέστι γνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ...) (BKV II 19,275; GCS II 459.22-24).

2. Adressatenkreis und Sitz im Leben

Es wurde bereits in den vorausgehenden Beobachtungen deutlich, dass Clemens mit der Publikation seines Werkes und mit einem sehr gemischten Leserkreis rechnet²⁸². Und zum unterschiedlichen Herkommen seiner Leser kommt auch noch eine ganz unterschiedliche Erwartungshaltung, mit der sie an das Werk herantreten²⁸³. Die Frage, ob Clemens für Christen schreibt oder für Heiden²⁸⁴,

²⁸² Vgl. *Strom* I 14,4: „*Es gibt nichts Geschriebenes, was nicht herauskommt*“, (*Platon, Ep II 314c*) auch wenn es von mir unveröffentlicht bliebe; eine entrollte Schrift aber antwortet stets nur mit einer einzigen, nämlich der schriftlichen Stimme dem 'Fragenden, und nichts mehr als das Geschriebene'; zur Not braucht's als 'Gehilfen' [*Phaidros 275de*] den Verfasser oder einen andern, ‚der in seiner Spur geht‘ [*Phaidros 276d*]“. Vgl. BKV II 17, 22; GCS II 11,5-9: «οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ <οὐκ> ἐκπεσεῖν» καίτοι ἀνέκδοτα ὑπὸ γ' ἑμοῦ μεμενηκότα, κυλιόμενα δὲ αἰεὶ μόνη μιᾶ χρώμενα τῇ ἐγγράφῳ φωνῇ πρὸς τὸν ἐπανερόμενον οὐδὲν πλέον παρὰ τὰ γεγραμμένα ἀποκρίνεται δεῖται γὰρ ἐξ ἀνάγκης βοηθοῦ ἤτοι τοῦ συγγραψαμένου ἢ καὶ ἄλλου του εἰς τὸ αὐτὸ ἵχνος ἐμβεβηκότος. - Dass sich Clemens hier der verzeichneten Platonstellen bedient, zeigt, dass er an die Publikation seiner Schrift denkt. Denn die Bemerkungen bei Platon werden ebenfalls in Zusammenhang mit der Veröffentlichung von dessen Schriften gebracht und mit der „seit Anaxagoras und Antiphon beginnende(n) Buchproduktion (... *Phaed* 97b; 98a)“; vgl. V. Burr, Art. Editionstechnik. In: RAC 4, 1959, 597-610; 599. – Vgl. dazu *Strom* I 78,3, wo Clemens ebenfalls die erste Edition eines Buches mit Anaxagoras in Verbindung bringt und auf die Angaben aus Platon *Apologie 26d* bzw. auf deren Tradition zurückgreift.

²⁸³ Vgl. *Strom* I 17,1: „*Wir alle, die wir uns der Augen bedienen, betrachten das Augenfällige mit denselben, aber jeder zu einem anderen Zweck. Es betrachten zum Beispiel der Koch und der Hirte das Schaf nicht in gleicher Weise. Der eine schaut genau, ob es fett ist, der andere, ob es sich zur Zucht eignet... So soll mir auch die Frucht der griechischen Blütenlese zukommen. Ich glaube nämlich nicht, dass man irgendeine Schrift für so geglückt hält, dass niemand ihr widerspricht, aber für vernünftig muss man jene halten, der niemand vernünftigerweise widerspricht*“. Vgl. BKV II 17, 24; GCS II 12,13-21: πάντες μὲν οὖν ὅσοι ταῖς ὄψεσι κεχρήμεθα, θεωροῦμεν τὰ προσπίπτοντα αὐταῖς, ἄλλοι δὲ ἄλλων ἔνεκα. αὐτίκα οὐχ ὁμοίως θεωρεῖ τὸ πρόβατον ὁ μάγειρός τε καὶ ὁ ποιμὴν· ὁ μὲν γὰρ εἰ πῖόν ἐστι πολυπραγμονεῖ, ὁ δὲ εἰς εὐγένειαν τηρεῖ... ὧδέ μοι καὶ τῆς Ἑλληνικῆς χρηστομαθίας ὁ καρπὸς προχωρεῖτω. οὐκ οἶμαι γὰρ τινα οὕτως εὐτυχῆ γραφὴν ἠγεῖσθαι ἢ μηδεὶς ἀντερεῖ, ἀλλ' ἐκείνην εὐλογον νομιστέον ἢ μηδεὶς εὐλόγως ἀντερεῖ. – Zur χρηστομαθία vgl. A. Méhat, 335-339.

²⁸⁴ In seiner Kritik an Franz Overbeck hat A. Knauber (RQ 1978, 152-173) selbst eine Position bezogen, die mehr mit der infragegestellten Position zu tun hat als mit dem Befund bei Clemens: Während Overbeck die Aufgabe des Clemens darin erkannte, eine Einführung in das Innerste und Höchste des Christentums selbst zu geben und gleichsam mit einem Werke der Literatur Christen erst zu vollkommenen Christen zu machen (vgl. Overbeck, Anfänge 52), verfällt Knauber ins andere Extrem: „Die Stromateis sind letztlich auf heidnische, nicht kirchlich-christliche Adressaten zugeschnitten. Sie erscheinen nicht als ein ‚Literaturwerk in ausgezeichnetem Sinn‘, sondern eher als eine Art Sach- und Handbuch für den konkreten Unterrichtsbetrieb“ (170). Vgl. U. Neymeyr, Christliche Lehrer, 61ff; 79: Adressaten sind

beantwortet sich aus seinem Werk selbst: Grundsätzlich schließt er niemanden als potentiellen Leser aus, Griechen und Juden, Heterodoxe und Orthodoxe, Neophyten und Fortgeschrittene, ihnen allen gelten seine literarischen Bemühungen. Mehrmals spricht Clemens deshalb auch von der Notwendigkeit, dass die vermittelten Inhalte den Empfängern angepasst werden müssen²⁸⁵. Sein Ziel aber ist es, und dabei greift er auf das paulinische Motiv von der Einpfropfung eines wilden Schösslings in einen veredelten Baum in Röm 11,17 zurück, sie alle in die „gute und edle Erkenntnis... und die wahrhaft vortreffliche und barmherzige Lehre einzupflanzen“ (*Strom* VI 118,1)²⁸⁶.

hauptsächlich Christen; die Literatur sei ein Werk- und Handbuch für den Unterrichtsbetrieb; vgl. auch in dieselbe Richtung gehend D. Ridings, *Clement of Alexandria and the intended audience of the Stromateis*. In *STPat* 31 (1997) 517-521; seine Textgrundlage ist für den Ausweis eines rein christlichen Publikums zu schmal; vgl. dagegen A. Méhat, *Étude*, 292f und 529f, von D. Ridings nicht zur Kenntnis genommen. Ich schließe mich der Auffassung von A. Méhat, der an einen offenen und vielgestaltigen Adressatenkreis denkt, an.

²⁸⁵ In diesem Sinne deutet Clemens das Gleichnis von den anvertrauten Talenten Mt 25,14-30par in *Strom* I 3,1: „*der Heiland selbst verteilt sein Vermögen unter die Knechte entsprechend der Fähigkeit jedes Empfängers, die es durch Übung zu steigern gilt*“; vgl. BKV II 17,13; GCS II 4,9-11: ... ὁ σωτὴρ αὐτός, κατὰ τὴν τοῦ λαμβάνοντος δύναμιν, ἦν δεῖ ἐκ συνασκήσεως αὔξειν, τοῖς δούλοις τὰ ὑπάρχοντα διανείμας. Vorbild der Orientierung an den Adressaten ist hier also Christus selbst; in *Strom* VII 53,3 ist es der Apostel Paulus. In *Strom* I 15,3 kündigt Clemens an, dass er die schönsten Stücke der Philosophie und der Propädeutik bieten wolle, um die Griechen zu gewinnen, und in *Strom* I 16,2 erklärt er dazu, man müsse den Hörern die vertrauten Meinungen und Stimmen vortragen, durch die sie eher zur Umkehr gebracht werden können; in *Strom* V 18,6 nochmals derselbe Gedanke: „*Man muss denen, die nach der bei ihnen selbst geltenden Weisheit verlangen, das darbieten, was ihnen vertraut ist, damit sie auf die leichteste Weise durch ihre eigenen Gedanken richtig zu dem Glauben an die Wahrheit kommen*“; vgl. BKV II 19 133; GCS II 338,9-11: διὸ καὶ τοῖς τὴν σοφίαν αἰτοῦσι τὴν παρ' αὐτοῖς ὀρεκτέον τὰ οἰκεῖα, ὡς ἂν ῥᾶστα διὰ τῶν ἰδίων εἰς πίστιν ἀληθείας εἰκότως ἀφίκοιντο.

²⁸⁶ Was hier in *Strom* VI 118, 1 zunächst im Blick auf die Philosophen gesagt ist, wird im folgenden Abschnitt auf unterschiedliche Adressatenkreise übertragen, indem Clemens ihnen verschiedene Arten des Pfropfens zuordnet (*Strom* VI 119): (1) „*Das Pfropfen geschieht also, wie man sagt, auf vier Arten. Die eine besteht darin, dass man zwischen das Holz und die Rinde den aufzupfropfenden Schössling einfügt. So werden die einfachen Leute aus den Heiden unterrichtet, die die Lehre von der Oberfläche her aufnehmen* (ὡς κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἔθνῶν ἰδιῶται ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον). (2) *Die zweite Art ist, wenn man das Holz spaltet und das edle Reis darein einschiebt; dies geschieht bei denen, die Philosophie getrieben haben; denn bei ihnen werden die Lehren durchschnitten, und dann dringt die Erkenntnis der Wahrheit ein* (ὁ συμβαίνει ἐπὶ τῶν φιλοσοφησάντων· διατμηθέντων γὰρ αὐτοῖς τῶν δογμάτων ἢ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται). *So wird aber auch bei den Juden die alte Schrift eröffnet und das neue und edle Reis des Ölbaums aufgepfropft* (ὡς δὲ καὶ Ἰουδαίοις διοιχθείσης τῆς παλαιᾶς γραφῆς τὸ νέον καὶ εὐγενὲς ἐγκεντρίζεται τῆς

Wie ist der Sitz im Leben dieser Schrift angesichts eines solch gemischten Publikums zu beschreiben?

Es wurde bereits im Zusammenhang mit der Frage nach dem Selbstverständnis des Clemens deutlich²⁸⁷, dass er sich als Gnostiker zu drei Aufgaben verpflichtet sieht: zur „*wissenschaftlichen Betrachtung*“, zur „*Erfüllung der Gebote*“ und zur „*Aufbauung guter Menschen*“ (*Strom* II 46,1)²⁸⁸. Bei dieser „*Aufbauung*“ handelt es sich um zielgerichtete Bildung: Die Erziehung des Gnostikers „*zielt darauf, den Menschen auf den rechten Weg zu bringen*“ (*Strom* VII 3,4)²⁸⁹. Diese „*Aufbauung*“ vollzieht sich in einer

ἐλαίας φυτόν). (3) Die dritte Art der Pfropfung hat es mit den wilden Ölbäumen und den Irrlehrern zu tun, die mit Gewalt zur Wahrheit herübergeführt werden (τῶν αἰρετικῶν ἄπτεται τῶν μετὰ βίας εἰς τὴν ἀλήθειαν μεταγομένων). Man schabt nämlich die beiden Zweige keilförmig mit einem scharfen Messer ab, bis man das Innere zwar bloßlegt, aber nicht verletzt; dann bindet man beide aneinander. (4) Die vierte Art der Pfropfung ist das Inokulieren. Es wird nämlich von einem edlen Zweig ein Auge weggenommen ... dann wird der (wilde) Zweig an einem Auge im selben Umfang abgeschabt; hier wird dann das Auge angefügt, mit Bast umwickelt und mit Lehm bestrichen... Das ist die Form der gnostischen Unterweisung, die die Verhältnisse zu durchblicken vermag, ... (εἶδος τοῦτο γνωστικῆς διδασκαλίας, διαθρεῖν τὰ πράγματα δυναμένης)“. Clemens ist sich wohl bewusst, dass er mit dem paulinischen Bild von der Einpfropfung des wilden Zweigs in den veredelten Baum begonnen hat, aber dann mit der Einpfropfung des edlen Zweigs in einen wilden Baum fortfährt. In VI 120 passt er seine Aussage dann wieder dem Bild des Apostels an: (1) „*Es kann aber auch die von dem Apostel erwähnte Einpfropfung in den edlen Ölbaum, in Christus selbst, geschehen, indem die unedle und ungläubige Natur in Christus eingepflanzt wird, das ist die Natur derer, die zum Glauben an Christus kommen; besser aber ist es, wenn bei jedem einzelnen der Glaube in die Seele selbst eingesenkt wird. (2) Denn auch der Heilige Geist wird auf diese Weise gewissermaßen verpflanzt, indem er entsprechend der Begrenztheit eines jeden einzelnen ohne Begrenzung verteilt ist*“ Δύναται δὲ ὁ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου λεγόμενος ἐγκεντρισμὸς εἰς τὴν καλλιέλαιον γίγνεσθαι, τὸν Χριστὸν αὐτόν, τῆς ἀνημέρου καὶ ἀπίστου φύσεως καταφυτευομένης εἰς Χριστόν, τουτέστι τῶν εἰς Χριστὸν πιστευόντων ἄμεινον δὲ τὴν ἐκάστου πίστιν ἐν αὐτῇ ἐγκεντρίζεσθαι τῇ ψυχῇ. καὶ γὰρ τὸ ἅγιον πνεῦμα ταύτῃ πως μεταφυτεύεται διανενημένον κατὰ τὴν ἐκάστου περιγραφὴν ἀπεριγράφως. Vgl. BKV II 19, 318f; GCS II 491,18-492,10; Méhat, 292f, deutet diese Stelle als Hinweis auf die verschiedenen Gruppen, die in der Schule des Clemens anzutreffen sind.

²⁸⁷ Vgl. oben 75ff.

²⁸⁸ Vgl. BKV II 17,185; GCS II 137,14-17: πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὴ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ.

²⁸⁹ GCS III 4,23-24: ὁ γνωστικός, θεῶ μὲν διακονούμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ τεταγμένος εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν.

Glaubensvermittlung, die dem Fassungsvermögen und der Prädisposition der Schüler angepasst ist²⁹⁰.

Es handelt sich bei der „*Auferbauung*“ aber auch um Ausbildung künftiger christlicher Lehrer, wie aus verschiedenen Bemerkungen der *Stromateis* zu entnehmen ist, so *Strom* VII 52, wo von der Würde des Gnostikers gesprochen wird, „*der die Leitung über die Belehrung der anderen übernommen hat und so die Verwaltung des größten Gutes auf Erden mit Wort und Tat gewährleistet*“²⁹¹ und ein Vorbild ist für diejenigen, „*die fähig sind, Nachfolger auf dem hohen Posten des Menschen und Gott liebenden Erziehers zu werden*“ (*Strom* VII 53,5)²⁹².

Auch wenn die *Stromateis* nicht die literarische Umsetzung **des** in *Paid* I 1,3-2,1 angekündigten λογος διδασκαλικος sind²⁹³, weil sie die dort genannte Aufgabe, die Glaubenssätze zu erklären und zu offenbaren, eher beiläufig erledigen, und diese Beiläufigkeit mit Absicht geschieht, also ganz andere Aufgaben im Vordergrund zu stehen scheinen, weil aber auch die Gegebenheiten der Texttradition dagegen sprechen²⁹⁴, wird man doch von den

²⁹⁰ Vgl. *Strom* II 26,1 die pädagogische Grunderkenntnis: „*Die beste Unterweisung nützt ja nichts, wenn der Lernende nicht zum Aufnehmen bereit ist, und ebenso wenig die Weissagung, wenn bei den Hörern der Gehorsam fehlt*“; vgl. BKV II 17,169; GCS II 126,22-25: οὔτε γὰρ τῆς ἀρίστης παιδεύσεως ὄφελός τι ἄνευ τῆς τοῦ μανθάνοντος παραδοχῆς οὔτε μὴν προφητείας [οὔτε], τῆς τῶν ἀκουόντων εὐπειθείας μὴ παρούσης. – Vgl. *Strom* VI 131,2: Unterschiedliche Schriftlektüre nach Kenntnisstand der Adressaten; *Strom* VI 160: Unterschiedliche Formen der Förderung durch den Lehrer; *Strom* V 18,5-7: Anpassung der Lehre an den Verständnishorizont der Adressaten.

²⁹¹ *Strom* VII 52; GCS III 38,28ff: Πλεῖτον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὃ τὴν προστασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, ...

²⁹² Vgl. BKV II 20,59; GCS III 40,1-3: ... εἰς ὑπόδειγμα τοῖς διαδέξασθαι τὴν ἄκραν οἰκονομίαν τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλοθέου παιδευτοῦ δυναμένους, ... Vgl. auch *Strom* VI 158,1-3: „*Der Hirte sorgt jedenfalls auch für ein jedes seiner Schafe, und vor allem wird allen denen unmittelbare Aufmerksamkeit zuteil, die durch ihre Naturanlage hervorragen und fähig sind, der großen Menge zu nützen. Das sind aber die zu Führern und zu Erziehern Geeigneten, durch die die Wirkung der göttlichen Vorsehung besonders deutlich zutage tritt, wenn Gott entweder durch Erziehung oder durch besondere Führung und Leitung den Menschen etwas Gutes tun will*“.

²⁹³ Vgl. A. Knauber, Overbeck, 153-158.

²⁹⁴ Das Werk ist nicht unter dem Titel *Didaskalos* o.ä. überliefert; es erscheint bei Euseb (*HE* VI 13f) nicht in der trilogischen Reihenfolge, sondern als erstes der aufgelisteten

Stromateis als **einem** λογος διδασκαλικος sprechen können, d.h. von einer didaskalischen Literatur, die in den Bereich von Bildung und Unterricht gehört²⁹⁵. Sie kommt dem nahe, was Clemens in *Paid* I 8,3 für den λογος διδασκαλικος vorgibt:

„Was aber die andere Gattung der Reden betrifft, nämlich die belehrende, so ist sie ganz sicher trocken und geistlich und enthält genaue Untersuchungen; sie betrifft die Kontemplation und soll im Augenblick beiseite gelassen werden“²⁹⁶.

Clemens betont verschiedentlich, dass er keine Ambitionen hinsichtlich seines Stils habe (*Strom* I 11,1; 48,1; VII 111,3), und dass es ihm letztlich um den geistlichen Kern gehe, der in seiner Schrift verborgen sei²⁹⁷; es gibt etliche

Clemenswerke, gefolgt von den *Hypotyposen*; auch Hieronymus, *vir ill* 38 stellt es an den Anfang: *στωματεις libri octo, υποτυπωσεων libri octo, adversus gentes liber unus, paedagogi libri tres, de pasche liber unus, de ieiunio disceptatio...* (ed. C.A. Bernoulli, 1885/1965 27); erst in den Editionen der Neuzeit setzt sich die bekannte Reihenfolge durch; vgl. A. Knauber, Overbeck, 164.

²⁹⁵ A. Knauber, Overbeck, 165, betont diesen Aspekt gegen die Vorstellung, die *Stromateis* ständen für die höchste Stufe der Einführung ins Christentum. Er legt sich dabei aber einseitig auf ein außenstehendes, nichtchristliches Publikum fest und blendet so jene Themen und Inhalte in diesem Werk aus, für die ein Wissen und ein Verständnis biblisch-christlicher Auslegungstraditionen Grundbedingung sind. Auch seine Einschätzung dieser Literatur als „ausgesprochenes Schulschrifttum, dem Milieu der ‚Schule‘ und dem Schulgebrauch vorbehalten und, wie hier üblich, mit einer gewissen modischen Exklusivität und literarischen Anspruchslosigkeit nur ‚privatim‘ d.h. im Schülerkreis ‚ediert‘ (während *Protreptikos* und *Paidagogos* als regelrecht bibliopolisch herausgebrachte Schriften mit publizistischem Anspruch auftreten)“ – entspricht nicht dem Textbefund: Clemens selbst ordnet seine Schrift bewusst der Miszellenliteratur zu (*Strom* VI 2,1-2); das Werk ist bewusst für einen breiten Leserkreis geplant (vgl. *Strom* VII 111,3); Plan und Verlauf des literarischen Projektes *Stromateis* werden verschiedentlich vom Verfasser reflektiert. Das alles bezeugt, dass das Werk für die Veröffentlichung bestimmt ist, und nicht als Zufallsprodukt von Unterricht, mit privatem Charakter nur „im Schülerkreis ‚ediert‘“ betrachtet werden kann.

²⁹⁶ BKV II 7,211; GCS I 95,5-8: Σαφές δὲ ὡς ἄρα θάτερον εἶδος τῶν λόγων, τὸ διδασκαλικόν, ἰσχνόν τέ ἐστι καὶ πνευματικόν, ἀκριβολογίας ἐχόμενον, τὸ ἐποπτικόν, ὃ δὴ ὑπερκεῖσθω τὰ νῦν. – Von ἀκριβολογία spricht Clemens nur an dieser Stelle. Das Wort findet sich zweimal im Werk des Philo, (*De agricultura* 143; *De specialibus legibus* I 260) und außerdem vor allem in der Aristotelestradition.

²⁹⁷ Vgl. *Strom* I 18,1: „Es werden aber die Teppiche die Wahrheit vermischt mit den Lehren der Philosophie enthalten, vielmehr aber [die Wahrheit] verborgen und verhüllt wie in der Schale das Essbare der Nuss.“ Vgl. BKV II 17, 25; GCS II 13,1-3: Περιέξουσι δὲ οἱ Στωματεῖς ἀναμειγμένην τὴν ἀλήθειαν τοῖς φιλοσοφίας δόγμασι, μᾶλλον δὲ ἐγκεκαλυμμένην καὶ ἐπικεκρυμμένην, καθάπερ τῷ λεπύρω τὸ ἐδώδιμον τοῦ καρύου. Deutlich auch ausgesprochen in *Strom* VI 2-3: Clemens versteht sein Werk als Anthologie, vergleichbar mit anderen Werken dieser Gattung; Buntheit und Planlosigkeit seien beabsichtigt, denn bei einem, der zur Erkenntnis fähig sei, würde das schweißtreibende

Stellen, wo sich Clemens auf genaue Untersuchungen, auf ἀκριβολογία einlässt²⁹⁸, und dass es letztlich sein Ziel ist, die Leser auf dem Weg hin zur Kontemplation, zur Gottesschau, zu begleiten, wird auch vielfach angesprochen²⁹⁹.

Suchen zu einem nützlichen und heilvollen Ergebnis führen. Anstrengung sei vonnöten beim Erwerb von Erkenntnis; es sei ein schmaler Weg, den der Herr weise, er führe aber zum ewigen Heil. „*Unsere Erkenntnis und der geistige Park ist aber unser Heiland selbst, in den wir eingepflanzt werden, indem wir aus unserem alten Leben in das gute Land versetzt und verpflanzt werden. Die Veränderung des Pflanzbodens trägt aber zu einer reichen Ernte bei: Licht und die wahre Erkenntnis ist also der Herr, in den wir versetzt wurden*“ ... Erkenntnis meint aber „*im allgemeinen Sinn, ... die in allen Menschen in gleicher Weise vorhandene Fähigkeit zu verstehen...*“, im speziellen Sinn aber jene mit Verstand und Denkvermögen einhergehende Fähigkeit, „*durch die allein die vernünftigen Wesen zu Erkenntnissen [kommen], indem sie sich dem nur geistig Wahrnehmbaren mit der reinen Tätigkeit der Seele zuwenden*“. Vgl. BKV II 19, 234f; GCS II 423,11-25: ἡ γνῶσις δὲ ἡμῶν καὶ ὁ παράδεισος ὁ πνευματικὸς αὐτὸς ἡμῶν ὁ σωτὴρ ὑπάρχει, εἰς ὃν καταφυτευόμεθα, μετατεθέντες καὶ μεταμοσχευθέντες εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθὴν ἐκ βίου τοῦ παλαιοῦ· ἡ μεταβολὴ δὲ τῆς φυτείας εἰς εὐκαρπίαν συμβάλλεται. φῶς οὖν ὁ κύριος καὶ γνῶσις ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν.

Λέγεται δὲ καὶ ἄλλως διττὴ ἡ γνῶσις, ἡ μὲν κοινῶς, ἡ ἐν πᾶσιν ἀνθρώποις ὁμοίως σύνεσις τε καὶ ἀντίληψις κατὰ τὸ γνωρίζειν ἕκαστον τῶν ὑποκειμένων πανδήμως ἐμφαινομένη, ... ἡ δὲ ἐξαιρέτως ὀνομαζομένη γνῶσις ἀπὸ τῆς γνώμης καὶ τοῦ λόγου χαρακτηρίζεται, καθ' ἣν μόναι αἱ λογικαὶ δυνάμεις γνώσεις γενήσονται, αἱ τοῖς νοητοῖς κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν εἰλικρινῶς ἐπιβάλλουσαι·

²⁹⁸ Vgl. z.B. *Strom* V 48,5-49: Die Auslegung rätselhafter Alphabetwörter; vgl. *Strom* VI 85-87 zu den Proportionen der Zahlen.

²⁹⁹ *Paid* II 29,3: eine vernünftige, asketische Lebensweise erhält die Seele in einem Zustand, in dem sie zum Schauen, zur Kontemplation, fähig ist; *Strom* I 15,2: Kontemplation vermittelt Erkenntnis; *Strom* II 47,4: Gehorsam Gott gegenüber und das Streben, ihn so weit wie möglich zu erkennen: „*das ist wohl die höchste wissenschaftliche Betrachtung, die Kontemplation, das wirkliche Wissen, das von keinem Einwand umgestoßen werden kann. Dies ist wohl einzig und allein die Erkenntnis der Weisheit, mit der das gerechte Handeln stets unlösbar verbunden ist*“. BKV II 17, 186; GCS II 138,9-14: πολλὰκις δὲ ἐπαναλαμβάνουσα ἡ γραφὴ τὸ «ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν» δυσωπεῖ μὲν διατρεπτικώτατα, ἔπεσθαι διδάσκουσα τῷ τὰς ἐντολὰς δεδοκῶτι θεῷ, ὑπομιμνήσκει δὲ ἡρέμα ζητεῖν τὸν θεὸν καὶ ὡς οἶόν τε γινώσκειν ἐπιχειρεῖν, ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτικὴ, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη, ἡ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη. αὕτη ἂν εἴη μόνη ἡ τῆς σοφίας γνῶσις, ἥς οὐδέποτε χωρίζεται ἡ δικαιοπραγία. Clemens sieht den Menschen einen Entwicklungsprozess bis zum Erlangen dieser Erkenntnis der Weisheit durchlaufen: *Strom* V 66,2: Die Milch des Unterrichts sei die erste Nahrung der Seele, unter der festen Speise sei aber die auf Kontemplation beruhende Schau zu verstehen; das sei Fleisch und Blut des Logos: das Begreifen der göttlichen Macht und des göttlichen Wesens; vgl. BKV II 19,177; GCS II 370,14-17: ... γάλα μὲν ἡ κατήχησις οἶονεῖ πρώτη ψυχῆς τροφὴ νοηθήσεται, βρῶμα δὲ ἡ ἐποπτικὴ θεωρία, σάρκες αὐταὶ καὶ αἷμα τοῦ λόγου, τουτέστι κατάληψις τῆς θείας δυνάμεως καὶ οὐσίας. Vgl. *Strom* V 71,1-3, wo Clemens den Kontemplationsprozess im Einzelnen darstellt.

Die *Stromateis* sind deshalb ein didaskalisches Werk zu nennen³⁰⁰, weil sie in nicht geringem Umfang christliches Glaubensgut darlegen, sei es in Form von exegetischen Erläuterungen oder in Form polemischer Diskurse, die sich hauptsächlich gegen heterodoxe Theologien richten. Sie können auch didaskalisch genannt werden, weil ihnen konkrete Unterrichtserfahrung zugrunde liegt, die wesentlich durch Mündlichkeit geprägt ist³⁰¹ und die offensichtlich im Raum der Kirche angesiedelt ist (*Paid* III 98,1):

„Nachdem ihr unter trefflicher Leitung erzogen worden seid, übernimmt euch [der Lehrer] und wird euch gründlich in Gottes Wort unterrichten. Schule aber

³⁰⁰ U. Neymeyr, 58f spricht von der „didaskalischen Stufe der Unterweisung“, von „didaskalischer Unterweisung“, von einem „clementinischen Erziehungsplan“. Die Festlegung von Stufen ist m.E. in Hinsicht auf die *Stromateis* nicht plausibel, weil der Verfasser ein breites Publikum in den Blick nimmt. Die Schrift hat didaskalische, aber auch protreptische Intention (vgl. z. B. *Strom* I 46,3: zur protreptischen Funktion des geschriebenen Wortes; VI 161,3: Aufgabe des Gnostikers, der anderen nützen will, ist Haltungsänderung, Werbung zur Nachahmung, Erziehung und Belehrung; VII 45,1: die protreptische Redeweise des Gnostikers; VII 102,6: wo Clemens seine protreptische Intention knapp zusammenfasst: er sei bestrebt, diejenigen, die nicht ganz unverbesserlich seien, umzustimmen und für die Wahrheit zu gewinnen; vgl. BKV II 20, 106; GCS III 72,24-28: τοὺς δὲ τῆς ἐπιπολαζούσης εἴτε ἀμαθίας εἴτε ἀβελτερίας εἴτε καχεξίας εἶθ', ὅτιδήποτε χρῆ καλεῖν αὐτήν, ἀποπαύσαι γλιχόμενος, μεταπεῖσαι δὲ καὶ προσαγαγεῖν τῇ ἀληθείᾳ τοὺς γε μὴ παντάπασιν ἀνιάτους ἐπιχειρῶν, τοῖσδε συνεχρησάμην τοῖς λόγοις.) und ebenso pädagogische Intention, die vor allem in der unermüdlichen Betonung des Zusammenhangs von Erkennen und Handeln, von Theorie und Praxis, Ausdruck findet; (vgl. z.B. *Strom* VII 102,1-2: den Zusammenhang zwischen Erkennen und Handeln und den daraus abgeleiteten zwei Arten der Erziehung durch den Gnostiker: der Vermittlung der Erkenntnis und ihr Beweis aus den heiligen Schriften einerseits, und der dem Logos gemäßen Askese, die aus der Erziehung durch Glaube und Furcht resultiert. Clemens bringt im Anschluss die pädagogische Intention des Gnostikers auf den Punkt: „Denn der Gnostiker hat, meine ich, hier auf Erden ein doppeltes Ziel: einerseits die auf Wissen beruhende Schau und andererseits das tätige Handeln“; vgl. BKV II 20, 105; GCS III 72,3-8: ἀκολουθῶς τοίνυν δύο τῷ γένει καὶ παιδεῖαι παραδίδονται πρόσφοροι ἑκατέρᾳ τῶν ἀμαρτιῶν, τῇ μὲν ἡ γνώσις τε καὶ ἡ τῆς ἐκ τῶν γραφῶν μαρτυρίας ἐναργῆς ἀπόδειξις, τῇ δὲ ἡ κατὰ λόγον ἄσκησις ἐκ πίστεώς τε καὶ φόβου παιδαγωγουμένη. ἄμφω δ' εἰς τὴν τελείαν ἀγάπην συναύξουσιν. **τέλος γὰρ οἶμαι τοῦ γνωστικοῦ τό γε ἐνταῦθα διττόν, ἐφ' ὧν μὲν ἡ θεωρία ἡ ἐπιστημονική, ἐφ' ὧν δὲ ἡ πράξις.** – Die verschiedenen Intentionen in den *Stromateis* und ihr Zusammenspiel lohnten eine eigene Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann.

³⁰¹ *Strom* I 4-6; 9,1f; IV 111,1; VI 91,5: Hinweise auf mündlichen Unterricht; vgl. dazu U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 60: „Diese Reflexionen des Clemens über die Vor- und Nachteile mündlicher und schriftlicher Belehrung und die Bemerkungen, mit denen er die schriftliche Vermittlung seiner Lehre rechtfertigt, weisen darauf hin, dass ein Zusammenhang besteht zwischen dem mündlichen Unterricht des Clemens und der schriftlichen Belehrung, die in den *Strom* enthalten ist: Clemens gibt seinen mündlichen Unterricht unter den Bedingungen einer schriftlichen Abfassung wieder“.

ist die Kirche hier und ihr Bräutigam, der Logos, ist der einzige Lehrer, des guten Vaters guter Wille, die vollbürtige Weisheit, die Heiligung der Erkenntnis“³⁰².

Clemens kennt Vorbehalte gegen eine literarische Vermittlung christlicher Glaubensinhalte und rechtfertigt sein Projekt, wobei er sich durchaus bewusst ist, dass auf diese Weise veröffentlichtes Wissen den Raum christlicher Unterweisung verlässt³⁰³. Daran zeigt sich, dass sein Blick nicht nur auf den christlich-kirchlichen Binnenraum gerichtet ist, sondern auch auf die Welt draußen. So sehr sich Clemens als Lehrer darstellt, so sehr präsentiert er sich auch als missionarischer Schriftsteller³⁰⁴.

Die Unterschiede in der Leserschaft, in den Voraussetzungen des Adressatenkreises und in den Aufgaben, denen Clemens nachkommt, sprechen aber nicht dagegen, dass die Schrift ihren Sitz im Leben im alexandrinischen Schulbetrieb hat, und zwar einem Schulbetrieb, der kirchlichen Zwecken dient

³⁰² Vgl. U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 79: Die Abhandlung habe hauptsächlich Adressaten im Blick, die Clemens bereits mündlich unterrichtet hatte, und die mit dieser Literatur eine Erinnerung an den Unterricht in die Hand bekamen. Im Bewusstsein weiterer potentieller Leser hätte Clemens diverse Themen nur angedeutet; insofern die eigentlichen Adressaten sich selbst auf dem Weg befanden, Lehrer zu werden, sei das Werk auch eine Art Handbuch für deren zukünftigen Unterricht.

³⁰³ Vgl. *Strom* I 14,4: „*Es gibt nichts Geschriebenes, was nicht herauskommt*‘ (*Platon Ep II 314c*), *auch wenn es von mir unveröffentlicht bliebe*“ . Vgl. BKV II 17, 22; GCS II 11,5-9. Hinter der literarischen Koketterie, mit der Clemens den Geschmack seiner Zeitgenossen bedient (vgl. A. Méhat 338), äußert sich eine Sorge, die ihn tatsächlich umtreibt, weil er sein Publikum kennt: Vgl. *Strom* I 6,3: „*In gleicher Weise muss man auch bei denen, welche an den göttlichen Lehren Anteil nehmen wollen, sorgfältig darauf Acht geben, ob sie nicht aus Neugierde dazukommen, nur um sie kennenzulernen, so wie man die Gebäude einer Stadt besichtigt...*“ BKV II 17,15; GCS II 6,3-5: *κατὰ ταῦτὰ δὲ καὶ τοὺς τῶν θεῶν μεταλαμβάνοντας λόγων παραφυλακτέον, εἰ μὴ περιεργίας ἔνεκεν ἱστορήσοντες, ὥσπερ τῶν πόλεων τὰ οἰκοδομήματα...*

³⁰⁴ Das wird vor allem an den Stellen deutlich, wo Clemens den Dienst des Gnostikers in den Dienst der Apostel einreicht, z.B. *Strom* VI 106,1: „*Es ist also auch jetzt noch möglich, in die Auswahl der Apostel aufgenommen zu werden, wenn man sich in den Geboten des Herrn übt und vollkommen und gnostisch nach dem Evangelium lebt*“; BKV II 19, 309; GCS II 485,8-10: *ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι*. Vgl. auch *Strom* IV,75; VI 61; 131,5 und VII 77,4.

und in Kirchnähe angesiedelt ist³⁰⁵. Dagegen spricht auch nicht, dass Clemens mit unterschiedlich Vorgebildeten und interessierten Schülern/Hörern bzw. Lesern rechnet; sie sind auch bei anderen lehrenden Zeitgenossen des Clemens nachweisbar³⁰⁶.

Man darf den Sitz im Leben nur nicht ausschließlich auf den kirchennahen Lehrbetrieb eingrenzen. Die protreptisch-pädagogische Seite der *Stromateis* spricht gegen eine punktuelle Verortung: Missionarische Wirksamkeit unter der gebildeten Bevölkerung Alexandriens ist am ehesten im Kontext philosophischer Unterweisung denkbar, in dem sich der christliche Weg neben anderen konkurrierenden Sinnangeboten zu bewähren hat. Der immer wieder auf die Leserschaft gerichtete Blick des Verfassers³⁰⁷ lässt vermuten, dass der Sitz im Leben nicht ausschließlich im christlichen Unterricht zu sehen ist, bis hin zur Ausbildung weiterer christlicher Lehrer³⁰⁸. Er ist wohl auch im Bereich der städtischen Kultur zu verorten mit ihrem Buchhandel und ihren öffentlichen und privaten Bibliotheken: Auch wenn Clemens betont, er habe kein Interesse am feinen Griechisch³⁰⁹, so ist doch erwiesen, dass er mit den *Stromateis* auch den Geschmack seiner Zeitgenossen bedient³¹⁰.

³⁰⁵ Vgl. oben 86ff, die Bemerkungen über die Ausbildung zukünftiger Lehrer; vgl. dazu auch A. v.d. Hoek, *How Alexandrian*, 190f, die die literarische Wissenschaftlichkeit des Clemens von der Existenz einer institutionellen und organisierten christlichen Einrichtung abhängig hält, welche sich als kirchliches Skriptorium bzw. als Bibliothek hinter den von Euseb (*HE* V 10,1) genannten Angaben verbergen könnte: ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος · ὁ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατείνεται...; vgl. dazu auch A. v.d. Hoek, *Catechetical school*, 74-76; im einzelnen s.u. 184ff.

³⁰⁶ Vgl. J. Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be settled before the Study of an author, or a text* (Leiden 1994) 4; 166-169 mit Hinweis auf Galen und Albinus; sie gehen von unterschiedlichen Studentengruppen aus, von denen die eine mehr an Berufsausbildung, die andere an einem wirklich philosophischen Leben interessiert ist. Für die unterschiedlichen Gruppen ist unterschiedlicher Lehrstoff vorgesehen: vgl. *Strom* V 18,5ff: Anpassung an das Publikum; *Strom* VII 44-45: die angemessene Rede des Gnostikers.

³⁰⁷ Vgl. *Strom* I 9,1; 14,3; III 39,2; IV 4,1; VII 111,3.

³⁰⁸ So auch U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 76.

³⁰⁹ Vgl. *Strom* II 3,1: „*Wir haben schon öfters gesagt, dass wir weder geübt noch darauf aus sind, feines Griechisch zu schreiben; denn dies ist nur geeignet, die Leute von der Wahrheit abzulenken; die wirkliche Weisheitslehre wird den Hörern nicht sprachlichen Genuss bereiten, sondern zur Einsicht verhelfen*“; vgl. BKV II 17,151; GCS II 114,8-11: ἔφραμεν δὲ πολλάκις ἤδη μήτε μεμελετηκέναι μήτε μὴν ἐπιτηδεύειν ἑλληνίζειν· ἱκανὸν γὰρ δὴ

Von einem Verfasser niedergeschrieben, der von der paulinischen Haltung „*allen alles zu werden, um alle zu gewinnen*“ (vgl. *Strom* I 15,4)³¹¹ durchdrungen ist, haben die *Stromateis* eine bemerkenswerte Vielschichtigkeit, was ihre Funktion, ihren Adressatenkreis und ihre Intention betrifft, die im Rahmen der Aufgabenstellung dieser Arbeit nicht erschöpfend dargestellt werden kann.

Auch was die Vielschichtigkeit der literarischen Verflechtungen betrifft, die die *Stromateis* zu dem machen, was sie sind, nämlich ‚textile‘ Texte, ist zwar durch einzelne Untersuchungen die eine oder andere Relation durchschaut und geklärt³¹², viele Fragen der literarischen Bezüge sind aber noch offen, nicht zuletzt die nach dem Verhältnis der überkommenen Schriften des Clemens zueinander³¹³.

τοῦτο ἀποδημαγωγεῖν τῆς ἀληθείας τοὺς πολλοὺς, τὸ δὲ τῷ ὄντι φιλοσόφημα οὐκ εἰς τὴν γλῶσσαν, ἀλλ' εἰς τὴν γνώμην ὀνήσει τοὺς ἐπαίοντας.

³¹⁰ Vgl. A. Méhat, *Étude*, 331: « Accordons à Clément que, du point de vue de l'art, ses *Stromates* sont improvisés : L'improvisation est encore une forme d'art ». Vgl. auch die Bemerkungen Méhats im Kapitel « Le grand public: L'art contre l'art », 327-345.

³¹¹ Vgl. 1Kor 9,19ff: In Vers 19 heißt es „*möglichst viele zu gewinnen*“ (ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω); in Vers 22: „*Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten*“ (τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω). Auch in *Strom* V 18,4, in VI 124,1 und in VII 53,3 erscheint das Zitat in der Form wie in *Strom* I 15,4. Vgl. dazu O. Stählin, BKV II 20,59, Anm. 3 mit seinem Hinweis auf die Textvariante in den Handschriften D und G und in den lateinischen Übersetzungen.

³¹² Zu Philo vgl. die Studien von D.T. Runia, *Philo in early Christian literature. A survey*. Assen. Minneapolis 1993, und A. v.d. Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo*. Leiden 1988; für Platon, die von S. Lilla, *Clement of Alexandria. A study in Christian platonism and gnosticism*. Oxford 1971; und D. Wyrwa, *Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin, New York 1983.

³¹³ Hier sei lediglich vermerkt, dass sich in allen Büchern der *Stromateis* Berührungen mit den übrigen Schriften des Clemens feststellen lassen. Häufig sind es Zitate, die für eine Verhältnisbestimmung wenig austragen. Aber es gibt auch aufschlussreiche Berührungen, z.B. zwischen *Strom* III 68,1 und *Paid* III 73,3 und zwischen *Strom* VI 151,3 und *Paid* 3,3: In beiden Fällen bietet *Paid* eine Exegese bzw. Erklärung, die argumentativ ausgeführt einsichtig ist. In beiden Fällen verkürzt *Strom* diese Argumentation um wesentliche Elemente, so dass die Aussage obskur wird und eigentlich nur noch für solche Leser verstehbar ist, welche die zugrunde liegenden Erklärungen kennen. An solchen Stellen haben die *Stromateis* die Signatur eines Metatextes gegenüber dem *Paidagogos*.

IV. Zusammenfassung

Auf dem Hintergrund der Aussagen des Euseb über Clemens treten die wenigen verstreuten und kaum mehr als angedeuteten Informationen des Clemens über sich selbst und seine Lebenssituation in Alexandrien in ein etwas helleres Licht.

Clemens beruft sich auf eine Reihe von Lehrern, denen er sein Wissen verdankt. Zwar nennt er keine Namen, so dass nicht mit letzter Gewissheit gesagt werden kann, welche Personen sich hinter den Herkunftsnennungen verbergen.

Einigermaßen sicher ist aber aufgrund sprachlicher, motivischer und inhaltlicher Berührungen, dass sein Begriff von „Lehrerschaft“ nicht nur für persönliche Beziehungen gilt, sondern sich auch auf literarische Kontakte erstreckt: Philo gehört gewiss zu den literarischen Lehrern, angesichts der Fülle von Zitaten und Anspielungen auf ihn, mit Ignatius und Irenäus verbinden Clemens ekklesiologische, anthropologische und heilsgeschichtliche Konzepte.

Justin war ihm, wenn nicht Lehrer, so inspirierender Gesprächspartner, Tatian ein Lehrer, mit dem er sich auseinandersetzen hatte. Barnabas ist für ihn nicht als Lehrer, sondern als Apostel Autorität. Der Lehrer, dem er am meisten verdankt, dürfte Pantainos sein, „*die sikilische Biene*“. Er ist der einzige, der innerhalb und außerhalb des clementischen Schrifttums als Lehrer namentlich überliefert ist, wobei auch da zu fragen ist, ob es persönliche oder literarische Lehrerschaft war. Von Clemens selbst erfährt man jedenfalls, dass von diesem Lehrer ein biblisches Florilegium vorlag, ein Werk von Nutzen. Euseb weiß, dass Pantainos' Werk in die verschollenen *Hypotyposes* Eingang gefunden hat³¹⁴.

³¹⁴ Es soll wenigstens kurz bemerkt werden, dass auch andere ein Anrecht auf geistige Lehrerschaft bei Clemens hätten, denn er kennt sie und beerbt sie: So Clemens, der Verfasser des römischen Briefes an die Korinther, oder der Verfasser des *Hirt des Hermas*, dem der Alexandriner seine Auffassung zur zweiten Buße verdankt und den Gedanken vom reziproken Verhältnis zwischen Armen und Reichen in der Gemeinde; s.u. 362ff.

Clemens arbeitet als Laie im Dienst der Kirche von Alexandrien, „*wie auch immer*“ dazu beauftragt; sein Arbeitsfeld ist ein anderes als das von Presbytern und Diakonen.

Es lassen sich zwei Arbeitsbereiche erkennen, der missionarische, nach außen gerichtete, der insbesondere in seiner Schriftstellerei selbst sichtbar wird und sich in der Struktur der *Stromateis* niederschlägt, und der nach innen gerichtete didaskalische, wobei sein Publikum bei zum Christentum Bekehrten, die noch nicht im Katechumenat stehen, beginnt und bis zur Ausbildung christlicher Lehrer reicht; er versteht seine Tätigkeit als erzieherisch und als unterweisend. *Protreptikos* und *Paidagogos* sind Schriften, die eindeutig ihren Sitz im Leben in der christlichen Gemeinde haben, auch wenn der *Protreptikos* mit seiner agonalen Rahmung und mit seiner Kritik am heidnischen Kult zunächst ein heidnisches Publikum erwarten lässt. Wenn man die Schärfe der Kritik dort mit der differenzierenden Sicht des Griechentums und der sachlichen Darstellung nichtchristlicher Kulte in den *Stromateis* vergleicht, wird deutlich, dass Clemens nicht nur sagt, man müsse die Angesprochenen mit dem ihnen Vertrauten „ködern“ (vgl. *Strom* VII 111,3), sondern dass er dies auch umsetzt: Nur denen, die man bereits ins eigene Boot gezogen hat, hilft es, wenn man ihnen in möglichst schrillen Tönen die Abgründe von Irrtum und Verworfenheit darstellt, denen sie entkommen sind; die anderen gewinnt man nur, wenn man sie respektvoll behandelt und sich sachlich mit ihnen auseinandersetzt³¹⁵.

Im *Protreptikos* begegnen Äußerungen, die annehmen lassen, dass zur Zeit des Clemens der Eintritt ins Katechumenat bereits eine feste und wahrnehmbare Form hatte: Die Einschreibung war ein Schritt in die Verbindlichkeit, die auch für Nichtchristen sichtbar wurde. Das Katechumenat selbst war die Zeit, in der

³¹⁵ Clemens spricht sachlich vom Kult der Ägypter (*Strom* VI 35-36; 38) oder der Inder (*Strom* VI 33). Anders ist es im *Protreptikos*, wo die religiösen Kulte als von Dämonen gesteuert, als moralisch verwerflich und gänzlich unvernünftig dargestellt werden. Dasselbe gilt für den ägyptischen Kult, wie er in *Paid* III 4 beschrieben ist.

eine christliche Lebensweise zu üben war, eine Phase der sittlichen Kultivierung, die in der Taufe ihren Abschluss fand. Der *Paidagogos* wurde für diese Phase der christlichen Initiation verfasst, für die Katecheten, die Katechumenen und die Neugetauften.

Der Sitz im Leben der *Stromateis* ist nicht so eindeutig wie bei den anderen beiden Schriften; nach Intention und Konzeption ist das Werk zum einen im kirchennahen Schulbetrieb zu verorten, zum anderen im Bereich der städtischen Kultur, überall dort, wo die gängigen Philosophien und Heilswege miteinander konkurrierten.

Bereits in dieser ersten Annäherung an Person und Werk begegnet Clemens als ein Gelehrter, dessen Denken von Kirchlichkeit und seelsorgerlicher Verantwortung bestimmt ist.

ZWEITER TEIL: CLEMENS UND DIE KIRCHE VON ALEXANDRIEN

A. Die Gegebenheiten der Stadt im 1./2. Jahrhundert n. Chr.

Die Bedeutung Alexandriens als kulturelles und ökonomisches Zentrum im östlichen Mittelmeerraum ist nicht zu überschätzen¹. Zahllos sind die Hinweise in der antiken Literatur, die von der Bedeutung dieser Stadt und ihrer Bürger zeugen. Gleichwohl ist, bedingt durch topographische Veränderungen, Zerstörungen und Überbauung wenig von der antiken Stadtanlage bekannt². Einzelne Areale konnten bislang erschlossen werden, die meisten sind durch moderne Bebauung nicht zugänglich. Die wichtigste literarische Quelle liegt in Strabons *Γεογραφικὰ Ὑπομνηματα* 17,1 vor³. Alexandrien, als griechische Polis gegründet, hatte ihre städtische Selbständigkeit spätestens seit der römischen Herrschaft verloren, erhielt sie aber 200 n. Chr. wieder. Die Zahl der Einwohner in hellenistischer Zeit wird auf 1 Million oder mehr geschätzt⁴. Die von Anbeginn multiethnisch geprägte Stadt beheimatete Griechen und Makedonen, Ägypter, Juden und Syrer⁵. Diese Gruppen, die unterschiedliche

¹ Vgl. A. Jakab, *Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (II. et III. siècles)*. Bern 2001, gibt im 1. Kapitel seiner Studie einen Überblick über die Entwicklung der Stadt von der Gründung bis etwa Mitte des 3. Jhts. n. Chr..

² Zur Anlage der Stadt vgl. E. Schwertheim, Art. *Alexandria*. In: DNP I, 1996, 463-466 (Überblick). – Vgl. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*. Baltimore, London 1997, 1-44, der ein anschauliches Bild von der Stadt entwirft, allerdings erst in diocletianischer Zeit einsetzt.

³ Strabonis, *Geographica* 17,1. Hg. A. Meineke, 1969 (Reprint der Ausgabe von 1877).

⁴ Die Zahl wird aus einer Angabe bei Diodorus Siculus, *Universalgeschichte* (Βιβλιοθηκη) 17,52 erschlossen, der von mehr als 300000 freien Bewohnern der Stadt um 40 v. Chr. spricht. Dion von Prusa, *Oratio ad Alexandrinos* XXXII, 36 nennt Anfang des 2. Jhts. n. Chr. Alexandrien die volkreichste Stadt der römischen Welt und zeichnet ein beeindruckendes Bild von ihrer wirtschaftlichen Potenz.

⁵ C. Haas, 8f entnimmt einer Bemerkung aus Clemens, *Strom* VI 42,1, wo von drei λαοι, nämlich dem griechischen, dem jüdischen und dem christlichen Volk die Rede ist, deutlich separierte ethnische Gruppen in der Stadt: „in very few of these cities do we find such a distinctive communal consciousness separating the various groups“. Dabei lässt er den Kontext völlig außer Acht: Clemens betont gerade nicht das Unterscheidende, sondern das Gemeinsame, nämlich dass sowohl Griechen wie Juden in einem Bündnis mit dem einen Gott standen, und aus diesen Bündnissen ein neuer Bund und ein neues Volk hervorgegangen ist:

Regionen der Stadt bewohnten, konkurrierten um Teilhabe und Einfluss auf das städtische Leben⁶. Die daraus resultierenden Spannungen entluden sich gelegentlich auf gewaltsame Weise, teils gegen die römische Besatzung gerichtet, teils als ethnische Auseinandersetzungen, wie etwa der jüdische Aufstand von 115-117 n. Chr.

Die wirtschaftliche Stärke der Stadt beruhte insbesondere auf dem Handel, der mit dem Nil und den beiden Hafenanlagen beste Möglichkeiten zum Warenaustausch bot. Neben Getreide waren Papyrus und Produkte des Handwerks, z.B. Textilien, Glas und Metallwaren bedeutende Handelsgüter⁷. Schon bald nach der Gründung entwickelte sich die Stadt zum wichtigsten Kulturzentrum der hellenistischen Welt: Kunst und Wissenschaft fanden mit der Gründung des Museions und der ihm angeschlossenen Bibliothek einen Ort, der die Gelehrten der Welt anzog. Besonders die Naturwissenschaften, die Mathematik und Medizin kamen hier zur Blüte, aber auch die Philologie und Literaturwissenschaft wirkten weit über Alexandrien hinaus und beeinflussten die Gelehrsamkeit im Römischen Reich nachhaltig⁸.

Die Ursprünge der Kirche von Alexandrien liegen weitgehend im Dunkeln. Eine erste Notiz begegnet in Apg 18,24, wo der aus Alexandrien stammende Jude Apollos erwähnt wird, von dem es heißt, er sei „*ein reddegewandter und in der Schrift kundiger Mann*“ gewesen, der „*das über Jesus genau lehrte, aber nur*

Vgl. GCS II 452, 21-28: πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἑλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἑλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. δῆλον δὲ κἀνθένδε. ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, οὐ χρόνῳ διαιρουμένων τῶν τριῶν λαῶν, ἵνα τις φύσεις ὑπολάβοι τριττάς, διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἐνὸς κυρίου, ** ὄντας ἐνὸς κυρίου ῥήματι·

⁶ Vgl. A. Jakob, 24-34, zur jüdischen Bevölkerung der Stadt und ihrem politischen Status; vgl. H. Heinen, Alexandrien – Weltstadt und Residenz. In: *Aegyptica Treverensis* 1 (1983) 2-12; bes. 7ff. (Überblick, der sich auf das Standardwerk von P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1-3, 1972, stützt).

⁷ Vgl. C. Haas, 33-44.

⁸ Vgl. J. Ferguson, *Introduction: Clement of Alexandria, Stromateis I-III*. Washington 19, 4-7.

die Taufe des Johannes kannte“⁹. Lange Zeit fanden sich weitere Zeugnisse vom alexandrinischen Christentum nur im Schrifttum der als heterodox eingeschätzten Gnosis, so dass W. Bauer¹⁰ für die Kirche von Alexandria einen heterodoxen Ursprung annahm, und damit das Schweigen anderer Quellen erklärte. Durch Papyrusfunde mit Textstücken aus dem Neuen Testament wurde seine These vom heterodoxen Anfang widerlegt, zeigten doch diese Texte, die bis zum Anfang des 2. Jhts. hinabdatiert werden können, keine heterodoxe Färbung, dagegen aufgrund ihrer Textqualität und der an ihnen feststellbaren revisionellen Arbeit Spuren christlicher Schriftgelehrsamkeit, die von entsprechend gebildeten Leuten vorgenommen worden sein musste¹¹. Dieser Befund von Textüberlieferung und Textrevision reiht sich an die Informationen über Apollos an: er kommt aus dem alexandrinischen Judentum zum Christentum, ist schriftkundig, und lehrt die Botschaft über Jesus genau. Dass er nur die Johannestaufe kannte, ist, wenn überhaupt historisch wahrscheinlich, ein weiterer Hinweis auf den jüdischen Kontext, dem er entstammt, und auf die fließenden Übergänge zwischen jüdischen und judenchristlichen Gruppen¹².

⁹ Apg 18,24f: Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς. οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. – Zur Auslegung vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte. EKK V/2 (Apg 13-28), 1986, 159-163.

¹⁰ W. Bauer. Rechtgläubigkeit und Ketzerei im frühen Christentum. Tübingen 1934, 2. Aufl. 1963, 49-64. Die Sichtweise wird bis in die jüngere Forschung rezipiert: Vgl. z.B. M. Krause, Das christliche Alexandria und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten. In: Aegyptica Treverensis 1 (1983) 53-62, bes. 53f.

¹¹ Vgl. M. Mees, Die frühe Christengemeinde von Alexandria und die Theologie des Klemens von Alexandria. In: Lateranum 50 (NS) (1984), 114-126; hier 115-117. Wenn Mees dann 118 erklärt, Apollos hätte seine „Halbform des Christusglaubens auch anderen Orts auf seinen Reisen gewonnen“ haben können, aber indirekt werfe „das auch ein schiefes Licht auf Alexandria“, fragt man sich, wie ernst die Aussagen von Apg 18,24f genommen werden: Apollos wird von Lukas als gebildeter, schriftgelehrter Judenchrist aus Alexandria eingeführt, der als selbständiger, nicht Paulus zugeordneter Missionar wirkte. Lukas hat, wie es scheint, ein Traditionsstück über Apollos in seinen Text eingearbeitet und mit dem Hinweis auf die Johannestaufe versucht, dessen Nachrangigkeit gegenüber Paulus darzustellen (vgl. Pesch, 161).

¹² Vgl. Pesch, 165, Anm. 3 mit Verweis auf J. Roloff, Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den

Nach Auskunft der Apostelgeschichte gehen die Anfänge des Christentums in Alexandrien also auf judenchristliche Mission zurück¹³, und nehmen von Anfang an die hellenistisch-jüdische Schriftkultur auf, wie sie im Werk des Philo exemplarisch überliefert ist, wie sie aber auch in dem in Alexandrien rezipierten Hebräer- und Ägypterevangelium Niederschlag findet¹⁴. V.d. Broek betont, dass die bei Clemens tradierten Überreste dieser Texte nicht gnostisch, sondern enkratitisch sind, dass das alexandrinische Christentum von Anfang an starke asketische Züge trägt, und dass dieser Hang zur Askese auch im alexandrinischen Judentum deutlich ausgeprägt war, was die von Philo beschriebene Asketenkolonie der Therapeuten am Mareotis-See belege¹⁵.

Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 281: Die Jünger des Johannes seien für Außenstehende von Jüngern Jesu in ihrem soziologischen Erscheinungsbild kaum zu unterscheiden gewesen.

¹³ M. Mees, Frühe Christengemeinde, 118. Zu einer über die literarische Tradition hinausgehende Kontinuität zwischen alexandrinischem Judentum und Christentum vgl. R. v.d. Broek, Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert. In: J. v. Amersfoort, J. v. Oort, Juden und Christen in der Antike. Kampen 1990, 101-115. R. v.d. Broek empfiehlt ein neues Interpretationsmodell für den Ursprung des alexandrinischen Christentums: Es sei im Kontext der jüdischen Synagoge entstanden und habe erst nach der Zerstörung der jüdischen Strukturen im Gefolge des Aufstandes von 115-117 n. Chr. Selbständigkeit erlangt, wobei es keine geschlossene Einheit unter der Leitung eines Bischofs gewesen sei, sondern aus unterschiedlich ausgerichteten Gruppen bestanden habe. Aufgezählt werden „Anhänger judenchristlicher, apokalyptischer, streng-asketischer, gnostischer und philosophischer Interpretationen des christlichen Glaubens“ (103). Mittels vier Aspekten versucht v.d. Broek dieses Modell zu untermauern: 1. mit den ältesten alexandrinischen Evangelien, 2. mit Parallelen in der jüdischen und christlichen Apokalypsik, 3. im Blick auf jüdische und christliche Gemeindestrukturen und 4. mit dem Vergleich jüdischer und christlicher Theologie.

¹⁴ Ob das Hebräerevangelium und das Ägypterevangelium tatsächlich in Alexandrien oder Ägypten entstanden sind, muss hier nicht diskutiert werden. Entscheidend ist, dass Clemens beide zitiert, dass sie also um 200 n. Chr. in Alexandrien bekannt und in Verwendung waren. Vgl. R. v.d. Broek, Juden und Christen, 104.

¹⁵ R. v.d. Broek, Juden und Christen, 105: „Natürlich möchte ich nicht behaupten, dass im enkratitischen Christentum des Ägypterevangeliums eine direkte Fortsetzung der jüdischen asketischen Bestrebungen vorliegt. Asketische Tendenzen findet man in diesen Jahrhunderten in fast allen Kulturen und philosophischen Strömungen“. Er verweist dabei auf den Serapiskult am berühmten, im Stadtteil Rhakotis gelegenen Serapeion, dem „Stadtteil der Ägypter, der zwischen einem Judenviertel und dem mareotischen See situiert war“, wo sich „eine enkratitische christliche Gemeinde und darin die Entstehung des Evangeliums nach den Ägyptern gut denken lässt“ (ebd.). Wenn das Ägypterevangelium nach allgemeiner Auffassung einen judenchristlichen Entstehungskontext hat, wenn es zwischen Judenviertel und jüdischer Asketenkolonie entstanden sein soll, warum schenkt man dann den Auskünften des Euseb, die ein frühes Zeugnis für die Entwicklung des alexandrinischen Christentums aus dem Judentum heraus sind, kein Vertrauen?

V.d. Broek gestattet sich nicht, hier die Informationen des Euseb heranzuziehen, die W. Bauer im Gefolge von A. v. Harnack als legendarisch gewertet hat, wobei dem Verfasser der *Kirchengeschichte* bescheinigt wird, dass ihm für Alexandrien keinerlei Nachrichten zur Verfügung gestanden hätten¹⁶.

Offensichtlich wirkt diese Einschätzung der Nachrichten Eusebs bis in die jüngste Zeit nach.

Aber er lohnt sich, Eusebs Auskünfte unter dem Aspekt einer Entwicklungskontinuität des Christentums aus dem alexandrinischen Judentum zu betrachten. In *HE* II 16 schreibt er über die apostolische Gründung des ägyptischen Christentums:

*„Markus soll als erster in Ägypten das von ihm niedergeschriebene Evangelium gepredigt und in Alexandrien selbst als erster **Kirchen** gegründet haben. So groß war schon beim ersten Beginn die Menge der daselbst gläubig gewordenen und **in größter Enthaltbarkeit und strengster Entsagung lebenden Männer und Frauen**, dass Philo ihr Leben, ihre Zusammenkünfte, ihre Mahlzeiten und die ganze übrige Lebensführung einer schriftlichen Darlegung würdigte“¹⁷.*

Was die apostolische Gründung des alexandrinischen Christentums betrifft, drückt sich Euseb vorsichtig aus. Offensichtlich weiß er davon nur vom Hörensagen (φασιν). Mit größerer Sicherheit spricht er von den Asketen, von denen Philo in *De vita contemplativa* berichtet, und die er für die frühesten Christen hält. Dabei war er sich bewusst, dass seine Einschätzung der dort beschriebenen Therapeuten die Kritik seiner Zeitgenossen hervorrufen könnte:

¹⁶ Vgl. W. Bauer, *Rechtgläubigkeit*, 49f.

¹⁷ Kraft 132; GCS Euseb N.F. 6/1, 140 ... Τοῦτον δὲ Μάρκον πρῶτον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στείλαμενον, τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῶσαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. Τοσαύτη δ' ἄρα τῶν αὐτόθι πεπιστευκότων πληθὺς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐκ πρώτης ἐπιβολῆς συνέστη δι' ἀσκήσεως φιλοσοφωτάτης τε καὶ σφοδροτάτης, ὡς καὶ γραφῆς αὐτῶν ἀξιῶσαι τὰς διατριβὰς καὶ τὰς συνηλύσεις τὰ τε συμπόσια καὶ πᾶσαν τὴν ἄλλην τοῦ βίου ἀγωγὴν τὸν Φίλωνα.

„Wenn aber jemand glauben wollte, die erwähnten Bemerkungen bezögen sich nicht auf das evangelische Leben, sie könnten vielmehr auch auf andere als die Genannten passen, so möge er sich wenigstens durch die weiteren Worte Philos belehren lassen...“¹⁸.

Vielleicht bezieht Euseb hier Position in einer bereits stattfindenden Debatte um die Therapeuten des Philo. Jedenfalls fällt auf, dass er sich in apologetischer Weise um eine Begründung seiner Position bemüht. Mag er die Therapeuten fälschlicherweise als alexandrinische Proto-Christen betrachtet haben, so heißt das aber nicht, dass seine Einschätzung der christlichen Anfänge insgesamt als irrtümlich gelten muss¹⁹.

Euseb zeigt in seinen Auskünften ein klares Gespür für die Entwicklung des Christentums aus seinen jüdischen Wurzeln etwa um die Mitte des 1. Jahrhunderts, wie aus einer Bemerkung in *HE* II 17,2 zu entnehmen ist:

„Da er das Leben unserer Asketen so deutlich wie möglich beschreibt, so dürfte es auch klar sein, dass er die zu seiner Zeit lebenden apostolischen Männer, welche, wie es scheint, aus dem Judentum stammten und daher noch in echt jüdischer Weise die meisten der alten Bräuche beobachteten, nicht nur kannte, sondern auch voll Bewunderung anerkannte“²⁰.

¹⁸ *HE* II 17,15, vgl. II 17,18; H. Kraft, 136 Anm. 72 stimmt energisch in die Kritik an Eusebs Sichtweise ein: „Mit Unrecht sieht Eusebius in den Therapeuten eine christliche Bewegung. Seine apologetischen Absichten führten ihn zu einer falschen Auffassung der philonischen Schrift „De vita contemplativa“. – Ähnlich deutlich auch das Urteil von A. van den Hoek, *How Alexandrian*, 181.

¹⁹ Vgl. R.M. Grant, *Theological education at Alexandria*. In: B.A. Pearson, J.E. Goehring (ed.), *The roots of Egyptian Christianity*. Philadelphia 1986. 178-189, dem sich T.D. Runia, *Philo in early Christian literature*, 133, weitgehend anschließt. Grant sieht in den ‚Therapeutae‘ vom Mareotis-See die eigentlichen Vorgänger christlicher Gelehrsamkeit in Alexandrien; deren Leiter seien sicher Lehrer gewesen, denen es weniger um Rhetorik und Ausdrucksweise gegangen sei, als um die gründliche Erfassung der Heiligen Schriften, um Exegese, welche den inneren Sinn der Texte mittels Allegorese erschloss (vgl. 180). Dass Grant einen Kontrast zwischen Philo und den Therapeuten herstellt, hält Runia für weniger geglückt, zumal für ihn hinter der idealisierten Darstellung der Therapeuten Philos eigene Erfahrungen mit der Schulgelehrsamkeit im Umkreis der Synagogen stehen (134).

²⁰ *HE* II 17,2; GCS Euseb N.F. 6/1 142,5-10: ἀλλὰ καὶ τὸν βίον τῶν παρ' ἡμῖν ἀσκητῶν ὡς ἔνι μάλιστα ἀκριβέστατα ἱστορῶν, γένοιτ' ἂν ἕκδηλος οὐκ εἰδῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀποδεχόμενος ἐκθειάζων τε καὶ σεμνύνων τοὺς κατ' αὐτὸν ἀποστολικοὺς ἄνδρας, ἐξ Ἑβραίων, ὡς ἔοικε, γεγονότας ταύτη τε ἰουδαικώτερον τῶν παλαιῶν ἔτι τὰ πλεῖστα διατηροῦντας ἑθῶν.

Euseb sagt hier, dass die Gründung der Kirche von Alexandrien in die apostolische Zeit zurückreicht, dass die ersten Christen in der religiösen Praxis des Judentums standen und dass sie asketisch lebten. Dieses Wissen veranlasst ihn, sie mit derjenigen enkratitischen Bewegung in Verbindung zu bringen, die nach Philo im Umland Alexandriens angesiedelt war (*HE* II 17,7-8). Philo steht für Euseb in einem Traditionszusammenhang, in den auch die Apostelgeneration gehört, nämlich das hellenistische Judentum, was auch darin sichtbar wird, dass er von einer Begegnung zwischen Philo und dem Apostel Petrus in Rom zu berichten weiß, diese Information aber wieder als nicht sicher kennzeichnet²¹.

Clemens kann ihm für diese Details vom Anfang der alexandrinischen Kirche kaum Gewährsmann gewesen sein, zumindest nicht in den überlieferten Schriften. Zwar spricht er an verschiedenen Stellen von *θεραπευται* und *θεραπευειν*, aber er verwendet den Begriff in einer offenen und mehrdeutigen Weise, die keine Zuordnung zu dem bei Philo beschriebenen und bei Euseb erwähnten Phänomen nahelegen²².

²¹ Vgl. *HE* II 17,1; GCS Euseb N.F. 6/1 142,1f: ... τὸν Φίλωνα. ὃν καὶ λόγος ἔχει κατὰ Κλαύδιον ἐπὶ τῆς Ῥώμης εἰς ὁμιλίαν ἐλθεῖν Πέτρῳ, τοῖς ἐκεῖσε τότε κηρῦττοντι.

²² Was nicht heißt, dass das Publikum des Clemens nicht an einigen Stellen an das Phänomen der Therapeuten erinnert worden sein könnte, etwa in *Strom* V 94,6: „[Moses] sagt: ‚Folgt dem Herrn und waret seine Gebote‘. Nachfolger aber und Verehrer, meine ich, sind alle Tugendhaften“ (vgl. BKV II 19,199; GCS II 388,18-20: φησὶ γάρ· «ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορεύεσθε καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ φυλάξατε.» ἀκόλουθοι δ', οἶμαι, καὶ **θεραπευταὶ** θεοῦ πάντες οἱ ἐνάρετοι.) und in *Strom* VII 42,8: „Diener und Verehrer des Göttlichen sind aber diejenigen, die die freieste und königlichste Verehrung praktizieren, nämlich durch fromme Gesinnung und Erkenntnis“ (vgl. BKV II 20,48; GCS III 32,14-16: θεράποντες ἄρα καὶ θεραπευταὶ τοῦ θείου οἱ ἐλευθερικωτάτην καὶ βασιλικωτάτην θεραπείαν προσάγοντες, τὴν διὰ τῆς θεοσεβοῦς γνώμης τε καὶ γνώσεως.) Weitere Stellen, wo von *θεραπεία* im Sinne von Gottesverehrung, Dienst für Gott, die Rede ist: *Strom* I 91,3; II 45,7; IV 152,2, V 75,4; außerdem verwendet es Clemens in der Bedeutung von ‚heilen‘ (*Strom* V 2,5 und VII 90,4), von ‚Körperpflege‘ (*Strom* VII 19,4) und im Sinne von ‚sorgen für‘ (*Strom* II 92,4; III 87,2 und IV 127,2). Die wenigen Anspielungen des Clemens auf Philos *De vita contemplativa* sind nach der Untersuchung von A. v.d. Hoek, *Use of Philo*, (30; 186, 193-207) so wenig signifikant, dass man kaum von direkter Rezeption ausgehen kann. Ob sich hinter der Auseinandersetzung mit heterodoxen Enkratiten oder im Konzept des wahren Gnostikers Wissen über die Therapeuten niederschlägt, kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht geklärt werden.

Euseb nennt außerdem in seiner Kirchengeschichte eine Bischofsliste für Alexandrien, die er dem Julius Africanus verdankt²³. Nun mag jedes Bemühen, die Bischofssukzession für eine Kirche festzustellen, von bestimmten Motiven getragen sein, seien es apologetische wie bei Euseb²⁴ oder eher historische wie bei Julius Africanus. Je näher aber solches Bemühen zeitlich und räumlich an die Realität heranreicht, was bei diesem der Fall ist, desto weniger überzeugt eine Legendenbildung, die durch die lebendige Überlieferung widerlegt wird: das Unternehmen misslingt, wenn ihm leichterhand Unwahrheit nachzuweisen ist.

Euseb meint jedenfalls für Alexandrien vertrauenswürdigen Quellenmaterial in den Händen zu haben, was, wie er deutlich sagt, für die Kirche von Jerusalem nicht der Fall ist²⁵. Euseb dokumentiert also im 4. Jht. ein Wissen um die alexandrinische Kirche, das wesentlich älter ist, und das, wenn sich darin die Nachricht von einer institutionellen Formung des Christentums dieser Stadt im 2. Jht. niederschlägt, Auswirkungen hat auf die Deutung der vagen Hinweise des Clemens auf das kirchliche Leben in seiner Umgebung.

²³ Vgl. HE III 21: „Nachdem Nerva etwas über ein Jahr regiert hatte, folgte ihm Trajan. In seinem ersten Regierungsjahre folgte in der Kirche zu Alexandrien **Cerdo** auf **Abilius**, welcher dreizehn Jahre die bischöfliche Würde innegehabt hatte. Cerdo war der dritte Bischof in Alexandrien; der erste war **Annianus** gewesen. Damals [unter Trajan] regierte noch Klemens in Rom“ (Kraft 169). HE IV 1-5: (1) „Im zwölften Jahre der Regierung Trajans starb der etwas weiter oben [III 21] erwähnte Bischof von Alexandrien. Als vierter Nachfolger der Apostel erhält die dortige bischöfliche Würde **Primus**... (3,1) Nachdem Trajan 19 ½ Jahre regiert hatte, folgte ihm in der Herrschaft Hadrian... (4) Im dritten Jahre der gleichen Regierung stirbt Bischof Alexander, Bischof von Rom... Um dieselbe Zeit stirbt in der alexandrinischen Kirche Primus, als er ihr das zwölfte Jahr vorstand. Ihm folgt **Justus**.“ (Kraft 195f) – Fragmente der Chronik des Julius Africanus in PG 10, 63-94; auch: M.J. Routh, *Reliquiae Sacrae* 2, Oxford 1846, 238-309; vgl. H. Gelzer, *S. Julius Africanus und die byzantinische Chronographie*. Leipzig 1880-98; Nachdruck 1978.

²⁴ Vgl. die skeptische Sicht bei W. Bauer 50.

²⁵ Direkt im Anschluss an die Angaben über die alexandrinischen Bischöfe: HE IV 5,1: „Über die Jahre der Bischöfe in Jerusalem kannte ich überhaupt keine schriftliche Nachricht ausfindig machen; dieselben haben aber nach der Überlieferung nur kurze Zeit gelebt. Soviel habe ich jedoch aus Aufzeichnungen erfahren, dass bis zur Niederwerfung der Juden unter Hadrian in Jerusalem 15 Bischöfe gefolgt sind, sie sollen alle von Geburt Hebräer gewesen sein ...“ (Kraft 196).

B. Spuren institutioneller Verfasstheit

I. Kirchliche Ämter

Clemens ist an Fragen kirchlicher Strukturen wenig interessiert. Zwar bietet er gelegentlich einige Informationen, die aber stets beiläufig im Kontext ganz anderer Themen auftauchen. Aus den spärlichen Angaben lässt sich kaum mehr als ein sehr fragmentarisches Bild vom Gemeindeleben in Alexandrien um 200 n. Chr. gewinnen. Dennoch lohnt es sich, den wenigen Hinweisen nachzugehen, zumal sie bei aller Lückenhaftigkeit doch die Vermutung stützen, dass die Entwicklung der kirchlichen Strukturen dort der in anderen größeren Städten dieser Zeit, etwa in Rom oder Ephesus oder Karthago vergleichbar ist²⁶.

Bei Clemens begegnen jene Begriffe, die zur Beschreibung kirchlicher Ämter und sich institutionalisierender Aktionsfelder kirchlichen Lebens in den frühen Quellen, insbesondere in den frühen Gemeindeordnungen²⁷, genannt werden: Er kennt Bischöfe, Presbyter und Diakone, und nennt in dieser Reihe auch Witwen, er unterscheidet Klerus und Laien, spricht von Handauflegungen und von Vorstehern der Gemeinde, von Diakonia, Martyria und Eucharistia, die er zwar nicht explizit als „Grundvollzüge der Kirche“²⁸ bezeichnet, aber so häufig und ausgiebig anspricht²⁹, dass man ihm ein Bewusstsein für die Bedeutung dieser kirchlichen Handlungsfelder nicht absprechen kann. Er beschreibt den Prozess kirchlicher Initiation, Mission, Katechese und Taufe, und kennt und plädiert für

²⁶ Vgl. P. Lampe, *Die Stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*. Tübingen 1987; vgl. ders., *Die Stadt als Lebensraum*, XII. Rom. In: NTAK 2, 171-174; vgl. Thomas Corsten, Jürgen Zangenberg, *Die Stadt als Lebensraum*, VI. Ephesus. In: NTAK 2, 147-153. Zu Karthago vgl. G. Schöllgen, *Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlichen Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians*. Münster 1985.

²⁷ Vgl. *Didache* 15 und *TradAp* 2; 7f; 10.

²⁸ Vgl. S. Pemsel-Maier, *Seelsorge*, 18; vgl. L. Karrer, *Grundvollzüge christlicher Praxis*. In: *Handbuch Praktische Theologie* 2, ed. H. Haslinger u.a. Mainz 2000, 390-396.

²⁹ Vgl. z.B. *Strom* VII 3,1 zum διακονια-Verständnis; vgl. z.B. *Strom* IV 74f zum μαρτυρια-Verständnis; vgl. z.B. *Strom* V 66f und VII 43 zum ευχαριστια-Verständnis; vgl. auch *Paid* 22,2-3.

die Möglichkeit der zweiten Buße. Er kennt Formen gemeinschaftlicher und privater Frömmigkeit und weiß auch um die Diskrepanz zwischen frommem Schein und frommem Sein³⁰. Bei all dem fehlt jeder Impetus zur Normbildung auf institutioneller Ebene³¹ und jedes Bemühen um Systematik. Offenheit und Vieldeutigkeit, die Clemens in den *Stromateis* geradezu zum Programm macht³², gelten auch in Bezug auf die Begriffe, mit denen er das kirchliche Leben in Alexandrien andeutet. Den Begriff der επισκοπη z.B. schreibt Clemens lieber Gott³³ oder dem Logos³⁴ zu als den επισκοποι der Kirche; πρεσβυτεροι meint nicht nur einen Dienst in der Gemeinde, sondern auch die Vorfahren im Glauben, ältere Menschen oder die Ältesten Israels. Ein διακονος kann nicht nur ein Kleriker der Gemeinde sein, sondern auch ein Engel, ein Gnostiker und Christus selbst³⁵.

Die Mehrdeutigkeit und Offenheit der Begriffe nützt Clemens, um Himmel und Erde zusammenzubringen, weil sie, was die Inkarnation des Logos endgültig offenbarte, wesentlich zusammengehören. Die platonische Philosophie hat dies partiell erfasst mit ihrer Lehre, dass die Welt hier die geistige Welt abbildet, die Propheten des Alten Bundes haben es vorausgesehen und angekündigt. In der Kirche jetzt kommen für Clemens Himmel und Erde wirklich zusammen, denn

³⁰ *Paid* III 58,3.

³¹ Anders ist es dagegen auf ethischem Gebiet: Die Hinführung seines Publikums zu einem Leben nach den Geboten der Bibel, seine Erziehung zu einer entsprechenden Lebenshaltung und die Begleitung zur Vollkommenheit, sind Grundanliegen des Clemens, die er in vielfacher Weise zum Ausdruck bringt.

³² S. oben 117ff.

³³ Vgl. *Prot* 72,4: Gott als επισκοπος seiner eigenen Mächte; *Strom* II 99,1: die göttliche επισκοπη über Adam; III 69,2: die alles überblickende Macht Gottes (ή πανεπισκοπος του θεου δυναμις); VII 15,3: es gibt Leute, die behaupten, es gäbe überhaupt keinen Gott oder er habe nicht Obacht auf alles (ου φασιν ειναι θεον, η οντα μη ειναι πανεπισκοπον).

³⁴ Vgl. *Paid* 22,3: Christus leitet (επισκοπει trägt Sorge, beaufsichtigt, ist Episkopos) unsere Eucharistie; III 101,3: Der Logos ist Lehrer und επισκοπος über alles; *Strom* IV 107,8: Jesus ist mit allesbeherrschendem Willen Aufseher über unsere Herzen (τον κύριον Ἰησοῦν λέγω, τον τῷ παντοκρατορικῷ θελήματι ἐπίσκοπον τῆς καρδίας ἡμῶν).

³⁵ Vgl. *Strom* VII 3,2-4.

ihr Haupt, ihre Mitte ist Christus³⁶, der menschengewordene Gottessohn. Wenn es bei Clemens eine Systematik gibt, dann die, dass für ihn die ganze Welt mit ihrer Geschichte um den inkarnierten Logos kreist, und die Christozentrik seine Darstellung bestimmt und die dargestellte konkrete Welt aufbricht und weitet auf die umfassendere Welt des Geistes und die Wirklichkeit Gottes³⁷.

1. Episkopen, Presbyter, Diakone, Witwen

In *Paid* I 37,3 spricht Clemens von der Gemeinde und ihren Vorstehern im Bild von Herde und Hirten: Die Hirten sind die Vorsteher (προηγούμενοι) der Kirche. Wem er das Vorsteheramt zuschreibt, sagt er an dieser Stelle nicht³⁸. Dass die Hirten die Episkopen sind, ist jedoch einer Bemerkung aus *Strom* III 79 zu entnehmen: Dort paraphrasiert er bei der Verteidigung der Ehe gegen eine welt- und leibverachtende Enthaltensamkeit 1Tim 3,4-5, und er plädiert für verheiratete Bischöfe, da einen, der in der Ehe vollkommen lebe, auszeichne, „dass er im gemeinsamen Haus die Sorge für alle auf sich lasten“ habe, und er geübt sei, „vom eigenen Haus her vorbereitet, auch der ganzen Kirche vorzustehen“³⁹. Clemens erwähnt diesen Gedanken eher nebenbei. Sein Thema ist an dieser Stelle die Ehe, und dass in ihr ein vollkommenes, gottgewolltes und

³⁶ Vgl. *Paid* II 71,2; 73,3; *Strom* V 38,1.

³⁷ Vgl. *Strom* I 178,1; *Strom* I 30,1 und 32,4.

³⁸ Vgl. BKV II 7,238; GCS I 112, 16-20: Πῶς οὖν οὐ ταύτη νοεῖν τὸν ἀπόστολον ὑποληπτέον τὸ γάλα τῶν νηπίων, εἶ τε ποιμένες [ἐσ]μὲν οἱ τῶν ἐκκλησιῶν προηγούμενοι κατ' εἰκόνα τοῦ ἀγαθοῦ ποιμένος, τὰ δὲ πρόβατα ἡμεῖς, μὴ οὐχὶ καὶ γάλα τῆς ποιμνῆς τὸν κύριον λέγοντα τὴν ἀκολουθίαν φυλάττειν ἀλληγοροῦντα; - Es ist nur allgemein von den „die Kirchen Führenden“ die Rede, die „Hirten“ sind, und von „uns, der Herde“. Die Textüberlieferung ist an dieser Stelle nicht klar: [ἐσ]μὲν aus den Hss F und M stört den satzlogischen Zusammenhang (μεν - δε) und widerspricht auch der inhaltlichen Aussage, dass „wir“ Herde sind. Nach allem, was über das Selbstverständnis des Clemens gesagt werden kann (vgl. oben 75ff), zeichnet er von sich eher das Bild eines gnostischen Lehrers als das eines Klerikers. Vgl. *Strom* VI 106f. Ich folge der Korrektur Stählins.

³⁹ Vgl. BKV II 19,304; GCS II ...: πρόφασις γάρ, ὡς ἔοικεν, τῷ κατὰ γάμον τελείῳ ἢ τῆς συζυγίας οικειότης γίνεται τὴν πρόνοιαν πάντων ἀναδεδεγμένων κατὰ τὸν οἶκον τὸν κοινόν· αὐτίκα φησὶν ἐπισκόπους δεῖν καθίστασθαι τοὺς ἐκ τοῦ ἰδίου οἴκου καὶ τῆς ἐκκλησίας ἀπάσης προϊστασθαι μελετήσαντας.

gottgemäßes Leben möglich ist. Dafür beruft er sich auf apostolische Autorität. Was diese zum Ehestand des Bischofs sagt, scheint Clemens ganz selbstverständlich zu sein und seiner Erfahrung zu entsprechen⁴⁰. Er braucht keine Erklärungen, keine weiteren Argumente hierfür, keine weiteren Zeugen.

Am Ende von *qds* (42), wo Clemens die Geschichte vom Apostel Johannes und dem jungen Räuberhauptmann erzählt, ist die Rede, dass Johannes in der einen Gemeinde Bischöfe eingesetzt, in einer anderen einen für ein Amt bestimmt habe⁴¹. Dem Apostel wird hier die Übertragung von Ämtern zugeschrieben. Sollte Clemens, wie er selbst sagt, die Erzählungen überliefert bekommen haben⁴², hat er sie doch literarisch in die vorliegende Form gebracht und ihr Gestalt gegeben. Zu seinen Gestaltungselementen gehört z.B. die Betonung der apostolischen Tradition als eines für ihn entscheidenden Kriteriums der Orthodoxie⁴³. Dass die Einsetzung in das Bischofsamt auf apostolischen

⁴⁰ In *Strom* III 108 wiederholt Clemens seinen Hinweis auf 1Tim 3,2-4 nochmals. Auch dort geht es ihm allein darum, dass der Apostel Paulus die Ehe hochschätzt, was Clemens am Verheiratetsein des Bischofs festmacht.

⁴¹ Vgl. BKV II 7,59; GCS III 188,3-8: ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῆει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἀρμόσων, ὅπου δὲ κλήρον ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σηματομένων. – R. v.d. Broek, *Juden und Christen*, 108, vermutet, dass die Presbyter von Alexandrien nach dem Tod ihres Bischofs einen neuen aus ihrer Mitte wählten. Die von ihm angegebenen Quellen (vgl. Anm. 25) gehören alle in die reichskirchliche Zeit, sind also fragwürdige Zeugen für die Praxis der Frühzeit. Euseb mit seiner Bischofsliste für Alexandrien gibt keinerlei Hinweis auf ein an der Nachfolge beteiligtes Presbyterium; vgl. *HE* III 21; IV 1-5; V9-11; 22. Clemens gibt darüber ebenfalls keine Auskunft. – Vgl. K. Müller, *Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte* 16; die älteste Bischofswahl und –weihe in Rom und Alexandrien. In: *ZNW* 28 (1929) 274-296, sieht das Amt des Presbyters und des Episkopos in Alexandrien nicht deutlich unterschieden, beruft sich dafür auf *qds* 42,9f und schlussfolgert aus den Angaben des Clemens, das Amt sei damals noch nicht scharf entwickelt gewesen (288f). – Vgl. E.W. Kemp, *Bishops and Presbyters at Alexandria*. In: *The Journal of Ecclesiastical History* 6 (1955) 125-142, der die Beteiligung des Presbyteriums an der Bischofseinsetzung ausschließlich aus jüngeren Quellen herleitet.

⁴² Vgl. *qds* 42,1: „...höre eine Erzählung, die nicht ein Mythos sondern ein wirklicher Bericht ist, der über den Apostel Johannes überliefert und für die Erinnerung aufbewahrt ist.“ (Vgl. SKV 1,59); GCS III 188,1-3: ... ἀκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμη πεφυλαγμένον.

⁴³ Vgl. *Strom* VII 103,5.

Ursprung zurückgeht, kann ihm aus dem *Ersten Clemensbrief*, also dem Brief der römischen Gemeinde an die Gemeinde in Korinth⁴⁴, zugekommen sein, wo Kapitel 42 und 44 vom apostolischen Ursprung der kirchlichen Ämter handeln. Der alexandrinische Clemens kennt diese Quelle und zitiert sie auch wörtlich⁴⁵. Vielleicht hat er von dort auch die synonyme Verwendung der Begriffe επισκοποι und πρεσβυτεροι⁴⁶ innerhalb dieser Erzählung, die sich in seinen übrigen Schriften nicht findet, und die seiner Erzählung eine archaische Färbung gibt.

An anderen Stellen unterscheidet Clemens zwischen Episkopen und Presbytern und kennt ganz offensichtlich auch eine Ämterhierarchie in der Kirche. Dabei zeigt er einige deutliche Parallelzüge zu der Konzeption, die bei Ignatius von Antiochien geboten wird. Neben dem Gedanken der Einheit⁴⁷ hat er mit ihm die Vorstellung gemeinsam, dass die Kirche hier auf Erden ein Abbild himmlischer Wirklichkeit ist⁴⁸.

Der Klerus⁴⁹ besteht auch bei ihm aus Bischöfen, Presbytern und Diakonen⁵⁰, wobei er, anders als Ignatius, keinen Akzent auf den monarchischen Episkopat legt.

⁴⁴ *Erster Clemensbrief*, verfasst etwa um 96, wohl als Antwort auf eine Anfrage aus der griechischen Gemeinde, die sich mit dem Problem einer innergemeindlichen στασις auseinanderzusetzen hatte. Ein Clemens hat den Brief im Auftrag der Römer verfasst. Vgl. dazu J. Hofmann, Art. Clemens von Rom. In: LACL 2002, 154f. – Vgl. H.J. Vogt, Frühkirche und Amt – neu in der Diskussion. In: ZAC 8/3 (2004) 462-484; seine Beobachtungen zur apostolischen Bindung der Bischofseinsetzungen wird durch die Bemerkung des Clemens bestätigt.

⁴⁵ Vgl. *Strom* IV 105-113, wo Clemens *IClem* intensiv verwendet und explizit darauf verweist; vgl. dazu Stählin BKV II 19,72 Anm. 5.

⁴⁶ Vgl. *IClem* 44,4-5 und 54,2 und *qds* 42, 3-4 und 8-9, wo die Begriffe επισκοπος und πρεσβυτερος abwechselnd verwendet werden.

⁴⁷ S.unten 189ff.

⁴⁸ Vgl. *Strom* IV 66,1; VI 106f; VII 68,5.

⁴⁹ Vgl. *qds* 42,2: Hier verwendet Clemens das Wort κληρον das einzige Mal im Sinne von ‚Amt‘: GCS III 188,6-7: ... ὅπου δὲ κληρον ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημανομένων. Ebenso taucht in *Strom* III 90,1 ein einziges Mal der Begriff λαϊκός in dem Sinne auf, dass damit zwischen Klerus und Laien unterschieden wird, wenn

Neben der Einsetzung von Bischöfen, von der Clemens außer in *qds* 42,2-15 auch in *Strom* III 79 spricht, kennt er auch die Handauflegung⁵¹, die er mit der Einsetzung von Presbytern und Diakonen in Verbindung bringt, nicht aber mit der Einsetzung des Bischofs.

Ein zum Thema ‚Ämter‘ ergiebiger Text, der dies bezeugt, ist *Strom* VI 106-107. Nachdem Clemens in VI 105 den Gnostiker mit seiner Vollkommenheit, seiner Erkenntnisfähigkeit und seinem Streben nach dem heiligen Aufenthalt in der Nähe Gottes mit den Aposteln verglichen hat, betont er 106 die apostolische Würde, die dem Gnostiker zukommt, auch gegenüber den Presbytern und Diakonen:

(1) „Es ist also jetzt noch möglich, dass die in die Auswahl der Apostel aufgenommen werden, die sich in den Geboten des Herrn üben und das Evangelium in vollkommener und gnostischer Weise leben. (2) Ein wirklicher Presbyter der Kirche und ein wahrer Diakon des göttlichen Willens ist, wer das dem Herrn Gemäße tut und lehrt, nicht wer von Menschen die Hände aufgelegt bekommt [vgl. Apg 14,23]; [und] er wird auch nicht, weil er Presbyter ist, für gerecht gehalten, sondern, weil er gerecht ist, wird er ins Presbyterium aufgenommen. Und wenn er hier auf Erden nicht durch einen Ehrenplatz ausgezeichnet wird, so wird er doch auf einem der vierundzwanzig Throne sitzen und das Volk richten, wie Johannes in der Offenbarung sagt“⁵².

Clemens betont, eine heiligmäßige Ehe sei „dem Presbyter, dem Diakon und dem Laien“ erlaubt; GCS II 237,20-22: ναὶ μὴν καὶ τὸν τῆς μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα πάνυ ἀποδέχεται, κἂν πρεσβύτερος ἢ κἂν διάκονος κἂν λαϊκός, ἀνεπιλήπτως γάμῳ χρώμενος·

⁵⁰ Vgl. *Paid* III 97,2: „Unzählige derartige Lehren aber, die sich auf ausgewählte Personen beziehen, stehen in den heiligen Schriften geschrieben, die einen für Presbyter, die andern für Bischöfe und Diakonen, wieder andere für Witwen...“ (vgl. BKV II 8,218); GCS I 289,18-20: Μυρίαὶ δὲ ὅσαι ὑποθήκαι εἰς πρόσωπα ἐκλεκτὰ διατείνουσαι ἐγγεγράφαται ταῖς βίβλοις ταῖς ἀγίαις, αἱ μὲν πρεσβυτέροις, αἱ δὲ ἐπισκόποις <καὶ> διακόνοις, ἄλλαι χήραις ... Clemens spielt hier wohl auf 1Tim 3,1-13 (Episkopen, Diakone) und 5,3-22 (Witwen, Presbyter) an. Ob die Beiordnung der Witwen bei Clemens’ Aufzählung durch die biblische Vorlage verursacht ist, oder ob Clemens Witwen im Gemeindedienst kennt, lässt sich aus dieser knappen Äußerung nicht ermitteln. An anderen Stellen wird vor allem auf ihre Unterstützungsbedürftigkeit hingewiesen (*Paid* III 39,2; *qds* 34,2-3) oder auch ihre Enthaltensamkeit (*Strom* III 101,5; VII 72,3) betont. – In der Ämterreihe *Strom* VI 107,2 kommen die Witwen nicht vor. Dort sind Episkopen, Presbyter und Diakone erwähnt, in *Strom* VII 3,3 Presbyter und Diakone.

⁵¹ Von Handauflegung als Segensgestus spricht Clemens in *Paid* III 63,1, dort vom Presbyter vorgenommen. In *qds* 34,3 deutet sich an, dass er auch Handauflegung bei Kranken kennt.

⁵² Vgl. BKV II 19,309f; GCS II 485,8-17: ἔξεστιν οὖν καὶ νῦν ταῖς κυριακαῖς ἐνασκήσαντας ἐντολαῖς, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον τελείως βιώσαντας καὶ γνωστικῶς, εἰς τὴν ἐκλογὴν τῶν ἀποστόλων ἐγγραφῆναι. οὗτος πρεσβύτερός ἐστι τῷ ὄντι τῆς ἐκκλησίας

Aus dieser Bemerkung wird ersichtlich, dass Clemens eine Einsetzung ins Amt kennt, hier in das Amt des Presbyters, und dass bei ihm die genannten Ämter des Presbyters und des Diakons nicht mit dem Dienst der Gnostiker zusammenfallen. Es lässt sich an den vorliegenden Äußerungen eine gewisse Spannung erkennen, die darin zum Ausdruck kommt, dass Clemens zwischen „*wirklichen*“ Presbytern und „*wahren*“ Diakonen und denjenigen unterscheidet, die „*von Menschen die Hände aufgelegt*“ bekommen, wobei er als Wirkungsbereich der wahren Presbyter das endzeitliche Reich des Heilands annimmt. Es ist die Spannung zwischen Charisma und Amt, die auch bei anderen, etwa zeitgleichen oder wenig jüngeren Autoren feststellbar ist⁵³. Dazu kommt, dass Clemens zwar zwischen der transzendenten Realität Kirche und der weltimmanenten Realität Kirche als ihrem Abbild unterscheidet, aber die beiden Wirklichkeiten aufs Engste verbindet und in seinen Ausführungen teilweise derart vieldeutig bleibt, dass sich schwer entscheiden lässt, ob er von der Kirche hier, oder der Wirklichkeit bei Gott redet⁵⁴. Vermutlich will er beides zugleich.

Mit dem angesprochenen eschatologischen Bild führt Clemens den Gedankengang weiter. Diejenigen mit der „*vollkommenen Erkenntnis*“, d.h. die Gnostiker, bezeichnet er als „*noch auserwählter als die Auserwählten*“ und

καὶ διάκονος ἀληθῆς τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως, ἐὰν ποιῆ καὶ διδάσκη τὰ τοῦ κυρίου, οὐχ ὑπ' ἀνθρώπων χειροτονούμενος οὐδ', ὅτι πρεσβύτερος, δίκαιος νομιζόμενος, ἀλλ', ὅτι δίκαιος, ἐν πρεσβυτερίῳ καταλεγόμενος· κἂν ἐνταῦθα ἐπὶ γῆς πρωτοκαθεδρία μὴ τιμηθῆ, ἐν τοῖς εἴκοσι καὶ τέσσαρσι καθεδεῖται θρόνοις τὸν λαὸν κρίνων, ὡς φησιν ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννης.

⁵³ Vgl. U. Neymeyr, Presbyteroi bei Clemens von Alexandrien. In: StPat 31 (1996) 493-496; vgl. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht. Tübingen 1953, mit seinen Beobachtungen zu Tertullian, Origenes und Cyprian. Für Clemens stellt er diese Spannung nicht fest: „Es ist gewiss kein Zufall, dass Klemens an der ‚amtlichen‘ und ‚sakramentalen‘ Kirche überhaupt kein tiefer gehendes Interesse zeigt... Es scheint, dass ihm auch umgekehrt seitens der Kirche niemals besondere Schwierigkeiten erwachsen sind“ (231).

⁵⁴ Bereits in der Fortführung des erwähnten Gedankenganges aus *Strom* VI 106 in 107 lässt sich diese Überblendung von transzendenter und irdischer Kirche feststellen; vgl. auch *Strom* VII 40.

betrachtet sie als die „vierundzwanzig Begnadeten“, in Anspielung auf die vierundzwanzig Ältesten aus Offb 4,4, die als „Richter und Verwalter“ fungieren (*Strom* VI 107,2) – hier auf Erden oder im Himmel⁵⁵?

Jedenfalls betrachtet Clemens die

„hiesigen kirchlichen Ränge der Bischöfe, Presbyter und Diakone“ als „Abbilder der Herrlichkeit der Engel und jener jenseitigen Ordnung, welche, wie die Schrift sagt, diejenigen erwartet, die im Gefolge der Apostel in vollkommener Gerechtigkeit dem Evangelium gemäß gelebt haben“ (VI 107,2)⁵⁶.

Die sichtbare Hierarchie der Ämter setzt sich in der Sphäre des Geistigen, im Himmel, für die Gnostiker fort: Auch dort gibt es eine Laufbahn vom Diakonensein zum Presbyterium und „zum erwachsenen Menschen“ (*Strom*

⁵⁵ Vgl. BKV II 19, 310; Overbeck, Teppiche 546; GCS II 485, 24-28: καὶ τῶν ἐκλεκτῶν, φησὶν, ἐκλεκτότεροι οἱ κατὰ τὴν τελείαν γινώσκουσιν καὶ τῆς ἐκκλησίας αὐτῆς ἀπηνθισμένοι καὶ τῆ μεγαλοπρεπεστάτῃ δόξῃ τετιμημένοι, κριταὶ τε καὶ διοικηταὶ, ἐπ' ἴσης ἕκ τε Ἰουδαίων ἕκ τε Ἑλλήνων, οἱ τέσσαρες καὶ εἴκοσι, διπλασιασθείσης τῆς χάριτος· - Während Clemens häufig von der Lehraufgabe der Gnostiker spricht, ist das für richterliche und verwalterische Aufgaben nicht der Fall. Es ist die Frage, ob Clemens hier mit κριταὶ τε καὶ διοικηταὶ auf solche Funktionen der Gnostiker in der Gemeinde anspielen will. Mit κριταὶ erinnert er wohl an die eschatologischen Bilder in Mt 19,28; Lk 22,30. Im übrigen spricht er von der Richteraufgabe noch ein weiteres Mal, in *Strom* VII 45,3-4, dort gebraucht er aber nicht κριτης, sondern δικαστης, und rechnet ganz offensichtlich mit dieser Möglichkeit. An einer anderen Stelle entsteht der Eindruck, Gnostiker seien mit Verwaltungsaufgaben betraut: In *Strom* VI 79,1 sagt Clemens, dass sich ein solcher Mensch keiner Aufgabe entziehe: „In den Gegenständen des Wissens wird er, da er allein wirklich sachverständig ist, allen anderen überlegen sein, und die Lehre vom Guten wird er mit besonderer Sorgfalt behandeln, immer mit dem Geistigen befasst; an jenen überirdischen Vorbildern wird er die Verwaltung der menschlichen Dinge (τὴν περὶ τὰ ἀνθρώπεια αὐτοῦ διοίκησιν) ausrichten, so wie auch die Seefahrer ihr Schiff nach dem Gestirn lenken; er ist dazu gerüstet, jede ihm zufallende Arbeit willig zu übernehmen (πρὸς πᾶσαν καθήκουσαν πρᾶξιν ἐτοίμως ἔχειν παρεσκευασμένος), und daran gewöhnt, alles Lästige und Schlimme gering zu achten, wenn er es ertragen muss; er vollführt nichts Unbesonnenes und nichts, was ihm selbst oder den allgemeinen Angelegenheiten nachteilig wäre... (μηδὲν προπετὲς μηδὲ ἀσύμφωνον μήτε αὐτῷ μήτε τοῖς κοινοῖς ποτε ἐπιτελῶν, ...)“ (vgl. BKV II 19,290f; GCS II 471,4-11).

⁵⁶ Vgl. BKV II 310; GCS II 486,28-32: ἐπεὶ καὶ αἱ ἐνταῦθα κατὰ τὴν ἐκκλησίαν προκοπαὶ ἐπισκόπων, πρεσβυτέρων, διακόνων μιμήματα, οἶμαι, ἀγγελικῆς δόξης κάκεινης τῆς οἰκονομίας τυγχάνουσιν, ἦν ἀναμένειν φασὶν αἱ γραφαὶ τοὺς κατ' ἴχνος τῶν ἀποστόλων ἐν τελειώσει δικαιοσύνης κατὰ τὸ εὐαγγέλιον βεβιωκότας. – An welches Schriftwort Clemens denkt, lässt sich nicht ausmachen. Stählin (aaO. Anm. 10) vermutet 1Kor 2,9, es könnte aber auch Hbr 12,22f oder ein anderes sein, das die Herrschaft Gottes im Himmel als gestufte Ordnung darstellt.

107,3)⁵⁷, wie Clemens mit Eph 3,14 häufig sagt, wenn er den Zielpunkt geistlicher Entwicklung benennen will.

Diese Äußerungen sprechen gegen eine alexandrinische Laienkirche, die die Gemeindeordnung der Synagoge fortsetzt und in der ein Presbyter, dem Synagogenvorsteher entsprechend, als Verwalter fungiert, und in der die gnostischen Lehrer die Rolle der Rabbiner übernommen haben⁵⁸. Auch dass die christlichen Lehrer als die wahren Seelsorger der Gemeinde zwar innerhalb der christlichen Gemeinschaft, aber nicht im Auftrag bzw. unter der Aufsicht der Kirche gewirkt hätten, muss bezweifelt werden⁵⁹. Dagegen steht eine Aussage in *Strom* IV 107,6-8 und 108,1, wo Clemens mit den Worten aus *1Clem* 21,6ff den Respekt der Gnostiker gegenüber den Vorstehern anspricht:

(6) „Und je mehr einer gnostisch wird durch gerechtes Tun, desto näher ist ihm der erleuchtende Geist. (7) So ist der Herr den Gerechten nahe... (8) Ich meine aber ‚den Herrn Jesus‘, der nach dem Willen des Allmächtigen Aufseher über unsere Herzen ist [vgl. Ptr 2,25]. ‚Sein Blut wurde für uns geopfert‘.

(108,1) ‚Lasst uns also unseren Vorstehern mit Achtung und Ehrfurcht begegnen, unsere Ältesten ehren und die Jungen in der Zucht Gottes erziehen‘ [1Clem 21,6]. (2) Denn selig ist, wer die Sache des Herrn, wie es sich gebührt, lehrt und tut; denn er beweist damit Großmut im Denken und im Schauen der Wahrheit [vgl. Platon, Politeia V 475e]“⁶⁰.

⁵⁷ Vgl. BkV II 19,310; GCS II 485,32-486,3: «ἐν νεφέλαις» τούτους ἀρθέντας γράφει ὁ ἀπόστολος διακονήσιν μὲν τὰ πρῶτα, ἔπειτα ἐγκαταταγῆναι τῷ πρεσβυτερίῳ κατὰ προκοπὴν δόξης (δόξα γὰρ δόξης διαφέρει), ἄχρις ἂν αἱεὶ τέλειον ἄνδρα ἂν αὐξήσωσιν. – Angespielt wird auf 1Thess 4,17, auf 1Kor 15,14 und Eph 4,13.

⁵⁸ Vgl. R. v.d. Broek, *Juden und Christen*, 110.

⁵⁹ Vgl. R. v.d. Broek, *Juden und Christen*, 109; vgl. dagegen *Strom* VII 3,2: ὁ γνωστικός, ... ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ τεταγμένος ...

⁶⁰ Vgl. BkV II 19,74; GCS II 295,22-29: καὶ ὅσω τις δικαιοπραγῶν γνωστικώτερος γίνεται, προσεχέστερον τούτῳ τὸ πνεῦμα τὸ φωτεινόν. οὕτως ἐγγίζει τοῖς δικαίοις ὁ κύριος ...
«τὸν κύριον Ἰησοῦν» λέγω, τὸν τῷ παντοκρατορικῷ θελήματι ἐπίσκοπον τῆς καρδίας ἡμῶν· «οὐ τὸ αἷμα ὑπὲρ ἡμῶν ἡγιασθη. ἐντραπῶμεν οὖν τοὺς προηγουμένους ἡμῶν καὶ αἰδεσθῶμεν, τοὺς πρεσβυτέρους τιμήσωμεν, τοὺς νέους παιδεύσωμεν τὴν παιδείαν τοῦ θεοῦ.» μακάριος γὰρ ὃς ἂν διδάσκη καὶ ποιῇ τὰ τοῦ κυρίου κατ' ἀξίαν· μεγαλόφρονος δὲ ἐννοίας ἐστὶν καὶ θεωρητικῆς τῆς ἀληθείας. – Das Zitat aus *1Clem* 21,6 ist bis auf geringe Änderungen wörtlich. πρεσβυτέρους in Kontrast zu νέους wird allgemein im Sinne von ‚die Älteren‘ und ‚die Jungen‘ verstanden, obwohl *1Clem* 44,5 den Eindruck hinterlässt, dass πρεσβυτέροι auch Amtsbezeichnung ist. (Zur Deutung vgl. G. Schneider, *Clemens von Rom, Der Brief an die Korinther. Einleitung*. FCh 15, Freiburg 1994,

Hier ist Clemens' Blick zunächst auf den Gnostiker gerichtet, dann auf Jesus, den ἐπίσκοπον τῆς καρδίας, dann auf die Gemeinde, auf τοὺς προηγουμένους ἡμῶν, auf τοὺς πρεσβυτέρους und τοὺς νέους, dann wieder auf den Gnostiker als denjenigen, der die Sache des Herrn lehrt und tut, was die Voraussetzung für die Schau der Wahrheit ist. Der Gedanke ist auffällig durchkomponiert. Was er sagen will, ist, dass der Gnostiker den wahren ἐπίσκοπον kennt, und deshalb auch die προηγουμένους respektieren kann und das auch an seinem Wirken sichtbar werden lässt. Dass Clemens den Gedanken mit den Worten des Petrus, des römischen Clemens und Platons zum Ausdruck bringt, schwächt diesen Hinweis nicht, sondern verschafft ihm zusätzlich Autorität: Das ist nicht die Sondermeinung des Clemens, sondern lange vor ihm ausgesprochene Wahrheit.

2. οἱ πρεσβυτέροι – Eine Gruppe nichtliteraler Lehrer?

An verschiedenen Stellen seines Werkes spricht Clemens die mündliche Tradition christlichen Glaubensgutes von Jesus über die Apostel und andere Traditionsträger an⁶¹. In *Ecl* 27,1 bezeichnet er solche Traditionsträger als

35ff; J.A. Fischer, Die apostolischen Väter. Einleitung zum Klemens-Brief. Darmstadt 7. Auflage 1976, 10ff. – Beim Alexandriner verdichtet sich der Eindruck, dass Gemeindefahrung und theologische Reflexion miteinander verwoben werden, weil er an dieser Stelle auch noch den ἐπίσκοπος ins Spiel bringt, der in *IClem* 21,6 und Umgebung nicht auftaucht: Ein Beispiel, wie Clemens an seinem Teppich webt.

⁶¹ Vgl. z.B. *Strom* VI 61,3: „Die Gnosis selbst ist gemäß der Nachfolge von den Aposteln auf wenige durch mündliche Überlieferung weitergegangen“ (Vgl. BKV II 19, 279); GCS II 462,28ff: ἡ γνώσις δὲ αὐτῆ [ἡ] κατὰ διαδοχὰς εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα κατελήλυθεν. – Vgl. dazu Irenäus, *Adv. Haer.* IV 26,2, der einen ganz ähnlichen Gedanken formuliert und den Traditionsprozess deutlich an die Presbyter bindet (vgl. IV 26,4), was bei Clemens nicht der Fall ist (vgl. auch *TradAp* 41, FCh 1, 304f). – Interessant ist auch eine Berührung zwischen *Adv Haer* IV 31,2 und *Paid* II 81,3: Irenäus nennt einen Presbyter, der dunkle Bibelstellen (es geht hier um Lot) typologisch ausgelegt hat und dabei das Heilsgeschehen herausstrich. Clemens kommt ebenfalls auf Lot zu sprechen und verweist auf eine heilsgeschichtliche Deutung, die er übergehen will. D.h. er kennt eine solche Auslegung, setzt diese Kenntnis auch bei einem Teil seiner Leserschaft voraus – sonst wäre dieser Hinweis sinnlos – und lässt es offen, woher sie stammt. Clemens ist hier überhaupt nicht an Traditionsketten gelegen. – Vgl. auch *Strom* I 11,3 und V 62,1.

πρεσβυτέροι⁶². Es wurde viel spekuliert, ob Pantainos Vertreter einer frühen nicht literarisch tätigen wissenschaftlich geprägten Traditionslinie gewesen sei, die sich hinter der Bezeichnung πρεσβυτέρος bzw. πρεσβυτέροι verberge⁶³. Dies ist eher unwahrscheinlich. Was Clemens über seinen ägyptischen Lehrer zu sagen hat⁶⁴, spricht eher dafür, dass dieser Lehrer auch literarisch tätig war, auch wenn sich bislang kein eindeutig nachweisbares Textzeugnis dafür findet. So erfährt der Versuch von Bousset, in Clemens eine Pantainosquelle zu rekonstruieren bis heute keine Bestätigung⁶⁵, wengleich die auffälligen

⁶² GCS III 144,26-29: Οὐκ ἔγραφον δὲ οἱ πρεσβύτεροι μήτε ἀπασχολεῖν βουλόμενοι τὴν διδασκαλικὴν τῆς παραδόσεως φροντίδα τῇ περὶ τὸ γράφειν ἄλλη φροντίδι, μηδὲ μὴν τὸν τοῦ προσκέπτεσθαι τὰ λεχθησόμενα καιρὸν καταναλίσκοντες εἰς γραφήν.

⁶³ Vgl. O. Stählin's Citaten-Register, das 9 Belegstellen anführt: *Prot* 113,1 „wie die Alten sagen“ – Stählin sieht darin einen Hinweis auf Lehrer des Clemens, „wohl Pantainos“, und schließt sich damit A. v. Harnack, *Überlieferung*, 292f an. Es spricht aber nichts dafür, dass dies mehr bedeuten soll, als dass ein altes Sprichwort zitiert wird. In *Strom* II 67,4, wird eine Erklärung zu den alttestamentlichen Speisegeboten gegeben, die von einem „weisen Mann“ stammt. Mag sein, dass dies auf Pantainos zielt; von einem πρεσβυτέρος ist dabei nicht die Rede. Drei Bezeugungen stammen aus den *Ecl*, nämlich aus 11, wo es um die Haltung der πρεσβυτέροι zu den körperlichen Leiden geht: Hier kann das Wort im Sinne von ‚die Vorfahren‘ zu verstehen sein, dasselbe gilt für *Ecl* 27,1: Die Vorfahren schrieben nicht, sondern verkündigten mündlich. In *Ecl* 50 ist ganz allgemein auf „einen Alten“ (Ἐλεγεν πρεσβύτης) hingewiesen, der die Meinung vertritt, dass die Seele im Moment der Empfängnis in den Embryo gelangt. Drei Clemens-Zitate bei Euseb, aus der Osterschrift (*HE* VI 13,9) und den *Hypotyposen* (*HE* VI 14,4 und 14,5) geben ein unterschiedliches Bild: In 13,9, verweist Clemens auf mündliche Tradition; da könnte mit τῶν ἀρχαίων πρεσβυτέρων ἀκηκοῶς παραδόσεις, auch von den ‚Urahnen‘ des Glaubens die Rede sein; ebenso in 14,5 wo es um die Ordnung der Evangelien geht. In *HE* VI 14,4 liegt die einzige Stelle vor, wo Clemens ein Zitat bietet mit der Formel ὡς ὁ μακάριος ἔλεγεν πρεσβύτερος (GCS Euseb N.S. 6/2 550,9). Mag sein, dass er hier Pantainos zitiert, den er nach dem Zeugnis Eusebs in den *Hypotyposen* erwähnt (*HE* VI 13,2), klären lässt sich das nicht, aber auch dann wäre eine Übersetzung mit ‚der selige Vorfahr‘ möglich. Das Zitat aus Cassiodors *Adumbrationes in Epistolas Canonicas* als wesentlich späteres Zeugnis bleibt hier unberücksichtigt. – Der Überblick lässt erkennen, dass Clemens in denjenigen Schriften, die einigermaßen vollständig überliefert sind, keine Tendenz zeigt, die Überlieferung an eine Gruppe von wissenschaftlich vorgebildeten πρεσβυτέροι zu binden. In den meisten anderen Fällen kann man ihre Nennung als Hinweis auf die Vorfahren verstehen. Nur die beiden Zitate aus den *Hypotyposen* verraten einen wissenschaftlich exegetischen Hintergrund, wobei eines Text zitiert, das andere (*HE* VI 14,5) nicht.

⁶⁴ Vgl. dazu 68ff.

⁶⁵ Vgl. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*. Göttingen 1915, 155-271 und die Widerlegung durch J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*. Stuttgart 1933, 151-204; Zur Diskussion vgl. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 25.

verdichteten Auslegungen bei Clemens eine exegetische Tradition im Hintergrund vermuten lassen, auf die der Autor zurückgreifen konnte.

Vor allem M. Hornschuh hat in Pantainos einen jener *πρεσβυτέροι* zu erkennen geglaubt, die als Vertreter wissenschaftlicher Schriftauslegung ausschließlich mündlich gewirkt hätten⁶⁶. Seine Sicht findet auch heute noch Akzeptanz.⁶⁷

Es spricht aber wenig für Hornschuhs Annahme. Weder wird Pantainos, der nur einmal in *Ecl* 56,2 und einmal in einem Fragment aus den *Hypotyposes* erwähnt wird⁶⁸, als *πρεσβυτέρος* bezeichnet, noch gibt es außer in einem Zitat bei Euseb (*HE* VI 14,5) weitere tragende Hinweise, dass Clemens mit *πρεσβυτέροι* eine besondere Gruppe von Tradenten meint. An den wenigen Stellen, wo er in den *Stromateis* auf dieses Thema zu sprechen kommt, redet er nicht von *πρεσβυτέροι*, sondern von Aposteln und Vätern etwa in *Strom* I 11,3:

*Jene aber, die die wahre, unmittelbar von den heiligen Aposteln Petrus und Jakobus, Johannes und Paulus stammende Überlieferung der seligen Lehre unversehrte bewahrten, indem immer ein Sohn sie vom Vater übernahm (nur wenige sind es, die ihren Vätern ähnlich sind), kamen in der Tat mit Gottes Hilfe auch zu uns, um jene von den Vätern ererbten und apostolischen Samenkörner (in uns) niederzulegen*⁶⁹.

Oder er spricht wie in *Strom* VII 103,5 von Aposteln und Lehrern als Träger der unverfälschten Überlieferung:

„Süchtig nach Ehre aber sind diejenigen, welche die Lehre, die den von Gott gegebenen Worten angemessen ist, wie sie von den Aposteln und Lehrern überliefert ist, absichtlich sophistisch verändern mittels fremden Sonderguts,

⁶⁶ Vgl. M. Hornschuh, Anfänge, 350-366.

⁶⁷ Vgl. U. Neymeyr, Christliche Lehrer, 40ff.

⁶⁸ Vgl. Euseb, *HE* VI 13,2.

⁶⁹ Vgl. BKV 17, 19; GCS II 9,4-8: Ἄλλ' οἱ μὲν τὴν ἀληθῆ τῆς μακαρίας σώζοντες διδασκαλίας παράδοσιν εὐθὺς ἀπὸ Πέτρου τε καὶ Ἰακώβου Ἰωάννου τε καὶ Παύλου τῶν ἁγίων ἀποστόλων, **παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος** (ὀλίγοι δὲ οἱ πατράσιν ὅμοιοι), ἦκον δὴ σὺν θεῷ καὶ εἰς ἡμᾶς τὰ προγονικὰ ἐκεῖνα καὶ ἀποστολικά καταθησόμενοι σπέρματα. – Vgl. *Strom* I 1,4: „Väter nennen wir doch diejenigen, die uns unterwiesen haben“ (Vgl. BKV II 17,12); GCS ...: αὐτικά πατέρας τοὺς κατηγήσαντάς φαμεν, ...

indem sie mit menschlichen Lehren der göttlichen Überlieferung entgegentreten, um ihre Irrlehre zu begründen...“⁷⁰.

Wo Clemens die *πρεσβυτέροι* erwähnt, erscheinen sie entweder in einer Reihung mit Episkopen und Diakonen, dann ist deutlich, dass er von unterscheidbaren kirchlichen Diensten spricht⁷¹. Oder er verwendet das Wort in einem weiten Bedeutungsspektrum⁷², ein Befund, der nicht überrascht, lässt er sich doch auch für andere Begriffe nachweisen.

Wo es um die Bewahrung der Tradition, um die Durchdringung und Sicherung des Glaubensgutes gegen Kritik von innen und außen geht, betont Clemens nirgends, dass dies die Aufgabe der *πρεσβυτέροι* gewesen sei. Diese Aufgabe obliegt von Anfang an den gnostischen Gläubigen, deren erste Generation die Apostel bilden⁷³.

3. Lehrer: die wahren Gnostiker⁷⁴

Obwohl Clemens nicht müde wird, das Bild des wahren Gnostikers zu zeichnen und darin denselben als wahren Philosophen (*Strom* VI 55,2) und wirklich Gebildeten (*Strom* I 44; 58,2), als wahres Vorbild in der Sittlichkeit (*Strom* II 50,2; VII 97) und echten Frommen (*Strom* VII 54,2) darzustellen, spricht er eher verhalten von ihm als Lehrer. Denn der eigentliche Lehrer und Vermittler der

⁷⁰ Vgl. BKV II 20 107, Overbeck, Teppiche 638; GCS III 73,4-8: δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα ἐκόντες εἶναι σοφίζονται δι' ἑτέρων παρεγγχειρήσεων, ἀνθρωπεύειαις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θεία παραδόσει ὑπὲρ τοῦ τὴν αἴρεσιν συστήσασθαι.

⁷¹ Vgl. *Strom* VI 106-107; vgl. *Paid* III 97,2.

⁷² Zur Bezeichnung der Ältesten Israels: z.B. *Paid* I 84,2; *Strom* I 149,1; IV 118,4; zur Darstellung von Rangfolgen oder Chronologien: z.B. *Paid* I 20,3; 59,1; *Strom* I häufig im Zusammenhang mit dem Nachweis des höheren Alters der biblischen Weisheit vor der griechischen; *Strom* V 81,4; VI 69,2; zur Bezeichnung alter Menschen: z.B. *Paid* II 57-59; *Strom* IV 68,1; VII 107,1. – Vgl. U. Neymeyr, Presbyteroi, 493.

⁷³ Vgl. *Strom* VI 68,2-3.

⁷⁴ Vgl. dazu die Ausführungen bei U. Neymeyr, Christliche Lehrer, 73-76; J. Mansfeld, 159-176; bes. 171ff.

Gnosis ist der Logos selbst, der Sohn Gottes. Dies betont Clemens in klaren, ganz eindeutigen Aussagen, etwa in *Strom* VII 95,3ff:

„Denn wir haben zum Urgrund aller Lehre den Herrn, der durch die Propheten und durch das Evangelium und durch die seligen Apostel ‚auf mannigfache und vielfältige Weise‘ vom Anfang bis zum Ende Führer in der Erkenntnis ist“⁷⁵.

Für Clemens ist der Sohn selbst der nicht hintergehbare Kern der Erkenntnis, Summe und Ziel aller Wissenschaft und Wahrheitssuche. Er ist Lehrer und Lehre zugleich, insofern er sich selbst vermittelt, als die ansichtige Seite Gottes. Dies geht aus *Strom* IV 162,5 hervor:

„Gott aber ist ohne Anfang, der vollkommene Anfang aller Dinge, der Schöpfer des Anfangs. Insofern er Sein ist, ist er Urgrund der Physik; insofern er das Gute ist, Anfang der Ethik; insofern er Geist ist, Anfang der Logik und der Kritik; deshalb ist auch der Logos der einzige Lehrer, der Sohn des Geistes, d.h. des Vaters, der Erzieher der Menschen“⁷⁶.

⁷⁵ Vgl. BKV II 20,99; GCS II 320,16-20: ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας, τὸν κύριον διὰ τε τῶν προφητῶν διὰ τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων «πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς» ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως.

⁷⁶ Vgl. BKV II 19, 110; GCS III 66,16-19: ὁ θεὸς δὲ ἀναρχος, ἀρχὴ τῶν ὅλων παντελής, ἀρχῆς ποιητικός. ἡ μὲν οὖν ἐστὶν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ φυσικοῦ τύπου· καθ' ὅσον ἐστὶν τὰ γαθόν, τοῦ ἡθικοῦ· ἡ δ' αὖ ἐστὶ νοῦς, τοῦ λογικοῦ καὶ κριτικοῦ τύπου· ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς, ὁ παιδεύων τὸν ἄνθρωπον. – Ein kühner Gedanke des Clemens: nicht nur der φυσικὸς λόγος bezieht sich auf die Kenntnis der göttlichen Dinge, sondern die gesamte Philosophie ist Ausfluss des Göttlichen und zielt auf das Göttliche. Und weil das so ist, setzt alle Erkenntnis Glauben voraus; vgl. dazu *Strom* V 1,2ff: Man darf *„nicht übersehen, dass man dem Sohn glauben muss: dass er nämlich der Sohn ist und dass er gekommen ist und auf welche Weise und warum und dass er gelitten hat; dass man aber andererseits notwendig erkennen muss, wer der Sohn Gottes ist. (3) So gibt es denn weder die Erkenntnis ohne Glauben noch den Glauben ohne Erkenntnis, und ebenso wenig gibt es den Vater ohne Sohn. Denn zugleich damit, dass er Vater ist, ist er Sohn des Vaters; der Sohn aber ist der wahre Lehrer über den Vater. (4) Und damit einer den Sohn glauben kann, muss er den Vater kennen, auf den bezogen auch der Sohn ist. Und andererseits müssen wir, um den Vater kennenzulernen, dem Sohn glauben, weil der Sohn Gottes ihn lehrt. Denn aus Glauben erlangt man zu Erkenntnis, durch den Sohn tritt der Vater in Erscheinung. Die Erkenntnis aber des Sohnes und des Vaters, die der gnostischen, der wahrhaft gnostischen Richtschnur entspricht, ist unmittelbares Erfassen und Ergreifen der Wahrheit durch die Wahrheit“* (vgl. BKV II 19, 117); GCS II 326,6-14: ... ὅτι πιστεῦσαι μὲν ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ ὅτι ἦλθεν καὶ πῶς καὶ διὰ τί καὶ περὶ τοῦ πάθους, γνῶναι δὲ ἀνάγκη τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὐθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατὴρ, υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθῆς διδάσκαλος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γνῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. αὐθίς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνώμεν, πιστεῦσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ

Der Gnostiker ist insofern Lehrer, als er den Herrn, den Gottessohn, nachahmt und Gott soweit als möglich ähnlich zu werden versucht (*Strom* II 97,1-2; III 69,3). Alle Aussagen über das Lehren des Gnostikers stehen in diesem Kontext, und sind also relativ auf ihr Prinzip hin⁷⁷. Der Gnostiker bringt, wie es in *Strom* VII 80,2 heißt, die in ihm niedergelegten Samen zum Wachsen, er bietet also den Nährboden für die vom Logos selbst herkommende Erkenntnis der Wahrheit. Er ist demnach vom theologischen Standpunkt aus Lehrer im uneigentlichen Sinne (*Strom* VI 115,1). Das heißt aber nicht, dass er im Kontext seiner Kirche nicht als Lehrer im eigentlichen Sinne auftritt.

So kann Clemens die drei wesentlichen Aufgaben des Gnostikers bestimmen als „*erstens die wissenschaftliche Betrachtung, zweitens die Erfüllung der Gebote, drittens die Auferbauung guter Menschen*“ (*Strom* II 46,1)⁷⁸.

Dass der Philosoph „*zu uns*“ gehört, verweist den Gelehrten in den Bereich christlicher Bildung. Allerdings sagt Clemens wenig über den Status der Gnostiker in der Kirche von Alexandrien:

Neben der Aufgabe des Unterrichts, sei es zur Taufvorbereitung, sei es zur Glaubensvertiefung nach der Taufe, oder zur Ausbildung weiterer christlicher Lehrer tritt die Aufgabe der Verkündigung und Kommunikation der christlichen Botschaft in die Welt hinein. Diesen missionarisch-seelsorgerlichen Dienst an den Weltleuten betrachtet Clemens als mit dem innerkirchlichen Dienst von Presbytern und Diakonen vergleichbar, und solch eine Aufgabe wird den dafür Vorgesesehenen „*wie auch immer*“ übertragen (*Strom* VII 3,4).

υἱοῦ πατρός· γνώσις δὲ υἱοῦ καὶ πατρὸς ἢ κατὰ τὸν κανόνα τὸν γνωστικὸν τὸν τῷ ὄντι γνωστικὸν ἐπιβολὴ καὶ διάληψις ἐστὶν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.

⁷⁷ Vgl. *Strom* VII 95,3; IV 130,1.4.

⁷⁸ Vgl. BKV II 17,185; GCS II 137,14-17: Τριῶν τοίνυν τούτων ἀντέχεται ὁ ἡμεδαπὸς φιλόσοφος, πρῶτον μὲν τῆς θεωρίας, δεύτερον δὲ τῆς τῶν ἐντολῶν ἐπιτελέσεως, τρίτον ἀνδρῶν ἀγαθῶν κατασκευῆς· ἃ δὲ συνελθόντα τὸν γνωστικὸν ἐπιτελεῖ.

An *Strom* VII 52,1f ist erkennbar, dass der gnostische Lehrer im kirchlichen Unterricht eine Leitungsfunktion innehaben kann. Seine Tätigkeit ist dabei nicht außerhalb der Kirche angesiedelt.

In *Strom* VII 42,7 fällt nebenbei eine Bemerkung, die auch die Vorstellung von der freien, nicht an kirchliche Aufsicht gebundenen Lehrerschaft in Frage stellt:

„Die uns von Gott her zukommende Vorsehung ist nämlich nicht willfährig, als ob sie vom Geringeren zum Besseren weiterginge, sondern gemäß des Erbarmens unseren Schwächen gegenüber wirken die [uns] zubedachten Einrichtungen der Vorsehung, etwa so wie die der Hirten für die Schafe und die eines Herrschers für seine Untertanen, und indem wir selbst uns den Führenden gegenüber gehorsam verhalten, die in verordneter Weise angestrengt arbeiten entsprechend dem Amt, das ihnen von Gott in die Hand gegeben worden ist“⁷⁹.

Der Skopus dieses Gedankenganges ist die Vorsehung, die sich nicht quasi automatisch abspielt, sondern situationsangemessen und personorientiert erfolgt. Um dies zu verdeutlichen vergleicht Clemens die göttliche *προνοια* mit der von Hirten oder Herrschenden für ihre Untergebenen. Dann driftet seine Perspektive: auch unser Gehorsam gegenüber den Vorgesetzten steht unter dem Wirken der göttlichen *προνοια* wie das Amt selbst, das ihnen von Gott her zukommt. Wenn Clemens hier das Bild von den Hirten und den Schafen verwendet, geht es ihm nicht um die bukolische Szenerie, sondern er beschreibt damit kirchliche Leitung⁸⁰ und parallel dazu weltliche Herrschaft. Ihnen gegenüber steht das „wir“ – Clemens schließt sich hier ein – in einer Haltung des Gehorsams. Mehr als angedeutet ist das nicht, aber es spricht nichts dafür, diese Bemerkung allein auf die Gehorsamspflicht des Bürgers gegenüber dem Staat zu beziehen. Auch in der Kirche gibt es für ihn eine Haltung des Gehorsams denen gegenüber,

⁷⁹ Vgl. BKV II 20,48; GCS III 32,8-14: οὐ γὰρ ὑπηρετικὴ γέ ἐστιν [ἡ] εἰς ἡμᾶς θεόθεν ἡκούσα, οἷον ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονας προιοῦσα, ἢ πρόνοια, κατ' ἔλεον δὲ τῆς ἡμετέρας ἀσθενείας αἱ προσεχεῖς τῆς προνοίας ἐνεργοῦνται οἰκονομίαι, καθάπερ καὶ ἡ τῶν ποιμένων εἰς τὰ πρόβατα καὶ ἡ τοῦ βασιλέως πρὸς τοὺς ἀρχομένους, καὶ ἡμῶν αὐτῶν πειθηνίως πρὸς τοὺς ἡγουμένους ἐχόντων τοὺς τεταγμένους διέποντας καθ' ἣν ἐνεχειρίσθησαν τάξιν ἐκ θεοῦ.

⁸⁰ Vgl. *Paid* I 47,3 mit *Strom* III 79.

denen die Leitung anvertraut ist. Und er, der gnostische Lehrer, schließt sich davon nicht aus.

Ähnliches ist in *Strom* IV 107f und in *Strom* VII 104,1 festzustellen, aber auch in *Paid* III 98,1, wo die Kirche als Schule, und damit als Ort der Lehre bezeichnet wird:

*„Schule ist diese Kirche, und ihr Bräutigam der einzige Lehrer, des guten Vaters guter Wille, die echte Weisheit, die Heiligung unserer Erkenntnis“*⁸¹.

Die Kirchlichkeit des Gnostikers besteht aber nicht nur in seiner Beachtung der Vorstehenden, sondern vor allem in der Ausrichtung seiner Lehre am kirchlichen Kanon (*Strom* VII 41,3), der Kriterium ist für die Richtigkeit und Wahrheit der Lehre, und außerdem ebenso auch darin, dass er im Festhalten und Bewahren der Überlieferung (*Strom* VII 104,2; VI 93,2), in der Abwehr der Devianzen zum Bestand des kirchlichen Kanons aktiv beiträgt (*Strom* VII 101,4)⁸². Er sieht sich so in die Nachfolge der Apostel gestellt (*Strom* I 11,3-12,1; IV 73,4-75,4; bes. VI 78,2), in den die Wahrheit sichernden Vermittlungsprozess dessen, was der Herr selbst, der inkarnierte Logos lehrte und offenbarte (*Strom* I 90,1f), und was durch Apostel und Lehrer weitergegeben wurde (*Strom* II 43,5; VII 103,5)⁸³.

Die Lehrerrolle erschöpft sich aber nicht in der Vermittlung von Glaubenswissen und all dem, was zu seiner Festigung nötig ist, nämlich Bildung und Philosophie als Propaideia auf Glauben und Erkenntnis hin⁸⁴. Der Gnostiker ist darüber hinaus Vorbild für ein nach Vollkommenheit strebendes Leben, für eine Sittlichkeit, die allein aus der Liebe zu Gott erwächst und damit zur

⁸¹ Vgl: BKV II 8,219; GCS I 289,27ff: Διδασκαλεῖον δὲ ἡ ἐκκλησία ἦδε καὶ ὁ νυμφίος ὁ μόνος διδάσκαλος, ἀγαθοῦ πατρὸς ἀγαθὸν βούλημα, σοφία γνήσιος, ἀγίασμα γνώσεως.

⁸² Zum Kanon vgl unten 194ff.

⁸³ Die Lehrer als Träger der Tradition genannt, vgl. *Strom* I 13,5; VII 103,5.

⁸⁴ Gnostiker und Bildung: vgl. *Strom* VI 8,2.

angemessenen dankbaren Antwort auf die Liebe Gottes zu den Menschen wird⁸⁵. Wahrhaft fromm, wie er ist (*Strom* VII 47,3), wird er zum Vorbild für seine Schüler⁸⁶.

Indem der gnostische Lehrer sein Leben ganz auf Gott ausrichtet, spiegelt er das Wesen des menschengewordenen Gottessohnes, ahmt dessen heilvolles Wirken nach⁸⁷, und wird dadurch selbst zu einem Heilbringer für Andere (*Strom* VI 77,5).

II. *Gemeindeleben*

1. Eintritt in die Gemeinde: Vor und nach der Taufe

Zwar ist der *Paidagogos* im Blick auf die Taufe geschrieben⁸⁸, nämlich als Handbuch und Ratgeber für Taufbewerber, Katecheten und getaufte Christen, aber Clemens bietet wenig konkrete Informationen über den Initiationsprozess, der zur Aufnahme in die Kirche führte. Seine Andeutungen sind derart offen und derart eng in die Kontexte verwoben, dass man sich fragen muss, ob sie tatsächlich Niederschlag einer gelebten Praxis oder allein dem Thema oder den Zitaten und ihren Deutungen geschuldet sind⁸⁹.

⁸⁵ Vgl. *Strom* IV 13,3; 15,1; IV 54,4: Motivation des Gnostikers zur Tugend ist nicht Furcht oder Hoffnung auf Lohn, sondern Liebe; *Strom* IV 112f: Liebe zu Gott; *Strom* V 97,1: Gottesliebe und Menschenliebe; *Strom* IV 28,4: der Gnostiker als Freund Gottes.

⁸⁶ Vgl. *Strom* IV 106,6; in seiner apostolischen Haltung: *Strom* IV 74,1-4; VI 106,1; durch das, was einen Gnostiker auszeichnet: *Strom* II 46,1; 77,5f.

⁸⁷ Zum Motiv der Nachahmung vgl. *Strom* II 97,1; VI 115,1.

⁸⁸ S. oben 102ff.

⁸⁹ A. Benoit, C. Munier, *Die Taufe in der Alten Kirche*. Berlin, Frankfurt usw. 1994, bieten in ihrer Textsammlung keine, die Taufvorbereitung betreffenden Zitate des Clemens. Die großzügige Einleitung sagt allgemein, die Einrichtung und Organisation des Katechumenats hätte sich ab Mitte des 2. Jhts. herausgebildet (vgl. XXVI); im Abschnitt über Clemens wird das Katechument nicht erwähnt.

Die Frage nach dem Sitz im Leben des *Protreptikos*⁹⁰ erbrachte den Befund, dass diese Schrift hauptsächlich an Christen gerichtet war, die die innere Bekehrung bereits in ersten Schritten vollzogen hatten, bereits christlich unterwiesen waren (*Prot* 96) und die nun vor dem Schritt in die Verbindlichkeit, nämlich die offizielle Eintragung in die Liste der Taufbewerber, standen⁹¹.

In *Strom* II 96,1f macht Clemens eine Bemerkung, die auf die Dauer des Initiationsprozesses gedeutet werden kann:

„Das Gesetz gestattet aber nicht, die Frucht von noch unentwickelten Bäumen zu pflücken, sondern erst nach dem Ablauf von drei Jahren im vierten Jahr, wenn der Baum vollständig entwickelt ist, um dann die Erstlingsfrüchte Gott zu opfern. Diese Art der Baumpflege ist aber wohl ein Vorbild für die Unterweisung, und lehrt, dass man die wilden Schösslinge der Sünden und das unnütze Unkraut der Gedanken wegschlagen muss, bis das Reis des Glaubens voll entwickelt und fest verwurzelt ist. (2) Denn im vierten Jahr wird, da für eine fest verwurzelte Unterweisung auch Zeit nötig ist, die Vierzahl der Tugenden Gott dargebracht, da dann die dritte Entwicklungsstufe bereits in die vierte, vom Herrn eingenommene Stellung übergeht“⁹².

Der Text ist, wenn man ihn als Hinweis auf die Taufvorbereitung verstehen will, nicht ganz eindeutig. Clemens sieht eine insgesamt vierjährige

⁹⁰ 93ff.

⁹¹ Vgl. *Prot* 82; vgl. die Angaben zur Taufe bei Justin, 1Apol 61 und in TradAp 15ff; in der Kirchenordnung wird die Anmeldung zum Taufunterricht beschrieben, von einer Einschreibung ist nicht die Rede; Justin fasst sich allgemeiner, bei ihm haben sich die Taufanwärter von der Wahrheit überzeugen lassen, sie glauben und versprechen ein dem Glauben gemäßes Leben zu führen. – Clemens fordert sie in *Prot* 95f auf, keine Skrupel vor der Reaktion der Mitbürger zu haben; diese nahmen also diesen Schritt wenigstens am Verhalten der Katechumenen wahr.

⁹² BKV 220; GCS II 165,5-14: τόν τε καρπὸν οὐκ ἔῃ δρέπεσθαι ἀτελῆ ἐξ ἀτελῶν, ἀλλὰ μετὰ τριετίαν ἔτει τετάρτῳ καθιερώσοντα τὴν ἀπαρχὴν τῷ θεῷ μετὰ τὸ τελεωθῆναι τὸ δένδρον [Philo, *De virt* 156-159]. εἶη δ' ἂν οὗτος ὁ τῆς γεωργίας τύπος διδασκαλίας τρόπος, διδάσκων δεῖν τὰς παραφύσεις τῶν ἁμαρτιῶν ἐπικόπτειν καὶ τὰς συναναθαλλούσας τῷ γονίμῳ καρπῷ ματαΐας τῆς ἐννοίας πόας, ἔστ' ἂν τελειωθῆ καὶ βέβαιον γένηται τὸ ἔρνος τῆς πίστεως. τῷ [τε] γὰρ τετάρτῳ ἔτει, ἐπεὶ καὶ χρόνου χρεῖα τῷ κατηγουμένῳ βεβαίως, ἢ τετράς τῶν ἀρετῶν καθιεροῦται τῷ θεῷ, τῆς τρίτης ἤδη μονῆς συναπτούσης ἐπὶ τὴν τοῦ κυρίου τετάρτην ὑπόστασιν. – Clemens benutzt in dieser Argumentation Philo ausgiebig für seine eigene Deutung mosaischer Gebote. Hier spielt er auf die Unterweisung in der Gemeinde an, und die Deutung des Bildes zeigt, dass es um Einweisung in den Glauben geht.

Vorbereitungszeit, wobei im vierten die Taufe erfolgt. Der Gedankengang nimmt eine Erklärung auf zu Dtn 20,19f, die Philo in *De virtutibus* 156ff ausführt, und versteht unter den vollentwickelten Früchten die vier Kardinaltugenden, die der Mensch nach drei Jahren Gott darbringen kann. D.h. für Clemens braucht der Taufbewerber drei Jahre⁹³, um eine christliche Lebenshaltung zu entwickeln und einzuüben. Der Übergang in die „*vom Herrn eingenommene Stellung*“ meint dann die Taufe, die den Menschen in das Kindschaftsverhältnis zu Gott bringt⁹⁴, zum Sohn und zur Tochter Gottes macht.

Über die Taufe selbst⁹⁵ erfährt man, dass sie „*Wiedergeburt*“, „*Bad*“ und „*Erlösung*“ genannt wird (*Prot* 94), dass sie eine „*Besiegelung*“ (*Prot* 120,1) und eine „*Erleuchtung*“ (*Paid* I 26) ist; sie wird als Adoptionsakt vorgestellt (*Paid* I 25f), der einen vollständigen Statuswechsel des Menschen mit sich bringt (*Paid* I 26), nämlich Befreiung von Sünde und ihrer Ursache (*Paid* I 29f) durch Erziehung und Aufnahme in die Fürsorge des göttlichen Lehrers (*Paid* III 101,3) und Unsterblichkeit (*Paid* I 26).

Vom Taufakt selbst deutet Clemens in *Prot* 116,4 an, dass er ein Eintauchen ins Wasser sei und mit Dankgebeten verbunden sei. Dass die in *Prot* 120,1 erwähnte Besiegelung auch zum Ritus gehörte, und dass hinter der in *Paid* I 83f genannten Salbung (vgl. *Traditio Apostolica* 21) und dem Anlegen des Kleides

⁹³ An anderen Stellen, in *Strom* I 173 und VI 114,3ff wird die dritte Stufe der Entwicklung als die der Kindschaft betrachtet; danach wäre das dritte Jahr bereits postbaptismale Unterweisung und eine Phase der Vervollkommnung; vgl. dazu auch *Strom* VII 40,4. Da Clemens aber eine dynamische Vorstellung vom Hineinwachsen in den Glauben hat, darf man hier keine klaren punktuellen Angaben erwarten. Die Vorliebe des Clemens für eine dreistufige Entwicklung zeigt sich jedenfalls auch in *Strom* VI 131, wo er die Ausbildung an der Heiligen Schrift ebenfalls mit drei Schritten beschreibt: Zuerst kommt das Lesen, Buchstabe für Buchstabe: das Erfassen des buchstäblichen Sinnes der Schrift; dann, bei Glaubensfortschritt erfolgt das skandierende Lesen der Schrift, d.h. das gnostische Verständnis der Schrift; zuletzt die Begegnung mit der ungeschriebenen Lehre des Herrn, welche die Apostel überliefert haben: Verinnerlichung des geistlichen Schriftsinnes, geistige Auslegung.

⁹⁴ Vgl. unten 305ff.

⁹⁵ Zum Taufverständnis vgl. W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 147-153.

der Unvergänglichkeit Elemente der Taufliturgie stehen könnten, lässt sich nur vermuten.

Die Neugetauften, womöglich auch schon die Katechumenen, werden *νηπιοι* genannt⁹⁶. Diesen Ehrentitel⁹⁷ verteidigt Clemens energisch gegen Fehldeutungen von heterodoxer Seite, wo der Titel abwertend als Bezeichnung für Anfänger im Glauben, die mit Anfangslehren gespeist werden, also für Unverständige und Uneingeweihte, verwendet wird (*Paid* I 19f; 25). Clemens macht sich einige Mühe, diese Meinung zu widerlegen und darzustellen, dass Milch eine vollwertige Nahrung ist und von der Substanz nicht anders als Fleisch (*Paid* I 35; 38-52). Er hebt hervor, dass mit der Taufe die vollständige Erleuchtung gewährt wird und damit die Erkenntnis Gottes (*Paid* I 25,1), wobei er an anderer Stelle sehr wohl unterscheidet zwischen einer angelegten Vollkommenheit und ihrer schrittweisen Entfaltung (*Strom* IV 150).

2. Buße

Befreiung von Sünde und Schuld geschieht, davon sind alle Christen der Frühzeit überzeugt, durch die Taufe⁹⁸. An verschiedenen Stellen spricht sich Clemens aber darüber hinaus für die Möglichkeit einer zweiten Buße aus⁹⁹. Er

⁹⁶ *νηπιοι*: Säuglinge, Neugeborene, Zartsinnige, Unmündige. Der Begriff kommt bei Clemens in verschiedenen Bedeutungen vor; als ‚Säuglinge‘ und ‚Zartsinnige‘ betrachtet er die Neugetauften, wenn es um ihre Versorgung und Pflege geht; mit der Konnotation ‚Unmündige‘ verwendet er ihn im Zusammenhang mit dem Adoptionsgedanken. – Diese Bezeichnung verwendet auch Irenäus, *Adv. Haer.* IV 38,1 (Fragment 23) für die Neugetauften.

⁹⁷ Vgl. F. Quatember, 96-106.

⁹⁸ Vgl. *Strom* II 11,2; 58,1f.

⁹⁹ Vgl. W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 170ff mit der Diskussion der Haltung des Clemens zur zweiten Buße; er stellt die Nähe zum *Hirt des Hermas* und ein gewisses Schwanken in Clemens' Bußverständnis heraus. Die Kritik des Alexandriners an rigoristischen Tendenzen erwähnt er nicht.

tut das nicht so entschieden, wie er es vom *Hirt des Hermas* kennt¹⁰⁰, aber die Hinweise, dass es in Alexandrien eine Bußmöglichkeit nach der Taufe gibt, sind deutlich genug¹⁰¹. Allerdings scheint diese Praxis noch nicht ganz selbstverständlich zu sein, denn in *Strom* II 69,2f deutet sich eine leise Kritik an Hirten an, die sich nicht um die Verletzten und Verirrten der Herde kümmern¹⁰². Dass er sich dabei der Worte aus Ez 34,4.6 bedient, spricht nicht gegen diese Annahme; er zitiert dieses Schriftwort nicht ohne Grund und der Kontext hätte dieses Zitat nicht erzwungen.

Ein weiteres Argument für die Entwicklung einer kirchlicher Bußpraxis in Alexandrien ist das Ende von *qds*. Clemens erzählt in Kapitel 42 vom Bemühen des Apostels Johannes um einen der christlichen Gemeinde durch Verbrechen verlorengegangenen Menschen, wie er ihm nachgeht und wieder in die Kirche zurückholt.

Gerade in dieser Erzählung schildert Clemens deutliche Elemente seelsorgerlichen Handelns. Es geht um Begleitung im Prozess der Umkehr und Sündenvergebung, die er in *qds* 42 als Aufgabe des Bischofs betrachtet. Er kritisiert dort eine bischöfliche Sorge, die einseitig auf die Betreuung von Neubekehrten und Taufbewerbern fixiert ist und die Getauften mit ihren Gefährdungen und Nöten aus dem Blick verliert. Einem Bischof, der seinen

¹⁰⁰ Vgl. z.B. *Hirt des Hermas* vis III 7,6; mand IV 3,6f; sim IX 1-3; vgl. *Strom* II 69,2f; II 56-59.

¹⁰¹ Vgl. zur zweiten Buße: *qds* 8,2; 39f; *Strom* I 171f; IV 154,3; VI 109; 104; W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 147-153; v.d. Hoek, *Catechetical School*, 61ff; 65ff.

¹⁰² Vgl. BKV II 201: „...*da er nämlich wünschte, dass wir durch die Hirten auf den rechten Weg gebracht würden, machte er einigen Vorwürfe, wie ich meine, durch Worte des Ezechiel: ‚Das Schwachgewordene habt ihr nicht gestärkt‘ [Ez 34,4] ... ‚Denn groß ist beim Vater die Freude über einen einzigen Sünder, der gerettet wurde‘ [Lk 15,7], sagt der Herr.“ (GCS II 149,29-150,7: *πάλιν ὁ κύριος δείκνυσιν ἄντικρυς ... πρὸς τῶν ποιμένων ἐπανορθοῦσθαι βουλόμενος ἡμᾶς, διὰ Ἰεζεκιήλ αἰτιώμενος αὐτῶν, οἴμαι, τινὰς ἐφ' οἷς οὐκ ἐτήρησαν τὰς ἐντολάς· «τὸ ἡσθενηκὸς οὐκ ἐνισχύσατε» καὶ τὰ ἐξῆς ἕως «καὶ οὐκ ἦν ὁ ἐπιζητῶν οὐδὲ ὁ ἀποστρέφων·» «μεγάλῃ γὰρ χαρὰ παρὰ τῷ πατρὶ ἐνὸς ἁμαρτωλοῦ σωθέντος,» ὁ κύριός φησι.)**

seelsorgerlichen Dienst derart reduziert, setzt er als beispielhaften Seelsorger den Apostel Johannes entgegen, von dem er erzählt (42,2-4):

Er pflegte auch "... wenn er gebeten wurde, in die Nachbargebiete der Heiden zu gehen, wo er teils Bischöfe einsetzte, teils ganze Kirchen zusammenbrachte, teils zu einem Amt bestimmte einen von denen, die vom Geist bezeichnet waren¹⁰³. So kam er auch in eine der nicht weit entfernten Städte... und als er dort im übrigen den Brüdern Erquickung bot, richtete er den Blick auf den über alles eingesetzten Bischof und sagte, wobei er einen jungen Mann anschaute, der einen stattlichen Körper und eine hübsche äußere Erscheinung und ein leidenschaftliches Gemüt hatte: 'Diesen (Jüngling) vertraue ich mit allem Ernst dir an vor Zeugen, nämlich der Kirche und Christus'. Und als der Bischof sich einverstanden erklärte und alles versprach, wiederholte er noch einmal mit Nachdruck (laut) dasselbe und wies noch einmal auf die Zeugen hin. Dann kehrte er nach Ephesos zurück; der Presbyter (ehrwürdige Alte) aber nahm den ihm anvertrauten jungen Mann in sein Haus auf und zog ihn auf, hielt ihn in Zucht, hegte und pflegte ihn und taufte ihn zuletzt. Und danach ließ er es fehlen an weiterer Sorge (επιμελεια) und Wachsamkeit in der Überzeugung, dass das Siegel des Herrn das vollkommene Schutzmittel für ihn sei"¹⁰⁴.

¹⁰³ Vgl. SKV 1, 59; vgl. – GCS III 188,3-18. - Stählin's Edition und seine Übersetzungen sind wertvolle Arbeitsinstrumente. Gleichwohl bedarf die Übersetzung der gelegentlich der Revision. Stählin übersetzt: Johannes ging "in die benachbarten Gegenden des Heidenlandes, um an dem einen Ort Bischöfe einzusetzen, anderswo ganzen Gemeinden ihre Ordnung zu geben oder für ein kirchliches Amt einen von denen zu bestimmen, die vom Geist als tauglich dafür bezeichnet waren". Das griechische οπου μεν... οπου δε... οπου δε... gibt diese dezidierte Aussage, dass an einem Ort mehrere Bischöfe eingesetzt worden seien, nicht her. Der weitere Kontext dieser Episode zeigt, dass Klemens in einer Gemeinde einen Bischof annimmt, "der über alle eingesetzt ist" - Stählin unterschlägt hier die Bemerkung "über alle". Es mag auch an solchen Übersetzungsunschärfen liegen, wenn z.B. H.v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, 231 dem Klemens bescheinigt, er kenne "im Grunde kein in diesem Sinne [nämlich einer "vorgefundenen und übergreifenden Vollmacht"] berufenes 'Amt'." Die vorliegende Stelle scheint dem eher zu widersprechen. Die einzige Unschärfe, die man hier wahrnehmen kann, ist die, dass er nicht zwischen Episkopos und Presbyter unterscheidet, womit er an sehr alte Vorstellungen anknüpfen würde (IClem 21,6; 44,1.4.5; 54,2; 57,1; Polyc ep 5,3; Hermas vis 2.2.6; 2.4.2f; 3.1.8; Did 15.1). Abgesehen davon nennt er aber auch die Ämterreihe Episkopos, Presbyter, Diakon (vgl. Paid III 97,2; Strom VI 107,2-3), so dass man an der vorliegenden Stelle auch fragen kann, ob er πρεσβυτερος nicht zu νεανισκος in Kontrast setzt. - Im übrigen macht auch der Schluss dieses Satzes bei Stählin ("für ein kirchliches Amt einen von denen zu bestimmen, die vom heiligen Geist als tauglich dafür bezeichnet waren" - οπου δε κληρον ένα γέ τινα κληρώσων των υπό του πνεύματος σηματονομένων) den Eindruck eines besonderen charismatischen Vorgangs. Klemens sagt hier aber nur, dass der Apostel einen von den Getauften für ein Amt bestimmte.

¹⁰⁴ Vgl. SKV 160; GCS III, 188, 3-18.

Der junge Mann entwickelt sich nun in eine Richtung, die nicht christlichem Lebenswandel entspricht: Er wird kriminell (42,5-7). Als Johannes einige Zeit später wieder in dieselbe Gemeinde kommt, fordert er vom Bischof das anvertraute Gut zurück: *"... 'Den Jüngling... und die Seele des Bruders'..."* (42,9). Unter Tränen erklärt der Bischof den jungen Mann für tot: *"... 'Gott ist er gestorben... er ist ein schlechter und verworfener Mensch, ein Räuber geworden; die Kirche hat er verlassen'..."* (ebd.). Johannes ist voll Schmerz über diesen Verlust, den er durch die Nachlässigkeit des Bischofs verursacht sieht: *„Da habe ich ja einen trefflichen Wächter für die Seele des Bruders zurückgelassen!“*. Und dann macht sich auf die Suche nach dem jungen Mann.

"Als (dieser) aber beim Näherkommen den Johannes erkannte, wandte er sich, von Scham ergriffen, zur Flucht. Johannes aber dachte nicht an sein hohes Alter, sondern setzte ihm mit aller Kraft nach, indem er rief: 'Warum fliehst du, mein Sohn, vor mir, deinem eigenen Vater, vor dem, der unbewaffnet, vor dem, der ein Greis ist? Habe Mitleid mit mir, mein Sohn, fürchte dich nicht. Du hast noch Hoffnungen auf das Leben. Ich selbst will Christus über dich Rechenschaft geben. Wenn es nötig ist, will ich gern den Tod erleiden, den du verdient hast, wie der Herr den Tod für uns erlitt. Für dich will ich mein eigenes Leben (ψυχή) hingeben. Bleib stehen! Fasse Vertrauen! Christus hat mich gesandt'. Als der Jüngling dies hörte, blieb er zuerst stehen und blickte zur Erde; dann warf er seine Waffen weg; dann begann er zu zittern und bitterlich zu weinen. Als aber der Greis nun herankam, umarmte er ihn, verteidigte sich, so gut er konnte, durch sein Wehklagen und wurde durch die Tränen, die er vergoss, ein zweites Mal getauft. Dabei verbarg er nur seine rechte Hand. Johannes aber verbürgte sich selbst und versicherte unter Eid, dass er für ihn Vergebung durch den Heiland erlangt habe. Er drang mit Bitten in ihn und fiel vor ihm auf die Knie nieder. Darauf küsste er die rechte Hand in der Überzeugung, dass sie durch die Umkehr gereinigt sei, und führte ihn zur Kirche zurück. Mit vielen Gebeten bat er ihn los, durch anhaltendes Fasten unterstützte er ihn im Kampf, durch mannigfaltige fesselnde Worte bezauberte er seinen Sinn und ging, wie erzählt wird, nicht eher fort, als bis er ihm die Leitung der Kirche anvertraut und damit ein leuchtendes Beispiel wahrer Sinnesänderung und einen deutlichen Beweis der Wiedergeburt gegeben hatte, ein Siegeszeichen der sichtbaren Auferstehung" (42,12-15)¹⁰⁵.

Diese kurze Erzählung, die Clemens als Tradition einführt, denn er verweist

¹⁰⁵ SKV 1, 61f; GCS III 189,25-190,19.

darauf, dass er sie erzählt bekommen habe¹⁰⁶, zeichnet zwei Personen in seelsorgerlicher Verantwortung, den Apostel Johannes und den Bischof einer Gemeinde in Kleinasien. Der Apostel überträgt die Obhut für den jungen Menschen auf den Ortsbischofs. Dessen Fürsorge besteht nun darin, dass er den jungen Mann in sein Haus, d.h. in seine Familie aufnimmt, ihn aufzieht und erzieht und ihn dann zur Taufe führt. Mit der Taufe ist für den Bischof dieser intensive Fürsorgedienst abgeschlossen, er betrachtet den jungen Menschen als für sich selbst verantwortlich und sieht ihn dazu durch das Taufsakrament befähigt. Als dieser den in ihn gesetzten Erwartungen nicht gerecht wird und versagt, erklärt ihn der Bischof für tot: *"Jener ist gestorben... Gott ist er gestorben... er ist ein schlechter und verworfener Mensch... die Kirche hat er verlassen"* (42,9). Die Reaktion des Bischofs auf das Scheitern ist Trauer und Resignation.

Johannes kritisiert diese Haltung, die meint, das empfangene Sakrament ersetze die seelsorgerliche Begleitung und der Verlust der Taufgnade sei nicht umkehrbar: *"Da habe ich ja einen trefflichen Wächter für die Seele unseres Bruders zurückgelassen!"* (42,10)¹⁰⁷.

Johannes wird als Beispiel eines nachgehenden und begleitenden Seelsorgers gezeichnet: Er sucht den jungen Mann auf. Er setzt ihm nach, als dieser ihm

¹⁰⁶ Zweimal deutet Clemens an, dass diese Geschichte im Umlauf war: 42,1: "... so höre eine Erzählung, die nicht ein Mythos sondern ein wahrer Bericht ist (λογος), der über den Apostel Johannes überliefert ist und für die Erinnerung aufbewahrt ist!" (BKV II 7,59) und 42,15: Johannes "ging, wie erzählt wird, nicht eher fort, als bis er ihm die Leitung der Kirche anvertraut" hatte (aaO. 62). Gleichwohl ist Klemens der erste, der diese Erzählung literarisch bezeugt; spätere Autoren rezipieren ihn, bzw. Eusebius, der ihn wörtlich zitiert (vgl. Kirchengeschichte III 23,6-19). Zur Rezeptionsgeschichte vgl. A.v. Harnack, Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius. Teil 1,1: Überlieferung. Leipzig² (1958) 316.

¹⁰⁷ Man kann sich fragen, ob hier bereits eine leise Kritik am Verhalten kirchlicher Amtsträger zu vernehmen ist. Eine Generation später findet Origenes deutliche Worte für Missstände im Klerus von Alexandrien (vgl. z.B. *HomGen* 16,5; *HomNum* 22,4 und *Comm MT XI* 15; XVI 8; 22. (Weitere Beobachtungen hierzu bei Campenhausen 278). Die wenigen Äußerungen zum Klerus bei Klemens gehen nicht über das hier Gebotene hinaus.

entkommen will. Er spricht ihn an und zwar nicht, indem er ihm Vorwürfe macht und ihm seine Vergehen vorhält, sondern indem er ihm Mut macht:

"... fürchte dich nicht! Du hast noch Hoffnungen auf das Leben. Ich selbst will Christus über dich Rechenschaft geben. Wenn es nötig ist, will ich gern den Tod erleiden, den du verdient hast, wie der Herr den Tod für uns erlitt. Für dich will ich mein eigenes Leben¹⁰⁸ hingeben"(42,15).

Der Apostel ist bereit, für diesen jungen Menschen Leib und Seele einzusetzen. Und dieser radikale Einsatz für den anderen wirkt entwaffnend: Die Waffen fallen wie die Maske der Selbstsicherheit: Der junge Mann verliert die Fassung, er redet über sein Verhalten. Allerdings vermag er nicht, voll und ganz für sein Handeln einzustehen: *"Allein die rechte Hand verbarg er dabei"* (42,14). Diese rechte Hand, in der Antike Symbol für menschliches Handeln¹⁰⁹, betrachtet er als so unrein, dass er sie verbergen will¹¹⁰. Aber das Bemühen des Apostels um die Wiedergewinnung des jungen Mannes macht auch vor diesem Äußersten nicht halt: Der Kuss auf die Rechte signalisiert, dass nichts von der Vergebung ausgeschlossen ist. So führt er ihn in die Kirche zurück und leitet auch den kirchlichen Versöhnungsprozess ein¹¹¹: Er fleht für seine Loslassung, er fastet mit ihm, er bewirkt durch seine Worte einen Sinneswandel und erreicht auf diese Weise nicht nur, dass der Mann in der Kirche wieder seinen Platz hat, sondern dass ihm die Leitung der Kirche anvertraut wird.

Ohne diese Erzählung all zu sehr pressen zu wollen, wird hier ein seelsorgerliches Handeln, das sich in der Vorbereitung und der Spendung des

¹⁰⁸ Vgl. Jo 15,13: "Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben ($\psi\upsilon\chi\eta$) einsetzt für seine Freunde." Indem Johannes hier sein Leben für den jungen Mann einsetzen will, erweist er sich als getreuer Jünger Christi.

¹⁰⁹ Vgl. dazu L. Kötsche, Art. Hand II (ikonographisch). In: RAC 13, Stuttgart 1986, 403-482.

¹¹⁰ Dass es hier um Unreinheit geht, ist der Reaktion des Johannes zu entnehmen: "Darauf küsste er die rechte Hand selbst in der Überzeugung, dass sie durch die Umkehr gereinigt sei" (42,15). Johannes Chrysostomus, der diese Erzählung auch kennt, betrachtet sie als blutbesudelt (vgl. *Ad Theodorum lapsus* I, 17. PG 47, 305).

¹¹¹ Zur Bußpraxis in der Kirche bis Ende des 3. Jhts. vgl. K.S. Frank, Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn 1996, 125-128.

Taufsakraments erschöpft, das dem Menschen zwar in die Kirche hineinhilft, ihn dann aber allein lässt, und ihn im Falle seines Scheiterns resigniert sich selbst überlässt, explizit durch die Bemerkung des Apostels und implizit durch dessen eigenes seelsorgerliches Handeln kritisiert.

Für den Apostel und damit für Klemens ist die Ausübung der Bußdisziplin nach der Taufe Seelsorge an den Heillosen, den Gescheiterten und zu Fall Gekommenen, grundgelegt durch die *"zuverlässige Hoffnung auf Rettung"* (42,1)¹¹²; diese aber wird durch die Liebestat des Gottessohnes erwirkt, und zu solcher Liebestat gegenüber dem Bruder, der Schwester, ist jeder Christ verpflichtet¹¹³. - Solche Seelsorge ist freilich nicht nur für Gescheiterte und in Not Geratene notwendig, sondern für alle, die an den Wendepunkten ihres Lebens den Kampf nicht aufgeben wollen¹¹⁴.

¹¹² So wendet sich Clemens zu Beginn des Abschnittes 42 an seine lesenden oder hörenden Adressaten: *"Damit du aber, wenn du so in Wahrheit deinen Sinn geändert hast, der getrostesten Zuversicht seiest, dass dir zuverlässige Hoffnung auf Rettung bleibt, so höre eine Erzählung... über den Apostel Johannes..."* (42,1). Und Johannes selbst spricht den jungen Mann an: *"Du hast noch Hoffnungen auf das Leben"* (42,13), und er versichert ihm *"unter Eid, dass er für ihn Vergebung erlangt habe durch den Heiland"* (42,15).

¹¹³ Vgl. 37,4-5: *"Worin besteht diese Liebe und wie groß ist sie? Für jeden einzelnen von uns hat er sein Leben hingegeben, das so viel wert ist wie das Weltall insgesamt. Solche Liebe füreinander fordert er auch von uns. Wenn wir aber unser Leben unseren Brüdern schuldig sind und wir eine solche Verpflichtung dem Heiland gegenüber auf uns genommen haben, sollten wir da noch die Dinge dieser Welt, die armselig, unserem wahren Wesen fremd und vergänglich sind, aufspeichern und abschließen?"* (GCS III 181; vgl. SKV 1, 53). - Hier spricht Clemens zwar die Pflicht seines reichen Publikums zur materiellen Fürsorge für die Armen an, aber darin erschöpft sich die Fürsorgepflicht nicht, wie das Beispiel des Apostels Johannes zeigt: Der setzt sein Leben ein, um den jungen Mann zur Umkehr zu bewegen, um ihn wieder für Christus zu gewinnen (vgl. 42,13). Auch an anderen Stellen äußert sich Clemens in dem Sinne, dass derjenige, der dazu befähigt ist, sich um die Seelen anderer zu sorgen hat: vgl. z.B. Strom VII 3,1-5.

¹¹⁴ Vgl. 40,3: Clemens sieht, dass sich menschliches Leben ständig weiterentwickelt und deshalb gefährdet bleibt: Auch wer in seinem Leben bislang recht gehandelt hat, läuft immer noch Gefahr, in die Irre zu gehen; doch auch der, der vom rechten Weg abgeirrt ist, kann durch einen Sinneswandel seinen Irrtum tilgen. Es kommt darauf an, dass man *„am entscheidenden Wendepunkt (κρῆσις) des Lebensdramas die Teilnahme am Kampf“ nicht aufgibt* (vgl. BKV II 7,57; GCS II 186).

Auf dem Hintergrund der Intention von *qds*, nämlich reichen Zeitgenossen den Zugang zum Heil zu eröffnen oder die Hoffnung auf das Heil zu bewahren¹¹⁵ und ihnen das mittels einer Auslegung von Mk 10,17-31 nahezubringen, also jenes Evangelientextes, der am radikalsten zum Besitzverzicht auffordert, wäre der Schluss dieses Schriftchens völlig unangebracht, wenn Christen, die diesem Gebot Christi nicht nachkommen konnten oder sich versündigt hatten, keine Hoffnung auf Rettung mehr haben könnten. Dass der Bischof den Sünder in *qds* 42,9 für „gestorben“ erklärt, wirft ein Licht auf die kritische Bemerkung in *Strom* II 69,2f. Am Beispiel der Erzählung, wie der Apostel Johannes einem in Sünde geratenen Menschen nachgeht, wird deutlich gemacht, dass eine harte Haltung den Sündern gegenüber nicht dem apostolischen Auftrag entspricht, der für Clemens darin besteht, für die Rettung der Nächsten zu sorgen.

3. Religiöses Leben

Was Clemens über das liturgische Leben und die eher privaten Formen religiöser Praxis mitteilt, ergibt kein geschlossenes Bild. Seine Hinweise sind mehr Andeutungen als Auskünfte, die sich aufgrund ihrer Mehrdeutigkeit und ihres sporadischen Vorkommens schwer einordnen lassen. Gleichwohl lässt sich sagen, dass der Alexandriner verschiedentlich Themen kirchlichen Lebens und Feierns anspricht, dass es bei ihm Anzeichen für die Entwicklung eines christlichen Festkreises gibt, dass er sich zur Eucharistie, zum gemeinsamen Gebet und zum religiösen Leben zu Hause auslässt, und dass sich im

¹¹⁵ Vgl. *qds* 3,1: „Wer von der Liebe zur Wahrheit und zu den Brüdern erfüllt ist, ... der muss sie zunächst durch Zureden von ihrer unbegründeten Verzweiflung befreien und ihnen vermittelt der nötigen Erklärung der Worte des Herrn nachweisen, dass ihnen, wenn sie den Geboten gehorchen, das Erbe des Himmelreiches nicht völlig abgeschlagen ist“ (GCS III 161,10-16: Χρὴ τοίνυν τοὺς φιλαλήθως καὶ φιλαδέλφως [Textlücke] ... πρῶτον μὲν αὐτῶν ἐξαιρεῖν τῷ λόγῳ τὴν κενὴν ἀπόγνωσιν καὶ δηλοῦν μετὰ τῆς δεούσης ἐξηγήσεως τῶν λογίων τοῦ κυρίου διότι οὐκ ἀποκέκοπται τέλειον αὐτοῖς ἢ κληρονομία τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐὰν ὑπακούσωσι ταῖς ἐντολαῖς·)

Paidagogos Spuren dafür finden, dass Katechese nicht nur eine lehrhafte Glaubensunterweisung war, sondern auch Gebet und Gesang beinhaltete, wie es etwas später auch die *Traditio Apostolica* bezeugt¹¹⁶.

Dass der kirchliche Festkalender von Alexandrien im Entstehen, aber noch nicht festgeschrieben war, geht aus einer Bemerkung in *Strom* I 145-146 hervor: Thema des Argumentationsganges ist ab *Strom* I 101 bis 148 der Nachweis, dass Mose älter ist als alle griechischen Philosophen und Weisen, und Clemens bietet ein groß angelegtes Referat über die verschiedenen Chronologien der Griechen, die er mit den geschichtlichen Daten des Alten Testaments in Beziehung setzt. Clemens bemerkt selbst zu Beginn seines Referats, dass er nicht der erste christliche Autor ist, der eine solche Zusammenschau vornimmt, sondern dass bereits Tatian in der Schrift *Πρὸς Ἑλληνας* eine solche bietet. Außerdem erwähnt er Julios Kassianos, einen vom Platonismus geprägten Christen, den Clemens in seiner doketischen Lehre für heterodox hält¹¹⁷, der in seinem ersten Buch *τῶν Ἑξηγητικῶν* ebenfalls einen solchen Versuch unternommen hat¹¹⁸. Gegen Ende nennt Clemens eine Liste der römischen Kaiser und ihrer Regierungszeiten und ordnet ihnen das Leben Jesu chronologisch zu (*Strom* I 145). Daran schließt Clemens folgende Bemerkung an:

"Manche wollen mit übertriebener Genauigkeit bei der Geburt unseres Heilands nicht nur das Jahr, sondern auch den Tag angeben; sie setzen die Geburt in das

¹¹⁶ Vgl. *TradAp* 18 spricht von Gebeten der Katechumenen, nicht aber von Gesang. *TradAp* 25 spricht von Rezitation von Psalmen während der Mahlfeier. Ob sie gesungen wurden, bleibt offen; *dicere* (vgl. FCh 1, 276 mehrfach) kann auch ‚singen‘ bedeuten.

¹¹⁷ Vgl. *Strom* III 91,1: Julios Kassianos wird von Clemens als Begründer des Doketismus vorgestellt (ὁ τῆς δοκίσεως ἐξάρχων - GCS II 238,9; vgl. auch *Strom* I 102); er habe eine Schrift *Περὶ ἐγκρατείας ἢ περὶ εὐνουχίας* (GCS II 238,10) verfasst und stehe in der Seelenlehre Platon nahe (*Strom* III 93). Kassianos betrachtet nach Clemens den menschlichen Leib als Folge des Sündenfalls (vgl. *Strom* III 95) und wertet deshalb die Sexualität als Übel (*Strom* III 92). Er kritisiert dessen Paulusverständnis (*Strom* III 94,1), d.h. er hat in Kassianos einen Theologen vor sich, der Paulus im Rahmen seiner doketisch-enkratitischen Theologie auslegt, und ihm nach dem Urteil des Clemens damit Gewalt antut (βιάζεται τὸν Παῦλον - GCS II 239,8).

¹¹⁸ Clemens greift in seiner Darstellung mehrfach auf Tatian zurück. Ob er etwas und wie viel er Kassianos verdankt, lässt sich nicht ermitteln.

28. Jahr des Augustus, und zwar auf den 25. Pachon. (146) Die Anhänger des Basilides feiern auch den Tag seiner Taufe, indem sie die ganze vorhergehende Nacht mit Lesen zubringen. (2) Einige behaupten, die Taufe habe im 15. Jahr des Kaisers Tiberius am 15. des Monats Tybi stattgefunden, andere, dass sie am 11. Tag des nämlichen Monats stattgefunden habe. (3) Bei der genauen Bestimmung der Zeit seines Leidens setzen es die einen in das 16. Jahr des Kaisers Tiberius auf den 25. Phamenoth oder auf den 25. Pharmuthi. Andere aber behaupten, dass der Heiland am 19. Pharmuthi gelitten habe. Einige von ihnen behaupten sogar, dass es am 24. oder 25. Pharmuthi gewesen sei" (Strom I 145,6-146,4)¹¹⁹.

Hier werden als Gedenktage die Geburt, die Taufe und das Leiden Christi genannt. Clemens weiß von Bemühungen, die Daten exakt anzugeben. Es selbst hält das für περιεργότερον, für übertriebene Sorgfalt. Indem er aber zugleich berichtet, wie die Basilidianer die Taufe des Herrn feiern, mit einer Festvigil und Schriftlesungen, lässt sich erkennen, dass das Interesse an der Datierung der Heilsereignisse liturgisch begründet ist. Schon im *Martyrium Polycarpi* 18,3 und 21,1 ist bezeugt, dass das Datum für die Feier eines Gedächtnisses von Bedeutung war¹²⁰.

a) Notizen zum Gottesdienst

Während Clemens sehr häufig von ευχαριστειν als der angemessenen Haltung Gott, dem Schöpfer, und den Gaben der Schöpfung gegenüber spricht, ja die

¹¹⁹ Vgl. BKV II 17,122f; GCS II... εἰσὶ δὲ οἱ περιεργότερον τῇ γενέσει τοῦ σωτήρος ἡμῶν οὐ μόνον τὸ ἔτος, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμέραν προστιθέντες, ἣν φασιν ἔτους κη Αὐγούστου ἐν πέμπτῃ Παχῶν καὶ εἰκάδι. Οἱ δὲ ἀπὸ Βασιλείδου καὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτοῦ τὴν ἡμέραν ἐορτάζουσι προδιανουκτερεύοντες <ἐν> ἀναγνώσει. φασὶ δὲ εἶναι τὸ πεντεκαιδέκατον ἔτος Τιβερίου Καίσαρος τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Τυβί μηνός, τινὲς δὲ αὖ τὴν ἑνδεκάτην τοῦ αὐτοῦ μηνός. τό τε πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τινες τῷ ἑκκαιδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κε, οἱ δὲ Φαρμουθὶ κε· ἄλλοι δὲ Φαρμουθὶ ιθ πεπονθέναι τὸν σωτήρα λέγουσιν. ναὶ μὴν τινες αὐτῶν φασὶ Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κδ ἢ κε.

¹²⁰ *MartPolyc.* 18,3: „...der Herr wird die Feier des Tages seines Martyriums ermöglichen...“ (καὶ χαρᾶ παρέξει ὁ κύριος ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον...); 21,1: „Der selige Polykarp erlitt das Martyrium am zweiten Tag des Montas Xanthikus, am 23. Februar, am großen Sabbat, zur achten Stunde“ (Μαρτυρεῖ δὲ ὁ μακάριος Πολύκαρπος μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρῃ ἰσταμένου κατὰ δὲ Ῥωμαίους πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων σαββάτῳ μεγάλῳ ὥρα ὀγδόῃ). Text und Übersetzung: Die Apostolischen Väter. Ed. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 280-283.

Dankbarkeit als Wesensmerkmal des Gnostikers herausstreicht¹²¹, sind seine Auskünfte über den eucharistischen Gottesdienst sehr spärlich. Im *Protreptikos* findet sich darüber nichts. Im *Paidagogos* äußert Clemens den Gedanken, dass Martyria und Eucharistia die Grundvollzüge der Kirche seien (I 22,2-3).

Außerdem deutet er an, dass Eucharistie eine Einheit von Wort und Tat ist.

Nachdem er in *Paid* II 19 auf Leib und Blut Christi zu sprechen kam und die leibliche und geistliche Dimension des Blutes Christi, fährt er fort:

„...und das heißt, das Blut Jesu trinken: an der Unvergänglichkeit des Herrn Anteil bekommen. Stärke des Wortes aber ist der Geist, wie die des Fleisches das Blut. (20,1) In entsprechender Weise wird also der Wein mit Wasser vermischt und der Geist mit dem Menschen; und das eine... sättigt uns für den Glauben; das andere aber, der Geist, führt uns zur Unsterblichkeit; die Verbindung wieder von beiden, dem Getränk und dem Wort, heißt Eucharistie, eine gepriesene und herrliche Gnadengabe; die ihrer im Glauben teilhaftig werden, die werden an Leib und Seele geheiligt...“ (II 19,4-20,1)¹²².

Sicher waren Predigten Teil der Gottesdienste und auch der Gesang von Hymnen. Jedenfalls spricht Clemens beides an, wo er Mitchristen kritisiert, deren Verhalten innerhalb der Kirche ein anderes ist als außerhalb (*Paid* III 80,1-4)¹²³. In den *Stromateis* gibt er einen Hinweis auf die Austeilung des

¹²¹ Vgl. z.B. *Strom* IV 13,3; 27,1; 159,2; V 61,4f; VII 62,2; 79,2.

¹²² Vgl. BKV II 8,29; GCS I 167,28-168,9: Διττὸν δὲ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου· τὸ μὲν ἔστιν αὐτοῦ σαρκικόν, ᾧ τῆς φθορᾶς λελυτρώμεθα, τὸ δὲ πνευματικόν, τοῦτ' ἔστιν ᾧ κεχρίσμεθα. Καὶ τοῦτ' ἔστι πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δὲ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα, ὡς αἷμα σαρκός. Ἐναλόγως τοίνυν κίρναται ὁ μὲν οἶνος τῷ ὕδατι, τῷ δὲ ἀνθρώπῳ τὸ πνεῦμα, καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ, τὸ κράμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ, τὸ πνεῦμα, ἡ δὲ ἀμφοῖν ἀδθις κράσις ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλή, ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἀγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸ θεῖον κράμα τὸν ἄνθρωπον τοῦ πατρικοῦ βουλήματος πνεύματι καὶ λόγῳ συγκιρνάντος μυστικῶς·

¹²³ Vgl. BKV II 8,205: (1) „Diejenigen, die Christus geweiht sind, sollten sich im ganzen Leben ebenso zeigen und gestalten, wie sie sich in den Kirchen zeigen, wo sie eine würdigere Haltung annehmen...(2) Jetzt aber verändern sie auf unbegreifliche Weise zugleich mit dem Ort auch die Haltung und das ganze Wesen...(3) Sie legen nämlich die gottergebene Haltung, die sie in der Versammlung zeigen, ab, sobald sie daraus fortgegangen sind, und werden der großen Masse ähnlich, in der sie leben...(4) Und die **Predigt über Gott**, der sie andächtig zugehört hatten, lassen sie drinnen, wo sie sie gehört haben; draußen aber treiben sie sich sofort mit den Gottlosen herum und geben sich ganz dem Anhören von verliebten Musikstücken... dem Lärmen und der Trunkenheit und allem wertlosen Schund hin. Solcherlei singen sie und wechseln mit anderen darin ab, sie, die zuvor **in Hymnen** das unsterbliche

eucharistischen Brotes (I 5,1), wonach manche nach dem Brechen des Brotes erlaubten, dass jeder aus dem Volk sich sein Stück davon nehme¹²⁴. Clemens hält sich nicht bei dieser Form des Kommunionempfangs auf, sondern zielt auf das Thema Gewissen, um das es ihm an dieser Stelle geht. Bemerkenswert ist hier, wie er diese Praxis erwähnt: „*Manche erlauben*“ (τινὲς ... ἐπιτρέπουσιν) veranlasst zu dem Schluss, dass diese Form der Austeilung des eucharistischen Brotes nicht die allgemein übliche Praxis gewesen ist. Es scheint aber Praxis in den rechtgläubigen Gemeinden gewesen zu sein, denn Clemens erwähnt dies nur, ohne Kritik zu üben. Anders als an einer weiteren Stelle, wo er einen eucharistischen Sonderritus mit Brot und Wasser bei heterodoxen Christen beschreibt, nämlich in *Strom* I 92,2: „*Es gibt welche, die nur mit Wasser die Eucharistie feiern*“ kritisiert er deren Praxis, wobei „*Brot und Wasser nicht nach dem Kanon der Kirche verwendet werden*“¹²⁵. Das heißt, dass Clemens ein Bewusstsein für einen liturgischen Ritus hat, den er für den herkömmlichen und gültigen, also für den kanonischen hält. Wenn man dabei bedenkt, dass der Kanon der Kirche für Clemens auf der Übereinstimmung von Heiliger Schrift und Tradition basiert¹²⁶, wird klar, dass die dort bezeugten Elemente des Herrenmahles, Brot und Wein mit Wasser vermischt, für die alexandrinische Kirche den Kernbestand des eucharistischen Mahles ausmachten¹²⁷.

Leben priesen...“. GCS I 280,15-29: Τοιούτους δὲ ἐχρῆν παρ' ὅλον τὸν βίον φαίνεσθαι καὶ διαπλάττεσθαι τοὺς Χριστῶ τελουμένους οἴους σφᾶς ἐν ἐκκλησίαις ἐπὶ τὸ σεμνότερον σχηματίζουσιν ... νυνὶ δὲ οὐκ οἶδ' ὅπως συµμεταβάλλονται τοῖς τόποις καὶ τὰ σχήματα καὶ τοὺς τρόπους ... Τὸ γοῦν τῆς συναγωγῆς ἔνθεον μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν ἀποθέμενοι τοῖς πολλοῖς ἐξομοιοῦνται, μεθ' ὧν καὶ διαιτῶνται ... **καὶ τὸν περὶ θεοῦ λόγον** σεβασάμενοι καταλελοίπασιν ἔνδον οὐ ἤκουσαν, ἔξωθεν δὲ ἄρα μετὰ τῶν ἀθέων ἀλύουσι, κρουμάτων καὶ τερετισμάτων ἐρωτικῶν ἀυλωδίας τε καὶ κρότου καὶ μέθης καὶ παντὸς ἀναπιμπλάμενοι συρφετοῦ· τοῦτο δὴ ἄδοντες καὶ ἀντάδοντες αὐτοὶ οἱ πρόσθεν **ἐξυμνοῦντες** ἀθανασίαν...

¹²⁴ Vgl. GCS II 5,18f: ἦ καὶ τὴν εὐχαριστίαν τινὲς διανείμαντες, ὡς ἔθος, αὐτὸν δὴ ἕκαστον τοῦ λαοῦ λαβεῖν τὴν μοῖραν ἐπιτρέπουσιν. – Vgl. BKV II 19,14.

¹²⁵ GCS II 61,28-62,1: ἄρτον καὶ ὕδωρ οὐκ ἐπ' ἄλλων τινῶν, ἀλλ' ἢ ἐπὶ τῶν ἄρτῳ καὶ ὕδατι κατὰ τὴν προσφορὰν μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας χρωμένων αἰρέσεων ἐμφανῶς ταπτούσης τῆς γραφῆς. εἰσὶ γὰρ οἱ καὶ ὕδωρ ψιλὸν εὐχαριστοῦσιν.

¹²⁶ Zum Kanonbegriff s.unten 194ff.

¹²⁷ Früheste Hinweise auf Eucharistie: 1Kor 11; Hebr. 7,1 mit Rückverweis auf Gen 14,18: Clemens zitiert den Vers und sieht in Melchisedeks Opfer, dem dargebrachten Wein und Brot,

Gottesdienst am frühen Morgen ist schon Anfang des 2. Jahrhunderts bezeugt¹²⁸. Zwei Andeutungen machen diese Vermutung wahrscheinlich: In *Paid* II 96,2 spricht er von Leuten, „*die morgens von der Kirche oder vom Markt kommen*“¹²⁹, und in *Strom* IV 142,4 bemerkt er im Zusammenhang mit dem Aufstehen, es heiße, „*man soll gewaschen zu den heiligen Handlungen gehen und zu den Gebeten, rein und geschmückt; der äußere Schmuck sei aber Sinnbild für den inneren*“¹³⁰.

Wenn Clemens zwischen den „*heiligen Handlungen*“ und den „*Gebeten*“ differenziert, denkt er wohl an unterschiedliche Gottesdienstformen, wobei die „*heiligen Handlungen*“ eher für eine Eucharistiefeyer zutreffen als für ein Morgenlob¹³¹.

Es scheint, dass es neben der Eucharistiefeyer in der Kirche von Alexandrien auch feste Gebetszeiten gegeben hat. Clemens spricht verschiedentlich das gemeinsame Beten und Singen an. Am deutlichsten wird er in *Strom* VII, wo er sich ausführlich zum Gebet des Gnostikers äußert. In diesem Kontext begegnen einige interessante Details, besonders in 40,1-4:

1) „*Deshalb heben wird auch (beim Beten) den Kopf in die Höhe und strecken die Hände zum Himmel empor und stellen uns bei dem gemeinsamen Sprechen der Schlussworte des Gebets auf die Fußspitzen, indem wir so dem Streben des Geistes empor in die geistige Welt zu folgen suchen...* 3) *Wenn aber einige auch bestimmte Stunden für das Gebet festsetzen, wie z.B. die dritte und die sechste und die neunte, so betet jedenfalls der Gnostiker sein ganzes Leben hindurch, da er bestrebt ist, durch das Gebet mit Gott vereint zu sein...* 4) *Aber auch die dreifach getrennte Stundeneinteilung, die mit den gleichen Gebeten gefeiert*

einen Typos des Abendmahles (vgl. *Strom* IV 161,3); außerhalb des NT: *Didache* 9; Justin, *1Apol* 65-67; *TradAp* 4 und 21, dort die Erwnung auch anderer eucharistischer Gaben neben Brot, Wein und Wasser.

¹²⁸ Vgl. Plinius *ep.* X 96 an Kaiser Trajan: „...*ante lucem convenire...*“ (ed. P. Guyot, R. Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen I*, Darmstadt 1993, 40f).

¹²⁹ Zur Stelle s.unten 184ff.

¹³⁰ Vgl. *BKV* II 19,95f.

¹³¹ Vgl. *TradAp* 41, zum Gebet und Kirchenbesuch am Morgen.

wird, kennen diejenigen, die die selige Dreizahl der heiligen Aufenthalte erfahren haben“¹³².

Clemens spricht zunächst die in der Antike übliche und auf vielen Darstellungen der frühchristlichen Kunst dokumentierte Gebetshaltung an: aufrecht stehen und mit erhobenen Händen¹³³. Ob es sich bei dem Gebetsschluss auf den Fußspitzen um eine übliche Praxis handelte oder um einen Gestus, der von der Katechese des Clemens herkommt¹³⁴, lässt sich nicht entscheiden.

Die nächste Information ist eindeutiger: Clemens kennt die Praxis fester Gebetszeiten: „*einige setzen bestimmte Zeiten fest*“ mit einem festen Bestand an

¹³² Vgl. BKV II 20,46; GCS III 30,19-31,2: Ταύτη καὶ προσανατείνομεν τὴν κεφαλὴν καὶ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν αἴρομεν τοὺς τε πόδας ἐπεγείρομεν κατὰ τὴν τελευταίαν τῆς εὐχῆς συνεκφώνησιν, ἐπακολουθοῦντες τῇ προθυμίᾳ τοῦ πνεύματος εἰς τὴν νοητὴν οὐσίαν, ... εἰ δὲ τινες καὶ ὥρας τακτὰς ἀπονέμουσιν εὐχῇ, ὡς τρίτην φέρε καὶ ἕκτην καὶ ἑνάτην, ἀλλ' οὐδὲν γε ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὐχεται τὸν βίον, δι' εὐχῆς συνεῖναι μὲν σπεύδων θεῷ, ... ἀλλὰ καὶ τὰς τῶν ὥρων διανομὰς τριχῇ διεσταμένας καὶ ταῖς ἴσαις εὐχαῖς τετιμημένας ἴσασιν οἱ γνωρίζοντες τὴν μακαρίαν τῶν ἁγίων τριάδα μονῶν. – Die letzte Bemerkung klärt sich anhand anderer Stellen in den *Stromateis*: II 96,2; VI 107,2 und 114,2; (vgl. Stählin, aaO., 46, Anm. 8). Clemens stellt sich das Hineinwachsen in Glauben und Kirche als einen gestuften Prozess vor: Erziehung zur Tugend und Unterricht zur Erkenntnis brauchen Zeit (*Strom* II 96,2); dementsprechend gibt es in der Kirche unterschiedliche Aufenthalte für die Gläubigen (*Strom* VI 114,1-3; vgl. auch *Strom* VI 109,3) und unterschiedliche Rangstufen in der kirchlichen Hierarchie (*Strom* VI 107). Damit ist aber die vorliegende Andeutung des Clemens noch nicht ganz erfasst. So wie die Kirche für Clemens nicht nur eine irdische Größe, sondern auch eine geistliche ist (s. unten 189ff), so sind die Aufenthalte nicht nur solche in der irdischen Kirche, sondern auch solche in der Sphäre Gottes, im Himmel: μονη erinnert an Joh 14,2, ein Schriftzitat, das Clemens mehrfach erwähnt, τὴν μακαρίαν... τριάδα an 2Kor 12,2, wo Paulus seine Entrückung in den dritten Himmel andeutet, auch dieses Zitat nennt er mehrfach. Diejenigen aber, die hier auf Erden bereits Erfahrungen machen, die an diesen „dritten Himmel“ rühren, sind die Gnostiker; vgl. dazu *Strom* VII 13,1: „*Ich sage nur, dass jene gnostischen Seelen, die durch die Erhabenheit ihres Schauens den Lebenswandel jeder heiligen Ordnung übersteigen, [und] denen die seligen Aufenthalte der Götter bestimmt und zugewiesen sind, als heilig unter die Heiligen gezählt und ganz und gar aus all dem versetzt in bessere und immer bessere Orte gelangen, [und dass] sie es hochschätzen, Gott nicht mehr 'in Spiegeln oder durch Spiegel' zu schauen, sondern den Anblick zu genießen, der, soweit es möglich ist, der Wirklichkeit entspricht und völlig deutlich ist...*“ (vgl. BKV II 20,19; Overbeck, Teppiche, 583).

¹³³ Zum Gebet in frühchristlicher Zeit vgl. A. Hamman, Art. Preghiera. In: *DizPat* II, 1983, 2890-2894.

¹³⁴ Vgl. *Paid* I 16,3, das als Erklärung dieses Gestus dienen kann; Clemens macht ähnliche Angaben wie *MartPolyk* 5,1 und die apokryphen *Acta Joanni*: Beten im Stehen, Gebetsrichtung gen Osten (vgl. *Strom* VII 43,6).

Gebeten¹³⁵. Clemens schließt sich dieser Praxis nicht an. Für den Gnostiker ist sein ganzes Leben Gebet, Zwiesprache und Verkehr mit Gott, wie er an verschiedenen Stellen betont¹³⁶.

b) Private religiöse Praxis

Das ganze Leben des Gnostikers soll ein Gebet und ein Verkehren mit Gott sein:

„Wenn aber das Gebet eine Möglichkeith bietet, mit Gott in Verkehr zukommen, so darf man keine Möglichkeith eines Zugangs zu Gott ungenützt lassen“ (*Strom* VII 42,1)¹³⁷.

In dieser Haltung hat Clemens ein sehr offenes Verständnis von privater religiöser Praxis. Für ihn ist das ganze Leben ein Gebet. Unter dieser Prämisse gibt er aber doch auch Auskunft über einige Details des religiösen Alltagslebens. Essen und Trinken stellt Clemens als gottesdienstliches Geschehen dar. Essen wird mit Danksagung verbunden, Trinken mit dem Singen von Psalmen (*Paid* II 43,1-3); Clemens kennt das Tischgebet (*Paid* II 44,1). Er spricht auch vom Nachtgebet, das ein Dankgebet ist (*Paid* II 44,2 und II 96,2).

Gemeinsames Singen in der Kirche ist in *Paid* II 44,3f angedeutet¹³⁸, das Lesen der Heiligen Schriften wird dort wie im privaten Leben praktiziert (*Paid* II 96,2; III 89,2-5; II 22,1 und *Strom* I 146,1; VI 113,3)). Clemens hat eine klare Vorstellung vom Gebet des Gnostikers, wie aus *Strom* VII 31,7f (vgl. 32,5) hervorgeht¹³⁹. Der Gnostiker betet nicht nur für sich selbst, sondern auch für und mit seinen Nächsten (*Strom* VII 35; 38,3f; 39,3ff; 41). Ja, Clemens erklärt er

¹³⁵ Vgl. *Didache* 8,3: dreimal am Tag soll gebetet werden; *TradAp* 41 spricht, wie Clemens, von der dritten, sechsten und neunten Stunde als Gebetszeiten.

¹³⁶ Vgl. z.B. *Strom* VII 35,3f: Der Gnostiker braucht für seine Gottesverehrung keine festen Orte und Gebetszeiten.

¹³⁷ Vgl. BKV II 20,48; vgl. *Strom* VII 35.

¹³⁸ Vom Psalmengesang redet Clemens mehrfach: *Paid* II 41,4-42,2; *Strom* VI 90,1; 88; VII 49,4.

¹³⁹ Vgl. P.W. van der Horst, Silent prayer in antiquity. In: *Numen* 41 (1991) 1-25.

geradezu zur Pflicht, dass der Gnostiker für seinen Nächsten betet (*Strom* VII 41,6).

Zur religiösen Praxis gehört auch das Fasten. Beten und Fasten werden im Zusammenhang mit Taufe und Buße erwähnt¹⁴⁰. Außerdem nennt Clemens den Mittwoch und Freitag als Fasttage (*Strom* VII 75,2f)¹⁴¹, aber auch hier geht es ihm, wie beim Gebet, nicht um die Einhaltung von Vorschriften, sondern um ein geistliches Verständnis. So erklärt er in *Paid* III 90,12, das Fasten solle keine tageweise Verdemütigung der Seele“ sein, sondern eine Hinwendung zu den Bedrückten und Notleidenden. Und wiederholt betont er, dass das wirkliche Fasten die Enthaltung von Sünden sei (*Strom* VI 102,3)¹⁴².

c) Spuren gottesdienstlicher Vollzüge in der Taufkatechese

Im *Paidagogos*, jenem „Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation“, wie A. Knauber diese Schrift charakterisiert hat, finden sich poetisch gefasste Textstücke, die in dieser Form, soweit überblickt werden kann, hauptsächlich in diesem Werk vorkommen¹⁴³.

¹⁴⁰ Vgl. *Exc* 84,1 und *qds* 42,15.

¹⁴¹ Vgl. *Didache* 8,1: Fasttage am Mittwoch und Freitag; vgl. *TradAp* 23 spricht von häufigem Fasten, ohne Festlegung von Fasttagen.

¹⁴² Vgl. *Strom* III 99,4: Es fastet, wer sich von der Welt nüchtern hält; *Strom* VII 76,1: Es fastet, wer sich böser Taten enthält; *Strom* VII 75,3: Fasten ist Abstinenz von Habgier und Wollust.

¹⁴³ Mit dem Thema ‚Clemens als Dichter‘ tut sich eine reizvolle Fragestellung auf, die hier nicht behandelt werden kann. Das Gesamtwerk müsste nach poetischen Textstücken abgesucht werden. Bislang habe ich im *Paidagogos* fünf poetische Textstücke ausmachen können, nämlich in *Paid* I 4,1, in *Paid* I 42,1-43,1, in *Paid* II 36,2, in *Paid* III 2,1 und 101,1-2; daneben könnten in den *Stromateis* (V 1,3-5; VI 57,3-58,1) zwei weitere Textstücke infrage kommen, die aber aufgrund ihrer anderen, komplizierteren Struktur einer eingehenden sprachlichen und stilistischen Untersuchung bedürfen, um sie als poetische Texte zu identifizieren.

Damit ist der am Ende von *Paidagogos* III überlieferte bekannte Christushymnus¹⁴⁴ des Clemens nicht der einzige poetische Text von seiner Hand, sondern er beendet eine Serie poetisch-durchformter Textpassagen¹⁴⁵, die sich an verschiedenen Stellen nachweisen lassen, weil sie sich deutlich vom prosaischen Kontext absetzen und in bewusst stilisierter Sprache wesentliche Themen des Werkes aufgreifen¹⁴⁶.

Diese Texte sind eindruckliche Verdichtungen des clementischen Denkens, das sich andernorts argumentativ, exegetisch oder narrativ entfaltet. Sie sind in ihrer sprachlichen Struktur rezitationsfreundlich, und man kann sich gut vorstellen, dass sie sich seinen Hörern und Lesern leicht einprägten. Das lässt sich an einem Merkspruch zur Nachfolge Christi in *Paid* II 36,2 aufzeigen:

¹⁴⁴ Zum Christushymnus vgl. A. v.d. Hoek, Hymn to Christ the Savior. In: *Critical anthology of Hellenistic prayer*. Ed. M. Kiley, London 1997; sie stellt lediglich den Christushymnus vom Ende des *Paidagogos* vor. Dass der Text noch andere ‚poetische Texte‘ (Norden) birgt, nimmt sie nicht wahr. - G. May, Der Christushymnus des Clemens. In: *Liturgie und Dichtung* I. Ed. H. Becker, R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 257-273. - Zur Hymnik in hellenistischer und frühchristlicher Zeit vgl. W.D. Furley, Art. Hymnos I und T. Fuhrer, Art. Hymnos II. In: *DNP* 5, 1998, 788-797. W. Burkert, F. Stolz, *Hymnen der Alten Welt*. 1994; M. Lattke, *Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie*. 1991, der 278ff auf Clemens zu sprechen kommt und außer dem ‚Hymnus‘ am Ende der Schrift die Verwendung des Wortfeldes $\mu\upsilon\sigma\epsilon\upsilon\upsilon$ bietet. Es handelt sich dabei um kaum mehr als eine Zusammenstellung der Funde ohne Auswertung. – Vgl. auch E. Norden, *Agnostos Theos*. 1913; R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*, 1967, bleibt auf die neutestamentliche Zeit und Ignatius von Antiochien beschränkt.

¹⁴⁵ Die poetisch-durchformte Struktur dieser Texte wurde bislang nicht beachtet. Folgt man Deichgräber, 116-169, so zeigen sie deutliche Strukturmerkmale christlicher Hymnik: Hierzu gehören: Akklamationen (z.B. $\epsilon\hat{\iota}\varsigma$ -Akklamationen), Parallelismus membrorum, Parataxe, Partizipialprädikationen, Homoioteleuta. Allerdings macht die Studie von G. Kimmel, *Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit*. Neukirchen-Vluyn 1995, vorsichtig, die betreffenden Texte des Clemens als ‚Hymnen‘ oder ‚hymnisch‘ zu bezeichnen. Eine Strukturanalyse, wie sie Kimmel für das Magnifikat Lk 1,46-55, für Phil 2,6-11 und Offb 19, 1-8 bietet, und die sich an der von W. Richter für die Exegese alttestamentlicher Texte entwickelten strukturalen Sprachwissenschaft orientiert, könnte diese Frage klären.

¹⁴⁶ Hierzu gehören der poetische Text über das Wesen des göttlichen Erziehers (I 4,1), der über die Wiedergeburt aus dem Logos (I 42,1-43,1), der poetische Merkspruch zur Nachfolge Christi (II 36,2), das poetische Christusbekenntnis in *Paid* III 2,1 sowie das Gebet *Paid* III 101,1-2.

ἔπου τῷ θεῷ	„Folge Gott	(a)
γυμνὸς ἀλαζονείας,	<i>frei von Hoffart,</i>	(b)
γυμνὸς ἐπικήρου πομπῆς,	<i>frei von nichtigem Pomp</i>	
τὸ σόν,	<i>das Deine,</i>	(c)
τὸ ἀγαθόν	<i>das Gut,</i>	
τὸ ἀναφαίρετον μόνον,	<i>das unentziehbar allein</i>	
τὴν εἰς τὸν θεὸν πίστιν,	<i>den Glauben an Gott</i>	(c)
τὴν εἰς τὸν παθόντα ὁμολογίαν,	<i>das Bekenntnis zum Leidenden</i>	
τὴν εἰς ἀνθρώπους εὐεργεσίαν	<i>die gute Tat an den Menschen</i>	
κεκτημένος,	<i>besitzend</i>	(b)
κτῆμα τιμαλφέστατον.	<i>als wertvollstes Eigentum</i> ¹⁴⁷ .	

Die strenge Komposition, die aus einem Leitsatz (a), zwei zweiteiligen (b) und zwei dreiteiligen (c) Parallelgliedern in der Anordnung b-c-c-b besteht, bringt den Grundgedanken der Bücher II und III des *Paidagogos* auf den Punkt:

Gefordert wird eine an Gott orientierte Lebenshaltung, die sich nicht am Luxus aufhält, sondern am wahrhaft Guten ausgerichtet ist. Gottesglauben, Christusbekenntnis und praktizierte Mitmenschlichkeit sind die Grundpfeiler christlicher Existenz.

Man kann sich vorstellen, dass ein solcher Merksatz im Unterricht eine ganz bestimmte didaktische Funktion hatte. Dieses poetische Stück verweist damit eher auf die Lehr- und Lernsituation, während ein anderes, das im Folgenden vorgestellt werden soll, darüber hinausweist. Es ist der poetische Text¹⁴⁸ aus *Paid* I 42,1-43,1 über die Wiedergeburt aus dem Logos:

ᾠ θαύματος μυστικοῦ·	42,1 „O geheimnisvolles Wunder!	(a)
εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ,	<i>Einer ist der Vater des Ganzen,</i>	(b1)
εἷς δὲ καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος,	<i>einer auch des Ganzen Logos,</i>	(b2)
καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ	<i>und der Heilige Geist ein und</i>	(b3)
τὸ αὐτὸ πανταχοῦ,	<i>derselbe allüberall.</i>	
μία δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος·	<i>Eine allein wird jungfräuliche Mutter:</i>	(c4)
ἐκκλησίαν ἔμοι φίλον αὐτὴν καλεῖν.	<i>Kirche will ich sie nennen.</i>	(c)
Γάλα οὐκ ἔσχεν ἡ μήτηρ αὐτὴ μόνη,	<i>Keine Milch hat allein diese Mutter</i>	(d)
ὅτι μόνη μὴ γέγονεν γυνή,	<i>denn nur sie ist nicht Weib geworden,</i>	(d)
παρθένος δὲ ἅμα	<i>sondern Jungfrau zugleich</i>	(e)
καὶ μήτηρ ἐστίν,	<i>und Mutter ist sie,</i>	(e)

¹⁴⁷ Vgl. BKV II 8, 46; GCS I 178,23-28.

¹⁴⁸ W. Völker, 159, spricht vom „hymnischen Schwunge“ dieses Gebets.

ἀκήρατος μὲν ὡς παρθένος,	<i>unberührt als Jungfrau,</i>	(f)
ἀγαπητικὴ δὲ ὡς μήτηρ,	<i>liebevoll als Mutter</i>	(f)
καὶ τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη	<i>und ruft ihre Kinder zu sich,</i>	(g)
ἀγίῳ τιθνεῖται γάλακτι,	<i>mit heiliger Milch sie zu nähren,</i>	
τῷ βρεφῶδει λόγῳ.	<i>dem kindlichen Logos.</i>	(g)
Διὸ οὐκ ἔσχε γάλα,	<i>(2) Deswegen hatte die keine Milch,</i>	(h)
ὅτι γάλα ἦν	<i>- denn Milch war</i>	(h)
τὸ παιδίον τοῦτο	<i>dieses Kind</i>	(i1)
καλὸν καὶ οἰκεῖον,	<i>ganz eigen und schön -</i>	(i2)
τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ,	<i>die den Leib Christi,</i>	(i3)
τὴν νεολαίαν ὑποτροφοῦσα τῷ λόγῳ,	<i>das junge Völkchen, ernährte mit Logos,</i>	(k1)
ἦν αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδῖνι	<i>das der Herr selbst in fleischlichen Wehen</i>	
σαρκικῇ,	<i>gebar,</i>	(k2)
ἦν αὐτὸς ἐσπαργάνωσεν ὁ κύριος	<i>das der Herr selbst wickelte in sein kostbares</i>	
αἷματι τιμίῳ.	<i>Blut.</i>	(k3)
Ὡ τῶν ἁγίων λοχευμάτων,	<i>(3) O heilige Geburt!</i>	(l)
ὦ τῶν ἁγίων σπαργάνων·	<i>O heilige Windeln!</i>	(l)
ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ,	<i>Der Logos wird alles dem Neugeborenen,</i>	(m)
καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ	<i>Vater und Mutter</i>	(n)
καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς.	<i>Erzieher und Nährer.</i>	(n)
«Φάγεσθέ μου», φησί, «τὴν σάρκα	<i>,Esset mein Fleisch', sprach er,</i>	(o)
καὶ πίεσθέ μου τὸ αἷμα».	<i>,und trinket mein Blut!'</i>	(o)
Ταύτας ἡμῖν οἰκειίας τροφᾶς ὁ κύριος	<i>Diese uns verwandte Nahrung spendet</i>	
χορηγεῖ	<i>der Herr,</i>	(p1)
καὶ σάρκα ὀρέγει	<i>und er reicht sein Fleisch dar</i>	(p2)
καὶ αἷμα ἐκχεῖ·	<i>und vergießt sein Blut;</i>	(p3)
καὶ οὐδὲν εἰς αὐξήσιν τοῖς παιδίοις	<i>und nichts fehlt den Kindern zum Wachstum.</i>	
ἐνδεῖ.		(p4)
Ὡ τοῦ παραδόξου μυστηρίου·	<i>43,1 O unbegreifliches Geheimnis! "¹⁴⁹</i>	(a)

¹⁴⁹ Vgl. BKV II 7,242. In der Ausgabe und Übersetzung Stählin's wird die poetische Struktur dieses Textstückes nicht sichtbar: Die Rahmung durch Akklamationen (invocatio) (a), die Erstaunen und Bewunderung ausdrücken und innerhalb des Textes an exponierter Stelle, vor der Kernaussage ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, nochmals aufgenommen werden (l); dann die εἰς-Akklamationen (b1-b3, erweitert c4) als Bekenntnis zur Trinität; dann die streng parataktischen Parallelkonstruktionen (b1/b2; e; k2/k3; l/l; n/n; p2/p3), die sich im gesamten Text finden und als Grundelement christlicher Hymnik gelten; außerdem die sich in der Textmitte aufbauende Spannung, die mittels mehrdeutiger Ausdrücke bewirkt wird und die sich im Folgenden schrittweise auflöst. (Wie γάλακτι, τῷ βρεφῶδει λόγῳ zu verstehen ist: „mit der Milch, dem kindlichen oder kindgemäßen Logos“, klärt sich in einem ersten Schritt durch das folgende γάλα ἦν τὸ παιδίον τοῦτο; diese paradoxe Aussage, mit der die Inkarnation des Logos angedeutet wird, findet ihrerseits eine Klärung durch das sich anschließende Paradoxon, dass der Herr selbst die Gläubigen gebiert und mit seinem Fleisch und Blut ernährt, womit auf Inkarnation und Passion angespielt ist. Erst durch diesen Gedankengang klärt sich τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, (i3), das vom Sprachfluss her zunächst mit τὸ παιδίον τοῦτο (i1) verbunden scheint, das aber auf τὴν νεολαίαν (k1) zu beziehen ist und damit die paulinische Leib-Christi-Ekklesiologie ins Spiel bringt. Dass der Gedankengang von Clemens so intendiert ist, zeigt die zentrale Aussage ὁ λόγος τὰ πάντα τῷ νηπίῳ, καὶ πατὴρ καὶ μήτηρ καὶ παιδαγωγὸς καὶ τροφεύς). All dies ist bei diskursiver Schreibweise nicht durchschaubar – Stählin hielt den Text an dieser Stelle für verderbt und veränderte ihn

Dieses Textstück ist als Kulminationspunkt des ersten Teiles von *Paid I* zu betrachten¹⁵⁰: Hier laufen alle Bilder und Motive, die Clemens im Verlauf der ersten 41 Abschnitte angedeutet, angesprochen und entfaltet hat, in einer kühnen Komposition zusammen, die das Heilsgeheimnis preist, das sich in der Taufe, der Wiedergeburt, ereignet¹⁵¹.

Der Text mit seiner deutlichen sprachlichen Durchformung, mit dem Ausdruck von Staunen und Bewunderung zu Beginn und am Ende, sowie unmittelbar vor der Kernaussage des Christusteiles, hebt sich deutlich von der Textumgebung ab. Ist er Indiz für gottesdienstliches Geschehen im Zusammenhang mit der prae- und postbaptismalen Katechese? Sicher ist, dass ein solcher Text sich leicht rezitieren lässt. Vielleicht wurde er gemeinsam rezitiert, womöglich ließ er sich singen.

deshalb (vgl. BKV II 8,242, Anm. 1), was sich aber als unnötig herausstellt, - bei dem Versuch einer kolometrischen Gliederung des Textes tritt dagegen die poetische Qualität deutlich zutage. – Zum Wert kolometrischer Darstellung von Texten vgl. E. Norden, 360f.
¹⁵⁰ *Paid I* hat die göttliche Pädagogik zum Thema. Nach einer kurzen Einleitung in *Paid I* 1-2, die den Anschluss an den *Protreptikos* herstellt und sich mit den verschiedenen Arten der Rede und ihrem Zweck befasst, geht es Clemens im ersten Teil von *Paid I* in den Abschnitten 2-52 um die Adressaten der göttlichen Pädagogik, d.h. zunächst um die Notwendigkeit ihrer Erziehung (Abschnitte 2-6) und die Motivation des göttlichen Erziehers (Abschnitte 7-9), dann ab Abschnitt 10 um die Adressaten selbst. In 12,1 kommt Clemens auf das Vorhaben in diesem Teil explizit zu sprechen: „*es bleibt noch übrig, genau zu betrachten, was die Schrift mit dem Wort ‚Kinder‘ meint, und dann ihre Leitung dem Erzieher zu übergeben*“ (BKV II 8, 214). Den Übergang zum zweiten Teil des ersten Buches markiert ein Hinweis in 53,1 zum weiteren Gang der Darstellung: „*es ist für uns, wenn wir den richtigen Gedankengang einhalten wollen, an der Zeit, auch zu sagen, wer unser Erzieher ist; er heißt aber Jesus*“ (BKV II 8, 251).

¹⁵¹ Neben den durchgängigen Themen *παιδες* (ab *Paid I* 1,1) und *νηπιοι* (ab *Paid I* 13), oder den später einsetzenden und dann durchgängigen Themen ‚Blut‘ (ab *Paid I* 23 bzw. 35), ‚Milch‘ (ab *Paid I* 34) und ‚Speise‘ (ab *Paid I* 34), gibt es iterative, d.h. solche, die nach längeren Abständen wieder angesprochen werden, z.B. das Thema ‚Kirche‘ und das der ‚Wiedergeburt‘, oder das Bild vom Leib Christi und von Christus als dem Haupt, oder das Motiv der Inkarnation; es lassen sich auch Motive ausmachen (Jungfräulichkeit, Mutterschaft), die thematisch ganz unterschiedlich gebraucht werden und nur durch ihre Signalwörter iterativ erscheinen. Alle diese Themen, Motive und Bilder werden üblicherweise durch Bibelzitate eingeführt, mit korrespondierenden Zitaten in Beziehung gebracht und argumentativ weiterentwickelt.

Aus Justins *Apologie* ist das Gebet mit den Taufbewerbern und mit den Neugetauften bekannt¹⁵². Die *Traditio Apostolica* spricht vom Gebet während des Katechumenenunterrichts, an dem offensichtlich Taufbewerber und Getaufte gemeinsam teilnahmen, allerdings getrennt voneinander beteten¹⁵³.

Clemens bietet zwar so gut wie keine Informationen über den Ablauf des Taufunterrichts, dafür bietet er in seiner den Taufunterricht betreffenden Schrift Gebetstexte, die wohl auf eine solche Praxis hin geschrieben worden sind und ein gemeinsames Gebet ermöglichten. Auch das Gebet, das Clemens an das Ende des *Paidagogos* (III 101,1-2) setzt¹⁵⁴, spricht für gottesdienstliche Elemente in der Katechese.

Ein weiteres Indiz hierfür könnten die ‚Amen‘-Schlüsse an verschiedenen Stellen dieser Schrift sein: In *Paid* I 11,2 endet ein formelhaftes Christusbekenntnis, in *Paid* I 27,3 eine Dankformel und in *Paid* I 74,1 eine

¹⁵² Vgl. *1Apol* 61: „Alle, die sich von der Wahrheit unserer Lehren und Aussagen überzeugen lassen, die glauben und versprechen, dass sie es vermögen, ihr Leben danach einzurichten, werden angeleitet **zu beten** und unter Fasten Verzeihung ihrer früheren Vergehungen von Gott zu erflehen. Auch wir beten und fasten mit ihnen. ... 65: Wir aber führen nach diesem Bade den, der gläubig geworden ist, zu denen, die wir Brüder nennen, dorthin, wo sie versammelt sind, **um gemeinschaftlich** für uns, für den, der erleuchtet worden ist und für alle anderen auf der ganzen Welt **zu beten**...“. (... εὐχεσθαί τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστευόντων αὐτοῖς. ... ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως,...)

¹⁵³ Der Grundtext des *TradAp* reicht bis in die Zeit um 215 zurück (vgl. B. Steimer, Art. *Traditio Apostolica*. In: LACL 2002, 698ff). In *TradAp* 18 heißt es zum Gebet der Katechumenen: „*Quando doctor cessavit instructionem dare, catechumeni orant seorsum, separati a fidelibus, et mulieres stent orantes in aliquo loco in ecclesia seorsum, sive mulieres fideles sive mulieres catechumenae*“ (FChr 1; ed. W. Geerlings. Freiburg, Basel, Wien 1991).

¹⁵⁴ Vgl. GCS I 290,30-291,12; BKV II 8,221: Das dreiteilige Gebet, das aus Kyrie-Anrufung (invocatio), Fürbitte (praecatio) und Lobpreis mit Doxologie (sanctio) besteht, zeigt vor allem im ersten und dritten Teil eine deutliche Durchformung, während die Fürbitte freier formuliert ist. Es ist denkbar, dass der Anfangs- und Schlussteil gemeinsam rezitierte Gebetsteile waren, während die Fürbitte von einer Person, etwa von der Lehrperson, gesprochen wurde.

Doxologie mit ‚Amen‘. Solche ‚Amen‘-Schlüsse finden sich in den anderen Schriften des Clemens nicht¹⁵⁵.

Damit finden sich zumindest in dem auf Unterricht, im Rahmen der Glaubensinitiation, hin verfassten Werk des Clemens Hinweise auf liturgisch-rituelle Aktivitäten innerhalb des Schulbetriebs. Ob sie sich auch für die *Stomateis*, als der auf ein weiteres Publikum hin verfassten Schrift nachweisen lassen, bleibt abzuwarten¹⁵⁶

4. Orte kirchlichen Lebens: Kirche, Bibliothek und Schule?

Lässt sich aus den Bemerkungen des Clemens etwas erfahren über die Einrichtungen der Christengemeinde von Alexandrien? Zwei Erwägungen von A. v.d. Hoek animieren dazu, die Schriften des Theologen unter diesem Aspekt durchzugehen. V.d. Hoek vermutet, dass Clemens als Presbyter Vorsteher einer Hauskirche war¹⁵⁷, und dass, angesichts seiner literarischen Arbeit, mit einer kirchlichen Bibliothek etwa im Bereich des Bischofssitzes gerechnet werden muss¹⁵⁸.

Es gibt einige Hinweise, dass Clemens, wenn er von Kirche spricht, nicht nur die fakultative Zusammenkunft der Christen in einem Privathaus zum gemeinsamen Gottesdienst meint, sondern auch von einem oder verschiedenen Orten weiß, die lokal als Kirche fungieren und in ihrer Funktion bekannt und erkennbar sind.

¹⁵⁵ Ein ‚Amen‘-Schluss in *Prot* 94,4 ist unsicher: Stählin vermutet, dass es sich um ein Zitat aus der apokryphen Eliasapokalypse handelt, vgl. BKV II 7, 170, Anm. 8. In den übrigen Schriften kommen ‚Amen‘ nur in Bibelzitaten vor.

¹⁵⁶ Vgl. C. Scholten, *Psychagogischer Unterricht*, 275, der die Frage in Bezug auf Origenes stellt.

¹⁵⁷ Vgl. A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 74-77.

¹⁵⁸ Vgl. aaO., 81: “It seems likely, then, that there existed a Christian library or libraries that preserved not only texts for liturgical readings, but also works that served the intellectual needs of biblical interpreters like Clemens and Origen”.

Dies deutet sich in einer Bemerkung an, die in *Paid* II 96,2 zu lesen ist. Hier geht es Clemens darum, seine verheirateten Leser zu einem besonnenen und christlicher Lebenshaltung angemessenen Sexualleben anzuleiten. Deshalb empfiehlt er ihnen einen Erzieher,

*„damit sie nicht am Tage die geheimen Orgien der Natur feiern und damit nicht etwa einer, wenn er morgens z.B. von der Kirche oder vom Markt kommt, es macht wie ein Hahn, der am Tage die Hennen tritt, zu einer Zeit, die für das Beten und das Lesen und die am Tage gut zu erledigenden Arbeiten bestimmt ist“*¹⁵⁹.

Hier fällt die gleichzeitige Nennung von „*Kirche*“ und „*Markt*“ auf: ἐξ ἐκκλησίας, φέρε, ἢ ἀγορᾶς ἦκοντα. Da Clemens, wenn er von ἐκκλησία spricht, fast immer Christen, im übrigen selten Juden meint, nie aber eine Volksversammlung der Polis, kann man annehmen, dass er keine Tautologie verwendet, sondern beides voneinander unterscheidet. Und die Nennung der ἐκκλησία ist für ihn so selbstverständlich wie der Hinweis auf die ἀγορά¹⁶⁰. Offensichtlich sind beides Einrichtungen, die man aufsucht, und von denen man zurückkommt, bekannte und nicht im Privatbereich verschwindende „Kontaktzonen“¹⁶¹, Orte, wo man sich morgens aufhält. Sollte mit ἐκκλησία eine Hauskirche gemeint sein, dann nicht in dem Sinne, dass ein Privatraum zeitweise als Kirche genutzt wird, sondern in dem Sinne, dass dort ein Ort als Kirche eingerichtet ist. Diese Einschätzung legt sich auch durch eine Bemerkung in *Strom* VII 29,3f nahe, wo Clemens deutlich unterscheidet zwischen der Kirche als Ort und der geistigen Größe ‚Kirche‘:

„Wenn aber der Begriff ‚das Heiligtum‘ in zweierlei Bedeutung gebraucht wird, von Gott selbst und von dem Bauwerk zu seiner Ehre, wie wollten wir da nicht

¹⁵⁹ Vgl. BKV II 8,103; GCS I 215,6-10: ἄλλ' οἷς γε συγκεκριώρηται γῆμαι, τούτοις ἐδέησεν παιδαγωγοῦ, ὡς μὴ μεθ' ἡμέραν τὰ μυστικὰ τῆς φύσεως ἐκτελεῖσθαι ὄργια μηδὲ ἐξ ἐκκλησίας, φέρε, ἢ ἀγορᾶς ἦκοντα ἐωθινὸν ἀλεκτρούνοιο ὀχεύειν δίκην, ὀπηνίκα εὐχῆς καὶ ἀναγνώσεως καὶ τῶν μεθ' ἡμέραν εὐεργῶν ἔργων ὁ καιρὸς.

¹⁶⁰ Vgl. F. Kolb, Art. Agora. In: DNP 1, 268-273, dort auch Hinweise auf ihre politische, kultische und ökonomische Funktion.

¹⁶¹ Vgl. K.L. Noethlichs, Die Stadt als Lebensraum. Städte des Mittelmeergebietes: Entwicklung und Institutionen. In: NTAK II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft. Neukirchen-Vluyn 2005, 116-123; 122.

im vollen Sinne die Kirche, die zur Ehre Gottes aufgrund genauer Kenntnis heilig geworden ist, ein Heiligtum Gottes nennen, welches sehr würdig ist und nicht durch Handwerkskunst erbaut und nicht von Bettelhand ausgeschmückt ist, sondern durch den Willen Gottes zu einem Tempel gemacht ist. Ich nenne jetzt aber nicht den Ort Kirche, sondern die Versammlung der Erwählten. Dieser Tempel ist besser dazu geeignet, die Erhabenheit der Würde Gottes in sich aufzunehmen“¹⁶².

Clemens beginnt die Argumentation in *Strom* 28,1, indem er feststellt, dass sich der unfassbare und durch nichts begrenzte Gott nicht in einen Tempel einschließen lässt, der von Menschenhand gemacht ist, und sie gipfelt in der hier zitierten Aussage in 29,3, dass der geistige Tempel der Kirche, der nach dem Willen Gottes entstanden ist, der bessere Tempel sei. Wenn Clemens in diesen Argumentationsgang die Klärung einschleibt, er spreche von der Kirche nicht als Ort (τὸν τόπον), sondern als Gemeinschaft der Auserwählten (τὸ ἄθροισμα¹⁶³ τῶν ἐκλεκτῶν), dann will er einem Missverständnis vorbeugen, das nur dann möglich ist, wenn Kirche als Ort tatsächlich in Erscheinung tritt.

Eine weitere Bemerkung in *Strom* I 66,2 ist ebenfalls in diesem Sinn zu interpretieren. Im Kontext stellt Clemens dar, dass die eine Wahrheit in den

¹⁶² Vgl. BKV II 20,35; GCS III 21,20-31: εἰ δὲ τὸ ἱερόν διχῶς ἐκλαμβάνεται, ὃ τε θεὸς αὐτὸς καὶ τὸ εἰς τιμὴν αὐτοῦ κατασκευάσμα, πῶς οὐ κυρίως τὴν εἰς τιμὴν τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἁγίαν γενομένην ἐκκλησίαν ἱερόν ἂν εἴποιμεν θεοῦ τὸ πολλοῦ ἄξιον καὶ οὐ βαναύσῳ κατεσκευασμένον τέχνῃ, ἀλλ' οὐδὲ ἀγύρτου χειρὶ δεδαίδαλμένον, βουλῆσει δὲ τοῦ θεοῦ εἰς νεῶν πεποιημένον; οὐ γὰρ νῦν τὸν τόπον, ἀλλὰ τὸ ἄθροισμα τῶν ἐκλεκτῶν ἐκκλησίαν καλῶ. ἀμείνων ὁ νεὸς οὗτος εἰς παραδοχὴν μεγέθους ἁξίας τοῦ θεοῦ. – Vgl. hierzu *Paid* III 28,3, wo Clemens scharfzünftig die Umtriebe um die Tempel beschreibt, denen besonders die Damen der Gesellschaft zugetan seien: „*Jene Frauen lassen sich bei den Tempeln herumtragen, um zu opfern und um sich wahrsagen zu lassen; mit Bettlern und Bettelpriestern (μαντευόμενοι, ἀγύρταις καὶ μητραγύρταις) und alten verkommenen, die Häuser verderbenden Weibern ziehen sie den ganzen Tag herum und lassen das altweibische Gezischel bei den Bechern über sich ergehen und erlernen von den Zauberern Liebestränke und Beschwörungen zum Verderben der Ehen*“ (vgl. BKV II 8, 161; GCS I 252,24-30).

¹⁶³ Den Begriff τὸ ἄθροισμα verwendet Clemens außerdem nur noch in *Strom* VII 31,8. Es dürfte eine Anspielung auf 1 Macc 3,13 vorliegen, wo gesagt wird, Judas habe eine Schar und Versammlung von Getreuen zusammengezogen: ὅτι ἤθροισεν Ἰουδας ἄθροισμα καὶ ἐκκλησίαν πιστῶν μετ' αὐτοῦ. Auch bei Philo erscheint der Begriff zweimal, in *Quod deterius potiori insidiari soleat* 9,1 und in *De virtutibus* 73,1. In der frühchristlichen Literatur ist es vor Clemens nicht bezeugt.

verschiedenen Philosophien auseinandergerissen worden ist und dass die ältesten griechischen Weisen und ihr philosophisches Denken nichtgriechischen Ursprungs sind. In diesem Zusammenhang kommt er auch auf Pythagoras zu sprechen, von dem er zu berichten weiß, dass er mit den Propheten der Ägypter zusammengekommen sei und sich habe beschneiden lassen, um deren Geheimwissen erlernen zu können. Er fährt dann fort:

„Er kam auch mit den Besten der Chaldäer und Mager zusammen und was man jetzt die Kirche nennt, das bezeichnete er dunkel als ‚Homakoeion‘“¹⁶⁴.

Nach dieser Bemerkung führt Clemens seinen Bericht über das, was Griechen den Barbaren verdanken, fort. Wenn er hier die Kirche ins Spiel bringt, meint er nicht die geistig-theologische Größe, sondern etwas, was sich mit dem pythagoreischen ὁμακοεῖον vergleichen lässt. Mit diesem selten verwendeten Wort wird die Schule des Pythagoras bezeichnet¹⁶⁵. Nach dem Referat des Porphyrius hing *„die Einrichtung eines gewissen sehr großen ὁμακοεῖον (τις παμμέγεθες)“* mit der Übersiedelung des Pythagoras nach Sizilien zusammen, und es entsteht der Eindruck, dass das ὁμακοεῖον eine feste Einrichtung, womöglich in einem entsprechenden Gebäude, war. Wenn Clemens einen Vergleich zieht zwischen dieser Einrichtung und dem, was man als ‚Kirche‘ bezeichnet, dann wird erkennbar, dass auch er an eine feste Einrichtung denkt.

¹⁶⁴ Vgl. BKV II 17, 63; GCS II 41,30-42,1: ... Χαλδαίων τε καὶ Μάγων τοῖς ἀρίστοις συνεγένετο καὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν νῦν οὕτω καλουμένην τὸ παρ' αὐτῷ ὁμακοεῖον αἰνίττεται.

¹⁶⁵ Dieses von Clemens erwähnte Detail ist spärlich bezeugt. Er selbst scheint den frühesten, uns zugänglichen Hinweis zu bieten. Das ihm am nächsten liegende Zeugnis begegnet bei Porphyrius, *Vita Pythagorae* 20, der sich auf Nikomachos beruft: (Πυθαγόρας.) οὕτως δὲ πάντας εἰς ἑαυτὸν ἐπέστρεψεν ὥστε μὴ μόνον ἀκροάσει, ὡς φησὶ Νικόμαχος, ἦν ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας πεποίηται, πλέον ἢ δισχιλίους ἐλεῖν τοῖς λόγοις, ὡς μηκέτι οἴκαδ' ἀποστῆναι, **ἀλλ' ὁμοῦ σὺν παισὶ καὶ γυναῖξιν ὁμακοεῖόν τι παμμέγεθες ἰδρυσάμενους πολίσαι** τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν μεγάλην Ἑλλάδα ἐν Ἰταλίᾳ, νόμους τε παρ' αὐτοῦ δεξαμένους καὶ προστάγματα ὡσανεὶ θείας ὑποθήκας ἐκτὸς τούτων πράττειν μηδὲ ἐν. Jamblich, *De Vita Pythagorica* 6,30, ist von Porphyrius abhängig. Alle weiteren Erwähnungen sind wesentlich jünger (5. bis 12. Jht. n. Chr.) und bringen keine zusätzlichen Angaben zum ὁμακοεῖον. Anzumerken ist, dass Olympiodor, *In Platonis Timaeum commentaria* I (22,8) das ὁμακοεῖον als ‚Schule‘ bezeichnet: **πῶς δὲ ἄρα καταλέλοιπε τὸ ὁμακόιον, ὅπερ ἦν ἐν Ἰταλίᾳ Πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον;**

Mit aller Vorsicht lässt sich aus diesen Beobachtungen schließen, dass ‚Kirche‘ in Alexandrien zur Zeit des Clemens nicht nur eine geistig-theologische Größe und nicht nur Selbstbezeichnung von Christengruppen, sondern ein lokal wahrnehmbares Phänomen mit einem gewissen Öffentlichkeitscharakter war. Dies spräche für die von A. v.d. Hoek geäußerte Vermutung, dass die literarische Arbeit des Clemens einen Hintergrund verlangt, der die hohe Literalität unterstützt: eine kirchliche Einrichtung, die eine Bibliothek einschließt, etwa angesiedelt im Bereich des Bischofs¹⁶⁶. Wenn Clemens die Kirche mit dem pythagoreischen ὄμωκοεῖον vergleicht, heißt das aber auch, dass Kirche nicht nur Ort der Liturgie, sondern Ort des Unterrichts, des Studierens und des christlichen Philosophierens ist. Das muss nicht heißen, dass es sich dabei um eine christliche Konkurrenzveranstaltung zum traditionellen hellenistischen Lehrbetrieb handelt. Es ist E. Pack¹⁶⁷ zuzustimmen, dass es für Christen, mit vielleicht ganz wenigen Ausnahmen¹⁶⁸, keine andere Bildung gab als für Nichtchristen und dass sich diese Situation erst mit der Entstehung von Klöstern änderte¹⁶⁹. C. Scholten¹⁷⁰ hat eindrücklich dargestellt, wie nachhaltig das antike Bildungskonzept im Denken der Christen niederschlägt und fortwirkt. Es ist hier also faktisch nicht mit Brüchen zu rechnen, auch wenn Tertullian¹⁷¹

¹⁶⁶ Vgl. A. v.d. Hoek, *Catechetical school*, 126. Ob Clemens die von ihm zitierte Literatur in der Bibliothek des Museion vorfand und ob sie ihm dort zugänglich war, oder ob ihm eine andere Bibliothek zur Verfügung stand, ist eine spannende, gleichwohl offene Frage. Er kommt lediglich einmal, in *Strom* I 148, auf die Bibliothek von Alexandrien zu sprechen, und zwar im Zusammenhang mit der Entstehungslegende der Septuaginta. – Für einen Ort christlicher Gelehrsamkeit sprechen auch Beobachtungen zur Exegese des Clemens, z.B. die wie selbstverständlich dargestellte Isaak-Christus-Typologie in *Paid* I 23, und die damit verbundene Bemerkung, dass man Isaak auch anders auffassen könne, die als Hinweis auf eine exegetische Debatte oder zumindest auf Kenntnis unterschiedlicher Interpretationen verstanden werden kann. Diese lässt sich tatsächlich bei Philo, *De Abrahamo* 177, in der rabbinischen Tradition und bei Melito von Sardes, *Fragment* 9 feststellen.

¹⁶⁷ E. Pack, *Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer ‚christlichen‘ Schule in der römischen Kaiserzeit*. In: *Religion und Gesellschaft in der römischen Kaiserzeit*. FS F. Vittinghoff, Köln, Wien 1989, 185-263.

¹⁶⁸ Durch Euseb *HE* VI 7-11 ist bekannt, dass Origenes von seinem christlichen Vater unterrichtet wurde und zwar anhand der Bibel, nicht der antiken Literatur.

¹⁶⁹ Vgl. E. Pack, 204-212.

¹⁷⁰ C. Scholten, *Psychagogischer Unterricht*, 261-280.

¹⁷¹ Vgl. Tertullian, *Prozesseinreden*, 9-13.

oder im Umkreis des Clemens gewisse Christen den Bruch fordern¹⁷². Das διδασκαλειον, das die Kirche ist (*Paid* III 98,1), ersetzt die traditionelle Bildung nicht, sondern vermittelt ihre Anwendung in den eigenen Angelegenheiten.

Mit der Kirche könnte eine Stätte zur Pflege christlicher Gelehrsamkeit verbunden gewesen sein, etwa ein Skriptorium¹⁷³, ein Ort, der theologische Pionierarbeit wie das Florilegium des Pantainos unterstützte, der aber auch die Ausbildung christlicher Lehrer ermöglichte, von der Clemens selbst spricht; ein Ort, der Gebildeten die Möglichkeit eröffnete, sich den christlichen Weg in der ihnen gemäßen Weise anzueignen und zu durchdringen. Dafür brauchte es gebildete Lehrer: Pantainos wird eine profunde Bildung nachgesagt¹⁷⁴, Clemens selbst ist Beweis solcher Bildung, Origenes gleichermaßen¹⁷⁵.

Christliche Bildung basierte also zunächst auf der traditionellen ενκυκλιος παιδεια mit ihrem Bildungsgang, Wissenskanon und ihrer Methodik¹⁷⁶. Sie war der Ausgangspunkt eines Transformationsprozesses, der die vertrauten Kulturtechniken, die in den herkömmlichen Institutionen erworben wurden, zur Durchdringung und Erforschung des eigenen Glaubens und seiner Grundlagen, der schriftlichen und mündlichen Traditionen, anwandte und das Eigene auf die nichtchristliche Umwelt hin kommunikabel machte.

¹⁷² Vgl. unten 229.

¹⁷³ Vgl. A. v.d. Hoek, *Catechetical School*, 81ff.

¹⁷⁴ Vgl. Euseb *HE* V 10.

¹⁷⁵ Wenn man mit einem solchen ‚Ort‘ rechnet, verliert die Frage, ob zwischen Pantainos, Clemens und Origenes tatsächlich eine direkte Sukzession von Lehrerpersönlichkeiten bestanden hat, an Gewicht. Diese drei Persönlichkeiten können einfach für den Fortbestand der Einrichtung stehen.

¹⁷⁶ Vgl. E. Pack, 198; 212ff; C. Scholten, *Psychagogischer Unterricht*, 263ff: zum Studiengang; 267-271: zur psychagogischen Struktur des Lernprogramms.

III. Nachdenken über Kirche: Ansätze einer Ekklesiologie

Wesentliche Elemente seines Kirchenverständnisses entnimmt Clemens dem paulinischen Schrifttum¹⁷⁷. Dies gilt für die Leib-Christi-Ekklesiologie, wie sie sich in 1Kor 12,12-32 ausdrückt und zentriert ist auf das Bild von Christus als dem Haupt der Kirche (Gal 1,22; 5,23; Eph 5,23; Kol 1,18), für die Analogie zwischen dem Ehebund und dem Bund Christi mit der Kirche, die in Eph 5,23-32 entwickelt ist, für die Vorstellung von der Kirche als dem Haus Gottes (1Tim 3,5.15) und von der Kirche als Jungfrau (2Kor 11,2) und Mutter (Gal 4,26) und als himmlisches Jerusalem (Gal 4,26; Hebr 12,23).

Während im *Protreptikos* die Ekklesiologie kein Thema ist¹⁷⁸, ist sie im *Paidagogos* in markanter Weise präsent. Im Vergleich mit dem neutestamentlichen Bild- und Motivmaterial zeigt sich bei Clemens eine Verdichtung und Durchdringung des Vorgegebenen, die ohne exegetische Tradition nicht denkbar ist. Er spricht ganz selbstverständlich von der „Mutter Kirche“ (*Paid* I 21,2) und von der „jungfräulichen Mutter Kirche“ (*Paid* I 42,1), oder von der „Braut Kirche“. Diese ekklesiologischen Titel, die eine große Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart erlebten, sind keine direkten Übernahmen aus den neutestamentlichen Texten, sondern interpretative Ableitungen: Paulus sagt z.B. in Gal 4,26: „Das himmlische Jerusalem ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter“ und meint damit den neuen Bund¹⁷⁹. Um von diesem Gedanken zur Identifikation des „himmlischen Jerusalems“ mit

¹⁷⁷ Wie bei den frühchristlichen Autoren üblich, macht auch Clemens keinen Unterschied zwischen paulinischen und deuteropaulinischen Briefen.

¹⁷⁸ Der Begriff taucht dreimal auf, jeweils als Entlehnung aus dem biblischen Schrifttum: *Prot* 25,1: Ausschluss der Gottesleugner aus der Gemeinde: Anspielung auf Dtn 23,1; *Prot* 82,6: Kirche der Erstgeborenen; Zitat aus Hebr 12,23; *Prot* 113,4: Zitat Ps 21,23: Inmitten der Gemeinde will ich dich rühmen.

¹⁷⁹ Vgl. J. Rohde, Der Brief des Paulus an die Galater. (Theologischer Handkommentar NT 9). Berlin 1989, 200ff; U. Borse, Der Brief an die Galater. (Regensburger NT), Regensburg 1984,171ff.

der Kirche zu gelangen, bedarf es mindestens noch eines weiteren Interpretationsschrittes, der bei Clemens verborgen bleibt¹⁸⁰. Wenn er eine solch verkürzte Deutung bietet, ist anzunehmen, dass er hier auf schriftliche und vielleicht auch mündliche Traditionen zurückgreift, die sich im überkommenen Schrifttum nur partiell nachweisen lassen. Ob er sein ekklesiologisches Wissen hier insbesondere Pantainos verdankt, oder ob er es selbst an anderer Stelle entwickelt hat, lässt sich nicht ermitteln.

Im *Paidagogos* ist die Kirche eine heilsrelevante Größe (*Paid* I 27,2). Dieser Gedanke steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Kernthematik des Werkes, nämlich der Taufe als dem heilstiftenden, gemeinschaftsbildenden und lebensprägenden Ereignis des Menschen auf dem Weg zu Gott. „*Glauben und wiedergeboren zu werden (ist) Vollendung im Leben*“, sagt Clemens in *Paid* I 27,2 im Anschluss an Joh 5,24 und erklärt dazu:

„... *Gott ist nie ohnmächtig. Denn wie sein Wille Werk ist und wie dieses ‚Welt‘ heißt, so ist auch sein Plan das Heil der Menschen, und dieses heißt ‚Kirche‘*“¹⁸¹.

Indem er die Taufe als Wiedergeburt darstellt, kann er die Kirche als „*jungfräuliche Mutter*“ sehen, „*die die Kinder freundlich an sich zieht*“ (*Paid* I 21,2)¹⁸²; sie ist „*Gehilfin zu unserem Heil*“ (*Paid* I 22,2)¹⁸³. Dabei ist es Clemens nicht daran gelegen, hier ein den menschlichen Erfahrungen

¹⁸⁰ W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 153-160, stellt das Kirchenverständnis des Clemens dar. Die Epitheta der Kirche sind ihm derart vertraut, dass er nicht wahrnimmt, dass Clemens ein ganz früher Zeuge für diese Zuschreibungen ist. – Es bedürfte einer gründlichen motiv- und rezeptionsgeschichtlichen Studie, um auf mögliche Traditionslinien zu stoßen, die an dieser Stelle nicht unternommen werden kann.

¹⁸¹ Vgl. BKV II 7, 228; GCS I 106,7-11: Οὕτω τὸ πιστεῦσαι μόνον καὶ ἀναγεννηθῆναι τελείωσις ἐστὶν ἐν ζωῇ· οὐ γὰρ ποτε ἀσθενεῖ ὁ θεός. Ὡς γὰρ τὸ θέλημα αὐτοῦ ἔργον ἐστὶ καὶ τοῦτο κόσμος ὀνομάζεται, οὕτως καὶ τὸ βούλημα αὐτοῦ ἀνθρώπων ἐστὶ σωτηρία καὶ τοῦτο ἐκκλησία κέκληται.

¹⁸² Vgl. BKV II 7, 222; GCS I 102,12f: Ἡ μήτηρ προσάγεται τὰ παιδιά καὶ ἡμεῖς ζητοῦμεν τὴν μητέρα, τὴν ἐκκλησίαν.

¹⁸³ BKV II 7,223; GCS I 103,12f: καὶ ἀγαλλιώμενος σὺν τῇ νύμφῃ τῇ εἰς σωτηρίαν ἡμῶν βοηθῶ, ...

entsprechendes Bild zu zeichnen, sondern dieses vielmehr zu durchbrechen bzw. mit einem anderen Bild zu überblenden, um auf diese Weise das Heilsgeschehen zu beschreiben. In *Paid* I 42,1-43,1 verbindet Clemens das Motiv der Mutter Kirche mit dem der jungfräulichen Geburt und des Leidens des Herrn und dem des Leibes Christi zu einer kühnen Komposition, die allein aus der Christo- bzw. Logozentrik Schlüssigkeit und Sinn erhält: Der Gott-Logos und Kyrios ist alles; Vater und Mutter, Gebärer und Pfleger und Nahrung der Gläubigen¹⁸⁴. Zugleich ist aber die jungfräuliche Mutter Kirche Teil des Geschehens, Symbol desselben und seine Vermittlerin. Da sich also dieses Geschehen nur mit ihr, in ihr und durch sie erschließt, ist sie „*Gehilfin zu unserem Heil*“ (*Paid* I 22,2). Hier wird noch einmal der Text aus *Paid* I 42,1-43,1 zitiert, weil er ein Kernstück clementischer Ekklesiologie ist:

*42,1 „O geheimnisvolles Wunder!
 Einer ist der Vater des Ganzen,
 einer auch des Ganzen Logos,
 und der Heilige Geist ein und derselbe allüberall.
 Eine allein wird jungfräuliche Mutter:
 Kirche will ich sie nennen.
 Keine Milch hat allein diese Mutter
 denn nur sie ist nicht Weib geworden,
 sondern Jungfrau zugleich und Mutter ist sie,
 unberührt als Jungfrau,
 liebevoll als Mutter
 und ruft ihre Kinder zu sich,
 mit heiliger Milch sie zu nähren,
 dem kindgemäßen Logos.
 (2) Deswegen hatte die keine Milch,
 - denn Milch war dieses Kind
 ganz eigen und schön -
 die den Leib Christi, das junge Völkchen, ernährte mit Logos,
 das der Herr selbst in fleischlichen Wehen gebar,
 das der Herr selbst wickelte in sein kostbares Blut.
 (3) O heilige Geburt!
 O heilige Windeln!*

¹⁸⁴ Die hier anklingenden Motive und Bilder benützt Clemens auch an anderer Stelle in seinem Werk: Es handelt sich also um eine sehr bewusst gesetzte Komposition. (Vgl. *Paid* I 49,3: Der Logos als der Gebärende; - I 43,1: als stillende Brust; - I 46,1; 49,3: als Milch; - I 36; 39,1: als feste Speise; - I 21,2: als Vater).

*Der Logos wird alles dem Neugeborenen,
Vater und Mutter
Erzieher und Nährer.
,Esset mein Fleisch', sprach er, ,und trinket mein Blut!'
Diese uns verwandte Nahrung spendet der Herr,
und er reicht sein Fleisch dar
und vergießt sein Blut;
und nichts fehlt den Kindern zum Wachstum.
43,1 O unbegreifliches Geheimnis!¹⁸⁵*

Mit der Ausweitung der εἶς-Akklamationen über die Trinität hinaus auf die Kirche wird eine Perspektive eröffnet, in der die Kirche in den Bereich des Göttlichen gerückt ist. Mit dem anschließenden Motiv der jungfräulichen Mutterschaft wird diese transzendente Kirche quasi heilsgeschichtlich geerdet: die Geburt des Erlösers aus Maria, d.h. die Geburt des Logos, seine Inkarnation, macht aus der jungfräulichen jenseitigen Kirche die Mutter Kirche hier, die sich um ihre Kinder kümmert, die ruft – durch Missionspredigt; die mit Milch nährt – durch Unterricht; die als Nahrung den Logos gewährt, der seinerseits selbst ihr und ihrer Kinder Gebärer ist (vgl. *Paid* I 49,3)¹⁸⁶. In ihr gibt sich der Logos aber nicht nur als die Milch des Unterrichts, sondern in den Gaben der Eucharistie.

Dieser Gedankengang zeigt, dass Clemens das durch die neutestamentlichen Texte Vorgegebene in eine groß angelegte Konzeption einarbeitet, die derart ausgeführt ist, dass man sich schwer vorstellen kann, er hätte sie gleichsam aus dem Stand entwickelt. Dass seine Ekklesiologie eine Vorgeschichte hat, lässt ein Blick in andere Texte des 2. Jahrhunderts erkennen.

¹⁸⁵ Zum griechischen Text vgl. oben 180f.

¹⁸⁶ Vgl. BKV 7,248: „Denn wenn wir in Christus wiedergeboren werden, so ernährt uns der Wiedergebärende mit seiner eigenen Milch, dem Wort; denn es ist angemessen, dass, was geboren hat, dem Geborenen sofort Nahrung bietet“. – GCS I 119,18-20: Εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ· πᾶν γὰρ τὸ γεννήσασιν ἔοικεν εὐθὺς παρέχειν τῷ γεννωμένῳ τροφήν.

Eine dieser Quellen dürfte Ignatius von Antiochien sein. Mit ihm teilt er nicht nur die Vorstellung von der ontologisch begründeten Einheit der Kirche¹⁸⁷ und das Bild von der Kirche als Tempel Gottes¹⁸⁸. Bei Ignatius findet sich auch die Vorstellung von der Präexistenz der Kirche¹⁸⁹ und damit verbunden die von ihrer Katholizität und Universalität¹⁹⁰.

Mit Irenäus hat Clemens Berührungen in der Betonung der Wahrheit und Rechtgläubigkeit der Kirche¹⁹¹ gegenüber heterodoxen Wahrheitsansprüchen;

¹⁸⁷ Vgl. *Paid* I 10,2: Εἰ γὰρ ἀμφοῖν [d.h. für Mann und Frau] ὁ θεὸς εἷς, εἷς δὲ καὶ ὁ παιδαγωγὸς ἀμφοῖν. Μία ἐκκλησία, μία σωφροσύνη, αἰδῶς μία,... (GCS I 96,2f) mit Ignatius, *Magn* 7,2: Πάντες ὡς εἰς ἓνα ναὸν συντρέχετε θεοῦ, ὡς ἐπὶ ἓν θυσιαστήριον, ἐπὶ ἓνα Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἓνα ὄντα καὶ χωρήσαντα. (ed. J. Fischer, Darmstadt 1976, 166f). – Die Einheit der Glaubenden hat bei beiden ihren Ursprung in dem einen Gott. – Vgl. auch *Strom* VII 107,2-5 mit starker Betonung der Einheit, Einzigkeit und Allgemeinheit der Kirche: ... **μίαν** εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν, εἰς ἣν οἱ κατὰ πρόθεσιν δίκαιοι ἐγκαταλέγονται. ἑνὸς γὰρ ὄντος τοῦ θεοῦ καὶ ἑνὸς τοῦ κυρίου, διὰ τοῦτο καὶ τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὄν ἀρχῆς τῆς **μιάς**. τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἢ **μία**, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἰρέσεις. κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἐξοχὴν **μόνην** εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ **καθολικὴν ἐκκλησίαν**, ... (GCS III 76,5-12). Hier fällt die Betonung der Einheit auf, die gegen die Spaltungstendenzen der Heterodoxie zielt. Sowohl Ignatius als auch Clemens streichen aus diesem Grund die Einheit und Allgemeinheit der Kirche heraus.

¹⁸⁸ Vgl. Ignatius, *Eph* 9,1: „*Ihr seid ja Bausteine am Tempel des Vaters, zubereitet für den Bau Gottes, des Vaters*“ (ed. J. Fischer, 148f); hier ist das Motiv aus dem neutestamentlichen Eph 2,21 aufgenommen.

¹⁸⁹ Vgl. Ignatius, *Eph* Praescr.: Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, τῇ εὐλογημένῃ ἐν μεγέθει θεοῦ πατρὸς πληρώματι, τῇ προωρισμένῃ πρὸ αἰώνων εἶναι διὰ παντὸς εἰς δόξαν παράμονον, ἄτρεπτον ἠνωμένην καὶ ἐκλελεγμένην ἐν πάθει ἀληθινῷ, ἐν θελήματι τοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ θεοῦ ἡμῶν, τῇ ἐκκλησίᾳ ... (ed. J. Fischer, 142f).

¹⁹⁰ Vgl. Smyr 8,2: Ὅπου ἂν φανῆ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡς περ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. (ed. J. Fischer, 210f). – Bei Clemens kommt das transzendente Wesen der Kirche z.B. in *Paid* I 84,3 zum Ausdruck, wo er in einem kleinen Gebet sagt: ναί, παιδαγωγέ, ποιμανὸν ἡμᾶς εἰς τὸ ἅγιόν σου ὄρος, πρὸς τὴν ἐκκλησίαν, τὴν ὑψωμένην, τὴν ὑπερνεφεῆ, τὴν ἀπτομένην οὐρανῶν. (GCS I 139,20-22), die Kirche also als erhöht, über den Wolken und den Himmel berührend bezeichnet. – Noch deutlicher ist *Strom* IV 66,1: πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός.« εἰκὼν δὲ τῆς οὐρανοῦ ἐκκλησίας ἢ ἐπίγειος, ὅπερ εὐχόμεθα καὶ ἐπὶ γῆς γενέσθαι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ὡς ἐν οὐρανῷ – Vgl. auch *Strom* VII 68,5: Die geistliche Kirche als Aufenthaltsort der geistlich gewordenen Seele.

¹⁹¹ Vgl. Irenäus, z.B.: *Adv. Haer* V 20,1: „*Die Predigt der Kirche ist wahr und sicher; bei ihr findet sich ein und derselbe Heilsweg in der ganzen Welt*“ (ed. N. Brox, FCh 8/5, 156f).

sie werden mit der Apostolizität der Lehre und ihrer Tradenten begründet¹⁹². Bei beiden spielt der Kanon¹⁹³ der Kirche als „die ‚Summe‘ der Wahrheit“¹⁹⁴ und als Kriterium für die Rechtgläubigkeit eine wesentliche Rolle¹⁹⁵.

Diese Thematik begegnet nur in den *Stromateis*, nicht im übrigen Werk des Clemens, und gehört, wie bei Irenäus in den Kontext der innerchristlichen Auseinandersetzung. Der Kanon ist Kriterium dafür, wer zur Kirche gehört und wer nicht. Häretiker, die eine Sonderform der Liturgie praktizieren, welche nicht

¹⁹² Vgl. Irenäus, z.B. *Adv. Haer.* III 24,1: „Die Predigt der Kirche ist überall unveränderlich und gleichbleibend. Sie ist durch die Propheten und Apostel und alle Jünger... bezeugt, durch Anfang, Mitte und Ende und durch die gesamte Heilsordnung Gottes und sein ganzes Wirken zur Rettung des Menschen, die zu unserem Glauben gehört. Wir haben ihn von der Kirche empfangen und bewahren ihn.“ (ed. N. Brox, FChr 8/3, 296f).

¹⁹³ Zum Kanon und seiner Bedeutung in die christlichen Frühzeit vgl. J. Assmann, Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt. Münster 1999, 11-35, der den Kanonisierungsprozess in der Geschichte Israels und des Frühjudentums unter religionswissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet und fünf Schritte dieses Verlaufes ausmacht, wobei er weder Vollständigkeit noch Kausalität postuliert. Ausgangspunkt sind Traditionsbrüche; ein erster Schritt ist vom inkarnierten Gesetz, dem νόμος ἐμψυχος, zum schriftlichen kodifizierten Gesetz auf dem Hintergrund einer anerkannten Vergangenheit zu erkennen; der zweite Schritt erfolgt von der gelebten zur erlernten Tradition, der dritte vom Text zur Auslegung, der vierte von der Auslegung zur Auslegungskompetenz: es entsteht eine autoritative bzw. normative Auslegung; der fünfte Schritt führt zur ikonoklastischen Engführung. – Der Kanonbegriff als Kriterium für Orthodoxie, wie Clemens ihn in der Debatte mit Heterodoxen verwendet, entspricht m.E. dem, was sich im 4. Schritt ereignet: Es geht um die normative Auslegung der Heiligen Schriften, insbesondere des AT; bei dieser Kontroverse wird um Auslegungshoheit gestritten; vgl. dazu M. Janssen, Kanon und Gnosis: Überlegungen zur ‚Bibel der Häretiker‘. In: ZNT 6/12 (2003) 39-49: Häretiker haben keinen anderen Schriftkanon, sondern eine spezielle Auslegung, die sie in ihren Mythenkontext einverleiben. Vgl. dazu auch die Beobachtungen von B. Aland, Rezeption, 11-17; zu den identitätstiftenden und handlungsnormierenden Aspekten von Kanonisierungsprozessen vgl. die Beiträge in A. Holzem (Hg.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2004.

¹⁹⁴ N. Brox, Einführung in *Adversus Haereses*, FCh 8/1, 107, der auf die inhaltliche wie formale Bedeutung des Kanonbegriffs hinweist.

¹⁹⁵ Vgl. Irenäus, z.B. *Adv. Haer.* II 28,1: „Wir haben also als Richtschnur die Wahrheit selbst und das in aller Klarheit vorliegende Zeugnis von Gott...“ (ed. N. Brox, FCh 8/2, 224f); dass Irenäus hier von *regula* /κάνων als dem in Schrift und Tradition bezeugten Glaubensbestand spricht, geht aus dem Kontext hervor: in II 27,2 wird die Unzweideutigkeit der in der Hl. Schrift vermittelten Glaubenswahrheiten betont. Vgl. dazu *Adv. Haer.* I 9,4, wo deutlich wird, dass der „Kanon der Wahrheit“ Kriterium für den rechtgläubigen Gebrauch der Hl. Schrift ist: Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινη ἔν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε, τὰ μὲν ἐκ τῶν γραφῶν ὀνόματα, καὶ τὰς λέξεις, καὶ τὰς παραβολὰς ἐπιγνώσεται, τὴν δὲ βλάβσημον ὑπόθεσιν ταύτην [αὐτῶν] οὐκ πιγνώσεται.

dem Kanon der Kirche entspricht, erweisen sich als nicht zugehörig¹⁹⁶. Eine Exegese, die sich nicht am Kanon der Kirche orientiert¹⁹⁷, kann nicht zur Wahrheit gelangen. Ob einer ein wahrer Gnostiker ist oder ein Pseudognostiker, entscheidet sich daran, ob er sich an den Kanon der Kirche hält oder nicht¹⁹⁸.

Die Kirche ist also für Clemens der Ort der Wahrheit. Als reine Jungfrau und Braut Christi, begeht sie keinen Ehebruch an der Wahrheit, sondern bleibt bei der Wahrheit, die Grund und Garant ihrer Einheit im Glauben ist¹⁹⁹. In *Strom* III 80,2 bemerkt Clemens dazu in Ausdeutung von Röm 7,2.4:

Einem anderen, dem Auferweckten, gehört „ihr als Braut und Kirche. Diese soll sich rein erhalten, sowohl in ihrem Inneren von den der Wahrheit entgegengesetzten Gedanken als auch nach außen hin von den Verführern, das

¹⁹⁶ Vgl. *Strom* I 96,1.

¹⁹⁷ Vgl. *Strom* 94,3-5: „...die heilige Schrift hat für die Gnostiker neues Leben zur Welt gebracht; die Irrlehrer aber, die sie nicht richtig verstanden haben, verstoßen sie, als ob sie kein neues Leben geboren hätte... sie liefern sich selbst der Lust aus und tun der Schrift nach eigenem Begehren Gewalt an; ... es ist unvermeidlich, dass in die größten Irrtümer die verfallen, die die größten Aufgaben in Angriff nehmen, wenn sie nicht die Richtschnur der Wahrheit von der Wahrheit selbst erhalten haben und besitzen“. (Vgl. BKV II 20, 98; GCS III 66,26-67,6: ... τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί, αἱ δὲ αἰρέσεις οὐκ ἐκμαθοῦσαι ὡς μὴ κεκυηκυίας παραπέμπονται. ... οἱ δὲ ἡδοναῖς σφᾶς αὐτοῦς ἐκδεδωκότες βιάζονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας τὴν γραφήν. ...σφάλλεσθαι γὰρ ἀνάγκη μέγιστα τοὺς μεγίστοις ἐγχειροῦντας πράγμασιν, ἢν μὴ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας παρ' αὐτῆς λαβόντες ἔχωσι τῆς ἀληθείας.) Vgl. auch *Strom* VI 124,5: Die Verkündigung auf den Dächern (vgl. Mt 10,27) geschieht, „wenn man die Heilige Schrift mit hochsinnigem Verständnis auffasst und mit erhabenen Worten weiter überliefert und entsprechend der Richtschnur der Wahrheit ausdeutet“. (Vgl. BKV 19, 323; GCS II 494, 27ff: ... «ἐπὶ τῶν δωματίων», φησί, «κηρύξατε», μεγαλοφρόνως τε ἐκδεξάμενοι καὶ ὑψηγόρως παραδιδόντες καὶ κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα διασαφοῦντες τὰς γραφάς.)

¹⁹⁸ *Strom* VII 41,3: Clemens will zeigen, „dass allein wahrhaft und fromm derjenige Gnostiker ist, der dies wirklich entsprechend der kirchlichen Richtschnur ist...“ (BKV II 20,47; GCS III 31,10ff: ... δεικνύντων ἡμῶν μόνον ὄντως ὄσιον καὶ θεοσεβῆ τὸν τῷ ὄντι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικόν, ...).

¹⁹⁹ Vgl. *Strom* VII 107,2: „Wir behaupten also, dass die alte und allgemeine Kirche... eine einzige ist. Sie sammelt ‚zu der Einheit eines einzigen Glaubens‘ [Eph 4,13], welcher auf den ihr entsprechenden Testamenten oder vielmehr von dem einen zu verschiedenen Zeiten gegebenen Testament beruht, nach dem Willen des einen Gottes durch den einen Herrn diejenigen, die dem Glauben zugeordnet sind, die Gott im voraus dazu bestimmt hat...“ (BKV II 20,110).

heißt von denen, die sich den Häresien anschließen und dazu verleiten wollen, dem einen Manne untreu zu werden, nämlich dem allmächtigen Gott...²⁰⁰.

Es wird bei all diesen Beobachtungen sichtbar, dass Clemens ein ausgeprägtes Interesse an der Kirche hat, in welchem sich keineswegs Distanz ausspricht, sondern persönliche Verbundenheit. Sie erhält nicht nur in seinem ekklesiologischen Konzept ihre konkrete Gestalt, sondern findet auch in der emotionalen und poetischen Sprache ihren ganz persönlichen Ausdruck.

C. Das Publikum des Clemens: Christen und ihre Nachbarn

Während im ersten Teil der Arbeit die Frage nach der Leser- und Hörschaft des Clemens unter gattungsspezifischen Gesichtspunkten erörtert wurde, richtet sich jetzt der Blick auf das Publikum, insofern es Teil der Lebens- und Arbeitswelt des Alexandriners ist. Es geht um jene Gruppen, mit denen er sich im Gespräch oder aber im Streit befindet. Es geht um die Aufgaben und Herausforderungen, denen er sich durch sein Publikum stellt, und um die Haltung, die ihn in der Begegnung mit den einzelnen Gruppen bestimmt: Ist sie als seelsorgerliches Bewusstsein wahrnehmbar?

I. Prämissen

Überblickt man das erhaltene Schrifttum des Clemens, wird erkennbar, dass er es mit einem recht unterschiedlichen Publikum zu tun hatte. Das beginnt bei eher beiläufig Interessierten, umfasst Menschen, die bereits einiges vom

²⁰⁰ BKV II 17,305; GCS II 232,11-15: «εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι,» νύμφην καὶ ἐκκλησίαν, ἣν ἀγνὴν εἶναι δεῖ τῶν τε ἔνδον ἐννοιῶν τῶν ἐναντίων τῇ ἀληθείᾳ τῶν τε ἔξωθεν πειραζόντων, τουτέστι τῶν τὰς αἰρέσεις μετιόντων καὶ πορνεύειν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ἀνδρὸς ἀναπειθόντων, τοῦ παντοκράτορος θεοῦ,... – Zum Motiv der Kirche als Braut vgl. auch *Strom* III 74,2.

Christentum erfahren haben, und die er zu einem Schritt in die Verbindlichkeit auffordert (*Protreptikos*), dann Taufbewerber und Neugetaufte und Leute, die ihr Christsein im Alltag zu bewähren haben (*Paidagogos*), und dann diejenigen, die sich intellektuell mit dem Christentum auseinandersetzen, es in Frage stellen oder den Christenglauben als wahre Philosophie zu ihrem Lebensprogramm machen, also wahre Gnostiker werden wollen und damit die Fähigkeiten haben, christliche Lehrer zu werden (*Paidagogos* und *Stromateis*).

Clemens hat in der alltäglichen Begegnung mit seinen Mitmenschen ein entsprechend breites Meinungsspektrum vor sich: Die paganen Griechen, Juden und Christen unterschiedlicher Prägung, die mit ihrer Ablehnung oder ihrer jeweils eigenen Interpretation des Evangeliums die Frage nach Wahrheit und Rechtgläubigkeit provozieren. Er ist sich bewusst, dass sein missionarisches Anliegen, das er in dem Gedanken zusammenfasst: „*Denn selbst gerettet zu werden, das weiß ich wohl, und denen, die gerettet werden wollen, dabei behilflich zu sein, das ist das Wichtigste...*“ (*Strom* I 48,1)²⁰¹, nicht ohne Risiko umgesetzt werden kann. Besonders deutlich zeigt sich das in den *Stromateis*, wo Clemens, wie schon festgestellt, mit einem ganz unterschiedlichen Lesepublikum rechnet²⁰². Dort stellt sich für ihn die Frage, ob er sein literarisches Tun, also sein Bemühen, in schriftlicher Form Auskunft zu geben über den christlichen Glauben und so für ihn zu werben, verantworten kann²⁰³.

1. Vom vorsichtigen Umgang mit der Wahrheit

Diese Frage mag aus der Gemeinde, etwa von den ὀρθοδοξασταὶ, an ihn herangetragen worden sein²⁰⁴, d.h. von Leuten, die mit der literarischen

²⁰¹ Vgl. BKV II 17,49; GCS II 31,20-22: σωθῆναι γὰρ εἶ οἶδ' ὅτι καὶ συνάρασθαι τοῖς σώζεσθαι γλιχομένοις βέλτιστόν ἐστιν...

²⁰² Vgl. *Strom* I 6,3: Leute, die nur neugierig sind, die auf eigenen Vorteil aus sind. *Strom* I 21,1: solche, denen nichts heilig ist.

²⁰³ Vgl. *Strom* I 1-21. Vgl. H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt, 224f.

²⁰⁴ Vgl. *Strom* I 45,5-6: „Ist den nicht auch das Reden ein Tun, und entsteht nicht das Handeln aus dem Logos, aus der Vernunft? Wenn wir ohne Logos, ohne Vernunft, handeln, handeln wir unlogisch, ohne Vernunft. ‚Und nichts ist ohne ihn geworden‘ heißt es, nämlich

Veröffentlichung des Glaubensgutes über die heiligen Texte hinaus dessen Profanierung befürchten. Sie stellt sich aber auch im Zusammenhang mit seiner Selbstreflexion, mit seinem Nachdenken über die eigenen Intentionen²⁰⁵, das ihm als Gnostiker, dem die Sorge um sich selbst²⁰⁶, die Selbsterkenntnis und die Selbstkultivierung²⁰⁷ zum zentralen Anliegen geworden ist, mehr als anderen obliegt.

Clemens weiß, dass sein Publikum unterschiedlich empfänglich ist. Dementsprechend muss er sein literarisches Vorhaben an der Aufnahmefähigkeit und –bereitschaft der Leser ausrichten. Er greift dabei auf die ihm vom antiken Schulbetrieb her vertraute Unterscheidung zwischen exoterischem und esoterischem Wissen zurück²⁰⁸, und setzt sie literarisch um.

ohne den Logos, das Wort Gottes. Oder hat nicht auch der Herr durch Logos alles geschaffen? Es arbeiten auch die Haustiere angetrieben von der Furcht, die sie dazu zwingt. Und führen nicht auch die ‚Orthodoxasten‘ Genannten gute Werke aus, ohne zu wissen, was sie tun?“ (vgl. BKV II 17, 47); GCS II 30,12-18: οὐχὶ καὶ τὸ λέγειν ἔργον ἐστὶ καὶ τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ λόγου γίνεται; εἰ γὰρ μὴ λόγῳ πράττομεν, ἀλόγως ποιοῦμεν ἄν. τὸ λογικὸν δὲ ἔργον κατὰ θεὸν ἐκτελεῖται. «καὶ οὐδὲν χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο,» φησί, τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ. ἢ οὐχὶ καὶ ὁ κύριος λόγῳ πάντα ἔπρασεν; ἐργάζεται δὲ καὶ τὰ κτήνη ἐλαυνόμενα ἀναγκάζοντι τῷ φόβῳ. οὐχὶ δὲ καὶ οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι ἔργοις προσφέρονται καλοῖς, οὐκ εἰδότες ἃ ποιοῦσιν; - Clemens spielt in seiner Argumentation mit der Mehrdeutigkeit des Wortes λόγος. Gott und Mensch zeichnet aus, dass sie vernünftig zu handeln vermögen, was die Tiere nicht können. Auch wenn er die Orthodoxasten nicht als ἀλόγοι, als vernunft- und geistlos bezeichnet, stellt er sie mit ihrer bildungsfeindlichen Haltung in die Nähe der Tiere. – Zu den ὀρθοδοξασταὶ vgl. U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 90ff.

²⁰⁵ Vgl. *Strom* I 9,2.

²⁰⁶ Vgl. *Strom* VII 19,3-21,2; *Strom* I 27.

²⁰⁷ Vgl. *Strom* V 23 zur Selbsterkenntnis; *Strom* IV 152,1.3; VII 13,3; 18; 58,6 zu Selbstbeherrschung und Selbstkultivierung.

²⁰⁸ Vgl. W.A. Löhr, *Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts*. In: G. Sellin, F. Vouga (ed.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*. Tübingen, Basel, 1997, 211-230. Es stellt 222ff für Clemens von Alexandrien fest, dass er mit seiner Unterscheidung von esoterischem und exoterischem Wissen an Platon anknüpft, dass er aber mit diesem Thema auch in einer innerchristlichen Debatte steht, die sich bei Papias, Marcion, den Valentinianern und Irenäus feststellen lässt: Es geht um das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tradition im Kontext der Exegese Neutestamentlicher Schriften. Die Berufung auf mündliche „Presbyter“-Traditionen hat jeweils unterschiedliche Funktion: Papias beruft sich auf die Mündlichkeit, um sein eigenes schriftliches exegetisches Projekt zu legitimieren; Marcion identifiziert exklusive Schriftlichkeit mit Offenbarung und erkennt in der Mündlichkeit den Grund für

Die ihm zur Verfügung stehenden Mittel der Darstellung verwendet er in origineller Weise: Rätsel, Metaphern und Überblendungen, sowie mehrdeutige Begriffe und eine offene, unsystematische, von Assoziationen geleitete Darstellung des Kernbestands christlicher Glaubensinhalte, die nicht selten den jeweiligen Kontext sprengt, machen es den Uneingeweihten schwer, seine Ausführungen zu verstehen²⁰⁹.

Mit dieser Methode ist Clemens aufgrund seiner philosophisch-philologischen Bildung vertraut²¹⁰. Platon sah sich genötigt, in Rätseln zu sprechen, wo er in schriftlicher Form das Unsagbare erklären musste²¹¹. Die Allegorese als längst

deren Verfälschung; die Valentinianer nehmen ebenfalls den defizitären Charakter der schriftlichen Verkündigung an und beanspruchen dagegen für sich eine reine und unvermischte Erkenntnis, die die Defizite behebt; die Differenz zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition bildet die hermeneutische Basis für ihre Textexegese; Irenäus im Gegenzug betont die materielle Identität zwischen schriftlicher und mündlicher Tradition: Was die Apostel mitgeteilt bekommen haben, das haben sie an ihre legitimen Nachfolger weitergegeben: Schriftliche und mündliche Tradition sind in harmonischer Ordnung aufeinander bezogen. Clemens dagegen nimmt die materielle Identität, die Irenäus gesetzt, wieder zurück: Er unternimmt den Versuch, in der Schriftlichkeit auch die Mündlichkeit mit ihrem Inhalten und Methoden zu bewahren. Rätselhaftigkeit und Widersprüchlichkeit in der Schriftlichkeit sind für ihn kein Zeichen von Defizienz, sondern Wegmarken tiefsinniger, mit gnostischer Mündlichkeit aufgeladener Schriftlichkeit. Scheinbare Defizite der schriftlichen Überlieferung werden zu Zugängen zum geistlichen Sinn. In dieser Richtung entwickelt dann Origenes seine Hermeneutik weiter, ohne sich auf Mündlichkeit zu berufen. Die „Verschriftlichung der mündlichen Tradition durch Clemens... [bringt diese] gleichzeitig zum Verstummen“ (225).

²⁰⁹ Vgl. oben 122ff. Vgl. E. Osborn, *Noetic exegesis*, 109, nach dem die Vielschichtigkeit der *Stromateis* daraus resultiert, dass Clemens damit ganz unterschiedliche Lesergruppen zugleich bedienen will. Vgl. auch H. v. Campenhausen, *Kirchliches Amt*, 224ff.

²¹⁰ Vgl. die Zusammenstellung zu Sinnbildern und sinnbildlicher Rede in *Strom* V 41-55.

²¹¹ Vgl. Platon, *Ep 2*, 312d: „*Ich muss in Rätseln sprechen, damit, sollte diesem Schreiben ... etwas zustoßen, der Leser es nicht versteht*“. – Dieser zweite Brief des Platon gilt als unecht, scheint aber der unmittelbaren Platontradition zu entstammen. Das angesprochene Thema, nämlich dass die Wahrheit, das wahre Sein, sich nur dem Denken erschließt und sich nicht angemessen in Wort und Sprache und Text erfassen lässt, und dass die Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort von geringerem Wert ist, begegnet auch im echten siebten Brief Platons (341a-343a) und im Phaidros (274c-278b). – Diese Texte kennt Clemens.

eingeführte exegetische Methode, suchte nach dem hinter Buchstaben und Literalsinn verborgenen tieferen, geistigen Sinn eines Textes²¹². In verhüllender Weise spricht die Heilige Schrift selbst und offenbart ihren eigentlichen, geistlichen Inhalt nur den dafür Vorbereiteten²¹³.

Clemens steht mit seinen Reflexionen, mit seiner Skepsis und seiner Vorsicht in Bezug auf die literarische Fixierung seiner Gedanken in herkömmlichen Traditionen, mit denen sowohl christliche wie nichtchristliche Leser vertraut waren: Für seine christlichen Adressaten beruft er sich auf Christus selbst und auf die Apostel, insbesondere auf Paulus, als den gültigen Autoritäten, für die Nichtchristen auf die platonische Tradition, was aus *Strom* I 13,2ff ersichtlich wird:

"Er [der Herr] offenbarte ja nicht vielen, was nicht für viele bestimmt war, sondern nur wenigen, von denen er wusste, dass es ihnen zukam, denen, die es aufzunehmen und sich danach gestalten zu lassen imstande waren. Das Unsagbare aber, wie (die Lehre von) Gott, wird nur dem Worte anvertraut, nicht der Schrift²¹⁴. (3) Und wenn jemand sagt, es sei doch geschrieben: 'nichts ist verborgen, was nicht offenbart werde, und nichts verhüllt, was nicht enthüllt werde' [Mt 10,26], so möge er auch von uns hören, dass der Herr durch dieses Wort weissagte, das Verborgene werde dem im Verborgenen Hörenden offenbart werden, und dass das Verhüllte wie die Wahrheit dem kundgetan werden wird, der imstande ist, das ihm Übergebene in verhüllter Weise zu erfassen, und dass es das der großen Masse Verborgene ist, was den wenigen offenbart werden wird. (4) Denn warum kennen nicht alle die Wahrheit, wenn alle die Wahrheit erfassen können? Und warum wurde die Gerechtigkeit nicht

²¹² Zur Allegorese als ‚Sprache‘, als Methode der Aneignung und Anpassung und als Methode der Textdeutung in hellenistischer Zeit vgl. H. Cancik-Lindemaier, Art. Allegorese. In DNP 1, 1996, 518-525.

²¹³ Vgl. *Strom* I 18,1: Der Same der Wahrheit soll den Pflegern, den Arbeitern auf den Feldern des Glaubens, vorbehalten sein.

²¹⁴ Clemens knüpft hier an grundsätzliche Vorbehalte Platons gegen die Verschriftlichung seiner Lehre an, wie sie in *Ep* 7 dargetan werden. Dort betont der Philosoph, dass das, „*was Erkenntnisgegenstand und wahrhaftig seiend ist*“ (342ab), sich nicht aus Nachschriften des Hörensagens gewinnen lässt, sondern dem gemeinsamen Bemühen und gemeinsamen Leben wie ein zündender Funke entspringen muss (341c). In Texten lässt sich das so Erkannte nicht festhalten, denn „*Erklärungen durch Worte sind kraftlos*“ (343a), und das Geschriebene fixiert unveränderlich, was in Gedanken bewegt wird (ebd.); die Wahrheit lässt sich nicht an Texten gewinnen, die nur ein uns entgegengehaltenes Abbild sind (vgl. 343c). – Damit ist die Notwendigkeit esoterischen Wissens begründet.

(von allen) geliebt, wenn die Gerechtigkeit eine Sache aller ist? Aber die Geheimnisse werden in geheimer Weise weitergegeben, damit sie nur im Munde der Sprechenden und dessen seien, zu dem gesprochen wird, vielmehr nicht in ihrer Sprache sondern in ihrem Denken...²¹⁵.

Clemens nimmt esoterisches Wissen auch für die ‚wahre Philosophie‘, d.h. die christliche Lehre an. Er betont den Gedanken einer esoterischen Tradition, die von Jesus ausgeht²¹⁶, um den heterodoxen Sonderwegen ihr Argument entziehen zu können²¹⁷, sicher auch aus seiner platonischen Prägung heraus, er bindet diese esoterische Tradition aber ausschließlich an die kirchlichen Traditionsträger, was sich etwa an dem Schriftvers zeigt, den er direkt an den oben zitierten Gedankengang anschließt, nämlich Eph 4,11f:

*„Gott aber hat gegeben’ **der Kirche**, die einen als Apostel, die anderen als Propheten, wieder andere als Evangelisten oder als Hirten und Lehrer, um die Heiligen für das Werk des Dienstes auszurüsten, zum Aufbau des Leibes Christi’“* (vgl. BKV II 17,21).

²¹⁵ BKV II 17, 29f; GCS II 10,1-13: ἀντίκα οὐ πολλοῖς ἀπεκάλυψεν ἅ μὴ πολλῶν ἦν, ὀλίγοις δέ, οἷς προσήκειν ἠπίστατο, τοῖς οἷοις τε ἐκδέξασθαι καὶ τυπωθῆναι πρὸς αὐτά· τὰ δὲ ἀπόρρητα, καθάπερ ὁ θεός, λόγῳ πιστεύεται, οὐ γράμματι. κἄν τις λέγη γεγράφθαι «οὐδὲν κρυπτόν ὃ οὐ φανερωθήσεται, οὐδὲ κεκαλυμμένον ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται», ἀκουσάτω καὶ παρ' ἡμῶν, ὅτι τῷ κρυπτῶς ἐπαίοντι τὸ κρυπτόν φανερωθήσεται διὰ τοῦδε προεθέσπισεν τοῦ λογίου, καὶ τῷ παρακεκαλυμμένως τὰ παραδιδόμενα οἶψ τε παραλαμβάνειν δηλωθήσεται τὸ κεκαλυμμένον ὡς ἡ ἀλήθεια, καὶ τὸ τοῖς πολλοῖς κρυπτόν, τοῦτο τοῖς ὀλίγοις φανερόν γενήσεται· ἐπεὶ διὰ τί μὴ πάντες ἴσασι τὴν ἀλήθειαν; διὰ τί δὲ μὴ ἠγαπήθη ἡ δικαιοσύνη, εἰ πάντων ἡ δικαιοσύνη; ἀλλὰ γὰρ τὰ μυστήρια μυστικῶς παραδίδοται, ἵνα ἦ ἐν στόματι λαλοῦντος καὶ ᾧ λαλεῖται, μᾶλλον δὲ οὐκ ἐν φωνῇ, ἀλλ' ἐν τῷ νοεῖσθαι.

²¹⁶ Vgl. *Strom* V 61-66; VI 61,2; VII 104-105.

²¹⁷ Vgl. *Strom* VII 103,5: „Süchtig nach Ehre aber sind diejenigen, welche die Lehre, die den von Gott gegebenen Worten angemessen ist, wie sie von den Aposteln und Lehrern überliefert ist, absichtlich sophistisch verändern mittels fremden Sonderguts, indem sie mit menschlichen Lehren der göttlichen Überlieferung entgegentreten, um ihre Irrlehre zu begründen...“ (vgl. BKV II 20 107, Overbeck, Teppiche 638); GCS III 73,4-8: δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα ἐκόντες εἶναι σοφίζονται δι' ἐτέρων παρεγχειρήσεων, ἀνθρωπέαις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θεία παραδόσει ὑπὲρ τοῦ τὴν αἵρεσιν συστήσασθαι. – Hier setzt Clemens der gottgegebenen apostolischen Tradition eine häretische entgegen, die Menschenwerk mit fremden Hinzufügungen ist; vgl. Kol 2,8: ... κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, ...

Hier ist die Einfügung ‚Kirche‘ in das Zitat signifikant: die Zugehörigkeit zur Kirche und ihren Traditionen gewährleistet die Wahrheit des Tradierten und eröffnet den Zugang zur Wahrheit selbst.

Clemens unterscheidet zwischen den Wenigen, die empfänglich sind, die das verhüllte und verborgene Wissen entdecken und damit auch wieder weitergeben können, und der Masse, die dazu nicht in der Lage ist. Er nimmt diesen Gedanken in *Strom* I 55,1ff wieder auf:

(1) "Da die Überlieferung wenigstens nach dem Urteil dessen, der eine Vorstellung von der Erhabenheit der Lehre bekommen hat, kein Gemeingut und nicht allen ohne Unterschied zugänglich ist, muss man also die in der Form eines Geheimnisses verkündete Weisheit [vgl. 1Kor 2,7], die der Sohn Gottes lehrte, verbergen... (3) Dieser Gedanke hemmte mich beim Schreiben, und noch jetzt scheue ich mich ‚die Perlen‘, wie es heißt, ‚vor die Säue zu werfen, damit sie sie nicht mit ihren Füßen zertreten und sich gegen euch wenden und euch zerreißen‘ [Mt 7,6]. (4) Denn es ist schwer, die wahrhaft reinen und durchscheinenden Lehren über das wahre Licht vor Hörern zur Schau zu stellen, die den Schweinen gleichen und ‚unverständlich‘ sind. ‚Denn es gibt kaum irgendwelche Lehren, die anzuhören der großen Masse mehr Anlass zu Spott, den Begabten dagegen mehr Anlass zu Verwunderung und Begeisterung gäben‘ [Platon, Ep 2, 314a]"²¹⁸.

²¹⁸ BKV II 17, 54f; GCS II 38,15-28: Ἐπεὶ δὲ μὴ κοινὴ ἢ παράδοσις καὶ πάνδημος τῷ γε αἰσθημένῳ τῆς μεγαλειότητος τοῦ λόγου, ἐπικρυπτέον οὖν «τὴν ἐν μυστηρίῳ λαλουμένην σοφίαν», ἣν ἐδίδαξεν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ... ταῦτα ἦν ἐμποδῶν τοῦ γράφειν ἐμοί, καὶ νῦν ἔτι εὐλαβῶς ἔχω, ἣ φησιν, «ἔμπροσθεν τῶν χοίρων τοὺς μαργαρίτας βάλλειν μὴ ποτε καταπατήσωσι τοῖς ποσὶ καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.» χαλεπὸν γὰρ τοὺς περὶ τοῦ ἀληθινοῦ φωτὸς καθαρὸς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδειξάι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ «ἀπαιδεύτοις. σχεδὸν γὰρ οὐκ ἔστι τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα, οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφρεῖς θαυμασιώτερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα». - Die Argumentation begegnet später wieder bei Melchior Cano, *De locis theologicis*. Löwen 1564, 185 und 209. Clemens erscheint hier als Gewährsmann einer innerkirchlichen Geheimhaltungspraxis von Anfang an. Im Verlauf der Geschichte wird Clemens in der postreformatorischen Auseinandersetzung um eine kirchliche Arkandisziplin als Zeuge der jeweiligen konfessionellen Ausdeutung zitiert. Es wäre eine interessante Frage, in welchem Maße diese Debatte das Clemensbild des 20. Jhts. geprägt hat. Ihr kann allerdings im Rahmen dieser Arbeit nicht nachgegangen werden. Zur Kontroverse um die Arkandisziplin vgl. Christoph Jacob, „Arkandisziplin“, *Allegorese und Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*. Frankfurt a.M. 1990, 43-117.

Auch hier sieht Clemens wieder die Übereinstimmung von christlicher, d.h. von paulinischer und von platonischer Tradition: Das Wertvollste darf nicht der Profanierung preisgegeben werden. Das heißt für Clemens: Zentrale Inhalte des christlichen Glaubens sind nicht für die Allgemeinheit bestimmt, sondern nur für diejenigen, die eine entsprechende Stufe der Einsicht erreicht haben. In diesem Sinne bietet er im Anschluss an den vorliegenden Gedanken eine Deutung von Mt 10,27, die sich für unser Verständnis kühn über die Aussageintention des Kontextes hinwegsetzt, aber vielleicht ein bisschen Lebensrealität der Christen im antiken Alexandria spiegelt:

*"Aber, was ihr vertraulich ins Ohr gesagt hört', sagt der Herr, ‚das verkündet auf den Dächern!' [Mt 10,27]. Damit befiehlt er uns, zu verstehen, dass die geheimen Überlieferungen der wahren Gnosis von einer hohen und überragenden Warte aus erklärt werden, und ermahnt uns, dieselben, wie wir sie vertraulich ins Ohr gehört haben, so auch denen weiterzugeben, bei denen es angemessen ist, dagegen nicht allen rückhaltlos das preiszugeben, was in Gleichnissen zu ihnen gesagt worden ist"*²¹⁹.

²¹⁹ BKV II 17, 54f; GCS II 35,30-36,3: ἀλλ' «ὁ ἀκούετε εἰς τὸ οὖς,» φησὶν ὁ κύριος, «κρηύξατε ἐπὶ τῶν δωματίων,» τὰς ἀποκρύφους τῆς ἀληθοῦς γνώσεως παραδόσεις ὑψηλῶς καὶ ἐξόχως ἐρμηνευομένας ἐκδέχασθαι κελεύων, καὶ καθάπερ ἠκούσαμεν εἰς τὸ οὖς, οὕτω καὶ παραδίδόναι οἷς δεόν, οὐχὶ δὲ πᾶσιν ἀνέδην ἐκδιδόναι τὰ ἐν παραβολαῖς εἰρημένα πρὸς αὐτοὺς παραγγέλλων. - Üblicherweise wird das Verkünden von den Dächern so verstanden, dass es eine öffentliche Verkündigung ist. Exemplarisch sei hier der Kommentar zum Matthäus-Evangelium von U. Luz genannt (EKK I/2: Mt 8-17. 1990), weil er auch die Wirkungsgeschichte des Textes berücksichtigt: „Vers 27 sagt also, was das Eschaton für die Verkündigung bedeutet: Man soll öffentlich verkündigen, von den Flachdächern palästinischer Häuser, für alle hörbar. Solche paränetischen Akzentuierungen sind typisch für den Evangelisten, dem es immer wieder darum geht, dass die Jünger jetzt schon dem kommenden Himmelreich entsprechen, indem sie seine Gerechtigkeit suchen (vgl. 6,33)“ (126). Für das Dach als Ort der Öffentlichkeit verweist er auf Tanch 243b=Bill.I 580: „Der Synagogenvorsteher bläst am Freitag vor Sabbatbeginn vom höchsten Dach der Stadt“ (126, Anm. 25). Leider bietet Luz an dieser Stelle keinen Einblick in die frühe Auslegungsgeschichte dieses Verses. - Für Clemens bietet Mt 10,27 keinen Gegensatz von Vertraulichkeit und Öffentlichkeit. Das Verkündigen auf den Dächern heißt nicht „ausposaunen“. Das Dach ist für ihn kein Ort, vom dem aus öffentliche Rede geschieht, sondern ein Ort, wo man sich im vertrauten Kreis trifft, wo gerade Öffentlichkeit ausgeschlossen ist. (Vgl. dazu A. Hermann, Art. Dach II B. Christlich. In: RAC 3, 1957, 536-557, bes. 548). Anders als für Tertullian, der in dem Verkündigen auf den Dächern einen Hinweis für die Öffentlichkeit und gegen jegliche Geheimhaltung des Evangeliums sieht (*praescr.* 26,2), besteht für Clemens der metaphorische Gehalt von „Dach“ in seiner Höhe: Nur wer da hinaufgelangt, erfährt das vertraulich ins Ohr Gesagte. In dieser Linie steht auch die Auslegung bei Augustinus (*quaest. in Mt* 10,27); vgl. A. Hermann, 550.

Dächer scheinen in der lärmigen Großstadt eher Rückzugsorte gewesen zu sein als Plattformen für die allgemeine Verbreitung von Botschaften.

Aufgrund der Bemerkungen über die „große Masse“ könnte der Eindruck entstehen, Clemens sei ein elitärer Gebildeter, der ungestört seiner schöngeistigen Beschäftigung nachgehen wolle und verächtlich auf Wenigergebildete herabschaue. Dies ist aber nicht der Fall. Es geht hier nicht um *ιδιωται*, um Analphabeten, denen der Zugang zur Bildung verschlossen bleibt²²⁰. Hier geht es um Leute, die Lesen, Schreiben und Reden können: Solche, die sich für gebildet und kultiviert halten und doch unkultiviert leben²²¹ oder ihre Bildung missbrauchen, mit den Unbelehrbaren und Überheblichen²²², nicht mit denen, die noch am Anfang ihrer Entwicklung stehen. Clemens weiß, dass die Reifung im Glauben, für die Bildung zwar ein Vorteil, aber nicht zwingende Voraussetzung ist, in einem bisweilen lebenslangen Prozess erfolgt, und als Lehrer und Seelsorger ist es seine Aufgabe, diesen Prozess, den Fortschritt im Glauben und in der Erkenntnis (*Strom* VII 57,3f) zu ermöglichen, zu begleiten, und auf alle Weise zu unterstützen. Clemens ist allerdings Realist

²²⁰ Vgl. *Paid* III 78: Nicht lesen zu können, ist keine Entschuldigung für Unglauben; vgl. *Strom* IV 18,2f; 21,1: materielle Not hält vom Nachdenken über Gott ab.

²²¹ Vgl. *Strom* I 55,3: „die den Schweinen gleichen und unverständlich sind“ (BKV II 17,55).

²²² Vgl. *Strom* I 22,1-2: „Groß aber ist die Menge solcher Leute. Die einen von ihnen, von ihren Lüsten geknechtet, zu Unglauben entschlossen, verlachen die Wahrheit, die doch aller Verehrung würdig ist, und machen sich über das Barbarische lustig. Die anderen blähen sich auf, sind bemüht, Verleumdungen gegen unsere Lehren ausfindig zu machen, und bringen Streitfragen vor, sie sind Phrasenjäger, Eiferer einer kleinlichen Kunst ‚Zänker und Riemendreher‘ ... wie jener Abderit [Demokrit] sagt“ (BKV II 17,27); vgl. *Strom* I 39f mit der Kritik an einer gottlosen Sophistik, sei sie hellenistischer oder barbarischer Couleur: „... zungenfertige Sklavenhändler und Seelenverführer (ἀνδραποδισταί τε καὶ ψυχαγωγοὶ εὔγλωσσοι), die im Geheimen stehlen, aber als Räuber überführt werden, die versuchen mit List und Gewalt uns zu fangen, die Einfachen und weniger Redegewandten“ (I 40,5; BKV II 17,43); vgl. *Strom* I 43,1 mit der Kritik an den „besonders begabten“ Christen, die Bildung und Wissenschaft ablehnen und die Position vertreten, dass der Glaube allein genügt (vgl. BKV II 17,45); vgl. I 50,3ff mit der Kritik an philosophischen Richtungen, die das Göttliche relativieren, d.h. an Epikureern und Stoikern (vgl. BKV II 17,51). – Clemens polemisiert nicht gegen Ungebildete, vielmehr gegen die Überheblichkeit der Sophisten, die in kultivierter Gehässigkeit Zweifel und Unsicherheit auch unter den Christen verbreiten; vgl. *Strom* I 28,4; VII 92,5ff; vgl. W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 10.

genug, um die unterschiedlichen Potentiale von Christen nicht zu ignorieren: Für einfache Gläubige ist das Unterlassen von Bösem bereits Vollkommenheit, für gnostische Gläubige nicht; bei ihnen äußert sich Vollkommenheit im Tun des Guten (*Strom* VI 60,2).

Nicht vor den „Säuglingen“, den νηπιοι, verbirgt er den Kerngehalt christlicher Glaubenswahrheiten, das zeigt der *Paidagogos*, der in Glaubensdingen gelegentlich deutlicher redet als die *Stromateis*²²³, sondern vor Spöttern und Kritikastern,

„die rücksichtslos und unbekümmert um das Recht alles mögliche einzuwenden entschlossen sind und dabei ohne eine Spur von Anstand alle möglichen Wörter und Ausdrücke ausstoßen, wobei sie sich selbst betrügen und ihre Anhänger betören“ (*Strom* I 21,2)²²⁴.

Tatsächlich finden sich in den *Stromateis* alle zentralen Glaubensinhalte angesprochen, teils in bekenntnishafter²²⁵, teils in geradezu hymnischem Ton²²⁶. Zur Sprache kommen die wesentlichen Aussagen über Christus, den „heiligen Sohn“ (*Strom* I 158,2), der nicht nur Offenbarer und Gesetzgeber ist, also Urheber der beiden Testamente – „... eines einzigen Herrn Werk, der 'Kraft und Weisheit Gottes ist' [1Kor 1,24], ist das Gesetz und das Evangelium...“ (*Strom* I 174,3)²²⁷ –, sondern auch der Vollbringer all jener Heilsereignisse (vgl. *Strom* I 52,2), die sich nicht leicht mit der philosophischen Theologie harmonisieren lassen, Inkarnation²²⁸ und Leiden und Auferstehung Christi²²⁹. Zwar spricht

²²³ Vgl. z.B. die Issak-Christus-Typologie *Strom* II 20,2 und *Paid* I 23,1-2; vgl. den theologisch dichten Text *Paid* I 42.

²²⁴ BKV II 17,27; GCS II 14,15-18: ... <οἱ> ἀφειδῶς πάντα μὲν ἀντιλέγειν ἐθέλουσιν οὐκ ἐν δίκῃ, πάντα δὲ ὀνόματα καὶ ῥήματα ἀπορρίπτουσιν οὐδαμῶς κοσμίως, αὐτοὺς τε ἀπατῶντες καὶ τοὺς ἐχομένους αὐτῶν γοητεύοντες.

²²⁵ Vgl. *Strom* VI 127,1: Bekenntnis zur Inkarnation und zum Leiden; *Strom* IV 156,1: Bekenntnis zur Einheit und Einzigkeit des Gottessohnes; *Strom* V 102-103: Bekenntnis zur Trinität; vgl. auch *Prot* 106,4: Bekenntnis zur Gottheit und Menschheit des Sohnes und zum Leiden.

²²⁶ Vgl. *Strom* VII 5-6: Bekenntnis in feierlichem Ton zur Präexistenz des Gottessohnes, der als unser Lehrer für unser Heil sorgt.

²²⁷ BKV II 17,143; GCS II 108,11f: ... ἐνὸς γὰρ κυρίου ἐνέργεια, ὅς ἐστι «δύναμις καὶ σοφία τοῦ θεοῦ,» ὃ τε νόμος τό τε εὐαγγέλιον, ...

²²⁸ Vgl. *Strom* I 88,5: „Denn die sich weise Dünkenden halten es für eine Fabel, dass durch einen Menschen ein Gottessohn rede und dass Gott einen Sohn habe und gar, dass dieser

Clemens insbesondere vom Kreuz nur mit größter Zurückhaltung, aber auch dieses Thema unterdrückt er nicht, sondern kleidet es in Andeutungen, die nur Schriftkundige und im Glauben Unterwiesene verstehen²³⁰. Das gilt z.B. für die Bemerkungen in *Strom* I 163f, wo er darlegt, dass Feuersäulen bei Mose und bei den Griechen ein Zeichen dafür sind, dass Gott nicht bildlich dargestellt werden kann, was in I 164,4 in die Typologie mündet:

*"Jenes Feuer aber, das einer Säule glich, und das Feuer im Dornbusch ist ein Sinnbild des heiligen Lichtes, das von der Erde ausgeht und wieder zum Himmel emporlodert durch das Holz, durch das uns auch die Fähigkeit, geistig zu sehen, geschenkt worden ist"*²³¹.

gelitten habe..." (BKV II 17,80; GCS II ... μυθῶδες γὰρ ἡγοῦνται οἱ δοκησίσοφοι διὰ τε ἀνθρώπου υἱὸν θεοῦ λαλεῖν υἱὸν τε ἔχειν τὸν θεὸν καὶ δὴ καὶ πεπονθέναι τοῦτον) – Klare Aussagen zur Inkarnation begegnen in *Strom* IV 130,2; VI 127,1; 140,3 VII 5,4-6,2; 7,7.

²²⁹ Vgl. *Strom* I, 154,5; IV 43,2; 75,1; 82,4; V 1,2 zum Leiden des Herrn; vgl. *Strom* V 103,4: ganz kurzer Hinweis auf die Auferstehung im Kontext eines Argumentationsganges, der bei Platon und anderen Philosophen Hinweise auf die ‚wahre Philosophie‘ feststellt; *Strom* V 105,4: knappe Deutung von Ps 3,6 auf die Auferstehung und die Inkarnation des Herrn; *Strom* VI 94,4: knappe Deutung des Speisungswunders Joh 6,1-13; Fische und Gerstenbrote sind der Unterricht bei Griechen und Juden, durch die Segensworte des Herrn, die Macht des Logos, werden sie mit dem Geist der Auferstehung erfüllt. – Die sehr kurzen Auslegungen sind ohne biblisches Vorwissen nicht zu verstehen.

²³⁰ Hinweise auf das Kreuz begegnen in *Strom* II 19,1; IV 43,1; 130,2; V 35,1; und 72,3: dort wird ausgehend von Gen 2,9 (τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ) der inkarnierte Logos als die Frucht vom Lebensbaum bezeichnet; das Holz gibt davon Kenntnis und ist, weil das Leben daran aufgehängt wurde, zur Ursache des Glaubens geworden (... ἐπεὶ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφίκται· ἐκρεμάσθη γὰρ ἡ ζωὴ ἡμῶν εἰς πίστιν ἡμῶν. GCS II 375,3f). – An der Verbindung von ξύλον und ἐκρεμάσθη wird ersichtlich, dass Clemens auch an Apg 5,30 und 10,39 denkt und vielleicht auch an Dtn 12,22 (ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου). Auch diese Bemerkung ist ohne Kenntnis der biblischen Schriften und ohne Einführung in den christlichen Glauben nicht verstehbar. – Vgl. dazu H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht, 230, der im Schweigen des Clemens zum Kreuz ein Indiz für die Distanz des Alexandriners zu Paulus sehen will. M. E. scheint hinter diesen Andeutungen eine reiche Auslegung auf eine kirchliche Kreuzestheologie hin auf, die den Außenstehenden vorenthalten werden soll.

²³¹ Vgl. BKV II 17,136; GCS II 103,4-8: ἀλλ' οὖν τὸ πῦρ ἐκεῖνο τὸ εὐοικὸς στύλῳ καὶ πῦρ τὸ διὰ βάτου σύμβολόν ἐστι φωτὸς ἀγίου τοῦ διαβαίνοντος ἐκ γῆς καὶ ἀνατρέχοντος αὐθις εἰς οὐρανὸν διὰ τοῦ ξύλου, δι' οὗ καὶ τὸ βλέπειν ἡμῖν νοητῶς δεδῶρηται. Gestützt auf die Lichtmetaphorik der neutestamentlichen Texte nennt Clemens den Logos auch an anderen Stellen „Licht“, z.B. in *Strom* VI 2,4 oder in seinem großen, wohl gegen heterodoxe Gnosis formulierten Bekenntnis zum Gottessohn zu Beginn von *Strom* VII 5-9 sagt Clemens: *"Denn nie verlässt der Sohn Gottes jemals seine hohe Aussichtswarte; er wird nie geteilt oder getrennt; er wandert nicht von einem Ort zum anderen, sondern ist zu aller Zeit überall und ist in keiner Weise begrenzt; er ist ganz Geist, ganz Licht vom Vater her,*

Nur kundige Leser werden im erwähnten „Holz“ einen Hinweis auf das Kreuzesholz erkannt haben. Ähnliches gilt für eine Auslegung der Isaak-Christus-Typologie in *Strom* II 20,2; nachdem Clemens Ex 3,16 zitiert hat („*der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs*“), schreibt er zu Isaak:

*„Isaak, gleichsam sinnbildlich zu einem heiligen Opfer machend, wählte sich Gott aus als Vorbild des Heilshandelns an uns“*²³².

Für Nichtchristen ist diese Aussage ganz unverständlich. Nur wer einen Unterricht erfahren hat, wie er im *Paidagogos* dargelegt ist, weiß, worum es geht. Dort ist die Isaak-Christus-Typologie in I 23,1-2 ausgeführt:

*„Wiederum ist Isaak (denn man kann es auch anders auffassen) ein Vorbild des Herrn, ein Knabe wie der Sohn (denn er war Sohn Abrahams wie Christus Gottes) und ein Opfer wie der Herr. Aber er ist nicht wirklich geopfert worden wie der Herr, sondern trug nur die Holzscheite für die Opferhandlung, wie der Herr das Holz... Isaak litt aber nicht, indem er nicht nur, wie leicht verständlich, den Vorrang des Leidens dem Logos einräumte, sondern auch dadurch, dass er nicht getötet wurde, auf die Göttlichkeit des Herrn hinwies; denn Jesus erstand nach dem Begräbnis als hätte er nicht gelitten, ebenso wie Isaak vom Opfertod verschont blieb“*²³³.

Aus den angeführten Stellen wird ersichtlich, dass Clemens sein Vorhaben, wesentliche Bestandteile der gnostischen Wahrheit nur andeutungsweise

ganz Auge; er sieht alles, hört alles, weiß alles, erforscht mit Macht die Mächte“ (VII 5,5; BKV 20,12f).

²³² GCS II 123,12-14: τόν τε Ἰσαὰκ ὡς καθωσιωμένον ἱερείων ἀλληγορήσας ἐξελέξατο ἐαυτῷ τύπον ἐσόμενον ἡμῖν οἰκονομίας σωτηρίου. Vgl. BKV II 17,164: Stählin ergänzt: „*ein Vorbild des im Heilsplan vorgesehenen Leiden des Heilands*“. Aber davon spricht Clemens an dieser Stelle nicht, und das ist kein Versehen.

²³³ Vgl. BKV II 7,224; GCS I 103,24-104,5: Αὐτὸς δὲ ὁ Ἰσαὰκ, καὶ γὰρ ἔστιν ἐτέρως ἐκλαβεῖν, τύπος [ἴσ] ἐστὶ τοῦ κυρίου, παῖς μὲν ὡς υἱός, καὶ γὰρ υἱὸς ἦν Ἀβραὰμ ὡς ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, ἱερείων δὲ ὡς ὁ κύριος. Ἄλλ' οὐ κεκάρπωται ὡς ὁ κύριος, μόνον ἐβάστασε τὰ ξύλα τῆς ἱερουργίας ὁ Ἰσαὰκ, ὡς ὁ κύριος τὸ ξύλον. ... Οὐκ ἔπαθεν δέ, <οὐ> μόνον εἰκότως ἄρα [ὁ Ἰσαὰκ] τὰ πρωτεῖα τοῦ πάθους παραχωρῶν τῷ λόγῳ, ἀλλὰ καὶ τοῦ κυρίου τὴν θεϊότητα αἰνίττεται μὴ σφαγεῖς· ἀνέστη γὰρ μετὰ τὴν κηδεῖαν ὁ Ἰησοῦς ** μὴ παθῶν, καθάπερ ἱερουργίας ἀφειμένος ὁ Ἰσαὰκ. – Clemens kennt offensichtlich noch eine andere Deutungsmöglichkeit von Gen 22,6ff und ist damit Zeuge einer schon lange bestehenden exegetischen Tradition. Vgl. J. Daniélou, La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif. In: *Biblica* 28 (1947)363-393; vgl. M. Mees, Isaaks Opferung in frühchristlicher Sicht von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus. In: *Augustinianum* 28 (1988) 259-272.

mitzuteilen (vgl. *Strom* I 15; 18; 21) umsetzt. Seine Ausführungen in den *Stromateis* setzen ein hohes Maß an Bibelkenntnis und Wissen um deren Auslegung voraus: Hinter der Literatur wird der nichtliterale Unterricht sichtbar.

2. Paulus als Vorbild

Bereits im Abschnitt über das Kirchenverständnis des Clemens wurde deutlich, dass Paulus eine zentrale Rolle im Denken des Alexandriners spielt. Nicht nur, dass Paulus derjenige Autor ist, auf den er am häufigsten zurückgreift. Paulus ist ihm theologische Vorgabe und in seiner pastoralen Haltung Vorbild. Von ihm übernimmt er den Grundsatz „*allen alles zu werden, um alle zu gewinnen*“²³⁴. Der Apostel ist für ihn Autorität in seinem Umgang mit der nichtchristlichen Umwelt. Er sieht sich nicht nur in seiner Einschätzung des Kulturbetriebes im Gefolge des Apostels, sondern in seiner Entscheidung, auf das bereitstehende Wissen zurückzugreifen. In *Strom* I 91,1 zitiert Clemens die Areopagrede des Paulus, um dessen Rückgriff auf die antike Bildungstradition²³⁵ zu belegen und er bemerkt dazu:

*"Aus dieser Stelle geht klar hervor, dass er, noch dazu unter Verwendung eines Dichterzitates aus den 'Himmelserscheinungen' des Aratos [Phainomena 5], treffliche Aussprüche bei den Griechen anerkennt und dass seiner andeutungsweise ausgesprochenen Meinung nach durch den 'unbekannten Gott' von den Griechen der Schöpfergott, freilich nur auf Grund oberflächlicher Kenntnis, verehrt werde, während man ihn der vollkommenen Erkenntnis nach durch den Sohn erfassen und kennenlernen müsse"*²³⁶.

²³⁴ Vgl. *Strom* I 15,3f; vgl. *Strom* V 18,6.

²³⁵ Vgl. dazu auch *Strom* I 25,4 und VI 62, wo ebenfalls die positive Haltung des Paulus zur Philosophie betont wird.

²³⁶ BKV II 17, 82; GCS II 58,33-59,4: ἐξ ὧν δῆλον ὅτι καὶ ποιητικοῖς χρώμενος παραδείγμασιν ἐκ τῶν Ἀράτου Φαινομένων δοκιμάζει τὰ παρ' Ἑλλησι καλῶς εἰρημένα καὶ διὰ τοῦ ἀγνώστου θεοῦ τιμᾶσθαι μὲν κατὰ περίφρασιν πρὸς τῶν Ἑλλήνων τὸν δημιουργὸν θεὸν ἠνίξαστο, κατ' ἐπίγνωσιν δὲ δεῖν δι' υἱοῦ παραλαβεῖν τε καὶ μαθεῖν.

Paulus ist ihm hier Modell für seine eigene Haltung zur griechischen Kultur. Es geht ihm dabei, sowenig wie Paulus, um die Teilhabe am Bildungsbetrieb um seiner selbst willen, es geht ihm nicht um εὐγλωττία (*Strom* I 48,1), um schöne Worte, sondern darum, jene gemeinsamen Ausgangspunkte aufzuspüren, die einen gemeinsamen Erkenntnisweg eröffnen. Dementsprechend betont er die Schlichtheit seiner Darstellungsweise, wobei er aber, wie Paulus in der Areopagrede, sich *“trefflicher Aussprüche“* bei den Griechen bedient:

„Ich habe mir, glaube ich, mit Recht vorgenommen, dem Logos gemäß zu leben und das zeichenhaft Gegebene zu verstehen, aber dabei überhaupt nicht Wohlredenheit anzustreben, sondern allein mich damit zu begnügen, das Verstandene anzudeuten. Mit welchem Wort aber das, was ich darlegen will, kundgetan wird, darum kümmere ich mich durchaus nicht...“²³⁷.

Hier klingt zunächst jene Kritik an der Rhetorik an, die schon Platon im Dialog *Gorgias* zum Thema machte. Im weiteren Argumentationsgang bietet Clemens eine Reihe von Zitaten aus dem griechischen und aus dem biblischen Schrifttum, die seine Haltung bestätigen. Am Ende dieser Auflistung (I 49,3) lässt er schließlich Paulus zu Wort kommen:

“Mit größtem Nachdruck spricht der selige Apostel die Mahnung für uns aus, 'nicht unnützerweise Wortgefechte zu führen zur Verstörung der Hörer, das unfromme Geschwätz aber zu meiden. Denn solche Leute geraten immer tiefer in die Gottlosigkeit hinein, und ihre Rede wird wie ein Krebsgeschwür um sich fressen' [2Tim 2,14.16f]“²³⁸.

Wie Clemens dieses Zitat plaziert, nämlich am Ende einer Zitatenreihe, also an exponierter Stelle, und wie er es einleitet, signalisiert, dass Paulus für ihn die entscheidende Weisung ausspricht, von der er aber durch die beigegefügte Zitate

²³⁷ Vgl. BKV II 17,49; GCS II 31,16-20: ἐμοὶ δὲ εἰκότως, οἶμαι, πρόκειται βιοῦν μὲν κατὰ τὸν λόγον καὶ νοεῖν τὰ σημαίνόμενα, εὐγλωττίαν δὲ μὴ ποτε ζηλοῦντα ἀρκεῖσθαι μόνῳ τῷ αἰνίξασθαι τὸ νοούμενον. ὁποῖω δὲ ὀνόματι δηλοῦται τοῦτο ὅπερ παραστήσαι βούλομαι, οὐθέν μοι μέλει.

²³⁸ BKV II 17, 50; GCS II 32,18-21: διατείνεται οὖν εὖ μάλα ὁ μακάριος ἀπόστολος παραινῶν ἡμῖν «μὴ λογομαχεῖν τε δι' οὐδὲν χρήσιμον ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων, τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιστάσθαι. ἐπὶ πλείον γὰρ προκόπτουσιν ἀσεβείας, καὶ ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἔξει».

zeigen möchte, dass sie mit dem Denken der Griechen und mit der übrigen Heiligen Schrift konform ist²³⁹.

Auf Paulus meint er sich auch berufen zu können, wo er eine propädeutische Funktion der griechischen Philosophie hinsichtlich des Glaubens annimmt, wie aus *Strom* I 28,3 und der dort eingebrachten Anspielung auf Gal 3,24 hervorgeht:

"Vielleicht wurde die Philosophie aber auch um ihrer selbst willen den Griechen gegeben zu jener Zeit, bevor der Herr auch die Griechen berufen hatte; denn auch sie erzog das Griechenvolk für Christus wie das Gesetz die Hebräer [vgl. Gal 3,24]"²⁴⁰.

Dabei nimmt er für Paulus jene kritisch-differenzierte Einschätzung der griechischen Philosophie an, die ihm selbst eigen ist. So sagt er in *Strom* I 50f:

(50,5) "Und wiederum sagt er [Paulus]: 'Sehet also zu, dass euch niemand als Beute fortschleppe durch Philosophie und eitlen Trug, der sich auf menschliche Überlieferung, auf die Elementarmächte der Welt und nicht auf Christus gründet' [Kol 2,8]. (6) Damit will er nicht jegliche Philosophie schlecht machen, sondern nur die epikureische, die Paulus auch in der Apostelgeschichte erwähnt [Apg 17,18], weil sie die Vorsehung leugnet und die Lust vergöttert²⁴¹, und außerdem jede andere Philosophie, die den Elementen übermäßige Ehre erwiesen hat, anstatt die schöpferische Urkraft über sie zu stellen, und kein Auge für den Schöpfer hatte.

²³⁹ Zur Zitationstechnik des Clemens vgl. A. van den Hoek, *Techniques*, 236: "Schematically described, Clement departs from a biblical starting point, he introduces a first layer of allegories, derived from one source, and then follows with more interpretations taken from other sources or that he invents himself. He usually closes with a distinctly christian allegory. At other times the development of a theme and not an allegory is involved. He seems to be working toward a biblical text, which he cites at the end, and he chooses his quotations from Greek authors in the light of the biblical text". Genau dies ist an der vorliegenden Stelle feststellbar.

²⁴⁰ BKV II 17,32; GCS II 18,1-3: [ἡ φιλοσοφία] τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἑλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλληνας· ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

²⁴¹ Die Ablehnung der Lehre Epikurs aufgrund ihres Atheismus, begegnet nicht nur bei den Christen, sondern auch in der hellenistischen Philosophie, vgl. C. Scholten, *Psychagogischer Unterricht*, 266, Anm. 36; das Negativurteil hindert Clemens aber nicht, in anderen Aussagen Epikur positiv zu erwähnen, so in *Strom* IV 149,3. Clemens' Ethik ist in weiten Teilen stoisch gefärbt, was ihn aber nicht hindert, ihre Gotteslehre zu kritisieren.

(51,1) *Aber auch die Stoiker, die er gleichfalls erwähnt [Apg 17,18], behaupten, dass Gott Körper (σωμα) sei und jeden Stoff, auch den verachtetsten, durchdringe, eine Lehre, die ihnen keine Ehre macht. (2) Mit der 'menschlichen Überlieferung' [Kol 2,8] aber meint er das leere Gerede der Logik. Deshalb schreibt er in einem Brief auch folgende Worte: 'Meidet die jugendlichen Streitereien!' [vgl. 2Tim 2,22f]. Denn kindisch sind solche Zänkereien. 'Die Tugend aber', sagt der Philosoph Platon, 'hat keine Freude an kindischem Wesen'²⁴².*

Um Paulus für seine Haltung vereinnahmen zu können, bietet Clemens eine kurze Auslegung von Kol 2,8, wobei er die da ausgesprochene allgemeine Warnung vor der Philosophie zu relativieren versucht. Dafür nimmt er die Notiz aus Apg 17,18 zur Hilfe, die er entweder ganz ungenau aus dem Gedächtnis anführt oder bewusst für seine Zwecke etwas verbiegt. Vielleicht hatte er aber auch eine längere Auslegung mit einer klaren Argumentation vorliegen, die durch die Verkürzung etwas unschlüssig erscheint²⁴³. Jedenfalls zeigt dieser

²⁴² BKV II 17,51f; GCS II 33,5-18: καὶ πάλιν· «βλέπετε οὖν μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν,» φιλοσοφίαν μὲν οὐ πάσαν, ἀλλὰ τὴν Ἐπικούρειον, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ὁ Παῦλος, διαβάλλων, πρόνοιαν ἀναιροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσας, καὶ εἰ δὴ τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐκτετίμηκεν μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις, μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν. ἀλλὰ καὶ οἱ Στωικοί, ὧν καὶ αὐτῶν μέμνηται, σῶμα ὄντα τὸν θεὸν διὰ τῆς ἀτιμοτάτης ὕλης πεφοιτηκέναι λέγουσιν, οὐ καλῶς. «παράδοσι» δὲ «ἀνθρωπίνην» τὴν λογικὴν τερθρείαν λέγει. διὸ κἀκεῖνα ἐπιστέλλει «τὰς νεωτέρας ζητήσεις φεύγετε» μεираκιώδεις γὰρ αἱ τοιαῦται φιλονικίαι. «ἀρετὴ δὲ οὐ φιλομεираκιον» ὁ φιλόσοφος λέγει Πλάτων. - Das Platonzitat lässt sich nicht nachweisen. Der Begriff φιλομεираκιον (knabenliebend, oder die Albernheit liebend) finden sich noch bei Philodemos Philosophus (1. Jht. v. Chr.), *Academicorum Index* (ed. Mekler, Berlin 1902, 48M) und bei Diogenes Laertius 4,40 (3. Jht. n. Chr.). Im Übrigen macht sich Clemens keine Gedanken darüber, ob in der Apg der Verfasser Lukas zu Wort kommt, oder Paulus, über den dort berichtet wird.

²⁴³ In Apg 17,18 ist jedenfalls nur berichtet, dass einige epikureische und stoische Philosophen mit Paulus „ins Gespräch kamen“ (R. Pesch, *Apostelgeschichte*, 134; συνέβαλλον αὐτῷ: sie stritten, diskutierten mit ihm). Von einem Negativurteil des Apostels über die Philosophie ist dort nicht die Rede. Die von Clemens beigebrachten Begründungen für die Ablehnung dieser philosophischen Richtungen haben keinen Anhalt im neutestamentlichen Text. Bemerkenswert ist auch, wie kurz die Gotteslehre dieser Philosophien auf den Punkt gebracht wird. Es entsteht der Eindruck, als handle es sich um polemische Topoi, auf die Clemens ganz selbstverständlich zurückgreife. In der christlichen Literatur des 2. Jhts. begegnet die Kritik an Epikureern und Stoikern bei Justin (z.B. *2Apol* 7-8), bei Theophilus (z.B. *Ad Autolyicum* 7-8) und bei Irenäus (z.B. *Adv. Haer.* 14,3f), bei beiden nicht in der prägnanten Form wie bei Clemens und ohne Verbindung mit Apg 17,18.

Text, wie sehr es ihm darauf ankommt, Paulus als Gewährsmann anführen zu können.

An Paulus orientiert sich Clemens auch in seiner Haltung gegenüber Israel und in seiner Auseinandersetzung mit den Heterodoxen²⁴⁴. Bei aller Kritik etwa am jüdischen Gesetzesverständnis²⁴⁵ oder an der ψευδῆς γνῶσις²⁴⁶ will Clemens

Die vorliegende Stelle ist m.E. ein weiterer Hinweis dafür, dass Clemens in einer Umgebung christlicher Gelehrsamkeit arbeitet, in der er auf Vorleistungen, auf Exegesen, auf theologische und polemische Topoi, die bereits eingeführt sind, zurückgreifen kann. – Im übrigen hindert das hier geäußerte kritische Urteil Clemens nicht, beide Philosophien positiv zu rezipieren. Das gilt auch für den verschrieenen Epikur; vgl. *Strom* VI 69,2; 149,3; V 138,2.²⁴⁴ Im Hintergrund steht sicher auch die Debatte um das paulinische Verständnis von Gnade und Gesetz im 2. Jht.. Dieses in älteren Untersuchungen bearbeitete Thema bedürfte einer Revision, die sich von den Vorgaben neuzeitlicher Paulusinterpretationen löst. Vgl. F. Buri, Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff. Zürich, Leipzig 1939; H. Seesemann, Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus. In: ThStK 107 (1936) 312-346; E. Aleith, Paulusverständnis in der alten Kirche. In: Beihefte ZNW 18 (1937) 87-98; vgl. dazu die Beurteilung bei W. Völker, Der wahre Gnostiker, 63ff.

²⁴⁵ Vgl. *Strom* I 175: "Ebenso wie Paulus macht die Weissagung dem Volk den Vorwurf, dass es das Gesetz nicht verstehe: 'Vernichtung und Elend ist auf ihren Wegen, und den Weg des Friedens kennen sie nicht' [Röm 3,16f/Jes 59,7f], 'Keine Gottesfurcht steht vor ihren Augen' [Röm 3,18/Ps 35,2]. Während sie sich der Weisheit rühmten, sind sie zu Toren geworden [Röm 1,22]. 'Wir wissen aber, dass das Gesetz vortrefflich ist, wenn man es dem Gesetz entsprechend [richtig] gebraucht. Jene Leute aber, die Gesetzeslehrer sein wollen, verstehen nicht', sagt der Apostel, 'weder was sie sagen, noch was sie mit Bestimmtheit versichern. Das Endziel der Heilspredigt ist aber Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben' [1Tim 1,8.7.5]" (BKV II 17,143f; GCS II 108,15-23: ὁμοίως δὲ τῷ Παύλῳ ἡ προφητεία ὀνειδίζει τὸν λαὸν ὡς μὴ συνιέντα τὸν νόμον. «σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία ἐν ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν, καὶ ὁδὸν εἰρήνης οὐκ ἔγνωσαν,» «οὐκ ἔστι φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.» «φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν.» «οἶδαμεν δὲ ὅτι καλὸς ὁ νόμος, ἐὰν τις αὐτῷ νομίμως χρήσεται. οἱ δὲ θέλοντες εἶναι νομοδιδάσκαλοι οὐ νοοῦσι,» φησὶν ὁ ἀπόστολος, «οὔτε ἅ λέγουσιν οὔτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται, τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.» - Dass Clemens mit seiner Kritik hier Israel im Blick hat, geht aus dem Kontext hervor, wo er in I 174,1-2 erklärt, die wohlthätige Wirkung des Gesetzes habe der Apostel in dem an die Juden gerichteten Schriftabschnitt, gemeint ist Röm 2,17-20, dargelegt; sie sind nach Clemens diejenigen, die sich brüsten, nach dem Gesetz zu leben, es aber nicht tun.

²⁴⁶ Vgl. *Strom* II 52,5: "Wie nun Dünkel und Einbildung die Philosophie in üblen Ruf gebracht haben, so ist es auch der Gnosis durch die Pseudognosis ergangen, die den gleichen Namen trägt, über die der Apostel in seinem Schreiben sagt: 'O Timotheus, bewahre das dir anvertraute Gut und meide das unheilige, leere Geschwätz und die Einwände der fälschlich so genannten Gnosis...' [1Tim 6,20]" (BKV II 17,189f; GCS II 141,14-18: καθάπερ οὖν τὴν φιλοσοφίαν ὁ τῦφος καὶ ἡ οἴησις διαβέβληκεν, οὕτως καὶ τὴν γνῶσιν ἡ ψευδῆς γνῶσις, ἡ [τε] ὁμωνύμως καλουμένη, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολος γράφων «ὦ Τιμόθεε,» φησὶν,

auch ihnen „*alles werden, um alle zu gewinnen*“. So rechnet er mit der Erlösung für Juden und Heiden²⁴⁷ und hofft auf die Bekehrung der Marcioniten²⁴⁸ und anderer Heterodoxen²⁴⁹, wenngleich sich dabei auch ein skeptischer Ton vernehmen lässt.

II. Die Nachbarn: Juden und Griechen

„*Prüft alles, das Gute bewahrt*“ (1Thess 5,21) – Von diesem paulinischen Grundsatz aus entwickelt Clemens einen seelsorgerlich motivierten

«τὴν παραθήκην φύλαξον, ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως,...

²⁴⁷ Vgl. *Strom* I 15,4: „*Denn nicht nur wegen der Hebräer und derer unter dem Gesetz, nach dem Wort des Apostels gesagt, ein Jude zu werden, ist vernünftig, sondern auch wegen der Griechen ein Grieche, um alle zu gewinnen [vgl. 1Kor 9,20ff]*“. Und in I 16,2 fährt er fort: „*An viele nämlich geht unser Wort, das gesprochen wird vor der Überlieferung selbst: Man muss ihnen die vertrauten Meinungen und Stimmen vortragen, die ihnen bei jeder Gelegenheit zugerufen werden, durch die die Hörer eher zur Umkehr gebracht werden können*“. (vgl. BKV II 17, 23-24); GCS II 11,21-25: οὐ γὰρ μόνον δι' Ἑβραίους καὶ τοὺς ὑπὸ νόμον κατὰ τὸν ἀπόστολον εὐλόγον Ἰουδαῖον γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ διὰ τοὺς Ἑλληνας Ἑλληνα, ἵνα πάντας κερδάνωμεν... πρὸς πολλοὺς γὰρ ἡμῖν ὁ λόγος ὁ πρὸ αὐτῆς τῆς παραδόσεως λεγόμενος τὰς συνήθεις [διὸ δὴ] παραθετέον δόξας τε καὶ φωνὰς τὰς ἐμβοώσας παρ' ἕκαστα αὐτοῖς δι' ὧν μᾶλλον οἱ ἀκούοντες ἐπιστραφήσονται. – Vgl. auch *Strom* VI 45, wo Clemens erklärt, dass sich der göttliche Heilsplan auch auf die Gerechten, die unter Gesetz und Philosophie lebten und gestorben sind, erstreckt; vgl. auch *Strom* VI 50.

²⁴⁸ Vgl. *Strom* IV 66,4: „*Denn nichts kann uns davon abhalten, oft das nämliche Schriftwort anzuführen [Kol 3,12-15], um damit einen Eindruck auf Marcion zu machen, ob er sich vielleicht überzeugen lässt und sich dann bekehrt, wenn er eingesehen hat, dass der Gläubige Gott, dem Weltschöpfer, dankbar sein muss, ihm der uns berufen und uns die frohe Botschaft in irdischer Gestalt verkündet hat*“. (BKV II 19,49); GCS II 278,18-21: οὐδὲν γὰρ κωλύει πολλακίς τὴν αὐτὴν παρατίθεσθαι γραφὴν εἰς ἐντροπὴν Μαρκίωνος, ἣν πῶς μεταβάληται πεισθεῖς, εὐχάριστον δεῖν μαθῶν τὸν πιστὸν εἶναι τῷ δημιουργῷ θεῷ τῷ καλέσαντι ἡμᾶς καὶ εὐαγγελισαμένῳ ἐν σώματι.

²⁴⁹ Vgl. *Strom* VII 102,6; 103,2: „*...ich habe aber diese Worte auch mit Rücksicht auf die anderen [die Irrlehrer] ausgesprochen, weil ich wünsche, sie von der sie beherrschenden Unwissenheit oder Dummheit oder dem Mangel an Begabung oder wie man es sonst nennen soll, zu befreien, und weil ich bestrebt bin, diejenigen, die nicht ganz unverbesserlich sind, umzustimmen und für die Wahrheit zu gewinnen... Wenn aber einer noch zu heilen ist, weil er... das Wort der Wahrheit ertragen kann... der öffne uns das Ohr seiner Seele!*“ (BKV II 20,106; GCS III 72,23-36).

Eklektizismus, der aus zahlreichen Quellen der antiken Kultur gespeist wird²⁵⁰. Es liegt Clemens fern, die hellenistische gegen eine biblisch-christliche Kultur auszuspielen, wie das bei frühen Apologeten wie Tatian, Theophilus und im Diognetbrief feststellbar ist²⁵¹. Theologisch ist diese Haltung verankert im Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott und seinem universalen Heilswillen, der sich in seiner Sorge für alle Menschen ausdrückt: "... *der allmächtige Gott [trägt] für alle Menschen Sorge*"²⁵². Sie haben von Anfang an dieselben natürlichen Anlagen: "*er schuf sie als von Natur aus gemeinschaftsfähig und gerecht*"²⁵³, und er hegt und pflegt sie von Anfang an mit derselben Sorgfalt. Dass die Menschen verschieden sind, ist gottgewollt, dass sie sich allerdings unterschiedlich entwickeln, hängt an ihren unterschiedlichen Lebensbedingungen. Clemens illustriert dies in *Strom* I 37,2f, indem er Gott mit einem Ackermann vergleicht:

*"Denn nur einer ist der Ackermann, der das menschliche Ackerfeld bestellt, er, der von Anfang an seit der Erschaffung der Welt die Nahrung spendenden Samenkörner ausstreut und zu jeder Zeit den wirksamen Regen seines Wortes herabströmen lässt, während Zeit und Ort, je nachdem sie zur Aufnahme des Samens geeignet waren, die Unterschiede hervorriefen. (3) Außerdem sät der Landmann nicht nur Weizen - freilich gibt es auch von ihm mehrere Arten -, sondern auch die übrigen Samen, Gerste, Bohnen, Erbsen..."*²⁵⁴.

²⁵⁰ Das Register O. Stählin's listet an die 400 verschiedenen Autoren auf, mit denen Berührungspunkte feststellbar sind; zum Begriff vgl. M. Frede, Art. Eklektizismus. In: DNP 3, 1997, 937f.

²⁵¹ Vgl. unten 229.

²⁵² *Strom* VI 28,3; BKV II 19,255, GCS II 444,10f: πάντων γὰρ ἀνθρώπων ὁ παντοκράτωρ κηδόμενος θεὸς ...

²⁵³ *Strom* I 34,4; BKV II 17, 38; GCS II 23,2f: φύσει δ' αὖ κοινωνικοὺς καὶ δικαίους ὁ θεὸς ἡμᾶς ἐδημιούργησεν ...

²⁵⁴ *Strom* I 37,2-3; BKV II 17, 39f; GCS II 24,17-23: εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ θεραπετικὰ σπέρματα, ὁ τὸν κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας λόγον, οἱ καιροὶ δὲ καὶ οἱ τόποι οἱ δεκτικοὶ τὰς διαφορὰς ἐγέννησαν. ἄλλως τε ὁ γεωργὸς οὐ πυροὺς μόνον (καίτοι καὶ τούτων πλείους εἰσὶ διαφοραί), σπείρει δὲ καὶ τὰ ἄλλα σπέρματα, κριθᾶς τε καὶ κῦαμους καὶ πίσον καὶ ἄρακα καὶ τὰ κηπευόμενα καὶ τὰ ἀνηθικὰ σπέρματα. - Bemerkenswert ist hier, dass Clemens ein biblisches Bild anführt und es assoziativ weiterdenkt: Er verweist ausdrücklich auf das Gleichnis vom Sämann Mt 13,3-8 par und dessen Auslegung durch den Herrn. Mit einiger Kühnheit entzieht er diesen Text dem Zugriff derjenigen, etwa der Orthodoxasten, die mit Recht behaupten könnten, dass der Sämann eben nur einen Samen ausstreue, nämlich den Weizen, das Wort vom Reich Gottes, wie es in Mt 13,19 heißt, und

Dem universalen Heilswillen und der Verschiedenheit der Menschen entsprechend handelt Gott in vielfältiger Weise und bringt „*in seiner Güte auf vielerlei Weise Rettung*“ und eröffnet „*vielerlei und verschiedenartige Wege zur Gerechtigkeit*“, die alle zum Haupttor, zu Christus führen (vgl. *Strom* I 38,6)²⁵⁵.

Wenn sich dennoch feststellen lässt, dass Clemens der Kultur der Barbaren, und damit meint er meistens das alttestamentliche Gesetz²⁵⁶ oder die hl. Schrift insgesamt, einen besonderen Rang einräumt, dann deshalb, weil darin sich das Wesen und der Willen Gottes unmittelbar offenbart:

*"Denn Urheber alles Guten ist Gott; aber bei dem einen, wie dem Alten und dem Neuen Testament, ist das unmittelbar und um seiner selbst willen der Fall; bei dem anderen, wie der Philosophie, ist es nur eine Folgeerscheinung" (Strom I 28,2)*²⁵⁷.

Das spricht sich indirekt auch in dem Argument aus, dass das biblische Gesetz früher als alle antiken Schriften verfasst ist und den Anstoß für diese gegeben hat (I 72f). Es birgt damit die Wahrheit ursprünglicher, unverfälschter und klarer als das spätere Schriftgut der Griechen, die als "Räuber und Diebe" (Joh 10,8)

"vor der Ankunft des Herrn von den hebräischen Propheten Teile der Wahrheit nicht mit vollem Verständnis übernahmen, sondern sie sich aneigneten, als wären sie ihre eigenen Lehren, wobei sie manches fälschten, anderes infolge

dass alles andere Ausgestreute nur Unkraut sein könne (vgl. Mt 13,24-29). Mit einem *argumentum ad hominem*, in dem er seine Erfahrung mit Landwirtschaft und Viehzucht zum Besten gibt, entgeht er der Fixierung auf eine solche Deutung und ironisiert sie zugleich.

²⁵⁵ BKV II 17,41; GCS 25,19ff; ἀλλ' αἱ μὲν εἰς δικαιοσύνην ὁδοί, πολυτρόπως σῶζοντος τοῦ θεοῦ (ἀγαθὸς γάρ), πολλοὶ τε καὶ ποικίλοι καὶ φέρουσαι εἰς τὴν κυρίαν ὁδὸν τε καὶ πύλην.

²⁵⁶ Die starke Betonung der Vorrangigkeit des mosaischen Gesetzes zielt nicht nur auf die Polemik von heidnischer Seite, sondern auch auf jene Kreise innerhalb des Christentums selbst, welche die Relevanz des alttestamentlichen Gesetzes leugnen oder in Frage stellen, auf Marcioniten und andere Heterodoxe. Ohne dass Clemens dieses Problem in *Strom* I anspricht, dürfte er es doch bereits im Blick haben und anklingen lassen.

²⁵⁷ BKV II 17,31f; GCS II 17,35-18,1: πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας.

eines Übermaßes von Scharfsinn töricht umdeuteten, einiges auch erfanden" (Strom I 87,2)²⁵⁸.

Für Clemens ist es die Eigenmächtigkeit der Griechen, die in diesem Übernahmeprozess zum Qualitätsverlust führte.

Aber diesen Vorteil Israels gegenüber dem Griechentum sieht Clemens durch die göttliche *προνοια* in Ausgleich gebracht, als das mosaische Gesetz ins Griechische übersetzt wurde. Mit der Septuaginta erhalten die Griechen dieselben Zugangsvoraussetzungen auf ihrem Weg zu Gott wie die Barbaren:

"Denn deshalb wurde die Heilige Schrift in die Sprache der Griechen übersetzt, dass sie nie einen Vorwand für Ihre Unwissenheit vorschützen könnten, da sie in der Lage waren, auch unsere Lehren zu hören, wenn sie nur wollten" (Strom I 38,3)²⁵⁹.

Die Entstehung der Septuaginta ist also für Clemens Ausweis des universellen Heilswillens Gottes, was sich für ihn nicht zuletzt aus ihrer wunderbaren Entstehung ergibt²⁶⁰. Clemens sieht in der griechischen wie in der barbarischen Kultur die Güte Gottes am Werk, darin gründet seine Offenheit im Umgang mit dem geläufigen Wissen seiner Zeit, die weder vor der Philosophie noch vor heterodoxer Theologie zurückschreckt. Diese Offenheit ist ihm möglich, weil er einen klaren Zielpunkt sieht, auf den alles geistige Bemühen hinausläuft, nämlich die Wahrheit selbst:

²⁵⁸ BKV II 17,78; GCS II 56,1-6: τάχα δ' ἂν εἶεν «κλέπται καὶ λησταί» οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι καὶ οἱ πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας παρὰ τῶν Ἑβραϊκῶν προφητῶν μέρη τῆς ἀληθείας οὐ κατ' ἐπίγνωσιν λαβόντες, ἀλλ' ὡς ἴδια σφετερισάμενοι δόγματα, καὶ τὰ μὲν παραχαράξαντες, τὰ δὲ ὑπὸ περιεργίας ἀμαθῶς σοφισάμενοι, τὰ δὲ καὶ ἐξευρόντες·

²⁵⁹ BKV II 17,41; GCS II 25,10-12: διὰ τοῦτο γὰρ Ἑλλήνων φωνῇ ἡρμηνεύθησαν αἱ γραφαί, ὡς μὴ πρόφασιν ἀγνοίας προβάλλεσθαι δυνηθῆναι ποτε αὐτούς, οἴους τε ὄντας ἐπακοῦσαι καὶ τῶν παρ' ἡμῖν, ἦν μόνον ἐθελήσωσιν.

²⁶⁰ Vgl. Strom I 149,2; BKV II 17,125: *"Als nun jeder einzelne für sich jedes prophetische Buch übersetzt hatte, stimmten die gesamten Übersetzungen, als man sie miteinander verglich, überein; denn Gottes Willen war auf das Verständnis griechischer Ohren bedacht"*. - Clemens spielt hier auf den *Aristeasbrief* an (vgl. Strom I 149) an. Dagegen bleibt etwa die Vorstellung, dass die LXX notwendigerweise aus der inneren Entwicklung des Judentums in der hellenistischen Diaspora erwachsen sei, ganz außerhalb des Blickfeldes.

"Die Philosophie hat die Erforschung der Wahrheit... zur Aufgabe - es handelt sich aber um die Wahrheit, von der der Herr selbst sagte: 'Ich bin die Wahrheit' [Joh 14,6] -..." (Strom I 32,4)²⁶¹;

und weil er als Prüfkriterium die „Richtschnur der Überlieferung“ (τῆς παραδόσεως κανόνα)²⁶² zur Hand hat. Von daher erhält seine Schrift ihre wesentliche Orientierung und der zusammengetragene Wissensstoff Struktur und Funktion: Es bedarf der Vorbereitung der Adressaten, der Vorübung. Zu diesem Zweck konfrontiert Clemens seine Leser sowohl mit heterodoxem Gedankengut als auch mit dem Schönsten und Wertvollsten, was Philosophie und Wissenschaft zu bieten haben:

"Meine Schrift wird auch die Lehrmeinungen der hervorragendsten Häresien vortragen und wird ihnen all das entgegensetzen, was gebührenderweise hinzugebaut werden muss für die Gnosis im Sinne der unmittelbaren Schau. Deshalb wird sie 'entsprechend der berühmten und erhabenen Richtschnur der Überlieferung' [1Clem 7,2] fortschreiten, wobei wir von der Entstehung der Welt ausgehen wollen. Sie wird das vorausschicken, was vor der Naturlehre zuerst durchgenommen werden muss, und wird das als Hindernis Aufgestellte im Fortgang vorab wegnehmen, damit die Ohren für die Aufnahme der gnostischen Überlieferung bereit sind, indem gleichsam das Land in sachverständiger Weise zuvor von den Disteln und allem Unkraut für die Anlage des Weinbergs gereinigt ist. (3) Denn ein Kampf ist auch die Vorübung zum Kampf, und Einweihung ist auch die Vorbereitung darauf, und unsere Aufzeichnungen werden auch keine Bedenken tragen, die schönsten Stücke der Philosophie und der übrigen Vorstufen der Bildung zu verwenden" (Strom I 15,2f)²⁶³.

²⁶¹ BKV II 17, 36; GCS II 21,19ff: Φαμέν ... τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως (ἀλήθεια δὲ αὕτη, περὶ ἧς ὁ κύριος αὐτὸς εἶπεν «ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια»), ...

²⁶² GCS II 11,15; vgl. dazu „Kanon der Wahrheit“: Strom VII 94,4f.

²⁶³ BKV II 17,23; GCS II 11,15-23: ἔστι δὲ ἃ καὶ αἰνίξεταί μοι γραφή, καὶ τοῖς μὲν παραστήσεται, τὰ δὲ μόνον ἔρει, πειράσεται δὲ καὶ λανθάνουσα εἰπεῖν καὶ ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι καὶ δεῖξαι σιωπῶσα. τὰ τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν κατὰ «τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κανόνα» ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προιοῦσιν, <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαληφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδῶν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτόιμους ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πόας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελῶνος. ἀγὼν γὰρ καὶ ὁ προαγὼν καὶ μυστήρια τὰ πρὸ μυστηρίων, οὐδὲ ὀκνήσει συγχρήσασθαι φιλοσοφίας καὶ τῆς ἄλλης προπαιδείας τοῖς καλλίστοις τὰ ὑπομνήματα ἡμῖν.

Was Clemens hier in *Stromateis* I programmatisch vorstellt, das hält er im übrigen auch durch: In die langen Ausführungen über den Nutzen der Bildung und der Philosophie oder über den Altersvorrang des Barbarentums vor dem Griechentum²⁶⁴, streut er Bemerkungen ein, die ihn nicht nur als einen frommen Philosophen ausweisen, der den einen Gott als die Ursache von allem Guten bekennt und all die philosophischen Theologoumena des Mittleren Platonismus kennt²⁶⁵, sondern die ihn als Christen ausweisen, dessen Glauben an Jesus Christus, den Erlöser und Gottessohn, ausgerichtet ist. Auf ihn hin zielt für Clemens alle Bemühung um Weisheit. Die Wege der Wahrheitssuche sind zwar verschieden und vielfältig, die einzige Wahrheit ist jedoch nur durch den Sohn, Christus, zu erlangen:

"Wie aber die Glückseligkeit, die nur eine einzige ist, von den Tugenden herbeigeführt wird..., so gibt es auch nur eine einzige Wahrheit, aber vieles, was dazu mithilft, sie zu suchen; gefunden wird sie jedoch nur durch den Sohn" (Strom I 97,2)²⁶⁶.

Denn nur der Heiland vermag die Menschen aus der selbstverschuldeten Unwissenheit zu befreien, indem er ihnen nicht nur zur Selbsterkenntnis verhilft, sondern ihnen den Vater offenbart:

"Deshalb führt auch sie allein [d.h. die wahre Dialektik] zur wahren Weisheit, die eine Gotteskraft ist, fähig, das Seiende als Seiendes zu erkennen, mit Vollkommenheit ausgestattet, frei von jeder Gemütsregung, nicht ohne die Hilfe des Heilands, der durch das göttliche Wort von der Sehkraft unserer Seele den infolge schlechten Wandels vor ihr ausgebreiteten Nebel der Unwissenheit wegnahm und uns die beste Sehkraft wiedergab... (2) Er ist es, der uns wahrhaft gezeigt hat, wie wir uns selbst erkennen müssen; er ist es, der den Vater des Weltalls enthüllt, wem er will, soweit die menschliche Natur dies fassen kann.

²⁶⁴ Vgl. zum Nutzen der Philosophie *Strom* I 53-58; V 51-64; VI 39-70; zum Altersvorrang der barbarischen Weisheit vor der griechischen: *Strom* 59-80; V 89-141.

²⁶⁵ Vgl. dazu die Studien von S. Lilla, *Clement of Alexandria*, 1971, und E. Osborn, *The Philosophy of Clement*, 1954/1978.

²⁶⁶ BKV II 17,87; GCS II 62,13-18: τάχα δὲ καὶ τὸ συναίτιον αἴτιον. ὡς δέ, ἐνὸς ὄντος τοῦ εὐδαιμονεῖν, αἴτιαι τυγχάνουσιν αἱ ἀρεταὶ πλείονες ὑπάρχουσαι, ... οὕτω μίᾳ οὔσης τῆς ἀληθείας πολλὰ τὰ συλλαμβανόμενα πρὸς ζήτησιν αὐτῆς, ἢ δὲ εὔρεσις δι' υἱοῦ.

'Denn niemand hat den Sohn erkannt als der Vater und niemand den Vater als der Sohn und wem der Sohn ihn offenbaren will' [Mt 11,27]" (*Strom* I 178,1f)²⁶⁷.

Anliegen und Ziel des Clemens ist es, diejenigen, die nach Erkenntnis suchen, auf ihrem Weg zu begleiten, und diejenigen, die nach dem rechten Weg suchen, diesen zu weisen²⁶⁸, wobei er sich bewusst ist, dass die Wege der Weisheit vielfältig sind und doch alle zum einen Weg der Wahrheit führen²⁶⁹.

1. Werbung für das Christentum bei Juden und Griechen

Dass Clemens den Nichtchristen, Griechen wie Juden freundlich begegnet, ist nicht nur seinem missionarischen Interesse geschuldet²⁷⁰, sondern resultiert auch aus seinem Bewusstsein von der Kohärenz der Schöpfung, die in Gott als der einen und einzigen Ursache gründet. „*Wir alle stammen nur von dem einen Gott und Lehrer her*“, erklärt er in *Strom* V 98,1²⁷¹, und er betont mehrfach, dass alles Gute und Schöne von dem einen Gott kommt²⁷². Es ist Ausdruck seines theologischen Konzepts, in dessen Mittelpunkt die Einheit und Einzigkeit Gottes steht: Es gibt nur einen Gott, er ist der Gott der Griechen und Barbaren, ja der ganzen Menschheit. Ganz deutlich spricht Clemens diesen Gedanken in *Strom* VI 159,9 aus:

²⁶⁷ BKV II 17,145f; GCS II 109,19-27: διὸ καὶ μόνη αὐτὴ ἐπὶ τὴν ἀληθῆ σοφίαν χειραγωγεῖ, ἥτις ἐστὶ δύναμις θεία, τῶν ὄντων ὡς ὄντων γνωστικὴ, τὸ τέλειον ἔχουσα, παντὸς πάθους ἀπηλλαγμένη, οὐκ ἄνευ τοῦ σωτῆρος τοῦ καταγαγόντος ἡμῶν τῷ θείῳ λόγῳ τοῦ ὁρατικοῦ τῆς ψυχῆς τὴν ἐπιχυθεῖσαν ἐκ φαύλης ἀναστροφῆς ἄγνοιαν ἀχλωδάκη καὶ τὸ βέλτιστον ἀποδεδωκότος, ... οὗτός ἐστιν ὁ τῷ ὄντι δεῖξας ὅπως [τε] γνωστέον ἑαυτοῦς, οὗτος ὁ τῶν ὄλων τὸν πατέρα ἐκκαλύπτων, ᾧ ἂν βούληται, [καὶ] ὡς οἶόν τε τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν χωρῆσαι [νοεῖν]· «οὐδεὶς γὰρ ἔγνω τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.»

²⁶⁸ Vgl. *Strom* II 4,2; IV 130,2; VI 55,1.

²⁶⁹ Vgl. *Strom* II 4,1; I 29,1.

²⁷⁰ Clemens rechnet mit nichtchristlichen Griechen und Juden als Lesern seiner *Stromateis*, vgl. *Strom* II 2,1 und V 18,6ff; vgl. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 8ff.

²⁷¹ Vgl. BKV II 19, 201; GCS II 390,19f: ἀδελφοὺς δὲ εἶναι ἡμᾶς, ὡς ἂν τοῦ ἐνὸς θεοῦ <ὄντας> καὶ ἐνὸς διδασκάλου, ...

²⁷² Vgl. z.B. *Strom* V 19,2f.

*"Mit Recht haben also die Juden das Gesetz, die Griechen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn; von da an aber findet die allgemeine Berufung statt zu einem ‚eigenen Volk‘ [vgl. Tit 2,14] ‚der Gerechtigkeit aus Glauben‘ [vgl. Röm 9,30], wie gelehrt wird, indem durch den einen Herrn der eine, der allein Gott beider, der Griechen und der Barbaren, vielmehr des ganzen Menschengeschlechtes ist, die Vereinigung bewirkt"*²⁷³.

Diese Gottesvorstellung lässt Clemens auf keinem Gebiete in Frage stellen, auch nicht auf dem der Kultur: Wenn *"Gott die Ursache von allem Guten ist"* (Strom I 28,1), dann hat alles Gute in der Welt, wo immer es in Erscheinung tritt, bei ihm seinen Ursprung. Dann ist immer und überall Gottes Vorsehung (προνοια) am Werk, auch wenn dies gelegentlich von der Philosophie selbst²⁷⁴ oder auch von frommen Christen in Frage gestellt wird. Bei aller Fragmentierung der Welt, der Kulturen, des Wissens, führt die Annahme der Einheit und Einzigkeit Gottes und seiner Gutheit zur Vorstellung von einer in sich konsistenten guten Welt. „Weil wir aber alle“, sagt Clemens in Strom V 98,1 *“nur von dem einem Gott und nur dem einem Lehrer herkommen, bezeichnet uns offenbar auch Platon als Brüder [Staat III 415a]...“*²⁷⁵. Und da die Konsistenz der Welt in der Güte Gottes gründet, kann er in Strom IV 37,7 sagen: „...es [gibt] keinen Ort [...], an

²⁷³ CGS II 514, 2-10: εικότως οὖν Ἰουδαίοις μὲν νόμος, Ἑλλησι δὲ φιλοσοφία μέχρι τῆς παρουσίας, ἐντεῦθεν δὲ ἡ κλήσις ἡ καθολικὴ, εἰς περιούσιον δικαιοσύνης λαὸν κατὰ τὴν ἐκ πίστεως διδασκαλίαν συνάγοντος δι' ἐνὸς τοῦ κυρίου τοῦ μόνου ἐνὸς ἀμφοῖν θεοῦ, Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων, μᾶλλον δὲ παντὸς τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους. – Vgl. BKV II 19, 348f; ich folge aber mehr der Übersetzung Overbecks (Teppiche 572), da sie sich enger an den Duktus des griechischen Textes anschließt. Abweichend von beiden Übersetzungen beziehe ich ἐκ πίστεως entgegen seiner Satzstellung nicht auf διδασκαλίαν, sondern auf δικαιοσύνης. M.E. spielt Clemens hier nicht nur auf die Aussagen von Tit 2,14 an, sondern verflucht diese noch mit dem Gedankengang Röm 9,24-33, aus welchem er die markante Formel von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως übernimmt: Ein schönes Beispiel für die Kunstfertigkeit, mit der Clemens seine Teppiche webt. – Vgl. dazu Th. Nikolaou, Die Willensfreiheit bei Clemens von Alexandrien. In: Philosophia 7 (1977) 385.

²⁷⁴ Vgl. dazu Strom I 50.52; IV 82ff und V 90: Zur Ablehnung der göttlichen προνοια durch Epikur und zu ihrer Einschränkung bei Aristoteles.

²⁷⁵ BKV II 19,201; GCS II 390,19-21: ἀδελφοὺς δὲ εἶναι ἡμᾶς, ὡς ἂν τοῦ ἐνὸς θεοῦ <ὄντας> καὶ ἐνὸς διδασκάλου, φαίνεται πού καὶ Πλάτων καλῶν ᾧδέ πως: «ἐστὲ μὲν γὰρ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί,...

dem sich die Güte Gottes nicht wirksam zeigte“²⁷⁶; und in *Strom* VI 64,1 erklärt er: „Gottes Güte ist anfangslos; sein Gutestun ist nicht partiell“²⁷⁷.

Dementsprechend geht es Clemens darum, die guten und wahren Teile zu erkennen und zu einem Ganzen zu vereinen (vgl. *Strom* I 57,3). Es ist seelsorgerliche Intention, wenn er bei Griechen wie Juden von ihrer je eigenen Fähigkeit zur Gotteserkenntnis auszugehen: „*der eine und einzige Gott wird von den Griechen in griechischer, von den Juden in jüdischer Weise, von uns aber in einer neuen und geistigen Weise erkannt*“ (*Strom* VI 41,7)²⁷⁸. Clemens sucht also in seinem Bemühen, alle zu gewinnen, die Anknüpfungspunkte an die Frömmigkeit der Nichtchristen. So kann er Platon, dem er bescheinigt, dass er Wesentliches über Gott erkannt hat, einen Propheten nennen (*Strom* V 98)²⁷⁹, stellt in einem großen Durchgang alles das dar, was die griechischen Weisen mit den biblischen gemeinsam, weil von ihnen übernommen haben (*Strom* V 89-140). Bei Juden wie Griechen gab es vor der Erscheinung des Herrn Gerechte, freilich nicht vollkommen Gerechte, weil ihnen die Botschaft Christi fehlte, aber er sieht sie in die Erlösung mit hineingenommen (vgl. *Strom* VI 44,3-5; IV 130,3).

²⁷⁶ BKV II 19,33; GCS II 265,10: ... ἐπεὶ μηδεὶς τόπος ἀργὸς εὐποιίας θεοῦ.

²⁷⁷ Vgl. BKV II 19,280; GCS II 463, 31-33: ... οὐδὲ μὴν ἤρξατό ποτε ἡ εὐεργεσία αὐτοῦ... οὐδὲ γὰρ μερικὴ ἢ εὐποιία αὐτοῦ.

²⁷⁸ Vgl. BKV II 19,265; GCS II 452,18-23: σαφῶς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἔθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων Ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γνωσκόμενον.

²⁷⁹ Vgl. *Strom* VI 42,3, dort ist der Gedanke allgemeiner gefasst: „*Denn dass Gott ebenso wie er die Erlösung der Juden wollte, indem er ihnen die Propheten gab, auch die Hervorragendsten unter den Griechen als eigene Propheten für ihre Sprache auftreten ließ, soweit sie imstande waren, die Wohltat Gottes anzunehmen, und sie so von den gewöhnlichen Menschen ausschied, das wird außer der ‚Verkündigung‘ des Petrus auch Paulus verdeutlichen...*“ (vgl. BKV II 19,266; Overbeck 517); GCS II 452, 28-453,3: ἐπεὶ, ὅτι καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἠβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἰοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν, δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου Κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος·

Es geht ihm um die Bekehrung seines nichtchristlichen Publikums, wie er am Beginn des zweiten Buches der *Stromateis* (2,1f) sagt:

„Es scheint mir an der Reihe zu sein, eine Verteidigung zu liefern für die Punkte, hinsichtlich derer uns die Griechen angreifen, unter gleichzeitiger Verwendung von einigen wenigen Schriftstellen, wodurch vielleicht auch ein jüdischer Zuhörer, der uns vernimmt, durch das, woran er glaubte, still bekehrt werden könne, zu dem, an den er nicht glaubte. (2) Dann soll die Achtenswerten unter den Philosophen eine liebevolle Zurechtweisung ihres Lebens und ihrer Auffindung neuer Lehrsätze treffen, nicht so, dass wir uns an unseren Anklägern rächen, das liegt uns ganz fern, da wir ja gelernt haben zu segnen, die uns fluchen, ... sondern zu ihrer eigenen Bekehrung...“²⁸⁰.

An dieser Bemerkung fällt auf, dass Clemens die Bekehrung aus dem Judentum als „still“ (ἡρέμα) bezeichnet. Auch wenn man das griechische Wort mit ‚ruhig‘ oder ‚allmählich‘ wiedergibt, schwingt die Konnotation mit, dass dies ‚eher unbemerkt‘ geschehen soll. E. Osborn²⁸¹ sieht darin ein Indiz, dass es in Alexandrien zu Konversionen aus dem Judentum zum Christentum kam, wofür auch die sehr prägnante Rezeption Philos in den *Stromateis* spreche; sie sei missionarisch motiviert gewesen und sollte vor allem jüdische

²⁸⁰ Vgl. BKV II 17,150; Overbeck, Teppiche 248; GCS II 113,17-25: ἐπὶ τούτοις ἀκόλουθον οἶμαι ὑπὲρ ὧν κατατρέχουσιν ἡμῶν Ἕλληνες ἀπολογήσασθαι ὀλίγαις συγχρωμένους γραφαῖς, εἴ πως ἡρέμα καὶ ὁ Ἰουδαῖος ἐπαῖων ἐπιστρέψαι δυναθείη ἐξ ὧν ἐπίστευσεν εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσεν. διαδέξεται δὲ εἰκότως τοὺς γενναίους τῶν φιλοσόφων ἔλεγχος ἀγαπητικὸς τοῦ βίου τε αὐτῶν καὶ τῆς εὐρέσεως τῶν καινῶν δογμάτων, οὐκ ἀμυνομένων ἡμῶν τοὺς κατηγοροὺς (πολλοῦ γε καὶ δεῖ, τοὺς εὐλογεῖν μεμαθηκότας τοὺς καταρωμένους, κἂν βλασφήμους κενῶς καταφέρωσιν ἡμῶν λόγους), ἀλλ' εἰς ἐπιστροφήν τὴν ἐκείνων αὐτῶν, ... - Der Gedanke klingt noch einmal in II 47,4 an: zunächst ist in 47,2 von der „Besserung der Hebräer“ und von der „Übung und den Fortschritten ihrer Nächsten“, d.h. der Christen, die Rede, dann folgt 47,4: „Wenn aber die Schrift das ‚Ich bin der Herr, euer Gott‘ oft wieder aufnimmt, warnt sie uns einerseits in eindringlichster Weise, dass man Gott folgen muss, der die Gebote gegeben hat, erinnert uns aber andererseits still, Gott zu suchen, und zu versuchen, ihn so weit als möglich zu erkennen, was das höchste, das mystische Schauen ist, das wirkliche Wissen, das höchste Schauen ist, welches unwandelbar wird gegenüber Behauptung.. Dies ist die alleinige Gnosis der Weisheit, von welcher gerechtes Handeln niemals zu trennen ist“. (Vgl. BKV II 17, 185f; Overbeck 269); GCS II 138,8-14: πολλάκις δὲ ἐπαναλαμβάνουσα ἡ γραφή τὸ «ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν» δυσωπεῖ μὲν διατρεπτικώτατα, ἔπεσθαι διδάσκουσα τῷ τὰς ἐντολὰς δεδωκότι θεῷ, ὑπομινῆσκει δὲ ἡρέμα ζητεῖν τὸν θεὸν καὶ ὡς οἶόν τε γινώσκειν ἐπιχειρεῖν, ἥτις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική, ἡ τῷ ὄντι ἐπιστήμη, ἡ ἀμετάπτωτος λόγῳ γινομένη. αὕτη ἂν εἴη μόνη ἢ τῆς σοφίας γνῶσις, ἥς οὐδέποτε χωρίζεται ἡ δικαιοπραγία.

²⁸¹ E. Osborn, Noetic Exegesis, 110-114.

Konversionswillige ansprechen²⁸². Dass solche Konversionen nicht risikolos waren, stellt Osborn anhand von Zitaten aus der Bibel und aus Philo dar²⁸³. Clemens dürfte bewusst gewesen sein, dass solche Konversionen im Stillen stattfinden mussten, wollte man die betreffenden Personen nicht gefährden.

2. Kritik an Juden und Griechen

Es geht Clemens bei seiner literarischen Begegnung mit Juden und Griechen um Bekehrung. Das gilt auch dort, wo er sich mit ihnen eher polemisch auseinandersetzt²⁸⁴.

Clemens sieht sich jedenfalls selbst der Kritik von seiten der Juden und Griechen ausgesetzt und will ihnen gegenüber die christliche Schriftauslegung und das Christentum verteidigen (*Strom* IV 1,3). Die Kritik des Alexandriners an den Juden ist auffällig zurückhaltend. Sie konzentriert sich auf den Punkt, dass sie ein defizitäres Schriftverständnis haben: Sie kennen Gott nur *ιουδαϊκως* (*Strom* VI 41,2.7) und deshalb kommen sie nicht zum geistlichen Sinn der Schrift. In *Strom* VII 198 vergleicht er sie mit den Opfertieren, die wiederkäuen, aber keine gespaltenen Hufe haben. Die gespaltenen Hufe legt Clemens dabei allegorisch auf das Gottesbekenntnis aus: Die Juden meditieren

²⁸² E. Osborn, aaO., 109 möchte deshalb auch nicht mehr vom ‚Einfluss‘ des Philo auf Clemens sprechen, sondern von der ‚Verwendung‘ Philos bei Clemens. Norm für Clemens’ sei nicht Philo, sondern Paulus, der Apostel, der von Gott direkt auserwählt wurde, während Philo ihm Argumentationshilfen bereitstellte, z.B. was die Priorität der jüdischen Philosophie über die griechische betraf, oder die Auslegung der Mosaischen Gesetze.

²⁸³ Vgl. E. Osborn, aaO., 112ff: Zur Todeswürdigkeit von Apostaten vgl. Joh 16,2 und Philo, *Spec.* 1,55 und 1,79; begründet u.a. mit Dtn 13,33ff; und 17,2ff. – Philos eigener Neffe, Tiberius Alexander sei ein entschiedener Apostat gewesen, der der Bestrafung durch die eigenen Leute nur dadurch entging, dass er in römischen Dienst trat. Osborn verweist auf die einschlägigen Stellen bei Flavius Josephus, *Bellum Judaicum*, die darüber Auskunft geben (vgl. 114).

²⁸⁴ Der Streit ist wohl auch durch einen reellen Konkurrenzkampf verursacht gewesen, der nicht nur auf der intellektuellen, sondern auch auf der politischen Ebene geführt wurde. Vgl. A. Jakob, *Ecclesia alexandrina* 21-34. Vgl. auch die bei Euseb, Tatian und in den Acta Justini dargestellte Konkurrenzsituation zwischen dem christlichen Philosophen und seinem heidnischen Kollegen Krescens.

zwar die Schrift, aber ohne den Glauben an Gott und seinen Sohn, so dass ihre Auslegung nicht fruchtbar werden kann²⁸⁵. Denn sie bleibt vordergründig und deshalb empfiehlt Clemens, Gott nicht nach jüdischer Art zu verehren (*Strom* 41,7). Clemens hat diese Kritik größtenteils von Philo übernommen, der in *De cherubim* 42 den Biblizismus in Kreisen der eigenen Religion kritisiert, nämlich die Fixierung auf die Worte, das Kleben an Namen und ein magisches rituelles Verständnis²⁸⁶.

Clemens geht kaum über die Kritik bei Philo hinaus, stellt sich also hinter den Vorwurf aus der eigenen Reihe²⁸⁷.

Gegenüber den Griechen erhebt er zum einen den pauschalen Vorwurf, dass sie ihr Wissen bei den Barbaren getohlen hätten. Verwerflich ist nach Clemens nicht die Übernahme barbarischer Weisheit, sondern deren Vereinnahmung als Eigenes (*Strom* V 140,2; 29f), sowie die Verfälschung und Fragmentierung dieser Weisheit (*Strom* I 81,2; VI 57; 154,1). In diesem Zusammenhang wirft er den Griechen Eigenmächtigkeit und Überheblichkeit dem gegenüber vor, was sie als barbarisch bewerten. Dies gilt auch für den christlichen Weg. In *Strom* I 6,3 und VI 41 vergleicht er sie mit Touristen²⁸⁸, die eine Stadt mit oberflächlichem und beiläufigem Interesse besichtigen.

²⁸⁵ Vgl. *Strom* VII 109,3; GCS III 77,11-78,1: ὅσα δὲ μήτε ἐκάτερον μήτε τὸ ἕτερον τούτων ἔχει, ὡς ἀκάθαρτα ἀφορίζει. αὐτίκα τὰ ἀνάγοντα μηρυκισμόν, μὴ διχηλοῦντα δέ, τοὺς Ἰουδαίους αἰνίσσεται τοὺς πολλούς, οἱ τὰ μὲν λόγια τοῦ θεοῦ ἀνὰ στόμα ἔχουσιν, τὴν δὲ πίστιν καὶ τὴν βάσιν δι' υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα παραπέμπουσαν οὐκ ἔχουσιν ἐπεριδομένην τῇ ἀληθείᾳ.

²⁸⁶ Vgl. P. Heinisch, 30.

²⁸⁷ Die einzige darüber hinausgehende kritische Äußerung, die er anführt, befindet sich im Kontext eines Zitates aus dem *Kerygma Petri*; vgl. *Strom* VI 127f: Dieses Zitat leitet Clemens mit dem Gedanken ein, dass der verkündigte Herr den Juden ein Ärgernis gewesen sei (1Kor 1,23), und deshalb alle Propheten, die den Herrn vorausverkündigten, und dieser dann auch, und seine Apostel ebenfalls, verfolgt und getötet worden seien. Das Zitat gibt den Juden die Schuld am Leiden des Herrn. – Vgl. A. Méhat, *Étude*, 395-398.

²⁸⁸ Zum Phänomen des Tourismus in hellenistischer Zeit vgl. N. Büttner, Art. Tourismus. In: DNP 15 / 3 (Nachträge), Darmstadt 2004, 524-533.

Clemens kritisiert außerdem die Gottesvorstellungen bei Epikureern, Aristotelikern und Stoikern. Dies hält ihn aber nicht davon ab, auf deren Traditionsgut zurrückzugreifen, ja, wie im Falle der Stoa, ihre ethischen Grundsätze zu übernehmen. Selbst der heftig kritisierte Epikur findet positive Erwähnung (*Strom* IV 69,2).

Die heftigste Polemik richtet Clemens gegen die Sophisten, wobei es scheint, dass Clemens darunter eher eine Geisteshaltung²⁸⁹ als eine bestimmte Gruppe versteht. Sophisten sind für ihn „*Phrasenjäger*“ (*Strom* I 22,2) und Seelenverführer (*Strom* I 40,5), Leute, die nicht nach der Wahrheit trachten, sondern nach Geld und Ruhm, und solche findet er nicht nur unter Nichtchristen, sondern auch unter Christen: Auch Heterodoxe werden von ihm „*Sophisten*“ genannt²⁹⁰.

III. Pluriformes Christentum

Das frühe Christentum in Alexandrien war, wenn man die dorthin lokalisierbaren Quellen überblickt²⁹¹, ein vielschichtiges Phänomen. Die judenchristlichen Wurzeln dieser Kirche hatte bereits Euseb wahrgenommen. Sie werden auch in den alten Textzeugnissen sichtbar. Aus dem Schatten der Synagoge scheint die Kirche nach 117 getreten zu sein²⁹². Nach der theologischen Färbung der Quellen gab es „Anhänger judenchristlicher, apokalyptischer, streng-asketischer, gnostischer und philosophischer

²⁸⁹ Vgl. *Paid* II 127,1, wo vom Teufel als sophistischem Betrüger die Rede ist; *Strom* II 7,3: die Sophisten legen Schlingen, um die jungen Leute darin zu verstricken; *Strom* I 35,6: man muss die Philosophie gegen die trügerischen Meinungen der Sophisten einsetzen.

²⁹⁰ *Strom* III 71,1: die sophistischen Vertreter der Irrlehren; VII 92,7: Die Wortführer der Irrlehren sind Sophisten; *Strom* VI 122,3: man soll nicht von Sophisten lernen, was Gott wohlgefällig ist.

²⁹¹ Vgl. R. v.d. Broek, *Juden und Christen*, 101-197.

²⁹² Vgl. Runia, *Philo*, 120.

Interpretationen des christlichen Glaubens²⁹³ in der alexandrinischen Kirche. Hinzuzufügen ist nach dem Zeugnis des Clemens noch eine Gruppe, die er an einer Stelle, nämlich in *Strom* I 45,6 als ὀρθοδοξασταὶ²⁹⁴ bezeichnet, und die sich in strikter Ablehnung der Philosophie allein auf den bloßen Glauben berief. Zu all diesen Gruppen finden sich bei Clemens mehr oder weniger häufig Hinweise. Wenig befasst er sich mit den ‚Judaizantes‘, mit Christen, die noch deutlich in der judenchristlichen Glaubenspraxis stehen²⁹⁵. Ihre Lebenskraft war nach 117 im Schwinden²⁹⁶. Apokalyptisches begegnet bei Clemens im wesentlichen in Textzitat²⁹⁷. Deutlich mehr Raum nimmt die Auseinandersetzung mit Enkratiten und mit den in Clemens’ Augen heterodoxen gnostischen Richtungen²⁹⁸ ein, während Clemens selbst zur Gruppe der platonisierenden Christen zu rechnen ist, wobei er insbesondere Platon wie Philo dazu gebraucht, seine christlich-kirchliche Theologie an die hellenistische Umwelt zu vermitteln. In welcher Weise Clemens alltäglich mit diesen Gruppen zu tun hat und wie ihm dieses pluriforme Christentum konkret begegnet, lässt sich kaum ausmachen. Wo er sich mit Heterodoxen auseinandersetzt, zitiert er aus deren Schriften und entwickelt seine Argumente auf diesem Hintergrund.

²⁹³ V.d. Broek, 103; – vgl. Runia, Philo, 121, mit einer ähnlichen Liste: “Jewish Christians... Apocalyptic as evidenced in the *Oracula Sibyllina*... The ‘simpliciores’ or ὀρθοδόξοι (sic!) ... Encratites... Gnostic Christians... Platonising Christians”.

²⁹⁴ Ob man tatsächlich bei der von Clemens genannten Gruppe von den ‘simpliciores’, wie sie bei Origenes erwähnt sind (vgl. die Zusammenstellung in A. Monaci Castagno, Art. Semplici. In: Origene Dizionario, Rom 2000, 440-443), sprechen kann, ist anzuzweifeln. An der Stelle, wo sich Clemens eindeutig mit den ὀρθοδοξασταὶ auseinandersetzt, spricht er nicht von ‚einfachen Gläubigen‘; wo er sich über die ‚einfachen Gläubigen auslässt‘ (vgl. *Strom* IV 114,1; VI 111,3; VI 60,2; VII 84,1), geht es nicht um die Anliegen der ὀρθοδοξασταὶ. – Vgl. U. Neymeyr, *Christliche Lehrer*, 73, der die ὀρθοδοξασταὶ nicht mit den einfachen Gläubigen identifiziert: anders dagegen W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 6, der sich damit der Position anschließt, die E. de Faye, *Clément d’Alexandrie*, Paris, 2. Auflage 1906, 137-149, vorgegeben hat.

²⁹⁵ Vgl. *Strom* VI 42,1 und 41,7.

²⁹⁶ Vgl. Runia, Philo, 121.

²⁹⁷ 36 Zitate und Anspielungen auf Offb sind ausgewiesen, sowie einige Stellen aus apokryphen Apokalypsen: Petrusapokalypse, Sophoniasapokalypse, Asumptio Mosis, Henoch, *Oracula Sibyllina*.

²⁹⁸ Vgl. *Strom* III 45-110; vgl. A. Méhat, *Étude*, 398-412.

Bei der Befassung mit den Marcioniten kann er nicht auf Literatur zurückgreifen. Jedenfalls hat sich bislang kein einziges Zitat von Marcion bei ihm nachweisen lassen. Hier scheint er zu seiner Widerlegung durch mündliche Diskussionen herausgefordert worden zu sein. Welche Gestalt der radikale Enkratismus hatte, ist unklar; die Argumente, die Clemens dagegen anführt, beziehen sich auf unterschiedliche Vertreter.

Es ist bemerkenswert, dass er in *Strom* III 40,1-2 alle Häresien auf einen Nenner bringt:

„Deshalb wollen wir alle Sekten in zwei Gruppen einteilen und ihren Anhängern entgegentreten. Entweder nämlich lehren sie, man solle indifferent leben, [d.h. so, dass man keinen Unterschied zwischen gut und böse macht], oder sie überspannen den Bogen und verkünden aus Gottlosigkeit und Animosität die Forderung nach Enthaltbarkeit“²⁹⁹.

Damit spricht er zwei große Problemkreise an, die ihn als Seelsorger umtreiben, Problemkreise, in denen die Gotteslehre, die hinter der „*Gottlosigkeit*“ steht, unmittelbare Auswirkung auf die Ethik und damit auf die Bewährung des Glaubens im Alltag hat. Beide Gruppen spalten nach seiner Ansicht den Gottesbegriff: Für die einen ist der eine transzendente Gott nicht Geber des mosaischen Gesetzes, was nach Clemens in der Konsequenz zu Antinomismus und Libertinismus führt. Für die anderen ist er nicht der Schöpfer der Welt, was

²⁹⁹ Vgl. BKV II 17,280; GCS II 214,10-13: ... φέρε εἰς δύο διελόντες τάγματα ἀπάσας τὰς αἱρέσεις ἀποκρινώμεθα αὐτοῖς. ἢ γὰρ τοὶ ἀδιαφόρως ζῆν διδάσκουσιν, ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄδουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι. - Das ganze dritte Buch der *Stromateis* befasst sich mit heterodoxer Ethik, die insbesondere in deren Einschätzung von Sexualität und Enthaltbarkeit sichtbar wird. Vgl. dazu D. Wyrwa, Platonaneignung, 190: Clemens bewegt sich in einer doppelten Frontstellung; einerseits geht es um eine libertinistische Verwerfung der Enthaltbarkeit bei Karpokratianern, Nikolaiten und Anhängern des Prodikos, andererseits um rigoristische Übertreibung der Enthaltbarkeit bei Marcioniten, Tatian und Julius Cassian. Um Valentinianer geht es in diesem Kontext nicht, da sie die Ehe billigen; das Gleiche gilt für Basilides, nicht aber für die Basilidianer, deren libertinistisches Verhalten ebenfalls kritisiert wird. - Literatur dazu: A. Orbe, El peccado original y el matrimonio en la teología del sec. II; in: Gr 45,3 (1964) 449-500.

zur Verachtung der Schöpfung und in Konsequenz zu einem radikalen Enkratismus führt³⁰⁰.

Neben der hier ganz kurz skizzierten Auseinandersetzung, die, in welchem Gewand auch immer, in der Kirche Alexandriens virulent gewesen zu sein scheint, sieht es so aus, dass auch die Verteidigung von Philosophie und Bildung in *Strom* I gegen die ὀρθοδοξασταὶ auf eine Debatte in der alexandrinischen Kirche hindeutet, die nach Auskunft der Quellen auch andernorts geführt wurde.

1. Auseinandersetzung mit den ὀρθοδοξασταὶ

Ein Anstoß, über die notwendige Beziehung zwischen griechischer Bildung und christlichem Glauben nachzudenken, erwächst Clemens also, wie es scheint, aus seiner christlichen Umgebung, und dort aus einer Haltung, die eine einfache, unverbildete Frömmigkeit propagiert, wonach der Glaube allein genügt, während die Philosophie als unnütz und gefährlich verteufelt und die griechische Bildung als verführerische Hure geringgeschätzt wird (I 29,6ff). So stellt er in *Strom* I 18,2f fest:

„Es ist mir aber nicht unbekannt das laute Gerede mancher Leute, die ungebildet leicht erschrecken und behaupten, man müsse sich nur mit dem Nötigsten und dem mit dem Glauben Zusammenhängenden beschäftigen, dagegen müsse man das, was außerhalb sei, und alles Überflüssige übergehen, da es uns unnütz aufreibe und uns bei dem festhalte, was für das Endziel nichts beitrage. (3) Die glauben sogar, dass die Philosophie vom Übel her ins Leben

³⁰⁰ In III 70,4 wiederholt Clemens diese Einteilung der Häresien in "diejenigen, die aus Hass nicht heiraten oder aus Begierde ohne Unterschied das Fleisch missbrauchen" (BKV II 17, 299). – Ob diese Systematisierung des Clemens ein Überblick über die tatsächlichen Gegebenheiten sein soll, ist fraglich. Jedenfalls soll sie zeigen, wohin jede Tendenz, den Gottesbegriff soweit zu spiritualisieren, dass er kontaktlos jenseits der Welt ist, führt. – Es ist vorstellbar, dass das von Clemens angesprochene Großstadtpublikum schwankte zwischen einem weltbezogenen Hedonismus, der mit einem spiritualisierten Christentum vereinbar schien, und einer Weltflucht, die bis zum freiwilligen und provozierten Martyrium reichte.

*eingedrungen sei zum Verderben der Menschen durch irgendeinen bösen Erfinder*³⁰¹.

Diese „*ungebildet Schreckhaften*“ bezeichnet Clemens in *Strom* I 43,1 polemisch als solche, „*die sich für begabt halten*“; die Spannung zwischen Fremdbild und Selbstbild ist beträchtlich, εὐφύια ist eine Voraussetzung für die Teilnahme am höheren Unterricht³⁰². Auch an dieser Stelle kritisiert er die bildungsfeindliche Haltung und die Ablehnung der Philosophie; die Kritik richtet sich demnach an dieselbe Adresse:

*"Einige Leute aber, die sich für besonders begabt halten, erklären es für richtig, dass man sich weder mit Philosophie noch mit Dialektik beschäftigt, ja dass man nicht einmal Naturwissenschaften erlernt, und fordern einzig und allein den Glauben. Das ist aber gerade so, wie wenn sie, ohne irgendwelche Mühe auf die Pflege des Weinstocks verwendet zu haben, gleich von Anfang an Trauben ernten wollten"*³⁰³.

Lassen sich diese „*begabten Leute*“ ausmachen, die Clemens hier in den Blick nimmt? – Wenig später im Text, in *Strom* I 45,6, bezeichnet er sie als ὀρθοδοξασταὶ³⁰⁴, und man wüsste gerne, wie er dieses Wort, ein

³⁰¹ BKV II 17,25; GCS II 13,5-9: οὐ λέληθεν δέ με καὶ τὰ θρυλούμενα πρὸς τινῶν ἀμαθῶς ψοφοδεῶν χρῆναι λεγόντων περὶ τὰ ἀναγκαιότατα καὶ συνέχοντα τὴν πίστιν καταγίνεσθαι, τὰ δὲ ἔξωθεν καὶ περιττὰ ὑπερβαίνειν μάτην ἡμᾶς τρίβοντα καὶ κατέχοντα περὶ τοῖς οὐδὲν συμβαλλομένοις πρὸς τὸ τέλος. οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. - Vgl. den ähnlichen Gedanken in *Strom* VI 93,1; vgl. auch *Strom* VI 66, wo Clemens einige Mühe darauf verwendet, die Meinung zu widerlegen, Philosophie sei Teufelswerk (vgl. *Strom* I 80,5; VI 159,1).

³⁰² εὐφύια ist die Voraussetzung für Studenten, um an der eigentlichen Textexegese des Lehrers teilzunehmen: Sie müssen erzogen sein in Bezug auf Sittlichkeit und gereinigt im Herzen; vgl. J. Mansfeld, Prolegomena 164f; der Gedanke klingt bei Platon, *Politeia* V 365a, sowie im 2. *Brief* 314a an.

³⁰³ BKV II 17, 45; GCS II 28,18-29,1: Ἔνιοι δὲ εὐφυεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μῆτε φιλοσοφίας ἀπτεσθαι μῆτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν, ὥσπερ εἰνμηδεμία ἡξίουσιν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν.

³⁰⁴ Vgl. GCS II 30,17f: οὐχὶ δὲ καὶ οἱ ὀρθοδοξασταὶ καλούμενοι ἔργοις προσφέρονται καλοῖς, οὐκ εἰδότες ἅ ποιοῦσιν; - Auch das ab dem 3. Jht. allmählich in Gebrauch kommende ὀρθοδόξοι findet sich in der Literatur des Clemens und im ihm vorausgehenden christlichen Schrifttum nicht.

Hapaxlegomenon, versteht. Wörtlich übersetzt sind es solche, die ‚*die richtige Meinung vertreten*‘, und die Clemens als Querulanten auffallen: An zwei weiteren Stellen bezeichnet sie Clemens als φιλεγκλήμονες, als Leute, die es lieben anzuklagen³⁰⁵.

Es sind jedenfalls keine Ungebildeten. In der literarischen Umgebung der *Stromateis* gibt es Zeugnisse bildungsfeindlicher bzw. philosophiekritischer christlicher Positionen, die Clemens sicher gekannt hat, so etwa bei Tatian, dessen „*Rede an die Griechen*“ Clemens in *Strom* I 101,2 und 102,2 explizit zitiert. Tatian rechnet in Kapitel 25f seiner apologetisch-protreptischen Schrift mit griechischer Philosophie und Wissenschaft scharf ab und kommt dann zu dem Schluss:

„*Da wir euch von dieser Seite kennenlernten*³⁰⁶, *haben wir euch verlassen und wollen nichts mehr von dem Eurigen anrühren, sondern dem Worte Gottes folgen*“ (26,8)³⁰⁷.

³⁰⁵ Vgl. *Strom* I 19,1: „*Zur Verteidigung meiner Schrift, die zu gegebener Zeit auch die griechischen Anschauungen mit aufnimmt, sage ich den Querulanten nur so viel: Zunächst auch angenommen, dass die Philosophie nutzlos ist, so ist sie doch nützlich, falls der sichere Nachweis ihrer Nutzlosigkeit nützlich ist*“ (vgl. BKV II 17, 26f; GCS II 13,14-17: ὑπὲρ δὲ τῶν ὑπομνημάτων τῶν περιειληφότων κατὰ τοὺς ἀναγκαίους καιροὺς τὴν Ἑλληνικὴν δόξαν τοσοῦτόν φημι τοῖς φιλεγκλήμοσι· πρῶτον μὲν εἰ καὶ ἄχρηστος εἶη φιλοσοφία, εἰ εὐχρηστος ἢ τῆς ἀχρηστίας βεβαίωσις, εὐχρηστος· Vgl. *Strom* I 99,1: „*Wenn wir aber wegen der Querulanten noch eine andere Begriffsbestimmung geben sollen, so werden wir folgendes sagen: Da die Philosophie nach der Wahrheit sucht, ist sie Mitursache und Gehilfin beim Erfassen der Wahrheit; damit werden wir zugeben, dass sie eine Vorschule des Gnostikers ist...*“ (vgl. BKV II 17,88); GCS II 63,8ff: εἰ δὲ καὶ διαστέλλεσθαι ἡμᾶς διὰ τοὺς φιλεγκλήμονας δεήσει, συναίτιον <τὴν> φιλοσοφίαν καὶ συνεργὸν λέγοντες τῆς ἀληθοῦς καταλήψεως, ζήτησιν οὐσαν ἀληθείας, προπαιδείαν αὐτὴν ὁμολογήσομεν τοῦ γνωστικοῦ, ...; vgl. auch *Paid* I 25,1, wo es von den φιλεγκλήμονες heißt, sie seien Leute, die sich Erkenntnis, Gnosis, einbildeten. Mehat, 323, sieht in ihnen Leute, die auf die „natürlichen Gaben“ setzen, die ihnen durch die Wiedergeburt in der Taufe verliehen wurden, und die sich deshalb für εὐφρεῖς halten, und damit keine Belehrung mehr brauchen. Er sieht hier einen parallelen Zug zur Haltung der Valentinianer, aber auch eine mögliche Nähe zu einem judaisierenden Christentum, und zwar im Gedanken des physischen Determinismus. – Es handelt sich also bei den ὀρθοδοξασταὶ nicht um „*simplices*“, wie N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems*. In *Kairos* 14 (1972) 161-187, es darstellt, sondern um Leute, die einer intellektuellen Auseinandersetzung gewachsen sind. Das heißt nicht, dass Clemens den Unterschied zwischen „*simplices*“ und Gebildeten nicht wahrnimmt. Die sind aber nicht Ziel seiner Polemik.

³⁰⁶ Nämlich als „*aufgeblasene Phrasendrescher*“, vgl. Tatian 26,7.

Tatian ist Gewährsmann für eine Position, die aufgrund der Erfahrung mit dem philosophischen Betrieb entschieden bildungsfeindlich argumentiert³⁰⁸. Dabei könnte eine solche Argumentation mehr oder weniger deutlich von der Mahnung in Kol 2,8 vor der Verführung durch Philosophie gestützt sein³⁰⁹. Dieses Zitat scheint in Clemens' eigenem Umfeld eine Rolle gespielt zu haben. Jedenfalls zitiert er es in *Strom* I 50,6 und relativiert es dann aber mittels Apg 17,18:

*„Damit will er [der Apostel] nicht jegliche Philosophie schlecht machen, sondern nur die epikureische, die Paulus auch in der Apostelgeschichte erwähnt [Apg 17,18], weil sie die Vorsehung leugnet und die Lust vergöttert, und außerdem jede andere Philosophie, die den Elementen übermäßige Ehre erwiesen hat, anstatt die schöpferische Urkraft über sie zu stellen, und kein Auge für den Schöpfer hatte“*³¹⁰.

Der Glaube erfordert nach Clemens nicht intellektuelle Regungslosigkeit, sondern vielmehr eine Suchbewegung auf sein Ziel hin, die auch die Befassung mit Wissenschaft einschließt, wodurch der Glaube gefestigt wird. Was Paulus ausschließe sei das inhaltslose Gerede (vgl. *Strom* I 51,4). Dabei setzt Clemens die Aussage von Kol 2,8 in Beziehung zu Mt 7,7: Philosophie als

³⁰⁷ Tatian, *Oratio ad Graecos*; ed. M. Markovich 1995.

³⁰⁸ Vgl. auch die Schrift an *Diognet* 8,2: „Oder billigst du etwa die leeren und läppischen Redensarten jener ach so glaubwürdigen Philosophen? Von denen haben die einen behauptet, Gott sei Feuer – wohin sie selbst gelangen werden, das nennen sie Gott –, andere: Wasser, wieder andere: sonst irgendeins der von Gott geschaffenen Elemente. Wenn freilich eine dieser Aussagen zu billigen ist, könnte in gleicher Weise auch jedes einzelne der übrigen Dinge Gott offenbaren. Aber das ist Blendwerk und Irrwahn von Schwindlern“. Schriften des Urchristentums II (ed. K. Wengst) 326f. Da die Datierung und Lozierung dieser Schrift nicht sicher ist, trägt sie nicht mehr bei, als im Chor philosophiekritischer Äußerungen eine weitere Stimme zu sein, die Stimme freilich eines mittelplatonisch geprägten Kopfes. - Vgl. Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum* II 4 und III 6-8; Markovich 1995; A. Dihle 313; Vgl. *Didaskalie* II, AF 5,20-29.

³⁰⁹ Laut *Biblia Patristica* I, Paris 1975, ist Kol 2,8 vor Clemens und Tertullian nicht nachweisbar. Es stellt sich die Frage nach der literarischen Beziehung der beiden.

³¹⁰ *Strom* I 50,6; BKV II 17, 51; GCS II 33,8-12: ...φιλοσοφίαν μὲν οὐ πάσαν, ἀλλὰ τὴν Ἐπικούρειον, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν ἀποστόλων ὁ Παῦλος, διαβάλλων, πρόνοιαν ἀναairoῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν, καὶ εἰ δὴ τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐκτετίμηκεν μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις, μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν.

Suchbewegung dient dem Glauben und ist deshalb nicht zu verwerfen³¹¹. – Es lässt sich allerdings schwerlich ausmachen, wer in seiner Umgebung mit Kol 2,8 argumentiert haben könnte³¹². Marcioniten waren es sicher nicht³¹³. Clemens wirft diesen in *Strom* III mehrfach Missdeutung der Philosophie, vor allem Platons, vor³¹⁴, nicht aber Philosophiefeindlichkeit. Zu rechnen ist eher mit einer bildungskritischen Haltung, wie sie etwa zeitgleich von Tertullian vorgebracht wird:

„*quid... Athenis et Hierosolymis, quid academiae et ecclesiae?... nobis curiositate non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium*“³¹⁵.

³¹¹ *Strom* I 51; vgl. *Strom* VI,61-62 und den Hinweis auf Kol 2,8 dort: Clemens bleibt bei seiner Einschätzung, dass die griechische Philosophie ein dem Glauben vorläufiger und ihm dienender Erkenntnisweg ist, auch wenn an dieser Stelle ein anderer Akzent gesetzt wird: Wer zur Höhe des Gnostikers aufgestiegen ist, soll nicht mehr auf die Stufe der griechischen Philosophie zurücksinken und damit hinter den erreichten Erkenntnisstand, nämlich das göttliche Wissen, zurückfallen. Vgl. dazu auch *Strom* VI 117,1.

³¹² Vgl. Mehat, *Étude*, 322ff. – Nachweisbar ist der Vers bei Tertullian, *Adv. Marc* V 19,7-8 (CCL I 722), wo vor der „*subtililoquentia*“ der Häresien und auch des Marcion gewarnt wird, und Kol 2,8 als antihäretisches Argument auftaucht. Es ist zu fragen, ob hinter Tertullians Argument bereits ein polemischer Topos sichtbar wird, nachzuweisen ist das bislang nicht.

³¹³ A. v. Harnack, *Marcion*, 51 stellt fest, dass dieser in Kol 2,8 eine „ingeniöse Vertauschung“ vorgenommen habe: „in dem Satze *δια της φιλοσοφίας και κενης απατης* verwandelt M. das *και* in *ως*. Wir erkennen hier, wie abschätzig er alle Philosophie beurteilt hat“. Diese Rekonstruktion stellt Schmid, *Marcion und sein Apostolos*, 97, infrage und zeigt, dass diese Textveränderung eher der philosophiekritischen Haltung des Tertullian entspricht als der des Marcion. Clemens betont in *Strom* III 12f und 18f die Kontakte der Marcioniten mit der Philosophie, spricht in III 21,2 von ihrer Platonrezeption und kritisiert in III 22,2 ihre „gottlose“ Platonauslegung. – Zu Marcions philosophischem Hintergrund vgl. J.G. Gager, *Marcion and Philosophy*. In: *Vig Christ* 26 (1972) 53-59; G. May, *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*. In: *Second Century* 6 (1987/88) 129-151.

³¹⁴ Vgl. *Strom* III 12,1; 13,1.3; 21,2 .

³¹⁵ Tertullian, *De praescriptione haereticorum* 9. Vgl. auch die Einleitung zu *De anima*, wo Tertullian der Philosophie angesichts der biblischen Offenbarung jeden Wert abspricht und eher Nichtwissen akzeptiert als philosophisches Nachforschen: „*Von Gott lerne sie (die Seele), was sie von Gott erhalten hat, oder wenn nicht von Gott, dann auch von keinem anderen! Denn wer wird enthüllen, was Gott verdeckt hat? Bei wem hat man sich zu erkundigen? Bei dem auch ein Nichtwissen völlig ohne Gefahr ist. Es ist besser, etwas durch Gott nicht zu wissen, weil er es nicht geoffenbart hat, als es durch einen Menschen zu wissen, weil der es nach eigener Willkür vermutet hat*“ (I 6; ed. Waszink, Zweisprachige Ausgabe 1983, 22-25). In diesem Zusammenhang ist zwar Kol 2,8 nicht erwähnt, in III 1 verweist Tertullian aber auf den „Apostel“, also auf Paulus und sein Auftreten auf dem Areopag (Apg 17,16-34) und seinem daraufhin verfassten „*bekanntem Mahnruf*“. Eine ausdrücklich gegen die Philosophie gerichtete Mahnung liegt im Corpus Paulinum nur in Kol 2,8 vor. Zum Ganzen vgl. J.H. Waszink, *Some observations on the appreciation of the philosophy of the barbarians in early Christian literature*. In: *Melange offerts à Ch. Mohrmann*, 1963, 43f.

Die von Clemens angesprochenen Christen sind nicht un- oder halbgebildet, sie kennen den üblichen Kulturbetrieb, sind Teil davon, aber meinen, sie könnten oder müssten sich der geistigen Auseinandersetzung mit der hellenistischen Kultur um die Wahrheitsfrage entziehen – oder andere davon abhalten –, weil sie schon im Besitz der geoffenbarten Wahrheit seien und weil die philosophische Wahrheitssuche nichts bringe außer aufgeblähten Argumenten, Meinungsverschiedenheiten und Häresien³¹⁶.

Mag sein, dass diese Haltung im Skeptizismus ihr philosophisches Fundament hat³¹⁷. In christlichen Kreisen scheint diese Kritik soweit Allgemeingut zu sein, dass sie in der frühen apologetischen Argumentation regelmäßig auftaucht, mehr oder weniger entfaltet wird und auch von Autoren vertreten wird, die selbst stark von philosophischem Gedankengut geprägt sind, wie z.B. Justin oder Tertullian. Während diese sich aber polemisch mit ihrem eigenen Bildungsgang auseinandersetzen und sich davon absetzen³¹⁸, vertritt Clemens eine irenische, integrative Position. Nicht nur dass er auf solche Vorbehalte gegen die Philosophie mit einer ausführlichen Verteidigung reagiert – man kann das ganze 1. Buch der *Stromateis* als Verteidigung des Zusammenspiels von griechischer Philosophie und Wissenschaft und biblischer Offenbarung lesen –, sondern er stellt sich selbst in eine Tradition, die für solches Zusammenspiel von hellenistischer Bildung und biblischer Offenbarung steht.

³¹⁶ Vgl. Tertullian, *De anima* II 6-III 2; *De praescriptione haereticorum* 12-13.

³¹⁷ Vgl. M. Hossenfelder, *Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis*, München 1985, 161 mit Verweis auf Sextus Empiricus, *Pyrrhoneae hypotyposes* I 187ff.

³¹⁸ Vgl. Justin, *Dialog* II 1; Tertullian listet in *De anima* III 2 folgendes auf: „*Platons Herrlichkeit, Zenons Kraft, des Aristoteles Zähigkeit, Epikurs Stumpfsinn, Heraklits Trübsinn, des Empedokles Wahnsinn*“; dort Anm. 25 (235). Waszink weist in seiner Übersetzung (Anm.25, 235) auf die skeptische Tradition hin, die hier rezipiert wird. In dieser würden solche Listen von Philosophen und Philosophien angeführt, um deren Meinungsverschiedenheit dazustellen und daraus dann den Schluss zu ziehen, dass man nicht wisse, ob wer und wer recht habe.

a) Nutzen und Wert der Bildung

Aufgrund seiner eigenen Erfahrungen sieht der Christ Clemens den Wert und Beitrag der griechischen Bildung für den eigenen Glauben: Bildung führt zur Stärkung der Abwehrkräfte und kann „den Glauben unangreifbar gegen alle Anschläge machen“³¹⁹, sie ist ein Übungsprogramm für die rationale Durchdringung des Glaubens, d.h. die Bildung, insbesondere die Philosophie, verschafft „gewissermaßen eine Gelegenheit, uns darin zu üben, die Richtigkeit des Glaubens zu beweisen“³²⁰, sie fördert die mentalen Fähigkeiten des Glaubenden, schult „den Geist, weckt den Verstand und erzeugt Gewandtheit im Suchen nach der wahren Philosophie“³²¹, und rüstet so für die Auseinandersetzung innerhalb der Kirche, wo es um die Abwehr von Häresie geht³²², und außerhalb der Kirche, wo es in Konfrontation mit Nichtchristen um die Apologie der eigenen Position geht, indem sie „die sophistischen Angriffe gegen sie entkräftet und die listigen Anschläge gegen die Wahrheit abwehrt“³²³.

³¹⁹ *Strom* I 43,3-4; BKV II 17, 45; GCS II 29,6-12: καθάπερ δὲ ἐν γεωργίᾳ [οὕτω] καὶ ἐν ἰατρικῇ χρηστομαθῆς ἐκεῖνος ὁ ποικιλωτέρων μαθημάτων ἀψάμενος, ὡς βέλτιον γεωργεῖν τε καὶ ὑγιάζειν δύνασθαι, οὕτω κἀνταῦθα χρηστομαθῆ φημι τὸν πάντα ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν ἀναφέροντα, ὥστε καὶ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς καὶ ἀπὸ γραμματικῆς καὶ φιλοσοφίας αὐτῆς δρεπόμενον τὸ χρήσιμον ἀνεπιβούλευτον φυλάσσειν τὴν πίστιν.

³²⁰ *Strom* I 20,2; BKV II 17, 26; GCS II 14,2f: ...ἀμῆ γέ πη συγγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίζεσθαι.

³²¹ *Strom* I 32,4; BKV II 17, 36; GCS II 21,17-21: Φαμέν τοίνυν ... τὴν τε αὖ προπαιδεῖαν τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν καὶ διεγείρειν τὴν σύνεσιν ἀγχίνοια γεννώσαν ζητητικὴν διὰ φιλοσοφίας ἀληθοῦς.

³²² Vgl. I 44,2: "Wer nun alles mit dem rechtschaffenen Leben in Beziehung setzt und aus Griechenland und Barbarentum Vorbilder beibringt, der ist ein vielerfahrener Erforscher der Wahrheit und in der Tat 'erfindungsreich'... (ein) Gnostiker, fähig, zu scheiden die Sophistik von der Philosophie,... die Rhetorik von der Dialektik und nach den anderen auch die in der barbarischen Philosophie (d.i. dem Christentum) auftretenden Irrlehren von der eigentlichen Wahrheit" (BKV 17, 46).

³²³ *Strom* I 100,1-2; BKV II 17, 89; GCS II 63,31-33,2: ... προσιοῦσα δὲ φιλοσοφία ἡ Ἑλληνικὴ οὐ δυνατωτέρα ποιεῖ τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀδύνατον παρέχουσα τὴν κατ' αὐτῆς σοφιστικὴν ἐπιχείρησιν καὶ διακρουομένη τὰς δολερὰς κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπιβουλὰς φραγμὸς οἰκείως εἴρηται καὶ θριγκὸς εἶναι τοῦ ἀμπελώνος.

Ja, Clemens betrachtet einen zur Wahrheit führenden Unterricht geradezu als Gottesgabe: „*Geschenk nämlich ist der Unterricht in der Eusebeia, und Gnade ist der Glaube*“³²⁴.

Bei allem Optimismus bleibt er aber Realist: Er ist sich der Brüchigkeit und Gebrochenheit dieser Welt, auch des Wissens und der Wahrheit bewusst, aber diese eignet ihr nicht wesentlich, sondern ist Folge eines Degenerationsprozesses, der dem Willen Gottes zuwider läuft³²⁵. Das Bemühen des Christen, d.h. des wahren Gnostikers³²⁶ muss darauf zielen, die Konsistenz des Guten in der Welt zu erkennen und an ihr mitzuwirken, und so dem einen

³²⁴ *Strom* I 38,5; BKV II 17,41; GCS II 25,16: δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις.

³²⁵ In *Strom* V 10, 2-3 lässt Clemens diesen Degenerationsprozess bereits in der geistigen Welt, bei den Engeln beginnen: „...*jene Engel, die als ihr Los die obere Welt erlangt hatten, aber in Lüste herabfielen, plauderten die Geheimnisse, soviel davon zu ihrer Kenntnis gelangt war, den Weibern aus, während die übrigen Engel sie geheimhielten oder vielmehr bis auf die Erscheinung des Herrn aufbewahrten... Als aber die Prophetie schon zu den griechischen Dichtern gekommen war, entstand bei den Philosophen die Dogmatik, bald eine wahre, wenn sie durch zufälliges Treffen die Wahrheit errieten, bald eine irrige, wenn sie den verborgenen Sinn prophetischer Allegorie nicht verstanden...*“ Vgl. BKV II 19,125; vgl. Overbeck 430. GCS II 332,17-25.- Vgl. *Strom* IV 157,2: „...*der Glaube an Christus und der Glaube durch ihn bedeutet, dass man etwas Einheitliches wird...; der Unglaube aber bedeutet Trennung und Entfernung und Teilung*“ (vgl. BKV II 19,106; GCS II 318,5-7). - Auch die christlichen Häresien sind Ausdruck eines solchen Degenerationsprozesses, wie aus *Strom* VII 107,4 hervorgeht: *Die Häretiker wollen die Einheit der Kirche "mit Gewalt in viele Sekten zerreißen"* (vgl. BKV II 20,110; GCS III 76,9f).

³²⁶ Wenn Clemens vom wahren Gnostiker spricht, dann meint er damit Christen (vgl. *Strom* VII 54), die aufgrund ihrer sittlichen und intellektuellen Fähigkeiten besonders zur Gnosis begabt und deshalb in die Verantwortung gestellt sind, erziehend und lehrend die wahre Gnosis zu vermitteln. Gnosis ist bei Clemens ein vielschichtiger Begriff: γνῶσις τῆς γραφῆς (*Strom* II 48,1-3) ist das mittels methodischer Auslegung gewonnene tiefe Verständnis der Schrift, d.h. der ihr innewohnenden göttlichen Wahrheit. Γνῶσις τῶν καιρῶν (*Strom* II 54,2) ist ein gläubiges Verständnis von Zeitlichkeit und Geschichte: ein Glauben an die Verheißungen der Vergangenheit, der sich in gegenwärtiger Liebe äußert und in der Hoffnung auf Zukunft erfüllt. Γνῶσις τῶν ὄντων (*Strom* VI 7-8) ist das Ergebnis des philosophischen Bemühens, den Gesamtzusammenhang des Seienden in der Güte und Liebe Gottes zu finden und in der Nachahmung des sich so offenbarenden Gott-Logos zur Verähnlichung mit Gott zu gelangen. „In diesem Sinne ist die Gnosis im Grunde nichts anderes als eine sapientiale Theologie, eine Theologie also, die mit Gott vereint“. Es ist dies das „klementische Ideal, das vom Glauben (πίστις) ausgeht und mit Hilfe der Liebe (ἀγάπη) zur Erkenntnis (γνῶσις) führt“, B. Studer, *Schola christiana* 15; vgl. auch A. Méhat, *Étude*, 423-427. Clemens' Konzeption dieses Ideals wurde von W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, einer gründlichen Analyse unterzogen.

und einzigen Gott die Ehre zu geben. Wer demnach die Philosophie als unchristlich verteufelt, setzt Gott selbst ins Unrecht (*Strom* VI 156,3f):

*"Wer also behauptet, dass die Philosophie nicht mit Gottes Willen hierher gekommen sei, der sagt damit vielleicht zugleich, dass Gott unmöglich alle einzelnen Dinge kennen könne und dass er auch nicht Urheber alles Guten sei, auch wenn jedes davon zu den Einzeldingen gehöre. (4) Es wäre aber überhaupt nichts von dem, was ist, entstanden, wenn Gott es nicht gewollt hätte; wenn er es aber wollte, so stammt von Gott die Philosophie, wobei er wollte, dass sie so sei, wie sie ist, wegen derer, die auf keine andere Weise dazu gebracht werden konnten, sich des Bösen zu enthalten"*³²⁷.

So ist Clemens also überzeugt, *"dass auch die Philosophie in gewisser Hinsicht ein Werk der göttlichen Vorsehung ist"* (*Strom* I 18,4)³²⁸ und lässt dies für alle Bildung gelten, wie aus *Strom* I 25,4 hervorgeht, wo sich Clemens zum Beweis auf ein Schriftzitat, nämlich Ex 31,1-5 beruft:

*"Dass aber die Schrift mit dem gleichen Namen ‚Weisheit‘ jede weltliche Weisheit bezeichnet, sei sie Wissenschaft oder Kunst, es sind derer aber viele, die von dem menschlichen Verstand durch kluge Verknüpfung erfunden wurden, und dass die Erfindungsgabe des Künstlers und des Weisen (des Gelehrten) von Gott stammt, das wird uns deutlich werden, wenn wir folgende Stelle anführen: [vgl. Ex 31,1-5, wo Gott die Bauleitung an der Stiftshütte dem Beseel überträgt]"*³²⁹.

³²⁷ BKV II 19,346; GCS II 512,11-18: κινδυνεύουσι τοίνυν οἱ φάσκοντες μὴ θεόθεν φιλοσοφίαν δεῦρο ἤκειν ἀδύνατον εἶναι λέγειν πάντα τὰ ἐπὶ μέρους γινώσκειν τὸν θεὸν μηδὲ μὴν πάντων εἶναι τῶν καλῶν αἴτιον, κὰν τῶν ἐπὶ μέρους ἕκαστον αὐτῶν τυγχάνῃ. οὐκ ἂν δὲ τὴν ἀρχὴν ὑπέστη τι τῶν ὄντων ἀβουλήτως ἔχοντος τοῦ θεοῦ, εἰ δὲ βουλομένου, θεόθεν ἢ φιλοσοφία, τοιαύτην εἶναι βουλευθέντος αὐτήν, οἷα ἔστιν, διὰ τοὺς μὴ ἄλλως ἢ οὕτως ἀφεξομένους τῶν κακῶν.

³²⁸ BKV II 17,25; GCS II 13,13f: ... αἰνισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν.

³²⁹ BKV II 17,30; GCS II 16,18-23: ὅτι δὲ σοφίαν ὁμωνύμως καλεῖ ἢ γραφὴ πάσαν τὴν κοσμικὴν εἴτε ἐπιστήμην εἴτε τέχνην, πολλὰ δὲ εἰσιν αἱ κατ' ἐπισύνθεσιν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ἐπινοημένοι, καὶ ὡς θεόθεν ἢ τεχνικὴ καὶ ἢ σοφὴ ἐπίνοια, σαφὲς ἔσται παραθεμένοις τήνδε τὴν λέξιν·

b) Hierarchie des Wissens

Wie hinter der Vorstellung vom Wert und Nutzen der Bildung der theologische Grundgedanke von der Einheit und Gutheit Gottes steht, so ist die Vorstellung von der gestuften Wertigkeit alles Wissens und aller Bildung ebenfalls an einen theologischen Grundgedanken gebunden, nämlich den, dass mit dem inkarnierten Logos die Wahrheit selbst in die Welt eingetreten ist. Es ist die Erscheinung des Herrn, welche alle Erkenntniswege zusammenführt, alles partielle Wissen vereinigt und die verschiedenen Kulturen im einen Volk Gottes zusammenbringt; die Berufung gilt jetzt allen; nicht kulturelle oder ethnische Zugehörigkeit ist Kriterium für Auserwähltheit, sondern die Annahme der Wahrheit im Glauben. Nochmals sei hier *Strom* VI 159,9 zitiert:

"Mit Recht haben also die Juden das Gesetz, die Griechen die Philosophie bis zur Erscheinung des Herrn; von da an aber findet die allgemeine Berufung statt zu einem ‚eigenen Volk‘ [vgl. Tit 2,14], ‚der Gerechtigkeit aus Glauben‘ [vgl. Röm 9,30], wie gelehrt wird, indem durch den einen Herrn der eine, der allein Gott beider, der Griechen und der Barbaren, vielmehr des ganzen Menschengeschlechtes ist, die Vereinigung bewirkt“³³⁰.

Wenn Christus, der Gott-Logos, die eine Weisheit und Wahrheit Gottes ist, dann mündet alles Suchen nach Wahrheit, alles Streben nach Weisheit, woher es auch immer aufbricht, schließlich in denselben Weg, nämlich die wahre Philosophie, zu dem einen Ziel ein, wie er in I 29,1 betont:

"Es gibt freilich nur einen einzigen Weg zur Wahrheit, aber in ihn münden wie in einen unversieglichen Strom die Gewässer von allen Seiten“³³¹.

Dieses Argument steht für einen Logo- bzw. Christozentrismus, der die Welt- und Bildungszusammenhänge ordnet und strukturiert, und darin spielt die Philosophie für Clemens eine exponierte und auch klar definierte Rolle:

³³⁰ Zur Stelle vgl. 220 und Anm 273.

³³¹ BKV II 17,32; GCS II 18,8-10: ... μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός, ἀλλ' εἰς αὐτὴν καθάπερ εἰς ἄναον ποταμὸν ἐκρέουσι τὰ ρεῖθρα ἄλλα ἄλλοθεν.

"Wir sprechen es also von jetzt an ganz offen aus: Die Philosophie hat die Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge zur Aufgabe - es handelt sich aber um die Wahrheit, von der der Herr selbst sagte: 'Ich bin die Wahrheit' (Joh 14,6) -; ... Diese besitzen die Eingeweihten, nachdem sie sie gefunden oder vielmehr von der Wahrheit selbst erhalten haben".³³² ... "Wie aber die allgemeinen Wissenschaften Beiträge für ihre Herrin, die Philosophie, liefern, so hilft auch die Philosophie selbst mit zum Erwerb der Weisheit. Denn Philosophie ist die eifrige Beschäftigung mit Weisheit; die Weisheit aber ist die Kenntnis göttlicher und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen. Demnach ist die Weisheit Herrin über die Philosophie, so wie diese Herrin über die vorbereitenden Wissenschaften ist"³³³.

Für Clemens ist also das Philosophieren nicht Selbstzweck, sondern zielgerichtet, die Philosophie hat dienende Funktion: Sie nimmt zwar in der epistemologischen Hierarchie den Vorrang vor den Wissenschaften ein, bereitet aber die wahre Philosophie, d.h. den christlichen Erkenntnisweg, lediglich vor. Und nur dieser führt zur Weisheit, zur Wahrheit selbst, die Christus ist³³⁴.

Damit hat sie ebenso propädeutische Funktion wie das Gesetz, das Alte Testament: So wie dieses Israel auf die Wahrheit, das Evangelium, hin erzieht, so fällt diese Aufgabe der Philosophie bei den Völkern zu. Hier schreibt Clemens sozusagen das propädeutische Argument des Paulus fort (*Strom I 28,3*):

"Vielleicht wurde die Philosophie aber auch um ihrer selbst willen den Griechen gegeben zu jener Zeit, bevor der Herr auch die Griechen berufen hatte; denn auch sie erzog das Griechenvolk für Christus wie das Gesetz die Hebräer.

³³² *Strom I 32,4; BKV II 17,36; GCS II 21,19-21: Φαμὲν τοίνυν ἐνθένδε γυμνῶ τῷ λόγῳ τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῆς τῶν ὄντων φύσεως (ἀλήθεια δὲ αὕτη, ἧς ὁ κύριος αὐτὸς εἶπεν ἄἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθειαᾶ), ...*

³³³ *Strom I 30,1; BKV II 17,33f; GCS II 19,13-17: Ἄλλ' ὡς τὰ ἐγκύκλια μαθήματα συμβάλλεται πρὸς φιλοσοφίαν τὴν δέσποιναν αὐτῶν, οὕτω καὶ φιλοσοφία αὐτὴ πρὸς σοφίας κτήσιν συνεργεῖ. ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτήδευσις <σοφίας>, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας.*

³³⁴ Vgl. dazu *Strom VI 54,1-55,3*, wo Clemens diese deutliche Stufung wiederholt und zwischen der propädeutischen Philosophie, der wirklichen, wahren Philosophie und der göttlichen Weisheit unterscheidet. Vgl. dazu auch U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, 46ff.

Demnach bahnt die Philosophie den Weg und bereitet den vor, der von Christus vollendet werden soll"³³⁵.

Beide Wege der Wahrheitssuche sind demnach relativ³³⁶ auf ihr Ziel hin, wie Clemens in I 29,9 bemerkt:

*"Denn nur ein auf das Wort des Herrn vorbereitender Unterricht ist in dem enthalten, was zur rechten Zeit jedem Geschlecht gegeben worden ist"*³³⁷.

Das Ziel aber ist die Schau der Wahrheit, die Schau des Christus-Logos³³⁸. Auf dieses Ziel hin haben Gesetz und Philosophie propädeutische Funktion und

³³⁵ BKV II 17,32; GCS II 17,35-18,5: (πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα ὡς τῆς φιλοσοφίας.) τάχα δὲ καὶ προηγούμενος τοῖς Ἑλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλληνας· ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

³³⁶ Zur Relativität des AT bemerkt U. Schneider 55: „Dass jedoch das Alte Testament prinzipiell als eine Vorstufe gilt, die der ‚wahren Philosophie‘ untergeordnet ist, zeigt sich anschließend in *Strom* VI 59,2, in der Kritik am Gesetzesverständnis der pharisäischen Juden“. – Die Auffassung, Clemens betrachte das AT prinzipiell als Vorstufe, ist m.E. nicht haltbar, denn er wird nicht müde, es als Äußerung des Willens Gottes zu präsentieren; AT und NT sind für ihn Wort des einen und einzigen Gottes, wie etwa aus *Strom* IV 91,1 hervorgeht: „... *der durch das Gesetz, die Propheten und durch das Evangelium verkündigte Gott ist ein und derselbe...*“ (BKV II 19,63; GCS II 288,10-12); in *Strom* VI 106,3-4 wird die Einheit der beiden Testamente betont: „*Denn in der Tat gibt es nur einen einzigen heilbringenden Bund, der von der Erschaffung der Welt bis zu uns reicht, von dem man aber annahm, dass er in verschiedenen Geschlechtern und zu verschiedenen Zeiten auch der Art seiner Gaben nach verschieden sei. Denn es ist folgerichtig, dass es nur eine einzige unveränderliche Gabe des Heils von einem einzigen Gott durch einen einzigen Heiland gibt, die auf ‚mannigfache Weise‘ [Hebr. 1,1] nützt und deretwegen die ‚Zwischenwand‘ [Eph 2,14], die den Griechen vom Juden trennte, beseitigt wurde, damit ein ‚eigenes Volk‘ [Tit 2,14] entstehen könnte.*“ (BKV II 19,310; GCS II 485,17-22). – Gleichwohl hat die Sünde auch die Einsicht in das AT verdüstert und Christus beseitigt diese Verdüsterung (*Strom* I 178,1). Die Kritik des Clemens an der Gesetzesauslegung der pharisäischen Juden ist nicht Argument für dessen Relativität, sondern Verweis auf den Verfälschungsprozess, dem die göttliche Wahrheit bei Griechen wie Barbaren ausgesetzt war. – Schneider unterschätzt die Einheit der beiden Testamente bei Clemens, weil er die innerchristliche Debatte, in die Clemens involviert ist, nicht mitbedenkt.

³³⁷ BKV II 17,33; GCS II 19,7f: προπαιδεύει γὰρ τῷ κυριακῷ λόγῳ τὰ κατὰ τοὺς προσήκοντας καιροὺς ἐκάστη γενεᾶ συμφερόντως δεδομένα. – Vgl. dazu *Strom* VI 44,1: „*Aber wie jetzt zur rechten Zeit die Verkündigung [des Evangeliums] gekommen ist, so wurden zur rechten Zeit auch Gesetz und Propheten den Barbaren, die Philosophie aber den Griechen gegeben, um ihre Ohren auf das Hören der Verkündigung vorzubereiten.*“ (vgl. BKV II 19,267; GCS II 453,16-18).

³³⁸ Vgl. *Strom* I 32,4: „*Wir sprechen es also von jetzt an offen aus: Die Philosophie hat die Erforschung der Wahrheit und des Wesens der Dinge zur Aufgabe. - Es handelt sich aber um die Wahrheit, von der der Herr selbst sagte: 'Ich bin die Wahrheit' [Joh 14,6]*“ (BKV II 17,36).

verhalten sich somit nicht als unvereinbare Gegensätze, sondern ergänzen sich. Wobei allerdings Clemens in diesem Kontext die altersbedingte Vorrangigkeit des Mose und seiner Gesetzgebung vor allen antiken Philosophen und Gesetzgebern hervorhebt. Wenn er dabei aber in einer langen Aufzählung auch darstellt, welche Errungenschaften und Erfindungen den Griechen von den Barbarenvölkern her zukamen³³⁹, geht es ihm nicht um das Ausspielen der Kultur der Barbaren, und damit auch Israels, gegen die Kultur der Griechen, denn an anderen Stellen, etwa in I 57,6 und 58,3 betont er die notwendige Synthese von beiden:

*"Wer aber die einzelnen Teile wieder zusammenfügt und vereinigt, der wird, das wisse wohl, unfehlbar die vollkommene Lehre, nämlich die Wahrheit schauen"...
"Ferner bekräftigt noch deutlicher folgendes Schriftwort das Gesagte: 'Alles ist gegenwärtig für die Verständigen' (der Begriff 'alles' umfasst das Hellenentum und das Barbarentum; nur das eine von beiden ist nicht mehr alles), 'und gerade aufgerichtet für die, die Klugheit gewinnen wollen'... [Spr 8,9]"³⁴⁰.*

Vielmehr dürfte seine Intention dabei eher gegen den kulturellen Dünkel griechischer Intellektueller gerichtet sein, wie er etwa aus den Fragmenten des ἀληθῆς λόγος des Kelsos spricht³⁴¹. Diesen Dünkel nimmt er allerdings auch bei Leuten wahr, die sich Christen nennen.

³³⁹ Vgl. *Strom* I 66-76 und I 160-168.

³⁴⁰ BKV II 17, 57; GCS II 36,31-37,2 und 37,9-12: ὁ δὲ τὰ διηρημένα συνθεῖς αὐθις καὶ ἐνοποιήσας τέλειον τὸν λόγον ἀκινδύνως εἶ ἴσθ' ὅτι κατόψεται, τὴν ἀλήθειαν. ... πάλιν τε αὖ βεβαιοῖ σαφέστερον τὰ εἰρημένα ἤδε ἢ ῥήσις: «πάντα ἐνώπια τοῖς νοοῦσι» (τὰ δὲ πάντα Ἑλληνικά ἐστι καὶ βαρβαρικά, θάτερα δὲ οὐκέτι πάντα), «ὄρθα δὲ τοῖς βουλομένοις ἀπενέγκασθαι αἴσθησιν. ...».

³⁴¹ Die Hypothese, dass Clemens das 172 n. Chr. verfasste Werke des Kelsos kennt, vertritt S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford 1971, 36-41, mit einleuchtenden Beobachtungen; er sieht in den Abschnitten der *Stromateis*, die sich über den Diebstahl der Griechen äußern, eine polemische Reaktion: "As the 'Alethes Logos' was meant to be an answer to Justin's writings, in the same way the section of the 'Stromateis' dealing with the topic of the 'theft of the Greeks' represent, in Clement's intentions, the answer of Christianity to the charges which Celsus, on behalf of the non-Christian world, had addressed against it: Origen's work 'Contra Celsum' cannot therefore be regarded as the first attempt at a refutation of Celsus' theses; actually, the 'Stromateis' represent its natural predecessor" (37). Er erkennt außerdem Parallelen zwischen beiden in Bezug auf ihre Geschichtskonzeption, die sich im Gebrauch derselben Topoi niederschlägt, (vgl. 38-40) und schließt daraus: "It is, then, the same conception of the history of philosophy

2. Auseinandersetzung mit gnostischen Heterodoxen

Im Umgang mit den Heterodoxen zeigt sich die seelsorgerliche Intention des Clemens ebenso wie in seiner Haltung gegenüber der Philosophie. Seine Kritik ist bisweilen scharf, aber versucht den Irrlehrern argumentativ beizukommen. Auch in der Auseinandersetzung mit der heterodoxen Gnosis ist ihm Paulus Gewährsmann für seine Haltung. Wo Clemens erstmals auf die falschen, scheinbaren Gnostiker zu sprechen kommt, nämlich in *Strom* I 54,4 stützt er sich auf Paulus, um das rechtschaffene Herz, das nach Erkenntnis sucht (Spr 27,21), vom aufgeblasenen Scheinweisen zu unterscheiden:

"Und wiederum schreibt er: 'Wenn jemand sich einbildet, etwas erkannt zu haben, hat er es noch nicht so erkannt, wie man es erkennen muss' [1Kor 8,2]; denn nie ist die Wahrheit nur ein Wahn; sondern die Einbildung, im Besitz der Erkenntnis zu sein, ,bläst auf' und erfüllt mit Dünkel. ,Die Liebe dagegen baut auf' da sie nicht mit Meinungen, sondern mit der Wahrheit zu tun hat. Deshalb sagt der Apostel: ,Wenn jemand liebt, so ist er erkannt' (1Kor 8,1-3)"³⁴².

that appears in both Celsus and Clement. Only the use they make of it is dictated by opposite intentions. In developing his theory of 'palaios logos' Celsus aimed at showing that Greek philosophy represented the climax of the cultural tradition of the whole mankind and consequently that Judaism and Christianity were nothing but bad imitations of this tradition. Clement, who had read Celsus' work and become aware of the danger it represented, borrowed from him the main features of his conception in order to emphasize the dependence of the Greek philosophers on the barbarian races and consequently also on the Jews..." (40). - Wenn man Lillas Argumentation folgt, fragt man sich, ob in *Strom* I 142,2 nicht eine Anspielung auf Kelsos' Schrift vorliegt, wenn Clemens dort auf Historiker und das AT (Gen 46,27) verweist, wo von der Existenz von fünfundsiebzig Sprachen bzw. Völkern die Rede ist, und dann ergänzt: *"Es scheint aber, dass es auch nach dem Alethes Logos zweiundsiebzig ursprüngliche Sprachen sind, wie unsere Schriften es überliefern, die vielen anderen aber durch die Verbindung von zwei oder drei oder mehreren Sprachen entstanden sind"*; GSC II 88,11ff: φαίνονται δὲ εἶναι κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον αἱ γενικαὶ διάλεκτοι δύο καὶ ἑβδομήκοντα ὡς αἱ ἡμέτεροι παραδιδόασιν γραφαί, αἱ δὲ ἄλλαι αἱ πολλαὶ ἐπὶ κοινωσίᾳ διαλέκτων δύο ἢ τριῶν ἢ καὶ πλειόνων γίνονται. Stählin übersetzt BKV 17, 120 κατὰ τὸν ἀληθῆν λόγον mit "tatsächlich"). – Schneider kommt 56 ebenfalls auf das Motiv des Diebstahls der Hellenen zu sprechen, geht aber nicht auf Lillas These ein.

³⁴² BKV II 17,54; GCS II 35,9-14: καὶ πάλιν· «εἴ τις δοκεῖ ἐγνωκέναι τι, οὐπω ἔγνω καθὸ δεῖ γνῶναι.» οὐ γὰρ ποτε ἡ ἀλήθεια οἴησις, ἀλλ' ἡ μὲν ὑπόληψις τῆς γνώσεως ἀφυσιοῖα καὶ τύφου ἐπίπλησιν, ἀοικοδομεῖ δὲ ἡ ἀγάπη, ἢ μὴ περὶ τὴν οἴησιν, ἀλλὰ περὶ τὴν ἀλήθειαν ἀναστρεφομένη. ὅθεν αἰεὶ τις ἀγαπᾷ, οὗτος ἔγνωσται λέγει. – Ebenso sagt Clemens in *Strom* II 48,1 mit Hinweis auf dasselbe Pauluszitat: *"Die Gnosis derer, die sich für weise halten, seien es die Irrlehren der Barbaren [also christliche] oder die der griechischen Philosophie, 'bläst auf', so der Apostel [1Kor 8,1]"*; BKV 17, 186; GCS II

Die Haltung der Aufgeblasenheit, des Dünkels, kennt Clemens also bei Nichtchristen wie Christen, und sie ist ihm bei den einen wie den anderen gleichermaßen zuwider. Dennoch vertritt er auch den Heterodoxen gegenüber eine differenzierte Haltung, ausgehend von dem Grundsatz, dass der Herr die Wahrheit selbst ist (*Strom* I 32,4), und dass folglich, was dieser Wahrheit entspricht, als wertvoll und nützlich zu betrachten, was ihr aber nicht entspricht, abzulehnen sei. Dies gilt auch für jene theologischen Meinungen, die er als *αιρεσεις*, *αιρετικοι* und *ετεροδοξοι*³⁴³ bezeichnet und kritisiert. Anders als die gängige Redeweise von der Heterodoxie den Irrlehren und den Häretikern nahelegt³⁴⁴, nämlich dass es sich dabei üblicherweise um Gruppen und Positionen in deutlicher Abgrenzung zur Orthodoxie, und womöglich durch dieses bereits verurteilt, handelt, ist die Situation zur Zeit des Clemens noch nicht eindeutig³⁴⁵. Theologie ist im Entwicklungsstadium, Theologoumena werden entworfen und wenn nötig auch wieder aufgegeben, theologisches Denken und Sprechen erweist sich erst im prüfenden Diskurs als angemessen oder nicht. Die einzelnen theologischen Ansätze stehen in Konkurrenz miteinander und haben sich in dieser Konkurrenz zu bewähren.

138,15-17: Ἴλλ' ἡ μὲν τῶν οἰησισόφων, εἴτε αἰρέσεις εἶεν βάρβαροι εἴτε οἱ παρ' Ἑλλησι φιλόσοφοι, «γνώσις φυσιοῖ» κατὰ τὸν ἀπόστολον.

³⁴³ Von *αιρεσεις* spricht Clemens auch in Bezug auf einzelne philosophische Richtungen, etwa in *Strom* I 63,5-64,1 von der peripatetischen und der stoischen Schule; für die Kennzeichnung christlicher Sonderlehren ist *αιρεσεις* Schlagwort; entsprechend häufig taucht es auf. Von *οι αιρετικοι* spricht Clemens z.B. in *Strom* I 95,4; IV 16,3; VI 96,1; VII 99,5; als *ετεροδοξοι* bezeichnet er die Irrlehrer in III 76,3; 78,4; IV 2,3; 3,3; VI 154,1 und VII 41,1.

³⁴⁴ Was freilich nicht heißt, dass Clemens keinen Begriff davon hat, vgl. Le Boulluec, *La Notion*, 264f.

³⁴⁵ Bei den heterodoxen Gruppen, die Clemens erwähnt, ist nicht immer ersichtlich, ob sie sich bereits von der Kirche getrennt haben, oder noch eine Sondergruppe innerhalb der Kirche bilden. In *Strom* I 95,6 spricht Clemens jedoch von Irrlehren, "die die von Anfang an bestehende Kirche verlassen" und in I 96 von deren Sonderliturgie: Sie gebrauchen "bei der Darbringung (κατὰ τὴν προσφορὰν) Brot und Wasser nicht nach dem Kanon der Kirche (μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας)" oder feiern gar nur mit Wasser Eucharistie; sie haben eine "häretische Taufe (τὸ βάπτισμα τὸ αἰρετικόν)", ihre Versammlung (συναγωγή) ist als Ort, nicht als Kirche zu bezeichnen.

Auf diesem Hintergrund wird die differenzierte Sicht des Clemens auf theologische Devianzen innerhalb des Christentums einsichtig: Sicher polemisiert er, gelegentlich mit Schärfe, sogar im Sinne einer Fundamentalkritik, wenn er etwa in *Strom* VI 67 sagt, dass Philosophie und Häresie qualitativ verschieden seien, insofern ihr Ursprung verschieden sei: die Philosophie habe ihn in Gott, der den Samen der Wahrheit auf der ganzen Erde ausstreut (*Strom* I 37,2-3), Häresie dagegen, wo sie sich auch zeige, sei Unkraut, dazwischengestreut vom Widersacher³⁴⁶:

*"Wir dürften aber wohl nicht im Irrtum sein, wenn wir auch schon ganz allgemein sagen, dass alles für das Leben Notwendige und Nützliche von Gott zu uns gekommen sei, dass aber die Philosophie den Griechen auch noch in höherem Maße gleichsam als ein ihnen eigenes Vermächtnis gegeben worden sei, da sie eine Vorstufe der auf Christus beruhenden Philosophie ist, wenn auch die Anhänger der griechischen Philosophie ihre Ohren gegen die Wahrheit verschließen... (2) Wie aber bei der Philosophie der Barbaren, so wurde auch bei der griechischen Unkrautsame von dem mithineingesät, dessen besondere Tätigkeit es ist, Unkraut anzubauen. Deshalb sind bei uns zugleich mit dem Weizen die Irrlehren mitaufgewachsen und andererseits sind die Prediger der Gottesleugnung des Epikur und der Lust und alles dessen, was sonst gegen die richtige Lehre in die griechische Philosophie eingestreut wurde, unnütze Früchte, die nichts mit der von Gott den Griechen geschenkten Saat zu tun haben"*³⁴⁷.

Aber ein solch vernichtendes Urteil ist bei Clemens eher selten und gilt, wie diese Stelle zeigt, nicht nur für christliche, sondern auch für philosophische

³⁴⁶ Hier: *"Der, dessen besondere Tätigkeit es ist, Unkraut anzubauen"*. Clemens spielt auf Mt 13,25f.39 an. Gemeint ist der διάβολος, der Versucher (*Strom* I 44,4), der Fürst der Dämonen, der eine Böses wirkende Seele ist [nach Platon] (*Strom* V 92,5), der die Menschen verleumdet und sie der Sünde anklagt, der Apostat (*Strom* III 38,3); er ist falsch und tückisch, beneidet die Menschen um die Sündenvergebung und verführt sie unter Vortäuschung von Verständigem zu weiteren Verfehlungen (*Strom* II 56,2).

³⁴⁷ BKV 19, 282f. Vgl. dazu Le Boulluec, *Notion* 263-275: Wo der fundamentale Unterschied in der Einschätzung der Philosophie und der Häresie bei Clemens unterstrichen wird. Tollinton betonte die Offenheit und Nuanciertheit von Clemens' Wertungen in bezug auf die Häresien. Mehat stimmte dieser Sicht Tollinton's bei, betonte aber, dass der Auseinandersetzung zwischen Clemens und den Heterodoxen eine Schärfe eignet, die sie von der konziliananten Haltung gegenüber den Philosophien unterscheidet. - Der Unterschied zwischen Philosophie und Häresie wird auch in *Strom* I 44 sichtbar, wo Clemens die Philosophie als Waffe gegen die Häresie betrachtet.

Häresie. Im allgemeinen unterwirft Clemens alle Tendenzen, die Wege zur Wahrheit zu verlassen, seien es die der Griechen oder der Barbaren, gleichermaßen der Kritik, macht gleiche Gründe und Ursachen aus, wobei er sich einer bereits vorhandenen Topik bedient: So wirft er in *Strom* III 3,3 den Basilidianern Abweichungen von ihren früheren Lehrern vor und lässt damit die Vorstellung von der Degeneration des ursprünglich besseren Anfangs anklingen. Solche Degeneration kennt er auch bei den griechischen Philosophien³⁴⁸. Auch die Bezeichnung der heterodoxen Gegenposition als *"fälschlich so genannte Gnosis"*³⁴⁹ entspricht seiner Qualifizierung bestimmter griechischer Philosophen als οἰησισόφοι, als Leute, die sich für weise halten³⁵⁰. Auch der Vorwurf, die Häretiker seien von Hochmut und Dünkel aufgeblasene Schwätzer, kann als

³⁴⁸ Vgl. *Strom* I 87,2, wo die Philosophie insgesamt als Degeneration der Wahrheit dargestellt wird: *"Die griechischen Philosophen dürften aber insofern 'Diebe und Räuber' [Joh 10,8] sein, also sie vor der Ankunft des Herrn von den hebräischen Propheten Teile der Wahrheit nicht mit vollem Verständnis übernahmen, sondern sie sich aneigneten, als wären sie ihre eigenen Lehren, wobei sie manches fälschten, anderes infolge eines Übermaßes an Scharfsinn töricht umdeuteten, einiges auch erfanden"* (BKV 17,78).

³⁴⁹ Vgl. *Strom* II 52,5f; III 109,2: 110,3; VII 41,3. Grundlage ist 1Tim 6,20; seit Irenäus in der antignostischen Polemik eingesetzt: Vgl. Adv. Haer V 26,2. - Clemens spielt in *Strom* III 109,2 auf 1Tim 6,20 an und hat dabei die Libertinisten (Karpokratianer, sogenannte Nikolaiten, Antitakten, Anhänger des Prodikos) im Blick; in *Strom* VII 41,3 richtet sich diese Anspielung auf die Anhängerschaft des Prodikos; in *Strom* II 52,5 bemerkt er, dass die Entlarvung der Pseudognosis in 1Tim 6,20 Grund dafür sei, dass die Anhänger der Irrlehren die Timotheusbriefe verwerfen (οἱ ἀπὸ τῶν αἰρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. GCS II 141,20). Er nennt hier aber keine Namen. Tertullian dagegen sagt von Marcion, er verwerfe die Pastoralbriefe: *"miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas (Phlm) receperit, quod ad Timotheum duas et unum ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusavit"* (Marc 5,21). - Ob Clemens in *Strom* II 52,5 auch nur Marcion oder auch andere Heterodoxe im Blick hat, muss offen bleiben. Jedenfalls bezeugen er und Tertullian eine Debatte um die Timotheusbriefe und ihre Ablehnung in bestimmten christlichen Gruppen (ἀθετεῖν - *recusare*). Nach U. Schmid, Marcion und sein Apostolos, 284ff, lassen sich bereits vor Marcion Sammlungen von Paulusbriefen ausmachen, die u.a. die Pastoralbriefe nicht enthielten. Die Debatte könnte durch verschieden umfangreiche, konkurrierende Briefsammlungen ausgelöst worden sein.

³⁵⁰ Vgl. *Strom* I 180,5: Diejenigen unter den Griechen, die sich für weise halten, haben nur wenig Einsicht. - Vgl. *Strom* II 48,1: Leute, die sich für weise halten, sind hier die christlichen Irrlehrer oder griechische Philosophen; in II 51,3 wird der wahre Gnostiker solchen Leuten gegenübergestellt, die sich für weise halten, und absichtlich nicht an die Wahrheit halten, und von vornherein nicht auf die göttlichen Gebote hören (51,5). Der Vorwurf, οἰησισόφοι zu sein, trifft also beide Seiten.

polemischer Topos betrachtet werden, der für beide Seiten gilt³⁵¹. Der Vorwurf des willkürlichen Umgangs mit der Wahrheit, ihrer Fragmentierung, Fälschung und Missdeutung trifft ebenfalls Griechen wie Heterodoxe³⁵². Ergebnis solchen Fehlverhaltens bei Griechen wie Barbaren ist, dass die eine, ewige Wahrheit in viele Teile zerrissen worden ist, und wer die Wahrheit schauen will, diese Teile wieder zusammenfügen und vereinigen muss (*Strom* I 57).

Die Auseinandersetzung findet allerdings nicht nur um die Wahrheit, d.h. die Glaubensinhalte statt, sondern auch um das Verständnis der Heiligen Schrift, um die Exegese, also um die Methoden der Wahrheitsfindung.

Wenn die hellenistische Kultur der Kaiserzeit als eine einheitliche betrachtet wird, und man alle Kulturschaffenden, seien es Griechen oder Barbaren, Orthodoxe oder Heterodoxe als aus derselben Kultur erwachsen und in denselben Kulturbetrieb eingebunden sieht³⁵³, dann sind auch die Methoden der Literaturwissenschaft, der Textanalyse und der Textinterpretation als allen gemeinsam anzunehmen.

Hellenistische Gebildete haben Wissen und Bildung in einem Schulbetrieb erworben, der sich durch eine gewisse Einheitlichkeit und Konstanz auszeichnete³⁵⁴.

³⁵¹ Zum Motiv "Hochmut und Dünkel": *Strom* I 87f; II 48-52; Motiv der Aufgeblasenheit: *Strom* I 40; II 48; Motiv der Schwätzer: *Strom* I 22-24; I 40-41: Heterodoxe sind βαρβαροί σοφισται (I 40,2). Vgl. dazu Le Boulluec, *Notion* 270.

³⁵² Vgl. *Strom* VI 55,4: Diebstahl, Fälschung und Missverstehen der Griechen; *Strom* III 34,3ff: Die willkürliche Exegese der sogenannten "Antitakten", die auf das Gleiche hinausläuft; *Strom* VI 57,1: willkürliche, partielle Auswahl und die Verehrung des Minderwertigeren als Hauptsache führt bei allen in die Irre.

³⁵³ Vgl. E. Pack, 185-263, betont die Kontinuität der antiken Bildung auch bei fortschreitender Christianisierung des spätantiken Kulturraumes.

³⁵⁴ Übernahme der griechischen Bildungsgegenstände (εγκυκλιος παιδεία) und des Bildungssystems (Elementarunterricht, gymnasialer Unterricht, Studium) durch die Römer; Teilhabebemühungen des hellenistischen Judentums an diesem Schulbetrieb. Teilnahme des Christentums am Bildungsbetrieb unter Beibehaltung der klassischen Inhalte; vgl. J. Christes, Art. Bildung. In: *DNP* 2, 1997, 663-673; Vgl. P. Müller, *Lesen, Schreiben, Schulwesen*; R. v. Bendemann, *Enzyklische Wissenschaften*; R. Bruckner, *Rhetorische und philosophische Bildung*. In: *NTAK* 2, 2005, 234-244.

Dort wurden die Methoden der Textinterpretation vermittelt, angefangen bei der Skandierung und der Klärung schwieriger Wörter bis zur Einzeldeutung und zum moralisch-ästhetischen Werturteil über den Text. Die Aktualisierung eines Textes mittels Allegorese oder Typologie lernten Christen im antiken Schulbetrieb ebenso kennen wie die Technik, eindeutige Textpassagen (*plana*) paraphrasierend zusammenzufassen und sich in der Auslegung auf die schwierigen Textstellen (*obscura*) zu konzentrieren³⁵⁵.

Die Kritik des Clemens an der Exegese der Heterodoxen ist in diesem Kontext zu sehen. Schriftgelehrsamkeit und wissenschaftliche Arbeit an Texten ist auf beiden Seiten Grundlage der theologischen Argumentation. Das macht einsichtig, dass Clemens die Auslegungstechnik bis ins Details hinein mit seinen Kontrahenten gemeinsam hat³⁵⁶ und dass er sich dennoch in seinem „Textbewusstsein“³⁵⁷ von ihnen unterscheidet. Dieser Unterschied ist der Ausgangspunkt seiner Kritik.

Vergleicht man die Zitationsweise christlich-gnostischer Autoren mit der von rechtgläubigen (u.a. des Clemens), wie B. Aland es getan hat, dann lässt sich feststellen, dass heterodoxe Verfasser in der Regel den Bibeltext gleich genau oder ähnlich variiert bieten wie ihre Kritiker. Entscheidend für die Genauigkeit

³⁵⁵ Vgl. J. Blank, Das Buch in der Antike. München 1992, 22-39; Zur antiken Auslegungsmethode im christlichen Gebrauch vgl. B. Studer, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Hl. Schrift. In: RevAug 42 (1996) 71-95. - C. Schäublin, Zur paganen Prägung der christlichen Exegese. In: J.v. Oort, U. Wickert, Christliche Exegese zwischen Nizäa und Chalcedon. 1992, 148-173. - F. Siegert, Homerinterpretation, Thora-Unterweisung, Bibel-Unterweisung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik. In: StudPatr 25 (1993) 159-171. Philo als Zeuge für die Unterscheidung von Textsorten: erzählende, gesetzliche, liturgische und prophetische Texte (Studer, Patristische Exegese, 80f). Paulus als erster fassbarer christlicher Zeuge für die Anwendung antiker Auslegungstechnik in der Tradition Philo, von diesem aber unterschieden durch die Christozentrik (Studer, Patristische Auslegungstechnik 76f).

³⁵⁶ Instruktive Beispiele bei Clemens verzeichnet B. Aland, Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten. In: J.H. Sevrin (Hg.), The New Testament in Early Christianity. Leuven 1989, 1-38; bes. 23, Anm. 76; 18, Anm. 113 und 36.

³⁵⁷ Vgl. B. Aland, Rezeption, 5-24.

der Zitation ist nicht die theologische Provenienz, sondern die rhetorische Bildung der Schriftsteller, denn die literarisch Ambitionierten mit einem entsprechenden Leserkreis - etwa Clemens oder Ptolemäus - beherrschten das "antike Stilprinzip der Einheitlichkeit", d.h. die Fähigkeit, ein Zitat, vor allem wenn es einem stilistisch eher minderwertigen Werk entstammte, dem eigenen Stil anzupassen und so stilgemäß in den eigenen Textzusammenhang einzufügen³⁵⁸. Aland stellt allerdings bei der Textrezeption heterodox-agnostischer Autoren einen signifikanten Eklektizismus fest: Seien sie auch in dem gebotenen Textmaterial genau, so seien sie "in scheinbar zufälligen Zitatabbrüchen oder harmlos anmutenden Omissionen" oder durch den Kontext, in den sie den Text stellen, „erheblich tendenziös" (11; vgl. 12), zumal aus der Sicht ihrer orthodoxen Kontrahenten. Solchen durch Klitterung, Fragmentierung und Aufhebung des Sinnzusammenhangs bestimmten Umgang mit der Hl. Schrift wirft denn auch Clemens den Heterodoxen in *Strom* VII 96,2-4 vor:

"Und wenn sie auch wagen, prophetische Schriften zu gebrauchen, sie, die den Häresien nachlaufen, dann aber erstens nicht alle, ferner nicht vollständig und nicht wie der Gesamtkorpus und Gesamtzusammenhang der Prophetie es diktiert, sondern, indem sie das, was in zweideutiger Weise gesagt ist, herauslesen, bilden sie es um in ihre eigenen Anschauungen, wobei sie wenige verstreute Äußerungen kunterbunt mischen³⁵⁹, und nicht das, was damit bezeichnet wird, darin untersuchen, sondern sich mit dem bloßen Wortlaut selbst begnügen. Denn fast bei allen Schriftaussagen, die sie vorbringen, kannst du finden, dass sie sich allein an die Bezeichnungen halten, wobei sie das Bezeichnete verdrehen, dass sie es weder, wie es gesagt ist, verstehen, noch die

³⁵⁸ Vgl. aaO., 21 ff.

³⁵⁹ Vgl. A. Le Boulluec, Exégèse et polemique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon. In: *StPat* 17,2 (1982) 707-713: Der hier anklingende Vorwurf ist bei Irenäus, *Adv. Haer.* I 9,4 ausführlich geboten. Er richtete sich gegen die synthetische Methode gnostischer Exegese, welche in der Tradition der Cento-Bildung steht. Clemens kommt auch in *Strom* III 38,1 darauf zu sprechen, dort kritisiert er die Exegese der Antitakten (Anhänger des Prodikos) und spielt mit dem Begriff συγκάπτειν auf die Methode der Cento-Bildung an (vgl. dazu Irenäus *Haer* II 14,1: lateinisch "*consarcientes*"; vgl. *Haer* I 8,1: "*quasi centonem*"). Vgl. auch Clemens *Ecl* 35,1. Nach Le Boulluec präzisiert der Blick auf die Centomethode den Begriff des gnostischen Synkretismus. Allerdings sei damit das Phänomen gnostischer Exegese nicht abgedeckt, das aus einem Gewebe von Anspielungen, Echos, Referenzen, Text und Gedankenvariationen bestehe, das sich nicht als "Cento" identifizieren lasse.

Aussprüche dazu benutzen, wozu sie geeignet sind. Die Wahrheit aber wird nicht dadurch gefunden, dass das Bezeichnete verändert wird, so nämlich verdrehen sie jede wahre Lehre, sondern dadurch, dass genau erforscht wird, was dem Herrn und Gott, dem Allherrscher vollkommen zugehörig und angemessen ist, und dadurch, dass man bestätigt jedes einzelne, was aus den Schriften bewiesen wird, wiederum aus diesen gleichen Schriften ³⁶⁰.

Die Kritik des Clemens richtet sich hier gegen heterodoxe Handhabung des Bibeltextes. Des öfteren wirft er ihnen vor, dem Schrifttext Gewalt anzutun, die bis zur Verwerfung des Textes geht ³⁶¹. In *Strom* III 39,2 verdeutlicht er seinen Vorwurf:

„Es sind Leute, die beim Vorlesen durch den Ton der Stimme die Schrift verkehren nach eigenen Belieben und durch die Umsetzung gewisser Lesezeichen und Punkte, was tugendhaft und zuträglich vorgeschrieben ist, gewaltsam nach ihrer Lust verdrehen“ ³⁶².

³⁶⁰ GCS Clemens II 68,7-21. Clemens spricht hier den hermeneutischen Grundsatz aus, dass sich die Schrift selbst auslegt. Vgl. A. Le Boulluec, *Exégèse*, 711: Dass sich Clemens selbst nicht immer an diesen Grundsatz hält, lässt sich z.B. in *Paid* I 35ff feststellen: Zur Auslegung von "Milch" in 1Kor 3,2 zieht er nicht nur Ex 3,8.17 heran, sondern auch außerbiblische Argumente. Auch hier wird wieder deutlich, dass es nicht so sehr die exegetische Methode ist, die ihn von seinen Kontrahenten unterscheidet, sondern die unterschiedliche Einschätzung der Autorität der Schrift. Nach Le Boulluec sind die von Clemens vorgebrachten Vorwürfe weniger exegetisch-methodisch begründet als dass sie Ausdruck von Differenzen im jeweiligen Verhältnis zur Offenbarung, in der Lebenspraxis und in der Gemeindesituation sind (711).

³⁶¹ Vgl. z.B. *Strom* VII 94,3f: *„Für die Gnostiker haben die Schriften geboren, die Häresien aber haben dies nicht erkannt, und werfen die Schrift als ob sie nicht geboren hätte. (4) Während alle Menschen dieselbe Urteilskraft haben, folgen die einen der Entscheidung der Vernunft und verschaffen sich von ihr die Beweise, die anderen haben sich der Lust ausgeliefert und tun der Schrift nach eigenem Begehren Gewalt an“* (vgl. BKV II 20,98); GCS III 66,24-67,3: *διόπερ τοῖς γνωστικοῖς κεκυήκασιν αἱ γραφαί, αἱ δὲ αἰρέσεις οὐκ ἐκμαθοῦσαι ὡς μὴ κεκυηκίας παραπέμπονται. πάντων δὲ ἀνθρώπων τὴν αὐτὴν κρίσιν ἐχόντων οἱ μὲν κολουθοῦντες τῷ αἰροῦντι λόγῳ ποιοῦνται τὰς πίστεις, οἱ δὲ ἡδοναῖς σφᾶς αὐτοῦς ἐκδεδωκότες βιάζονται πρὸς τὰς ἐπιθυμίας τὴν γραφὴν.*

³⁶² Vgl. BKV II 17, 280; GCS II 213,34-214,2: *οὗτοί εἰσιν οἱ κατὰ τὴν ἀνάγνωσιν φωνῆς τόνῳ διαστρέφοντες τὰς γραφὰς πρὸς τὰς ἰδίας ἡδονάς, καὶ τινῶν προσφιδίων καὶ στιγμῶν μεταθέσει τὰ παραγγελθέντα σωφρόνως τε καὶ συμφερόντως βιαζόμενοι πρὸς ἡδυπαθείας τὰς ἑαυτῶν. – Vgl. auch *Strom* VII 103,5, wo im Blick auf Marcion von der Fälschung der Schrift durch andere Hinzufügungen gesprochen wird: *δόξης δὲ ἐπιθυμοῦσιν ὅσοι τὰ προσφυῆ τοῖς θεοπνεύστοις λόγοις ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων τε καὶ διδασκάλων παραδιδόμενα ἐκόντες εἶναι σοφίζονται δι' ἑτέρων παρεργειρήσεων, ἀνθρωπείαις διδασκαλίαις ἐνιστάμενοι θεία παραδόσει ὑπὲρ τοῦ τὴν αἴρεσιν συστήσασθαι.**

Hinter dieser Kritik steht ein Wissen um die maßgeblichen Textgrundlagen und die Textzusammenhänge, die man mit Kenntnis und Respekt zu behandeln hat. Nach Aland tragen dem auch die gnostischen Autoren partiell Rechnung. Bei den kirchlichen Autoren aber wächst dieses Textbewusstsein in dem Maße, wie der Schrifttext zum normativen Text und bei Clemens anders gewertet wird, als er es bei den Heterodoxen wahrnimmt. Während diese nur ihre eigene Erkenntnis als Offenbarung gelten lassen, die durch alle möglichen Texte abgestützt werden können, ist für den orthodoxen Schriftsteller die Schrift insgesamt Offenbarung³⁶³. Dementsprechend betont Clemens die Einheit der beiden Testamente³⁶⁴.

³⁶³ Vgl. Aland, *Rezeption*, 2f. Mit zunehmenden Textbewusstsein erfolge dann bei den Kirchenschriftstellern eine bewusste Abkehr vom antiken Stilprinzip der Einheitlichkeit und eine andere Haltung zur Textvorlage setze sich durch: „Nicht mehr das kritische Abwägen, das bewusst nicht nachahmt, was nicht nachahmenswert ist, sondern das lebenslange Hinhören auf den Text, ein sorgfältiges Prüfen der Worte und ein Forschen und sich in die Tiefen des Sinnes der Wörter Versenken sind jetzt gefordert (vgl. Origenes, *Princ* 4,2,7)“.

³⁶⁴ Vgl. z.B. *Strom* II 29,3; VI 88,5. - Die Kritik an der Exegese der Heterodoxen betrifft aber nicht nur ihren Umgang mit der Bibel, sondern auch ihren Gebrauch der platonischen Schriften. Insbesondere rücken hier Marcioniten ins Zentrum der Kritik. Wird ihnen in *Strom* VII 14,4 vorgeworfen, sie praktizierten die Schriftauslegung nach Art der Hebräer und ließen nur den Literalsinn gelten, und in *Strom* VI 124,3-126 bemängelt, sie erfassten den Gleichnischarakter der Schrift nicht und nähmen ihre Metaphorik nicht wahr, so wird ihnen in *Strom* III 21,2 auch ein korrektes Platonverständnis in Abrede gestellt. – Vgl. C. Andresen, *Art. Antike und Christentum*. In: *TRE* 1, 61 setzt Marcion mit der frühesten christlichen Platonrezeption in Beziehung: Erstmals lasse sich bei Justin, in der Auseinandersetzung mit Marcion, eine aus Timaios 28c stammende Gottesprädikation nachweisen, die sich so weder in der LXX noch im NT findet: *των... ποιητην και πατερα τουδε του παντος*, nämlich in *1Apol* 26: "...ein gewisser Markion aus dem Pontus, der noch gegenwärtig seine Gläubigen anleitet, einen anderen für größer zu halten als Gott den Weltschöpfer; dieser hat mit Hilfe der Dämonen bei allen Volksstämmen viele dazu gebracht, Lästerungen auszusprechen, Gott den Schöpfer dieses Weltalls (*ποιητης τουδε του παντος*) zu leugnen und sich zu einem anderen zu bekennen, der, weil er höher stehe, Größeres als jener gewirkt habe". (Euseb, *HE* IV 11,9 erwähnt eine spezielle Schrift des Justin gegen Marcion, die allerdings nicht überliefert ist. Das Zitat, das Euseb bietet, erinnert aber stark an die Ausführungen in *1Apol* 26. – Was Euseb darüber hinaus in *HE* IV 18,9 berichtet, scheint Irenäus, *Adv Haer* IV 6,2 entnommen zu sein und geht nicht über das in *HE* 4,11,9 Gesagte hinaus). Ein ähnliches Referat über Marcion findet sich *1Apol* 58: "*Auch den Markion aus Pontus schoben, wie wir früher sagten, die bösen Dämonen vor, der auch jetzt noch Gott, den Schöpfer aller himmlischen und irdischen Dinge, und seinen Sohn, den von den Propheten vorherverkündeten Christus, zu leugnen lehrt, und einen anderen Gott neben dem Schöpfer des Alls und ebenso einen anderen Sohn verkündet. Ihm haben viele Glauben geschenkt, als ob er im Alleinbesitz der Wahrheit sei, und spotten unser, obschon sie keinen Beweis haben für das, was sie sagen...*". C. Andresen betrachtet auch den Gedanken, dass die Ursache der

III. Zwischenergebnisse

1. Die alexandrinische Kirche

Die Durchsicht der drei großen Schriften des Clemens auf Spuren kirchlichen Lebens und institutioneller Verfasstheit eröffnet einen Blick auf die realen Lebens- und Arbeitsbedingungen des Autors. Diese Kirche ist um 200 n. Chr. von ihrer Entwicklung her mit anderen Kirchen zu dieser Zeit vergleichbar: Sie kennt verschiedene Ämter, Bischof, Presbyter, Diakon, wohl auch das der Gemeindegewalt; sie kennt die Unterscheidung von Klerus und Laien und hat für die Formen kirchlichen Unterrichts Lehrer, zu denen Clemens ganz offensichtlich gehört. Er ist, wie auch immer, für Katechumenen, für Neugetaufte und für die Ausbildung weiterer Lehrer verantwortlich. Außerdem ist die Verkündigung nach außen seine Aufgabe. Clemens selbst präsentiert sich als Mann der Kirche, der ein entwickeltes Verständnis von Kirche hat.

Schöpfungstätigkeit Gottes in der Gutheit Gottes liege, als aus *Timaios* 29de entnommen, und sieht auch von dort die Betonung der Gutheit und Gerechtigkeit Gottes entnommen, sowie auch aus Platons *Nomoi* IV 715e. – C. Andresen kommt angesichts dieses Befunds zu der These, dass der Ausgangspunkt für ein Bündnis der frühen Christen des 2. Jhts. (Justin, Irenäus) mit dem Platonismus ein gemeinsamer Feind war, nämlich die gnostische Entweltlichung und der metaphysische Nihilismus. Gegen diese verbündeten sich christlicher Schöpfungsglaube und griechische Kosmosfrömmigkeit, christliches Streben nach dem Heil und idealistische Selbstverwirklichung. Das 2./3. Jht. erlebte das "Tief", das von der Gnosis ausging. Das veranlasste nicht nur Irenäus, sondern später auch Plotin (*Enn* II 9), gegen die Gnostiker zu polemisieren. Der gemeinsame Nenner war das Bekenntnis zum guten Schöpfer des Himmels und der Erde und zur Gutheit des Seins. Ausdruck dieses Bündnisses sei im 3. Jht. auch der Anschluss des orthodoxen Christentums Alexandriens an den Schulplatonismus, wiederum in Abwehrhaltung gegenüber dem gnostischen "Nihilismus" erfolgt (vgl. 63). Dem ist kritisch anzumerken, dass C. Andresen einen Einfluss Philos auf die Bevorzugung Platons bei den Christen für unwahrscheinlich hält (61). Sicher ist aber, dass Philo bzw. die philonische Tradition in der Zusammenschau von platonischer Spekulation und biblischer Theologie eine Vorreiterrolle spielten, und sich deren Einflüsse bereits bei Paulus erahnen lassen. Zum anderen lässt sich für Clemens feststellen, dass er Marcion selbst im philosophischen Rezeptionsprozess stehen sieht (vgl. *Strom* III 18-21), und ihm eine Falschinterpretation des Platon vorwirft. Das heißt dann aber, dass man sich im christlichen Milieu spätestens zu Ende des 2. Jhts. bereits über rechte und falsche Platondeutung streitet und nicht, dass man nach außen schauen muss, um dort die geeigneten Argumente zu finden, die man selbst noch nicht hat.

Für den Eintritt in die Gemeinde ist eine drei bis vier Jahre dauernde Initiationsphase vorgesehen, wobei das vierte Jahr der Vertiefung des Glaubens auch mit Methoden der klassischen Bildung dient. Wie in Rom so war auch in Alexandrien der Taufunterricht zu dieser Zeit nicht nur kognitive Vermittlung von Glaubenswissen, sondern auch liturgisch-rituelles Geschehen mit gemeinsamem Beten, vielleicht auch Singen; jedenfalls lassen sich Ähnlichkeiten zum Katechumenat ausmachen, wie es in *Traditio Apostolica* 17ff dargestellt ist, wobei zu beachten ist, dass dieser Text nicht die konkreten Gegebenheiten der römischen Kirche beschreibt, sondern in normsetzendem Interesse verschiedene Traditionen miteinander verbindet³⁶⁵.

Clemens kennt die Möglichkeit zur Buße nach der Taufe, dabei ist er vom *Hirt des Hermas* beeinflusst. Er spricht sich für diese Möglichkeit aus und kritisiert rigoristische Härte.

Kirchgang am Morgen, sei es zur Eucharistie oder zum gemeinsamen Gebet, lässt sich erkennen, sowie eine private religiöse Praxis mit Tisch-, Morgen-, und Abendgebet, mit Schriftlesung und Psalmengesang, und mit Fasttagen am Mittwoch und Freitag. Außerdem ist die Entstehung eines Festkalenders zu erkennen.

Clemens selbst ist an einer regulierten religiösen Praxis mit genauen Gebetszeiten, festgelegten Fasttagen und exakten Festdaten nicht sonderlich interessiert. Für ein wahrhaft gnostisches Leben, das sich insgesamt als Gebet und Gottesdienst gestaltet, sind solche Festlegungen ohne Bedeutung. In der Christengemeinde von Alexandrien gibt es einen (?) ‚Ort‘, der als Kirche bezeichnet wird, und es spricht einiges dafür, dass dieser ‚Ort‘ auch das Zentrum

³⁶⁵ Vgl. *TradAp, Prolog* mit dem mehrmaligen Hinweis auf die Tradition und mit der Intention zu lehren, „wie die Vorsteher der Kirchen alles überliefern und bewahren müssen“ (FCh 1, 214f).

christlicher Gelehrsamkeit war, sowohl was den Unterricht als auch die Studien betraf³⁶⁶.

Alle diese Beobachtungen legen den Schluss nahe, dass die Kirche von Alexandrien nicht erst in der Zeit des Bischofs Demetrius ihre Gestalt fand, sondern dass sie im 2. Jahrhundert eine Entwicklung durchlaufen hat, die mit der anderer Gemeinden vergleichbar ist. Vor allem die reiche theologische Tradition, die sich hinter den Ausführungen des Clemens erkennen lässt, spricht für die Blüte einer dem rechten Glauben und der Wahrung der apostolischen Lehre verpflichteten Theologie vor seiner Zeit.

Clemens, der in und für seine Gemeinde auch literarisch tätig ist, hat bei seiner Arbeit Christen und Nichtchristen im Blick. Während der *Paidagogos* für kirchliche Zwecke verfasst ist und der *Protreptikos* ein Publikum voraussetzt, das einen Anfangsunterricht im christlichen Glauben hinter sich hat, rechnen die *Stromateis* von ihrer Intention und Struktur her mit einem breiteren Publikum, mit christlichen wie nichtchristlichen Lesern. Aus diesem Grund sind die zentralen christlichen Aussagen sporadisch in die präsentierten Stoffmassen eingestreut und können nur von Eingeweihten voll erfasst werden.

2. Seelsorgerlich motiviertes Streiten

Es lässt sich in der Auseinandersetzung des Clemens mit Nichtchristen oder Heterodoxen eine durch das theologische Motiv der Einheit Gottes und der im Christusereignis offenbar gewordenen Universalität des göttlichen Heilswillens begründete holistische Sicht erkennen, die hellenistische Kultur und biblische Offenbarung als Bestandteile der Heilsgeschichte begreift.

³⁶⁶ Wenn das zutrifft, müssen die Angaben des Euseb zur Lehrsukzession von Pantainos über Clemens zu Origenes nicht im Sinne einer persönlichen Stabübergabe verstanden werden, sondern können als Ausdruck für den Fortbestand dieser Einrichtung betrachtet werden.

Seine Kritik will die Verirrten auf den rechten Weg bringen³⁶⁷, will überzeugen nicht kränken. Gegenüber den die Wahrheit suchenden Philosophen spricht Clemens von „*liebvoller Kritik*“³⁶⁸.

Freilich entsteht dort, wo Clemens sich polemisch äußert, insbesondere wo es um die eigene Sache, die christliche Wahrheit geht, auch ein anderer Eindruck³⁶⁹.

Diese Polemik richtet sich aber immer gegen Fehlentwicklungen und sophistische Überheblichkeit und beschränkt sich nicht auf die griechische Kultur, sondern trifft gleichermaßen Israel, wenn "*jene Leute, die Gesetzeslehrer sein wollen, (das Gesetz) nicht verstehen*" (I 175,2)³⁷⁰ oder die eigenen Reihen, als Polemik gegen Heterodoxe, die als Brüder weiter entfernt stehen als die benachbarten Philosophen (vgl. I 95,4f)³⁷¹. Bei aller Polemik steht für Clemens aber fest, dass es die eine, ewige Wahrheit ist, die durch "*die verschiedenen Richtungen der barbarischen und der griechischen Philosophie... in viele Teile zerrissen*" worden ist (I 57,1) und dass, wer diese Wahrheit schauen will, diese Teile wieder zusammenfügen und vereinigen muss (vgl. I 57,6).

Dienst an der Wahrheit, also Gottesdienst, und Dienst an den Menschen, also Seelsorge, sind die bestimmenden Motive für die literarischen Gefechte, die der Alexandriner austrägt: Die langen Ausführungen über den Diebstahl der Griechen an der barbarischen Weisheit sind keinesweg nur Anklage, sondern vor allem ein Nachweis, wieviel Griechen und Barbaren, also Nichtchristen und

³⁶⁷ Prot 115,5; Strom 4,4-5,1.

³⁶⁸ Strom II 2,2: ἔλεγχος ἀγαπητικὸς GCS II 113,21.

³⁶⁹ Vgl. Strom VII 96-98.

³⁷⁰ Vgl. Strom VI 59,2; VII 14,4.

³⁷¹ Vgl. dazu auch Strom VII 89,2-92,7, wo sich Clemens mit dem antichristlichen Argument auseinandersetzt, die unterschiedlichen Lehrmeinungen bei den Christen seien ein Beweis für deren Unglaubwürdigkeit. Er schließt diesen Gedankengang mit den Worten: „*Wir wissen auch, dass die Bezeichnung ‚Irrlehren‘ zur Unterscheidung von der Wahrheit gebraucht werden muss; von dieser haben die Sophisten einiges an sich gerissen zum Verderben für die Menschen und indem sie es in die von ihnen erfundenen menschlichen Künste vergraben, rühmen sie sich dann, Vorsteher zu sein, freilich mehr einer weltlichen Schule als einer Kirche*“ (vgl. BKV II 20,96; vgl. Overbeck 632; GCS III 65,31-35).

Christen miteinander verbindet, wie groß die Verständigungsbasis von Alters her ist.

Auf der Sachebene geht es Clemens bei der Auseinandersetzung mit den in seinen Augen häretischen Gruppen, genau wie bei seiner philosophischen Debatte, nicht um Polemik, sondern um eine kritische Analyse der anderen theologischen Position, um das Aufdecken der Schwächen, Irrtümer und Defizite, wobei er aber auch Richtiges und Wertvolles wahrnimmt und durchaus in die eigene Argumentation einbaut und so in den angemessenen Kontext bringt nach dem paulinischen Motto aus 1Thess 5,21, worauf er in *Strom* I,53,4 explizit Bezug nimmt:

*"'Prüft alles', sagt der Apostel, 'und behaltet das Gute!' [1Thess 5,21]. Dies sagt er zu den Geisteshenken, die alles, was gesagt wird, an Hand der Wahrheit beurteilen [1Kor 2,15] um festzustellen, ob es nur scheinbar oder wirklich zur Wahrheit gehört"*³⁷².

Dass diese Irenik aus einer Faszination resultierte, welche die Gnosis auf die gebildeten Christen Alexandriens und damit auch auf Clemens ausübte, wie N.

³⁷² BKV II 17, 54... „*Alles, was gesagt wird*“: das schließt auch die für Clemens heterodoxen Aussagen ein. - *Strom* I 177 geht es um die wahre Dialektik, die mit der wahren Philosophie verbunden ist; sie ist nicht nur Prüfinstanz, sondern Methode des Transzendierens wie auch des Unterscheidens der geistigen Dinge: *"Mit Recht will daher die Schrift, dass wir Dialektiker von solcher Art werden, und gibt uns deswegen die Ermahnung: 'Werdet zuverlässige Geldwechsler!' [Agraphon], indem ihr das Schlechte verwerft, das Gute aber behaltet[1Thess 5,21]"* (BKV II 17,145). - Nun könnte man einwenden, dass ein nur zweimal benütztes Paulus-Zitat nicht gerade den Rang eines Leitmotivs einnimmt. Dabei ist dann aber zu bedenken, wie Clemens seine Verwendung der Hl. Schrift selbst näher kennzeichnet. Deutlich spricht er dies zu Beginn von *Strom* VII aus: *"Und falls das von uns Gesagte für manche aus der großen Masse von dem Worte des Herrn in der Heiligen Schrift abzuweichen scheint, so soll man wissen, dass alle unsere Worte aus der Heiligen Schrift Geist und Leben haben, und zwar in ihr wurzeln, aber nicht ihren Wortlaut, sondern nur ihren Sinn (τον νοον) wiederzugeben versprechen."* (*Strom* VII 1,4; BKV II 20,9f) GCS III 3,18-21: κὰν ἕτεροῖά τισι τῶν πολλῶν καταφαίνηται τὰ ὑφ' ἡμῶν λεγόμενα τῶν κυριακῶν γραφῶν, ἰστέον ὅτι ἐκεῖθεν ἀναπνεῖ τε καὶ ζῆ, καὶ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτῶν ἔχοντα τὸν νοὸν μόνον, οὐ τὴν λέξιν, παριστᾶν ἐπαγγέλλεται. Er gebraucht also die Schrift häufig κατὰ νοῆσιν und nicht nur κατὰ λέξιν. Dieser noetische Umgang mit der Schrift bedeutet, dass Clemens etwa Paulus nicht nur sehr ausgiebig zitiert, sondern auch paulinische Theologie mit eigenen Worten zum Ausdruck bringt. Vgl. E. Osborn, *Noetic Exegesis*, 118f. Wie Clemens mit der griechischen Bildung umgeht, oder mit theologischen Positionen, denen er im Ganzen nicht zustimmen kann, zeigt deutlich, dass ihm 1Thess 5,21 Programm ist.

Brox annahm³⁷³, darf bezweifelt werden. Denn die ganze theologische Anstrengung des Clemens richtet sich gegen wesentliche Grundhaltungen der Heterodoxie: die Aufspaltung des Gottesbegriffs, den Antinomismus, den rigorosen Enkratismus, auch gegen den ontologischen Heilsdeterminismus und das damit verbundene elitäre Bewusstsein. Die Faszination, die Clemens zur Irenik veranlasst, geht vielmehr von eben der einen, ewigen Wahrheit aus, die für ihn im Logos-Christus personifiziert ist, die durch diesen selbst als den wahren Lehrer vermittelt wird und die seit Anbeginn der Welt überall wirksam ist³⁷⁴. Dementsprechend zitiert er bei sich bietender Gelegenheit auch ohne Tadel aus Schriften heterodoxer Provenienz, aus Schriften des Valentin,

³⁷³ N. Brox, *Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis*. München 1989, 51-59 stellt knapp und vielleicht allzu holzschnittartig die Ursachen für Clemens' Irenik heraus: Die Faszination der Gnosis wirke auch auf die gebildeten Christen der alexandrinischen Kirche. Mit den Häretikern habe er eine gemeinsame Sprache ("Vokabular von Erkennen, Wissen, Schauen"), die geeignet sei, sein Wirklichkeits-, Wahrheits- und Lebensverständnis auszudrücken (53), und sich damit im gelehrten Diskurs um die Wahrheit im intellektuellen Milieu Alexandriens Stimme zu verschaffen. Zur Terminologie kämen aber auch "gnostische Systemfragmente" (55), die Clemens in seine Theologie integriere: Deziert nenne der die christlichen Lehrer 'wahre Gnostiker' (*Strom* II 52,5.7); Gnosis sei für ihn göttliches Wissen, das zu universalem Erkennen und zu Selbsterkenntnis und schließlich zur Teilhabe an Gott führe (*Strom* III 44,3), und das tradiert sei über die Apostel und wenige (*Strom* VI 61,1.3; V 17,5; 61,3; 62,1; VI 132,3; VII 104,3), womit Clemens vordergründig nahe an das esoterische und elitäre Denken der Gnosis herankomme (55). Dieser Eindruck entstehe auch bei seiner Unterscheidung zwischen den vielen, die bloß glauben (*Strom* I 43,1) und den wenigen, die im Besitz der Gnosis sind (*Strom* VI 120,3; IV 109,2 I 45,1) (56). Dieses elitäre Bewusstsein spreche sich bei Clemens deutlich aus (*Strom* VI 132,3; I 2,2 an dieser Stelle ist der Kontext zu überprüfen), und darin bestehe ein "Systemstück", eine "spirituelle Konstante dieser Religion Gnosis" (59). Allerdings zeigten sich bei Clemens auch ganz ungnostische Modifizierungen: das elitäre Bewusstsein führe nicht in einen ontologisch zementierten Heils-Determinismus: Der einfache Glaube ist nicht Ausweis für die Zugehörigkeit des Menschen zu einer niedrigeren Stufe, sondern Ausgangspunkt für den grundsätzlich allen offenen Erkenntnisprozess (*Strom* VII 55,2.3.5 vgl. 20,2; 57,3). Dementsprechend überlässt der wahre Gnostiker, der mit seinem Leben und Denken in der Kirche seinen Ort hat (*Strom* VII 104,1), die "vielen Pistiker... nicht desinteressiert oder zynisch ihrem Schicksal, benachteiligt zu sein; vielmehr verwendet er sich und seine Gnosis für sie, um sie als Lehrer zu fördern und auf höhere Stufen zu führen. Dieses pastorale Element macht die ganze Differenz zur Anschauung und Praxis der 'häretischen' Gnosis aus" (59). Zum Ganzen vgl. auch N. Brox, *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems: Kairos* 14 (1972) 161-187.

³⁷⁴ Vgl. *Strom* I 32,4; I 25,4; VI 156,3.

Basilides und Herakleon³⁷⁵ und nimmt sie auch als Äußerungen von Wahrem und Richtigem zur Kenntnis³⁷⁶.

Neben der expliziten Zitation auch aus Schriften heterodoxer Provenienz sind bei Clemens Erwägungen auszumachen, die wesentliche Bestandteile seiner eigenen Theologie sind, aber auch in der heterodoxen Theologie eine Rolle spielen; er greift also in seiner eigenen Argumentation sozusagen auf eine gemeinsame Basis zurück, wobei er die Gegenposition korrigiert und 'richtigstellt', d.h. in den richtigen Bezugsrahmen bringt und gegebenenfalls ergänzt oder umdeutet. So knüpft er z.B. in *Strom* II 72-75 an Marcions Fremdheitsmotiv an³⁷⁷ und argumentiert damit gegen eine *συγγενεια*-Vorstellung heterodoxer Kreise³⁷⁸ – er nennt keine Namen, sondern spricht nur

³⁷⁵ Vgl. *Strom* IV 71-73: Zustimmung zu Herakleon; *Strom* V 74,3: Basilides teils zustimmend, teils ablehnend zitiert; VI 52,3-53: Valentinus und Isidoros kritiklos zitiert; Zur Valentinusrezeption des Clemens vgl. die einschlägige Untersuchung von C. Markschieß, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen 1992.

³⁷⁶ Jedenfalls führt er gelegentlich solche Zitate ohne jegliche Kritik, gleichsam zustimmend an. So in *Strom* II 27,2ff, wo Clemens eine Definition von Glauben zitiert, die er von den Anhängern des Basilides übernimmt. Ähnlich unpolemisch wird in *Strom* III 59,3 ein Brief des Valentin zitiert, der sich zur Enthaltensamkeit Jesu äußert (vgl. Markschieß, Valentinus Gnosticus? 83ff, bes. 87f), ebenso in *Strom* VI 52,3-53,1, wo sich Clemens der Aussage Valentins, die Wahrheit sei ein Gemeingut, anschließt (vgl. Markschieß, 188ff), oder in *Strom* IV 71-73, wo er ein Zitat aus Herakleons Auslegung von Lk 12,8f/Mt 10,32, anführt, dem er zustimmt, wobei er es jedoch ergänzt.

³⁷⁷ Der fremde Gott ist derart typisch für Marcions Theologie, dass A. v. Harnack seine Studien zu Marcion programmatisch betitelte mit „Marcion – Evangelium vom fremden Gott“ (2. Auflage, Leipzig 1924; Nachdruck Darmstadt 1985). – Vgl. G. May, Marcion in Contemporary Views, 145. – Zur Darstellung des markionitischen ‚fremden‘ Gottes bei Tertullian, vgl. B. Aland, Art. Marcion/Marcioniten. In: TRE 22, 1992, 89-191; bes. 96. – Was die Motivnähe zwischen Marcion und Clemens angeht, vgl. auch R. Riedinger, Zur antimarkionitischen Polemik des Clemens v. Alexandrien. In: VigChrist 29 (1975) 15-32. Er vergleicht 19ff die auf die Marcioniten zielende Argumentation über das gerechte Gesetz und die Bedeutung der Furcht in *Strom* II 39-40 mit Tertullian, Marc IV 16,1-7 und II 28 und nimmt bei Marcion wie bei Clemens eine ähnliche Bedeutung der „*nova patientia*“ wahr und bemerkt dazu: "aber diese Ausführungen richten sich nicht unmittelbar gegen die Marcioniten, sondern bedienen sich ihrer - der Ausdruck sei erlaubt - Schlagworte beinahe ohne polemische Spitze" (21).

³⁷⁸ An dieser Stelle, in *Strom* II 75,1 spricht Clemens von φυσικὴν σχέσιν, an anderer von συγγενεια, vgl. *Strom* II 115,1, wo Clemens auf die Argumentation des Valentin antwortet: Τίς οὖν ἡ αἰτία τοῦ μὴ προνοεῖσθαι ἐξ ἀρχῆς τὴν τοιαύτην ψυχὴν, εἰπάτωσαν ἡμῖν. ἦτοι γὰρ οὐκ ἔστιν ἀξία (καὶ πῶς ὥσπερ ἐκ μετανοίας ἢ πρόνοια πρόσεισιν αὐτῇ;) ἢ φύσις σαφζομένη, ὡς αὐτὸς βούλεται, τυγχάνει καὶ ἀνάγκη ταύτην ἐξ ἀρχῆς διὰ

allgemein von “*Urhebern der Irrlehren*“ –, die ihr elitäres Bewusstsein genealogisch mit Gottesverwandtschaft begründen, d.h. für sich eine wesensmäßige Verwandtschaft mit Gott annehmen³⁷⁹.

Solch differenzierter Umgang mit abweichenden Anschauungen innerhalb des Christentums resultiert aus dem seelsorgerlichen Interesse des alexandrinischen Theologen. So ist er sich wohl bewusst, dass es Irrtum unterschiedlicher Qualität gibt, der unterschiedlich zu bewerten ist:

"Lügner sind also tatsächlich nicht diejenigen,... die sich hinsichtlich irgendeiner Einzelheit irren, sondern diejenigen, die in den entscheidenden Fragen einen falschen Weg gehen und den Herrn, soweit es auf sie ankommt, verwerfen, indem sie die wahre Lehre des Herrn unterschlagen, diejenigen, die

συγγένειαν προνοουμένην μηδεμίαν παρείσδυσιν τοῖς ἀκαθάρτοις παρέχειν πνεύμασιν, ἐκτὸς εἰ μὴ βιασθεῖη καὶ ἀσθενῆς ἐλεγχθεῖη (GCS II 175,15-20). Vgl. É. Des Places, *Syngeneia. La parenté de L'homme avec Dieu d'Homère a la patristique*. Paris 1964, der 189ff auf die Verwendung des Begriffs bei Clemens zu sprechen kommt, aber den antihäretischen Kontext zu wenig wahrnimmt.

³⁷⁹ Vgl. *Strom* II 73,4-74,1: “Denn ein Mensch ... teilt von dem, was er von Gott erhalten hat, anderen mit ... auf Grund ... seines natürlichen Verhältnisses zu ihnen... Gott dagegen hat zu uns keinerlei natürliches Verhältnis, wie die Urheber der Irrlehren es wollen (weder wenn er sie aus Nichtseiendem schuf, noch wenn er sie aus Stoff formte, da ja jenes überhaupt nicht Seiendes, dieser aber in jeder Beziehung von Gott verschieden ist,) wenn einer nicht zu sagen wagt, dass wir ein Teil Gottes und gleichen Wesens mit ihm seien“ (vgl. BKV 17, 204; GCS II 152,3-10: κοινωνικὸς μὲν γὰρ ἄνθρωπος ὑπὸ δικαιοσύνης γίνεται καὶ μεταδίδωσιν ὧν ἔλαβεν παρὰ τοῦ θεοῦ διὰ τε φυσικὴν εὐνοίαν καὶ σχέσιν ... ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φυσικὴν σχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἰρέσεων κτίσται θέλουσιν, (οὔτ' εἰ ἐκ μὴ ὄντων ποιοίη οὔτ' εἰ ἐξ ὕλης δημιουργοίη, ἐπεὶ τὸ μὲν οὐδ' ὄλως ὄν, ἢ δὲ κατὰ πάντα ἕτερα τυγχάνει τοῦ θεοῦ) εἰ μὴ τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τολμήσει λέγειν· - Clemens betont hier die Nichtverwandtschaft von Gott und Mensch, spricht kurz darauf (*Strom* II 75,1) davon, dass wir Gott “von Natur aus durchaus fremd gegenüberstehen“ (vgl. BKV II 17,205; GCS II 152,17ff: καὶ δὴ ἡ μεγίστη τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθότητος ἔνδειξις αὕτη τυγχάνει, ὅτι οὕτως ἐχόντων ἡμῶν πρὸς αὐτὸν καὶ φύσει «ἀπηλλοτριωμένων» παντελῶς ὁμῶς κήδεταί.) – Das Fremdheitsmotiv ist in der paulinischen Theologie angelegt, vgl. Eph 2,12; 4,18; Kol 1,21. Marcion, der Paulus als Ausgangspunkt seines Entwurfes nimmt, hat dieses Element systematisch entfaltet. Wie es an der voliegenden Stelle erscheint, nämlich auf das marcionitische Schlagwort verkürzt und ohne Hinweis auf den Apostel sowie in einem antihäretischen Kontext, der die Güte Gottes mit seiner Gesetzgeberschaft verbindet (vgl. *Strom* II 73,3), wirkt es mehr als Zitat marcionitischer denn paulinischer Theologie.

nicht so, wie es Gottes und des Herrn würdig ist, von der heiligen Schrift reden und sie überliefern“ (Strom VI 124,3)³⁸⁰.

Wie bei der Auseinandersetzung mit den Philosophen geht es Clemens auch bei der Kritik an den Heterodoxen um ihre Bekehrung, nicht um Ausgrenzung.

Zwar weiß er um ihre Verweigerungshaltung, die er gegen Ende seiner *Stromateis* deutlich ausspricht³⁸¹, aber er mag die Hoffnung nicht aufgeben, dass sich der eine oder andere bekehrt:

„Möchte es also doch geschehen, dass auch die Häretiker sich durch diese Bemerkungen belehren lassen und so zu Verstand kommen und sich zu dem allmächtigen Gott bekehren!“ (Strom VII 102,2)³⁸².

³⁸⁰ BKV II 19, 322; GCS II 494,18-23: ψεύσται τοίνυν τῷ ὄντι οὐχ οἱ συμπεριφερόμενοι δι' οἰκονομίαν σωτηρίας οὐδ' οἱ περί τινα τῶν ἐν μέρει σφαλλόμενοι, ἀλλ' οἱ εἰς τὰ κυριώτατα παραπίπτοντες καὶ ἀθετοῦντες μὲν τὸν κύριον τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς, ἀποστεροῦντες δὲ τοῦ κυρίου τὴν ἀληθῆ διδασκαλίαν, οἱ μὴ κατ' ἀξίαν τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου τὰς γραφὰς λαλοῦντές τε καὶ παραδιδόντες·

³⁸¹ Vgl. *Strom VII 96,5*: „*Sie [die Heterodoxen] sind weder bereit, sich zur Wahrheit zu bekehren, weil sie keine Lust haben, auf ihre angemessene Selbstliebe zu verzichten, noch sehen sie eine Nötigung, ihre eigenen Meinungen umzugestalten, da sie den Schriftworten Gewalt antun*“ (BKV II 20, 100); - vgl. *Strom VII 102,6*: „*Dies habe ich dargelegt in der Absicht, die Lernbegierigen vor der Neigung zu den Irrlehren abzubringen; ich habe aber diese Worte auch mit Rücksicht auf die anderen ausgesprochen, weil ich wünsche, sie von der an der Oberfläche bleibenden Unwissenheit oder Dummheit oder Vernachlässigung, oder wie man es immer sagen soll, zu befreien, und weil ich bestrebt bin, diejenigen, die nicht ganz unverbesserlich sind, umzustimmen und für die Wahrheit zu gewinnen*“. (vgl. BKV II 20, 106; GCS III 72,23-28: Ταῦτ' ἐμὲν, ἀποτρέψαι βουλόμενος τῆς εἰς τὰς αἰρέσεις εὐεμπτωσίας τοὺς φιλομαθοῦντας, παρεθέμην· τοὺς δὲ τῆς ἐπιπολαζούσης εἴτε ἀμαθίας εἴτε ἀβελτερίας εἴτε καχεξίας εἶθ', ὅτιδὴποτε χρῆ καλεῖν αὐτήν, ἀποπαῦσαι γλιχόμενος, μεταπέισαι δὲ καὶ προσαγαγεῖν τῇ ἀληθείᾳ τοὺς γε μὴ παντάπασιν ἀνιάτους ἐπιχειρῶν, τοῖσδε συνεχρησάμην τοῖς λόγοις.

³⁸² Vgl. BKV II 20, 105; GCS III 72,9ff: Εἴη μὲν οὖν καὶ τοῦσδε τοὺς αἰρετικοὺς καταμαθόντας ἐκ τῶνδε τῶν ὑπομνημάτων σωφρονησθῆναί τε καὶ ἐπιστρέψαι ἐπὶ τὸν παντοκράτορα θεόν.

DRITTER TEIL: SEELSORGE BEI CLEMENS

Es mag mit den Schwierigkeiten des Begriffs ‚Seelsorge‘ zusammenhängen, dass diese Thematik für die frühchristliche Zeit wenig untersucht ist. So wenig das Wort ‚Seel-Sorge‘ in seiner vordergründigen Signatur all jene Dimensionen von helfendem, unterstützendem und begleitendem Handeln abdeckt, die heute unter dem Begriff ‚Seelsorge‘ subsumiert werden¹, so wenig wird in den frühchristlichen Zeugnissen allein durch den Begriff *επιμελεια της ψυχης*² zur Sprache gebracht, was unter Sorge für sich selbst und für Andere verstanden und praktiziert wird.

Versucht man eine Annäherung an das Thema Seelsorge als einem historisch wahrnehmbaren Phänomen, so ist das Risiko zu bedenken, dass ein modernes Seelsorgekonzept, wie auch immer es ausgestaltet ist, in die historischen Texte hineinprojiziert werden kann. Dieser Gefahr entgeht man am ehesten mit einem formalen Seelsorgebegriff, wie ihn etwa Ziemer formuliert hat: „Es geht um einen kommunikativen Vorgang zwischenmenschlicher Hilfe mit dem Ziel einer konkreten Stärkung und Hilfe für Glaube und Leben. Dieses Geschehen vollzieht sich in der Regel zwischen zwei Menschen, einem zur Hilfe bereiten

¹ Zur Problematik des modernen Seelsorgebegriffs vgl. z.B. S. Pemsel-Maier, Seelsorge – Heilssorge – Leibsorge – Menschensorge. Einige Vorbemerkungen zu einem vieldeutigen Begriff. In: Dies. (Hg), Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Ostfildern 2001, 11-20.

² Das Phänomen des Sorgens, für sich und andere, sowohl im materiellen Sinne als Fürsorge wie im geistigen als Seelsorge, ist in frühchristlicher Zeit begrifflich nicht auf den Punkt zu bringen. Bis sich mit *cura animarum* ein terminus technicus durchsetzt, - dieser Begriff begegnet erstmals bei Benedikt von Nursia, *Regula Benedicti* 27,5f - vergehen noch einige Jahrhunderte. Im Griechischen existieren lange verschiedene Begriffe für diesen Sachverhalt nebeneinander. Das gängige griechische Äquivalent zur *cura animarum* begegnet in der Form *επιμελεια των ψυχων* und im Sinne eines Fachbegriffs verwendet bei Basilius von Caesarea, *Ep* 190,1 (Courtonne 2, 142/25) und *Ep* 222 (Courtonne 3, 7/39), ersetzt aber dort wie in der späteren Literatur die anderen Ausdrücke, mit denen der Sachverhalt ebenfalls zur Sprache gebracht werden kann, nicht. Zur Begriffsentwicklung vgl. Th. Bonhoeffer, Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge. In: ABG 33 (1990) 7-21.

Akteur und einem der Hilfe bedürftigen Rezipienten“³. Diese Definition mag aufgrund ihrer intentionalen Neutralität ein meist brauchbares Kriterium sein, sie deckt allerdings einen wesentlichen Aspekt antiker Seelsorge nicht ab, nämlich den der Sorge für die eigene Seele. Die Frage nach dem Begriff bleibt deshalb offen.

Was Seelsorge bei Clemens von Alexandrien ist und wie sie sich konkret verwirklicht, ist aus den Bemerkungen dieses Theologen selbst zu ermitteln, und kann erst nach erfolgter Textanalyse beantwortet werden. Und es muss damit gerechnet werden, dass das sich ergebende Bild nicht vollständig und in sich stimmig ist, denn Clemens vermeidet, zumindest in den *Stromateis*, jede offensichtliche Systematik.

Auch mit terminologischer Präzision ist nicht zu rechnen; Wörter, die im weiteren Gang der Geschichte zu Fachbegriffen des kirchlichen Lebens werden, sind bei ihm vieldeutig und offensichtlich ganz bewusst in dieser Vieldeutigkeit verwendet⁴. Schaut man in die greifbaren Übersetzungen, wird die Unsicherheit noch größer: Übersetzungsvarianten für einzelne Begriffe mögen zwar Abwechslung in den Text bringen, schaffen aber keine größere Klarheit. An etlichen Stellen verliert der Text in der Übersetzung seine Prägnanz. Das gilt jedenfalls, wenn man die Schriften des Clemens auf Hinweise über das frühe Gemeindeleben befragt. Die Hinweise, auf die man bei der Textdurchsicht stößt, sind freilich auch nicht leicht einzuordnen: Sie sind nicht selten so unmittelbar mit Schriftziten verbunden oder bedienen sich in solchem Maße biblischer Sprache, dass man sich fragt, ob jetzt persönliche Erfahrung und konkretes Lebenswissen Ausdruck findet, oder lediglich das Zitat paraphrasiert wird. Nun spielt zwar in jede Deutung und Ausschreibung eines Bibelzitats die

³ J. Ziemer, *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. Göttingen 2000, 44.

⁴ Vgl. *Strom* V 57,1-2, wo Clemens deutlich sagt, dass die Mehrdeutigkeit so eingesetzt wird, dass unerfahrene und ungelehrte Leser in die Irre gehen und nur die Gnostiker, d.h. die mit der Lehre Christi vertrauten, den Sinn erkennen.

Erfahrungswelt des Auslegers hinein, aber ermessen lässt sich das schlecht, wenn diese Erfahrungswelt wenig zugänglich ist.

Um 200 n. Chr. ist also der Begriff *επιμελεια της ψυχης* bzw. *επιμελεια των ψυχων* (*cura animarum*) noch weit davon entfernt, Terminus technicus für den Heildienst⁵ christlicher Gemeinden zu sein. Und solcher Heildienst, der auf vielfältige Weise seinen sprachlichen und faktischen Ausdruck findet, beschränkt sich auch nicht auf die Seele, sondern bezieht sich auf den ganzen Menschen.

Wenn man sich also mit der Seelsorgethematik in frühchristlicher Zeit befasst, stößt man auf ein terminologisches und ein methodisches Problem:

Die terminologische Frage lautet: Wie soll man das bezeichnen, wofür es noch keinen Fachbegriff gibt, das sich aber als historisch feststellbares Phänomen mit dem trifft, was man üblicherweise als ‚Seelsorge‘ bezeichnet⁶ und doch auch darüber hinausgeht?

Die methodische Frage ist: Wie kommt man einigermaßen gezielt zu den die Thematik betreffenden Äußerungen eines Theologen, bei dem so wenig wie bei anderen christlichen Zeitgenossen mit einer Systematik zu rechnen ist und

⁵ Zu Definition von Seelsorge als Heildienst vgl. Ph. Müller, Art. Seelsorge. Begriff und Formen. In: LThK, 3. Auflage, Bd. 9, Freiburg 2000, 383f. – Diese Konnotation kündigt sich bei Clemens an, wenn er in *Strom* VII 9,3; 52,3 die Hilfe für den Nächsten als für sich selbst heilsrelevant betrachtet.

⁶ Gelegentlich wird vorgeschlagen, den Begriff ‚Seelsorge‘ durch ‚Menschensorge‘ oder ‚Heilssorge‘ zu ersetzen. Es ist aber fraglich, ob diese Begriffe weniger missverständlich sind als ‚Seelsorge‘. Vgl. S. Pemsel-Maier, Seelsorge, 15. Angesichts dieser Unsicherheit soll der zwar zur Engführung neigende aber doch allgemein verständliche Begriff ‚Seelsorge‘ beibehalten werden, nicht zuletzt in der Hoffnung, dass das, was sich bei Clemens unter diesem Begriff wahrnehmen lässt, zur Vertiefung unseres Verständnisses von Seelsorge heute beiträgt.

dessen Aussagen zum Thema Seelsorge und Fürsorge eher sporadisch sind und in ganz unterschiedlichen Kontexten auftauchen?

Mit Blick auf die traditionelle antike Anthropologie, die der Seele bzw. der Vernunft einen höheren Stellenwert einräumt als dem Leib⁷ und unter Berücksichtigung des traditionellen sokratischen Motivs der Eigensorge, die zuerst Sorge um die eigene Seele sein soll, geht die methodische Entscheidung dahin, die Voruntersuchung bei Clemens vom Begriff der ‚Seele‘ her zu beginnen. Dieser Begriff ist durch die antike Seelenlehre und den biblischen Sprachgebrauch in seinen Bedeutungsfacetten einigermaßen klar zu fassen und es ist anzunehmen, dass dort, wo Clemens auf das Sorgen für die Seele zu sprechen kommt, der Begriff *ψυχη* erscheint. Grundlage bilden also jene Textstücke, wo ‚Seele‘ mit dem Motiv des ‚Sorgens‘ in Beziehung gebracht wird. Wenn sich Clemens dabei aber bewusst ist, dass der Mensch nicht Leib und Seele hat, sondern Leib und Seele ist, und dass beide aufeinander verwiesen sind⁸, ist zu vermuten, dass in diesen Textaussagen mehr zur Sprache kommt als nur isoliert die Sorge um das Seelenheil, dass also auch eine Verbindung von Seelsorge und Lebensfürsorge sichtbar wird, die dann aufgrund der verwendeten Begrifflichkeit weiterverfolgt werden kann.

Das Thema selbst ist nichts Neues, ist vielmehr bereits in der vorchristlichen Literatur zur Sprache gebracht. Das Griechische bietet verschiedene Ausdrücke des Sorgens, die sich im Sinne von Seelsorge und Fürsorge verwenden oder verstehen lassen. *επιμελεια* bedeutet ‚Sorge‘ oder ‚Sorgfalt‘, etwa Sorge um die Seele (*επιμελεια της ψυχης*); *μεριμνα* ist die eher ängstliche Sorge, z.B. um

⁷ Vgl. z.B. Platon, *Phaidon* 79a-e; *Politeia* V 462c.

⁸ Vgl. Pemsel-Maier 14. Vgl. bei Clemens z.B. *Strom* IV 18,1 mit Verweis auf Platon, *Politeia* III 410c.

den Lebensunterhalt oder Sorge um andere⁹; κηδεμονια ‚Fürsorge, Pflege‘ und οικονομια ‚Verwaltung, Leitung‘ können ebenso im Sinne von Seelsorge konnotiert sein (οικονομια περι την ψυχην) wie θεραπεια ‚Behandlung, Sorge‘ und ιατρεια ‚Behandlung, Heilung‘ oder επισκοπη als ‚Aufsicht, Supervision, Aufmerksamkeit‘. Einzelne Aspekte seelsorgerlichen Verhaltens lassen sich mit den Begriffen νουθεσια ‚Ermahnung, Zurechtweisung‘, παρακλησις ‚Ermahnung, Bitte‘, παραμυθια ‚Trost, Zuspruch‘ bestimmen. Auch die Begriffe οδηγος ‚Wegführer‘ und ψυχαγωγος ‚Seelenführer‘ können im Sinne seelsorgerlich Handelnder verstanden werden¹⁰.

⁹ Die Konnotation der Begriffe ist verschieden. Während επιμελεια eher eine bedachtsame Sorge meint, die mit Aufmerksamkeit verbunden ist, schwingt bei μεριμνα die Vorstellung von Ängstlichkeit mit; vgl. die Stichwörter in Lidell-Scott, A Greek English Lexicon, Oxford 1843/1940/1996, 645f; 1104. W. Schmid, Philosophie als Lebenskunst, 244f, spricht dementsprechend von „kluger Sorge“ (επιμελεια, cura) und von „ängstlicher Sorge“ (μεριμνα, sollicitudo). Beide Begriffe bezeichnen unterschiedliche Aspekte der Sorge um das Selbst, bzw. der Sorge um die eigene Seele: „Die ängstliche Sorge aktiviert das Eigeninteresse des Selbst und sorgt für eine erste Selbstaneignung, die darin besteht, sich nicht mehr nur der Bestimmung durch Andere und äussere Verhältnisse zu überlassen. Damit kommt der gesamte Bewusstwerdungsprozess in Gang, der zum aufgeklärten Eigeninteresse und zur aktiven, vom Selbst initiierten, klugen Sorge... führt, in der das Selbstbewusstsein und die Selbstgestaltung eng miteinander verzahnt sind. ... Das Selbst ist Ausgangspunkt und Gegenstand der Sorge – das ist es, was der mit dem antiken Begriff der Sorge verbundene Genitiv ... [επιμελεια εαυτου] im subjektiven und objektiven Sinne anzeigt: Die Sorge, vom Selbst herrührend, wird auf das Selbst zurückgewendet. Sie richtet sich vor allem auf die inneren Verhältnisse des Selbst, seine Seele, die geradezu synonym mit dem Begriff des Selbst... sein kann und innerhalb derer die Sorge dem vortrefflichsten Teil gilt, der Eigenschaften wie die Besonnenheit beinhaltet. Die Sorge richtet sich jedoch ebenso auf das äussere Selbst und seine leibliche Verfassung... die die Grundlage aller Existenz darstellt“.

¹⁰ Zur Begrifflichkeit bei Clemens s.unten 294f.

A. Philosophische und biblische Prämissen

Bevor die Thematik bei Clemens untersucht wird, soll ein kurzer Blick auf diejenigen Traditionen gerichtet werden, mit deren Einfluss bei ihm zu rechnen ist. Damit soll der Rahmen skizziert werden, in welchem Clemens seine Vorstellung von Seelsorge und Fürsorge entwickelt.

I. *Seelsorge als Thema der Philosophie*

1. Die platonische Tradition

Bereits bei Platon ist das Motiv der Sorge um die Seele zu finden und wird von der Sorge um den Lebensunterhalt unterschieden. So wird Sokrates von Alkibiades gefragt, *"auf welche Weise wir denn nun um uns selbst sollen Sorge tragen"*, worauf er antwortet, wir hätten *"für die Seele zu sorgen und hierauf zu sehen... für Leib aber und Vermögen die Sorge andern zu überlassen"*¹¹. Oder in der Verteidigung des Sokrates ist zu lesen, dass dieser niemals aufhören will, die Athener zu mahnen mit Worten wie:

*"Bester Mann,... schämst du dich nicht, für Geld zwar zu sorgen, wie du dessen aufs meiste erlangest, und für Ruhm und Ehre, für Einsicht aber und Wahrheit und für deine Seele, dass sie sich aufs Beste befinde, sorgst du nicht, und hierauf willst du nicht denken?"*¹².

Darin sieht also Sokrates seine Aufgabe, die Menschen zur Sorge um ihre Seele

¹¹ Platon, *Alkibiades I* 132b-c (Platon Werke in 8 Bänden, Bd.1 Darmstadt 1977): ΑΛ. ἀλλὰ πειρῶ ἐξηγεῖσθαι ὄντιν' ἄν τρόπον ἐπιμεληθεῖμεν ἡμῶν αὐτῶν. ΣΩ. Οὐκοῦν τοσοῦτον μὲν ἡμῖν εἰς τὸ πρόσθεν πεπέρανται, γὰρ ἐσμέν, ἐπιεικῶς ὁμολόγηται, ἐφοβούμεθα δὲ μὴ τούτου σφαλέντες λάθωμεν ἑτέρου τινὸς ἐπιμελόμενοι ἀλλ' οὐχ ἡμῶν. ... Καὶ μετὰ τοῦτο δὴ ὅτι ψυχῆς ἐπιμελητέον καὶ εἰς τοῦτο βλέπτεον. ... Σωμάτων δὲ καὶ χρημάτων τὴν ἐπιμέλειαν ἑτέροις παραδοτέον. Weitere Stellen bei Platon: *Gorgias* 501b ff; 526d ff; *Phaidon* 64e ff; 82d ff; 107c; *Politeia* 10, 618b .

¹² Platon, *Apologie* 29de (Platon Werke, Bd. 2): ᾠ ἄριστε ἀνδρῶν, ... χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ ἢ οὐδὲ φροντίζεις;

zu ermahnen und damit wird er selbst zu einem, der sich um die Seele der anderen sorgt:

"Denn nichts anderes tue ich, als dass ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, dass diese aufs Beste gedeihe, zeigend, wie nicht aus Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum und alle anderen menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche. Wenn ich nun durch solche Reden die Jugend verderbe, so müssten sie ja schändlich sein; wenn aber jemand sagt, ich rede etwas anderes als dies, der sagt nichts"¹³.

Der Philosoph, hier Sokrates, erweist sich als Seelsorger. Ihm geht es vorrangig um die Sorge, die man der eigenen Seele als dem geistigen Kern des Menschen, dem Selbst angedeihen lässt. Dieser Gedanke ist der antiken Philosophie insgesamt vertraut¹⁴. Weit weniger im Bewusstsein ist dagegen die Sorge um die

¹³ *Apologie* 30b (Platon Werke, Bd. 2): οὐδὲν γὰρ ἄλλο πράττων ἐγὼ περιέρχομαι ἢ πείθων ὑμῶν καὶ νεωτέρους καὶ πρεσβυτέρους μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων πρότερον μηδὲ οὕτω σφόδρα ὡς τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς ἀρίστη ἔσται, λέγων ὅτι 'Οὐκ ἐκ χρημάτων ἀρετὴ γίγνεται, ἀλλ' ἐξ ἀρετῆς χρήματα καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις ἅπαντα καὶ ἰδία καὶ δημοσία.' εἰ μὲν οὖν ταῦτα λέγων διαφθείρω τοὺς νέους, ταῦτ' ἂν εἶη βλαβερὰ· εἰ δέ τις μέ φησιν ἄλλα λέγειν ἢ ταῦτα, οὐδὲν λέγει.

¹⁴ Z.B. Platon, *Alkibiades* I 129-130: Die Frage, was der Mensch sei, beantwortet Sokrates anhand der Beobachtung eines Handwerkers. Zwischen diesem und seinem Werkzeug ist ein Unterschied: Der eine gebraucht, das andere wird gebraucht. Das gilt aber nicht nur für das Werkzeug, sondern auch für die Körperteile, die der Handwerker bei seiner Arbeit einsetzt: Sokrates unterscheidet zwischen dem, der Hände und Augen gebraucht, und dem, was gebraucht wird, nämlich dem Leib. Für ihn ist der Mensch unterscheidbar von seinem Leib. Die Frage *"Was ist also der Mensch?"* (129e) beantwortet er mit dem Hinweis auf die Seele: Diese gebraucht den Leib und regiert ihn (130a). Demnach *"kann nichts anderes der Mensch sein als die Seele"* (Platon, Werke in 8 Bänden, Bd. 1 Darmstadt 1977, 614-617). Dieser geistige Kern des Menschen, d.h. die Seele, ist nach Platon (*Phaidon* 107c) unsterblich und bedarf deshalb der ἐπιμελεια, der Sorge *"nicht allein für diese Zeit, die wir Leben nennen, sondern für die ganze Zeit"*. Seelsorge hat bereits hier eine teleologische Perspektive, insofern die Sorge um die Seele im jetzigen Leben ihr Geschick in der Unterwelt bestimmt (vgl. *Phaidon* 197d-108c). – H.O. Maier, *Clement of Alexandria and the Care of the Self*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 719-745, gibt einen konzisen Überblick über die Entwicklung des Motivs von der Sorge um sich selbst in der antiken Philosophie. So lässt sich bei den Vorsokratikern, insbesondere in der pythagoräischen Tradition eine asketische Haltung feststellen, die auf Selbstreinigung und Selbstprüfung beruht. In der klassischen Zeit gilt die Sorge der Selbstkultivierung als Bürger der griechischen Polis; erreicht wird sie durch Selbstverbesserung und Selbstbeherrschung. Bei Platon findet sich dann dieses Ideal aufgenommen und in der ἐπιμελεια εαυτου zur Sprache gebracht (*Apologie* 29e; *Ep* VII 331b; *Alkibiades* 127e; 132b; *Pol* 410a-412a); dieses Motiv prägt spätere ethische Konzeptionen nachhaltig: in der hippokratischen Tradition als

Seele des anderen Menschen, wemgleich Sokrates, indem er andere zur Sorge um ihre Seele ermahnt, selbst als Beispiel eines solchen Seelsorgers auftritt.

Die Sorge um die materiellen Lebensgrundlagen erscheint hier in Konkurrenz zur Seelsorge. Sokrates gibt der Sorge um die Seele einen deutlichen Vorrang, die Sorge um materielle Güter und öffentliches Ansehen wird als Hindernis oder Gefahr für die eigentliche Aufgabe des Menschen, für sich selbst, und das heißt für seine Seele, zu sorgen, gesehen.

Dennoch blendet die antike Philosophie mit ihrem tendenziellen Geist-Materie-Dualismus die Sorge um das leibliche Wohl, um die materiellen Güter nicht aus, hält sie vielmehr für eine Grundbedingung menschlicher Existenz, fordert aber den souveränen Umgang damit¹⁵. In diesem Kontext gehört der Gedanke der vor allem in der Stoa entfalteteten $\mu\epsilon\tau\rho\iota\sigma\tau\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, der Mäßigung von Leidenschaften und Bedürfnissen¹⁶.

praktische Sorge um die eigene Gesundheit, bei Aristoteles wiederum mehr unter politischem Aspekt; in der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie kommt es zu einer Verinnerlichung des Konzepts der Sorge um das Selbst, die Sorge zielt jetzt auf die inneren Orte der Ruhe und Gelassenheit angesichts einer Welt, die unsicher und unübersichtlich geworden ist (720-725). Clemens nimmt diese Traditionen auf, moduliert und intensiviert sie aber auf dem Hintergrund der biblischen und insbesondere paulinischen Konzeptionen von ‚Sünde‘ und ‚Fleisch‘, und gibt so dem traditionellen Motiv der Sorge um sich selbst eine neue Färbung und eine Tendenz.

¹⁵ Vgl. z.B. Epiktet, *Diatriben* I 9: *"Wie machen es denn die flüchtigen Sklaven, worauf bauen sie, wenn sie ihren Herren entlaufen? Auf Grundbesitz, Knechte oder Gold und Silber? Auf keins von diesen Dingen, sondern auf sich selbst; und doch geht ihnen die Speise nicht aus. Und da soll sich der Philosoph auf seiner Reise auf andere verlassen und nicht selbst für sich sorgen, also feiger und schlechter sein als die unvernünftigen Tiere, von denen ein jedes in sich selbst sein Genügen findet und weder an der ihm eigentümlichen Nahrung Mangel leidet noch an der ihm entsprechenden natürlichen Lebensweise?"* (vgl. ed. A.W. Oldfather, LCL 131, 64/66).

¹⁶ Vgl. P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*. München 1954, der die Verbindungslinien zwischen antiken Vorstellungen und Ignatius von Loyola herstellt. – Vgl. den Überblick bei W. Schmid, *Philosophie als Lebenskunst. Eine Grundlegung*. Frankfurt 1998, 27-32.

2. Die stoisch-kynische Tradition

In der Stoa, etwa bei Epiktet und Musonius, erscheint die Sorge um das Selbst als Selbstanalyse, als ein Abwägen der eigenen Gedanken und Lebenslagen; sie ist eine Sorge um die innere Gesundheit: das Thema wird häufig in der Begrifflichkeit der Medizin verhandelt. Zugleich wird die philosophische Sorge um sich selbst zum Thema der Medizin: Galen z.B. richtet seine medizinischen Erwägungen nicht nur auf die Pflege und die Sorge um den Leib sondern auch um die Seele: Es geht um Selbstmäßigung in der persönlichen Haltung und Lebensführung, um so Leiden und Krankheiten zu vermeiden, eine Übung des Selbst, die lebenslang Aufgabe bleibt.

Philo schließt sich dem stoischen Konzept der Selbstkultivierung an. Zwar betrachtet er das mosaische Gesetz als den Wegweiser für die Kontrolle der Bedürfnisse, aber mit seinen Geboten entspricht es für ihn den philosophischen Vorgaben für die Gestaltung des Selbst, die dann gelingt, wenn man ein Leben in Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur führt: Das mosaische Gesetz markiert lediglich den Weg, um der gottgegebenen Ordnung der Natur zu folgen und so zur Erkenntnis Gottes zu gelangen¹⁷.

Insgesamt ist der Aspekt der Sorge um sich selbst, um die eigene Seele vorherrschend. Die Sorge um andere, in Not geratene Menschen kommt in diesem Zusammenhang kaum in den Blick¹⁸.

¹⁷ Philo, *Decal* 24; 30; 42; 50; 81; 122; *Spec.* 2,24-49; 3,8f; 4,79-94; 1,172f; 269.

¹⁸ Vgl. P. Veyne, I. Das Römische Reich. In: P. Ariès, G. Duby (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens*. Frankfurt a.M. 1989; 112-119: der antike Euergetismus ist nicht mit dem sozialen Einsatz für die Notleidenden und Schwachen gleichzusetzen.

II. Seelsorge in der Bibel

Die in der philosophischen Tradition auftauchenden Begriffe sind teils im Neuen Testament bezeugt¹⁹, teils begegnen sie erst in späteren christlichen Texten als Spuren der Rezeption griechischen Denkens²⁰, die im Kontext biblischer Aussagen neu gelesen werden.

Es ist beim biblischen Motiv der Sorge um die Seele zu bedenken, dass dort der Begriff ‚Seele‘ (ψυχη) eine andere Konnotation hat als in der griechischen Philosophie, dass er das Leben in seiner Ganzheit bedeutet, das lebendige und empfindsame Ich, das natürliche Sein des Menschen, dann die Person und schließlich auch, in den späten neutestamentlichen Briefen, das eschatologische Leben, das gerettet werden soll vor dem ewigen Tod²¹. Es wäre also der Seelsorge-Begriff zu eng gefasst, wollte man ihn auf die geistige Dimension menschlichen Seins beschränken.

Fragt man nach der Seelsorge und Fürsorge als Thema der Bibel, so stellt man fest, dass es keine eindeutigen Begriffe hierfür gibt, dass aber eine Fülle von Bildern und Motiven des Sorgens auftauchen, und eine Reihe von äquivalenten

¹⁹ Vgl. dazu die einschlägigen Artikel in: *Begriffslexikon zum NT*, (Hg. L. Coenen), Wuppertal 1967. επιμελεια, επιμελεομαι: Apg 27,3; Lk 10,34f; 1Tim 3,5; μεριμνα, μεριμνω: z.B. Mt 6,25; Lk 10,41; Mk 4,19; 1Kor 12,25; νουθεσια, νουθετω: z.B. Apg 20,31; 1Thess 5,12; Kol 3,16; παρακλησις, παρακαλεω: z.B. Apg 16,39; Röm 15,4; Mt 5,4; παραμυθια, παραμυθεομαι: z.B. 1Thess 5,14; 1Kor 14,4; Phil 2,1. (Weitere Begriffe, die potentiell im Sinne von Seelsorge benutzt werden können: οικονομια und θεραπεια, θεραπευειν: im NT mehrfach bezeugt; κηδεμονια und ιατρεια: im NT nicht bezeugt).

²⁰ So kommt z.B. die Formel επιμελεια (επιμελεομαι) της ψυχης im NT nicht vor, gleichwohl taucht sie in der christlichen Literatur auf, etwa bei Clemens von Alexandrien (z.B. *Paid* III 49,1: ευψυχιας επιμελεισθαι; *Strom* III 42,5: επιμελετεον τε της ψυχης; *Strom* VII 3,1: επιμελεια της ψυχης) oder in der Form επιμελεια των ψυχων bzw. ψυχων επιμελεια in den *Längeren Regeln* (55) des Basilius (PG 31, 1045B) und in der 2. *Apologetischen Rede* (52) des Gregor von Nazianz (PG 35, 461B) oder in dessen 43. *Rede* (59)(PG 36,573A).

²¹ Vgl. dazu die Zusammenstellung von G. Harder, Seele. In: *Begriffslexikon zum NT II/2* (Hg. L. Coenen) Wuppertal 1967, 1112-1119. 1121.

Wörtern vorkommen, mit denen dieses Sorgen zum Ausdruck gebracht wird²². Diese einigermaßen angemessen darzustellen, wäre Gegenstand einer anderen Untersuchung. Hier kann es nur darum gehen, einige wenige Konstanten des Themas darzustellen²³.

In der Bibel ist zuallererst Gott selbst derjenige, der sich um die Menschen sorgt, so dargestellt im Bild des guten Hirten in Ps 23 und in Ez 34,11-22, das auf Christus bezogen im Neuen Testament seine Fortführung findet (vgl. Joh 19,1-17; 1Petr 2,25). Es ist Ausweis der Gutheit und Barmherzigkeit Gottes, dass er sich um seine Geschöpfe sorgt²⁴. Dies wird insbesondere in der Hinwendung Jesu zu den Schwachen, Notleidenden und Ausgegrenzten sichtbar²⁵. In Erwiderung dieser Erfahrung soll der Mensch durch Gutestun und Barmherzigkeit Gott nachahmen: „*Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist*“ (Lk 6,36).

1. Seelsorge im Alten Testament²⁶

Gott als der Schöpfer des Menschen, der ihm den Atem einhaucht und ihn zu einer lebendigen Seele macht (Gen 2,7), ist der Ursprung aller von Menschen geübten Seelsorge. Er begegnet in der Exoduserfahrung als Arzt (Ex 15,29), in der Prophetie als Hirte (Ps 23; Ez 34), in der Gebetsprache der Psalmen als Adressat für Klage in der Not, als Trostspender und Retter.

²² Vgl. J. Ziemer, 44, der solche Begriffe auflistet: trösten (Hiob 2,11; Jer 31,15; Mt 5,4; 2Kor 1,3f), ermahnen (Röm 12,15ff; 2Kor 6,1; 1Thess 5,11), einen Weg weisen (1Kor 12,31), weiden (Ps 23,1; Joh 21,15), sich des andern annehmen (Röm 12,13), zurechthelfen, auf den rechten Weg bringen (Gal 6,1) helfen (1Kor 12,28), barmherzig sein (Lk 6,36; 15,10; Kol 3,12).

²³ Vgl. J. Ziemer, 43-48.

²⁴ Vgl. Ps 104; 36; 146; Gen 9,8-17; Jon 4,10f.

²⁵ Vgl. Mt 9,10-13; Mt 11,28-30; Mt 18,10-14; Lk 8,40-56; Joh 8,1-11; Joh 10,11-16.

²⁶ Zum Seelsorgethema im AT: vgl. I. Baldermann, Psalmen. In: Geschichte der Seelsorge I, 23-34; V. Weymann, Hiob, GdS I., 35-53.

In der autopoimenischen Sprache der Klagepsalmen, die dem Verzweifelten, Bedrängten und Unterdrückten oder dem Schuldiggewordenen eine Stimme verleiht²⁷, begegnet ein Aspekt der Sorge um sich selbst: die eigene Notsituation wird nicht verschwiegen, sondern bedacht und geäußert, vorgetragen mit dem Wissen, dass die eigene Macht nicht ausreicht, um Abhilfe zu schaffen. Die Selbsterkenntnis mündet in den Ruf nach einem helfenden Gott und weitet damit den Horizont über die aktuelle Leiderfahrung hinaus.

Von der Erfahrung des Sorgen Gottes aus nimmt das Alte Testament die Frommen in die Pflicht, für die Notleidenden und Bedrückten zu sorgen (Sir 4,1-10), und es ist ein Zeichen des Ungehorsams gegen Gott, dies nicht zu tun (Ez 34,1-10; Am 4,1-3; 5,7-15), oder dem Leidenden nur scheinbar beizustehen (Ps 41). Vorbildliche Fromme, die in der Not seelsorgerlich und fürsorgend helfen, sind Naomi und Ruth (Ruth 1,6-18)²⁸, aber auch Boas, der für die Ähren sammelnde Ruth sorgt (Ruth 2), ist ein solches Vorbild²⁹.

2. Seelsorge im Neuen Testament³⁰

Da der biblische Begriff ‚Seele‘ von vornherein weiter gefasst ist und ‚Leben‘ in seiner gesamten Entfaltung bedeutet³¹, ist Seelsorge hier - dies zeigt sich vor

²⁷ G.-H. Schöttler, Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exiltheologie Israels. In: ThQ 185 (2005) 158-181, hebt das seelsorgerliche Potential von Gottesanklagen in alttestamentlichen Texten hervor und plädiert dafür, dass das An-Klagegebet nicht mit „vermeintlicher Erfüllungschristologie beruhigt oder als ‚vorchristlich‘ entwertet wird“ (180). Es gebe die Lebenserfahrung der „schmerzlichen Erfüllungslücke“ (ebd.), die Erfahrung, auf die Nähe Gottes vergeblich warten zu müssen. Diese Erfahrung im (an-)klagenden Gebet vor Gott ausdrücken zu können, sei aufgrund der Exilerfahrung Israels möglich. Solche An-Klagegebete findet Schöttler in Jes 64, in Ps 44 und Ijob 40,8 und 13,24.

²⁸ Auf dieses seelsorgerliche Verhalten der Ruth weist schon Hieronymus in einem Brief an seine Freundin Paula (*ep* 39,5) hin. Vgl. BKV II 18, 24.

²⁹ Ein anderer vorbildlicher Frommer, der vorsorgt und versorgt: Josef in Ägypten vgl. Gen 50,20f.

³⁰ Zur Seelsorge im NT vgl. K. Adloff, Paulus, GdS I., 55-68 und H. Bärend, Johannesevangelium, GdS, 69-78.

³¹ Vgl. U. Luz, Evangelium nach Matthäus II, 367.

allem auch in Jesu Verhalten gegenüber seinen Mitmenschen - im höchsten Maße ‚Lebenssorge‘, und ‚Heilssorge‘, Fürsorge um Schwache oder in Not Geratene, Sorge um Gesundheit, um Essen und Trinken, um soziales und materielles Überleben, und zwar immer ausgelegt auf das Heilwerden des Menschen in seiner Ganzheit, die über ihn selbst hinausreicht, und eine Beziehung zu Gott ermöglicht und ihm Gottes Liebe erfahrbar macht.

Im Neuen Testament verkörpert der barmherzige Samariter den wahren Frommen, der sich sorgend des in Not Geratenen annimmt (vgl. Lk 10,25-37). Die Werke der Barmherzigkeit, d.h. die Hinwendung zu den Armen und Schwachen entscheidet nach der Botschaft Jesu über die Teilhabe am Reich Gottes (vgl. Mt 25,31-46).

Daneben wird aber im Wissen um die Sorge Gottes für die Schöpfung und unter dem Eindruck der eschatologischen Existenz das Motiv der Sorglosigkeit betont, so in der Bergpredigt (Mt 5,19-34), wo mit der Aufforderung, sich nicht zu sorgen³², die unnötige und falsche Sorge um die ψυχή, d.h. um das Leben und das damit verbundene Lebensnotwendige, Ausdruck findet³³. Zu ihr wird die Suche nach dem Reich Gottes (5,33), das Sammeln der Schätze im Himmel (5,19), in Kontrast gesetzt.

Im Johannesevangelium wird Jesus selbst als der sorgende Hirte vorgestellt³⁴. Er ist der, der das Leben hingibt für die Seinen (Joh 10,11-16), der sich den

³² Zur Exegese und Auslegungsgeschichte vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus I/1. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament. 2. Auflage 1989, 363-375. Zu μεριμνῶ (sich ängstlich sorgen, bekümmern) 367f: das Wort sei Ausdruck einer Grundstruktur der menschlichen Existenz, das Leben im Diesseitigen zu ‚sichern‘. Auch in semitischen Parallelen stehe das Moment der Angst und des Kummers im Vordergrund; die semitischen Belege böten keinen wesentlich anderen Befund als die griechischen. Die Überwindung der Sorge, d.h. der Angst, sei Zeichen der ‚eschatologischen Existenz‘ (R. Bultmann), was die Parallele Lk 12,22-32 bestätige. In Lk 12,29 verdeutlicht μὴ μετεωρίζεσθε das μὴ μεριμνατε von Vers 22.

³³ Richtige und falsche Sorge: vgl. auch das Gleichnis vom reichen Menschen Lk 12,16-21.

³⁴ Vgl. H. Barend, Johannesevangelium. In: GdS I, 69-78.

Menschen zuwendet und seinen Jüngern lehrend und vorbildlich (z.B. in der Fußwaschung Jo 13,1-20) den Dienst an den Menschen als Erfüllung des Willens Gottes nahe bringt. Den Auftrag für die Sorge für die Seinen („weide meine Herde) überträgt er an Petrus (Joh 21,15-17) und an den Jüngerkreis in der nachösterlichen Vergebungsvollmacht (Joh 20,23).

Vor allem in der neutestamentlichen Briefliteratur ist das Motiv der Sorge für Andere, insbesondere als Unterstützung im Glauben und in einer dem Glauben entsprechenden Lebensführung vielfach angesprochen und entfaltet, so z.B. in 1Kor 12, 12-26 oder in 1Thess 5,12-22³⁵. Paulus³⁶ selbst gibt Motive und Modelle vor, die sich auf das Seelsorgeverständnis der frühen Christen auswirken: Allen alles zu werden, um möglichst alle zu gewinnen (vgl. 1Kor 9,20ff; Röm 11,14), wird zum Leitbild missionarischer Inkulturationsbemühungen. Die Zentrierung der Glaubenshaltung und Lebensgestaltung auf Christus, in der sich jede und jeder einzelne in Verwiesenheit auf die anderen mitsorgend und mitleidend in den Leib des Herrn inkorporiert (vgl. 1Kor 12,12-26 und Röm 12), wird zur Grundlage seelsorgerlicher Arbeit in den jungen Gemeinden.

Es ist bei einem Theologen wie Clemens, der mit der Bibel denkt und schreibt, damit zu rechnen, dass wesentliche Züge seines Seelsorgeverständnisses stärker von der Heiligen Schrift her geprägt sind als von der philosophischen Tradition, wengleich auch deren Einfluss nicht unterschätzt werden darf.

³⁵ Vgl. K. Adloff, Paulus. In: GdS 1, 55-68.

³⁶ Vgl. R. Gebauer, Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie. Stuttgart 1997.

B. Grundlagen des Seelsorgeverständnisses bei Clemens: theologische und anthropologische Prämissen

Das Thema ‚Seelsorge‘ ist in allen Werken des Clemens präsent, allerdings in ganz unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlichen Akzenten. Die Durchsicht derjenigen Stellen, die von ψυχη in Verbindung mit Begriffen des Sorgens sprechen, ergibt ein differenziertes Bild für die Seelsorgethematik.

I. Seelsorge bei Clemens - Ein erster Überblick

Im *Protreptikos*³⁷ ist der Gedanke der Sorge und Fürsorge für die Seele nicht explizit ausgesprochen, es werden aber wesentliche Aussagen über die Würde der Seele gemacht, über ihre Auszeichnung und ihre Gefährdung, in denen sich ankündigt, dass dieser Dimension des Menschen besondere Sorgfalt und Fürsorge zukommen muss.

Die Seele ist Geschenk Gottes (92,2) und Lebensprinzip des Menschen (98,2f); sie ist wie der Leib wesentlicher Teil des Menschen (5,3); beides aber kommt von Gott. Geschöpflichkeit und Beseeltheit des Menschen begründen seine Verwiesenheit auf den Schöpfer (92,2; 84,5). Diese wird im Transzendenzvermögen der Seele sichtbar (56,6), d.h. in ihrem Vermögen zu innerer Schau, wobei sie auf den Logos angewiesen bleibt, weil sie ohne ihn blind wäre (68,4). Die Seele ist demnach der Ort der Gottesschau im Menschen (113,2), der Ort der Erleuchtung und der Platz des göttlichen Pneuma (117,2-3). Zugleich ist die Seele der Sitz der menschlichen Freiheit, wo Wahl und Entscheidung vollzogen werden, und wenn diese in der Verwiesenheit auf Gott genützt wird, der Ort des Gehorsams (100,2). Aufgrund des Wahl- und Entscheidungsvermögens ist die Seele zugleich der Ort der Gefährdung des

³⁷ Zur Gliederung vgl. oben 92f.

Menschen (115,2): Je nach Wahl kann sie zur Wohnung Gottes oder Ort der Leidenschaften (115,2), schlimmstenfalls zum Versteck für Lug und Trug (69,3) werden.

Wenn das Thema Seelsorge im *Protreptikos* nicht ausdrücklich Gegenstand der Erörterung ist, bedeutet das nicht, dass diese Schrift keine seelsorgerliche Intention hätte. Als λογος προτρεπτικός, als Werbung für den verbindlichen Schritt in das Christsein von Menschen, die bereits das Evangelium kennengelernt haben³⁸, bringt sie im Ganzen das pastorale Anliegen des Verfassers zur Sprache, das er mit allen ihm zur Verfügung stehenden literarischen Mitteln darstellt und gegen Ende der Schrift (*Prot* 117,2f) auch knapp und bündig ausspricht:

„Der himmlische und wirklich göttliche Eros kommt ja sicher dem Menschen in dieser Weise zu [in Verehrung, Anbetung, Nachahmung vgl. 117,1], wenn wohl irgendwo in der Seele selbst das wirklich Schöne, vom Logos entzündet aufzuleuchten vermag; und was das Größte ist, zugleich mit dem, dass es in echter Weise gewollt wird, läuft das Gerettetwerden in eins, da der freie Entschluss und das Leben sozusagen ein Gespann bilden. Deshalb ist allein diese Werbung für die Wahrheit den treuesten Freunden vergleichbar, insofern sie bis zum letzten Atemzug dableibt und mit dem ganzen und entschiedenen Einsatz der Seele eine gute Begleiterin ist für die zum Himmel Strebenden. Wofür werbe ich denn? Ich wünsche gar sehr, dass du dich retten lässt. Dies will Christus. Mit einem Wort will er dir das Leben schenken“³⁹.

³⁸ Zur Intention der Schrift, vgl. 96ff.

³⁹ Vgl. BKV II 7,192; GCS I 82,23-32: Ὁ γέ τοι οὐράνιος καὶ θεῖος ὄντως ἔρος ταύτη προσγίνεται τοῖς ἀνθρώποις, ὅταν ἐν αὐτῇ που τῇ ψυχῇ τὸ ὄντως καλὸν ὑπὸ τοῦ θείου λόγου ἀναζωπυρούμενον ἐκλάμπειν δυνηθῆ· καὶ τὸ μέγιστον ἅμα τῷ βουλευθῆναι γνησίως τὸ σωθῆναι συντρέχει, ὁμοζυγούντων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, προαιρέσεως καὶ ζωῆς. Τοιγάρτοι μόνη αὕτη ἢ τῆς ἀληθείας προτροπὴ τοῖς πιστοτάτοις ἀπείκασται τῶν φίλων μέχρι τῆς ἐσχάτης ἀναπνοῆς παραμένουσα καὶ παραπομπὸς ἀγαθῆ ὄλω καὶ τελείῳ τῷ τῆς ψυχῆς πνεύματι τοῖς εἰς οὐρανὸν ἀπαίρουσι γινομένη. Τί δὴ σε προτρέπω; Σωθῆναι σε ἐπείγομαι. Τοῦτο Χριστὸς βούλεται· ἐνὶ λόγῳ ζωὴν σοι χαρίζεται. – Mit dem Hinweis auf den himmlischen und göttlichen Eros spielt Clemens auf Platon, *Symposion* 187d und *Nomoi* IV 711d an; vgl. M. Galloni (ed.), *Clemente Alessandrino. Il Protreptico*, 175, Anm. 14-15. Gemeint ist die Zuneigung der Seele zum Wahren, Schönen und Guten, die Liebe, die vom irdisch Erfahrbaren zum himmlisch Schaubaren führt, die nach Clemens aber der Entzündung durch den Logos bedarf. Anders als Stählin verstehe ich den Satz über die προτροπή nicht eschatologisch, - das mag mitschwingen -, sondern als Absichtserklärung des Clemens: Bis zuletzt und mit ganzer Kraft

In den drei Büchern des *Paidagogos*⁴⁰ wird Gott bzw. der Logos des Vaters als eigentlicher Fürsorger und Seelsorger der Menschen vorgestellt. Weil der Mensch unter der Fürsorge Gottes steht, braucht er sich um die äußeren Dinge nicht zu sorgen, sich nicht um Nahrung und Kleidung zu kümmern. Seine Sorge soll sich vielmehr auf seine, von Gott schön und reich ausgestattete Seele konzentrieren. Hinter die Sorgfalt um sie hat aller äußere Aufwand zurückzutreten. Dabei geht es Clemens nicht um Verbot der irdischen Güter im Sinne einer Radikalaskese, sondern um das rechte Maßhalten zum Zwecke der Kultivierung der Seele. Wo der Mensch mehr hat als er braucht, vollzieht sich solche Seelenkultur in der Zuwendung zum Nächsten, konkret in der Fürsorge für Notleidende.

Seele ist nach *Paid I* der würdigste Teil des Menschen, da in ihr der Glaube Gestalt gewinnt (I 38) und sich in ihr die Verähnlichung mit dem Logos vollzieht (I 4,1f). Vielfach ist sie aber durch Leidenschaften und Krankheiten geschwächt und beschädigt und bedarf einer heilenden Behandlung durch Erziehung. Die Tätigkeit des Erziehers, welcher der Gottessohn ist, wird dementsprechend in Analogie zu der des Arztes gesehen (I 1,4; 3,1.3; 4,1f; 64ff). Ziel ist die Gesundung der Seele (I 64ff; 96,2), das bedeutet, ihre Befreiung von Leidenschaften (I 6) und die Erkenntnis der Wahrheit (I 3,1.3). Der Erzieher ist aus Menschenfreundlichkeit zu seinem Tun motiviert, seine Erziehung ist Ausweis der Sorge und Fürsorge (I 6; 63; 74,2). Die Affekte als die eigentlichen Gefährdungen der Seele sind „gegen den rechten Logos“ (I 101,1f), also vernunftwidrig, womit zugleich der Aspekt anklingt, dass sie gegen den Erzieher-Logos arbeiten. Tugend dagegen ist die Einstellung der Seele in Übereinstimmung mit dem Logos (ebd.). Erziehbar und therapierbar ist die

wird er auf sein Ziel hinarbeiten: Die Rettung seiner Leser und Zuhörer. Dafür spricht der anschließende Gedanke.

⁴⁰ Zur Gliederung der Schrift vgl. oben 104f.

Seele, weil sie von Gott mit Weisheit und Besonnenheit ausgestattet ist (I 6) und weil sie im freien Willen die Möglichkeit zum Umdenken, zur Umkehr hat (I 76,3).

Leib und Seele bilden die beiden wesentlichen, aufeinander bezogenen Dimensionen des Menschen (20,1; 102,3). Die zahlreichen Ratschläge in *Paid II* und *III* machen dies an vielen konkreten Beispielen deutlich. Dabei hat die Seele Vorrang vor dem Leib (II 115), denn sie stellt den Wesenskern des Menschen dar (II 1,2), bildet den inneren (II 14,6; 99,3), den eigentlichen, geistigen Menschen (II 29,3; 81f; 109,3). Erziehung ist deshalb im wesentlichen Kultivierung der Seele (II 102,3), die bei der Alltagskultur, d.h beim Umgang mit den Bedürfnissen des Leibs beginnt, denn die Sinne sind die Eingangspforten zur Seele (II 66,3). Die Lebensführung kann demnach der Seele dienen oder sie gefährden (II 1,2; 17,3; 49,2); in ihr soll sich die Sorge um die eigene Seele realisieren, und sie zeigt sich dann, wenn *αυταρκεια* (Genügsamkeit und Selbständigkeit) (II 7,3) und *εγκρατεια* (Selbstbeherrschung) (II 11,1) das Leben bestimmen. Maßvolles Verhalten den äußeren Dingen gegenüber (II 14,6; 20f; 29f; 48f; 52) ist nicht Selbstzweck, sondern steht in Beziehung zur innermenschlichen Hierarchie: Die Seele hat den Vorrang vor dem Leib, ihr gebührt deshalb die größere Sorgfalt, insbesondere unter der Annahme, dass Gott für seine Geschöpfe sorgt (II 14,6; 102,3), und zwar für Leib und Seele, so dass sich die Sorge der Menschen auf ihre Seele konzentrieren kann (II 11,1).

In *Paid III* ist vor allem die Schönheit der Seele angesprochen. Angesichts der täglichen Jagd nach Schönheit und Reichtum, die Clemens aus eigener Anschauung kennt, betont er, dass wahrhaft schön und wahrhaft reich allein die Seele ist (III 3,3; 4,1; 12; 17,1; 58,3; 64,1). Sie ist vom Heiligen Geist mit Tugenden reich geschmückt, insbesondere mit Freigiebigkeit, Gerechtigkeit und Freiheit; ihr kostbarster Schatz ist der Logos (III 36,1). Sie kann allerdings auch krank sein, was sich am Aufwand für äußere Schönheit zeigt (III 9,2). In der

natürlichen, maßvollen Haltung zum Leib, in schlichter Kleidung und Körperpflege, in bescheidenem Schmuck, spiegelt sich die Schönheit und Gesundheit der Seele: Die Korrespondenz zwischen Leib und Seele ist ein häufig begegnendes Motiv; die Kritik am äußeren Aufwand ist Ausdruck der Sorge, dass die Seele darüber vernachlässigt zu werden droht, so in ihrem Innersten zum Schlupfwinkel der Schlange wird (III 5,3), und gedemütigt ins Unglück gerät (III 90,1). Beschädigung muss aber nicht in Verzweiflung enden: Wenn die Seele Heilung will, steht ihr das Bad der Taufe und der Logos, der Arzt für den ganzen Menschen ist, für Leib und Seele, bereit (48,2).

In den *Stromateis* begegnet ebenfalls Gott als der große Seelsorger und Fürsorger, der den Menschen im Sohn entgegenkommt. In diesem Werk spricht Clemens häufig von der *προνοία* Gottes⁴¹. Hier rückt neben die Eigenseelsorge als Aufgabe des Menschen die Sorge um die Seele anderer stärker in den Blick.

Strom I steht unter dem Thema ‚Weisheit und Philosophie‘. Zunächst befasst sich Clemens nach einem Einleitungsteil (I 1-21), wo er über sein literarisches Vorhaben nachdenkt, im zweiten Teil (I 22-58) mit dem Verhältnis von Weisheit und Philosophie, dann im dritten Teil (I 59-80) mit dem Nachweis, dass die barbarische Weisheit älter ist als die griechische, im vierten (I 59-80) mit Herkommen und Nutzen der Philosophie. Im fünften Teil (I 101-147) bietet er Chronologien, die das höhere Alter des mosaischen Gesetzes vor der griechischen Philosophie bezeugen, und im sechsten Teil stellt er das mosiasche Gesetz und seinen Gesetzgeber vor⁴².

⁴¹ In *Prot* und *Paid* kommt der Begriff jeweils nur zweimal vor, in den *Stromateis* sind es 71 Nennungen. – Zum Begriff vgl. S. Bergjan: Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ in der apologetischen Literatur der Alten Kirche. Berlin, New York 2002, mit einer Analyse des Bedeutungsspektrums und einem Überblick über die Verwendung in der apologetischen Literatur. Zu Clemens vgl. 123-168, allerdings auf einen Aspekt reduziert, nämlich den, der in der Auseinandersetzung mit der Martyriuskritik des Basilides sichtbar wird: Clemens verbindet den Begriff der *προνοία* mit dem Erziehungsgedanken.

⁴² Vgl. A. Méhat, *Étude*, 276f; dort auch die weitere Ausfächerung der einzelnen Themen.

Die Seelsorgethematik setzt ein mit dem Nachdenken über Motive und Intentionen derer, die als Erzieher und Lehrer in Wort und Schrift, in Denken und Handeln seelsorgerlich tätig sind: Seelsorge wird als differenziertes Geschehen betrachtet, das bei der Selbstreflexion beginnt, sich in auf die Empfänglichkeit der Adressaten abgestimmten Methoden realisiert und auf sein Ziel hin konzentriert ist. Dieses Ziel ist die Hinführung zum göttlichen Logos (I 2). Am Ziel und an den Handlungsmotiven entscheidet sich, ob Seelenführung oder Seelenverführung geschieht: Wo Forschen und Wissenserwerb nicht Selbstzweck sind, sondern die Adressaten zur Annahme der Wahrheit bringen, ereignet sich Seelsorge (I 20), wo sie andere Ziele verfolgen, werden sie zur Gefahr. Da Seelen verschieden sind, brauchen sie unterschiedliche Behandlung und Pflege (I 7). Die Feldarbeit der Seelsorge geschieht durch Wort oder durch Tat; beides soll nicht gegeneinander ausgespielt werden (I 46). Der Hinweis auf die Anpassung des Tuns an die Bedürfnisse des Einzelnen und der Blick auf unterschiedliche Formen der Behandlung lassen erkennen, dass Clemens eine deutliche Vorstellung von Seelsorge an anderen entwickelt, die er neben die Sorge um die eigene Seele stellt (I 12). Der Gedanke der Eigenseelsorge ist in I 34 explizit ausgesprochen.

Sorge um die Seele, die eigene, wie die des anderen, ist wegen des Wesens der Seele geboten: Sie ist Organ der Erkenntnis und des Schauens (I 8-10), Aufbewahrungsort des tradierten Glaubensgutes (I 11f), Sitz der Willenfreiheit und des Entscheidungsvermögens (I 83f). Sie ist führendes und geführtes Organ des Menschen (I 167ff) und als solches gefährdet: Schlechte Erziehung und Bildung können sie beschädigen (I 8-10), durch Unterricht und Wissenschaft kann sie aber auch erzogen und zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden (I 33-35). Die Seele ist der Ort der *ευδαιμονία*, die für Clemens im rechten Leben, im *ορθος βίος*, besteht, dem Besitz der Tugenden (I 98,2). Da die Seele

beeinflussbar, bewegbar und belehrbar ist, lässt sie sich durch die Befassung mit Philosophie kultivieren (I 178), wobei der griechischen Philosophie propädeutische Funktion zukommt (I 93), der wahren Philosophie, also der christlichen Lehre, dagegen die Führung zur Erkenntnis des Logos (I 98). Der Logos, Christus, ist aber nicht nur das Ziel der Seelsorge, sondern er ist auch der eigentliche Weg und Führer zum Ziel: Er ist der wahre Hirte und Gesetzgeber und Fürsorger der Menschen (I 167ff). Clemens betont die fürsorgliche Intention des Gesetzes (I 67) und seine seelsorgerliche Funktion: Es befreit die Seele von Ungerechtigkeit; in diesem Sinne wirken auch die von ihm ausgehenden Strafen seelsorgerlich (I 171).

In *Strom II* tritt die Seelsorge als explizites Thema in den Hintergrund. Es gibt fünf Themenkomplexe: Glaube und Gnosis (II 4-55), die Tugenden (II 32-104), Enthaltensamkeit und Affekte (II 195-124), die Teleologie (II 127-136) sowie überleitend zum dritten Buch das Thema Ehe (II 137-147)⁴³. Innerhalb dieses Themenbogens kommt Clemens häufig auf die Seele zu sprechen. Dabei führt er die in *Strom I* gezogenen Linien weiter: Es geht um den Zusammenhang von Seele und Glauben, und den von Seele und Affekten.

Die Seele ist der Ort der θεωρία, der Schau der göttlichen Geheimnisse, Unglaube macht dieses Schauen unmöglich (II 8). Die Seele ist der Ort der Willensentscheidung und damit der Glaubensentscheidung (II 26f); sie ist entscheidungsfähig, weil sie das epistemische Zentrum des Menschen ist, Ort der Beweisführung, der Schriftauslegung und der Einsicht, durch die Glauben und Erkenntnis entstehen (II 49).

Die Seele wird vom λογισμος geführt und gelenkt (II 50f). Wo dieser als ηγεμονικον waltet, entscheidet sich die Seele für Glaube und Erkenntnis und wird unwandelbar (II 52), weil im Besitz der Tugend (II 145), und erlangt ihre

⁴³ Vgl. A. Méhat, *Étude*, 277.

Daseinserfüllung, ihre εὐδομονία (II 129-133). Allerdings befindet sich die Seele häufig in einem Zustand, der sie zum Ort der Sünde werden lässt. Durch Sinneswandel (μετανοία) erfolgt die Reinigung, die Voraussetzung für den Glauben ist (II 55f). Eine Seele dagegen, die sich gegen ihre Vernunft (λογισμος) verhält, wird von Affekten besetzt (59; 61), und durch diese beschädigt und veränderlich (II 63; 72), ein Ort des Lasters (II 97) und Wohnort der Dämonen (II 112ff).

Es ist deshalb nötig, die Seele von Lust und Leid, die sie an den Leib binden, frei zu machen (II 108).

Da sie leicht zu beeinflussen ist und sich täuschen lässt, da sie leicht prägnant ist, ist sie in hohem Maße gefährdet und bedarf deshalb der Fürsorge Gottes (II 112-115)⁴⁴.

Was Clemens in *Strom* II über die Seele sagt, legt eindrücklich nahe, dass sie der besonderen Beachtung und Sorgfalt bedarf. Explizite Anweisungen für seelsorgerliches Handeln ergeben sich daraus aber nicht.

Strom III könnten den Titel tragen ‚Über Enthaltbarkeit‘. In diesem Buch setzt sich Clemens mit heterodoxen Auffassungen über Ehe und Sexualität auseinander. Im ersten Teil werden diese beschrieben (III 1-12), der zweite befasst sich mit Marcions Abwertung der Ehe (III 13-25), der dritte mit Positionen libertinistischer Ethik (III 25-44), und der vierte mit heterodoxem Enkratismus (III 45-110)⁴⁵.

Im Kontext der behandelten Thematik betont Clemens den Leib-Seele-Zusammenhang: Leib und Seele konstituieren den Menschen; die Zeugung ist der Moment, wo Leib und Seele sich vereinigen (III 62ff; 68f). Im

⁴⁴ Dies ist die einzige Stelle, wo in *Strom* II von Fürsorge für die Seele die Rede ist. Sie steht in einem Kontext, in dem sich Clemens mit der Seelenlehre der Valentinianer auseinandersetzt. Zur Interpretation dieses Passus vgl. C. Marksches, *Valentinus gnosticus?*, 54-82.

⁴⁵ Vgl. A. Méhat, 277f.

Antagonismus von Leib und Seele hat die Seele als Agens den Vorrang vor dem Leib zu behaupten. Wenn sie gegen das Begehren des Leibs Widerstand leisten muss, gerät sie allerdings leicht aus der Balance (III 2,1).

Sie kann sich dem Leib gegenüber gut oder aber schlecht verhalten, nämlich wenn sie über das Notwendige hinaus dem Begehren nachgibt (III 4,1; 59,1) und ihren Vorrang nicht wahrt; dann ist der Leib nicht Tempel, sondern Grab für sie (III 68f; 75; 77). Im Ringen von Leib und Seele um den Vorrang (III 26; 75) erweist sich die Seele als gefährdet; unterliegt sie, kann das zu ihrem Untergang, zum Tod durch die Sünde führen (III 63f); wo sie aber durch Glauben und Erkenntnis gefördert wird (III 26,3), wo sie durch Sittlichkeit von Affekten frei wird, kann sie als Herrin über den Leib herrschen (III 41). Die Wahrung dieses Vorranges wird durch den Gehorsam gegen das Gesetz gewährleistet (III 77; 84; 93).

Clemens teilt mit den Philosophen die Auffassung vom göttlichen Ursprung der Seele, aber anders als diese betrachtet er den Leib nicht als Gefängnis, (III 13; 16ff) sondern beide als in ihrer Weise von Gott geschaffen, und die Beseelung des Leibes zum Zwecke der Menschwerdung von Gott gewollt (III 93,3; 103). Für ihn ist die Seele das Organ oder Gottfähigkeit des Menschen und bedarf entsprechender Pflege (III 42; 44). Diese Sorge um die Seele, sie ist hier explizit angesprochen, besteht in ihrer Reinigung von Lust und Begehren, und zielt auf die Erhaltung der Beziehung zu Gott (III 42).

Die Seele ist also der Ort umfassender Erkenntnis, d.h. der Welt-, Selbst- und Gotteserkenntnis (III 44) und die Trägerin der Tugenden (III 48). Wo die Seele ihre Funktion als Organ der Gottesbeziehung und Ort der Erkenntnis wahrnimmt, da vermag sie sich von jeder geschlechtlichen oder sonstigen Determination zu lösen. Mit Paulus (Gal 3,28) als seinem Gewährsmann widerspricht Clemens der misogynen, auf seiten der Philosophie vertretenen Auffassung, dass der moralische Abstieg der Seele mit Verleiblichung und

Verweiblichung einhergehe (III 93)⁴⁶. Während diese Sicht und davon ausgehend auch heterodoxe Psychologien die Verirrungen und Übel in der jenseitigen Präexistenz der Seele verorten, betont Clemens, dass die Verantwortung dafür in der sittlichen Entscheidung des einzelnen Menschen liegt, und dass Verirrung und Übel durch dessen Ungehorsam gegen das Gesetz verursacht sind (III 94; 100f; 103). Ursache für das Übel in der Welt ist demnach nicht ein Schöpfungsdefekt oder die Schlechtigkeit der Materie oder Zeugung und Geburt (III 103f), sondern der Ungehorsam gegen die Wahrheit, die im Gesetz Ausdruck findet; dagegen heiligt der Gehorsam die Seele und die gesamte Schöpfung (III 104; 110).

In *Strom IV* stehen zwei große Themen im Vordergrund, das Martyrium (IV 13-88) und die Vollkommenheit (IV 89-172)⁴⁷. In diesen Kontexten kommen Seelsorge und Fürsorge als explizites Thema wieder deutlicher in den Blick. So streicht Clemens den Zusammenhang von Seelsorge und Fürsorge heraus und ebenso die seelsorgerliche Funktion von Askese: Gegen heterodoxen Enkratismus, der nach seinem Urteil aus Welthass und Leibfeindlichkeit resultiert, führt er Platons Meinung an, man müsse um der Harmonie der Seele willen für den Leib sorgen (IV 18,1). Leibsorge ist für Clemens die Sorge um das Lebensnötige und um die Gesundheit (IV 18,2-3). Der Besitz des Lebensnotwendigen ist Grundlage für alles Streben nach Erkenntnis und gutem Leben. Wo das Lebensnotwenige und die Gesundheit fehlen, gerät die Seele in die Gefahr der Ablenkung: Sie versucht, den Schmerz zu fliehen, und vernachlässigt dabei das Lernen und die Tugenden (IV 20,1). Armut zwingt die Seele dazu, vom Streben nach Sündlosigkeit abzulassen und sich mit dem Erwerb des Nötigen zu befassen (IV 21,2). Wegen dieser Gefahr der Ablenkung wünscht auch Paulus den Korinthern, dass sie frei von Sorgen seien (1Kor 7,28).

⁴⁶ Vgl. Platon, *Timaios* 42b zur Verweiblichung: *Phaidon* 81c und *Phaidros* 248c zum Abstieg der Seele.

⁴⁷ Vgl. A. Méhat, *Étude* 278; vgl. D. Wyrwa, *Platonaneignung*, 225-250.

Lebenssorge geschieht also der Seele wegen, ist demnach im Kern ebenfalls Seelsorge (IV 22,1). So wie Leib und Seele aufeinander verwiesen sind, so stehen Fürsorge und Seelsorge in direktem Bezug zueinander. Die mit der Fürsorge verbundene Lust ist in diesem Falle in Kauf zu nehmen; es geht darum, das Geziemende zu erkennen (ebd.).

Auch Askese, die Einübung in den Verzicht, kann Seelsorge sein. In diesem Sinne interpretiert Clemens Mt 10,39, das Wort vom Verlieren und Finden der Seele. Askese ist hier als Umstellung der Seele verstanden (IV 27,1-3): Wer seine sündige Seele verliert, findet die im Gehorsam auf Gott ausgerichtete.

Obwohl hier nicht explizit von Eigenseelsorge die Rede ist, ist die Seele doch Objekt der persönlichen Aufmerksamkeit. Sie ist der Ort, wo sich das Umdenken, die Umwandlung (nach stoischer Lehre), der Umschwung der Seele (nach platonischer Auffassung) ereignet (IV 28,1-2). Solche, sich im inneren Wandel vollziehende Askese wird als κυριακή, dem Herrn entsprechende Askese betrachtet. Sie dient zur Überwindung der Alltagssorgen und führt zur Seelenruhe (IV 32,3). Anstelle der Sorge um die Alltagsdinge soll das Streben nach dem gnostischen Leben treten, zu dem Christus die Seele etwa durch die Bergpredigt erzieht (IV 34-36). Clemens weiß sich mit dieser Auffassung in Übereinstimmung mit der Philosophie; sogar Epikur, den er überlicherweise heftig kritisiert, bestätigt diese Auffassung: Nach ihm bewirkt Philosophie die Gesundheit der Seele, ist Seelenhygiene. Wer philosophiert sorgt für seine Seele (IV 69,2).

Für Clemens bleibt freilich Gott der große Fürsorger. Seine προνοία ist Ausweis seiner unerschütterlichen Güte; auch das von Gerechten erlittene Leid und Unrecht ficht die göttliche προνοία nicht an (IV 79,1).

In *Strom V* lassen sich vier große Themenkomplexe ausmachen, in die hinein die Seelsorgethematik verwoben ist. Der erste (V 1-18) handelt vom Glauben, Suchen und Finden der Wahrheit, der zweite (V 19-64) vom Symbolismus aller Gottesrede; der dritte (V 65-88) befasst sich mittels negativer Theologie mit dem Geheimnis Gottes, der vierte (V 89-141) mit dem Diebstahl der Griechen an der Weisheit der Nichtgriechen.

Das Nachdenken über das Wesen der Seele steht im Vordergrund und damit verbunden Erwägungen zur Eigenseelsorge, die in der Philosophie bereits entwickelt worden waren. Clemens betont die Willensfreiheit, die der Seele zukommt (V 3,1-2), weiß aber auch um ihre Kontingenz, und damit verbunden um die göttliche Heilssorge, um die dem Menschen zuvorkommende Gnade Gottes, die in der Herabsendung des Heilands als göttlichem Lehrer und Führer gipfelt (V 7-8; 79; 83,1).

Eigenseelsorge wird als eine Suchbewegung der Seele dargestellt (V 11,4; 30,5), die von der Erkenntnis ausgeht, dass die Welt hier die Welt der Unwissenheit ist: Deshalb sucht die Seele den Lehrer und die von ihm vermittelte Wahrheit (V 17,3). Was die Seele erkennt und wie weit sie fortschreitet auf dem Weg zur Wahrheit, ist abhängig von dem Zustand, in welchem sie sich befindet (V 57,2.4; 69,5). Gott selbst ist zwar immer und überall wohlwollend, sein Gutestun ist ohne Anfang und Ende. Wieviel aber ein jeder daran Anteil nimmt, entscheidet sich am Zustand seiner Seele (V 141,1-4). Ohne dass die Aufforderung, für die eigene Seele zu sorgen, in Buch V ausdrücklich angesprochen wird, geht es immer wieder um die Kultivierung und Erziehung der Seele. Denn diese ist entwicklungsfähig (V 14-15), kann im Glauben, Wissen und Erkennen Fortschritte machen (V 11-12; 14-16).

Strom VI lässt sich in drei Themenkomplexe gliedern, innerhalb derer Seelsorge und Fürsorge immer wieder angesprochen werden. Der erste Teil (VI 4-38)

nimmt die Erörterung über den Diebstahl der Griechen wieder auf und stellt dar, wie die griechische Gelehrsamkeit auf eigene und fremde Traditionen zurückgreift und aus ihnen Wissen und Weisheit bezieht. Im zweiten Teil (VI 39-70) geht es um die Philosophie und ihren Ursprung in der göttlichen $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$: Alles kommt von Gott. Der dritte Teil (VI 70-167) befasst sich mit dem wahren Gnostiker und seinem Fortschreiten in der Vollkommenheit auf das Ziel zu: Die Verähnlichung mit Gott und den Verbleib in seiner Nähe⁴⁸.

In *Strom* VI geht es Clemens um das Wesen der Seele und ihre Kultivierung und Entwicklung. Es steht also die Sorge um die eigene Seele im Vordergrund der Erwägungen, weniger die Sorge um andere, die sich aber durch das, was Clemens in seiner Schrift mitteilt, Ausdruck verschafft.

Die Seele wird als unsterblich betrachtet (VI 27,2) und als von geistiger Substanz (VI 52,1f; 163,2). Mit der Unterscheidung zwischen einer Vitalseele und der geistigen Seele als dem leitenden Prinzip des Menschen und mit der Vorstellung von der Dreigliedrigkeit der Seele, deren leitender Teil das $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\iota\kappa\omicron\nu$ ist oder sein soll, knüpft Clemens an die antike Psychologie an (VI 134-135)⁴⁹.

Erkenntnis steht am Anfang und am Ende der seelischen Entwicklung: Erkenntnis(fähigkeit) ist ein Wesensmerkmal ($\iota\delta\iota\omega\mu\alpha$) der Seele (VI 68f); in ihr beginnen Erkenntniswege und Erkenntnisprozesse (VI 150,1), die auf die wahre Erkenntnis im Schauen Gottes zielen. Wieder betont Clemens, dass die Seele die Unterscheidungs- und Entscheidungsinstanz im Menschen ist (VI 154,4); sie ist der Ort, wo die Entscheidung für das Heil des Menschen fällt. Das Streben danach, das Streben zum Guten, ist der Seele von Natur aus eigen, nicht aber das Gute selbst; um das zu erreichen bedarf es der Entscheidung, des Lernens, der Übung und der Anstrengung (VI 96,2). Deshalb bedarf die Seele der Pflege und

⁴⁸ Zur Gliederung vgl. A. Méhat, *Étude*, 279.

⁴⁹ Vgl. C. Scholten, *Psychagogischer Unterricht*, 271-274.

Erziehung (VI 1,3), denn sie ist prägbar und gestaltbar (VI 103,5-7). Ihr Erziehungsprozess verläuft von der Enthaltung vom Bösen zum Tun des Guten (VI 60,1-2); Bildung und Wissenschaft fördern ihren Entwicklungsprozess (VI 89-91). Ziel ist das Erkennen und Einüben der Affektlosigkeit (VI 74,1), die zur Angleichung an Gott führt, dem eigentlichen Ziel der gnostischen Seele, einem Ziel, das ihr deshalb zugänglich ist, weil Gott sich den Menschen in der Inkarnation angleicht (VI 71,1-2).

Clemens bleibt allerdings nicht bei der Sorge für die eigene Seele stehen, als ob der Mensch gleichsam autonom und aus eigener Kraft heraus dieses Ziel erreichen könnte. Er spricht erneut davon, dass die Seele mit ihrer Dynamik (VI 101,5), ihrer Entwicklungsfähigkeit und ihrer Entscheidungsfreiheit gefährdet ist: Wenn sie vernachlässigt wird, macht sie Rückschritte, verfällt in Sünde und Schande (VI 96,2; 103,5-7) und entfremdet sich von sich selbst (VI 51,4). Ihr manchmal begrenztes Fassungsvermögen macht es nötig, das Hauptsächliche und Beste zu wählen (VI 192,3); ihre wesensmäßige Kontingenz aber erfordert göttliches Entgegenkommen: die Inkarnation (VII 166,4). Tatsächlich hängt alles von Gottes Macht ab (VI 153,2; 148,6), seine *προνοια* und *οικονομια* erstreckt sich bis auf die im Hades befindlichen Seelen der Verstorbenen; auch sie haben Hoffnung auf Erlösung; entscheidend ist der Wille der Seele zu Bekehrung (*επιστροφή*) und Sinneswandel (*μετανοια*) (VI 45-49). Und Gott setzt alles in Bewegung, damit sich die Seele des Menschen bekehrt. Gottes Wille ist die Bekehrung der Seele (VI 34,1).

Wo diese erfolgt ist, zeichnet die Seele ein gutes Gewissen aus, das sich in Heiligkeit Gott gegenüber und in Gerechtigkeit den Menschen gegenüber erweist (VI 112-113). Die Dankbarkeit, mit der die Seele auf Gottes Fürsorge antwortet, äußert sich in gottgebührendem Tun: Hören, Lesen, Erforschen des Wortes Gottes, Opfer, Gebet, Lobpreis und Psalmengesang (VI 113). Gottes Fürsorge aber lässt in der Seele eines solch gerechten, d.h. gnostischen Menschen, das Siegel der Gerechtigkeit erstrahlen (VI 114).

In *Strom VII* zeichnet Clemens ein eindrückliches Bild vom wahren Gnostiker. In einem ersten Teil (VII 2-27) verteidigt er dessen Frömmigkeit gegen den Atheismusvorwurf der Griechen. In einem zweiten Teil (VII 38-88) beschreibt er die Vollkommenheit in Erkenntnis und Tugend, die den Gnostiker im alltäglichen Leben auszeichnet und unterstreicht dabei seine φιλανθρωπια gegen den Vorwurf des Hasses gegen die Menschheit⁵⁰. Im abschließenden dritten Teil befasst er sich mit dem Vorwurf, die unterschiedlichen christlichen Häresien seien Beweis gegen die Wahrheit der christlichen Lehre (VII 89-110). In diesem Kontext entwickelt Clemens eine deutliche Vorstellung vom seelsorgerlichen Handeln des Gnostikers. Sein Tun ist διακονια den Menschen und θεραπεια Gott gegenüber. Es ist zum einen Eigenseelsorge, zum anderen Sorge um die Seele des Nächsten (VII 3,1-2). Beide Bemühungen zielen auf Vollendung und Vollkommenheit, d.h. auf eine gerechte Seele, die Sitz und Wohnung Gottes wird (VII 15-16). Beide Ausrichtungen der Seelsorge bestimmen auch das Gebet des Gnostikers: Es ist Ausdruck der Sorge um die eigene Seele (VII 38,4) und als Bittgebet um die Bekehrung des Nächsten Ausdruck seiner Sorge um Andere (VII 41,6). Es bleibt aber nicht bei der Sorge um das Seelenheil.

Clemens zeichnet den Gnostiker nicht nur als wahren Frommen und Gottesfreund, sondern auch als echten Wohltäter und Menschenfreund. Der Gnostiker betrachtet die Hilfe (ωφελεια) für den Nächsten als sein eigenes Heil, insofern er dadurch den Herrn, sein Handeln und seine Verkündigung, nachahmt (VII 52,2-3).

Indem sich der Gnostiker nicht nur um seine eigene Seele kümmert, sondern auch um die der Mitmenschen und um ihre Sorgen und Nöte, bleibt er der Welt

⁵⁰ Zu den Vorwürfen des Atheismus und der Misanthropie, den beiden gängigen Vorwürfen, die von außen gegen das Christentum erhoben wurden, vgl. die Quellensammlung von P. Guyot, R. Klein, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen II: Die Christen in der heidnischen Gesellschaft*. Darmstadt 1994; bes. 333, Anm. 16 (zu Tertullian, *Apol* 35f /159).

zugewandt, freilich in einer Weise, dass seine Seele daran nicht Schaden nimmt (VII 62,5). Dem Nächsten begegnet er mit derselben Sorgfalt wie sich selbst, verachtet ihn nicht, hilft ihm in Notlagen, tröstet ihn und richtet ihn auf (VII 68-69) und benachteiligt sich eher selbst, als dass er einen Notleidenden übersieht (VII 77). Für Clemens steht ein solcher aktiver, Welt und Menschen zugewandter Seelsorger höher als einer, der sich nur um seine eigene Vervollkommnung bemüht, denn derjenige, der für andere sorgt, ist ein Abbild der Fürsorge Gottes (VII 69-70).

Auch die Eigenseelsorge des Gnostikers hat einen nach außen wirkenden Aspekt: Mit seiner Kultivierung der Seele, seiner Überwindung der Leidenschaften (VII 72), seinem Reichtum an Wissen und Erkenntnis wird er zu einem Vorbild für das richtige Leben (VII 77), wird er zum Nachfolger der Apostel und ihres apostolischen Dienstes (ebd.).

Am Ende dieses Durchgangs soll noch ein Überblick über die Seelsorgethematik in dem „homiletischen Traktat“⁵¹ *Quis dives salvetur* gegeben werden. Dieser Text ist eine allegorische Auslegung zu Mk 10,17-31, der Perikope vom reichen Jüngling, und lässt sich als Dokument „tiefer seelsorgerlicher Verantwortung“⁵² lesen. Clemens macht es sich zur Aufgabe, der Gewissensnot reicher Christen, die durch den Text des Evangeliums entstanden war, Abhilfe zu schaffen, indem er diese anhand der Textdeutung in die richtige Haltung zu ihrem Reichtum einführt und zu dessen heilvollen Gebrauch anleitet.

Die Schrift, die sich in drei größere Teile gliedern lässt, betont im Einleitungsteil (1-3) die Notwendigkeit einer pastoralen Hilfe für die Reichen: Sie besteht in Gebet und Belehrung. Im Hauptteil (2-48) bietet Clemens eine solche

⁵¹ Vgl. D. Wyrwa, Art. Clemens, 152; vgl. M. Wacht, Erläuterungen zum Text. In: Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet werden. Übersetzung von O. Stählin, Überarbeitung von M. Wacht. München 1983, (SKV I Textübernahme aus BKV II 8): „Kommentar zur Perikope vom reichen Jüngling“ (73).

⁵² M. Wacht, 75.

Belehrung, indem er den Sinn der Aufforderung Christi: „Verkaufe, was du hast“ erschließt (4-26) und die Liebe Jesu und ihre Nachahmung durch die Reichen als Weg zum Heil darstellt (27-38). Den Abschluss bildet eine Erzählung über den Apostel Johannes, die den Hörern und Lesern ganz eindrücklich die Botschaft vermittelt, dass immer Hoffnung auf Heil besteht, und dass dieses allen bereitsteht, die sich danach sehnen und darum bitten (42,19).

Qds ist ganz aus seelsorgerlichen Motiven heraus verfasst; bereits im 1. Abschnitt wird die pastorale Intention sichtbar: Es geht um $\theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\iota\alpha$ für die Reichen, um einen hilfreichen und heilsamen Dienst an ihnen, der in Fürbitte, heilsamem Wort, gutem Werk und Lebenswandel geleistet wird (1). Grundlage dieses seelsorgerlichen Bemühens ist für Clemens der Glaube an den einen guten Gott, der in seinem Sohn die Menschen retten will, und an die Entscheidungs- und Willensfreiheit der menschlichen Seele (7; 10). Wie in den anderen Schriften sind auch in *qds* die beiden Ausrichtungen antiker Seelsorge angesprochen und miteinander verknüpft: Die Sorge um die eigene Seele und die Sorge um die Seele anderer. Wie beides aufeinander bezogen ist, zeigt Clemens exemplarisch am Problem des Reichtums auf: Reichtum, Vermögen und Besitz, gehören für ihn zu den äußeren Dingen, sie sind $\alpha\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\alpha$, kein Wert an sich (15,3). Entscheidend ist nicht, was und wie viel man besitzt, sondern wie man es besitzt, ob nutzvoll und gut, oder aber schlecht, weil in Begehren und Leidenschaften darauf fixiert. Die innere Haltung ist unabhängig vom tatsächlichen äußeren Besitz, sie ist das Arbeitsfeld der Eigenseelsorge (11-12).

Clemens weiß, dass auch das Fehlen von Besitz, die schiere Armut, die Seele gefährdet: Wo es am Lebensnotwendigen fehlt, wird das Denken niedergedrückt und von Höherem abgehalten (14).

Für die Reichen ist die Fürsorge, die Hilfe für Notleidende, eine Form der Eigenseelsorge. Dazu bedarf es aber der Lösung von den Affekten (ebd.). Wo ein Reicher in dieser Weise aber sein Vermögen hilfreich einsetzt, da wird er nicht nur zum Fürsorger, sondern auch zum Seelsorger für den Bedürftigen, denn dieser kann sich jetzt Höherem zuwenden. Einen solchen Umgang mit Reichtum betrachtet Clemens als Dienst, λειτουργεια, für Gott und die Menschen.

Wenn ein Reicher so für seine Seele sorgen will, erfordert dies seine Willensentscheidung und den Beistand Gottes, nämlich die Gabe des Geistes, das Vorbild Christi (20-21), den Heiland selbst, der der Wächter und Tröster einer mit sich selbst entzweiten Seele ist (25).

Clemens weiß um die Lebenssituation der Reichen in der Gemeinde (33), und er legt ihnen ans Herz, die Sorge für ihr Heil nicht zu vernachlässigen, in welchem üblem Zustand sich auch ihre Seele befindet (27). Für verwundete, traumatisierte Seelen gibt es den Arzt Jesus Christus (29). Er ist der eigentliche Seelsorger. In ihm hat die Fürsorge und die Sorge um die Seele anderer ihr Vorbild.

Seelsorger werden aber auch die Bedürftigen, für die ein Reicher sorgt (33-34); sie werden ihm zu Leib- und Seelenwächtern, die sich mit Gebeten und Handauflegungen, mit Geboten, Trost und Mitleid, mit Freimut und liebevollem Wohlwollen um die Seele ihres Gönners kümmern (34). Die also der materiellen Fürsorge bedürfen, werden zu Seelsorgern an ihren Fürsorgern (35)⁵³. Mit solcher Unterstützung und dem unverbrüchlichen Vergebungswillen Gottes gelingt es auch einem sündigen Reichen, seine Seele zu kultivieren und zu einer Wohnung Gottes zu machen (38-39).

⁵³ V. Weymann, Hiob. In: GdS I, 35-53, spricht diese Reziprozität von Seelsorge an, wenn er bemerkt, dass „erfahrungsgemäß ein Mensch, der auf Seelsorge angewiesen ist, seinen Begleitern überraschend selbst zum Seelsorger werden kann“ (35).

Clemens beendet seine Auslegung mit der Aufforderung an Wohlhabende, sich wenigstens **einen** solchen Seelsorger an die Seite zu nehmen, der ihnen den nötigen Dienst der Begleitung leistet (41).

In der Erzählung über den Apostel Johannes präzisiert Clemens seine Vorstellung von Seelsorge in Bezug auf die Sünder: Er schildert den Apostel als einen nachgehenden Seelsorger, der einem Verirrten auf den Heilsweg zurückführt, und kontrastiert diese Haltung mit einer Seelsorge, die sich wesentlich als Hinführung zum Taufempfang gestaltet und den Menschen danach sich selbst überlässt (42). Hier scheint eine leise Kritik am Umgang mit Sündern anzuklingen, die er auch an anderer Stelle, auch dort eher leise, äußert⁵⁴.

Dieser Überblick zeigt, dass keine der Schriften des Clemens ohne seelsorgerliche Intention verfasst ist. Sein Nachdenken über Seele zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk. Dabei knüpft er an die antike Seelenlehre an und rezipiert die in der Philosophie entwickelten Prinzipien und Methoden der Psychagogie⁵⁵.

Clemens bietet aber all dieses Wissen unter verändertem Vorzeichen: Grundlage und Ausgangspunkt der Seelsorge ist, dass Gott den Menschen entgegenkommt, dass Gott im menschgewordenen Logos, seinem Sohn, selbst zum Seelsorger und Fürsorger, zum Arzt und Hirten für die Menschen wird, dass er mit seiner Gnade und seinem Heilswillen den Menschen zuvorkommt, ihnen die Rettung anbietet, die sie in ihrer freien Entscheidung annehmen oder abschlagen.

⁵⁴ Vgl. *Strom* II 69,1.

⁵⁵ Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, ihre Dreigestaltigkeit, ihr Vorrang vor dem Leib, ihre Fähigkeit zur Tugend, zur Entscheidung und zur Schau; Kultivierung des Selbst durch *ενκρατεια* und *ασκησις*, vor allem in *μετριοπαθεια* mit dem Ziel der *ευδαιμονεια* oder der *απαθεια*, geistiger Aufstieg mittels der Philosophie mit dem Ziel der Verähnlichung mit Gott so weit als möglich; vgl. C. Scholten, *Psychagogie*, 267ff; W. Schmied, *Lebenskunst*, 30f.

Unter diesem Vorzeichen ist die Verähnlichung mit Gott, von der Clemens häufig spricht, kein ‚theoretisches‘ Ansinnen, sondern ‚mimetische‘ Praxis⁵⁶, Angleichung durch Nachahmung des menschengewordenen Gottes zur Gottwerdung des Menschen⁵⁷.

Während im *Protreptikos* der Akzent gattungs- und intentionsentsprechend mehr auf dem Aspekt der Entscheidungsfähigkeit der Seele liegt, tritt im *Paidagogos* der Aspekt der Sorge um sich selbst in den Vordergrund: Was Clemens hier bietet, ist eine Anleitung zur Selbstkultivierung, d.h. einer Kultivierung von Leib und Seele. Sie wird durch die allgemeine Fürsorge des Schöpfers für seine Schöpfung ermöglicht, hat im Logos und im göttlichen Gesetz ihre Maßstäbe und wird im einzelnen Menschen durch die Heilbehandlung und Erziehung des göttlichen Arztes und Erziehers in Gang gesetzt und begleitet.

Eine Form der Eigenseelsorge ist die Fürsorge für andere, die einerseits Ausdruck einer gelebten *αυταρκεια* (II 7,1) ist und damit eine kultivierte Seele anzeigt, andererseits ein Mittel der Eigenseelsorge sein kann und damit ein Schritt auf dem Weg zum Heil.

In den *Stromateis* wird der wahre Gnostiker, also ein Christ, der an der apostolischen Überlieferung festhält und sein Leben aus Liebe zu Gott an den Geboten und an Christus als seinem Vorbild ausrichtet, als an Leib und Seele kultivierter Mensch vorgestellt. Sein Ziel ist die Verähnlichung mit Gott, und zwar mit Gott, wie er in Christus begegnet; sein Leben ist Ausdruck der Tugend, die nach Vollkommenheit strebt, und der Erkenntnis Gottes, die der unmittelbaren Schau und der ewigen Ruhe in der Gemeinschaft mit Gott zueilt. Mit der Fürsorge Gottes und in der Gefolgschaft des Lehrers, des Christus, formt sich

⁵⁶ Zum Gedanken der *μιμησις*, vgl. *Strom* II 97,1-2; IV 171,3-4; VI 150,3; VII 15,6. Zum mimetischen Konzept bei Clemens vgl. D.K. Buell, *Making Christians*, 79-89.

⁵⁷ Vgl. *Prot* 8,4: „Und jetzt redet der Logos zu dir in eigener Person... der göttliche Logos, der Mensch wurde, damit du in der Tat durch einen Menschen erfahrest, wie denn ein Mensch Gott werden kann“ (BKV II 7,80).

der Gnostiker durch Sorge um sich selbst zu einem Abbild des Heilands, und kann so selbst zum Lehrer und Heiland für andere werden. Wo er für andere zum Seelsorger und Fürsorger wird, ahmt er den fürsorglichen Gott nach.

In *Quis dives salvetur* wird reichen Christen ein Weg gezeigt, wie sie mittels der Selbstkultivierung ihren Reichtum heilvoll nützen können: Mit ihrer Fürsorge für Arme und Notleidende treten sie in eine reziproke Beziehung des Sorgens, das getragen wird vom unverbrüchlichen Heilswillen Gottes.

Um die Thematik des Sorgens und Fürsorgens zur Sprache zu bringen, verwendet Clemens verschiedene Begriffe, die alle im Gebrauch nicht eindeutig festgelegt sind. Wie bei anderen Begriffen auch, spielt Clemens mit den unterschiedlichen Bedeutungen.

Das ‚Sorgen‘ Gottes wird hauptsächlich mit den Begriffen *προνοια* und *κηδεμονια* bezeichnet⁵⁸. Während *προνοια* weitgehend auf Gott bezogen verwendet wird, ist *κηδεμονια* ein Begriff, der göttliches wie menschliches Sorgen ausdrückt. *Επιμελεια* dagegen steht meistens für menschliches Sorgen und *μεριμνα* ausschließlich dafür⁵⁹.

⁵⁸ *Προνοια* bzw. verwandte Begriffe erscheinen 78mal (davon 71 Nennungen in *Strom*, 2 in *Paid* und 2 in *Prot*). Lediglich an 5 Stellen ist von der menschlichen *προνοια* die Rede, zweimal geht es dabei um die Sorge bezüglich des Leibes (*Paid* III 56,2; III 58,2), dreimal um die Sorge um Haus und Familie (*Strom* III 79,6; 72,6 und VII 70,7f). *Προνοια* kann als Chiffre für Gott stehen (z.B. *Strom* I 81,5 und 86,2 oder VI 45,3; 159; VII 61,5), kann Gottes vorausschauendes und alles überblickendes Walten meinen und auch Gottes Fürsorge (z.B. *Strom* II 115,1; V 87,2; VII 6,1), auch Gottes Sorge um die menschliche Seele (*Strom* I 169,1; II 144,4; IV 78f; 83,5; V 7f; VI 31,4f; 45,3; 148,4, 158,1). *Κηδεμονια* bzw. verwandte Begriffe begegnen 38mal (davon 9 Nennungen in *Prot*, 13 in *Paid* und 16 in *Strom*), davon 28mal in der Bedeutung ‚sorgen, sich kümmern‘; an 16 Stellen ist von göttlichem Sorgen die Rede (z.B. *Paid* I 6,2; 76; 74,4; *Strom* I 169,1; IV 78,1; VI 158,1), an 10 Stellen von menschlichem Sorgen (z.B. *Paid* II 80,2; *Strom* I 48,5; III 79,5; 82,3; VI 132,3; VII 70,7).

⁵⁹ *Επιμελεια* bzw. verwandte Begriffe erscheinen 30mal (davon 1 Nennung in *Prot*, 8 Nennungen in *Paid*, 19 in *Strom* und 1 in *qds*). Als Ausdruck göttlichen Sorgens findet es sich 8mal (in *Prot* 72,2; *Paid* 63,2 (3mal); *Strom* V 110,3; VII 7,4 und 8,3), an den anderen Stellen als Ausdruck menschlichen Sorgens und der Seelsorge (*Paid* III 49,1; *Strom* III 42,5; IV 18,1; 22,2; VII 3,1; 16,1; *qds* 27,3). *Μεριμνα* und verwandte Begriffe erscheinen 30mal; der Begriff meint die ängstliche Sorge und erscheint so an den meisten Stellen bei Clemens.

Weitere Begriffe, die auch im Sinne von Sorge und Fürsorge Verwendung finden, sind *οικονομια* und *θεραπεια*, beides häufig verwendete Begriffe, die aber eher selten im Kontext von Seelsorge gebraucht werden⁶⁰. Auch *διακονια* und *επισκοπη*⁶¹ erscheinen in diesem Kontext; außerdem als Ausdrücke, die den Aspekt der Fürsorge beinhalten, *ωφελεια*, *επικουρια*, *ευποιια* und *τροφη*⁶² und eine Fülle von Begriffen, die einzelne Teilaspekte von Seelsorge und Fürsorge benennen⁶³.

Es geht um die Sorgen hinsichtlich des Lebensnötigen und der Lebensumstände. Clemens knüpft bei seiner Verwendung des Begriffs an Mt 6,25.34 und 10,19 an, sowie an 1 Kor 7,32.

⁶⁰ *Οικονομια* kommt 81mal vor, im Kontext von Seelsorge in *Strom* I 34,1; VI 48,3; 104,1; VII 3,1f; 70,7f. *θεραπεια* begegnet 76mal, im Kontext von Seelsorge in *Paid* 1,4; 6,1; *Strom* VII 98,5; *qds* 1,4; 35,5.

⁶¹ *Διακονια* u.ä.: 68 Nennungen, im Kontext von Seelsorge: *Strom* VII 1; 19,4; *qds* 35,2; *επισκοπη* u.ä.: 30mal, im Zusammenhang mit Seelsorge: *Strom* II 114,4; VI 104,1.

⁶² *Ωφελια* u.ä.: 139mal, in Verbindung mit Seelsorge z.B. *Paid* 43,2; *Strom* VII 52,2; *επικουρια* u.ä.: 11mal, im Kontext von Seelsorge *Strom* VII 69,2; *qds* 13,1; *ευποιια* u.ä.: 41mal, mit Bezug auf Seelsorge *Strom* I 46; IV 37,7; V 141,1; VI 60,1f; *τροφη* u.ä.: 222 Nennungen, im Zusammenhang mit Seelsorge *Strom* VI 1,3.

⁶³ Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Begriffe des Führens (*αγω* und Komposita: *Paid* 1,4; 3,3; *Paid* 43,2; *Strom* V 79,1; VI 1,3); Begriffe des Veränderns zum Guten (*καθαριζω* u.ä.: *Paid* I 3,3; II 1,3; *Strom* III 42,5; V 11,4; VII 27,6; 57,1f - *βελτιωω* u.ä. *Paid* I 1,4; *Strom* VII 27,6 - *γυμναζω* u.ä.: *Strom* I 93,5; VII 70,1; 100,4 - *παρασκευαζω* u.ä.: *Strom* I 169,1; VI 91,2; VII 19,4 - *εργαζομαι* u.ä.: *Strom* VI 91,2; *qds* 1,4); Begriffe des Ab- und Zuratens (*αποτρεπω* u.ä.: *Paid* I 88,1; *Paid* III 43,2 - *προτρεπω* u.ä.: *Strom* I 46; IV 35,1 - *παραινεω* u.ä.: *Paid* I 1,4; *qds* 34f - *συμβουλευω*: *qds* 34f - *επιρρωννυμι*: *Paid* I 3,1 - *παραινεω*: *Paid* III 42,3); Begriffe der Auseinandersetzung (*νουθετεω* u.ä.: *Paid* I 64,4-65,3; III 43,2; *qds* 34f - *ελεγχος*, Tadel: *Paid* I 64,4-65,3; 82,1; 99,1 - *ονειδισμος* - Vorwurf: *Paid* I 64,4-65,3; III 43,2 - *λοιδορεω*, schimpfen: *Paid* I 74,2 - *επιπληξις*, Züchtigung, sowie *πληγαι*, Schläge und *σωφρονιζω*, zur Vernunft bringen: *Paid* 82,1 - *επιδεικνυσις*, Anzeige: *Paid* I 88,1; III 43,2); Begriffe des Befreiens (*απαλασσω*, entfernen: *Paid* I 4,2 - *αφαιρεομαι*, befreien: *Paid* I 6,2 - *αποσμηγω*, abwischen: *Paid* III 39,2 - *ελευθεροω*, frei machen: *Strom* III 41,2 - *εξελαυνω*, entfernen: *Strom* V 17,3 - *χωριζω*, trennen: *Strom* VII 70,1f); Begriffe des Heilens (*ιαομαι*, heilen: *Paid* I 3,1; 6; *Strom* III 104,4 - *διαιταω*, ärztlich behandeln: *Paid* I 3,1 - *ακεομαι*, heilen: *Paid* I 6,2 - *τιρωσκω*, verwunden: *Paid* I 74), Begriffe des Erweckens, Bewegens, Erleuchtens und Heiligens (*διεγειρω*, aufwecken: *Strom* I 93,5 - *κινεω*, bewegen: *Strom* I 98,4 - *αναζωπυρεω*, entflammen: *Strom* I 169,1 - *φωτιζω*, erleuchten: *Prot* 68,4; *Strom* V 17,3; *qds* 1,4 - *αγιαζω*, heiligen: *Paid* II 1,2).

II. Theologische Prämissen

Die theologischen Grundlagen für die Vorstellung von der Seelsorge und Fürsorge bei Clemens bilden der biblisch bezeugte und philosophisch gestützte Monotheismus, der christlicherseits bezeugt und verkündet, in der Selbstoffenbarung des transzendenten Gottes in der Gestalt des Logos, des Messias und Gottessohnes, gipfelt. Der Gottessohn ist für Clemens im Anschluss an Kol 1,15 und Hebr 1,3⁶⁴ das sichtbare Antlitz des ganz entzogenen Gottes, was in folgendem Gedanken aus *Strom* IV 156,1 deutlich wird:

„Da nun Gott unbeweisbar ist, so ist er dem Wissen nicht erfassbar; der Sohn aber ist Weisheit und Wissen und Wahrheit und was sonst diesem verwandt ist, und in der Tat kann man über ihn mit Beweisen und ausführlicher Darlegung

⁶⁴ An drei Stellen der *Stromateis* verdeutlicht Clemens mit Hilfe von Kol 1,15 bzw. Hebr 1,3 das Verhältnis zwischen dem verborgenen und dem sich offenbarenden Gott: Vgl. *Strom* V 38,6-7: *„Wie der Herr über die ganze Welt erhaben ist, vielmehr noch jenseits der geistigen Welt, so ist auch der auf dem Stirnblatt [des Hohepriesters] eingegrabene Name... erhaben...Es ist aber vom Namen Gottes die Rede, weil der Sohn wirkt, wie er die Güte des Vaters wirken sieht, er, der Gott-Heiland genannte, der Anfang des Alls, der als erster und vor der Ewigkeit ‚Ebenbild des unsichtbaren Gottes‘ geworden ist, dann aber alles das, was nach ihm geworden ist, gestaltet hat (vgl. Kol 1,15)“* (BKV 19,152); GCS II 352,12-353,3: ὡςπερ δὲ ὁ κύριος ὑπεράνω τοῦ κόσμου παντός, μᾶλλον δὲ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ, οὕτως καὶ τὸ ἐν τῷ πετάλῳ ἔγγραπτον ὄνομα ... εἶναι ἡξίωται,... ὄνομα δὲ εἴρηται θεοῦ. ἐπεὶ, ὡς βλέπει τοῦ πατρὸς τὴν ἀγαθότητα, ὁ υἱὸς ἐνεργεῖ, θεὸς σωτῆρ κεκλημένος, ἡ τῶν ὄλων ἀρχή, ἣτις ἀπεικόνισται μὲν ἐκ «τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου» πρώτη καὶ πρὸ αἰώνων, τετύπωκεν δὲ τὰ μεθ' ἑαυτὴν ἅπαντα γενόμενα. Hier wird der Sohn als die schöpfungsmächtige Seite Gottes dargestellt, in *Strom* VII 58,3-5 als die offenbarungsmächtige: David zeigt ihn als *„den Heiland Gott“*... *„der die frohe Botschaft und die Lehre vom Vater brachte, den der Apostel ‚das Gepräge der Herrlichkeit des Vaters (Hebr. 1,3)‘ nannte, den Sohn, der die Wahrheit über Gott lehrte und als Kennzeichen gab, dass ‚Gott und Vater eins (Eph 4,6)‘ und einer nur der Allmächtige ist, ‚den niemand als der Sohn erkannt hat und wem es der Sohn offenbart (Mt 11,27)‘, ... den ‚allein‘ da er Gott der Vater ist, als ‚gut (Mt 19,17)‘ unser Heiland und Gott kennzeichnet“*. (Vgl. BKV 20,63); GCS III 42,25-43,6: ἡμῖν θεὸν εἶναι τὸν σωτῆρα [ἀπέδειξεν ὁ Δαβὶδ] διὸ καὶ ὁ ἀπόστολος «χαρακτῆρα τῆς δόξης τοῦ πατρὸς» τὸν υἱὸν προσεῖπεν, τὸν τὴν ἀλήθειαν περὶ τοῦ θεοῦ διδάξαντα καὶ χαρακτηρίσαντα ὅτι «θεὸς καὶ πατὴρ εἷς» καὶ μόνος ὁ παντοκράτωρ, «ὃν οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός, καὶ ᾧ ἐὰν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ». ἓνα δὲ εἶναι τὸν θεὸν διὰ ... μεμήνηνται, ὃν «μόνον» ὄντα θεὸν πατέρα «ἀγαθόν» χαρακτηρίζει ὁ σωτῆρ ἡμῶν καὶ θεός. Vgl. *Strom* VII 16,5, wo der Gedanke vom Abbild und Gepräge Gottes im Sohn weitergeführt wird auf den wahren Gnostiker und diejenigen, die sich ihm nachbilden.

*reden. Und alle Kräfte des Geistes werden ein für allemal eine einzige Realität und haben zusammen dieses Ziel, nämlich den Sohn; ...*⁶⁵.

Was also immer von Gott gedacht und gesagt werden kann, ist der Vermittlung und Offenbarung durch den Logos verdankt, dem „*Mitstreiter der Menschenfreundlichkeit Gottes*“⁶⁶. So tritt der Logos, der Gottessohn, ins Zentrum der Theologie, in seiner Abkünstigkeit von Gott unterschieden, und doch so eng mit ihm verbunden, dass manchmal, und wohl durchaus bewusst⁶⁷, die Bezugspunkte theologischer Aussagen ineinanderdriften: ‚Schöpfer‘ und

⁶⁵ Vgl. BKV II 19,105; GCS II 317,21-26: ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὧν οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός, ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ, καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον. πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἐν τι πράγμα γενόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ... - Vgl. auch *Prot* 110,1, wo Clemens hinter dem Heilswerk Christi die göttliche Unterstützung stehen sieht: GCS I 78,10f: Οὐ γὰρ ἂν οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τοσοῦτον ἔργον ἄνευ θείας κομιδῆς ἐξήνυσεν ὁ κύριος, ...

⁶⁶ Vgl. *Paid* I 63,2-3: Dass sich Gott um den Menschen kümmert und für ihn sorgt, zeigt sich daran, dass er ihn durch den Logos erzieht, „*der der echte Mitstreiter der Menschenliebe Gottes ist*“ (vgl. BKV II 7,260); GCS I 127,19-22 κήδεταί ἄρα καὶ ἐπιμελεῖται τοῦ ἀνθρώπου ὁ θεός. Τοῦτο δὲ ἐνδείκνυται ἔργῳ παιδαγωγῶν αὐτὸν λόγῳ, ὅς ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ φιλανθρωπίας συναγωνιστῆς γνήσιος. – W. Völker, 80, betont die Bedeutung der φιλανθρωπία Gottes bei Philo und Clemens.

⁶⁷ Das ist Bemerkungen zu entnehmen, in denen Clemens die Unfassbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes betont und daraus die analoge Sprechweise aller heiligen Texte ableitet: Die Wirklichkeit des transzendenten Gottes wird durch Metaphern, Bilder und Rätsel erahnbar, aber nicht begreifbar; sie wird in dieser Weise durch die Offenbarung des Logos angedeutet und durch denselben ausgelegt: Vgl. *Strom* VI 126,3f: „*Denn die Eigenart der Heiligen Schrift besteht darin, dass sie in Gleichnissen spricht, weil auch der Herr, obwohl er nicht zu dieser Welt gehörte, wie ein Geschöpf dieser Welt zu den Menschen kam. Denn er trug auch alle Tugend an sich und war dazu bestimmt, den in dieser Welt heimischen Menschen durch die Erkenntnis zu dem Geistigen und allein Wirklichen emporzuführen, aus dieser Welt in eine andere Welt. Deshalb verwendet er auch die Schrift im übertragenen Sinn; denn das ist das Wesen eines Gleichnisses: es ist eine Redeform, die von etwas Nichteigentlichem, das dem Eigentlichen ähnlich ist, den Verständigen führt zum Wahren und Eigentlichen ...*“ (vgl. BKV II 19,324); GCS II 495,24-496,1: παραβολικὸς γὰρ ὁ χαρακτήρ ὑπάρχει τῶν γραφῶν, διότι καὶ ὁ κύριος, οὐκ ὧν κοσμικός, ὡς κοσμικός εἰς ἀνθρώπους ἦλθεν· καὶ γὰρ ἐφόρεσεν τὴν πᾶσαν ἀρετὴν ἔμελλέν τε τὸν σύντροφον τοῦ κόσμου ἄνθρωπον ἐπὶ τὰ νοητὰ καὶ κύρια διὰ τῆς γνώσεως ἀνάγειν ἐκ κόσμου εἰς κόσμον. διὸ καὶ μεταφορικῆ κέχρηται τῇ γραφῇ· τοιοῦτον γὰρ ἡ παραβολή, λόγος ἀπὸ τινος οὐ κυρίου μὲν, ἐμφεροῦς δὲ τῷ κυρίῳ ἐπὶ τὰληθῆς καὶ κύριον ἄγων τὸν συνιέντα, ...

‚Vater‘ als Gottestitel betreffen den transzendenten, unfassbaren Gott wie auch den Gott-Logos als den, der den göttlichen Willen kundtut und ins Werk setzt⁶⁸.

Dieses Werk des Gott-Logos erhält Richtung und Struktur durch die alles durchwaltende göttliche Vorsehung, die *προνοια*⁶⁹, die sich vom ersten Schöpfungsgedanken bis in die göttliche Fürsorge für jeden einzelnen und die ganze Welt erstreckt:

„Die an Christus sich anschließende Lehre verehrt nämlich den Schöpfer als Gott und lässt das Walten der Vorsehung sich bis auf das Einzelgeschehen erstrecken und lehrt... das Heilshandeln Gottes als maßgebend für die gesamte Erziehung hinzunehmen“⁷⁰.

Sie ist Ausweis der Liebe Gottes, die sich immer, ohne Anfang und Ende selbst mitteilt, und an der jeder nach seiner eigenen Entscheidung Anteil nimmt⁷¹.

⁶⁸ Vgl.: *Prot* 120,2: Driften des Vater-Titels; vgl. *Paid* I 55,2: Driften des Erzieher-Titels; vgl. *Strom* V 8,1 und VII 6,1: Driften der *προνοια* vom Vater zum Sohn; vgl. *Paid* I 97,3.

⁶⁹ Vgl. *Strom* VI 93,4, wo Clemens in diesem Sinne Weisheit 14,2 zitiert: «*τεχνίτις δὲ σοφία κατεσκεύασεν· ἡ δὲ σὴ, πάτερ, διακυβερνᾷ πρόνοια.*» (GCS II 478,30f) - *Πρόνοια* ist für Clemens aber nicht nur die alles durchwaltende und ordnende göttliche Vorsehung, die sich im Kosmos, in der Natur und in der Schöpfungsordnung erkennen lässt, also ein philosophisches Konzept, sondern der ausdrückliche Wille Gottes, den Menschen zum Heil zu führen: So *Strom* I 4,3: *„Wer dank der göttlichen Vorsehung mit der Verkündigung bekannt wird, dem verleiht sie jedenfalls die höchsten Güter: einen Anfang des Glaubens, Vorsatz zum richtigen Lebenwandel, Streben nach Wahrheit, Suchbewegung, Spuren zur Erkenntnis; sie öffnet ihm, um es kurz zu sagen, den Weg zum Heil“* (vgl. BKV II 17,14); GCS II 5,4-7: [ἡ κηρυκικὴ ἐπιστήμη] ... συμβάλλεται γοῦν τὰ μέγιστα τῷ περιτυχόντι κατὰ τὴν θείαν πρόνοϊαν, ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὄρμην τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, κίνησιν ζητητικὴν, ἔχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας. - Vgl. *Strom* I 173: die waltende Vorsehung verbindet Macht und Güte, Strafe und Wohltat; vgl. *Strom* I 86,2: aus schlechten Anfängen vermag sie ein gutes Ende zu machen.

⁷⁰ *Strom* I 52,3; vgl. BKV II 17,53; GCS II 34,9-13: ἡ γὰρ ἀκόλουθος Χριστῷ διδασκαλία καὶ τὸν δημιουργὸν ἐκθειάζει καὶ τὴν πρόνοϊαν μέχρι τῶν κατὰ μέρος ἄγει καὶ ... διδάσκει καὶ τὴν οἰκονομίαν ὡς ἡγεμονικὸν τῆς ἀπάσης προσίεσθαι παιδείας. - Vgl. VII 6,1.

⁷¹ Vgl. *Strom* V 141: *„Nun ist... klar geworden, dass ewig die Wohltat Gottes ist und dass vom anfanglosen Anfang an allen gegenüber durchaus gleich die natürliche Gerechtigkeit waltet, die jedem Geschlecht nach Gebühr gibt und keinen Anfang je hat. (2) Denn bei Gott hat es nie einen Anfang damit gegeben, dass er Herr und dass er gut ist, da er das, was er ist, von Ewigkeit her ist, und ebenso wenig wird er je damit aufhören, Gutes zu tun, auch wenn er jedwedes Ding zu seinem Endziel gebracht hat. (3) An seiner Güte hat aber jeder von uns Anteil, entsprechend dem eigenen Wollen, weil den Unterschied entscheidungsbedingt Wahl und Bewährung einer Seele ausmachen.“* (vgl. BKV II 19,232); GCS II 421,7-14: ἤδη μὲν οὖν δῆλον ... ὡς αἰδῖος ἡ τοῦ θεοῦ εὐποιία τυγχάνει καὶ εἰς πάντας ἐξ ἀρχῆς ἀνάρχου

Dementsprechend wird sie unterschiedlich erfahren und wahrgenommen, wie es in *Strom* VI 28,3 heißt:

*„Da nämlich der allmächtige Gott für alle Menschen Sorge trägt, sucht er die einen durch Gebote, die anderen durch Drohungen, manche auch durch wunderbare Zeichen und einige durch gnädige Verheißungen zum Heilsweg zu bekehren“*⁷².

Clemens befasst sich in *Strom* VI 39-53 ausführlich mit dem allgemeinen Heilswillen Gottes, wobei er sich auf Aussagen aus den *Kerygma Petri*⁷³ stützt: Griechen und Juden stehen von Anfang an unter der Vorsehung Gottes, die ihnen ihre jeweils geeigneten Erziehungs- und Erkenntnismittel gewährt (VI 42); beide werden auf das Kommen des Christus vorbereitet (VI 44), niemand, der nach Erlösung verlangt, wird ausgeschlossen, auch nicht die im Hades Befindlichen (VI 45ff).

1. Gott: der für die Menschen sorgt

Es ist also die Liebe das Motiv für das Heilshandeln Gottes⁷⁴, ob es sich in der Schöpfung äußert oder in der Gesetzgebung für die Geschöpfe oder in der

ἴση ἀτεχνῶς ἢ φυσικῆ δικαιοσύνη, κατ' ἀξίαν ἐκάστου γένους γενομένη, οὐκ ἀρξαμένη ποτέ· οὐ γὰρ ἀρχὴν τοῦ κύριος καὶ ἀγαθὸς εἶναι εἴληφεν ὁ θεὸς ὧν ἀεὶ ὁ ἔστιν, οὐδὲ μὴν παύσεται ποτε ἀγαθοποιῶν, κἂν εἰς τέλος ἀγάγη ἕκαστα. μεταλαμβάνει δὲ τῆς εὐποιίας ἕκαστος ἡμῶν πρὸς ὃ βούλεται, ἐπεὶ τὴν διαφορὰν τῆς ἐκλογῆς ἀξία γενομένη ψυχῆς αἵρεσίς τε καὶ συνάσκησις πεποίηκεν.

⁷² Vgl. BKV II 19,255; GCS II 444,10-13: πάντων γὰρ ἀνθρώπων ὁ παντοκράτωρ κηδόμενος θεὸς τοὺς μὲν ἐντολαῖς, τοὺς δὲ ἀπειλαῖς, ἔστιν δ' οὐς σημεῖοις τεραστίοις, ἐνίοις δὲ ἠπίοις ἐπαγγελίαις ἐπιστρέφει πρὸς σωτηρίαν. - Vgl. *Strom* I 173,3f.

⁷³ Die in die erste Hälfte des 2. Jhs. datierbare Schrift zitiert Clemens mehrfach ohne Vorbehalt. Er hält sie offensichtlich für authentisch, während Origenes dies etwas später bezweifelt. Vgl. R. Röwekamp, Art. Petrusliteratur: in: LACL 2002, 565-569; 566.

⁷⁴ Vgl. *qds* 37,1-2: „Aber Gott selbst ist Liebe und aus Liebe ließ er sich von uns schauen. (2) Und das Unaussprechliche seines Wesens wurde Vater, das gegen uns Mitleidige wurde Mutter. Und infolge seiner Liebe nahm der Vater einer Frau Wesen an, und der deutliche Beweis dafür ist der Sohn, den er selbst aus sich erzeugte; und die aus Liebe geborene Frucht ist Liebe. (3) Deshalb ist er auch selbst herabgekommen, deshalb hat er menschliche Gestalt angenommen, deshalb hat er aus freiem Willen das Menschenschicksal ertragen, ...“ (vgl. SKV 1, 52f).

Heilsgeschichte, dem Drama von Annahme und Verweigerung⁷⁵, das erst dann endet, wenn die in allen Geschöpfen angelegte Ausrichtung auf Gott hin⁷⁶ und insbesondere der Mensch als „*erhabenstes Werk... um seiner selbst wünschenswert und gut... und von Gott liebgewonnen*“⁷⁷ Gott als Bestimmung und Ziel seiner Existenz angenommen hat⁷⁸. Während aber die Existenz der

⁷⁵ Vgl. *Prot* 110,2-3: Über das Heilswerk des Sohnes: „*Weder fand er, vorausverkündet, Unglauben, noch blieb er unerkant, als er das Prosopon eines Menschen angenommen und sich in Fleisch gekleidet hatte, um das Drama der Erlösung der Menschheit aufzuführen. (3) Denn er war ein echter Kämpfer und ein Mitstreiter des Geschöpfes...*“ (Vgl. BKV II 7,185); GCS I 78,15-18: ... οὐθ' ὅτε τὸ πρῶτον προεκηρύχθη, ἀπιστηθεῖς, οὐθ' ὅτε τὸ ἀνθρώπου προσωπεῖον ἀναλαβὼν καὶ σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ σωτήριον δράμα τῆς ἀνθρωπότητος ὑπεκρίνετο, ἀγνοηθεῖς· γνήσιος γὰρ ἦν ἀγωνιστῆς καὶ τοῦ πλάσματος συναγωνιστής, ... Vgl. *Prot* 2,2ff; 5,2ff; 119f: Das Motiv des Agons, des von Christus aufgeführten Schauspiels.

⁷⁶ Vgl. *Strom* V 133,7: „*Alle Wesen gewinnen von allen Ausgangspunkten her eine Beziehung zu dem Vater und Schöpfer des Weltalls durch ihre natürliche Anlage und ohne Unterricht: das Unbeseelte, indem es mit dem Lebenden mitfühlt, von den Beseelten das eine, das bereits unsterblich ist, indem es Tag für Tag wirkt, das Sterbliche aber teils in Furcht, auch wenn es von seiner Mutter noch in ihrem Schoße getragen wird, teils auf Grund selbständiger Überlegung, und von den Menschen alle, Griechen sowohl als auch Barbaren*“ (Vgl. BKV II 19,227); GCS II 416,17-417,2: Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων, τὰ μὲν ἄψυχα συμπαθοῦντα τῷ ζῳῷ, τῶν δὲ ἐμψύχων τὰ μὲν ἤδη ἀθάνατα καθ' ἡμέραν ἐργαζόμενα, τῶν δὲ ἔτι θνητῶν τὰ μὲν ἐν φόβῳ, καὶ διὰ τῆς μητρὸς αὐτῶν ἔτι κατὰ γαστρὸς ὀχοῦμενα, τὰ δὲ αὐτεξουσῶ λογισμῷ, καὶ τῶν ἀνθρώπων πάντες Ἑλληνές τε καὶ βάρβαροι.
– Clemens bringt hier platonisches und neutestamentliches Gedankengut zusammen. Während er mit dem Titel für Gott auf Platons *Timaios* (28c) anspielt, steht hinter dem Motiv des mitfühlenden Unbeseelten die Vorstellung aus Röm 8,22 von der in Seufzen und Wehen liegenden Schöpfung, und hinter dem Gedanken der tagtäglich wirkenden Unsterblichen Joh 9,4.

⁷⁷ *Paid* I 6,6 und 7,3: GCS I 94,2ff.14ff: (6,6) καὶ τοῦτον ἔργον ἡγουμένη μέγιστον, ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνη κατηύθυνεν, τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκεράσατο, ... (7,3) Εἰ μὲν οὖν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὁ ἄνθρωπος, ἀγαθὸς ὢν ἀγαθὸν ἠγάπησεν, καὶ τὸ φίλτρον ἔνδον ἐστὶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῦθ' ὅπερ ἐμφύσημα εἴρηται θεοῦ· - Vgl. auch *Prot* 122,3.

⁷⁸ Vgl. *Strom* VII 12,2-3: „*Denn auf die Rettung des Ganzen durch den Herrn des Ganzen ist alles im allgemeinen und im besonderen hin eingerichtet. (3) Es ist also Aufgabe der Gerechtigkeit des Heilands, einen jeden einzelnen je nach der Möglichkeit zu einer immer besseren Stufe emporzuführen. Denn für die Rettung des Wertvolleren und seine Erhaltung wird auch das Geringere seiner Art entsprechend verwaltet.*“ (Vgl. BKV II 20,18f); πρὸς γὰρ τὴν τοῦ ὅλου σωτηρίαν τῷ τῶν ὅλων κυρίῳ πάντα ἐστὶ διατεταγμένα καὶ καθόλου καὶ ἐπὶ μέρους. ἔργον οὖν τῆς δικαιοσύνης τῆς σωτηρίου ἐπὶ τὸ ἄμεινον αἰεὶ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἕκαστον προάγειν. πρὸς γὰρ τὴν σωτηρίαν τοῦ κρείττονος καὶ διαμονὴν ἀναλόγως τοῖς ἑαυτῶν ἠθεσι διοικεῖται καὶ τὰ μικρότερα (GCS III 9,26-31). - Clemens knüpft hier an den platonischen Gedanken aus *Nomoi* X 903b an und füllt ihn christlich auf: die σωτηρία ist nicht in der Obliegenheit von Archonten, die alles auf das Ganze hin

Geschöpfe auf Gott hin ist, und von ihm weg ins Verderben führt⁷⁹, ist die Existenz Gottes nicht auf seine Geschöpfe hin, sondern ganz souverän, sich selbst genügend. Dass er zu den Geschöpfen in Beziehung tritt, ist reiner Ausfluss seiner Güte: „*aber Gott, der von Natur ‚reich ist an Erbarmen‘ [Eph 2,4] sorgt um seiner Güte willen für uns, obwohl wir weder Teile von ihm noch von Natur seine Kinder sind*“⁸⁰.

a) Der Schöpfer sorgt für die Geschöpfe

Dass sich Gott in Liebe seinen Geschöpfen zuwendet, zeigt sich zuallererst daran, dass er sich in unerschöpflicher Freigiebigkeit um sie kümmert, sie nährt und erhält. Gott sorgt für alle Lebewesen⁸¹; er ist es, der den Menschen zum Genuss Speise und Trank bereithält⁸²; er gibt ihnen, was sie zum Leben brauchen, und was sie ausmacht, ihre Identität als Geschöpfe: Geburt, Wachstum, Alter, gutes (!) Sterben, also den Reifungsprozess auf ihn hin⁸³; er

verwalten, sondern in der Gerechtigkeit des σωτηρ, der alles in das Gericht führt, um die heiligen Seelen der Schau Gottes zuzuführen (vgl. VII 12,5-13,1).

⁷⁹ Vgl. z. B. *Strom* IV 94,1: „*Die Sünder heißen aber Feinde Gottes, da sie Feinde seiner Gebote, denen sie nicht gehorcht haben, geworden sind, so wie Freunde die heißen, die den Geboten gehorcht haben, weil sie durch ihr vorsätzliches Tun (ἐκ προαιρέσεως) Gott nahegekommen sind, die anderen, weil sie sich ebenso ihm entfremdet haben. (2) Denn die Feindschaft und die Sünde ist nichts ohne den Feind und den Sünder*“ (BKV II 19,65); - vgl. auch *Strom* IV 153,1; V 6,3-7,1; VI 98; VII 9.

⁸⁰ *Strom* II 74,4; vgl. BKV II 17,205; GCS II 152,15ff: ἀλλὰ γὰρ φύσει «πλούσιος ὢν ὁ θεὸς ἐν ἐλέῳ» διὰ τὴν αὐτοῦ ἀγαθότητα κήδεται ἡμῶν μήτε μορίων ὄντων αὐτοῦ μήτε φύσει τέκνων. – Vgl. Völker, Wahrer Gnositker, 77f.

⁸¹ Vgl. *Paid* II 14,5: „*Denn ein einziger Gott ist es, der alles, was fliegt und was schwimmt, mit einem Wort die unvernünftigen Tiere ernährt; es fehlt ihnen aber nichts an dem Geringsten, obwohl sie für ihre Nahrung nicht sorgen*“ (BKV II 8,24) - in deutlicher Anspielung auf Mt 6,26.

⁸² Vgl. *Paid* II 5,1: „*Denn sie [Feinschmecker] haben wohl nicht gelernt, dass Gott für sein Geschöpf, nämlich den Menschen Speisen und Getränke zubereitet hat, um des Erhaltes und nicht um des Genusses willen*“ (vgl. BKV II 8,13), GCS I 156,29-157,2: Οὐ γὰρ που μεμαθήκασι τὸν θεὸν παρασκευάσαι τῷ δημιουργήματι, τῷ ἀνθρώπῳ λέγω, σίτα καὶ ποτὰ τοῦ σφῆζεσθαι χάριν, οὐχὶ δὲ τοῦ ἥδεσθαι.

⁸³ Vgl. *Strom* V 68,2: „*Es ist ihnen [den auf das Irdische Fixierten] ... entgangen, dass Gott uns Unzähliges geschenkt hat, woran er selbst keinen Anteil hat, Geborensein, während er selbst ungeboren ist, Nahrung, während er selbst keines Dings bedarf, und Wachstum, während er selbst sich immer gleich bleibt, ein schönes Alter und ein leichtes Sterben,*

verleiht ihnen die Ebenbildlichkeit, indem er sie mit Logos begabt⁸⁴, und ihnen damit die Entscheidung ermöglicht, sich auf ihn hin oder von ihm weg zu entwickeln⁸⁵. Und er ist die Ursache alles Guten und Schönen in der Welt⁸⁶. Weil er der Urheber des Seins ist, hat alles, was ist, eine Beziehung zu ihm (*Strom* V 133,7) und jedes Menschengeschlecht eine Ahnung von ihm (*Strom* V 133,9)⁸⁷; auf alle erstreckt sich die göttliche Pädagogik, kein Mensch fällt aus der Fürsorge und Erziehung Gottes:

„Da nämlich der eine allmächtige Gott für alle Menschen Sorge trägt, sucht er die einen durch Gebote, die andere durch Drohungen, manche auch durch wunderbare Zeichen und einige durch gnädige Verheißungen zum Heilsweg zu bekehren“ (*Strom* VI 28,3)⁸⁸.

Die angemessene Haltung des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber ist die Dankbarkeit⁸⁹. Allerdings antwortet der Mensch nicht angemessen auf Gottes Güte. Seit Adam und dem ersten Akt des Ungehorsams neigt der Mensch zur Selbstbezogenheit, zur triebhaften Existenzweise und damit zur Aufgabe seiner gottgeschenkten Fähigkeit zur Tugend. Ohne die Gnade Gottes, d.h. ohne die zuvorkommende Hilfe Gottes gelänge es ihm nicht, aus seiner Verkehrtheit

während er selbst unsterblich ist und nicht altert“ (BKV II 19,178). – Clemens fasst hier einen Gedanken aus Philo, *De sacrificio Abelis et Caini* (84; 95; 98; 100) zusammen und versteht die menschliche Kontingenz als Geschenk Gottes. – An anderen Stellen folgt er der anderen, auch bei Philo, *De virtutibus*, 203-205, und bei Paulus (Rm 5,12.18; 1Kor 15,21) geäußerten Vorstellung, dass die menschliche Veränderlichkeit und Sterblichkeit Folge der Sünde Adams sei. Vgl. *Strom* II 98,3-4;

⁸⁴ Vgl. *Prot* 98,3: der Mensch als das beseelte Gebilde Gottes ist das Abbild des Logos, und zwar in seiner geistigen Dimension, insofern er *„durch das Denken in seinem Herzen dem göttlichen Logos ähnlich und dadurch vernünftig geworden ist* (τῆ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θεῷ παρεικαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός.)“ (BKV II 7,174; GCS I 71,28f); vgl. *Strom* II 102,6; VII 16,6.

⁸⁵ Vgl. z.B. *Prot* 123,2, wo Clemens die Zuhörer auffordert, zwischen Gericht und Gnade zu entscheiden; vgl. *Strom* II 97,1 und II 102,6.

⁸⁶ Vgl. *Paid* III 1,5: Der Mensch ist schön aufgrund seiner Ähnlichkeit mit dem Logos. Vgl. *Strom* V 19; 96,5 und 103,1. Zu umfassenden Schöpfungstätigkeit Gottes vgl. W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 88ff.

⁸⁷ Vgl. W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 89.

⁸⁸ Vgl. BKV II 19, 255; GCS II 444,10-13: πάντων γὰρ ἀνθρώπων ὁ παντοκράτωρ κηδόμενος θεὸς τοὺς μὲν ἐντολαῖς, τοὺς δὲ ἀπειλαῖς, ἔστιν δ' οὐς σημειοῖς τεραστῖοις, ἐνίους δὲ ἠπίοις ἐπαγγελίαις ἐπιστρέφει πρὸς σωτηρίαν.

⁸⁹ Vgl. *Prot* 116,4; *Strom* III 105,1; *Strom* VII 62,2; vgl. dazu auch W. Völker, *Wahrer Gnostiker*, 89.

herauszukommen (*Strom* V 83)⁹⁰. Die Gnade ist das stetige Angebot Gottes, zu ihm umzukehren, den Weg zur Errettung einzuschlagen. Der Mensch hat die Freiheit, dieses Angebot zu ergreifen oder es auszuschlagen. Gott zwingt nicht⁹¹.

b) Der Gesetzgeber sorgt für sein Volk

Wenn Gott die Ursache alles Guten ist, so ist er auch die Ursache des Gesetzes, insofern es gut ist, d.h. heilvoll für den Menschen.

Clemens argumentiert hier gegen antinomistische Tendenzen innerhalb verschiedener Richtungen des heterodoxen Christentums⁹², welche das positiv gegebene Gesetz des Alten Testaments gegen die Vorstellung eines ihnen eigenen inneren Gesetzes ausspielen und den gerechten Gott und Gesetzgeber

⁹⁰ Clemens verwendet in *Strom* V 68,1 das Bild des sich Verkriechens ins Schneckenhaus des irdischen Daseins und des Sich-Einigelns des Menschen in sich selbst: GCS II 371,11-14: οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἀνθρώπων τὸ θνητὸν ἐνδύομενοι καθάπερ οἱ κοχλῖαι καὶ περὶ τὰς αὐτῶν ἀκρασίας ὥσπερ οἱ ἐχῖνοι σφαιρηδὸν εἰλούμενοι περὶ τοῦ μακαρίου καὶ ἀφθάρτου θεοῦ τοιαῦτα οἶα καὶ περὶ αὐτῶν δοξάζουσιν. Hier klingt bereits der Gedanke der „*incurvatio sui cordis*“ des Augustinus (*ep* 81,9) an, und daran anschließend Luthers „*homo incurvatus in se ipsum*“, *Kommentar zum Römerbrief* (Röm 8); (WW 3, 184,4).

⁹¹ Vgl. *qds* 10,2: „Gott zwingt nicht, Gewalt ist Gott ja verhasst, sondern er gibt denen, die suchen und schenkt denen, die bitten und öffnet denen, die anklopfen“ (SKV 1,22); vgl. *Strom* VII 6,3.

⁹² Als deutlich antinomistisch stellt Clemens die Karpokratianer (vgl. dazu P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, 268ff; vgl. Le Boulluec, *Notion*, 301) in *Strom* III 5-11 und die Anhänger des Prodikos in *Strom* III 30 (vgl. Le Boulluec, *Notion*, 340-345) dar. Den Marcioniten wirft er nicht Ablehnung des Gesetzes vor; vgl. *Strom* II 39,2: „Wie beschaffen soll nach ihrer Meinung das Gesetz sein? Schlecht werden sie wohl nicht sagen, aber, gerecht, indem sie das Gute vom Gerechten unterscheiden“ (BKV II 17,179; GCS II II 133,28f: τί τοίνυν τὸν νόμον βούλονται; κακὸν μὲν οἶν οὐ φήσουσι, δίκαιον δέ, διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου. – Vgl. *Strom* II 34,4-5). Aber er weiß, dass sie den Gottesbegriff aufspalten, wonach der göttliche Gesetzgeber nicht mit dem guten Gott identisch ist, was zu einer starken Abwertung des alttestamentlichen Gesetzes führt. Bei anderen häretischen Gruppen, z.B. den Valentinianern, gilt nach Clemens für die Menschenklasse der ‚Pneumatiker‘ das geschriebene Gesetz nicht, weil ihnen das göttliche Gesetz eingeschrieben ist (vgl. *Strom* IV 89,4; *Paid* I 31,2; 37,1; 39,1). C. Markschieß, *Valentinus Gnosticus?*, 200ff, stellt die Tradition dieses Motivs in der Philosophie (Stoa, Aristoteles, Philo) dar, woran sichtbar wird, dass dieser Gedanke weite Verbreitung gefunden hatte. Wenn man auch Valentin selbst keine heterodoxe Auffassung vom Gesetz unterstellt, so ist anzunehmen, dass es unter seiner Anhängerschaft Leute gab, die seine Vorstellungen antinomistisch weiterdachten.

gegen den guten Gott abwerten. Ihnen gegenüber betont Clemens die Gutheit und Gerechtigkeit des einen und einzigen Gottes und des von ihm gegebenen Gesetzes⁹³.

Das Gesetz ist für Clemens Ausfluss der Fürsorge Gottes den Menschen gegenüber: Gott ist der gute Hirte, der für die Schafe sorgt, nicht nur für ihre Erhaltung, sondern auch für ihre Entwicklung. Denn das intendiert der Gesetzgeber: Den Menschen zum Gehorsam ihm gegenüber zu erziehen und so das Gute in ihm zur Entfaltung zu bringen. Dazu ist das Gesetz gegeben. Und als gottgegeben birgt das Gesetz der Buchstaben das vom Gottesgeist ausgehende geistliche Gesetz. Wie aber das Gesetz durch den Logos vermittelt wird und den Logos zum Inhalt hat, so ist der Logos auch derjenige, der es allein zu deuten weiß: Der Sohn Gottes ist Inhalt, Verkünder und Hermeneut des Gesetzes (*Strom* I 169,3f):

„Derjenige aber ist der wahre Gesetzgeber, der das Gute und Schöne nicht nur verheißt, sondern auch wirklich kennt. Und das Gesetz desjenigen, der diese Kenntnis besitzt, ist das heilbringende Gebot, vielmehr ist das Gesetz ein Gebot der Erkenntnis; ‚denn Kraft und Weisheit ist der Logos Gottes‘. (4) Andererseits ist auch Ausleger der Gesetze eben derjenige, ‚durch den das Gesetz gegeben wurde‘, der erste Ausleger der göttlichen Gebote, der den Schoß des Vaters verkündende eingeborene Sohn‘⁹⁴.

In der propädeutischen Funktion des Gesetz, wie auch der Philosophie⁹⁵, zeigt sich die Fürsorge Gottes für die Menschheit in ihrer Geschichte, sowohl der

⁹³ Vgl. *Strom* II 35,1: das auf Christus hin erziehende Gesetz ist gut; hier wird die propädeutische Funktion des Gesetzes betont (vgl. VII 86,3; I 168,1ff); *Strom* I 174,3: das Gesetz hat denselben Urheber wie das Evangelium; *Strom* I 173,3: Es hat wohlthätige Wirkung, indem es den Menschen verbessert.

⁹⁴ Vgl. BKV II 17 140; GCS II 105,19-27: οὗτος δὲ ὁ τῷ ὄντι νομοθέτης, ὃς οὐ μόνον ἐπαγγέλλεται τὰ ἀγαθὰ τε καὶ καλὰ, ἀλλὰ καὶ ἐπίσταται. τούτου καὶ ὁ νόμος τοῦ τὴν ἐπιστήμην ἔχοντος τὸ σωτήριον πρόσταγμα, μᾶλλον δὲ ἐπιστήμης πρόσταγμα ὁ νόμος, «δύναμις γὰρ καὶ σοφία ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.» νόμων τε αὖ ἐξηγητὴς οὗτος αὐτός, δι' οὗ «ὁ νόμος ἐδόθη», ὁ πρῶτος ἐξηγητὴς τῶν θείων προσταγμάτων, ὁ τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγούμενος υἱὸς μονογενῆς. Vgl. die Logos-Spekulation des Justin in *Dialog* 61; vgl. M.J. Edwards, Justin's Logos and the Word of God. In: *The Journal of early christian studies* 3 (1995) 261-280, der die Vorstellung vom Logos als Inhalt, Geber und Interpret der Hl. Schrift auch bei Philo und den Rabbinen feststellt.

⁹⁵ Vgl. *Strom* VII 86,3; I 168,1ff: propädeutische Funktion des Gesetzes; vgl. *Strom* I 28; VI 44,1: propädeutische Funktion der Philosophie.

gemeinsamen im Volk Gottes oder in den Völkern, wie auch in der Lebensgeschichte der Einzelnen⁹⁶. Das Gesetz, wie die Philosophie, erzieht auf Christus hin, das Volk des Alten Bundes und die Völker, und den einzelnen Menschen in der Ausbildung der Sittlichkeit⁹⁷, in der Suche nach der Wahrheit. Ziel ist beide Male, die Wahrheit zu empfangen, im neuen Volk Gottes, in der Kirche, zur Erkenntnis zu kommen, die der Gottessohn ist und lehrt⁹⁸.

Auch die Strafen, die der Gesetzgeber durch das Gesetz verhängt, sind Zeichen der Fürsorge Gottes: Sie wirken therapeutisch wie die Heilmittel des Arztes, in dem sie die Seelen vor Ungerechtigkeit zurückhalten oder davon befreien, und somit vor dem Tod bewahren (*Strom* I 171). Ziel der Gesetze des alten und neuen Bundes ist die Rettung der Menschen, ihre Bekehrung zu Gott. Die Gesetze sind Ausdruck des göttlichen Heilswillens (*Strom* VI 28,3).

c) Der Vater sorgt für seine Kinder: $\nu\iota\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$

Das stärkste Bild für die göttlich Fürsorge gegenüber seiner Schöpfung, insbesondere gegenüber den Menschen, ist das des Vaters, der für seine Kinder sorgt. Clemens ist sich bewusst, dass in dieser Vorstellung eine illusionäre Vereinnahmung Gottes angelegt ist: Eine familiale, physisch oder genealogisch begründete Vorstellung von Vater- und Kindschaft führt zur Annahme, die

⁹⁶ Vgl. *Strom* I 18,4: die Philosophie ist ein Werk der göttlichen Vorsehung; *Strom* I 81,5: die Vorsehung führt den Diebstahl der Griechen zu einem guten Ende; *Strom* VII 6,1: der Gottessohn ist der Ausgangspunkt für die Vorsehung, die für jeden einzelnen und für die Welt sorgt.

⁹⁷ Vgl. *Strom* I, 168; VII 10.

⁹⁸ Das Heilswerk des Sohnes erschöpft sich aber keineswegs in seiner Lehrtätigkeit. Es ist für uns Mensch geworden (*Prot* 110; *Strom* VII 8,1), hat gelitten, ist gestorben für uns (*Prot* 106,4; *Strom* VI 141,4); er ist Hoherpriester und Opfer (*Paid* I 97,3), Nahrung für die Gläubigen, nicht nur als Milch der Lehre (*Paid* I 38-52), sondern in Brot und Wein der Eucharistie (*qds* 22,4).

Gottesbeziehung bestände ‚qua natura‘, in der ομοουσια⁹⁹; die Menschheit, oder wenigsten deren edlerer Teil, der Mensch, oder wenigsten sein geistiger Teil sei mit Gott verwandt (συγγενης)¹⁰⁰, und es bedürfe nur des Bewusstseins dieser Verwandtschaft, um Erlösung zu erlangen. Clemens betont in diesem Zusammenhang, dass nur einer, nämlich der Gottessohn συγγενης mit dem Vater ist¹⁰¹, dass zwischen Gott, dem Schöpfer, und seinen Geschöpfen keinerlei

⁹⁹ Vgl. É. Des Places, Syngeneia. 189; « connaturel ». Er stellt insbesondere bei den griechischen Dichtern eine starke familiäre Färbung des Begriffs fest, die bei den Philosophen Ausgangsbedeutung für ihr übertragendes Verständnis des Gesamtweltzusammenhangs wird: Dabei betonte Platon weniger die Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch, - ein persönlicher Gott steht außer Debatte – als die, zwischen der Seele bzw. ihrem λογιστικον und den Ideen und dem Sein. Die scharfe ontologische Trennung zwischen Gott und Mensch, wonach menschliche Existenz mit einer göttlichen Gabe, nämlich der Seele bzw. der Geistigkeit des Menschen beginnt, sieht Des Places als Proprium frühchristlichen Denkens, das sich so weder in der platonischen noch in der aristotelischen oder der stoischen Tradition findet. Allerdings findet sich im christlichen Denken auch die Übernahme der platonischen Konzeption, dass ohne Affinität des Seienden συγγενης ων (Acta Johannis, Justin) nichts erkannt werden kann (184).

¹⁰⁰ Strom II 75,1; vgl. oben 257.

¹⁰¹ Vgl. Strom II 77,3f: nur der Sohn Gottes ist im im eigentlichen Sinne Sohn: οὐκ ἐσμὲν δὲ ὡς ὁ κύριος, ἐπειδὴ βουλόμεθα μὲν, οὐ δυνάμεθα δέ. «οὐδεὶς γὰρ μαθητῆς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον, ἀρκετὸν δὲ ἔαν γενώμεθα ὡς ὁ διδάσκαλος,» οὐ κατ' οὐσίαν, ἀδύνατον γὰρ ἴσον εἶναι πρὸς τὴν ὑπαρξιν τὸ θέσει τῷ φύσει, τῷ δὲ αἰδίου γεγονέναι καὶ τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν ἐγνωκέναι καὶ υἱοὺς προσηγορεῦσθαι καὶ τὸν πατέρα ἀπὸ τῶν οἰκείων καθορᾶν μόνον. (GCS II 153,12-21); vgl. dazu Strom VII 5,3. Von Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch spricht Clemens nur in Bezug auf den Gottessohn: zu diesem besteht eine geistige Verwandtschaft aufgrund der dem Menschen gottgegebenen Geistigkeit; vgl. Strom IV 156,1; Strom VI 96,2. (Vgl. dazu W. Richardson, Νομος εμψυχος – Markion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel. In: StudPatr 6, Berlin 1962, 188-196; der das stoische Konzept der einenden rationalen Seele, wie es in Chrysipps Psychologie und bei Galen dargestellt ist, hinter dieser Konzeption erkennt). – Bei Clemens kommt allerdings ein entscheidender Aspekt dazu: συγγενεια besteht zwischen dem Gottessohn und den Menschen aufgrund der Inkarnation. Indem der Gottessohn Mensch wird, macht er sich den Menschen blutsverwandt; wie sich Clemens diese Verwandtschaft vorstellt, lässt sich seiner Interpretation die Taufe Jesu entnehmen; in Paid I 25,2- 26,1 heißt es: „Denn im selben Augenblick ertönte dem Herrn, als er getauft wurde, eine Stimme vom Himmel als Zeugnis für das Geliebtsein: ‚Du bist mein geliebter Sohn, heute habe ich dich gezeugt‘ (γεγέννηκά). Lasst uns nun bei diesen Weisen [den Gegnern] nachforschen: ist der ‚heute wiedergezeugte‘ (σήμερον ἀναγεννηθεὶς) Christus nun vollkommen... oder unvollkommen? Wenn aber dies, dann muss er noch etwas dazulernen. Aber natürlich muss er gar nichts dazulernen, weil er ja der eine Gott ist ... (3)... Und wenn er vollkommen war, warum wurde der Vollkommene getauft? (Καὶ εἰ τέλειος ἦν, τί ἐβαπτίζετο ὁ τέλειος;) Er musste, sagen sie, das die Menschen betreffende Versprechen erfüllen. Ganz richtig. Das sage ich auch. Wird er zugleich mit dem, dass er von Johannes getauft wird, vollkommen? Offenbar. Lernte er nun von diesem nichts dazu? Gewiss nicht. Wird er also durch das Bad allein vollendet und durch die Herabkunft des Geistes geheiligt? So verhält es sich. (26,1) Dasselbe geschieht

Verwandtschaft besteht, dass beide einander fremd sind¹⁰² und dass es eines Willensaktes, ja eines Rechtsaktes bedarf, um eine familiäre Beziehung herzustellen¹⁰³.

Während Gott die physisch nicht gegebene Beziehung zu seinem Geschöpf in Akten seines Willens (Schöpfung, Erlösung) thetisch gesetzt hat und durch seine Fürsorge vielfach unter Beweis stellt (*Strom* II 104), hat der Mensch in seinen Ungehorsam diese gesetzte Beziehung gekündigt, und er wird von Gott

auch bei uns für die der Herr zum Modell geworden ist: als Getaufte werden wir erleuchtet, als Erleuchtete werden wir adoptiert, als Adoptierte werden wir vollendet, als Vollendete werden wir unsterblich gemacht...“ Τὸ δὲ αὐτὸ συμβαίνει τοῦτο καὶ περὶ ἡμᾶς, ὧν γέγονεν ὑπογραφή ὁ κύριος· βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀπαθανατιζόμεθα· (Vgl. BKV II 7,226; GCS I 105,4-21). Und in *Paid* I 49,3f wird der Gedanke wieder aufgenommen: „Wenn wir nämlich in Christus wiedergeboren wurden, so ernährt der, der uns wiedergeboren hat, mit seinen eigenen Milch, dem Logos; ... (4) In jeder Hinsicht werden wir also in allen Dingen mit Christus verbunden, in **Verwandtschaft** aufgrund seines Blutes, durch das wir losgekauft worden sind, im Mitleiden aufgrund der Ernährung aus dem Wort und in Unsterblichkeit aufgrund seiner Führung“ (vgl. BKV II 7,248; GCS I 149,18-25: Εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ· ... Πάντη τοίνυν ἡμεῖς τὰ πάντα Χριστῷ προσφκειώμεθα, καὶ εἰς συγγένειαν διὰ τὸ αἷμα αὐτοῦ, ᾧ λυτρούμεθα, καὶ εἰς συμπάθειαν διὰ τὴν ἀνατροφὴν τὴν ἐκ τοῦ λόγου, καὶ εἰς ἀφθαρσίαν διὰ τὴν ἀγωγὴν τὴν αὐτοῦ·

¹⁰² Vgl. É. Des Places, *Syngeneia*. 189ff; vgl. G. Rusam, *Gemeinschaft der Kinder Gottes*. Stuttgart, Berlin, Köln 1993, 77-91: Dort wird das Motiv bei Paulus vorgestellt. Auf die spätere Entwicklung kommt die Studie nicht zu sprechen.

¹⁰³ Clemens versteht die Taufe als Adoptionsakt (*Paid* I 26), durch den die zu Gott Flüchtenden in dessen Haus aufgenommen werden (*Paid* I,21); die gesamte Geschichte Gottes mit den Menschen ist Erziehung durch Christus mit dem Ziel der Adoption, der Annahme an Kindes Statt (*Paid* I 98,2; vgl. *Strom* I 173,6); mit der Adoption erfolgt ein Statuswechsel: der Mensch wird nobel, zum Freigeborenen (*Paid* III 58,3); er gelangt dadurch in den Zustand der Selbständigkeit und Freiheit zum Guten (*Paid* III 45,1), wird zum Erben des Gottesreiches und erhält das vom Lehrer offenbarte Wissen. (*Strom* VI 68,2; III 78,3). Diese Konzeption wird auch eschatologisch geweitet (*Strom* II 134; VI 114,6): Die Adoption realisiert sich in der Verähnlichung mit Gott und der Ruhe des achten Tages (*Prot* 134; *Strom* VI 114,6). Es ist der wahre Gnostiker, der diesen letzten Zustand der Gotteskindschaft abbildet (*Strom* VII 82,7): in seiner inneren Ruhe (*Strom* IV 40,2), seiner Vollkommenheit (*Ecl* 31,2) und in der liebevollen Zusammengehörigkeit mit Gott (στερκτικὴ δὲ οἰκείωσις) (*Strom* VI 73,3 und 76,3; GCS II 468,18). – Zur Geschichte dieses theologischen Motivs vgl. G. Dellings, Art. Gotteskindschaft. In: RAC 11, Stuttgart 1981, 1159-1185.

aufgefordert, angesprochen, gelockt, umzukehren und zurückzukommen (*Prot* 94)¹⁰⁴.

Clemens verwendet in diesem Zusammenhang insbesondere das Motiv der Adoption, um das Verhältnis zwischen Gott und Mensch angemessen darzustellen: Fremde treten in familiäre Beziehung zueinander durch gegenseitige Willenserklärung, den Vollzug eines Rechtaktes, der für die Beteiligten, vor allem für die Adoptierten einen Statuswechsel mit der Übergabe und Annahme von Rechten und Pflichten bedeutet¹⁰⁵. Ohne dass der Begriff der Adoption in *Prot* 82,4f fällt, wird dort dieses Geschehen dargestellt:

„Kommt, kommt, meine Jungen! ,Denn wenn ihr nicht wieder werdet wie die Kinder‘ und ,wiedergeboren werdet‘ [ἀναγεννηθήτε 1Pt 1,3.23], wie die Schrift sagt, dann werdet ihr den wahren Vater nicht erhalten und ,niemals in das Himmelreich eingehen‘ [Mt 18,3; Jo 3,5]. Denn wie kann es dem Fremdling erlaubt sein hereinzukommen? (5) Wenn er aber, wie ich meine, in die Listen eingetragen ist und Bürger geworden ist und den Vater erhalten hat, dann wird er in das ‚des Vaters‘ [Lk 2,49] kommen; dann wird er für würdig erachtet werden, zu erben; dann wird er gemeinsam mit dem Vollbürtigen, dem Geliebten, am Reich des Vaters Anteil haben. (6) Denn dies ist die ‚Erstgeborene, die Kirche‘, die aus vielen guten Kindern besteht. Denn das ist

¹⁰⁴ BKV 7, 169: *„Dieses Erbe [das Heil vgl. 93,3] ist durch die ewige Verfügung Gottes, die uns die ewige Gabe schenkt, in unsere Hände gegeben; aber dieser unser liebevoller Vater, unser wahrer Vater, hört nicht auf zu ermahnen, zu warnen, zurechzuweisen, zu lieben; denn er hört ja auch nicht auf zu retten und gibt den besten Rat“.*

¹⁰⁵ Dem Alten Testament ist das Adoptionsrecht fremd (vgl. G. Herlitz, B. Kirschner (ed.), *Jüdisches Lexikon* 1-4, Art. Adoption, Bd. 1, Berlin 1927); Kenntnis kündigt sich aber in Ex 2,10; 1Chr 4,18; Est 2,7.15 und Gen 16,2; 30,3 an. Im Mittelmeerraum ist das Adoptionsrecht erstmals in Recht von Gortyn bezeugt; adoptionsberechtigt war jeder erwachsene Mann der nicht selbst adoptiert war. Kinderlosigkeit war keine Voraussetzung. Adoption erfolgte durch einen Rechtsakt: durch Vorstellen des Kandidaten in der Volksversammlung, durch Opfer. Adoption erfolgte zum Zweck der Sicherstellung der Erbfolge. Im attischen Recht und in hellenistischer Zeit entwickelte sich das Adoptionsrecht weiter: Adoptionsberechtigt waren die freien Bürger, die Adoption selbst existierte in drei verschiedenen Formen (zu Lebzeiten, testamentarisch für den Todesfall, Adoption eines Verwandten in ein Haus bei Tod eines Erblassers und Fehlen eines Testamentes); im römischen Recht begegnen ähnliche Strukturen: Adoption wurde als Manizipationsgeschehen im Zusammenhang mit dem Wechsel des Gewalthabers verstanden. Üblich war deshalb die Adoption von Söhnen (Erbfolge), nicht von Töchtern, obgleich auch solche bezeugt ist (vgl. POxy 504, frühes 2. Jht.n. Chr.), worin sich eine Sinnverschiebung äußert: die Vorstellung von der väterlichen Gewalt tritt hinter die einer künstlichen Verwandtschaft, die die natürliche nachahmt, zurück. Vgl. A. Wenger, A. Oepke, Art. Adoption. In: RAC 1, 1950, 99-112; vgl. M. Deißmann-Merten, Art. Adoption. In: DNP 1, 1996, 122-124.

die ‚Erstgeburt, die in den Himmeln eingeschrieben ist‘ (Hebr 12,23)... (7) *Erstgeborene Kinder aber sind wir, die Ziehkinder Gottes, die wahren Freunde des ‚Erstgeborenen‘ (Kol 1,15)...*¹⁰⁶.

Mit diesem Akt, der sich für Clemens in der Taufe vollzieht, werden die Fremden zu Kindern Gottes¹⁰⁷, Erben seines Reiches und Geschwister des Sohnes. Damit übernimmt Clemens ein paulinisches Theologoumenon und entfaltet es in seinem Ansatz vom personalen Verhältnis zwischen Gott und Mensch¹⁰⁸. Diese schulden dem Vater Gehorsam, Verehrung und Dankbarkeit, denn sie erhalten von ihm Förderung, Erziehung und Belehrung in reichem Maße, genießen den Schutz und das Wohlgefallen ihres Vaters, mehr noch, seine Liebe. Sie wachsen in seiner Fürsorge heran, werden erwachsen und dann immer weiter in die Erkenntnis des Vaters eingeführt, immer mehr ihm nachgestaltet und ähnlich (*Strom* VI 104,1). Das Ziel der Entwicklung ist dort erreicht, wo der Mensch nur noch von Liebe zum Vater motiviert, die Güte und Gerechtigkeit Gottes nachahmt, sie an die Mitmenschen mitteilt und zum Mitwirkenden am Heilsgeschehen wird¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Vgl. BKV II 7, 159f; GCS I 62,18-31: Ἦκετε ἤκετε, ὦ νεολαία ἢ ἐμή· «ἦν γὰρ μὴ αὐθις ὡς τὰ παιδία γένησθε καὶ ἀναγεννηθῆτε» ὡς φησιν ἡ γραφή, τὸν ὄντως ὄντα πατέρα οὐ μὴ ἀπολάβητε, «οὐδ' οὐ μὴ εἰσελεύσεσθέ ποτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.» Πῶς γὰρ εἰσελθεῖν ἐπιτέτραπται τῷ ξένῳ; Ἄλλ' ὅταν, οἶμαι, ἐγγραφῆ καὶ πολιτευθῆ καὶ τὸν πατέρα ἀπολάβῃ, τότε «ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς» γενήσεται, τότε κληρονομήσαι καταξιωθήσεται, τότε τῆς βασιλείας τῆς πατρῶας κοινωνήσει τῷ γνησίῳ, τῷ «ἠγαπημένῳ». Αὕτη γὰρ ἡ πρωτότοκος ἐκκλησία ἢ ἐκ πολλῶν ἀγαθῶν συγκεϊμένη παιδίων· ταῦτ' ἔστι τὰ «πρωτότοκα τὰ ἐναπογεγραμμένα ἐν οὐρανοῖς» καὶ τοσαύταις «μυριάσιν ἀγγέλων» συμπανηγυρίζοντα· πρωτότοκοι δὲ παῖδες ἡμεῖς οἱ τρόφιμοι τοῦ θεοῦ, οἱ τοῦ «πρωτοτόκου» γνήσιοι φίλοι,...

¹⁰⁷ Zum Motiv des Kindseins bei Clemens vgl. F. Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Clemens von Alexandrien nach seinem Pädagogos*. Wien 1946, 95-108, der die wichtigsten Stellen anführt.

¹⁰⁸ Vgl. W. Grundmann, *Der Geist der Sohnschaft. Eine Studie zu Röm 8,15 und Gal 4,6, zu ihrer Stellung in der paulinischen Theologie und ihren traditionsgeschichtlichen Grundlagen*. In: *In Disciplina Domini – Thüringer kirchliche Studien I*, Berlin 1963, 172-192; er nennt das Kindschaftsmotiv bei Paulus „eine Mittellinie“ in der verschiedene Linien paulinischen Denkens zusammenlaufen (189).

¹⁰⁹ Vgl. *Strom* VI 77,4.

2. Christus: durch den Gott für die Menschen sorgt

Der einzige und eigentliche Fürsorger für den Menschen, das hat sich jetzt schon angedeutet, und zwar für den ganzen Menschen mit Leib und Seele, ist nach Clemens der eine gute Gott. Er nimmt sich im Logos, dem Sohn, Jesus Christus, fürsorgend, erziehend und lehrend, heilend und rettend der Menschen an.

Grund und Ursache der göttlichen παιδεία, des Heilshandelns Gottes an den Menschen ist also der menschenliebende Gott selbst, sagt Clemens in *Paid I* 55,2, der uns im die ganze Welt leitenden Logos begegnet, aber nicht anonym und unpersönlich im Sinne eines Weltlogos, sondern im „*heiligen Gott Jesus*“, der unser Erzieher ist. Clemens stellt diesen Zusammenhang zwischen Gott und Gottessohn immer wieder heraus und betont die Abkünstigkeit des Sohnes vom Vater: Er ist der von Gott gesandt gute Hirte (*Prot* 116,1), er ist der vom Vater bestellte Erzieher (*Paid I* 68), er ist des guten Vaters guter Wille (*Paid III* 98). Er ist die menschengewordene Fürsorge Gottes (*Strom VII* 7,5):

„...er lässt sich bestimmt nicht durch irgendeine Lust ablenken, so dass er die Fürsorge für die Menschen vernachlässigte, er der ja das von Natur affekthafte Fleisch, das er angenommen hatte, zum Zustand der Affektlosigkeit erzog. (6) Und wie könnte er Heiland und Herr sein, wenn er nicht aller Heiland und Herr wäre?“¹¹⁰

Der Menschgewordene ist also sichtbarer Ausweis dafür, wie weit sich die Liebe und Fürsorge Gottes zum Menschen hinabneigt (*Paid I* 74).

Vor allem in den Bildern von Christus als Erzieher und Lehrer, als Arzt und Hirte¹¹¹ zeichnet Clemens die Aufgaben des Heilands, nämlich die Rettung des

¹¹⁰ Vgl. BKV II 20,15; GCS III 7,14-17: οὐδὲ μὴν ὑπὸ τινος ἡδονῆς περισπώμενος καταλείπει ποτ' ἂν τὴν ἀνθρώπων κηδεμονίαν, ὅς γε καὶ τὴν σάρκα τὴν ἐμπαθῆ φύσει γενομένην ἀναλαβὼν εἰς ἕξιν ἀπαθείας ἐπαίδευσεν. πῶς δ' ἂν εἴη σωτὴρ καὶ κύριος, εἰ μὴ πάντων σωτὴρ καὶ κύριος;

¹¹¹ Es kommen noch andere Bilder vor, etwa das des Heerführer (vgl. *Strom IV* 127,2; *VII* 100) oder das des Steuermanns, der sein Schiff lenkt (vgl. *Strom* 9,2), bedeutend mehr Interesse und Aufmerksamkeit wird aber auf die bereits erwähnten Bilder gerichtet, was durch die Vorgaben der Evangelientexte veranlasst sein kann. Angesichts des Interesses an sachlichen Details (vgl. die Textpassagen über die Pfropfung von Bäumen in *Strom VI* 118-

Menschen als Kern der Fürsorge Gottes. Es sind diese Aufgaben des Sohnes, die des Erziehers und Lehrers, des Arztes und Hirten, in denen Clemens die göttliche Fürsorge verwirklicht sieht.

a) Der Erzieher und Lehrer

Wie erhält das kontingente, ja auch beschädigte Geschöpf Kenntnis vom Guten und seinem unfassbaren Urgrund? Nur durch die göttliche Liebestat, antwortet Clemens, die von Anbeginn der Schöpfung an fürsorglich waltet und in der Herabsendung des Heilands als Lehrer und Führer zum Guten ihre klarste Gestalt findet (*Strom* V 7,8; vgl. *Paid* 98,2: das umfassende Handeln des Sohnes). Wie alles auf einen Vater, nämlich Gott, zurückgeht, so geht auf den einen Herrn, den Sohn Gottes, aller Unterricht über das Gute zurück (*Strom* VI 57-59).

Um die Menschen für die Wahrheit und die Erkenntnis Gottes empfänglich zu machen, hat der Gottessohn die Aufgabe des Erziehers (*Paid* I 4,1-2); seine Erziehungsmittel sind von Fürsorge für die ihm Anvertrauten getragen (*Paid* I 54,2); auch die Bestrafung und Züchtigung sind von der Fürsorge für uns bestimmt; ihr Zweck ist, vor dem Tod zu bewahren (*Paid* I 61): Die Sorge um unsere Rettung ist das einzige Motiv der Erziehung des Logos. Der Weg dahin ist das Erstreben des besten Lebens, d.h. die allmähliche Verähnlichung mit dem Erzieher selbst (*Paid* I 9).

120, wo Clemens im Anschluss an die botanischen Beobachtungen des Columella und Theophrastos anknüpft, vgl. BKV II 19,318, Anm. 3) fragt man sich, wieweit sich darin seine Lebenswelt spiegelt. Dass Clemens als Lehrer Erfahrung hat, wird vielfach sichtbar (vgl. 75ff), dass er Medizin studiert hat, ist nicht auszuschließen (Berührungen mit Galenos sind nachweisbar, vgl. Addenda zum Zitatenregister. In: GCS IV/1, 2. Auflage ed. U. Treu, Berlin 1980, und die Kenntnis verschiedener medizinischer Schulen spricht dafür, vgl. *Strom* VII 90); Erfahrung mit Gartenbau und Landwirtschaft aufgrund eines eigenen Landbesitzes vor der Stadt könnten sein theoretisches Wissen ergänzen. Jedenfalls ist bekannt, dass in der Umgebung von Alexandrien zahlreiche Landgüter der Großstädter existierten (vgl. C. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 36ff). Das alles bleibt allerdings hypothetisch.

Im Entwicklungsgang des Menschen ist der Logos also zunächst Erzieher, dann Lehrer. Als solcher vermittelt er die Kunde von Gott als dem liebevollen Vater (*Strom* VI 122) denjenigen, die durch Erziehung vorbereitet sind (*Strom* V 57,2)¹¹²; er allein kann allen erschaffenen Wesen den unnahbaren Gott nahebringen (*Strom* VI 57f), weil nur er in einer natürlichen und unmittelbaren Beziehung zu ihm steht (*Strom* V 16,5; VI 122,1-2).

Deshalb ist er selbst die Wahrheit und der Lehrer der Wahrheit. Der Weg zur Erkenntnis der Wahrheit, also die wahre Philosophie, wird von diesem Lehrer eröffnet und gewiesen. Zugleich ist er das Ziel dieses Wegs.

Anders als man es von den philosophischen Lehrern kennt¹¹³, ist die Lehrtätigkeit dieses Lehrers keine exklusive Veranstaltung, sondern ein universales Angebot: Der göttliche Lehrer nimmt alles in seine Schule; die ganze Welt ist zu Athen und Griechenland geworden, wie es in *Prot* 112,1 heißt: „Denn wenn unser Lehrer der ist, der das Weltall mit heiligen Beweisen seiner Macht erfüllt hat, mit der Schöpfung, mit der Gesetzgebung, der Weissagung und der Lehre, nimmt dieser Lehrer jetzt alles in seine Schule, und durch den Logos ist bereits die ganz Welt zu Athen und Griechenland geworden“¹¹⁴.

¹¹² In *Strom* V 57,2 wird betont zwischen esoterischem und exoterischem Wissen unterschieden; dieses umfasst die Wissenschaften und die griechische Philosophie und auch die moralische Bedeutung des Gesetzes; das esoterische Wissen, das der Herr seinen Jüngern nur mündlich übergeben hat und das diese in mündlicher Form weitergaben, ist als geistlicher Sinn in den heiligen Schriften verborgen, und kann nur von den Belehrteten erschlossen werden.

¹¹³ Vgl. die Bemerkungen des Justin, *Dialog* II 3-6, wo die Bemühungen um Aufnahme in den Unterricht bei verschiedenen Philosophen geschildert werden.

¹¹⁴ Vgl. BKV II 7, 186f; GCS I 79,9-12: Εἰ γὰρ ἡμῖν ὁ διδάσκαλος ὁ πληρώσας τὰ πάντα δυνάμεσιν ἀγίας, δημιουργία σωτηρία εὐεργεσία, νομοθεσία προφητεία διδασκαλία, πάντα νῦν ὁ διδάσκαλος κατηγεῖ, καὶ τὸ πᾶν ἤδη Ἀθήναι καὶ Ἑλλάς γέγονεν τῷ λόγῳ. - Es klingt wie eine Replik auf Tertullian, der in *De praescriptione haereticorum* 9-13, den Rückzug der Christen aus der Welt der hellenistischen Bildung und Kultur fordert, damit der Glaube unverfälscht bewahrt werden kann: „Was... hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche...?“ – Clemens antwortet darauf: Gott hat mit allem zu schaffen, sei es Athen, Griechenland oder Jerusalem. Die Welt ist der Hörsaal des Logos, des Gottessohnes. Der Glaube soll alles erfüllen und durchdringen, nicht sich auf sich selbst zurückziehen.

Als göttlicher Logos ist dieser Lehrer überall und immer am Werk und seine Fürsorge als Lehrer zeigt sich darin, dass er seine Lehrmethoden und Lehrinhalte der Verfassung seiner Schüler anpasst (*Strom VII 6*): Auch Lernunwillige und Widersetzliche erfahren die ihnen angemessene Unterweisung. Denjenigen aber, die den Lehrer nachahmen und ihm soweit als möglich ähnlich werden, denen gewährt er besondere Fürsorge (*Strom VI 115*) und weilt sie in die tiefsten Geheimnisse seiner Weisheit ein, die den weniger Fortgeschrittenen noch verborgen bleiben (*Strom V 57,2*):

*„ Es ist nicht erlaubt, den Erstbesten, die uns begegnen, die Schätze auszuhändigen, die mit so großen Anstengungen erworben worden sind, noch den Uneingeweihten die Geheimnisse des Logos darzulegen “*¹¹⁵.

Was der Sohn lehrt, ist der Vater: So wie Glauben und Erkennen aufeinander bezogen sind, so sind Vater und Sohn aufeinander bezogen; ohne den Sohn als Lehrer kommt also niemand zur Erkenntnis des Vaters:

„So gibt es denn weder die Erkenntnis ohne den Glauben noch den Glauben ohne Erkenntnis und ebensowenig gibt es den Vater ohne den Sohn. Indem er nämlich Vater ist, muss er zugleich eines Sohnes Vater sein; der Sohn aber ist der wahre Lehrer über den Vater. Und damit einer dem Sohn glauben kann, muss er den Vater kennen, auf den auch der Sohn bezogen ist. Und andererseits wieder müssen wir, um den Vater kennenzu lernen, dem Sohn glauben, weil der Sohn Gottes ihn lehrt. Denn aus dem Glauben gelangt man zur Erkenntnis, durch den Sohn zeigt sich der Vater “ (*Strom V 1,3*)¹¹⁶.

¹¹⁵ Vgl. BKV II 19,169; Overbeck 454; GCS II 364,24ff: οὐ γὰρ θέμις ὀρέγειν τοῖς ἀπαντῶσι τὰ μετὰ τοσοῦτων ἀγῶνων πορισθέντα οὐδὲ μὴν βεβήλοις τὰ τοῦ λόγου μυστήρια διηγείσθαι.

¹¹⁶ Vgl. BKV II 19,117; GCS II 326,7-10: ἤδη δὲ οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως, οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατήρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατὴρ υἱοῦ πατήρ, υἱὸς δὲ περὶ πατρὸς ἀληθῆς διδάσκαλος. καὶ ἵνα τις πιστεύσῃ τῷ υἱῷ, γινῶναι δεῖ τὸν πατέρα πρὸς ὃν καὶ ὁ υἱός. ἀθίς τε ἵνα τὸν πατέρα ἐπιγνῶμεν, πιστεύσαι δεῖ τῷ υἱῷ, ὅτι ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς διδάσκει· ἐκ πίστεως γὰρ εἰς γνῶσιν, διὰ υἱοῦ πατήρ· - Die Betonung, dass Vaterschaft und Sohnschaft sich gegenseitig konstituieren, wird im 3. Jht. ein bedeutenden Argument der trinitätstheologischen Reflexion. Dabei betont Tertullian, *Adv. Prax.* 7 (ed. E. Kroymann, E. Evans, CCL 2 (1954) 1157f) mehr den punktuellen, initialen Aspekt: Gott wird, indem er seinen Sohn zeugt, Vater, während Origenes, *De Princ.* I 2,2 (ed- H. Görgemanns, H. Karpp, Darmstadt 1876) mit dem Gedanken der ewigen Zeugung jeden initialen, an die logisch der Zeitkategorie verbundenen Aspekt ausschließen will: der Vater und die Zeugung des Sohnes existieren im ewigen Jetzt. Das Thema kündigt sich bei

Der Sohn ist also der Mittler zwischen Gott und den Menschen (*Paid* I 3,3), „er ist der Ausgangspunkt für die göttliche Fürsorge, die im einzelnen und im allgemeinen und überall am Werk ist“ (*Strom* VI 6,1)¹¹⁷.

b) Der Arzt

Angesichts der Beschädigungen und Verwundungen, die der Mensch sich von Anbeginn seiner Existenz an zugefügt oder zugezogen hat, spricht Clemens häufig von der ärztlichen Fürsorge (vgl. z.B. *Paid* I 6,1-6), die der Gottessohn den verwundeten Seelen und den krankmachenden Lebensgewohnheiten gegenüber walten lässt¹¹⁸.

Er ist „unser Arzt für Leib und Seele, für den ganzen Menschen“ (*Paid* III 98,2)¹¹⁹, der „unsere verwundeten Seelen“ versorgt, der „das Öl, nämlich das aus dem Herzen des Vaters ausströmende Erbarmen, herbeibrachte und freigiebig über uns ausströmen ließ“¹²⁰, wie Clemens in *qds* 29,3-4 das Gleichnis vom barmherzigen Samariter allegorisierend erklärt¹²¹. Auch hier rückt wieder der verborgene Vater in den Blick. Aus seinem Innersten strömt das Erbarmen und wird durch den Sohn zur Anwendung gebracht.

Clemens betont den Zusammenhang von Erziehung und Heilbehandlung und spricht deshalb von Christus als dem „Erzieher und Arzt“ (*Prot* 8,1; *Paid* I 4,3; 6,1f)¹²². Erziehung ist Heilbehandlung für die kranke Seele (*Paid* I 64; I 100).

Clemens also bereits an, wobei er mit seiner infiniten und zeitlosen Formulierung näher an der Position des Origenes steht als an der des Tertullian.

¹¹⁷ BKV II 20,13; GCS III 6,10f: ἐντεῦθεν ἡ πρόνοια ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ καὶ πανταχοῦ.

¹¹⁸ Vgl. F. Quatember, 109-121.

¹¹⁹ GCS I 289,30f: „...ὁ ἰώμενος ἡμῶν καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν, τὸν ὅλον ἄνθρωπον, Ἰησοῦς...“.

¹²⁰ GCS III 179, 12f: „...[οἷτος ὁ τὸ ἔλαιον,] τὸν ἐκ σπλάγχων πατρὸς ἔλεον, προσενεγκῶν καὶ ἐπιδαψιλευόμενος...“.

¹²¹ Vgl. dazu auch *Strom* IV 34-36 und 78.

¹²² Vgl. M. Dörnemann, Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter, Tübingen 2003, 101-121, der diesen Zusammenhng betont und im übrigen eine Zusammenstellung der Motivik im Werk des Clemens bietet.

Wo der Erzieher Krankheit, Verwundung und Beschädigung feststellt, handelt er als Arzt und setzt seine Heilmittel nach Bedarf ein, mildere und strengere (*Paid* I 74). Ein anschauliches Bild solcher Behandlung entwirft er in *Paid* I 64,4-65,3, in dem er im Abschnitt davor betont hat, dass die Menschenfreundlichkeit Gottes und folglich die des Logos, sich darin zeigt, dass Gott dem Menschen in jeder Hinsicht hilft, dass er sich um ihn sorgt und kümmert¹²³: Die Behandlung der Leidenschaften erfolgt chirurgisch, mit dem Messer der Wahrheit, die krankhaften Verhärtungen und die Geschwülste des Hochmuts werden pharmazeutisch, mit Vorwürfen als den Brechmitteln, kuriert und so wird die Gesundung eingeleitet; Ermahnungen wirken wie Diätvorschriften für die kranke Seele¹²⁴. Das Ziel ist ewige Gesundheit, die Erlösung¹²⁵, die dort beginnt, wo der Mensch sein Vergehen erkennt, Scham empfindet und sich vor weiterer Sünde scheut. Die eingesetzten Mittel, Konfrontation mit der Wahrheit, Vorwurf, Tadel, auch Streit, können derart herfig sein, dass sie verletzen; dies geschieht aber nicht in der Absicht zu töten¹²⁶. Ziel ist die Rettung der Sünder.

¹²³ Vgl. *Paid* I 63,2; GCS I 127,13-20: Τὸ δὲ ἀγαθόν, ἢ ἀγαθὸν ἐστίν, οὐδὲν ἄλλο ποιεῖ ἢ ὅτι ὠφελεῖ· πάντα ἄρα ὠφελεῖ ὁ θεός. Καὶ οὐ δῆπου ὠφελεῖ μὲν τι τὸν ἄνθρωπον, οὐχὶ δὲ καὶ κήδεταὶ αὐτοῦ, οὐδὲ κήδεταὶ μὲν, οὐχὶ δὲ καὶ ἐπιμελεῖται αὐτοῦ. Κρεῖττον μὲν γὰρ τὸ κατὰ γνώμην ὠφελοῦν τοῦ μὴ ὠφελοῦντος κατὰ γνώμην, τοῦ δὲ θεοῦ κρεῖττον οὐδέν. Καὶ οὐκ ἄλλο τί ἐστὶ τὸ κατὰ γνώμην ὠφελεῖν, ὅτι μὴ ἐπιμελεῖσθαι [τοῦ ἀνθρώπου]· κήδεταὶ ἄρα καὶ ἐπιμελεῖται τοῦ ἀνθρώπου ὁ θεός.

¹²⁴ Zur Verwendung medizinischer Kenntnisse in der ethischen Argumentation des Clemens vgl. A. Breitenbach, Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im *Paidagogos* des Klemens von Alexandrien. In: JAC 45 (2002) 24-49: Während Clemens in seinen ethischen Ratschlägen häufig mit Musonius übereinstimmt, erweitert er die moralisch Argumentation anders als dieser um die medizinische.

¹²⁵ Vgl. *Paid* I 64,4-65,2; GCS I 128,6-14: Ἔστι δὲ οἰονεὶ χειρουργία τῶν τῆς ψυχῆς παθῶν ὁ ἔλεγχος, ἀπόστασις δὲ τὰ πάθη τῆς ἀληθείας, ἃ χρὴ διελέγχειν διαιροῦντα τῇ τομῇ. Φαρμακεία δὲ ἔοικεν ὁ ὀνειδισμὸς τὰ τετυλωμένα ἀναλύων τῶν παθῶν καὶ τὰ ῥυπαρὰ τοῦ βίου, τὰς λαγνεΐας, ἀνακαθαίρων, πρὸς δὲ καὶ τὰς ὑπερσαρκώσεις τοῦ τύφου ἐξομαλίζων, εἰς τὸν ὑγιῆ καὶ ἀληθινὸν ἀνασκευάζων τὸν ἄνθρωπον. Ἡ νοθεύτησις οὖν οἰονεὶ δίαίτᾳ ἐστὶ νοσοῦσης ψυχῆς, ὧν χρὴ μεταλαμβάνειν συμβουλευτικὴ καὶ ὧν οὐ χρὴ ἀπαγορευτικὴ· τὰ δὲ πάντα εἰς σωτηρίαν καὶ αἰδίων ὑγείαν διατείνει. – vgl. BKV II 7,261f; vgl. auch *Paid* I 83,1f.

¹²⁶ In *qds* 42,9 bezeichnet der Bischof einen hartnäckigen Sünder als „gestorben“; d.h. er existiert für die Gemeinde nicht mehr. In *Paid* I 74,2 geht es um Verletzung zur Rettung des Lebens, ein Hinweis, dass Clemens vor der Sünde der Christen nicht kapitulieren will; es geht also nicht um Gemeindeausschluss, sondern um die Wiederherstellung und Bewahrung der Gemeinschaft mit der Kirche und mit Christus; vgl. dazu auch *Paid* I 88,1.

c) Der Hirte: Wächter und Tröster der Seele

Es ist die Absicht Gottes, die Menschen zu retten, sagt Clemens in *Prot* 116,1, deshalb sandte er den guten Hirten. Dieser, vorausverkündet durch die Propheten (Ez 34), ist der Hirte, der sein Leben hingibt für die Schafe (Joh 10,11), für uns¹²⁷: der menschengewordene Gottessohn, der für uns leidet, sich für uns opfert, wie Clemens im *Paidagogos* betont:

„*Worin besteht diese Liebe und wie groß ist sie? Für jeden einzelnen von uns hat er sein Leben (ψυχή) hingegeben...*“¹²⁸, er, „*der, obwohl er der Herr der Menschen hätte sein können, ihr Bruder zu sein sich entschlossen hat*“ (*Paid* I 85,1-2), und der sich „*als Opfer für uns hingegeben hat, denn der gute Hirte, gibt sein Leben (ψυχή) für die Schafe...*“ (*Paid* I 97,3)¹²⁹.

Der gute Hirte ist das Bild für die hingebungsvolle göttliche Fürsorge, die insbesondere dort waltet, wo besondere Gefährdung besteht und besondere Aufsicht vonnöten ist, wo Erschöpfung¹³⁰ und Verirrung die eigenen Kräfte aufzuzehren drohen (*Strom* I 169,1f; II 69,2), oder wo ein Neubeginn besonderen Schutz braucht (*Paid* I 53,2; 61,3; 83,3).

Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, seine Versöhnungsbereitschaft den Menschen gegenüber, ist jene Vertrauensbasis, die als *conditio sine qua non* christliche Seelsorge und Fürsorge ermöglicht, aber auch einfordert¹³¹.

¹²⁷ Clemens zitiert Ez 34 in *Paid* I 84,2-3 und in *Strom* II 69,3; auf Jo 10,11 verweist er in *Prot* 116,1; *Paid* I 37,3; 53,2; 85,2 und 97,3, sowie in *Strom* I 169,1 und VI 158,1.

¹²⁸ GCS III 184,9-11: „ἀγάπην ὑμῖν δίδωμι τὴν ἐμήν.« τίς δέ ἐστιν αὕτη καὶ πόσις; ὑπὲρ ἡμῶν ἐκάστου κατέθηκε τὴν ψυχὴν τὴν ἀνταξίαν τῶν ὅλων...“.

¹²⁹ GCS I 140,1-5: Τοῦτον γὰρ μόνον ὁμολογεῖ ἀγαθὸν εἶναι ποιμένα· μεγαλόδωρος οὖν ὁ τὸ μέγιστον ὑπὲρ ἡμῶν, τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, ἐπιδιδούς, καὶ μεγαλωφελῆς καὶ φιλόανθρωπος, ὅτι καὶ ἀνθρώπων, ἐξὸν εἶναι κύριον, ἀδελφὸς εἶναι βεβούληται. - GCS I 148,7-9: ἰεὺνοῖα δὲ ὅτι μόνος ὑπὲρ ἡμῶν ἱερεῖον ἑαυτὸν ἐπιδέδωκεν, ἀὸ γὰρ ἀγαθὸς ποιμὴν τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ τίθησιν ὑπὲρ τῶν προβάτωνᾶ καὶ δὴ ἔθηκεν.

¹³⁰ Vgl. *qds* 25,7: „*Gönne dir selbst den Frieden, befreie dich von langer Verfolgung, kehre dich von jenem Besitz [Leidenschaften] ab zum Evangelium, ziehe allem anderen den Heiland vor, den Verteidiger und Tröster deiner Seele, den Fürsten des ewigen Lebens*“ (Vgl. SKV 1, 40); GCS III 176,21-24: ...εἰρήνην σεαυτῷ παράσχες, ἐλευθερώθητι διωγμοῦ μακροῦ, ἀποστράφηθι πρὸς τὸ εὐαγγέλιον ἀπ' ἐκείνων, ἐλοῦ τὸν σωτῆρα πρὸ πάντων, τὸν τῆς σῆς συνήγορον καὶ παράκλητον ψυχῆς, τὸν τῆς ἀπείρου πρύτανιν ζωῆς.

Clemens wird nicht müde, die *φιλανθρωπια* Gottes zu beschreiben, insbesondere im *Paidagogos* ist sie ein zentrales Motiv¹³² der göttlichen Pädagogik.

III. Anthropologische Prämissen

An die theologischen Prämissen sind anthropologische anzuschließen: Der Mensch ist ein von Gott und auf Gott hin geschaffenes Wesen. Ob er diese in ihm angelegte und intendierte Gottesbeziehung allerdings realisiert, hängt von ihm selbst ab.

Wenn Clemens die Themen Seelsorge und Fürsorge anspricht, hat er den ganzen Menschen im Blick, seine Würde wie seine Gefährdetheit. Göttliches und menschliches Sorgen richtet sich auf den ganzen Menschen und das Ziel seines Lebens; Seelsorge und Fürsorge sind also bei ihm zwei wesentliche wenngleich verschieden gewichtete Aspekte von Heilssorge, die sich nicht einfach voneinander isoliert darstellen lassen.

Prämissen der Seelsorge bei Clemens sind demnach das Wissen und Vertrauen auf den aus der Liebe resultierenden Heilswillen Gottes und das Wissen von der Entscheidungsfreiheit des Menschen, diesen Heilswillen anzunehmen oder abzulehnen.

¹³¹ Sie ist auch die Grundlage für die Erfolgszuversicht des Gnostikers, der überzeugt ist „*dass alle Dinge unübertrefflich gut gelenkt werden, und dass für die Seelen, die die Tugend gewählt haben, die weitere Entwicklung immer nach der Richtung des Besseren vorangeht, bis sie zum Guten selbst gelangen*“, wie Clemens z.B. in *Strom* VII 45,3 erklärt.

¹³² Dass die *φιλανθρωπια* Gottes Basis des im *Paidagogos* entfalteten Erziehungsprogramms ist, zeigt sich u.a. darin, dass die Hälfte der Nennungen dieses Begriffs in dieser Schrift begegnet (43 von 84); in *Prot* (18mal) und in *Strom* (20mal) ist das Thema ebenfalls präsent, aber nicht mit derselben Betontheit. Zur Traditionsgeschichte, insbesondere zur Bedeutung des Begriffs bei Philo, vgl. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 98ff.

1. Die Würde des Menschen als Geschöpf Gottes

Zu Beginn des *Paidagogos* setzt Clemens den Rahmen, innerhalb dessen die Ausführungen der folgenden drei Bücher zu lesen sind: Die Welt mit ihrer kosmischen Ordnung ist auf den Menschen hin geschaffen und angelegt, ihm gilt die Aufmerksamkeit der göttlichen Fürsorge (*Paid* I 6,2-6):

„Der gute Erzieher, die Weisheit, der Logos des Vaters, er, der die Menschen erschuf, sorgt für das ganze Geschöpf, und seinen Leib und seine Seele heilt der allheilende Arzt der Menschheit“. (3) Der Heiland heilt die Kranken. (4) „Aber auch die Seele für sich allein heilt er durch Gebote und Gnadengaben... (5) seine alles herrlich ordnende Macht... hat es zuerst mit dem Weltall und dem Himmel und den Umdrehungen und Kreisen der Sonne und... der Gestirne wegen des Menschen zu tun, dem die ganze Mühe gilt. (6) Und da sie ihn für ihr erhabenstes Werk hält, hat sie seine Seele mit Weisheit und Besonnenheit für den richtigen Weg ausgerüstet, seinen Leibe aber mit Schönheit und Ebenmaß gebildet...“¹³³.

Der Mensch, gottgeschaffen mit Leib und Seel, ist demnach das Ziel göttlicher Schöpfungstätigkeit¹³⁴ und göttlichen Erlösungshandelns. Die Erschaffung des Menschen zeichnet sich vor den anderen Schöpfungen dadurch aus, dass Gott ihn nicht nur durch sein Machtwort ins Dasein bringt, sondern selbst ‚Hand anlegt‘ und ihm etwas von seinem eigen Wesen einhaucht. Dieser Hauch Gottes macht das Geschöpf ‚nach seinem Bilde‘ und um seiner selbst willen wünschenswert und liebenswert¹³⁵.

¹³³ Vgl. BKV II 7,209; GCS I 93,16-94,3: ὁ δὲ ἀγαθὸς παιδαγωγός, ἡ σοφία, ὁ λόγος τοῦ πατρὸς, ὁ δημιουργήσας τὸν ἄνθρωπον, ὅλου κήδεται τοῦ πλάσματος, καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν ἀκεῖται αὐτοῦ ὁ πανακῆς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρός... Ναὶ μὴν καὶ καθ' αὐτὴν ἰᾶται τὴν ψυχὴν ἐντολαῖς καὶ χαρίσμασιν, ..., ἡ πρῶτον μὲν ἀμφὶ τὸν κόσμον καὶ τὸν οὐρανὸν τὰς τε ἡλιακὰς περιδιθήσεις κύκλους τε καὶ τῶν λοιπῶν ἄστρον τὰς φορὰς ἀσχολεῖται διὰ τὸν ἄνθρωπον, ἔπειτα δὲ περὶ τὸν ἄνθρωπον αὐτόν, περὶ ὃν ἡ πᾶσα σπουδὴ καταγίνεται· καὶ τοῦτον ἔργον ἡγουμένη μέγιστον, ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνη κατηύθυνεν, τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκράσατο, ...

¹³⁴ Vgl. *Paid* I 7,3: „wenn der Mensch nicht geworden wäre, hätte Gott das nicht geschaffen, dessentwegen der Mensch geworden ist“ (vgl. BKV II 7,210).

¹³⁵ Die anschließende Argumentation zeigt, dass Clemens sich die Erschaffung des Menschen als einen Akt der Entäußerung Gottes vorstellt, der seinen Willen zu Beziehung und Kommunikation freisetzt: „Aber wenn der Mensch wünschenswert eines anderen wegen [d.h. nicht seiner selbst wegen] geworden ist, hätte Gott kein anderes Motiv zur Erschaffung gehabt als dieses: ohne den Menschen wäre es nicht möglich gewesen, dass sich der Schöpfer

Der Mensch ist zwar mit Leib und Seele Geschöpf Gottes, doch besteht innerhalb dieser Leib-Seele-Einheit eine deutliche Hierarchie; die Seele, sagt Clemens in *Paid* II 115,3,

„ist mehr wert als der Leib...“, und „der wahre Adel des Menschen gibt sich in der natürlichen Schönheit der Seele zu erkennen“ (*Paid* III 58,3)¹³⁶.

Sie ist von Gott zur Erkenntnis der Wahrheit geschaffen (*Strom* VII 79,7) und damit ist sie auf ihn hin bestimmt (*Strom* IV 9,3-5).

Diese Ausrichtung auf Gott ist ihr aber nicht zwangsläufig auferlegt, sondern sie kann wählen; sie ist von Gott mit freiem Willen und Entscheidungsvermögen ausgestattet. Jesu Wort an den reichen Jüngling nach Mt 19,21/Mk 10,21:

„Wenn du vollkommen sein willst“, deutet Clemens in *qds* 10,1 als Hinweis darauf, dass die „Seele freien Willen hatte. Beim Menschen lag es zu wählen, da er frei war; bei Gott aber zu geben, da er Herr ist“¹³⁷.

Wenn aber die Seele frei ist, ist sie auch verantwortlich für die Richtung ihrer Entwicklung, was Clemens in *Strom* VII 15,2 betont: „... die Seele hat hinsichtlich der Wahl der Lebensführung völlige Freiheit“¹³⁸.

als gut offenbarte, andererseits (ohne die anderen Geschöpfe) wäre es nicht möglich gewesen, dass der Mensch zur Gotteserkenntnis gelangte; denn Gott hätte gewiss nicht das geschaffen, dessentwegen der Mensch existierte, wenn der Mensch überhaupt nicht existiert hätte“ (vgl. BKV II 7,210; vgl. SChr 70, Übersetzung von M. Harl, 122-123; GCS I 94,16-19: εἰ δὲ ἔνεκεν τῶν ἄλλων ὁ ἄνθρωπος αἰρετὸν γέγονεν, οὐκ ἄλλην αἰτίαν ἔσχεν τοῦ ποιεῖν αὐτὸν ὁ θεὸς ἢ ὡς οὐκ ἄνευ αὐτοῦ οἶου τε ὄντος τὸν μὲν γενέσθαι δημιουργὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ εἰς γνῶσιν ἀφικέσθαι θεοῦ, οὐ γὰρ ἄλλως ἂν τὸ οὐ ἔνεκεν ἀνθρώπου γέγονεν ἐποίησεν ὁ θεός, εἰ μὴ ἄνθρωπος ἐγεγόνει,... - Zum Bild des Schöpfers in allen Menschen *Strom* VII 86,1.

¹³⁶ GCS I 226,6-9: Δεῖ δὲ τὴν σκέπην, οἶμαι, αὐτὸ αὐτῆς κρεῖττον ἀποφαίνειν τὸ σκεπόμενον, ὡς τὸ ἄγαλμα τοῦ νεῶ καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος καὶ τῆς ἐσθῆτος τὸ σῶμα. - 269,28f: Τὸ δὲ εὐγενὲς τῆς ἀληθείας, ἐν τῷ φύσει καλῶ κατὰ ψυχὴν ἐξεταζόμενον,....

¹³⁷ GCS III 165,26-28: καὶ θεῖως τὸ αἰεὶ θέλεισθαι τὸ ἀντεξούσιον τῆς προσδιαλεγόμενης αὐτῷ ψυχῆς ἐδήλωσεν. ἐπὶ τῷ ἀνθρώπῳ γὰρ ἦν ἡ αἵρεσις ὡς ἐλευθέρῳ, ἐπὶ θεῷ δὲ ἡ δόσις ὡς κυρίῳ.

¹³⁸ GCS III 11,22f: ...τὸ ἀνθαίρετον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς καὶ ἀδούλωτον πρὸς ἐκλογὴν βίου,...“. - Um sich allerdings gut zu entwickeln, bedarf die Seele sicherer Grundlagen, die Clemens in *Strom* II 52,4 nennt: „Der Glaube und die Erkenntnis der Wahrheit bewirken, dass sich die wählende Seele immer gleich und auf die nämliche Weise verhält [vgl. Platon, *Rep* 617e]“. - Die von Clemens häufig betonte Willensfreiheit (vgl. *Paid* I 76,3; *Strom* V 86,1; VI 96,2; *qds* 10,1, als Wahlfreiheit dargestellt in *Strom* II 83f; IV 94,1;

Derart von Gott ausgerüstet und vom fürsorglichen Beistand des Heilands begleitet, vermag jede Seele, sei sie auch noch so beschädigt, den Weg zu Gott hin anzutreten, denn Gottes Gnade ist ihr immer schon gewiss, sie muss sie nur annehmen, was Clemens in *qds* 21,2 betont:

*„Denn wenn die Seelen ihren Willen zeigen, dann gibt ihnen Gott Rückenwind; wenn sie aber in ihrem Eifer nachlassen, dann wird ihnen auch Gottes Geist entzogen; denn jemand wider seinen Willen zu retten, ist Gewalt, jemand, der es sich wünscht, ist Gnade“*¹³⁹.

Dabei vertritt Clemens entschieden die Ansicht, dass die Gnade Gottes immer zuvorkommt¹⁴⁰, auch wenn es dort, wo er die Verantwortung des Menschen stark betont, anders klingt¹⁴¹. Er weiß, dass der Mensch Gott alles verdankt, aber

153,1; VI 98; V 6-7) richtet sich gegen Prädestinationsvorstellungen, wie sie in der Philosophie (Stoa) entwickelt worden waren und wie sie nach dem Referat des Clemens auch unter Christen virulent war. Vgl. dazu seine Argumentation in *Strom* II 10f gegen die Auffassung der Basilianer, der Glaube sei eine Naturanlage, und gegen die Meinung von Anhängern des Valentinos, sie seien von Natur aus gerettet. In beiden Vorstellungen ist der Mensch der Verantwortung für eine heilvolle Gottesbeziehung enthoben.

¹³⁹ GCS III 173, 18-21: βουλομέναις μὲν γὰρ ταῖς ψυχαῖς ὁ θεὸς συνεπιπνεῖ, εἰ δὲ ἀποσταῖεν τῆς προθυμίας. καὶ τὸ δοθὲν ἐκ θεοῦ πνεῦμα συνεστάλη· τὸ μὲν γὰρ ἄκοντας σῶζειν ἐστὶ βιαζομένου, τὸ δὲ αἰρουμένους χαριζομένου.

¹⁴⁰ Vgl. *Strom* V 7,2-3: „Denn ‚durch die Gnade werden wir gerettet‘ [Eph 2,5], jedoch nicht ohne gute Werke; vielmehr müssen wir uns, da wir für das Gute geschaffen sind, eifrig darum bemühen... Dazu ist uns vor allem die göttliche Gnade und die richtige Lehre und heiliger Gehorsam nötig, und dass uns der Vater zu sich zieht“ (BKV II, 122; GCS II 329,28-330,2: «χάριτι γὰρ σωζόμεθα», οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων, ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδῆν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό· ... πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χρήσομεν χάριτος διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπειθείας ἀγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὀλκῆς·

¹⁴¹ Obgleich Clemens Glauben als eine freiwillige Zustimmung der Seele definiert (vgl. *Strom* V 3,1; V 86,1-3), erklärt er ihn auch zum Gnadengeschenk (vgl. *Strom* II 14,3: ἡ πίστις δὲ χάρις; GCS II 120,6). Clemens unterscheidet zwischen der gottgegebenen Anlage und der vom Menschen abhängigen Entwicklung und Entfaltung derselben, vgl. *Strom* VI 96,2f, wo er dies in Bezug auf die Tugend herausstellt: „Die Fähigkeit ist zwar ein Anlauf zur Tugend, aber die Tugend selbst ist sie nicht. Es sind also alle, wie ich sagte, von Natur zum Erwerb der Tugend geschaffen, aber der eine kommt mehr, der andere weniger nahe durch Lernen und Üben. Daher haben einige die vollkommene Tugend erreicht, andere sind nur bis zu einem bestimmten Punkt vorangekommen, wieder andere sind trotz ihrer natürlichen Anlage aus Vernachlässigung ins Gegenteil abgeirrt“ (BKV II 19,3,3; GCS II 480,15-20: ἡ δὲ ἐπιτηδειότης φορὰ μὲν ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν, ἀρετὴ δ' οὐ. Πάντες μὲν οὖν, ὡς ἔφην, πρὸς ἀρετῆς κτήσιν πεφύκασιν, ἀλλ' ὁ μὲν μᾶλλον, ὁ δ' ἥττον πρόσεισι τῇ τε μαθήσει τῇ τε ἀσκήσει, διὸ

dass dies weniger im finalen als im kausalen Sinn zu verstehen ist: Die Anlage zur Vollkommenheit ist dem Menschen geschenkt, Vollkommenheit zu erreichen, liegt bei ihm. Dasselbe gilt für unsere Erlösung: Sie ist prinzipiell im Tod Jesu Christi erfolgt, dass wir daran Anteil nehmen, liegt an uns: „*Gott will, dass wir aufgrund eigener Entscheidung gerettet werden*“ (*Strom VI, 96,2*)¹⁴².

2. Die Seele: Lern- und Entwicklungsfähigkeit; Ort der Gottesbegegnung

Aufgrund der göttlichen Einhauchung¹⁴³ ist der Mensch potentiell auf Gott hin ausgerichtet¹⁴⁴. Wie Clemens den Gang der Welt als Heilsgeschichte im Großen begreift¹⁴⁵, - etwa in *Strom VII 12,2*: „*durch den Herrn der ganzen Welt sind alle Dinge im allgemeinen und im besonderen auf die Rettung der Gesamtheit hin eingerichtet*“¹⁴⁶ -, entspricht im Kleinen die Heilsgeschichte des einzelnen Menschen. In *Strom I 17,3* skizziert er die Entwicklung der Gottesbeziehung vom Sohn des Ungehorsams zum rechtschaffenen Knecht, vom treuen Diener, der Gott fürchtet, bis zum Sohn in der auserwählten Kindschaft.

Dieser Entwicklung in der Beziehung auf Gott hin entspricht einer inneren Entwicklung, die in der Schöpfung angelegt ist: Der Mensch ist von Gott nach seinem Bilde geschaffen, er soll sich aber zu einem ‚ähnlichen‘ Bilde entwickeln, d.h. das von Gottes Wesen, was ihm eingehaucht ist, sichtbar und

καὶ οἱ μὲν ἐξήρκεσαν μέχρι τῆς τελείας ἀρετῆς, οἱ δὲ μέχρι τινὸς ἔφθασαν, ἀμεληθέντες δ' αὖ τινες, καὶ εἰ ἄλλως ἦσαν εὐφυεῖς, εἰς τοῦναντίον ἀπετράπησαν.
¹⁴² BKV II 19,303; GCS II 480,12f: ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι. – Die Übersetzung Overbecks, Teppiche 542: „*Gott will, dass wir uns selbst erlösen*“, trifft die Aussageintention des Clemens nicht. Zur Gnade bei Clemens vgl. W. Völker, Wahrer Gnostiker, 121-126.

¹⁴³ Vgl. *Paid I 7,1*; GCS I 94,11: ... τι αὐτῷ ἴδιον ἐνεφύσησεν. Vgl. W. Völker, Wahrer Gnostiker, 110ff, der insbesondere die Bedeutung des Begriffs εμφυσμα bei Philo herausstellt.

¹⁴⁴ Vgl. die Entwicklungsfähigkeit Adams in *Strom II 98,3f*; *Strom IV 150*: Er hat die Anlage zum Guten, entscheidet sich aber dagegen.

¹⁴⁵ Zum Prozesscharakter der Heilsgeschichte vgl. *Strom VII 12f*.

¹⁴⁶ BKV II 20,18f.

erfahrbar werden lassen. Ziel ist die Verähnlichung mit Gott, die Abbildung göttlicher Güte und Gerechtigkeit, Liebe und Affektlosigkeit in der menschlichen Existenz, wie aus *Strom* II 131,5f hervorgeht:

„Manchmal nennt er [Platon]es [das Glück] aber auch ein in sich übereinstimmendes und harmonisches Leben [Laches 188d]und manchmal das Vollkommenste in der Tugend [Nomoi I 643d]; dieses verortet er aber im Wissen vom Guten und im Gott Ähnlichwerden [Politeia X 613ab], indem er als Ähnlichwerden bezeichnet, ‚dass man gerecht und fromm mit Einsicht wird‘ [Theaitetos 176b]. (6) Fassen nun nicht manche von den Unseren die Sache so auf, dass der Mensch das ‚nach seinem Bilde‘ sofort bei seiner Entstehung bekommen habe, dass er dagegen das ‚nach seiner Ähnlichkeit‘ [Gen 1,26] erst später zur Zeit der Vollendung erhalte?‘¹⁴⁷.

Clemens richtet auf diese innere Entwicklung sein Interesse, weil sie die Voraussetzung für das Gelingen von Seelsorge ist. Die Richtung der Entwicklung zum Guten oder zum Schlechten hängt von der Entscheidung der Seele zum Glauben und zur Tugend ab¹⁴⁸. Seelsorge, die das Ziel verfolgt zu retten¹⁴⁹, passt sich diesem Entwicklungsgang an. Clemens nennt in *Strom* II 96 im Bild der Baumpflege solches Tun: Sünden und nutzlose Gedanken sind zu entfernen, der Glaube ist zu entwickeln und fest im Leben zu verwurzeln, die Tugenden sind zu entfalten, dann ist der Mensch für die Erleuchtung, d.h. die Taufe, bereit und soll die von Gott erhaltenen Gaben entwickeln und wirksam werden lassen: Er soll das ihm gewährte Charisma missionarisch den Nächsten vermitteln¹⁵⁰. Dieser Entwicklungsprozess auf die Verähnlichung mit Gott hin,

¹⁴⁷ Vgl. BKV II 17,245; GCS II 185,21-28: ὅτε δὲ βίον ὁμολογούμενον καὶ σύμφωνον αὐτὴν ἀποκαλεῖ, καὶ ἔσθ' ὅτε τὸ κατ' ἀρετὴν τελειότατον, τοῦτο δὲ ἐν ἐπιστήμῃ τοῦ ἀγαθοῦ τίθεται καὶ ἐν ἐξομοίωσει τῇ πρὸς τὸν θεόν, ὁμοίωσιν ἀποφαινόμενος «δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως εἶναι». ἢ γὰρ οὐχ οὕτως τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν «κατ'

εἰκόνα» εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ «καθ' ὁμοίωσιν» δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται;

¹⁴⁸ Vgl. *Strom* 10,1: „*Wer die Tugend besitzen will, muss sich selbst für sie entscheiden*“.- Vgl. *Strom* V 86: Der Glaube als freiwillige Zustimmung der Seele ist Ursache für rechtes Handeln.

¹⁴⁹ Vgl. *Strom* VII 52,3: Der Gnostiker hält die Rettung der Nächsten für sein eigenes Heil; vgl. auch *Strom* VII 9,1.

¹⁵⁰ Vgl. *Strom* II 96,4: „*Durch diese Worte [nämlich Dtn 8,18] wird angezeigt, dass das Gute und die Gaben von Gott verliehen werden und dass wir, da wir Diener der göttlichen Gnade*

läuft jedoch, auch wenn es in Gang gekommen ist, nicht von selbst und nicht ohne Gefährdung ab. Clemens betont das Zusammenwirken von Gnade und willentlichem Streben des Menschen zum Guten (*Strom* V 7,2). Da Gottes Heilsangebot beständig ist, wird die Willensfreiheit des Menschen durch Gottes Fürsorge auf alle Weise unterstützt (*Strom* II 12; vgl. VI 157). Aus diesem Wissen um die helfende und rettende Nähe Gottes resultiert der Optimismus, in welchem Clemens die menschliche Entwicklungsfähigkeit sieht, also nicht aus seiner Einschätzung des menschlichen Vermögens oder Unvermögens. Deutlich wird das in *Strom* VII 45,3-4 zur Sprache gebracht, wo er vom Gnostiker sagt:

„Er ist überzeugt, dass alle Dinge unübertrefflich gut gelenkt werden und dass für die Seelen, die die Tugend gewählt haben, die weitere Entwicklung immer nach der Richtung des Besseren vorwärts geht, bis sie zu dem Guten selbst gelangen, wenn sie nämlich sozusagen im Vorhof des Vater in die Nähe des großen Hohepriesters gekommen sind. (4) Dieser unser Gnostiker ist der Gläubige, der davon überzeugt ist, dass alles in der Welt aufs beste geordnet wird; die Folge davon ist natürlich, dass er mit allem zufrieden ist, was immer ihm auch begegnen mag“¹⁵¹.

Auch die Erfahrung, dass die Entscheidung des Menschen vom Guten weg und seine Entwicklung zum Schlechten hin erfolgen kann, bekommt aus dieser Grundüberzeugung heraus einen optimistischen Zug: Auch ein Gewalttäter, wie in *qds* 42 beschrieben, hat die Chance zur Umkehr und zur Vergebung, denn das Heilsangebot richtet sich an Gute und Böse (*Strom* II 26,4) und die göttliche Vorsehung vermag auch aus einem bösen Anfang ein gutes Ende zu machen

geworden sind, die Wohltaten Gottes aussäen und unsere Nächsten gut und tugendhaft machen müssen in der Weise, dass, soviel wie nur möglich, der Maßvolle die Enthalt samen, der Tapfere die Edlen und der Kluge die Verständigen und der Gerechte die Gerechten heranbilde“. – Clemens entwickelt den Gedanken auf dem Hintergrund von Philo, *De virtutibus* 165-167: Die Vollkommenheit wird hier mit den seit Platon traditionellen vier Kardinaltugenden beschrieben. Clemens ist realistisch genug, dass er sie nicht bei jedem gleichermaßen gegeben annimmt, sondern mit Stärken rechnet, durch die sich einzelne Menschen auszeichnen. Die sollen dann in der seelsorgerlichen Arbeit zum tragen kommen.

¹⁵¹ Vgl. BKV II 20, 51; GCS III 34,13-20: ... πεπεισμένος εἶ μάλα παγκάλως διοικεῖσθαι τὰ πάντα καὶ εἰς τὸ ἄμεινον ἄει τὴν προκοπὴν προιέναι ταῖς ἀρετὴν ἐλομέναις ψυχαῖς, ἔστ' ἂν ἐπ' αὐτὸ ἀφίκωνται τὸ ἀγαθόν, «ἐπὶ προθύροις» ὡς εἰπεῖν τοῦ πατρὸς προσεχεῖς τῷ μεγάλῳ ἀρχιερεῖ γενόμενοι. Οὗτος ἡμῖν ὁ γνωστικὸς ὁ πιστός, ὁ πεπεισμένος ἄριστα διοικεῖσθαι τὰ κατὰ τὸν κόσμον, ἀμέλει πᾶσιν εὐαρεστεῖται τοῖς συμβαίνουσιν.

(*Strom* I 86,2). Unter diesem Aspekt empfiehlt Clemens deshalb denjenigen, die mit Seelsorge und Fürsorge befasst sind, einen freundlichen Umgang auch mit feindseligen Zeitgenossen¹⁵²:

„Denn wir wissen noch nicht, ob nicht etwa der, der jetzt feindlich gegen uns gesinnt ist, später zum Glauben kommen wird. Daraus folgt deutlich, dass auch nicht alle bereits unsere Brüder sind, sie uns doch als solche gelten müssen. (2) „Dass alle Menschen das Werk eines einzigen Gottes sind und das gleiche Bild dem gleichen Stoff eingepreßt an sich tragen, auch wenn das Bild bei den einen mehr, bei den anderen weniger getrübt ist, weiß ja nur der Verständige“ (*Strom* VII 86,1)¹⁵³.

Solche Freundlichkeit bildet die Güte der göttlichen Vorsehung ab, indem sie ‚über Gerechte und Ungerechte‘ wie die Sonne leuchtet (*Strom* VII 86,5).

IV. Das Ziel der Seelsorge

1. Jetzt: Bekehrung, Rettung, Verähnlichung mit Gott

Das Ziel der Heilsordnung ist die Erlösung, die Errettung, die vom Uranfang Gottes aus bis in das seelsorgerliche Tun im irdischen Dasein wirkt:

„...und dann kommt bis zu uns selbst herab eine Reihenfolge, bei der die einen immer tiefer als die anderen stehen, aber alle von dem Einen her und durch den Einen gerettet werden oder retten“ (*Strom* VII 9,3)¹⁵⁴.

¹⁵² Clemens unterscheidet zu Beginn des Argumentationsgangs zwischen rechtschaffenen Gläubigen, denen das höchste Wissen abgeht, und den Gnostikern. Was er im folgenden ausführt, richtet sich an Gnostiker, also an diejenigen, die nach seiner Meinung die Anlagen dazu haben, den Glauben in Wort und Tat zu vermitteln, denen, wie er an anderer Stelle sagt, die Rettung der Nächsten zum eigenen Heil wird, die also seelsorgerlich wirken.

¹⁵³ Vgl. BKV II 20,90; GCS III 61,20-25: εἰ γὰρ καὶ ὁ νῦν διεχθρεύων ὕστερον πιστεύσει, οὐκ ἴσμεν οὐδέπω ἡμεῖς. ἐξ ὧν συνάγεται σαφῶς εἰ καὶ μὴ πάντας εἶναι, ἡμῖν γε αὐτοὺς δοκεῖν <δεῖν> εἶναι ἀδελφούς. ἤδη δὲ καὶ πάντας ἀνθρώπους ἐνὸς ὄντος ἔργον θεοῦ καὶ μίαν εἰκόνα ἐπὶ μίαν οὐσίαν περιβεβλημένους, κὰν τεθλωμένοι τύχωσιν ἄλλοι ἄλλων μάλλον, μόνος ὁ ἐπιστήμων γνωρίζει,...

¹⁵⁴ Vgl. BKV II 20,16; GCS III 8,20f ... καὶ δὴ μέχρις ἡμῶν αὐτῶν ἄλλοι ὑπ' ἄλλοις ἐξ ἐνός καὶ δι' ἐνός σωζόμενοί τε καὶ σώζοντες διατετάχεται.

σώζόμενοι τε καὶ σώζοντες: Die Zielsetzung hat also einen doppelten Aspekt: Gerettetwerden und Retten. Für das seelsorgerliche Tun bedeutet das: Was erfahren wurde, ermöglicht und verpflichtet zu eigenem Tun. In *Strom* VII 52,3 sagt Clemens, der Gnostiker halte „*die Hilfe für die Nächsten für sein eigenes Heil*“¹⁵⁵. Der Dienst an anderen ist also zugleich Dienst für sich selbst. Beides steht in unmittelbarem Zusammenhang.

Was immer in seelsorgerlicher Intention getan wird, hat den Zweck, vor dem Tod zu bewahren (*Paid* I 82,2) und zu retten (*Paid* III 86; *Strom* V 3,4); Rettung aber heißt Bekehrung zum Glauben und Hinführung zur Vollkommenheit und Erkenntnis Gottes (*Strom* VII 3,5). Wo dies erstrebt wird beginnt die Verähnlichung mit Gott (*Strom* VII 13,2).

*„Dies ist also die Tätigkeit des vollkommenen Gnostikers: durch den großen Hohepriester Gemeinschaft mit Gott zu pflegen und nach Möglichkeit dem Herrn durch eine vollkommene, Gott erwiesene, Dienstleistung ähnlich zu werden, die die Rettung der Menschen zum Ziel hat, und zwar einerseits durch die Sorge um das uns betreffende Heilswerk, andererseits durch den Dienst [an uns] und durch die Lehre und durch die Wohltätigkeit der Werke. Ja, der Gnostiker, der versucht, Gott ähnlich zu werden, entwirft und schafft sich gleichsam selbst, aber er leitet auch die an, die auf ihn hören...“*¹⁵⁶.

Demnach ist Seelsorge auf die Verwirklichung der Beziehung zwischen Mensch und Gott angelegt und, in der Nachahmung seiner Güte, auf die vom Schöpfer intendierten Gottähnlichkeit des Menschen (Gen 1,26). Clemens greift häufig auf dieses platonische Motiv zurück und passt es seiner Theologie ein¹⁵⁷: Indem

¹⁵⁵ BKV II 20 58; GCS III 39,8f ... ὁ γνωστικός, ἰδίαν σωτηρίαν ἡγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν,...

¹⁵⁶ BKV II 20,29; GCS III 10,16-23: αὐτὴ τοίνυν ἡ ἐνέργεια τοῦ τελειωθέντος γνωστικοῦ, προσομιλεῖν τῷ θεῷ διὰ τοῦ μεγάλου ἀρχιερέως, ἐξομοιούμενον εἰς δύναμιν τῷ κυρίῳ διὰ πάσης τῆς εἰς τὸν θεὸν θεραπείας, ἥτις εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων διατείνει σωτηρίαν κατὰ κηδεμονίαν τῆς εἰς ἡμᾶς εὐεργεσίας κατὰ τε αὐτὴν τὴν λειτουργίαν κατὰ τε τὴν διδασκαλίαν κατὰ τε τὴν δι' ἔργων εὐποιίαν. ναὶ μὴν ἑαυτὸν κτίζει καὶ δημιουργεῖ, πρὸς δὲ καὶ τοὺς ἐπαίοντας αὐτοῦ κοσμεῖ ἐξομοιούμενος θεῷ ὁ γνωστικός, ...

¹⁵⁷ Zum Motiv der Verähnlichung mit Gott vgl. A. Méhat, *Étude*, 373-379, der die Clemens betreffenden Traditionslinien in der hellenistischen Philosophie nachzeichnet; vgl. H. König, *ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ – Verähnlichung mit Gott. Das Bewußtsein von der Fremdheit und*

der Mensch den menschengewordenen Gottessohn nachahmt, nämlich dessen Menschenliebe, Vollkommenheit und dessen Gehorsam dem Vater gegenüber, gelangt er über die krankhafte Bindung an sich selbst und an die Vorläufigkeiten der Welt hinaus. Platon zitierend bemerkt Clemens dazu in *Strom* II 108,2-4:

„*Jede Lust und jedes Leid nagelt die Seele an den Körper an*‘, wenigsten bei dem, der sich nicht abgrenzt und kreuzigt von den Affekten. *‘Wer seine Seele verliert, wird sie retten*‘, sagt der Herr, sei es, dass er sie... für den Heiland hingibt..., sei es, dass er sie von der Gemeinschaft mit dem gewohnten Leben loslöst. Denn wenn du deine Seele von der Ergötzung und der Lust in diesem Dasein abtrennen willst, (das bedeutet nämlich ‚das Kreuz‘) wirst du sie behalten, da sie dann in der erwarteten Hoffnung ‚gefunden‘ wird und zur Ruhe gekommen ist“¹⁵⁸.

Ziel der Seelsorge ist, dass der Mensch ganz zu sich selbst kommt, d.h. für Clemens, die Vollkommenheit, die Ruhe seiner Seele erlangt und so zugleich Abbild und Wohnstatt Gottes wird. In *Strom* VII 16,5 sagt Clemens dazu:

„*Am meisten nämlich ist die Seele eines gerechten Menschen ‚Abbild Gottes‘, das Gott wirklich ähnlich ist. Denn in ihr nimmt aufgrund des Gehorsams gegen das Verkündete Sitz und Wohnung der Herrscher des Alls...*“¹⁵⁹.

Vertrautheit Gottes in der frühchristlichen Rezeption eines platonischen Motivs – Beobachtungen zu den Stromateis des Clemens von Alexandrien. In: Gott – Ein Fremder in unserem Haus? Hg. P. Hünermann. Freiburg, Basel Wien, 1996, 78-95 (QD 165).

¹⁵⁸ GCS II 172,11-19: ...«ἐκάστη ἡδονή τε καὶ λύπη προσπασσαλοῖ τῷ σώματι τὴν ψυχὴν» [Platon, *Phaidon* 83d] τοῦ γε μὴ ἀφορίζοντος καὶ ἀποσταυροῦντος ἑαυτὸν τῶν παθῶν. «ὁ ἀπολέσας τὴν ψυχὴν τὴν ἑαυτοῦ», φησὶν ὁ κύριος, «σώσει αὐτήν,» ἥτοι ῥιψοκινδύνως ὑπὲρ τοῦ σωτήρος αὐτὴν ἐπιδιδούς, ὡς αὐτὸς ὑπὲρ ἡμῶν πεποίηκεν, ἢ ἀπολύσας αὐτὴν ἐκ τῆς πρὸς τὸν συνήθη βίον κοινωνίας. ἐὰν γὰρ ἀπολῦσαι καὶ ἀποστήσαι καὶ ἀφορίσαι (τοῦτο γὰρ ὁ σταυρὸς σημαίνει) τὴν ψυχὴν ἐθελήσης τῆς ἐν τούτῳ τῷ ζῆν τέρψεως τε καὶ ἡδονῆς, ἔξεις αὐτὴν ἐν τῇ ἐλπίδι τῇ προσδοκωμένῃ εὐρημένῃ καὶ ναπεπαυμένῃ. – Es liegt hier wieder eine Stelle vor, nämlich die Auslegung platonischer Gedanken vielleicht in Verbindung mit Plutarch, *Aratus* 40, auf die Aussage von Gal 5,24 hin, die derart verdichtet ist, dass man eine dahinterstehende ausführliche Exegese vermuten muss. – Die Übersetzung O. Stählin, BKV II 19,228 macht das Sprachspiel des griechischen Textes unsichtbar, und damit auch die von Clemens wahrgenommene Nähe zwischen platonischer und christlicher Wahrheit.

¹⁵⁹ GCS III 12,14-17: μάλιστα γὰρ ἀγαλμα θεῖον καὶ θεῶ προσημερὲς ἀνθρώπου δικαίου ψυχὴ, ἐν ἣ δια τῆς τῶν παραγγελμάτων ὑπακοῆς τεμενίζεται καὶ ἐνιδρύεται ὁ πάντων ἡγεμὼν....

Wenn der Gnostiker auf dieses Ziel hin für andere sorgt (*Strom* VII 13,2), verwirklicht er diese Ähnlichkeit mit Gott in seinem Handeln, weil auch Gott selbst auf dieses Ziel hinwirkt ¹⁶⁰.

Clemens kann aufgrund der mimetischen Struktur¹⁶¹, die das Tun des Gnostikers prägt, von ihm sagen, er sei eine Art Heiland, weil er demselben ähnlich geworden ist:

*„Zu einer Art Heilbringer nämlich wird der, der dem Heiland ähnlich wird, soweit es einer menschlichen Natur erlaubt ist, das Bild des Heilands in sich aufzunehmen, aufgrund der Erfüllung der Gebote ohne Abstriche“*¹⁶².

Gleichsam als Gegengewicht zu diesem Gedanken betont er allerdings auch, dass kein Mensch die Vollkommenheit Gottes erreiche (*Strom* VII 88,5f; vgl. VI 114,4f).

¹⁶⁰ So kann Clemens in *Strom* VI 42,1f sagen, dass ein und derselbe Gott die beiden Testamente und den Griechen die Philosophie geschenkt hat, und dass *„diejenigen aus der griechischen Bildung und diejenigen aus der Gesetzesbildung, die den Glauben annehmen, zu dem einen Geschlecht des erlösten Volkes zusammengeführt werden“* (vgl. BKV II 19,266; GCS II 452,24ff: ἐκ γοῦν τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, ...); vgl. auch *Strom* VI 34,1.

¹⁶¹ Die mimetische Struktur im Ansatz des Clemens wird an Aussagen wie der folgenden besonders deutlich (*Strom* I 136,5f: *„Und der Apostel sagt... ausdrücklich: ‚Werdet meine Nachahmer, wie ich Nachahmer Christi geworden bin!‘, damit sich folgendes ergebe: Wenn ihr mich nachahmt und ich Christus, so werdet also ihr Nachahmer Christi, Christus aber ist Gottes Nachahmer. (6) Er nimmt also als Ziel des Glaubens an, dass man Gott, soweit als es möglich ist, ähnlich und gerecht und fromm und verständig werde, als höchstes Ziel aber die auf Grund des Glaubens gewährte Erfüllung der Verheißung“* (BKV II 17,249; GCS Clemens II 188, 16ff: ἀντικρυς δὲ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ προτέρᾳ τῶν πρὸς Κορινθίους διαρρήδην φησί: «μιμηταὶ μου γίνεσθε καθὼς καὶ γὰρ Χριστοῦ,» ἵνα γένηται ἐκεῖνο· εἰ ὑμεῖς ἐμοῦ, ἐγὼ δὲ Χριστοῦ, ὑμεῖς οὖν μιμηταὶ Χριστοῦ γίνεσθε, Χριστὸς δὲ θεοῦ. «τὴν ἐξομοίωσιν» τοίνυν «τῷ θεῷ εἰς ὅσον οἶόν τε ἦν δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι» σκοπὸν τῆς πίστεως ὑποτίθεται, τέλος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ πίστει τῆς ἐπαγγελίας ἀποκατάστασιν.

¹⁶² *Strom* VI 77,4; vgl. BKV 19,289; GCS II 470,8ff: σωτήριος γὰρ τις ὁ τῷ σωτήρι ἐξομοιούμενος, εἰς ὅσον ἀνθρωπίνη φύσει χωρῆσαι τὴν εἰκόνα θέμις, ἀπαραβάτως τὰ κατὰ τὰς ἐντολὰς κατορθῶν·

2. Dann: Schauen von Angesicht zu Angesicht – In der Nähe Gottes

Die Zielsetzung für das irdische Menschenleben ist mit der Verähnlichung mit dem Heiland umschrieben. Dieses Ziel bleibt jedoch vorläufig. Letztes Ziel, das durch dieses Bemühen um Vervollkommnung erstrebt wird, ist die Gemeinschaft mit Gott in seiner Herrlichkeit, der ewige Aufenthalt im Haus des Vaters, das ungetrübte Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht. Diesen eschatologischen Aspekt bringt Clemens öfters zur Sprache, z.B. in *Strom VII* 12,4-13,1, wo es heißt:

„... alles Tugendhafte wendet sich besseren Wohnstätten zu... Jene gnostischen Seelen (aber) gelangen durch die Herrlichkeit ihres Schauens über die Bürgerschaft in jeder heiligen Ordnung hinaus...; sie werden als heilig unter die Heiligen gezählt und ganz und gar aus dem bisherigen Bereich in einen anderen versetzt, von besseren in bessere Räume, bis sie die Freude haben, Gott nicht mehr in Spiegeln... zu schauen, sondern den Anblick genießen, der, soweit es möglich ist, ganz der Wirklichkeit entspricht und völlig deutlich ist und dessen die von übergroßer Liebe erfüllten Seelen nie überdrüssig werden können“¹⁶³.

Clemens gewinnt seine Vorstellung von vollendeter Erlösung, wie so oft auch hier, aus dem paulinischen Gedankengut. Das Schauen von Angesicht zu Angesicht (1Kor 13,12) erfährt der Gnostiker in der Welt in seiner unmittelbaren Begegnung mit dem Gotteswort in der Heiligen Schrift (*Strom V* 40,1); dies ist wenigen Vollkommenen vorbehalten, denn Geistiges kann nur durch rein geistiges Schauen erfasst werden (*Strom V* 7,6).

¹⁶³ GCS III 9,31-10,16: ἀντίκα μεταβάλλει πᾶν τὸ ἐνάρετον εἰς ἀμείνους οἰκήσεις, τῆς μεταβολῆς αἰτίαν τὴν αἴρεσιν τῆς γνώσεως ἔχον, ἣν αὐτοκρατορικὴν ἐκέκτητο ἡ ψυχὴ... πλὴν ἐκεῖνας φημι τὰς γνωστικὰς ψυχὰς, τῇ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς θεωρίας ὑπερβαίνουσας ἐκάστης ἀγίας τάξεως τὴν πολιτείαν, καθ' ἃς αἱ μακάριαι θεῶν οἰκήσεις διωρισμέναι διακεκλήρωνται, ἀγίας ἐν ἀγίοις λογισθείσας καὶ μετακομισθείσας ὅλας ἐξ ὅλων, εἰς ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους ἀφικομένας, οὐκ ἐν κατοπτροῖς ἢ διὰ κατοπτρῶν ἔτι τὴν θεωρίαν ἀσπαζομένας τὴν θείαν, ἐναργῆ δὲ ὡς ἐνὶ μάλιστα καὶ ἀκριβῶς εἰλικρινῆ τὴν ἀκόρεστον ὑπερφυῶς ἀγαπώσαις ψυχαῖς ἐστιωμένας θεῶν, αἰδίως αἰδίων εὐφροσύνην [ἀκόρεστον] καρπουμένας, εἰς τοὺς ἀτελευτήτους αἰῶνας ταυτότητι τῆς ὑπεροχῆς ἀπάσας τετιμημένας διαμένειν. αὕτη τῶν καθαρῶν τῆ καρδίᾳ ἢ καταληπτικῆ θεωρία. - Vgl. dazu *Strom VII* 57,1-2.

Dieses geistige Schauen transzendiert Clemens in *Strom* VII (13,1, und 57,1) auf den endgültigen Zustand der schauenden Seele in der unmittelbaren Nähe Gottes. Clemens rührt gerade nur an diesen Punkt und kehrt darauf sofort wieder zur irdischen Lebenswirklichkeit auch des gnostischen Menschen zurück. Existenz in der Nähe, im Haus Gottes, der Rang eines Sohnes, eines Freundes Gottes, die verheißene Ruhe in der geistigen Kirche (*Strom* VII 68) sind Chriffren, mit denen Clemens das höchste Ziel des Menschen andeutet: die Erfüllung der Verheißungen¹⁶⁴.

¹⁶⁴ Darin erschöpfen sich freilich die Vorstellungen von den eschatologischen Zielen bei Clemens nicht. F. Quatember, 86ff, stellt sie für den Paidagogos zusammen: die Auferstehung, auch des Fleisches (Clemens spricht davon auch in *Strom* IV 100,3), ewige Ruhe in Gott, zukünftiges Leben, ewiges Heil, Unvergänglichkeit, die Heimat im Himmel, dargestellt als Geschenk Gottes oder als Siegespreis nach gutem Kampf. - Davor steht das göttliche Gericht, vgl. *Strom* VII 12,4. Bis dahin reicht die Chance des Menschen, das Heil zu ergreifen: „*Notwendigen Strafen, die der wachsame große Richter in seiner Güte durch die ihm nahestehenden Engel oder durch vielfältige vorläufige Gerichte und schließlich durch das letzte abschließende Gericht vollziehen lässt, zwingen die allzu ‚Hartnäckigen‘ zur Umkehr*“ vgl. BKV II 20,19. GCS III, 10,2-5: παιδεύσεις δὲ αἱ ἀναγκαῖαι ἀγαθότητι τοῦ ἐφορῶντος μεγάλου κριτοῦ διὰ τε τῶν προσεχῶν ἀγγέλων διὰ τε προκρίσεων ποικίλων καὶ διὰ τῆς κρίσεως τῆς παντελοῦς τοῦς ἐπὶ πλέον «ἀπηληγκότας» ἐκβιάζονται μετανοεῖν.

C. Seelsorge und Fürsorge bei Clemens

I. *Der Zusammenhang von Seelsorge und Fürsorge*

Da der Leib nicht Gefängnis der Seele ist (*Strom* III 16-18), sondern von Gott gewollter und geschaffener Raum für sie, und da die Seele wesentlich in Bezogenheit auf Gott existiert, nimmt Clemens zwar eine klare Vorrangstellung der Seele vor dem Leib an, wehrt aber alle Tendenz zu Leibfeindlichkeit wie zur Weltverachtung ab¹⁶⁵. Dankbarkeit gegenüber den Gaben Gottes ist für ihn die angemessene Haltung des Menschen¹⁶⁶ und Gehorsam gegenüber dem Gebot Gottes, der zu einem sittlich guten Leben führt, in welchem die Gottesbeziehung den Selbstbezug und den Weltbezug ordnet¹⁶⁷. Wie Leib und Seele aufeinander bezogen sind und die Seele dabei den Vorrang genießt, so sind Fürsorge und Seelsorge aufeinander bezogen, und Fürsorge zielt letztlich auf die Förderung der Seele. So sagt Clemens in *Strom* IV 22, man müsse sich um die Dinge, d.h. den Lebensunterhalt, nicht um ihrer selbst willen kümmern, sondern um des Leibes willen; diese Fürsorge für den Leib geschehe

¹⁶⁵ Leibfeindlichkeit und Weltverachtung sind für ihn ein Angriff auf Gott, den guten Schöpfer einer guten Welt (vgl. *Strom* III 25; 45). Die Motivation, die er hinter solchem feindseligen Enkratismus erkennt, ist der Hass auf den Schöpfer (*Strom* III 70,4; 105,1). – Dagegen entwickelt Clemens ein Modell der Askese, das aus Gottesliebe resultiert: Aus Liebe zu Gott lässt der gnostische Mensch Begehren und Lust, die mit dem Leib verbundenen Affekte und die Anreize der Welt hinter sich. Er richtet sich nicht häuslich in der Welt ein, sondern wie ein Fremder, der zu Gast ist und seine Herberge dankbar benützt und dankbar verlässt (*Strom* IV 166,1).

¹⁶⁶ Vgl. *Strom* V 61,5: Danksagung findet nicht nur in Bezug auf die Seele und die geistigen Güter statt, sondern auch in Bezug auf den Leib und die Güter des Leibes.

¹⁶⁷ Ein sittliches Leben, das sich im Maßhalten und in der Selbstbeherrschung zeigt, fördert die Gesundheit des Leibes und kultiviert den Verkehr der Menschen miteinander. Im Gegensatz dazu führt Luxus und Überfluss nicht nur zur Ermüdung der Seele, sondern auch zur Schwächung des Leibes und seiner Gesundheit, und zur Gefährdung der menschlichen Gemeinschaft; vgl. die Zusammenstellung bei A. Breitenbach, 30-35.

aber um der Seele willen, und solche Fürsorge müsse einer, der sein Leben in gnostischer Weise gestaltet, lernen¹⁶⁸.

Gott selbst ist in der Schöpfungsordnung als der beste Fürsorger erkennbar (*Strom* VII 8,3). An ihr wird der Zusammenhang von οικονομία und προνοία Gottes sichtbar (*Strom* V 8,1); Gottes Fürsorge gegenüber dem Menschen erstreckt sich auf Leib und Seele, wie Clemens in *Paid* I 6,2 betont:

*„Der gute Erzieher..., das Wort des Vaters, er, der den ganzen Menschen erschuf, sorgt für das ganze Geschöpf, seinen Leib und seine Seele...“*¹⁶⁹.

Als Abbild der umfassenden Fürsorge Gottes für die Menschen¹⁷⁰ stellt Clemens das Sorgen des Gnostikers dar. Seine Seelsorge ist Gottesdienst, d.h.

Dienstleistung Gott gegenüber, und zwar als Sorge um sich selbst in Form von Gottesverehrung und Selbstbetrachtung (*Strom* IV 152,1.3), aber auch in der Sorge um den Nächsten, um dessen leibliches und seelisches Befinden (*Strom* VII 16,1):

*„Fromm ist der Gnostiker, der zuerst für sich selbst sorgt, dann aber auch für seinen Nächsten“*¹⁷¹.

Clemens betont, dass nur der für seine Seele sorgen kann, der das zum Leben Nötige zur Verfügung hat (*Strom* IV 18,2f; 21,1; *qds* 14,5f). Deswegen versteht

¹⁶⁸ Vgl. BKV II 19,24; GCS II 257,31-34: τούτων οὖν ἀνθεκτέον οὐ δι' αὐτά, ἀλλὰ διὰ τὸ σῶμα, ἡ δὲ τοῦ σώματος ἐπιμέλεια διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται, ἐφ' ἣν ἡ ἀναφορά. ἐν ταύτῃ γὰρ μαθεῖν ἀνάγκη τὸν γνωστικῶς πολιτευόμενον τὰ προσήκοντα, ...

Vgl. *Paid* II 102,3: Die Sorge um den Leib dient der Sorge um die Seele; vgl. *Paid* II 102f: der göttliche Erzieher hat den ganzen Menschen im Blick: die Sorge um die äußeren Dinge erfolgt des Leibes wegen, der aber soll für den Dienst der Seele zugerichtet werden, die Seele aber soll ohne Sorge sein. Vgl. *Strom* IV 18,1, wo Platon (*Politeia* III410 c; IX 591d) zitiert wird: „Man muss um der Harmonie der Seele willen für den Leib sorgen“.

¹⁶⁹ Vgl. *Strom* VII 7,4: Der Herr weiß, wie für jeden einzelnen zu sorgen ist; vgl. *Paid* I 63,2, wo vom umfassenden Helfen und Sorgen Gottes für den Menschen die Rede ist.

¹⁷⁰ Die Mahnung des Erziehers zur Sorglosigkeit des Menschen gegenüber dem Lebensnötigen erwächst aus der Mahnung der Bergpredigt zur Sorglosigkeit (Mt 6,25-34 par); Clemens kommt mehrmals auf diese Perikope zu sprechen (16 Berührungen sind nachgewiesen). Clemens versteht die Mahnung nicht im Sinne einer Weltverweigerung, sondern als Aufforderung, dem Eigentlichen, der Suche nach Gotteserkenntnis, die Priorität vor dem Uneigentlichen, der Suche nach dem Lebensunterhalt, einzuräumen.

¹⁷¹ BKV II 20,22; GCS III 12,3f: Εὐσεβῆς ἄρα ὁ γνωστικός, ὁ πρῶτον ἑαυτοῦ ἐπιμελούμενος, ἔπειτα τῶν πλησίων, ἵν' ὡς ἄριστοι γενώμεθα·

sich der Gnostiker nicht nur als Seelsorger, sondern auch als Fürsorger, der seine eigenen Bedürfnisse notfalls hinter die Hilfe für die Bedrängten zurückstellt:

„In seiner vollkommenen Liebe benachteiligt er sich selbst, wenn es gilt, einen in Bedrängnis geratenen Bruder nicht zu übersehen, besonders wenn er weiß, dass er selbst den Mangel leichter als der Bruder ertragen kann“ (Strom VII 77,6)¹⁷².

II. Wer ist Seelsorger

1. Jeder sorgt für sich selbst

Mit dem Gedanken der Sorge um sich selbst steht Clemens in der philosophischen Tradition seiner Zeit¹⁷³, wo dieses Postulat zum Leitmotiv philosophischer Praxis geworden war und sich in Selbstbeobachtung, Selbstbeherrschung und Selbstkultivierung realisierte¹⁷⁴. Demnach ist es

¹⁷² Vgl. BKV II 20,81; GCS III 55,15: ... αὐτὸς ἑαυτὸν μειονεκτεῖ πρὸς τὸ μὴ ὑπεριδεῖν ποτε ἐν θλίψει γενόμενον ἀδελφὸν διὰ τὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ τελείωσιν, ἐὰν ἐπίστηται μάλιστα ῥᾶον ἑαυτὸν τοῦ ἀδελφοῦ τὴν ἔνδειαν οἴσοντα.

¹⁷³ In *Strom* IV 18,1 (BKV II 19,22) bemerkt Clemens mit Hinweis auf Platon, *Polit* III 410-412a, „man müsse um der Harmonie der Seele willen für den Körper sorgen“; obwohl Platon an dieser Stelle nicht ausdrücklich von der Sorge um die Seele spricht, wird doch deutlich, dass es um diese geht, wenn die Erziehung durch Musik und Gymnastik der Seele wegen erfolgt.

¹⁷⁴ Vgl. H.O. Maier, Clement of Alexandria and the Care of the Self. In: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 719-745/725; zu Selbstbeobachtung vgl. Epiktet *Dissertationes* 3,3.114f; 3,16,15f. Weitere Belegstellen Maier Anm. 16; zu Selbsterkenntnis vgl. Philo *De Migratione* 8; *Strom* II 71,3 (GCS II 151,3f); zu Selbstgenügsamkeit, Autarkie vgl. *Paid* I 98,3; II 128,2; *Strom* VII 44,5; zu Übung des Selbst *Strom* II 60,5; 126,1; VII 83,2; VII 44,7; Selbstbeherrschung *Strom* VII 17,1; VII 44,5 (vgl. zu den Stellen Maier 721); Lebensaufgabe Selbstkultivierung *Strom* IV 69,2-4 mit einem zustimmenden Zitat aus Epikuros' Brief an Menoikeus; vgl. *Strom* V 69,1-4. Selbstkontrolle ist auch eine angemessene Übersetzung von σωφροσύνη, vgl. Maier 720.

wesentliche und wichtigste Aufgabe eines jeden Menschen, für seine eigene Seele zu sorgen¹⁷⁵.

Aber bei Clemens wird dieses Motiv anders akzentuiert, als es in der zeitgenössischen Philosophie üblich ist. Dies ergibt sich aus einer Bemerkung in *Strom* VII 3,1, wo die gnostische Sorge um die eigene Seele mit einem doppelten Rekurs auf Gott verbunden ist:

*„Dienstleistung Gott gegenüber ist für den Gnostiker die fortwährende Sorge für die Seele und seine aus unablässiger Liebe erwachsende Beschäftigung mit dem Göttlichen“*¹⁷⁶.

Clemens Motiv der Selbstkultivierung ist nicht, den inneren Ort der Ruhe und Gelassenheit in einer unruhigen Welt zu finden und gleichsam in sich selbst zu ruhen, sondern seine Motivation entspringt der Liebe zu Gott, gründet also in der Relationalität zwischen Gott und Mensch, und er sucht seine Ruhe in Gott¹⁷⁷ und nicht selbstgenügsam in sich.

Die inneren Voraussetzungen hierfür zu schaffen, ist freilich Sache des Menschen: Reinigung der Seele von den Sünden, Befreiung von den Leidenschaften, Kultivierung ihrer besonderen Fähigkeiten und Erhaltung ihrer

¹⁷⁵ Zum Seelsorge-Motiv bei Platon und in der platonischen Tradition vgl. Th. Bonhoeffer, „Seelsorge“ in Platons Apologie. In: PTh 78 (1989) 285f; vgl. ders., Ursprung 9-13.

¹⁷⁶ CGS III 4, 13-15: *θεραπεία τοίνυν τοῦ θεοῦ ἢ συνεχῆς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἡ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία*. Vgl. auch *Paid* III 49,1, wo Clemens sagt, man solle in jungen Menschen *„das eifrige Streben wecken, nicht nur für die körperliche Fitness, sondern auch für die seelische Tüchtigkeit zu sorgen“*.

¹⁷⁷ Vgl. *Strom* VII 57,1; H.O. Maier's Versuch, die Veränderung des philosophischen Motivs der Sorge um das Selbst zu verorten, greift zu kurz, wenn er dabei den Blick allein auf die Kirche richtet. Mit der Taufe beginnt zwar der Heilungsprozess der vordem Heillosen, und der Ort ist die Kirche (vgl., 725), aber Akteur ist Gott, der die Getauften als Söhne und Töchter annimmt, nicht die Kirche (vgl. 728). Bei Clemens ist der Gedanke der Liebesbeziehung zwischen Gott und den Menschen, der die Liebesbeziehung der Menschen zu Gott ermöglicht vorherrschend, nicht der Gedanke der Inkorporation durch Loyalität (ebd.)

Gesundheit liegen in der Verantwortung jedes frommen und nach

Vollkommenheit strebenden Menschen. In *qds* 21,7 bemerkt Clemens dazu:

„...es heißt in Wahrheit dem Herrn nachfolgen, wenn man seine Sündelosigkeit und Vollkommenheit erstrebt und nach seinem Vorbild... seine Seele schmückt und formt und alles durchweg in gleicher Weise gestaltet“¹⁷⁸.

Wo diese Sorge um sich selbst aber vernachlässigt wird, kommt es nicht nur zu einer Beschädigung der Beziehung zwischen Mensch und Gott, sondern ebenso sehr zur Verletzung der eigenen Integrität (*Strom* IV 63,1):

„Wenn wir uns zu diesem Verhalten nicht entschließen können, weil wir uns der Leidenschaft und der Begierde hingeeben haben, werden wir sündigen, ja vielmehr an unserer eigenen Seele freveln“¹⁷⁹.

Die Seele ist also, wie aus diesen beiden kurzen Bemerkungen deutlich wird, und wie es Clemens häufig darstellt, verwundbar, deformierbar, vielfach gefährdet; umgekehrt ist sie auch zum Guten prägnant, heilbar und erziehbar.

Der Prozess dieser Seelsorge, die sich als Selbstkultivierung nach dem Vorbild Christi verwirklicht, beginnt bei der Selbsterkenntnis. Die traditionelle Aufforderung „Erkenne dich selbst“ interpretiert Clemens in diesem Sinne:

*„Erkenne..., wozu du geboren bist und wessen Abbild du bist und was dein Wesen ist und was deine Erschaffung, und welche Beziehung zum Göttlichen du hast“ (*Strom* V 23,1)¹⁸⁰.*

Selbsterkenntnis ist also im wesentlichen Erkenntnis der im Menschen angelegten Relationalität auf Gott hin. Dabei beginnt der Prozess der Selbsterkenntnis bei der Erkenntnis der eigenen Unwissenheit und endet bei der Verähnlichung mit dem göttlichen Lehrer, wie es Clemens in *Strom* V 17,1 darstellt:

¹⁷⁸ GCS III 174, 7-10: τοῦτο γὰρ ἀκολουθεῖν ὄντως τῷ σωτήρι, ἀναμαρτησίαν καὶ τελειότητα τὴν ἐκείνου μετερχόμενον καὶ πρὸς ἐκείνον ὡς περ κάτοπτρον κοσμοῦντα καὶ ῥυθμίζοντα τὴν ψυχὴν καὶ πάντα διὰ πάντων ὁμοίως διατιθέντα.

¹⁷⁹ GCS II 146, 26-28: ὦν εἰ μὴ μετέχειν βουλευθείημεν θυμῷ τε καὶ ἐπιθυμίᾳ ἐκδότους σφᾶς αὐτοὺς ἐπιδόντες, ἀμαρτησόμεθα, μᾶλλον δὲ ἀδικήσομεν τὴν ἑαυτῶν ψυχὴν.

¹⁸⁰ Vgl. BKV II 19,137; GCS II 340,20f: καὶ εἰς τί γεγονόςας, γινῶθι, φησί, καὶ τίνος εἰκὼν ὑπάρχεις, τίς τέ σου ἡ οὐσία καὶ τίς ἡ δημιουργία καὶ ἡ πρὸς τὸ θεῖον οἰκείωσις τίς...

*Die Erkenntnis der Unwissenheit ist das, was jeder, der vernunftmäßig wandeln will, zuerst gewinnen muss. Wenn einer merkt, dass er etwas nicht weiß, dann beginnt er zu suchen, und wenn er gesucht hat, findet er den Lehrer, und wenn er ihn gefunden hat, dann glaubt er ihm, und wenn er ihm geglaubt hat, dann liebt er ihn, und wenn er ihn liebgewonnen hat, wird er dem Geliebten ähnlich, indem er sich beeilt, das zu sein, was er zuvor liebgewonnen hatte*¹⁸¹.

Während an dieser Stelle die Betonung auf der inneren Suchbewegung liegt, hebt Clemens andernorts häufig den Zusammenhang von Erkenntnis und Umkehr hervor: „*ein reines Herz*“, sagt er etwa in *Strom VII 13,1*, „*ist die Bedingung für die geistige Schau*“¹⁸², dieses reine Herz ist aber nur zu gewinnen, wenn mit der Erkenntnis die Einsicht in die Verfehlungen und den durch sie bewirkten schadhaften Zustand der Seele und das Bemühen, von der Sünde loszukommen, einhergeht¹⁸³. Sorge um die eigene Seele ist also zunächst einmal Umkehr, μετανοια, ein Gesinnungswandel weg von der Lustorientierung hin zum Guten:

„Man muss sich nach Kräften von Lust und Begehren reinigen und für die Seele sorgen, für die die Beziehung allein zum Göttlichen Ziel sein soll“ (*Strom III 42,5*)¹⁸⁴.

¹⁸¹ Vgl. BKV II 19,131f; GCS II 336,25-29: ἡ γοῦν τῆς ἀγνοίας ἐπίστασις τὸ πρῶτόν ἐστι μάθημα τῷ κατὰ λόγον βαδίζοντι. ἀγνοήσας τις ἐζήτησεν, καὶ ζητήσας εὕρισκει τὸν διδάσκαλον εὐρών τε ἐπίστευσεν καὶ πιστεύσας ἤλπισεν ἀγαπήσας τε ἐντεῦθεν ἐξομοιοῦται τῷ ἡγαπημένῳ, τοῦτ' εἶναι σπεύδων ὁ φθάσας ἡγάπησεν, ... - Clemens sieht sich durch Sokrates bestätigt; er zitiert im folgenden Platon, *Alkibiades* 109e (vgl. Stählin, BKV II 19,132, Anm. 1); seine christlichen Leser und Hörer haben im ‚Suchen und Finden‘ sicher auch die Anspielung auf Mt 7,7, gehört.

¹⁸² Vgl. BKV II 20,20 und Anm. 1: αὕτη τῶν «καθαρῶν τῆ καρδία» ἡ καταληπτικὴ θεωρία. - Der hier verwendete Begriff καταληπτικὴ gehört in die stoische Tradition.

¹⁸³ Vgl. z.B. *Strom IV 27,2f*, wo es im Kontext einer Deutung von Mt 10,39 heißt: „*Gottes Wille ist aber die Erkenntnis Gottes, und diese ist die Gemeinschaft mit dem Unsterblichen. (3) Wer also auf dem Weg der Umkehr seine Seele als sündig erkennt, wird sie verlieren weg von der Sünde, von der sie sich losgerissen hat; wenn er sie aber verloren hat, wird er sie wiederfinden, in dem Gehorsam, da sie durch den Glauben zu neuem Leben gelangt, der Sünde aber gestorben ist. Das also ist der Sinn von ‚seine Seele finden‘: sich selbst erkennen*“ (BKV II 19,27).

¹⁸⁴ BKV II 17,282; GCS II 215,21ff: ... ἀλλὰ καθαρυτέον εἰς δύναμιν τῶν ἡδονῶν καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν ἐπιμελητέον τε τῆς ψυχῆς, ἢ πρὸς μόνῳ τῷ θεῷ διατελεστέον.

Solche Reinigung geschieht mittels Askese und Selbstbeherrschung, die sich der nach Vollkommenheit strebende Christ nach dem Vorbild des göttlichen Lehrers aneignet, das heißt:

„... und soweit es möglich, macht er [der Gnostiker] dem, der von Natur die Freiheit von Affekten besitzt, sich ähnlich, indem er durch Askese Affektlosigkeit gewinnt; und er tut das, indem er ‚unverückbar‘ in Gemeinschaft mit dem Herrn lebt und mit ihm verbunden ist“ (Strom VII 13,3)¹⁸⁵.

Die Askese bringt den Gnostiker in den Zustand der Gemütsruhe, in jene Gelassenheit der Welt gegenüber, die ihren Grund in seiner Beziehung zu Gott hat: In der Welt lebt er wie ein Fremder und Gast, sein Reichtum besteht nicht in Gütern, sondern in Erkenntnis des Guten, er ist bedürfnislos und genügsam¹⁸⁶.

Das von Clemens gebotene Konzept der Eigenseelsorge lässt sich mit einem Gedanken zusammenfassen, der sich in *Strom* IV 152,1.3 findet:

„...Diejenigen welche im gnostischen Leben Gott an sich ziehen wollen, bewegen sich, ohne es zu merken, in Wirklichkeit auf Gott zu; denn wer Gott dient, der dient sich selbst. (3) In einem dem geistigen Schauen dienenden Leben sorgt jeder für sich dadurch, dass er Gott verehrt und durch seine eigene vollständige Reinigung kann er Gott als Heiligen auf heilige Weise schauen;

¹⁸⁵ Vgl. BKV II 20, 20; GCS III 10,23-26: ... ὁ γνωστικός, τῷ φύσει τὸ ἀπαθὲς κεκτημένῳ τὸ ἐξ ἀσκήσεως εἰς ἀπάθειαν συνεσταλμένον ὡς ἔνι μάλιστα ἐξομοίων, καὶ ταῦτα «ἀπερισπάστως» προσομιλῶν τε καὶ συνῶν τῷ κυρίῳ.

¹⁸⁶ Vgl. *Strom* VII 18,2: „Und indem er [der Gnostiker] stets seine Klugheit bewahrt, zeigt er Selbstbeherrschung in der Ruhe der Seele; ... er lebt in dieser Welt und ist doch über diese Welt erhaben; ... Sein Reichtum besteht, soweit es ihm möglich ist, darin, dass er nichts begehrt, da er nur geringe Bedürfnisse hat und wegen seiner Kenntnis des Guten alles Gute im Überfluss besitzt“ (BKV II 20,24f; GCS III 13,22-14,1: σφῶν τε αὐτὴν φρόνησιν σωφρονεῖ ἐν ἡσυχιότητι τῆς ψυχῆς, ... γενόμενος κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος, ... πλουτῶν μὲν ὡς ὅτι μάλιστα ἐν τῷ μηδενὸς ἐπιθυμεῖν, ἅτε ὀλιγοδεῆς ὢν καὶ ἐν περιουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ διὰ τὴν γνῶσιν τὰγαθοῦ. – Es liegt eine Anspielung auf die Etymologie des Wortes σωφρων vor, die sich bei Platon und Aristoteles findet; vgl. Stählin, BKV II 20,24, Anm. 4. – Zur Selbstgenügsamkeit des Gnostikers vgl. *Strom* VII 44,3f „Der Gnostiker wird nur um den Bestand dessen bitten, was er schon besitzt, um Geeignetsein für das, wozu er gelangen soll, und um Gleichmut gegenüber den Dingen, die er nicht erhalten wird... So erstrebt er auch nichts von dem, was er nicht hat, sondern begnügt sich mit dem Vorhandenen. Denn es fehlt ihm nichts von den ihm angemessenen Gütern, da er infolge der göttlichen Gnade und Erkenntnis bereits sich selbst genug ist“; vgl. BKV II 20,50; GCS ...: ὁ γνωστικός δὲ ὢν μὲν κέκτηται παραμονήν, ἐπιτηδειότητα δὲ εἰς ἃ μέλλει ὑπερβαίνειν, καὶ αἰδιότητα ὢν οὐ λήψεται, αἰτήσεται. ... ταύτη οὐδὲ ὀρέγεται τινος τῶν ἀπόντων, ἀρκούμενος τοῖς παροῦσιν. οὐ γὰρ ἐλλιπὴς τῶν οἰκείων ἀγαθῶν, ἱκανὸς ὢν ἤδη ἑαυτῷ ἐκ τῆς θείας χάριτός τε καὶ γνώσεως.

*denn die Selbstbeherrschung, an der Seelenverfassung wahrzunehmen, gleicht sich soweit es möglich ist, Gott an, indem sie sich selbst betrachtet und ohne Unterlass schaut*¹⁸⁷.

2. Seelsorge an Anderen

Zunächst einmal ist jeder Mensch seelsorgerlich also für sich selbst zuständig: „Jeder von uns“, sagt Clemens in *Strom VII 77,5*, „ist sein eigener Weinberg und sein eigener Arbeiter“¹⁸⁸.

Dies gilt für alle Gläubigen, wo immer sie sich auf dem Weg zur Vollkommenheit und Verähnlichung mit Gott befinden. Neben diesem Gedanken der Eigenseelsorge steht aber der von der Sorge um das Heil des Nächsten. Hier geht Clemens deutlich über den Auftrag philosophischer Eigenseelsorge hinaus, und zwar in doppelter Weise: Der Nächste tritt neben das eigene Selbst und die Sorge wird zur Aufgabe aller Christen: Arme und Reiche, Kleriker und Laien, Männer und Frauen¹⁸⁹ können diesen Dienst am Nächsten ausüben. Bedingung hierfür ist, dass sie nach der wahrhaft gnostischen Lebensweise¹⁹⁰ streben, das heißt überzeugte, der Kirche verbundene Christen sind¹⁹¹.

¹⁸⁷ Vgl. BKV II 19,102f; GCS II 315,29-316,4 ... οὕτως οἱ κατὰ τὸν γνωστικὸν βίον ἐπισπώμενοι τὸν θεὸν ἑαυτοὺς ἔλαθον προσαγόμενοι πρὸς τὸν θεόν· θεὸν γὰρ ὁ θεραπεύων ἑαυτὸν θεραπεύει. ἐν οὖν τῷ θεωρητικῷ βίῳ ἑαυτοῦ τις ἐπιμελεῖται θρησκευόντων τὸν θεὸν καὶ διὰ τῆς ἰδίας εἰλικρινοῦς καθάρσεως ἐποπτεύει τὸν θεὸν ἅγιον ἄγιως· ἡ γὰρ σωφροσύνη ἐν παραστάσει γε νοουμένη ἑαυτὴν ἐπισκοποῦσα καὶ θεωροῦσα ἀδιαλείπτως ἐξομοιοῦται κατὰ δύναμιν θεῷ. – Ich verstehe den Satz so, dass die beiden Blickrichtungen der Selbstbeherrschung, nämlich die Selbzwahrnehmung und die geistige Schau in Analogie zur göttlichen Aktivität des Sehens betrachtet werden.

¹⁸⁸ GCS III 55,6f: καίτοι ἕκαστος ἡμῶν αὐτοῦ τε ἀμπελῶν καὶ ἐργάτης.

¹⁸⁹ Vgl. unten Exkurs, 343ff.

¹⁹⁰ Dass unter der gnostischen Lebensweise nichts anderes zu verstehen ist als das Leben gläubiger Christen, geht aus *Strom VII 65,5*, hervor. Dort spricht Clemens explizit vom „*gnostischen Christen*“ Χριστιανοῦ τοῦ γνωστικοῦ (GCS III 47,5), und in *Strom VII 194,1* wird deutlich, wer ein Gnostiker ist: „*Unser Gnostiker ist also allein der, der in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift selbst alt geworden ist und die apostolische und kirchliche Orthodoxie der Lehren bewahrt und ganz rechtschaffen nach den Geboten des*

Dabei gehören Seelsorge und Fürsorge gehören für Clemens so eng zusammen, dass für Clemens derjenige, der nicht nur für seine eigene Seele sorgt, sondern sich auch um andere kümmert, Vorrang hat vor dem, der nur Seelsorger seiner selbst ist:

„... und wirklich ein Mann zeigt sich nicht darin, dass er das einsame Leben für sich wählt; vielmehr übertrifft jener [ander] Männer, der sich in Ehe und Kindererzeugung und in der Fürsorge für sein Hauswesen unbeeinflusst von Freude und Leid geübt hat, der trotz der Sorge um sein Haus von der Liebe zu Gott ungeschieden geblieben ist und jede Prüfung... überstanden hat. Dem, der ohne Familie ist, bleibt das alles erspart. Der allein für sich Sorgende steht hinter dem zurück, der zwar hinter ihm zurückbleibt in Hinsicht auf sein eigenes Heil, ihn aber übertrifft in der Fürsorge für das Leben, wobei er im Kleinen durchaus das Abbild der wahren Fürsorge verwirklicht“ (Strom VII 70,7-8)¹⁹².

Wenn also die Heilssorge so umfassend als Dienst am Nächsten verstanden wird, dann kann jeder gläubige Mensch, der sich in seinem konkreten

Evangeliums lebt“ (vgl. BKV II 20, 107; GCS III 73,15 Ὁ γνωστικός ἄρα ἡμῖν μόνος ἐν αὐταῖς καταγεράσας ταῖς γραφαῖς, τὴν ἀποστολικὴν καὶ ἐκκλησιαστικὴν σφύζων ὀρθοτομίαν τῶν δογμάτων, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὀρθότατα βιοῖ, ...).

¹⁹¹ Nicht ohne Stolz berichtet Clemens in *Strom* IV 58,1f: „*Voll ist nun die ganze Kirche von solchen, die ihr ganzes Leben hindurch all ihr Denken auf den lebenbringenden Tod in Christus gerichtet haben, sowohl von sittlichen Männern, wie auch von sittlichen Frauen. (3) Denn wer sein Leben nach unserer Lehre führt, der kann auch ohne wissenschaftliche Bildung philosophieren, mag er ein Barbar sein oder ein Grieche, ein Sklave, ein Greis oder ein Kind oder eine Frau“ (Vgl. BKV II 19,45; GCS II 275,2-7: μεστή μὲν οὖν πᾶσα ἡ ἐκκλησία τῶν μελετησάντων τὸν ζωοποιὸν θάνατον εἰς Χριστὸν παρ' ὄλον τὸν βίον καθάπερ ἀνδρῶν οὕτω δὲ καὶ γυναικῶν σωφρόνων. ἔξεστι γὰρ τῷ καθ' ἡμᾶς πολιτευομένῳ καὶ ἄνευ γραμμάτων φιλοσοφεῖν, κἂν βάρβαρος ἦ κἂν Ἑλληὴν κἂν δοῦλος κἂν γέρον κἂν παιδίον κἂν γυνή·) – Clemens spielt mit τῶν μελετησάντων τὸν ζωοποιὸν θάνατον auf Platon, *Phaidon* 67e und 81a an, und stellt damit die Christen als wahre Philosophen dar, die sich allerdings von Platon und seinen Anhängern dadurch unterscheiden, dass sie nicht nur den Tod als das Ende der Anbindung der Seele an den Leib anstreben, sondern den Tod in Christus, worin Röm 6,3 anklingt und damit die Hoffnung auf Auferstehung. Die eingeweihten Leser und Hörer haben diesen Hinweis verstanden, Uneingeweihte verstanden ihn nicht.*

¹⁹² GCS III 51,5-14: καὶ τῷ ὄντι ἀνὴρ οὐκ ἐν τῷ μονήρῃ ἐπανελέσθαι δεικνύται βίον, ἀλλ' ἐκεῖνος «ἀνδρας νικᾷ» ὁ γάμῳ καὶ παιδοποιίᾳ καὶ τῇ τοῦ οἴκου **προνοίᾳ** ἀνηδόνως τε καὶ ἀλυπήτως ἐγγυμνασάμενος, μετὰ τῆς τοῦ οἴκου **κηδεμονίας** ἀδιάστατος τῆς τοῦ θεοῦ γενόμενος ἀγάπης, καὶ πάσης κατεξανιστάμενος πείρας τῆς διὰ τέκνων καὶ γυναικῶς οἰκετῶν τε καὶ κτημάτων προσφερομένης. τῷ δὲ ἀοίκῳ τὰ πολλὰ εἶναι συμβέβηκεν ἀπειράστῳ. **μόνου γοῦν ἑαυτοῦ κηδόμενος** ἠττᾶται πρὸς τοῦ ἀπολειπομένου μὲν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σωτηρίαν, περιττεύοντος δὲ ἐν **τῇ κατὰ τὸν βίον οἰκονομίᾳ, εἰκόνα** ἀτεχνῶς σφύζοντος ὀλίγην **τῆς τῇ ἀληθείᾳ προνοίας**.

Lebensvollzug um Vollkommenheit bemüht, derart zum Seelsorger oder zur Seelsorgerin werden: ein Vater an seiner Familie, eine Ehefrau etwa an ihrem Mann¹⁹³, ein Wohlhabender, der sich der Armen annimmt, jeder wahre Gnostiker, der *“sich selbst benachteiligt, um nicht etwa den in Not geratenen Bruder zu übersehen“* (Strom VII 77,6)¹⁹⁴. Sofern ihr Tun aus der Liebe zu Gott entspringt und von der Erkenntnis der Wahrheit getragen wird, sind sie damit ein Abbild jener Fürsorge, die Gott dem Menschen angedeihen lässt. Der großen Fürsorge Gottes für die Erdenbewohner entspricht also im Kleinen die Fürsorge der Menschen füreinander. Und so wie Gott lehrt und gebietet, ermahnt und straft, tröstet und ermutigt, das Kranke heilt und bereute Sünde vergibt, so soll auch die Sorge der Menschen füreinander diese Facetten von Zurechtweisung und Ermunterung umfassen, die ihrerseits allerdings nur Schritte und Begleitung zu Heilung und Heil sein können, dieses aber nicht erbringen, weil allein Gott es gewähren kann.

Das ist deutlich in der abschließenden Mahnung ausgesprochen, die Clemens in *qds* 41,1-6 den Reichen und Mächtigen gibt:

„Deshalb ist es unbedingt notwendig, dass du... einen Menschen Gottes¹⁹⁵ über dich setzt gleichsam als Lehrmeister und Lenker. Nimm Rücksicht wenigstens auf einen einzigen, fürchte dich wenigstens vor einem einzigen, nimm dir vor, wenigstens auf einen einzigen zu hören, nämlich den, der freimütig redet und dich hart fasst, aber dabei auch sorgsam behandelt... Und lass dir Furcht einflößen durch seinen Zorn und lass dich durch den laut Klagenden betrüben, und lass dich durch den, der seinen Zorn zurückhält, beschämen, und sei dem voraus, der um Erlass der Strafe bittet. Dieser soll viele Nächte um deinetwillen ohne Schlaf sein, um deinetwillen Unterhändler vor Gott zu sein und mit den aufgetragenen Fürbittgebeten den Vater zu beschwören; denn der enthält seinen bittenden Kindern sein Erbarmen nicht vor. Jener aber wird (für dich) bitten, wenn er von dir in ehrlicher Weise als ein Bote Gottes geachtet wird, und wenn

¹⁹³ Vgl. z.B. *Paid* III 57,3; vgl. auch H. König, *Autonomie der Frauen*, 166-187.

¹⁹⁴ GCS III 55,15-17: ...αὐτὸς ἑαυτὸν μειονεκτεῖ πρὸς τὸ μὴ ὑπεριδεῖν ποτε ἐν θλίψει γενόμενον ἀδελφὸν....

¹⁹⁵ Vgl. BKV II 8, 273: Stählin übersetzte *ανθρωπος θεου* mit „Mann Gottes“ und engt damit die Textaussage des Clemens so ein, als sei Seelsorge nur Männersache.

*er nicht deinetwegen betrübt ist, sondern an deiner Statt. Dies ist ungeheuchelte Umkehr*¹⁹⁶.

Wenn man dieses Zitat auf das seelsorgerliche Handeln hin durchliest, erkennt man, dass dieses eine intensive und ehrliche Auseinandersetzung mit den Schwächen und Nöten des sich Anvertrauenden ist, eine vorbildliche Haltung ihm gegenüber, der volle Einsatz für ihn mit Leib und Seele vor Gott.

Innerhalb der Kirche sind nun allerdings diejenigen besonders gefordert, die aufgrund ihrer Gnadengaben und ihres Auftrags in die Pflicht genommen sind.

In *Strom* VII 3 kommt Clemens auf diese mit Seelsorge befassten Personen zu sprechen:

*„Dienstleistung Gott gegenüber ist für den Gnostiker die fortwährende Sorge für die Seele... Sache der Dienstleistung an den Menschen ist freilich das Bessern und das Helfen. Die Besserung des Leibs ist Heilkunst, die Besserung der Seele ist Philosophie. Nutzen durch Helfen wird den Eltern durch die Kinder und den Führern durch die Untergebenen zuteil. Ebenso verwirklichen in der Kirche die Presbyter die Aufgabe des Besserns, die Diakonen die des Helfens. Diese beiden Dienste leisten die Engel Gott bei der Fürsorge für die Erdenbewohner, und so auch der Gnostiker, der Gott dient, insofern er den Menschen die zur Besserung taugliche Anschauung darlegt, wie auch immer er beauftragt sein mag zu einer Erziehung, die darauf zielt, den Menschen auf den rechten Weg zu bringen*¹⁹⁷.

¹⁹⁶ GCS III 187,8-23: Διὸ δεῖ πάντως σε τὸν σοβαρὸν καὶ δυνατὸν καὶ πλούσιον ἐπιστήσασθαι ἑαυτῷ τινα ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτῃν καὶ κυβερνήτην. αἰδοῦ κἂν ἕνα, φοβοῦ κἂν ἕνα, μελέτησον ἀκούειν κἂν ἐνὸς παρρησιαζομένου καὶ στύφοντος ἅμα καὶ θεραπεύοντος. οὐδὲ γὰρ τοῖς ὀφθαλμοῖς συμφέρει τὸν ἀεὶ χρόνον ἀκόλαστοις μένειν, ἀλλὰ καὶ δακρῦσαι καὶ δηχθῆναί ποτε ὑπὲρ τῆς υἰείας τῆς πλείονος. οὕτω καὶ ψυχῇ διηνεκοῦς ἡδονῆς οὐδὲν ὀλεθριώτερον· ἀποτυφλοῦται γὰρ ἀπὸ τῆς τήξεως, ἐὰν ἀκίνητος τῷ παρρησιαζομένῳ διαμείνῃ λόγῳ. τοῦτον καὶ ὀργισθέντα φοβήθητι, καὶ στενάξαντα λυπήθητι, καὶ ὀργὴν παύοντα αἰδέσθητι, καὶ κόλασιν παραιτούμενον φθάσον. οὗτος ὑπὲρ σοῦ πολλὰς νύκτας ἀγρυπνησάτω, πρεσβεύων ὑπὲρ σοῦ πρὸς θεὸν καὶ λιτανείαις συνήθεσι μαγεύων τὸν πατέρα· οὐ γὰρ ἀντέχει τοῖς τέκνοις αὐτοῦ τὰ σπλάγχνα δεομένοις. δεήσεται δὲ καθαρῶς ὑπὸ σοῦ προτιμώμενος ὡς ἄγγελος τοῦ θεοῦ καὶ μηδὲν ὑπὸ σοῦ λυπούμενος, ἀλλ' ὑπὲρ σοῦ. τοῦτό ἐστι μετάνοια ἀνυπόκριτος.

¹⁹⁷ GCS III 4,13-24: „**Θεραπεία** τοίνυν τοῦ θεοῦ ἡ συνεχῆς ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς τῷ γνωστικῷ καὶ ἢ περὶ τὸ θεῖον αὐτοῦ κατὰ τὴν ἀδιάλειπτον ἀγάπην ἀσχολία. τῆς γὰρ

Aus diesem Textstück geht hervor, dass Clemens zwei Bereiche für Sorge annimmt, nämlich den innerhalb der Kirche und den außerhalb. Für den Raum der Kirche sind Kleriker zuständig, hier nennt er Presbyter und Diakonen, in *qds* 42 spricht er von der Seelsorge des Bischofs, außerhalb der Kirche sieht er Engel und Gnostiker am Werk. Es spricht also nichts dafür, in den Presbytern etwa lediglich verwaltende Gemeindeleiter zu sehen, wie R. v.d. Broek vermutet hat¹⁹⁸.

Presbyter und Diakone sind mit Seelsorge- und Fürsorgeaufgaben (ἡ μὲν βελτιωτική, ἡ δὲ ὑπηρετική) befasst, der Gnostiker wird in *Strom* VII 3 vorgestellt als Erzieher und Lehrer im Grenzbereich von Kirche und Außenwelt, in missionarischer Funktion, werbend, erziehend, lehrend, wodurch er, wie der Presbyter in der Kirche zu „Besserung“¹⁹⁹ der Menschen beiträgt. Sie stehen gleichmaßen im Dienst Gottes: *θεραπεία* und *διακονία*.

Der Gnostiker setzt seine Kenntnis und Erfahrung und seine Frömmigkeit ein, um Menschen zum Glauben zu bringen, zur Erkenntnis zu führen und dadurch zu retten (*Strom* VII 3,5)²⁰⁰. Er setzt auch seine Schriftstellerei für die Rettung

περὶ τοὺς ἀνθρώπους *θεραπείας* ἡ μὲν *βελτιωτική*, ἡ δὲ *ὑπηρετική*. ἰατρικὴ μὲν σώματος, φιλοσοφία δὲ ψυχῆς βελτιωτική. γονεῦσι μὲν ἐκ παίδων καὶ ἡγεμόσιν ἐκ τῶν ὑποτεταγμένων ὑπηρετικὴ ὠφέλεια προσγίνεται. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἐκκλησίαν τὴν μὲν *βελτιωτικὴν οἱ πρεσβύτεροι σῶζουσιν εἰκόνα*, τὴν *ὑπηρετικὴν δὲ οἱ διάκονοι*. ταύτας ἄμφω τὰς *διακονίας* ἄγγελοὶ τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ *γνωστικός*, θεῷ μὲν *διακονούμενος*, ἀνθρώποις δὲ *τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν*, ὅπως ἂν καὶ παιδεύειν ἢ *τεταγμένος* εἰς τὴν τῶν ἀνθρώπων ἐπανόρθωσιν“. - Zur Einsetzung des Gnostikers vgl. auch *Strom* VII 16,3-4.

¹⁹⁸ Vgl. R. v.d. Broek, *Juden und Christen*, 109, vermutlich von der Intention geleitet, möglichst viele Parallelen zwischen alexandrinischem Judentum und Christentum nachzuweisen und damit die These vom judenchristlichen Ursprung der Kirche dort und von der Kontinuität von Ideen und Vorstellungen auch außerhalb der literarischen Traditionslinie von Philo über Clemens zu Origenes (110) zu stützen.

¹⁹⁹ „Bessern“ meint bei Clemens vor allem sittliche Besserung; vgl. *Strom* IV 154, wo das Bessern als Teil der göttlichen Pädagogik dargestellt wird. Es erfolgt für die Einsichtigen durch Belehrung, für die Uneinsichtigen durch Bestrafung. „Bessern“ bedeutet auch, dass einer, der nach der Taufe in Sünde gefallen ist, eine Strafe zur Reinigung auferlegt bekommt. Wie aus der oben angeführten Stelle *Strom* VII 3 hervorgeht, obliegt die Aufgabe des „Besserns“ den Presbytern und den Gnostikern; vgl. U. Neymeyr, *Presbyteroi*, 495.

²⁰⁰ Vgl. *BKV* II 20,11; *GCS* III 4,25-31: ὥσπερ γὰρ *θεραπεία* φυτῶν ἀρίστη καθ' ἣν γίνονται οἱ καρποὶ καὶ συγκομίζονται ἐπιστήμη καὶ ἐμπειρία γεωργικῆ, τὴν

und das Heil der Leser ein, und er wehrt sich dagegen, dass seelsorgerliche Arbeitsweisen, ob sie in Wort, Schrift oder Handeln erfolgen, gegeneinander ausgespielt werden. Es geht bei all diesen Tätigkeiten darum, das rettende Wirken Gottes nachzuahmen²⁰¹.

Ganz allgemein kann Clemens sagen, die Diener Gottes, also alle, die in solcher Weise Gott dienen, Kleriker und Laien – und Clemens schließt sich ein – haben in der ihnen gemäßen Weise die Erkenntnis Gottes, seine Güte und seine Menschenliebe in der Welt zu verbreiten und die Menschen zur Sittlichkeit zu führen:

„Wir, die Diener der göttlichen Gnade, müssen die Wohltaten Gottes aussäen und die Nächsten gut und tugendhaft machen in der Weise, dass, so viel wie möglich, der Maßvolle die Enthaltamen, der Tapfere die Hochsinnigen und der Kluge und Gerechte die Gerechten heranbilde“ (Strom II 96,4)²⁰².

ώφέλειαν τὴν ἐξ αὐτῶν παρεχομένη τοῖς ἀνθρώποις, οὕτως ἡ θεοσέβεια τοῦ γνωστικοῦ, τοὺς καρποὺς τῶν δι' αὐτοῦ πιστευσάντων ἀνθρώπων εἰς ἑαυτὴν ἀναδεχομένη, ἐν ἐπιγνώσει πλειόνων γιγνομένων καὶ ταύτη σφζομένων, συγκομιδὴν ἀρίστην δι' ἐμπειρίας ἐργάζεται.

²⁰¹ Vgl. *Strom* I 4,1; 7,1; zum Nachahmungsgedanken: *Strom* VI 115.

²⁰² Vgl. *BKV* II 17, 220; *GCS* II 165,17-23; ἐμφαίνει γὰρ διὰ τούτων τά τε ἀγαθὰ τὰς τε δωρεὰς παρὰ τοῦ θεοῦ χορηγεῖσθαι καὶ δεῖν ἡμᾶς, διακόνους γενομένους τῆς θείας χάριτος, σπεῖρειν τὰς τοῦ θεοῦ εὐποιίας καὶ τοὺς πλησιάζοντας κατασκευάζειν καλοῦς τε

καὶ ἀγαθοῦς, ἵνα ὡς ὅτι μάλιστα ὁ μὲν σώφρων τοὺς ἐγκρατεῖς, ὁ δὲ ἀνδρεῖος τοὺς γενναίους συνετούς τε ὁ φρόνιμος καὶ δίκαιος τοὺς δικαίους ἐκτελεῖ.

3. Exkurs: Seelsorgerliches Wirken von Frauen – Eine Spurensuche

Nun lassen die Zitate den Eindruck entstehen, als sei Seelsorge nur eine Aufgabe von Männern, von Klerikern und Gnostikern. Es gibt aber auch einige wenige Hinweise, dass Clemens diese Beschränkung nicht beabsichtigt, sondern dass er sich Frauen als Seelsorgerinnen vorstellt, wenngleich vielleicht auch nur in den den Frauen zugestandenen Lebensbereichen.

So lässt er sich zumindest einmal über die Notwendigkeit von Frauen im Verkündigungsdienst der Kirche aus, nämlich in *Strom* III 53,3-4, wo er unter Berufung auf Paulus bemerkt, die Apostel hätten ihre Frauen mit sich geführt (vgl. 1Kor 9,4f),

„damit sie ihnen Gehilfinnen (συνδιακονους) bei den Hausfrauen seien; und durch sie konnte die Lehre des Herrn auch in das Frauengemach kommen, ohne dass übler Nachruf entstand“.

Und weiter, nochmals mit Hinweis auf Paulus, bemerkt er:

"Wir kennen ja auch die Anordnungen, die der edle Paulus in dem einen der beiden Briefe an Timotheus[1Tim 3,11] für die Diakoninnen (περι διακονων γυναικων) gibt"²⁰³.

Clemens spielt zunächst auf 1Kor 9,4f an und bezieht sich dann auf 1Tim 3,11²⁰⁴. Er interpretiert den Text dabei so, dass er das, was dort schlicht zu den ‚Frauen‘ (γυναικας) gesagt ist, als περι διακονων γυναικων gesagt betrachtet, d.h. als über die Diakoninnen neben den Diakonen gesagt, von denen an dieser Stelle ebenfalls die Rede ist. O. Stählin macht diese Interpretation des Clemens in seiner Übersetzung *„Gehilfinnen, ...dienende Frauen“* nicht sichtbar.

²⁰³ BKV II 17,286; GCS II 220,20-25: ἀλλ' οὗτοι μὲν οἰκείως τῇ διακονίᾳ, ἀπερισπάστως τῷ κηρύγματι προσανέχοντες, οὐχ ὡς γαμετάς, ἀλλ' ὡς ἀδελφὰς περιήγον τὰς γυναικας συνδιακόνους ἐσομένας πρὸς τὰς οἰκουροὺς γυναικας, δι' ὧν καὶ εἰς τὴν γυναικωνίτιν ἀδιαβλήτως παρεισεδύετο ἡ τοῦ κυρίου διδασκαλία. ἴσμεν γὰρ καὶ ὅσα περὶ διακόνων γυναικῶν ἐν τῇ ἑτέρᾳ πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολῇ ὁ γενναῖος διατάσσεται Παῦλος.

²⁰⁴ O. Stählin verweist hier auf 1Tim 5,9f, dort ist aber von den Witwen die Rede, um die es hier nicht geht.

An dieser Stelle schaut Clemens zwar zurück auf die Missionssituation der Apostel am Anfang, aber die Vorstellung, dass es der Frauen bedarf, um das Evangelium in die Frauengemächer zu tragen, ist nicht neutestamentlich vorgegeben. Clemens scheint von eigenen Erfahrungen geleitet zu sein, vom Wissen, dass ehrbare Frauen in noblen Häusern ihren eigenen Trakt bewohnten und dieser nicht zur Familie gehörenden Männern verschlossen war²⁰⁵. Wenn dies die Situation in Alexandrien um 200 war, so galt diese nicht nur für den Verkündigungsdienst, sondern auch für daraus resultierende seelsorgerliche Belange: Frauen waren für Verkündigung und Seelsorge an Frauen nötig. Clemens bezeichnet sie als *συνδίακονοι*; wenn O. Stählin dies mit „Gehilfinnen“ übersetzt, wird der Aussage des Textes allerdings ihre Potenz genommen, denn Clemens weiß, dass Paulus in seinen Briefen²⁰⁶ mehrfach den Begriff ‚Diakon, Diakone‘ benutzt und dort nicht im Sinne einfacher ‚Diener‘ oder ‚Helfer‘, sondern in dem Sinne, dass jemand einen besonderen Dienst in der Gemeinde innehat²⁰⁷. Wenn Clemens sich hier dieses Begriffes und keines anderen - weniger signifikanten -, etwa des Begriffes *βοηθος* (vgl. *Strom* III 108,1) bedient, dann wohl um die Notwendigkeit der Mitarbeit der Frauen im apostolischen Dienst zu unterstreichen.

Clemens äußert sich aber nicht darüber, wie dieser Dienst im Einzelnen ausgesehen hat. Dass er Frauen seelsorgerliche Fähigkeiten zutraut und auch zumutet, wird dort sichtbar, wo er von der sittlichen Autonomie der Frau

²⁰⁵ Vgl. *Strom* II 146,1 wo der Rückzug der Frauen aus der Öffentlichkeit angeraten wird. Clemens dringt auf eine Dezenz der Frauen, die sie in der Öffentlichkeit quasi unsichtbar macht; in *Paid* III 79,4 fordert er Ganzverschleierung beim Verlassen des Hauses; Ganzverschleierung erwartet er auch bei Einladungen in andere Häuser, vgl. *Paid* II 54,2. Das Verhüllungsgebot vertritt auch Plutarch, *Apoph. Laconica* 232c Nr. 2 (*Moralia* III) und *Quaest. Romanae* 14, wo er auf die römische Sitte zu sprechen kommt, dass die Frau in der Öffentlichkeit verhüllt auftritt, der Mann dagegen unverhüllt. Mag sein, dass sich Clemens durch derartige literarische Vorgaben angeregt und unterstützt fühlte; ohne jeden Anhalt in der Lebensrealität wären solche Ermahnungen aber sinn- und nutzlos gewesen.

²⁰⁶ Für Clemens ist Paulus der Verfasser der Pastoralbriefe.

²⁰⁷ Vgl. dazu Röm 16,1; Phil 1,1.

spricht²⁰⁸, die sie in Sorge um sich selbst, im Konfliktfall auch gegenüber ihrem Ehemann, zu verteidigen hat und die sich bestenfalls als Seelsorge am eigenen Ehemann erweist, indem sie "*Gehilfin (βοηθος) des Mannes*" nicht allein in der Haushaltung wird, sondern auch "*im Glauben an Christus*"²⁰⁹. Dabei versucht sie, ihn "*durch besonnene Gattenliebe zu gewinnen*" und "*die unvernünftigen Triebe und Begierden allmählich abzuschwächen*", ihn langsam "*an die Einfachheit heranzuführen mittels der schrittweisen Gewöhnung an das, was vernünftiger ist*"²¹⁰.

Wenn man hierbei berücksichtigt, dass für Clemens eine Frau in ihrem Streben nach Erkenntnis der Wahrheit und nach Vollkommenheit in einem Christus gemäßen Leben nicht hinter dem Mann zurücksteht²¹¹, dann darf man ihm unterstellen, dass der wahre Gnostiker für ihn auch eine Frau sein kann, auch wenn er - Mann seiner Zeit - dies nicht ausdrücklich sagt. Eine solche wahre Gnostikerin hat dann aber auch Aufgaben der Seelsorge²¹² und Fürsorge²¹³ wie der wahre Gnostiker, und ihr Wirkungsfeld ist, den gesellschaftlichen Gegebenheiten entsprechend, der Lebensbereich der Frauen, das Haus und die Familie.

²⁰⁸ Vgl. dazu: H. König, *Autonomie der Frauen*, 166-187.

²⁰⁹ *Strom* III 108,1 (BKV II 17, 323; GCS II, 246,8-10).

²¹⁰ *Paid* III 57,3-4 (BKV II 8, 186f; GCS I, 269,7-14).

²¹¹ Vgl. *Paid* I 10,1-2: "*wir wollen uns dem Herrn hingeben... in der Erkenntnis, dass die Tugend für Mann und Frau dieselbe ist. (2) Denn wenn es für beide nur den einen Gott gibt, so ist auch nur einer der Erzieher für beide; eine Kirche, eine Besonnenheit, das Schamgefühl ist eines, die Nahrung ist gemeinsam, die Ehe verbindet beide, Atmen, Sehen, Hören, Erkennen, Hoffen, Gehorchen, Lieben, alles ist gleich. Bei welchen aber das Leben gemeinsam ist, bei denen ist auch die Tugend und die Lebensführung gemeinsam*" (BKV II 7, 212f; GCS I 95-96). Vgl. *Strom* IV 124,1; dort werden für Mann und Frau Lernen, Nachdenken und Üben als Grundlagen der Tugend gefordert.

²¹² Seelsorge der Frau sieht Clemens in der Hauptsache auf den Ehemann bezogen; ihm soll die Frau „*Gehilfin im Glauben*“ sein (*Strom* III 108,1), und dabei soll sie auch den Konflikt nicht scheuen. Vgl. H. König, *Autonomie der Frauen*, 173-179.

²¹³ Vgl. *Paid* III 30: die Kritik des Clemens an reichen Frauen, die sich mit Luxus, kuriosen Missgestalten und exotischen Tieren umgeben: Sie kümmern sich nicht um die anständige Witwe oder um einen rechtschaffenen Greis; ein Waisenkind lassen sie nicht in ihre Nähe; sie setzen die im Haus geborenen Kinder aus; einem Alten, der als Tugendlehrer wirken könnte, gewähren sie keinen Lebensunterhalt. Solche Frauen sind geizig und töricht. Was sich Clemens als Aufgabe für eine selbstbeherrschte und kluge Frau mit Vermögen vorstellt, lässt sich aus dieser Kritik ableiten: Umfassende Fürsorge für Arme und in Notgeratene.

Da die Hinweise des Clemens recht spärlich sind und in anderen Quellen diese Thematik ebenfalls selten und oft recht undeutlich angesprochen wird, und da in den meisten patristischen Studien die frauengeschichtliche Perspektive fehlt, werden in diesem Exkurs einige Spuren aufgezeigt, die einen Eindruck geben können von Seelsorge, die von Frauen praktiziert wurde. In den Blick genommen werden einige wenige Quellen des zweiten und dritten Jhs., ohne Anspruch auf eine vollständige Erfassung. Dies hätte eine relecture sämtlicher Quellen dieses Zeitraums unter frauengeschichtlichen Fragestellungen zur Voraussetzung, die noch nicht erfolgt ist.

Leben, Arbeit und Geschichte von Frauen ereignen sich nicht außerhalb des gegebenen historischen Kontextes, deshalb ist damit zu rechnen, dass charakteristische Elemente antiker Seelsorge auch hier sichtbar werden, so die Sorge für die eigene Seele und die Sorge für die Seele einer anderen oder anderer.

Es sind dabei auch die gegebenen kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen im Blick zu halten: Schreiben und beschrieben zu werden, war Privileg von Eliten. Die meisten Menschen hatten weder Gelegenheit noch das Geld, richtig lesen und schreiben zu lernen, Bücher abzufassen und Bibliotheken zu besuchen. Und Kultur war, wie alle öffentlichen Angelegenheiten, Männersache, von Ausnahmen abgesehen. Wenn also nach den Spuren der Seelsorge von Frauen gesucht wird, müssen die männlichen Inszenierungen durchschaut werden: Es besteht Verdunkelungsverdacht, und zwar nicht nur bei den antiken Verfassern, sondern auch bei ihren modernen Übersetzern²¹⁴.

²¹⁴ Vgl. z.B. *qds* 41,1, wo Stählin übersetzt: „Deshalb ist es unbedingt notwendig, dass du, der du vornehm und mächtig und reich bist einen **Mann** Gottes (ανθρωπος θεου) über dich setzest gleichsam als Lehrmeister und Lenker...“ (BKV II 7, 59; GCS III 187). Durch diese Wiedergabe von ανθρωπος mit „Mann“ und die unnötige Ergänzung von „Mann“ in 41,5 entsteht der Eindruck, solche Seelenführung sei allein Männersache. Das ist aber nicht die Ansicht des Clemens. Er traut solche Seelenführung auch Frauen zu, wie sich aus *Paid* III 57,3-4 entnehmen lässt (vgl. GCS I 269; BKV II 8, 186f).

Was bei Clemens festzustellen war, nämlich dass Frauen mit ihrer Lebenswirklichkeit, mit ihrem Handel und Wandel nicht Bestandteil der von Männern verfassten frühchristlichen Literatur sind, lässt sich verallgemeinern. Eine Ausnahme unter den frühen Textzeugnissen sind allerdings die **Thekla-Akten**²¹⁵, eine in die Paulus-Akten eingefügte Beschreibung der Bekehrung der Thekla, ihrer entschiedenen Hinwendung zu einem jungfräulichen Leben im Gefolge des Paulus und zuletzt ihrer eigenen Missionstätigkeit.

Dieser Text stammt aus dem 2. Jht. und war für das Selbstverständnis von Christinnen damals derart bedeutsam, dass sich Tertullian²¹⁶ um 200 zu der bissigen Bemerkung veranlasst sah:

*"Wenn diese [Frauen] nun also die Akten des Paulus, die fälschlich geschriebenen worden sind, anführen, um am Beispiel der Thekla die Erlaubnis für Frauen zu lehren und zu taufen zu verteidigen, so mögen sie wissen, dass der Presbyter in Asien, der diese Schrift hergestellt hat, als könnte er dem Ansehen des Paulus etwas von dem Seinigen hinzufügen, von seinem Amt zurückgetreten ist, nachdem er überführt war und gestanden hatte, dass er das aus Liebe zu Paulus getan habe"*²¹⁷.

Tertullian versucht, Christinnen, die Lehre und Taufspendung, und damit bedeutende Felder des Verkündigungsdienstes, für sich beanspruchten, ihres Arguments zu entreißen, indem er die Thekla-Akten als Fälschung darstellt. Bemerkenswert ist dabei, dass er sich überhaupt mit solchen Frauen auseinandersetzen muss, und dass die sich offensichtlich auf die Thekla-Tradition beriefen. So wird also Tertullian mit seiner Bemerkung zum Zeugen

²¹⁵ Der ursprünglich griechische Text der Thekla-Akten (im folgenden *ThA*) wurde in mehreren voneinander unabhängigen Versionen tradiert. Alte Übersetzungen liegen in lateinischer, syrischer, äthiopischer und armenischer Sprache vor. Eine kritische Edition ist in Vorbereitung. Der deutsche Text stammt aus E. Hennecke - W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen. II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 5. Auflage Tübingen 1989. Griechischer Text: Les Actes de Paul. Ed.: L. Vouaux, Paris 1913.

²¹⁶ Tertullians Schrift *De baptismo* entstand in katholischer Zeit, also zwischen 197 und 206.

²¹⁷ Tertullian, *De baptismo* 17. Lateinischer Text: CCSL 1, 1954, 291f.

für den Dienst von Frauen in der frühen Kirche und zum Zeugen für den Versuch, solchen Dienst von Frauen in der Kirche männlicherseits zurückzudrängen.

In den Thekla-Akten, über deren Verfasserschaft nicht mehr als das von Tertullian Geäußerte bekannt ist, wird Thekla als eine vornehme junge Frau beschrieben, die mit einem Mann namens Tamyris verlobt ist. Vom Fenster ihres Hauses in Ikonium hört sie Paulus im Nachbarhaus das Wort Gottes verkünden. In Bann gezogen von der Predigt des Paulus weicht sie tagelang nicht von ihrem Fenster - eine vornehme Frau verlässt ihr Haus nicht - und kündigt die familiären Erwartungen auf: Die Bestimmung für die Ehe wird von der Absicht, ein jungfräuliches Leben führen zu wollen, durchkreuzt.

Der Normbruch in der Familie fordert die öffentliche Sanktion; Theklas eigene Mutter drängt den Richter zum Todesurteil: *"Verbrenne die Gesetzlose, verbrenne die Unglücksbraut mitten im Theater, damit alle Frauen, die sich von diesem haben belehren lassen, Angst bekommen"* (ThA 20). An Thekla soll ein Exempel vollzogen werden: die Widersetzlichkeit von Frauen, die aus der neuen Lehre resultiert, soll gebrochen werden.

Doch Theklas Verbrennung wird durch göttliches Eingreifen verhindert. Thekla nützt die erlangte Freiheit, um sich Paulus anzuschließen und von ihm die Taufe zu erbitten. Aber er verweigert sie ihr.

Als sie ihn nach Antiochien begleitet, kommt es zu einem weiteren Konflikt. Da Paulus keinen Anspruch auf Thekla geltend macht, erhebt ein anderer Mann Anrecht auf die Frau. Ihre öffentliche Abwehr verletzt sein männliches Ehrgefühl; wieder sind öffentliche Sanktionen die Folge: Anklage, Verhaftung und Verurteilung.

Auf Theklas Bitte um Schutz ihrer Unberührtheit kommt sie bis zur

Vollstreckung des Urteils in die Obhut der Tryphäna, einer vornehmen Dame²¹⁸. Die Beziehung zwischen Thekla und Tryphäna wird nun geradezu spiegelbildlich zur Beziehung zwischen der jungen Frau und ihrer Mutter dargestellt: Während Theklas Bekehrung in ihrer natürlichen Familie zum Bruch der Familienbande führt, entsteht aus ihr heraus eine geistige Mutter-Tochter-Beziehung zwischen Tryphäna und Thekla und diese zeigt auch Züge gegenseitiger Seelsorge: Tryphäna, die um ihre eigene, verstorbene Tochter trauert, findet in Thekla Trost. Zugleich nimmt sie, veranlasst durch einen Traum, wahr, dass Thekla aufgrund ihres Glaubens für die verstorbene Tochter beten kann: *"Mein zweites Kind, Thekla, komm, bete für mein Kind, dass es lebe, denn das habe ich im Traum gesehen"* (ThA 29). In der Trauersituation wird also eine gläubige, wenngleich noch nicht getaufte Frau, für eine andere durch ihre Nähe zum Trost, durch ihren Glauben zur Fürsprecherin für die Tote bei ihrem Gott. Die Nochnicht-Christin Tryphäna dagegen erweist sich als Seelsorgerin an der in Not geratenen Thekla, indem sie ihr bis zum Tierkampf beisteht und sie vor sexuellen Übergriffen schützt und damit Theklas Entscheidung zu einem jungfräulichen Leben respektiert und durchzusetzen hilft²¹⁹.

Nachdem Thekla auch die Todesgefahr in Antiochien mit Gebet und Gottes wunderbarem Eingreifen heil überstanden hatte, nachdem sie sich dort im Zirkus die von Paulus verweigerte Taufe selbst gespendet hatte, indem sie unter Anrufung des Namens Jesu Christi in ein Wasserbecken sprang, unterweist sie Tryphäna im Wort Gottes: Tryphäna kommt also zum Glauben durch den Glauben, das Verhalten und die Unterweisung der Thekla. Die so zum Glauben

²¹⁸ Vgl. ThA 36, wo Tryphäna als Königin und als Verwandte des Kaisers bezeichnet wird.

²¹⁹ Thekla bittet den Statthalter bei ihrer Verurteilung, "dass sie unberührt bliebe, bis sie mit den Tieren kämpfen müsse" (ThA 27); darauf wird sie in die Obhut der Tryphäna gegeben. Als der von Thekla Abgewiesene sie zum Zirkus abführen will, schlägt ihn Tryphäna durch ihr heftiges Schreien in die Flucht (ThA 30); sie weicht bis in den Zirkus nicht von Theklas Seite (ThA 31) und gewährt ihr so durch ihre Anwesenheit Schutz. Dementsprechend betet Thekla für ihre Beschützerin: "Herr Gott, dem ich vertraue, zu dem ich Zuflucht genommen habe, der mich aus dem Feuer gerettet hat, belohne Tryphäna, die mit deiner Dienerin Mitleid hatte, dass sie mich rein bewahrt hat" (ThA 31).

Gekommene unterstützt ihrerseits mit ihrem Vermögen Thekla, die erneut die Begegnung mit Paulus sucht. Paulus bleibt bei seinen Vorbehalten gegen die junge Frau, sie aber beruft sich für ihre Erwählung auf Gott selbst, der sie heil durch die Prüfungen geführt und ihr die Taufe gewährt hat: *"Ich habe das Bad genommen, Paulus, denn der mit dir zusammen gewirkt hat für das Evangelium, der hat auch mit mir zusammen gewirkt, mich zu waschen"* (ThA 40). Thekla teilt nun Paulus ihr Vorhaben mit, nach Ikonium zu gehen, und jetzt erhält sie auch von ihm den Missionsauftrag dazu: *"Gehe hin und lehre das Wort Gottes!"* (ThA 40). Thekla kehrt zunächst zu ihrer Mutter zurück, um sich mit ihr zu versöhnen, danach reist sie nach Seleukia weiter, um dort das Wort Gottes zu verkündigen.

Was lässt sich zum Thema Seelsorge von Frauen an Frauen aus den Thekla-Akten entnehmen? Zunächst einmal ist Thekla ein Modell dafür, wie eine Frau gegen alle gesellschaftlichen Vereinnahmungen und Widerstände für ihre eigene Seele sorgt, indem sie der einmal erkannten Wahrheit nachstrebt und ihr Leben ganz auf die dieser Wahrheit entsprechende Vollkommenheit ausrichtet²²⁰. Sodann erweist sie sich als Seelsorgerin bei der trauernden Tryphäna, der sie Trost gewährt, der sie durch ihren Glauben und durch ihre Fürbitte Hoffnung auf das Heil ihrer verstorbenen Tochter verschafft, und der sie durch ihr Verhalten, ihre Gebete und ihren Glauben den Zugang zu ebendiesem Glauben bereitet: Die aus Todesgefahr Errettete wird von Tryphäna mit den Worten empfangen: *"Jetzt glaube ich, dass Tote erweckt werden! Jetzt glaube ich, dass mein Kind lebt!"* (ThA 39). Und Thekla, die noch einige Zeit im Haus der Tryphäna bleibt, unterrichtet diese *"im Worte Gottes, so dass auch die Mehrzahl der Dienerinnen zum Glauben kamen und in dem Hause große Freude herrschte"* (ThA 39). Die Bekehrung der einen Frau durch die andere zieht weitere Kreise, schon im Haus der Tryphäna.

²²⁰ Sie entspricht damit der sittlichen Autonomie, wie sie Clemens in *Strom* IV 67-69, 118-124 und 127,2 einfordert.

Thekla erweist sich aber auch als Seelsorgerin an ihrer eigenen Mutter, indem sie ihr die Versöhnung anbietet und auch sie zum Glauben an Christus einlädt: *"Theoklia, meine Mutter, kannst du glauben, dass ein Herr im Himmel lebt? Denn ob du nach Geld und Gut verlangst, der Herr wird es dir durch mich geben, oder nach deinem Kinde, siehe ich stehe an deiner Seite"* (ThA 43). Ob sie dabei Erfolg hat, lässt der Bericht offen. Zuletzt ist Thekla missionarisch in Seleukia tätig, *"wo sie viele durch das Wort Gottes erleuchtet..."* (ThA 43) und so als christliche Lehrerin für die Seele vieler Sorge trägt.

Dass Seelsorge von Frauen an Frauen in diesem Text nicht ausschließlich Sorge um den inneren Menschen, sondern Sorge um Leib und Seele ist, dafür steht die Nochnicht-Christin Tryphäna Modell: Ihr verdankt Thekla den Schutz vor körperlich-seelischer Beschädigung im Status der Verurteilten, ihr verdankt sie seelischen Beistand auf dem Gang zum Zirkus und materielle Unterstützung auf ihrer späteren Reise.

Das alles lässt sich zwar auch als beispielhaft gelebte Frauensolidarität deuten, und dazu ist dann auch das Verhalten der Antiochenerinnen im Zirkus zu zählen²²¹, doch es ist mehr als das. Denn die ganze Theklageschichte und das Verhalten der Protagonistinnen wird in einen Kontext eingebunden, der nicht unberücksichtigt bleiben darf und der diesen Text von anderen romanhaften Texten der Antike unterscheidet²²². Thekla und Tryphäna sind Frauen, die nach mehr verlangen als dem, was ihnen die kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten ihrer Zeit zugestehen: Es ist das Verlangen nach einem Leben,

²²¹ Vgl. ThA 35: *"Als aber andere schreckliche Tiere losgelassen wurden, klagten die Frauen, und die einen warfen Grünes, die anderen Narde, andere Zimt und andere Amomum hinab, so dass eine Menge Spezereien dort war. Alle losgelassenen Tiere aber waren wie vom Schlaf befangen und rührten sie [Thekla] nicht an"*.

²²² Seit der Studie von R. Söder, *Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*. Würzburg 1932, werden die ThA als "romanhafte Erzählungen" betrachtet, vgl. R. Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla Traditionen*. Göttingen 1986, S. 248; A. Jensen, *Thekla, die Apostolin*. Freiburg, Basel, Wien 1995, 14; W. Schneemelcher, 212.

dessen Sinn und Ziel das Hier und Jetzt übersteigt.

Bei Thekla äußert sich das zunächst als Verlangen nach einem jungfräulichen Leben und nach dem Wort Christi (*ThA* 7), als Verlangen, dem Paulus nahe zu sein und nachzufolgen. Dieses Verlangen führt sie in die Konfrontation mit dem eigenen Tod und durch diese hindurch zur Erfahrung des rettenden Gottes. Jetzt vermag Thekla zu diesem Gott zu beten: *"Vater, der du den Himmel und die Erde gemacht hast, ich preise dich, dass du mich aus dem Feuer gerettet hast, damit ich Paulus sehe"* (*ThA* 24). Noch ist ihre Suche nach dem ihr gemäßen Leben an Paulus orientiert. Das ändert sich jedoch in Antiochien, wo sie ein neues Selbstverständnis entwickelt: *"Tue nicht der Sklavin²²³ Gottes Gewalt an!"* (*ThA* 26), mahnt sie den Mann, der sich ihr nähern will. Diese Neubestimmung bestätigt sich für Thekla in der zweiten Todesgefahr. Und bestärkt durch diese Erfahrung tritt sie vor dem Richter nun in ihrer neuen Identität auf: *"Ich bin eine Sklavin des lebendigen Gottes"* (*ThA* 37). Die Geschehnisse um die verhinderte Todesstrafe haben diese neue Identität bestätigt: der Richter gibt *"Thekla, die fromme Sklavin Gottes"* frei (*ThA* 38); die Frauen, die dies miterlebt haben, loben den Gott Theklas: *"Einer ist Gott, der Thekla gerettet hat"* (ebd.). Thekla hat nun das Ziel ihres Lebens erfasst und zu ihrer ersehnten Bestimmung gefunden.

Auch bei Tryphäna lässt sich dieses Verlangen nach dem das Hier und Jetzt übersteigenden Mehr wahrnehmen: Ihre Trauer um den Tod der Tochter ist nicht nur Schmerz um den Verlust des Kindes, sondern Sorge um das Geschick der

²²³ Im Griechischen steht δουλη: Sklavin, Dienerin. Das besagt, dass zwischen Thekla und ihrem Gott ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, das dem einer Sklavin zu ihrem Herrn entspricht. Der Begriff taucht auch in *ThA* 37 und 38 auf. Während an vorliegender Stelle Schneemelcher "Magd" übersetzt, wird das Wort in *ThA* 37 und 38 mit "Dienerin" wiedergegeben (vgl. Vouaux S. 196, 216 und 218/220). Die Varianz im Ausdruck depotenziert Theklas Selbstbestimmung als δουλη Gottes, insofern die Durchgängigkeit dieser Selbstbestimmung seit der ersten Errettung nicht sichtbar wird.

Verstorbenen im Totenreich: *"Thekla, komm, bete für mein Kind, dass es lebe"* (ThA 29). Indem sie Thekla in die Todesgefahr hinein begleitet und ihre gottgewirkte Rettung erlebt, erfährt sie Gewissheit auch für die Errettung ihrer verstorbenen Tochter: *"Jetzt glaube ich, dass die Toten erweckt werden! Jetzt glaube ich, dass mein Kind lebt!"* (ThA 39).

Dass sich die beiden Frauen auf ihrer Suche nach dem „Mehr“²²⁴, das das Hier und Jetzt übersteigt, - d.h. traditionell gesprochen, auf der Suche nach dem Heil - gegenseitig befördern, ist ein wesentlicher Aspekt ihres seelsorgerlichen Handelns.

Mag in den Thekla-Akten das Potential seelsorgerlichen Handelns von Frauen romanhaft erzählt sein und eher durch Deutung als durch Textanalyse gehoben werden können, so gibt es eine weitere Quelle, die etwas jünger ist als die Schriften des Clemens, die explizit und konkret Auskunft gibt über seelsorgerliches Handeln von Frauen und die Spannungen, die entstanden, als Dienste, die in persönlicher Begabung und Berufung gründeten, mit sich entwickelnden institutionellen kirchlichen Ämtern in Konkurrenz gerieten.

Wie es bereits aus Tertullians kritischer Bemerkung zu den Thekla-Akten hervorging, wurde dieser Text als Legitimationsgrundlage für seelsorgerliches Handeln von Frauen betrachtet. Tertullian nennt *„Lehren und Taufen“* als Gemeindedienste, welche sich Frauen unter Verweis auf diese Quelle anmaßen. Und indem er diesen Text als Fälschung zu entlarven sucht, möchte er ihm seine Legitimationsfunktion entziehen.

²²⁴ Vgl. dazu: S. Knobloch, Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit. In: Handbuch Praktische Theologie (Hg.) H. Haslinger u.a., Mainz 2000, 40f.

In der **Syrischen Didaskalie**, einer Kirchenordnung aus der Mitte des 3. Jh^{ts}.²²⁵ geht es unter anderem auch um das Lehren und Taufen als gemeindlichen Diensten von Frauen und auch hier ist der Verfasser bemüht, diese Kompetenzen, wenn nicht in Abrede zu stellen, so doch eng zu begrenzen. Dieser Text soll nur kurz angesprochen werden – er wurde an anderer Stelle bereits ausführlicher präsentiert²²⁶ – weil er die Vielfalt seelsorgerlichen Handelns sichtbar macht, auch wenn er sie nur ex negativo bezeugt.

Die in der Didaskalie enthaltenen Informationen zur Seelsorge von Frauen an Frauen in der frühen Kirche sind wohl die ausführlichsten in der patristischen Literatur. Gleichwohl ist bei ihrer Deutung Vorsicht geboten: Zwar zeigen Kirchenordnungen eine deutliche normierende Intention²²⁷, die geschilderten Sachverhalte oder Probleme und die angestrebten Lösungen und Zustände sind aber nicht zu verallgemeinern, jedenfalls nicht für die Zeit der Entstehung der frühesten Texte dieser literarischen Gattung. Inwieweit sich dann die normierende Tendenz in der Rezeptionsgeschichte durchsetzt, ist eine andere Frage.

Der anonyme Verfasser der Syrischen Didaskalie hat eine Gemeinde vor Augen, in welcher Laien – seiner Meinung zu Unrecht – eine ganze Reihe seelsorgerlicher Dienste ausüben. Demgegenüber vertritt er energisch die Seelsorgekompetenz des Bischofs und der von ihm beauftragten Kleriker. Die

²²⁵ Ursprünglich in Griechisch verfasst, liegt die Didaskalie nur in einer alten syrischen Übersetzung vollständig vor. Deutsche Übersetzung und Erläuterungen von H. Achelis und J. Flemming: *Die Ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechts. II. Die Syrische Didaskalia*. Leipzig 1904; im Folgenden zitiert: D [Kapitel], AF [Seite]. Die lateinische Übertragung und die griechischen Überreste in den Apostolischen Konstitutionen: *Didascalia et Constitutiones apostolorum*. Ed. F.X. Funk, Paderborn 1904. – Einschlägige Studien zur Didaskalie: G. Schöllgen, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie*. Münster 1998 (JAC Ergbd. 26); Ch. Methuen, *Die Autorität der Frauen in der Alten Kirche am Beispiel der Witwen in der Syrischen Didaskalie*. In: L. Siegele-Wenschkewitz (Hg.), *Frauen Gestalten Geschichte*. Hannover 1998, 9-32.

²²⁶ Vgl. dazu H. König, „...eine Frau zum Dienste der Weiber“ - Seelsorge von Frauen an Frauen in frühchristlicher Zeit. In: *Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis*. Ostfildern 2001, 40-57.

²²⁷ Vgl. A. Steimer, Art. Kirchenordnung. In: LACL, 1998, 376-378.

Kompetenzen der Laien will er auf ein Minimum beschränken: *„Der Laie sorgt für sich selbst“* (D 7, AF 28); ihm obliegt das *„friedlich(e) Miteinander“* und das *„Füllen der Kirche“* (D11, AF 67). Das Bemühen der Laien liegt gleichsam im Vorfeld kirchlicher Seelsorge: Sie sollen *„wilde“* Zeitgenossen *„zur Umkehr bringen... zähmen und hereinführen“* (D7, AF 31). Auch der soziale Einsatz, das Tun guter Werke, soll ganz im privaten Rahmen geschehen, wiederum im Vorfeld bischöflichen Engagements (vgl. D9, AF 52 und 47). Träger der kirchlichen Seelsorge und Fürsorge ist der Bischof und die von ihm beauftragten Presbyter und Diakone, wobei der Verfasser besonderes Interesse auf die Diakone richtet (vgl. D 16, AF 84f).

Diese sollen als *„Arbeiter bei der Almosenpflege“* und als *„Helfer, die mit dir (d.h. dem Bischof) zum Leben helfen“* (D 16, AF 84f) vom Bischof ausgewählt und angestellt werden. Hier plädiert der Autor neben männlichen für weibliche Diakone, die für die Seelsorge an Frauen eingesetzt werden sollen:

„Es gibt nämlich Häuser, wohin du einen Diakon zu den Frauen nicht schicken kannst um der Heiden willen, einen Diakonin aber wirst du schicken (können), zumal da auch (noch) in vielen anderen Dingen die Stellung einer Diakonin²²⁸ nötig ist... Darum sagen wir, dass der Dienst einer Frau als Diakonin sehr erwünscht und besonders notwendig ist...“ (D16, AF 85).

Neben den Hausbesuchen sollen sich ihre Aufgaben auf Taufassistenz (baptismale Salbungen von Frauen), Erziehung und Unterricht von neugetauften Frauen, Krankenpflege und –seelsorge an Frauen erstrecken (vgl. D 16, AF 85), wohl auch auf die Sorge um alte Menschen (D16, AF 86), um Bedürftige (D16,

²²⁸ Zur Bezeichnung vgl. Achelis, Abhandlung II, Eine Christengemeinde des dritten Jahrhundert (AF 266-317) 282, wo er vermerkt, dass der Titel in der griechischen Texttradition η $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ ist und dass der Text unter dem Plural $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\iota$ Diakon und „Diakonisse“ zusammenfasst: „Der gleiche Titel für beide Geschlechter erleichterte die Zusammenfassung... Die Diakonisse der Didaskalia ist kein besonderer ordo; es ist der Diakonat weiblichen Geschlechts“ (ebd.). Achelis/Fremming geben η $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ der syrischen bzw. der lateinischen Übersetzung (diakonissa) entsprechend mit „Diakonisse“ wieder. Die Frage ist, ob mit dieser eindeutig frauenspezifischen Bezeichnung in der Texttradition nicht eine spätere Schicht in der Entwicklung des diakonalen Frauendienstes bezeugt wird. Aus dieser Erwägung heraus und weil heute unter „Diakonisse“ weniger ein weiblicher Diakon als eine evangelische, monastisch lebende Frau verstanden wird, ändere ich hier die Übersetzung von Achelis/Flemming in „Diakonin“.

AF 87) und Gefangene (D18, AF91), wie sich aus den Ausführungen zum diakonalen Dienst ableiten lässt.

Im Gegensatz zu diesem favorisierten, klar begrenzten diakonalen Dienst von Frauen an Frauen in der Gemeinde zeichnet der Verfasser der Didaskalie ein ganz negatives Bild vom pastoralen Engagement der Gemeindewitwen. Seine Witwenschelte reicht von Schamlosigkeit und Frechheit über Streitsucht und Wucherei bis zur unterlassenen Hilfeleistung (vgl. D 15, AF 77-80).

Hinter all der harschen Kritik wird aber ein breites Spektrum seelsorgerlichen Handelns sichtbar, das in deutlicher Konkurrenz zu den Aufgaben steht, die der Autor ausschließlich im Verantwortungsbereich des Bischofs sehen möchte.

Es umfasst Verkündigung und Lehre, Aufgaben die energisch in Abrede gestellt werden:

„Es ist also nicht nötig oder gar dringend erforderlich, dass Frauen Lehrerinnen sind, besonders in Betreff des Namens Christi und der Erlösung durch sein Leiden. Denn nicht um zu belehren seid ihr Frauen und besonders ihr Witwen angestellt, sondern um zu beten und Gott den Herrn zu bitten“ (D15, AF 77).

Es umfasst auch geistliche Begleitung auf dem Weg der Bekehrung (Gespräche, gemeinsames Essen, Fasten, Gebet und Handauflegung: D15, AF 80), Begleitung von Büßenden (Kontakt zu ihnen, Gebet: D15, AF 80f), Krankenseelsorge (Besuche, Fasten, Gebet und Handauflegung: D15, AF 80) sowie die Taufkatechese und Taufspendung (*„Wir billigen nicht, dass eine Frau tauft oder dass sich [welche] von einer Frau taufen lassen...“* D15, AF 81) und ebenso die Sozialfürsorge (D15, AF 78).

Von all diesen Aufgaben will die Didaskalie die Gemeindewitwen ausschließen und ihnen als einzigen Gemeindedienst das Gebet zugestehen. Die Witwe hat, so wird gefordert, *„sanftmütig, ruhig und still zu sein“* (D15, AF 76), sie soll

wissen, „*dass sie ein Altar Gottes ist, und sie soll beständig in ihren Haus sitzen, soll nicht herumschweifen und sich (nicht) in den Häusern der Gläubigen herumtreiben...*“ (D15, AF 77); sie „*soll sich nicht um irgend etwas anderes kümmern, als dass sie für die Geber und für die ganze Kirche bete*“ (D15, AF 76), und es ist ihre Pflicht, „*rein zu sein und den Bischöfen und Diakonen zu gehorchen... und sich nicht nach eigenem Willen zu benehmen und nicht den Wunsch zu hegen, irgend etwas zu tun außer dem, was... vom Bischof befohlen ist*“ (D15, AF79f).

Mag nun der Verfasser in seiner Gemeinde negative Erfahrungen mit Gemeindewitwen gemacht haben, mag er sich in der Konkurrenz zwischen einerseits sich institutionell festigenden und professionalisierenden Ämtern des Klerus und andererseits charismatisch begründeten und durch Einsetzung autorisierter Dienste²²⁹ entschieden auf die Seite des Bischofs gestellt haben oder mag er nur ein Schreckensbild weiblichen Engagements in der Gemeinde gezeichnet haben, er wird wie Tertullian nolens-volens zum Zeugen dafür, was Mitte des dritten Jahrhunderts denkbar und beschreibbar, befürchtet und bekämpft und damit bezeugt und zumindest potentiell vorhanden war an seelsorgerlichem Wirken von Frauen in der Kirche.

²²⁹ In D14, AF 74 ist von der „Einsetzung“ oder „Bestimmung“ zur Gemeindewitwe die Rede, in D 9, AF 46 von der Unterhaltszuteilung an solche Witwen. Ihr Unterhaltsanteil wird als Ausgangsgröße für die Unterhaltsanteile der Kleriker (doppelter Anteil für Diakone, zwei doppelte Anteile für den Vorsteher) betrachtet. Die Gemeindewitwen haben demnach einen anderen Status in der Gemeinde als andere Witwen.

III. Adressaten der Seelsorge

Es wurde im bisherigen Gang der Untersuchung sichtbar, dass Clemens prinzipiell niemanden von der Seelsorge ausschließt, wengleich sein Blick eher auf Menschen seiner eigenen Lebenswelt, d.h. auf wohlhabende und eher gebildete Stadtbewohner fällt, als auf diejenigen, die mit ihrer Arbeit den Wohlstand der Stadt erwirtschaften²³⁰. Für Clemens sind diese Adressaten zunächst seine Leser oder Zuhörer, seine Schriften selbst sind Ausweis seines seelsorgerlichen Bemühens. In *Strom* I 20,1 nennt er sein eigenes literarisches Vorhaben eine Psychagogie, eine Seelenführung, mit dem Ziel, die Leser zur Annahme des Glaubens zu bringen:

„Vertrauenswürdig ist eine solche Seelenführung, durch die die Lernbegierigen veranlasst werden, die verborgene (geschmähte) Wahrheit anzunehmen...“²³¹.

Ein besonderes Anliegen sind ihm also diejenigen, die er zum Glauben führen oder im Glauben zur Erkenntnis und sittlichen Vollkommenheit führen will. Er hat dabei sowohl Anfänger im Glauben²³² als auch Fortgeschrittene im Blick (*Strom* VI 60). Im Bild der verschiedenen Methoden, Bäume zu veredeln (*Strom*

²³⁰ Vielleicht lässt sich aus Clemens' Schriften auch zu diesem Thema mehr erheben, wenn man den analytischen Blick auf diese Frage richtet. Im Zuge dieser Arbeit lässt sich dazu nicht mehr sagen, als dass Clemens das Arbeiten mit eigenen Händen nicht als minderwertig betrachtet, eine Position, der er mit der stoischen Ethik und ihre Forderung nach Autarkeia teilt. Zur Wertung der Arbeit in der kaiserzeitlichen Epoche, vgl. P. Veyne, I. Das Römische Reich: Arbeit und Muße. In: P. Veyne, G. Duby, Geschichte des privaten Lebens 1, 121-141.

²³¹ GCS II 13,26-27: ἀξιόπιστος δὲ ἡ τοιαύτη ψυχαγωγία, δι' ἧς κεκαλυμμένην (κακουμένην) οἱ φιλομαθεῖς παραδέχονται τὴν ἀλήθειαν,... – Der Begriff der ψυχαγωγία taucht bei Clemens eher selten (insgesamt 7mal) auf und wird nicht nur im positiven Sinne (auch in *Paid* III 43,2) verwendet; zweimal erscheint er ohne Wertung (*Strom* II 130,5 und V 24,2), dreimal negativ im Sinne von ‚Verführung‘ (*Strom* I 40,5; 48,6; VII 17,3). C. Scholten, Psychagogischer Unterricht, 261-280, verwendet den Begriff, um die Bildungsbemühungen des Clemens darzustellen. Damit ist der seelsorgerliche Aspekt ethischer Unterweisung angemessen benannt. Der Begriff deckt aber darüber hinaus nicht all das ab, was an Sorge und Fürsorge im kirchlichen Kontext von Alexandrien sichtbar wird.

²³² Vgl. *qds* 2,3ff: Manche verstehen die Aussage von Mk 10,25 nicht; sie sollen in die wahre Lehre eingeweiht werden.

VI 119), spricht er von einfachen Leuten, von Gebildeten²³³, von Juden und von Häretikern²³⁴ und den bereits fortgeschrittenen Gläubigen. Vor allem die Griechen bedürfen bei solcher Seelenführung eines kundigen Gesprächspartners (*Strom* VI 65).

Clemens weiß auch, dass diejenigen, die den Seelsorgedienst leisten, selbst der Fürsorge des Hirten bedürfen. Es deutet sich bei ihm der Gedanke der Seelsorge an den Seelsorgern an; für die ist allerdings, nach seiner Meinung, der Herr selbst zuständig (*Strom* VI 158).

Für den wahren Gnostiker sind Adressaten der Seelsorge aber nicht nur die genannten Lernbegierigen, bei denen sich „*eine Seele mit einer Seele und ein Geist mit einem Geist verbindet bei der Aussaat des Logos*“ (*Strom* I 2,1)²³⁵, sondern es sind auch die notleidenden Nächsten, wie Clemens in *Strom* VII 69,1-2 betont:

²³³ (1) „Das Pfropfen geschieht also, wie man sagt, auf vier Arten. Die eine besteht darin, dass man zwischen das Holz und die Rinde den aufzupfropfenden Schössling einfügt. So werden die **einfachen Leute aus den Heiden** unterrichtet, die die Lehre von der Oberfläche her aufnehmen (ὡς κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἔθνων ἰδιῶται ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον). (2) Die zweite Art ist, wenn man das Holz spaltet und das edle Reis darein einschiebt; dies geschieht bei denen, **die Philosophie getrieben haben**; denn bei ihnen werden die Lehren durchschnitten, und dann dringt die Erkenntnis der Wahrheit ein (ὁ συμβαίνει ἐπὶ τῶν φιλοσοφῶντων· διατμηθέντων γὰρ αὐτοῖς τῶν δογμάτων ἢ ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας ἐγίνεται). So wird aber auch **bei den Juden** die alte Schrift eröffnet und das neue und edle Reis des Ölbaums aufgepfropft (ὡς δὲ καὶ Ἰουδαίοις διοικθείσης τῆς παλαιᾶς γραφῆς τὸ νέον καὶ εὐγενὲς ἐγκεντρίζεται τῆς ἐλαίας φυτόν). (3) Die dritte Art der Pfropfung hat es mit den wilden Ölbaumen und **den Irrlehrern** zu tun, die mit Gewalt zur Wahrheit herübergeführt werden (τῶν αἰρετικῶν ἄπτεται τῶν μετὰ βίας εἰς τὴν ἀλήθειαν μεταγομένων). Man schabt nämlich die beiden Zweige keilförmig mit einem scharfen Messer ab, bis man das Innere zwar bloßlegt, aber nicht verletzt; dann bindet man beide aneinander. (4) Die vierte Art der Pfropfung ist das Inokulieren. Es wird nämlich von einem edlen Zweig ein Auge weggenommen ... dann wird der (wilde) Zweig an einem Auge im selben Umfang abgeschabt; hier wird dann das Auge angefügt, mit Bast umwickelt und mit Lehm bestrichen... Das ist **die Form der gnostischen Unterweisung**, die die Verhältnisse zu durchblicken vermag... (εἶδος τοῦτο γνωστικῆς διδασκαλίας, διαθρεῖν τὰ πράγματα δυναμένης)“. Vgl. BKV II 19, 318f; GCS II 491,18-492,10.

²³⁴ Vgl. *Strom* VII 102,6: Die nicht ganz Uneinsichtigen unter den Heterodoxen sollen für die Wahrheit gewonnen werden.

²³⁵ GCS II 3,21f: ψυχὴ γάρ, οἶμαι, ψυχῇ καὶ πνεῦμα πνεύματι συναπτόμενα κατὰ τὴν τοῦ λόγου σποράν,....

„Da sich der Gnostiker zu Leib und Seele so (vollkommen) verhält, wird er auch zu seinem Nächsten, ob er ein Einheimischer ist oder ein Feind nach dem Gesetz, oder was immer er sein mag, in der gleichen oder ähnlichen Haltung gefunden. Denn er verachtet den Bruder nicht, der nach dem Gesetz Gottes vom gleichen Vater und der gleichen Mutter ist; er hilft dem Notleidenden, richtet ihn mit Trost auf, mit Ermunterung dadurch, dass er mit dem zum Leben Notwendigen hilft, und allen Bedürftigen gibt, freilich nicht in gleicher Weise, sondern in gerechter Weise und nach Gebühr; er gibt auch dem, der ihn verfolgt oder hasst, wenn er bedürftig ist...“²³⁶.

Oder aber es sind Adressaten der Seelsorge jene reichen Gemeindemitglieder, die aufgrund ihres Wohlstands und der in Mk 10,25 geäußerten Kritik am Reichtum ihre Erlösungszuversicht zu verlieren drohen, *„die sich für verloren halten, als sei schon bestimmt, dass sie nicht zum ewigen Leben gelangen können“* (*qds 2,2*)²³⁷, und denen der Gnostiker Clemens einen seelsorgerlichen Dienst erweist, indem er sie belehrt, wie sie mit ihrem Reichtum zu ihrem eigenen und der Mitmenschen Heil umgehen sollen (vgl. *qds 15-16*).

In diesem Zusammenhang stellt Clemens Seelsorge als reziprokes Geschehen dar: Ein Reicher, der mit seinem Vermögen die Armen unterstützt, sorgt auch für seine eigene Seele, weil er sich auf diese Weise von der pathologischen Fixierung auf seinen Besitz löst, d.h.

²³⁶ GCS III 49,21-28: οὕτω δὲ ἔχων ὁ γνωστικὸς πρὸς τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, πρὸς [τε] τοὺς πέλας, κἂν οἰκέτης ἢ κἂν πολέμιος νόμῳ γενόμενος κἂν ὅστισοῦν, ἴσος καὶ ὅμοιος εὐρίσκεται. οὐ γὰρ ὑπερορᾷ τὸν ἀδελφὸν κατὰ τὸν θεῖον νόμον ὁμοπάτριον ὄντα καὶ ὁμομήτριον ἀμέλει θλιβόμενον ἐπικουφίζει παραμυθίαις, παρορμήσεσι, ταῖς βιωτικαῖς χρεῖαις ἐπικουρῶν, διδοὺς τοῖς δεομένοις πᾶσιν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, δικαίως δὲ καὶ κατὰ τὴν ἀξίαν, πρὸς δὲ καὶ τῷ καταδιώκοντι καὶ μισοῦντι, εἰ τούτου δέοιτο... – Vgl. *Strom* II 96,4: Die Nächsten; in *Strom* VI 60 spricht Clemens solche an, die aufgrund eigener Nöte anderen zwar helfen wollen, aber nicht helfen können. – Zum Thema Armut und Reichtum vgl. A.M. Ritter, Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien. In: ZKG 86 (1975) 1-25, der die Verbindungslinien zwischen Clemens und dem Hirt des Hermas aufzeigt und Unterschiede in der Wertung von Armut und Reichtum besonders zu Seneca herausstellt; vgl. J. Hahn, Art. Armut. In: DNP 2, 1997, 17-20.

²³⁷ GCS III 160,21-23: οἱ μὲν γὰρ αὐτόθεν καὶ προχείρως ἀκούσαντες τῆς τοῦ κυρίου φωνῆς, ὅτι ῥᾶον κάμηλος διὰ τρήματος ῥαφίδος διεκδύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀπογνόντες ἑαυτοὺς ὡς οὐ βιωσόμενοι... Vgl. *qds 3,1* und *Strom* III 33,3 mit der Mahnung zur Sorglosigkeit, die an diejenigen gerichtet ist, die an ihrem Besitz hängen und sich auch sonst um Vieles sorgen.

„aus seiner Seele die Gedanken an den Besitz (verbannt), die leidenschaftliche Liebe zu ihm, das gewaltige Verlangen danach, die krankhafte Unruhe darum, die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, die den Samen des ewigen Lebens ersticken“ (qds 11,2)²³⁸.

Die Fürsorge ist zugleich Seelsorge an den Notleidenden, denn deren Sinn kann sich nicht dem Höheren, der Wahrheit und Gott, zuwenden, wenn ihnen das Lebensnötige fehlt:

„Denn es ist unmöglich und undenkbar, dass einer, dem es am Lebensnötigen fehlt, nicht in seinem Sinn niedergebeugt und von Höherem abgehalten wird, da er immer darauf gerichtet ist, sich jenes auf irgendeine Weise oder irgendwoher zu verschaffen. Und um wieviel nützlicher ist das Gegenteil, dass einer nämlich selbst genügend besitzt, um nicht in Sorge um das Lebensnotwendige sein zu müssen und um anderen, bei denen es nötig ist, helfen zu können!“ (qds 12,5-13,1)²³⁹.

Wo der Reiche aber solche Armenfürsorge praktiziert, werden diese wiederum zu Seelsorgern an ihm, zu Hütern seiner Seele, durch ihre Gebete, ihre Mahnungen und ihr Vorbild. So empfiehlt Clemens dem Reichen: “

Aus solchen Leuten verschaffe dir mit Hilfe deines Reichtums für deinen Leib und deine Seele eine Schutzwache, deren Anführer Gott ist. Durch sie kommt auch ein Schiff, das schon am Sinken ist, wieder in die Höhe, allein durch der Heiligen Gebete gelenkt, die Gewalt einer Krankheit... wird durch Handauflegung zum Weichen gebracht,.. Diese alle sind zuverlässige Wächter... einer kann dich bei Gott losbitten, einer dich im Leid trösten, einer weint und seufzt aus Mitleid um dich vor dem Herrn des Alls, einer kann dich etwas Heilvolles lehren, einer dich mit Freimut ermahnen oder dir mit Wohlwollen raten, alle lieben dich wirklich, arglos, furchtlos...“ (qds 34,3-35,1)²⁴⁰.

²³⁸ GCS III 166,25-29: οὐχ ὁ προχείρως δέχονται τινες, τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν ἀπορρίψαι προστάσσει καὶ ἀποστῆναι τῶν χρημάτων, ἀλλὰ τὰ δόγματα <τὰ> περὶ χρημάτων ἐξορίσαι τῆς ψυχῆς, τὴν πρὸς αὐτὰ συμπάθειαν τὴν ὑπεράγαν ἐπιθυμίαν, τὴν περὶ αὐτὰ πτοίαν καὶ νόσον, τὰς μερίμνας, τὰς ἀκάνθας τοῦ βίου, αἱ τὸ σπέρμα τῆς ζωῆς συμπνίγουσιν.

²³⁹ GCS III 167,28-168,1: ἀνέφικτον γὰρ καὶ ἀμήχανον δεόμενον τῶν πρὸς τὸ βιοτεύειν ἀναγκαίων μὴ οὐ κατακλᾶσθαι τὴν γνώμην καὶ ἀσχολίαν ἄγειν ἀπὸ τῶν κρειττόνων, ὅπως οὖν καὶ ὀθενοῦν ταῦτα πειρώμενον ἐκπορίζειν. Καὶ πόσῳ χρησιμώτερον τὸ ἐναντίον, ἱκανὰ κεκτημένον αὐτόν τε περὶ τὴν κτήσιν μὴ κακοπαθεῖν καὶ οἷς καθῆκεν ἐπικουρεῖν;

²⁴⁰ GCS III 182,27-183,9: τοιοῦτους κτῆσαι τῷ σῶ πλούτῳ καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ δορυφόρους, ὧν στρατηγεῖ θεός, δι' οὗς καὶ ναῦς βαπτιζομένη κουφίζεται, μόναίς ἁγίων εὐχαίς κυβερνωμένη, καὶ νόσος ἀκμάζουσα δαμάζεται, χειρῶν ἐπιβολαῖς

Clemens entwickelt die Vorstellung des reziproken Fürsorgens²⁴¹, wobei der, der sich um den Anderen sorgt, überrascht feststellt, dass der, dem die Sorge galt, zu einem wird, der jetzt selbst für ihn sorgt²⁴².

Wie sehr die Sorge um das Heil all dieser Menschen für Clemens Anliegen ist, lässt sich aus *Strom* VII 53,4 entnehmen: Der Gnostiker lässt sich wegen des Heiles anderer auch auf manches ein, was ihm sonst ferne liegt:

*„Zum Nutzen seiner Nächsten wird er manches tun, was er nicht unbedingt um der Sache willen täte, wenn es nicht um ihretwillen tun müsste. Er gibt sich hin, für die Kirche und für seine Schüler, die er selbst im Glauben erzeugte“*²⁴³.

Unterschiedliche Adressaten erfordern unterschiedliche seelsorgerliche Bemühungen. Clemens weiß, dass die Seelen der Menschen unterschiedlich zu behandeln sind, und dass es verschiedene Arbeitsfelder im Weinberg Gottes gibt:

„Es gibt nämlich auch Seelen, die ihre eigene Nahrung haben“, sagt er in *Strom* I 7,3, *„die einen wachsen durch Erkennen und Wissen, die anderen finden Nahrung in der griechischen Philosophie...“*²⁴⁴.

διωκομένη, καὶ προσβολὴ ληστῶν ἀφοπλίζεται, εὐχαῖς εὐσεβέσι σκυλευομένη, καὶ δαιμόνων βία θραύεται, προστάγμασι συντόνοις ἐλεγχόμενη. Ἐνεργοὶ οὗτοι πάντες [οἱ] στρατιῶται καὶ φύλακες βέβαιοι, οὐδείς ἀργός, οὐδείς ἀχρεῖος. ὁ μὲν ἐξαιτήσασθαί σε δύναται παρὰ θεοῦ, ὁ δὲ παραμυθήσασθαι κάμνοντα, ὁ δὲ δακρῦσαι καὶ στενάξαι συμπαθῶς ὑπὲρ σοῦ πρὸς τὸν κύριον τῶν ὅλων, ὁ δὲ διδάξαι τι τῶν πρὸς τὴν σωτηρίαν χρησίμων, ὁ δὲ νουθετῆσαι μετὰ παρρησίας, ὁ δὲ συμβουλευῆσαι μετ' εὐνοίας, πάντες δὲ φιλεῖν ἀληθῶς, ἀδόλως, ἀφόβως, ἀνυποκρίτως, ἀκολακεύτως, ἀπλάστως.

²⁴¹ Vgl. V. Weymann, Hiob. In: Geschichte der Seelsorge I, 35.

²⁴² Solche gegenseitige Unterstützung und Förderung begegnet bereits im *Hirt des Hermas*, *sim* II 1-10, einem Text, der Clemens zu seiner Haltung zu Armut und Reichtum inspiriert haben kann. Vgl. A. M. Ritter, Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen ‚Armenfrömmigkeit‘ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa. In: ZKG 86 (1975) 1-25; 5ff.

²⁴³ Vgl. BKV II 20,59; GCS III 39,26ff: ἐπὶ δὲ τῶν πλησίον ὠφελεία μόνη ποιήσει τινά, ἃ οὐκ ἂν προηγουμένως αὐτῷπραχθεῖη, εἰ μὴ δι' ἐκείνους ποιοίη. οὗτος ἑαυτὸν ἐπιδίδωσιν ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας, ὑπὲρ τῶν γνωρίμων οὐς αὐτὸς «ἐγέννησεν» ἐν πίστει, ...

²⁴⁴ GCS II 6,21-23: εἰσὶ γὰρ καὶ ψυχὰι ἰδίας ἔχουσαι τροφάς, αἱ μὲν κατ' ἐπίγνωσιν καὶ ἐπιστήμην αὐξοῦσαι, αἱ δὲ κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν νεμόμεναι φιλοσοφίαν....

Daraus resultiert für ihn die Notwendigkeit aber auch Gleichwertigkeit verschiedener seelsorgerlicher Ansätze: der eine wirkt durch gute Worte, der andere durch gute Taten, beides aber ist διακονία. So bemerkt er in *Strom I* 7,1.4 unter Hinweis auf Mt 9,37 und 1Kor 3,8:

„Die Feldarbeit ist eine doppelte: die eine geschieht ungeschrieben, die andere schriftlich... ,der eine pflanzt an und der andere gießt‘; beide sind Diener dessen, der wachsen lässt, ,eins aber sind sie‘ in Hinsicht auf ihren Dienst“²⁴⁵.

Clemens hat also eine Vorstellung von differenzierten pastoralen Arbeitsweisen, die doch ein und demselben Ziel verpflichtet sind. Mit Paulus betont er den Dienstcharakter dieses Tuns und relativiert zugleich seine Bedeutung: Es ist Unterstützung und Förderung eines Prozesses, des inneren geistigen Wachsens, dessen Ursache nicht die seelsorgerliche Leistung ist, sondern die Gnade Gottes. In diesem Sinne betont er die Grenzen menschlicher Glaubensvermittlung in *Strom VI* 165f: Der Erkenntnis als Vollendung des Glaubens geht weit über den Unterricht hinaus. Menschen als Menschen können keine Wahrheit über Gott vermitteln, und sie können das Heil nicht bewirken; um dies zu erlangen, braucht es die Gnade, denn Willen Gottes, die Hilfe des Heiligen Geistes und das Kommen des Herrn als Lehrer.

²⁴⁵ GCS II 6,12.24-25: ἡ γεωργία δὲ διττὴ ἢ μὲν γὰρ ἄγραφος. ἢ δ' ἔγγραφος.... ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων, τοῦ αὐξήσαντος ὄντες διάκονοι, ἕν εἰσι κατὰ τὴν διακονίαν,.... - Etwas später, in 46,3, führt Clemens diesen Gedanken nochmals aus: *„Nun kann aber auch das Wort die Seele für sich gewinnen und zur Vollkommenheit anregen; selig ist, wer in beidem (guten Worten und guten Taten) geschickt ist. Deshalb darf weder der Wohltäter von dem, der gut reden kann, belästert werden, noch der, der gut reden kann, von dem schlecht gemacht werden, der als Wohltäter tüchtig ist. Jeder soll in dem tätig sein, was ihm von Natur zugewachsen ist“*.

VIERTER TEIL: ZUSAMMENFASSUNG UND AUSBLICK

„*Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!*“ – Mit diesem Ausruf am Ende des *Protreptikos* stellt sich Clemens von Alexandrien als Mann der Kirche und als Seelsorger vor.

Er, ein Christ, der sich in einer, Ende des zweiten Jahrhunderts deutlich ausgeprägten, mündlichen und schriftlichen Glaubens-tradition stehen sieht, die für ihn Grundlage und Kriterium der Rechtgläubigkeit ist, zeigt in seinem literarischen Schaffen die Signatur eines Menschen, der „*wie auch immer beauftragt*“, in Anbindung an seine Kirche wirkt (82-88). Was Euseb über ihn berichtet, erhellt die Andeutungen, die Clemens selbst äußert; er bietet keine überschüssigen oder widersprüchlichen Informationen.

Der *Protreptikos* ließ sich als eine Schrift bestimmen, die direkt auf einen entscheidenden Schritt im Bekehrungsprozess zielt, nämlich auf den Schritt des Eintritts ins das Katechumenat. Die Angesprochenen sind bereits soweit über das Christentum informiert, dass sie biblische und kirchliche Sprache und Argumentation verstehen (89-98).

Der *Paidagogos*, eine Schrift, deren Sitz im Leben schon lange im kirchlichen Initiationsprozess verortet wird, macht Clemens als einen engagierten Vermittler jenes Lebensstils sichtbar, der dem Status und der Würde von Getauften, die Söhne und Töchter Gottes geworden sind, entspricht (102ff). Hinter etlichen Andeutungen und Hinweisen wird eine Gemeindeerfahrung sichtbar, die Anlass gibt, für die Entwicklung der alexandrinischen Kirche um 200 v. Chr. einen ähnlichen Stand anzunehmen, wie er für anderen Kirchen, z.B. die von Rom, für diese Zeit erkennbar ist. Auch wenn es Clemens überhaupt nicht um die Beschreibung der kirchlichen Strukturen geht, lässt sich in den beiläufigen

Bemerkungen ein Bild von Gemeindeleben in Alexandrien ausmachen: Die kirchlichen Ämter sind bekannt, ebenso die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien. Nach allem, was Clemens andeutet, ist er als Laie für die Gemeinde tätig (75ff; 143-160). Gemeinsame Gottesdienste, die Kirche als ‚Ort‘, und private religiöse Praxis werden sichtbar (170-184). In poetischen Textstücken im *Paidagogos* lässt sich erkennen, dass Taufbegleitung nicht ausschließlich als Belehrung stattfand, sondern auch gemeinsames Beten und Singen einschloss. Vor allem diese poetischen Texte (179ff) lassen einen Zug an Clemens deutlicher hervortreten, der zwar durch seinen Christus-Hymnus am Ende dieses Werkes bekannt war, aber bislang eher als Einzelheit wahrgenommen wurde: Es wäre eine reizvolle Aufgabe, der Struktur und Funktion dieser poetischen Texte nachzugehen und auf diese Weise den Dichter Clemens von Alexandrien kennenzulernen.

Die *Stromateis* haben sich als eine Literatur erwiesen, welche genau der von Clemens selbst erwähnten Stellung des wahren Gnostikers und christlichen Lehrers entspricht: Dieser arbeitet an der Schnittstelle von Kirche und Außenwelt, sein Wirkungsgebiet ist diese Übergangszone; er wirkt nach innen als Lehrer, für den geistigen Entwicklungsprozess der Mitchristen zuständig, und er wirkt nach außen, als Gesprächspartner, der neben dem mündlichen auch den schriftlichen Dialog sucht (105-131).

Die doppelte Aufgabe, die Adressaten innerhalb und außerhalb der Kirche im Blick hat, und beiden gegenüber angemessen geleistet sein will, macht die *Stromateis* zu einem absichtlich hochkomplexen, schwer durchschaubaren Werk. Die Eingeweihten, nämlich Christen auf dem Weg zur vollkommenen Erkenntnis, auch angehende christliche Lehrer, erfassen den Symbolismus und die verdichteten Exegesen dieser Schrift, während sie Nichteingeweihten verschlossen bleiben. Diese erhalten aber mittels der Rekurse auf philosophische Traditionen und das umfassende enzyklopädische Wissen, das Clemens

ausbreitet, einen ihnen angemessenen Zugang zum intendierten Ziel: der Hinführung zu wahren Philosophie, die Christus ist (197ff).

„*Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!*“ – Dies gilt für alle Leser, wie nah oder fern sie auch dieser Wahrheit stehen mögen. Sie gilt für Griechen und Juden, für Rechtgläubige und auch für Irrgläubige. Die Auseinandersetzung will nicht ausgrenzen, sondern richtigstellen. Obgleich Clemens sie als unbelehrbar betrachtet, hofft er doch auf die Möglichkeit, die nicht ganz Uneinsichtigen zur Wahrheit zurückzubringen (153ff).

Der Ausruf des Clemens im *Protreptikos* bringt die seelsorgerliche Intention, welche für die schriftstellerische Arbeit dieses Theologen charakteristisch ist, in prägnanter Weise zur Sprache. Dass sich dieses Anliegen nicht zufällig als Folge seiner Arbeit ergibt, sondern Fundament seines gesamten Wirken ist, zeigt sich an dem entwickelten Verständnis von Seelsorge und Fürsorge, das sich in seinen Schriften nachweisen lässt.

Grund und Ursache allen menschlichen Sorgens für Leib und Seele ist Gott. Er, ganz entzogen und unerkennbar, hat als ansichtiges Antlitz den Sohn. Im Gottessohn wird Gott als der große Fürsorger und Seelsorger der Menschen erkennbar. Clemens betont die Souveränität Gottes und sieht in der göttlichen $\pi\rho\nu\nu\omicron\iota\alpha$ den Ausfluss reiner göttlichen Güte; die Erschaffung der Welt ist aus Liebe motiviert und zielt auf den Menschen, und die Erschaffung des Menschen mit Leib und Seele, die beide nach Gottes Willen sind, ist ein Akt der Selbstentäußerung Gottes, in dem sich sein Wille zur Beziehung und Kommunikation freisetzt (295-300). Die Würde des Menschen gründet in dieser von Anfang an intendierten Gott-Mensch-Beziehung: Der Mensch ist auf Gott hin geschaffen, mit dem Anlagen zur Vollkommenheit ausgestattet und als Bild Gottes daraufhin angelegt, ihm ähnlich zu werden; er kann aber aufgrund seines freien Willens ein Leben in Selbstbezogenheit statt in Beziehung zu Gott

wählen, was er seit Adam tut (318-323). Um gerettet zu werden, braucht er die Gnade Gottes, die sich ihm als unverbrüchlicher Heilswille anbietet, aber nicht aufzwingt: Gott will, dass wir aus eigener Entscheidung gerettet werden (322ff).

Kenntnis davon hat der Mensch durch den Gottessohn, der schon immer der Vermittler der göttlichen Sorge und Fürsorge für die Menschen ist, der sich durch die Inkarnation im Inhalt und in der Vermittlung des Heilsangebotes den Menschen anpasst (310ff). Angleichung der Menschen an Gott ist nur deshalb möglich, weil sich Gott in der Inkarnation den Menschen angleicht. Solche göttliche Anpassung an die Menschen ist für Clemens Grund und Anlass, die eigene Sorge um die Menschen an diese anzupassen (122ff).

Der wahre Gnostiker, d.h. der vollkommene Christ, ist in seiner Seelsorge und Fürsorge an anderen ein Abbild der göttlichen Fürsorge, wie sie in Christus sichtbar wird. Indem der Gnostiker den Gottessohn nachahmt, wird er selbst heilsam und heilswirkend für andere, aber auch für sich selbst (325f). Die Selbstkultivierung des Gnostikers zielt nicht nur auf eine Verähnlichung mit Gott durch Affektlosigkeit, innere Ruhe und reines geistiges Schauen, sondern auch auf eine Verähnlichung in der Güte und Menschenliebe Gottes. So gestaltet sich der Gnostiker in seiner Fürsorge für die Notleidenden, in seiner lehrenden und erziehenden Seelsorge an den ihm Anvertrauten, in seiner nachgehenden Sorge um Verirrte und Verlorene nach dem Vorbild des Heilands (326f).

Da alle Menschen von Gott gleichermaßen geliebt sind, da er alle auf sich hin und mit der Anlage zur Vollkommenheit geschaffen hat, haben sie alle die Möglichkeit, durch Sorge um ihre eigene Seele, also um jenen göttlichen Anhauch, der ihnen zueigen ist, das ihnen angebotene Heil zu ergreifen (302ff). Die Seele, in ihrer Verbundenheit mit dem Leib und seinen Bedürfnissen, mit ihrer Entwicklungsfähigkeit und Dynamik, bedarf sorgfältiger Aufmerksamkeit

und lebenslanger Kultivierung (279ff). So sorgt zunächst jeder selbst für seine Seele, indem er sich bekehrt, den Glauben annimmt, und sein Leben nach den göttlichen Geboten gestaltet, d.h. die angebotene Gottesbeziehung annimmt (317ff). Auf diese Weise auf dem Weg der Vollkommenheit vorangeschritten, vermag er zum Seelsorger für andere zu werden. Entscheidend ist dafür nicht sein Bildungsniveau, sondern seine Verbundenheit mit Gott, seine gnostische Vollkommenheit. Unter dieser Bedingung kann jede und jeder für das Heil des Nächsten sorgen. Aufgrund des Leib-Seele-Zusammenhangs ist solche Sorge um das Heil nicht allein auf die Seele bezogen, sondern auf den ganzen Menschen: Die Fürsorge für die Bedürftigen kann Sorge um ihre Seele sein. Die Bedürftigen aber, denen die Fürsorge zuteil wird, können ihrerseits zu Seelsorgern an ihren Fürsorgern werden (290ff). Seelsorge und Fürsorge, Sorge um die eigene Seele und Sorge um die Seele der anderen sind lediglich unterschiedliche Aspekte derselben Antwort, mit der der Mensch in Dankbarkeit das gütige Sorgen Gottes erwidert (330ff).

Es wird deutlich, dass Clemens ein theologisch durchdachtes Konzept von Seelsorge hat, das christozentrisch (144f) angelegt ist und eine mimetische Struktur besitzt (327).

Die vorliegende Arbeit ist ein erster Schritt der Annäherung an dieses Thema. Offen bleibt, in welchem Maß dieses Konzept aus den Auseinandersetzungen, in die sich Clemens gestellt sah, resultiert. Dass Clemens damit etwa auf heterodoxe Leibverachtung, die Idee der physischen Determination oder auf elitäres Erwähltheitsbewusstsein antwortet, zeigen die Kontexte, in denen er auf das Thema zu sprechen kommt. Sein Konzept müsste auf diesem Hintergrund weiter entfaltet und ausgedeutet werden. Es müsste auch auf die Wirkungsfelder von Seelsorge in der frühchristlichen Kirche hin gelesen werden: Inwieweit unterscheidet sich die christliche Seelsorge im Erziehungs- und Bildungsprozess

von den philosophischen Konzepten? Wie wird das Konzept des Alexandriners in der Tauf- und Bußtheologie sichtbar? Welche Konsequenzen hat es für die Wertung von Arbeit und Lebensalltag, von Armut und Reichtum? Und nicht zuletzt: Welche Wirkung ging von Clemens und seinem Verständnis von Seelsorge aus auf folgende Generationen von Seelsorgern. Wenn man die Portraits großer Seelsorger und Seelsorgerinnen in der „Geschichte der Seelsorge“ betrachtet, ist manch ein Zug, der an Clemens erinnert, darin zu entdecken, auch derselbe Anstoß zum Tun: *„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“*.

Quellen

Clemens Alexandrinus,

Protreticus und *Paedagogus*. Ed. O. Stählin, GCS Clemens I; Leipzig 1905, 3. Auflage U. Treu, Berlin, 1972.

Stromateis. Ed. O Stählin, GCS Clemens II und III; Leipzig 1906 und 1909. – Ausgabe U. Treu. Berlin, 1960 (2. Band) und 1970 (3. Band).

Stromateis VIII, Excerpta ex Theodoto, Eclogae prophetae, Quis dives salvetur, Fragmente. Ed. U. Treu, GCS Clemens III; Berlin 1970.

Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher,

Welcher Reiche wird gerettet werden. Übersetzt von O. Stählin Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe (BKV II), Band 7 und 8, München 1934.

Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), (BKV II 17; 19; 20) München 1937.

Titus Flavius Klemens von Alexandria. *Die Teppiche* (Stromateis). Deutsche Übersetzung Overbeck, F., 1867/68. Basel 1936.

Clement d'Alexandrie,

Le Stromates

I (ed. M. Caster, Paris 1951, SCh 30);

II (ed. P.T. Camelot, Paris 1964, SCh 38);

IV (ed. A. v.d. Hoek, Paris 2001, SCh 463);

V 1 / 2 (ed. A. Le Boulluec, Paris 1981, SCh 278f);

VI (P. Descourtieux, Paris 1999, SCh 446);

VII (ed. A. Le Boulluec, Paris 1997, SCh 428).

Le Protreptique (ed. C. Mondésert, Paris 1976, SCh 2).

Le Pédagogue

I (ed. H.I. Marrou, M. Harl, Paris 1960/1983, SCh 70) ;

II (ed. C. Mondésert, H.I. Marrou, Paris 1991, SCh 108);

III (ed. C. Mondésert, C. Matray, H.I. Marrou, Paris 1970, SCh 2).

Clement of Alexandria, *Stromateis (Strom)* I-III; ed. J. Ferguson, Washington 1991.

Clemente Alessandrino, *Il protrettico*. Übersetzung Bianci, G.B., 1971.

Clemente Alessandrino, *Il Protrettico*. Übersetzung Galloni, M., Rom 1991.

Das Frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen, I. II. Ed. Guyot, P., Klein R., Darmstadt 1993-1994.

Neutestamentliche Apokryphen. II. Band: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. 5. Auflage Tübingen 1989. Griechischer Text: Les Actes de Paul. Ed.: L. Vouaux, Paris 1913.

- Athenaios von Naukratis, *Deipnosophistai*; ed. L.B. Gulick, London 1937-1941.
- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*; ed. J.C. Rolfe, 3 Bde., London 1948ff. Nachdruck 1960f.
- Barnabasbrief (*Barn*). ed. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 23-75.
- Basilius von Caesarea, *Epistulae I-III*; ed. Y. Courtonne, Paris 1957-1966
- Benedikt von Nursia, *Regula Benedicti*; ed. B. Steidle, Beuron 1975.
- Clemens von Rom, *Der Brief an die Korinther (1Clem)*; ed. G. Schneider: FCh 15, Freiburg 1994.
- Cyprian, *Testimonia ad Quirinum*; ed. R. Weber, CCL 3, 1972.
- Cyrrill von Jerusalem, *Prokatechesis*, (Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia I-II); ed. W.C. Reischl, J. Rupp. München 1848; 1860. Nachdruck Hildesheim 1967.
- Didache – Zwölf- Apostel-Lehre*. Ed. G. Schöllgen, FCh 1, Freiburg 1991.
- Didaskalia*, ed. Achelis, H., und Flemming, J.: Die Ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechts. II. Die Syrische *Didaskalia*. Leipzig 1904; (zitiert: D [Kapitel], AF [Seite]). - Die lateinische Übertragung und die griechischen Überreste in den Apostolischen Konstitutionen: *Didascalia et Constitutiones apostolorum*; ed. F.X. Funk, Paderborn 1904.
- Epiktet, *Diatriben*; ed. A.W. Oldfather, LCL 131/218, Cambridge M./London 1925/28 (Nachdruck 1975/1978).
- Euripides, *Hippolytos*; ed. W.S. Barrett, Oxford 1964.
- Eusebius, *Kirchengeschichte (HE)*; ed. E. Schwartz, T. Mommsen, F. Winkelmann. 2. Auflage GCS Euseb N.F. 6/1-3, 1999.
- Eusebius, *Kirchengeschichte*; ed. H. Kraft (mit Übersetzung von Ph. Haeuser / H.A. Gärtner) München 1967.
- Eusebius, *Praeparatio Evangelica (PraepEv)*; ed. K. Mraz, GCS 43,1-2, 2. Auflage 1982f.
- Ignatius, *Briefe (Eph, Magn, Smyr; Philad; Trall; Röm; Polyc)*; ed. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 176-241.
- Irenäus, *Adversus Haereses (Adv Haer)*; Übersetzung N. Brox, FCh 8/1-5; Freiburg 1993-2001.
- Jamblich, *De Vita Pythagorica (Peri tou Pythagorei biou)*; ed. M.v. Albrecht, Darmstadt 2002.
- Johannes Chrysostomus, *Ad Theodorum lapsus*; (PG 47); ed. J. Dumortier, Sch 117, Paris 1966;

- Julius Africanus, Chronik. PG 10, 63-94; und: M.J. Routh, *Reliquiae Sacrae* 2, Oxford 1846.
- Justin, *Erste Apologie (1Apol)*; ed. M. Marcovich, Berlin 1994.
- Justin, *Dialog mit dem Juden Tryphon (Dial)*; ed. M. Marcovich, Berlin 1997.
- Ps-Justin, *Cohortatio ad Graecos*; ed. M. Marcovich, Berlin 1990.
- Ps-Justin *De monarchia*; ed. M. Marcovich, Berlin 1990.
- Hieronymus/Eusebius, *Die Chronik*; ed. J. Karst, GCS 20 (Euseb V), Leipzig 1911
- Hieronymus, *De viribus illustribus (De vir ill)*; ed. C.A. Bernoulli, 1895, Nachdruck 1968.
- Hirt des Hermas, visiones (vis), mandata (mand)*; ed. U.J. Körtner ; M. Leutsch, (Schriften des Urchristentums 3), Darmstadt 1998.
- Hippolyt, *Chronik*, Ed. W. Helm, GCS 46, Berlin 1955.
- Claudios Ptolemaeus, *Geographias Hyphegesis*; ed. G. Mercator 1584 (Microfiche, München 1994).
- Lucian, *Demosthenis encomium (Luciani quae fertur Demosthenis laudatio)*; ed. F. Albers 1910.
- Lucian, *Quomodo historia conscribenda sit – Wie man Geschichte schreiben soll*; ed. H. Homeyer, München 1965.
- Macrobius, *Saturnalia*; ed. J. Willis, Leipzig 1963.
- Martyrium Polykarpi (MartPolyk)*; ed. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 280-283.
- Melchior Cano, *De locis theologicis*. Löwen 1564.
- Melito von Sardes, ΠΕΡΙ ΠΑΣΧΕΑ- Méliton de sardes, Sur la Pacque et Fragements ; ed. O. Perler, SCh 123, Paris 1966.
- Olympiodor, *In Platonis Phaedonem commentaria I*; ed. W. Norwin, Leipzig 1913.
- Origenes, *Contra Celsum*; ed. M. Borret, Bd. 1-5; SCh, Paris 1967ff ; 1976.
- Origène, *Homélie sur Ézéchiél*; ed. M. Borret, SCh 352, Paris 1989.
- Origenes, *Matthäus-Kommentar (Mt-Komm)*; ed. H.J. Vogt, BGL 18, Stuttgart 1983.
- Origenes, *De Principiis (De Princ)*; ed. H. Görgemanns, H. Karpp, Darmstadt 1976.
- Origenes, *Selecta in Ezechielem*; ed. W.A. Baehrens, GCS 33 (Origenes 8): Homilien zu Samuel, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied. Leipzig 1925.
- Origène. *Homélie sur Ézéchiél*; ed. M. Borret, SCh 352, Paris 1989.

- Philo, *Opera*; ed. L. Cohn, P. Wendland. Berlin 1902.
 Philo, *Werke in deutscher Übersetzung*; ed. L. Cohn, u.a. Berlin, 2. Auflage 1962.
- Philostratos, *Vita sophistarum (vit soph) - Leben der Sophisten*; ed. C.L. Kayser, Heidelberg 1838.
- Platon, *Werke in 8 Bänden*; ed. D. Kurz, L. Robin, L. Méridier; Übersetzung F. Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- Plinius Secundus, *Historia Naturalis. Praefatio*; ed. R. König, Bd. 1-2, Düsseldorf, Zürich 1997.
- Plinius, *Epistulae (Brief an Baebius Macer)*; ed. H. Kasten, München 1968.
- Plutarch, *Aetia Romana et Graeca*; ed. F.C. Babbitt, London 1972.
- Polykarp, *Philippbrief (Phil)*; ed. A. Lindemann, H. Paulsen, Tübingen 1992, 244-257.
- Porphyrus, *Vita Pythagorae*; ed. É. des Places, Paris 1982.
- Porphyrus, *Quaestiones Homericae ad Iliadem pertinentes*; ed. H. Schrader, Leipzig 1880-1882.
- Polybios, *Universalgeschichte*; ed. L. Dindorf, T. Büttner-Wobst. Stuttgart 1962f.
- Praxiteles, *Epigramm 56: Anthologia Graeca XII*; ed. H. Beckby, München 1958.
- Seneca, *Ad Lucilium - An Lucilius: Philosophische Schriften IV*; ed. M. Rosenbach, Darmstadt 1999.
- Strabon, *Geographika Hypomnemata*; ed. A. Meineke, 1877 (Reprint 1969).
- Tatian, *Oratio ad Graecas (orat)*; ed. M. Marcovich, Berlin, New York 1995.
- Tatian, *Rede an die Griechen*. Deutsch von R.C. Kukula, BKV 12, Kempten 1913.
- Tertullian, *De anima*; ed. J.H. Waszink, Amsterdam 1933 (CCL 2, 1954, 779-869).
- Tertullian, *De baptismo*; ed. J.W.Ph. Borleffs, CCSL 1, 1954.
- Tertullian, *De praescriptione haereticorum*; ed. D. Schleyer, FCh 42, Turnhout 2002.
- Tertullian, *Adversus Marcionem (Adv Marc)*; ed. A. Kroymann, CCL 2, 1954, 437-726.
- Tertullian, *Adversus Praxean (Adv Prax)*; ed. A. Kroymann, E. Evans, CCL 2, 1954.
- Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum*; ed. M. Marcovich, Berlin 1995
- Traditio Apostolica (TradAp)*; ed. W. Geerlings, FCh 1, Freiburg 1991

Die griechischen Zitate sind aus der Datenbank des *Thesaurus Linguae Graecae* entnommen, die mir das Historische Institut der RWTH Aachen zur Erstellung dieser Arbeit dankenswerterweise überlassen hat.

Abkürzungen sind hinter den Volltiteln vermerkt.

Literatur

- Adloff, K., Paulus. In: Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits (GdS) I, 1994, 55-68.
- Aland, B., Art. Marcion/Marcioniten. In: TRE 22, 1992, 89-191.
- Aland, B., Die Rezeption des neutestamentlichen Textes in den ersten Jahrhunderten. In: Sevrin, J.M., The New Testament in early Christianity. Leuven 1989, 1-38.
- Albrecht, R., Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Göttingen 1986.
- Aleith, E., Paulusverständnis in der alten Kirche. In: Beihefte ZNW 18 (1937) 87-98.
- Andresen, C., Art. Antike und Christentum. In: TRE 3, 1978, 50-99.
- Andresen, C., Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. Berlin 1955; 345-372
- Assmann, J., Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und seiner Umwelt. Münster 1999.
- Bärend, H., Johannesevangelium. In: GdS I, 1994, 69-78.
- Baldermann, I., Psalmen. In: GdS I, 1994, 23-34.
- Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Freiburg i. Br. 1914, Nachdruck Darmstadt 1962.
- Barth, H.-M.: Der emanzipierte Teufel. München 1977.
- Battifol, P., Art. Arcane. In: DThD 1, 1903, 1738-58.
- Battifol, P., L'arcane. Études d'histoire et de théologie positive. 5. Aufl., Paris 1907.
- Bauer, W., Rechtgläubigkeit und Ketzerei im frühen Christentum. Tübingen 1934, 2. Aufl. 1963.
- Bergjan, S., Der fürsorgende Gott. Der Begriff der ΠΡΟΝΟΙΑ in der apologetischen Literatur der Alten Kirche. Berlin, New York 2002.
- Behr, J., Asceticism and anthropology in Irenaeus and Clement. Oxford 2000.
- Benoit, A., Munier, C., Die Taufe in der Alten Kirche. Berlin, Frankfurt u. a. 1994.
- Biblia Patristica I; ed. J. Allenbach, Paris 1975.
- Bienert, W., Basilius von Caesarea. In: GdS I, 1994, 113-131.

- Blanck, H., *Das Buch in der Antike*, München 1992.
- Bonhoeffer, Th., *Zur Entstehung des Begriffs Seelsorge*. In: *ABG* 33 (1990) 7-21.
- Bömer, F., *Der Commentarius. Zur Vorgeschichte und literarischen Form der Schriften Caesars*. In: *Hermes* 81 (1953) 210-250.
- Bonhoeffer, Th., *Ursprung und Wesen der christlichen Seelsorge*, München 1985.
- Bousset, W., *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom; literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*. Göttingen 1915.
- Breitenbach, A., *Wer christlich lebt, lebt gesund. Medizinische und physiologische Argumentation im Paidagogos des Klemens von Alexandrien*. In: *JAC* 45 (2002) 24-49.
- Broek, R. v. d., *Christian 'School' of Alexandria in the 2. and 3. Century*. In: Drijvers, J.W., MacDonald, A.A., *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Leiden 1995, 39-47.
- Brox, N., *Erleuchtung und Wiedergeburt. Aktualität der Gnosis*. München 1989.
- Brox, N., *Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems*. In: *Kairos* 14 (1972) 161-187.
- Buell, D.K., *Making Christians. Clement of Alexandria and the rhetoric of legitimacy*. Princeton, New Jersey 1999.
- Büttner, N., *Art. Tourismus*. In: *DNP* 15 / 3 (Nachträge), Darmstadt 2004, 524-533.
- Buri, F., *Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff*. Zürich, Leipzig 1939.
- Burkert, W., *Stolz, F. Hymnen der Alten Welt*. 1994.
- Burr, V., *Art. Editionstechnik*. In: *RAC* 4, 1959, 597-610.
- Chadwick, H., *Early Christian thought and the classical tradition. Studies in Justin, Clemens and Origen*. Oxford 1966, 40-48.
- Campanhausen, H., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1953.
- Cancik-Lindemaier, H., *Art. Allegorese*. In *DNP* 1, 1996, 518-525.
- Capelle, W., Marrou, H.I., *Art. Diatribe*. In: *RAC* 3, 1957, 990-1009.
- Cavallo, G., (Hild, F.), *Art. Buch*. In: *DNP* 2, 1997, 809-816.
- Chadwick, H., *St. Paul and Philo of Alexandria*. In: *BJRL* 48 (1966) 386-397.
- Chadwick, H., (Engemann, J.), *Art. Florilegium*. In: *RAC* 7, 1969, 1131-1160.

- Christes, J., Art. Bildung. In: DNP 2, 1997, 663-673.
- Clebsch, W.A., Jaekle, C.R., Pastoral Care in Historical Perspective. New York, 1975.
- Corsten, T., Zangenberg, J., Die Stadt als Lebensraum, VI. Ephesus. In: NTAK 2, 147-153.
- Daniélou, J., La typologie d'Isaac dans le Christianisme primitif. In: Biblica 28 (1947)363-393.
- Dattrino, L., Elementi di attualità della riflessione patristica sulla gnosi. In: Lateranum 63 (1997) 455-470.
- Degani, E., Schwind, J.P., Art. Anthologie. In: DNP 1, 1996, 734-738.
- Deichgräber, R., Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit, 1967.
- Deißmann-Merten, M.: Art. Adoption. In: DNP 1, 1996, 122-124.
- Delling, G., Art. Gotteskindschaft. In: RAC 11, 1981, 1159-1185.
- Des Places, E., Syngeneia. La parenté de L'homme avec Dieu d'Homère a la patristique. Paris 1964.
- Dihle, A., Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. München 1989.
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana. Ed. A. di Berardino, Casale Monferato 1983.
- Dorandi, T., Den Autoren über die Schulter geschaut. In: ZPE 87 (1991) 11-33.
- Dorandi, T., Zwischen Autographie und Diktat. Momente der Textualität in der antiken Welt. In: Kullmann, W. (ed.), Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur. Tübingen 1993, 71-83.
- Dörnemann, M., Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter. Tübingen 2003.
- Drobner, H., Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i. Br. 1994.
- Durst, M., Art. Hegesipp. In: LACL 2002, 315.
- Durst, M., Hegesipps „Hypomnemata“ – Titel oder Gattungsbezeichnung? In: RQ 84 (1989) 299-330.
- Edwards, M.J., Justin's Logos and the Word of God. In: The Journal of Early Christian Studies 3 (1995) 261-280.
- Engels, L.J., Hofmann, H., Literatur und Gesellschaft der Spätantike. In: NHB Literaturwissenschaft, Bd. 4, Wiesbaden 1997, 29-88.

- Faye, E. de, Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II. Siecle. Paris, 2. Auflage 1906.
- Ferguson, J., Introduction in Clement of Alexandria, Stromateis I-III. Washington D.C. 1991.
- Floyd, W.E.G., Clement of Alexandria's treatment of the problem of evil. Oxford 1971.
- Fontaine, J., Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike. In: JAC 25 (1982) 5-21.
- Frank, K.S., Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche. Paderborn 1996.
- Fraser, P.M., Ptolemaic Alexandria, 1-3, Oxford, 1972.
- Frede, M., Art. Eklektizismus. In: DNP 3, 1997, 937f.
- Furley, W.D., Fuhrer, T., Art. Hymnos I und II. In: DNP 5, 1998, 788-797.
- Gärtner, H., Art. Aristarch 6. In: Kleiner Pauly I, 1975/1979, 554f.
- Gager, J.G., Marcion and Philosophy. In: Vig Christ 26 (1972) 53-59.
- Gebauer, R., Paulus als Seelsorger. Ein exegetischer Beitrag zur praktischen Theologie. Stuttgart 1997.
- Gebhardt, A., Imperiale Politik und provinziiale Entwicklung. Untersuchungen zum Verhältnis von Kaiser, Heer und Städten im Syrien der vorseverischen Zeit. Berlin 2002.
- Gelzer, H., S. Julius Africanus und die byzantinische Chronographie. Leipzig 1880-98; Nachdruck 1978.
- Glockmann, G., Spuren von Justin bei Clemens Alexandrinus. In: Helikon 15/16 (1975/76) 401-407.
- Gödecke, H., Geschichte als Mythos. Frankfurt 1987.
- Grant, R.M., Theological education at Alexandria. In: B.A. Pearson, J.E. Goehring (ed.), The roots of Egyptian Christianity. Philadelphia 1986. 178-189.
- Greek-English Lexicon, Lidell, H.G., Scott, R. (ed.), Oxford 1843/1940/1996.
- Grimm, J. u. W., Deutsches Wörterbuch. Leipzig 1854-1885.
- Grundmann, W., Der Geist der Sohnschaft. Eine Studie zu Röm 8,15 und Gal 4,6, zu ihrer Stellung in der paulinischen Theologie und ihren traditionsgeschichtlichen Grundlagen. In: In Disciplina Domini – Thüringer kirchliche Studien I, Berlin 1963, 172-192.
- Haas, Ch., Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict. Baltimore, London 1997.
- Hahn, J., Art. Armut. In: DNP 2, 1997, 17-20.

- Hamman, A., Art. Preghiera. In: DizPat II, 1983, 2890-2894.
- Hardeland, A.: Geschichte der speciellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation. Berlin 1898.
- Harder, G., Art. Seele. In: Begriffslexikon zum NT II/2 (Hg. L. Coenen) Wuppertal 1967, 1112-1119.
- Harnack, A. v., Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius. Leipzig 1904.
- Harnack, A. v., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius I,1: Die Überlieferung und der Bestand. 2. erw. Aufl., Leipzig 1958.
- Harnack, A. v., Marcion – Evangelium vom fremden Gott. 2. Auflage, Leipzig 1924 (Nachdruck Darmstadt 1985).
- Harnack, A. v., Mission und Ausbreitung des Christentums 2, 4. Auflage, Leipzig 1924.
- Haslinger, H. (u.a. Ed.), Handbuch Praktische Theologie 2, Mainz 2000.
- Heinen, H., Alexandrien – Weltstadt und Residenz. In: Aegyptica Treverensis 1 (1983) 2-12.
- Heinisch, P., Der Einfluss Philo auf die älteste christliche Exegese: Barnabas, Justin und Clemens von Alexandrien. Münster 1908.
- Herlitz, G., Kirschner, B. (ed.), Jüdisches Lexikon 1-4, Art. Adoption, Bd. 1, Berlin 1927.
- Herz, P., Erwerbsmöglichkeiten. In: NTAK 2, 2005, 190-198.
- Hoek, A. van den, The “Catechetical school” of early Christian Alexandria and its philonic heritage. In: Harvard Theol. Review 90 (1997) 59-87.
- Hoek, A. v. d., Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An early Christian reshaping of a Jewish model. Leiden 1988.
- Hoek, A. v. d., How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian background. In: HeyJ (1990) 179-194.
- Hoek, A. v. d., Hymn to Christ the Savior. In: Critical anthology of Hellenistic prayer. Ed. M. Kiley, London 1997
- Hoek, A. v. d., Techniques of quotation in Clemens of Alexandria. A view of ancient literary working methods. In: VigChr 50 (1996) 223-243.
- Horst, P.W. van der, Silent prayer in antiquity. In: Numen 41 (1991) 1-25.
- Hofmann, J., Art. Clemens von Rom. In: LACL 2002, 154f.
- Holze, H., Hieronymus. In: GdS I, 1994, 133-151.

- Holzem, A. (ed.), Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion. Darmstadt 2004.
- Hornschuh, M., Die Anfänge des Christentums in Ägypten. Diss. Bonn 1959.
- Hornschuh, M., Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. In: ZKG 71 (1960) 1-25; 193-214.
- Hossenfelder, M., Die Philosophie der Antike 3. Stoa, Epikureismus und Skepsis, München 1985.
- Hyldahl, N., Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. Kopenhagen 1966.
- Jacob, Ch., Ambrosius von Mailand. In: GdS I, 1994, 171-188.
- Jacob, Ch., „Arkandisziplin“, Allegorese und Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand. Frankfurt a.M. 1990.
- Jakab, A., Ecclesia alexandrina. Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin (II. et III. siècles). Bern 2001.
- Janssen, M., Kanon und Gnosis: Überlegungen zur ‚Bibel der Häretiker‘. In: ZNT 6/12 (2003) 39-49.
- Jensen, A., Thekla, die Apostolin. Freiburg, Basel, Wien 1995.
- Jetter, W., Cura animarum. In: Pastoraltheologie 75 (1986) 413-420.
- Jones, F.S., The martyrdom of James in Hegesippus, Clement of Alexandria, and Christian Apocrypha, including Nag Hammadi. A study of textual relations. In: Society of Biblical Literature 126 (1990) 322-335.
- Karrer, L., Grundvollzüge christlicher Praxis. In: Handbuch Praktische Theologie 2, ed. H. Haslinger u.a. Mainz 2000, 390-396.
- Kemmel, G., Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit. Neukirchen-Vluyn 1995.
- Kemp, E.W., Bishops and Presbyters at Alexandria. In: The Journal of Ecclesiastical History 6 (1955) 125-142
- Kennedy, G., Classical and Christian Source Criticism. In: The Relationship among the Gospels. San Antonio 1978, 125-155.
- Keydell, R., Art. Clemens 3. und 4., In: Der Kleine Pauly 1, 1979, 1222.
- Knauber, A., Die patrologische Einschätzung des Clemens von Alexandrien bis zu seinem neuerlichen Bekanntwerden durch die ersten Druckeditionen des 16. Jhts. In: Kyriakon I. FS J. Quasten, Münster 1970, 289-308.

- Knauber, A., Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien. In: MThZ 23 (1972) 311-334.
- Knauber, A., Franz Overbecks ‚Anfänge der patristischen Literatur‘ und das ‚Unternehmen‘ des Clemens von Alexandrien. In: RQ 73 (1978) 152-173.
- Knobloch, S., Haslinger, H. (ed.), Mystagogische Seelsorge. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral. Mainz 1991.
- Knobloch, S., Seelsorge – Sorge um das Menschsein in seiner Ganzheit. In: Haslinger, H. (u.a. Ed.), Handbuch Praktische Theologie 2, Mainz 2000, 35-46.
- Koch, H., War Klemens von Alexandrien Priester? In: ZNTW 20 (1921) 43-38.
- König, H., Beobachtungen zur sittlichen Autonomie der Frauen bei Clemens von Alexandrien. In: Müller, G.L. (ed.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung. Würzburg 1999, 166-187.
- König, H., „...eine Frau zum Dienste der Weiber“ – Seelsorge von Frauen an Frauen in frühchristlicher Zeit. In: Pemsel-Maier, S. (ed.), Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Geschichte, Theologie und gegenwärtige Praxis. Ostfildern 2001, 40-57.
- König, H., ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ – Verähnlichung mit Gott. Das Bewusstsein von der Fremdheit und Vertrautheit Gottes in der frühchristlichen Rezeption eines platonischen Motivs – Beobachtungen zu den Stromateis des Clemens von Alexandrien. In: Hünemann, P. (ed.) Gott – Ein Fremder in unserem Haus? Freiburg, Basel, Wien 1996, 78-95 (QD 165).
- Kötsche, L., Art. Hand II (ikonographisch). In: RAC 13, 1986, 403-482.
- Krause, M., Das christliche Alexandrien und seine Beziehungen zum koptischen Ägypten. In: Aegyptica Treverensis 1 (1983) 53-62.
- Krenkel, W., Art. Weben. In: Lexikon der Alten Welt III, 1965/1994, 3260f.
- Le Boulluec, A., Exégèse et polemique antignostique chez Irénée et Clément d'Alexandrie. L'exemple du centon. In: StudPatr 17,2 (1982) 707-713.
- Le Boulluec, A., La notion d'hérésie dans la littérature grecque II.-III. siècles. Tome II: Clément d'Alexandrie et Origène. Paris 1985.
- Lampe, G.W.H., A Patristic Greek Lexicon. Oxford 1961/1989.
- Lampe, P., Die Stadt als Lebensraum, XII. Rom. In: NTAK 2, 171-174.
- Lampe, P., Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten, Tübingen 1987.
- Lattke, M., Hymnus. Materialien zu einer Geschichte der antiken Hymnologie. 1991.
- Lazzati, G., L'Aristotele perduto e gli scittori cristiani. Vita e pensiero, 24 (1938) 2-13.

- Lilla, S., *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford 1971.
- Löhr, W.A., *Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Christentum des 2. Jahrhunderts*. In: Sellin, G., Vouga, F. (ed.), *Logos und Buchstabe. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im Judentum und Christentum der Antike*. Tübingen, Basel 1997, 211-230.
- Luz, U., *Das Evangelium nach Matthäus I/1. Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*. 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1989.
- MacDonald, A.A., *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*. Leiden 1995.
- Maier, H.O., *Clement of Alexandria and the Care of the Self*. In: *Journal of the American Academy of Religion* 62 (1994) 719-745.
- Mansfeld, J., *Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author or a text*. Leiden 1994.
- Markschieß, Chr., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Tübingen 1992.
- May, G., *Der Christushymnus des Clemens*. In: *Liturgie und Dichtung I*. Ed. H. Becker, R. Kaczynski, St. Ottilien 1983, 257-273.
- May, G., *Marcion in Contemporary Views: Results and Open Questions*. In: *Second Century* 6 (1987/88) 129-151.
- Meer, F. van der, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1951.
- Mees, M., *Die frühe Christengemeinde von Alexandrien und die Theologie des Klemens von Alexandrien*. In: *Lat 50* (1984) 114-126.
- Mees, M., *Isaaks Opferung in frühchristlicher Sicht von Clemens Romanus bis Clemens Alexandrinus*. In: *Augustinianum* 28 (1988) 259-272.
- Méhat, A., *Étude sur les ‚Stromates‘ de Clement d’Alexandrie*. Paris 1966.
- Méhat, A., *Art. Clemens*. In: *TRE* 8, 1991, 101.
- Methuen, Ch., *Die Autorität der Frauen in der Alten Kirche am Beispiel der Witwen in der Syrischen Didaskalie*. In: Siegele-Wenschkewitz, L. (ed.), *Frauen Gestalten Geschichte*. Hannover 1998, 9-32.
- I Ministri nella Chiesa Antica. Testi patristici dei primi tre secoli*. Ed. E. Cattaneo. Mailand 1997.
- Möller, Chr., *Geschichte der Seelsorge in Einzelportraits (GdS) I-III*. Göttingen 1994.
- Möller, Ch., *Gregor der Große*. In: *GdS I*, 1994, 223-243.

- Montanari, F., (Heinze, T.), Art. Hypomnema. In: DNP 5, 1998, 813-815.
- Most, G.W., Art. Hermeneutik. In: DNP 5, 1998, 423-426.
- Mühlenberg, E., Die Geschichte in der Kirchengeschichte. Beobachtungen zu Eusebs Kirchengeschichte und ihre Folgen. In: Subjektiver Geist, 2002, 183-205.
- Müller, G.L. (ed.), Frauen in der Kirche. Eigensein und Mitverantwortung. Würzburg 1999.
- Müller, P., Lesen, Schreiben, Schulwesen; R. v. Bendemann, Enzyklische Wissenschaften; R. Bruckner, Rhetorische und philosophische Bildung. In: NTAK 2, 2005, 234-244
- Müller, Ph., Art. Seelsorge. Begriff und Formen. In: LThK, 3. Aufl., Bd. 9, Freiburg 2000, 383f.
- Munck, J., Untersuchungen über Klemens von Alexandrien. Stuttgart 1933.
- Nautin, P., Pantène (Tome commémoratif du millenaire de al Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie. Alexandrien 1953.
- Neymeyr, U., Die Christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Leiden 1989.
- Neymeyr, U., Presbyteroi bei Clemens von Alexandrien. In: StPat 31 (1996) 493-496.
- Neymeyr, U., Der Protreptikos des Clemens und des Galen. In: StPat 36 (2001) 445-448.
- Nikolaou, Th., Die Willensfreiheit bei Clemens von Alexandrien. In: Philosophia 7 (1977) 385.
- Nitzsch, C. I.: Die eigentümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamts mit Rücksicht auf die innere Mission, 1857.
- Noethlichs, K.L., Die Stadt als Lebensraum. Städte des Mittelmeergebietes: Entwicklung und Institutionen. In: NTAK II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft. Neukirchen-Vluyn 2005, 116-123.
- Norden, E., Agnostos Theos. 1913.
- Oden, T.C., Care of Souls in the Classical Tradition. Philadelphia 1984.
- Oepke, A., Art. Avnp. In: G. Kittel (Hg.), ThWbNT 1, 362ff.
- Olshausen, E., Art. Ionia. In: DNP 5, 1998, 1078.
- Orbe, A., El peccado original y el matrimonio en la teologia del sec. II; in: Gr 45,3 (1964) 449-500.
- Origene. Dizionario. La cultura – il pensiero – le opere. Ed. A. Monaci Castagno. Rom 2000.
- Osborn, E., Justin Martyr. Tübingen 1973.

Osborn, E., Philo and Clement: Citation and Influence. In: Lebendige Überlieferung. FS H.J. Vogt, Ostfildern 1992, 228-243.

Osborn, E., Philo and Clement: Quiet conversion and noetic exegesis. In: The Studia Philonica Annual 10 (1998) 106-124.

Osborn, E., Philo and Clement. In: Prudentia 19 (1987) 35-49.

Osborn, E., The Philosophy of Clement of Alexandria. New York 1954 (Nachdruck 1978).

Otto, A., Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. 1964.

Overbeck, F., Die Anfänge der patristischen Literatur. In: Historische Zeitschrift 48 (1882) 417-471 (Nachdruck Darmstadt 1954).

Pack, E., Sozialgeschichtliche Aspekte des Fehlens einer ‚christlichen‘ Schule in der römischen Kaiserzeit. In: Religion und Gesellschaft. FS F. Vittinghoff, Köln 1989, 185-263.

Patterson, L.G., The Divine Became Human. Irenaeus Themes in Clement of Alexandria. In: StPat 31 (1997) 497-516.

Pemsel-Maier, S., Seelsorge – Heilssorge – Leibsorge – Menschensorge. Einige Vorbemerkungen zu einem vieldeutigen Begriff. In: Dies. (ed.), Zwischen Alltag und Ausnahme: Seelsorgerinnen. Ostfildern 2001, 11-20.

Pollmann, K., Art. Miltiades. In: LACL 2002, 504.

Pompey, H.: Zur Geschichte der Pastoralpsychologie. In: Baumgartner, J. (ed.), Handbuch der Pastoralpsychologie, Regensburg 1990, 23-40.

Preuschen, E., Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, Gießen 2. Aufl. 1905.

Quatember, F., Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogos. Wien 1946.

Rabbow, P., Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München 1954.

Richardson, W., Νόμος εμψυχος – Markion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel. In: StudPatr 6 (Berlin 1962) 188-196.

Ridings, D., Clement of Alexandria and the intended audience of the Stromateis. In: STPat 31 (1997) 517-521.

Riedinger, R., Zur antimarkionitischen Polemik des Clemens v. Alexandrien. In: VigChrist 29 (1975) 15-32.

Ritter, A.M.; Johannes Chrysostomus. In: GdS I, 1994, 153-170.

- Ritter, A.M.: Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen ‚Armenfrömmigkeit‘ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa. In: ZKG 86 (1975) 1-25.
- Ritter, A.M., De Polycarpe a Clément: Aux origines d’Alexandrie chrétienne. In: ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ. Mélanges offerts au P.Cl. Mondésert. Paris 1987, 151-172.
- Rizzi, M., Art. Clemente Alessandrino. In: Origene-Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere. (Ed. A. Monaci Castagno) Rom 2000, 77-80.
- Rizzi, M., La vita del cristiano come „sacrificio“ tra Giustino e Clemente Alessandrino. In: Annali di Scienze Religiose 7 (2002) 15-28.
- Roberts, L., The literary form of the Stromateis. In: Second Century 1 (1981) 211-222.
- Roloff, J., Apostolat – Verkündigung – Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965.
- Röwekamp, R., Art. Petrusliteratur. In: LACL 2002, 565-569.
- Rüpke, J., Art. Commentarii. In: DNP 3, 1997, 99f.
- Rudolph, A., ‚Denn wir sind jenes Volk...‘ Die neue Gottesverehrung in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon in historisch-theologischer Sicht. Bonn 1999.
- Runia, D.T., Philo in early Christian literature. A survey. Assen, Minneapolis 1993.
- Rusam, G., Gemeinschaft der Kinder Gottes. Stuttgart, Berlin, Köln 1993.
- Schäublin, C., Zur paganen Prägung der christlichen Exegese. In: J.v. Oort, U. Wickert, Christliche Exegese zwischen Nizäa und Chalcedon. 1992, 148-173.
- Schindler, A., Augustin. In: GdS I, 1994, 189-207.
- Schmid, U., Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe. Berlin, New York 1995.
- Schmid, W., Philosophie als Lebenskunst. Eine Grundlegung. Frankfurt 1998.
- Schneider, U., Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandrien, Berlin, New York 1999.
- Schöllgen, G., Der Adressatenkreis der griechischen Schauspielschrift Tertullians. In: JbAC 25 (1982) 22-27.
- Schöllgen, G., Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der Syrischen Didaskalie. Münster 1998 (JAC Erg. 26).
- Schöllgen, G., Ecclesia sordida? Zur Frage der sozialen Schichtung frühchristlichen Gemeinden am Beispiel Karthagos zur Zeit Tertullians. Münster 1985.

- Schöttler, G.-H., Die Anklage Gottes als Krisenintervention. Eine erlittene Exilstheologie Israels. In: ThQ 185 (2005) 158-181.
- Scholten, C., Die Alexandrinische Katechetenschule. In: JAC 38 (1995), 16-37.
- Scholten, C., Psychagogischer Unterricht bei Origenes. Ein Ansatz zum Verständnis des ‚Sitzes im Leben‘ der Entstehung von frühchristlichen theologischen Texten. In: Hairesis, FS K. Hoheisel (JAC Erg. 34) Münster 2002, 261-280.
- Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte I, 3. Aufl., 1922 (Nachdruck 1965).
- Seesemann, H., Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus. In: ThStK 107 (1936) 312-346.
- Seitz, M., Wüstenmönche. In: GdS I, 1994, 81-111.
- Sevrin, J.H. (ed.), The New Testament in Early Christianity. Leuven 1989.
- Siegert, F., Homerinterpretation, Thora-Unterweisung, Bibel-Unterweisung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik. In: StudPatr 25 (1993) 159-171.
- Söder, R., Die apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike. Würzburg 1932.
- Solignac, A., Art. Philon d'Alexandrie. In: Dictionnaire de Spiritualité 12 (1984) 1366-1374.
- Stählin, O., Die altchristliche griechische Literatur. München 1924.
- Stählin, O., Einleitung zur Übersetzung der Werke des Clemens von Alexandrien. BKV II/7, 1934.
- Starobinski-Safran, E., La communauté juive d'Alexandrie a l'époque de Philon. In: Alexandrina. FS Cl. Mondésert S.J., Paris 1987, 45-75.
- Steiger, J.A.: Die Geschichts- und Theologie-Vergessenheit der heutigen Seelsorgelehre. Anlass für einen Rückblick in den Schatz reformatorischer und orthodoxer Seelsorgeliteratur. In: Kerygma und Dogma 39 (1993) 64-87.
- Steimer, A., Art. Kirchenordnung. In: LACL 1998, 376-378.
- Studer, B., Die historische Theologie des Eusebius von Caesarea. In: Adamantius 10 (2004) 138-165.
- B. Studer, Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Hl. Schrift. In: RevAug 42 (1996) 71-95.
- Studer, B., Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalcedon. Paderborn 1998.
- Suchla, B.R., Art. Hippolyt. In: LACL 2002, 336-339.
- Tollinton, R.B. Clement of Alexandria. A study in christian liberalism. London 1914.

- Treu, U., Einleitung zum Clemens-Registerband, GCS Clemens IV. Berlin 1980.
- Trillhaas, W.: Der Dienst der Kirche am Menschen. Pastoraltheologie. Pfarrbücherei für Amt und Unterweisung I. München 1950.
- Uthemann, K.-H., Die Kunst der Beredsamkeit: Pagane und christliche Prediger. In: NHB der Literaturwissenschaft, Bd. 4, Wiesbaden 1997, 265-320.
- Uthemann, K.-H., Görgemanns, H., Art. Diatribe. In: DNP 3, 1997, 530-532.
- Vigne, D., ‚Pneuma prophetikon‘ Justin et le prophétisme. In: *Anthropos Laikos* (2000) 335-347.
- Veyne, P., Das Private im Öffentlichen. In: Ariès, P., Duby, G. (ed.), *Geschichte des privaten Lebens*, Frankfurt a. M. 1989, 112-115.
- Völker, W., *Der wahre Gnostiker*. Berlin, Leipzig 1952.
- Vogt, H.J., Frühkirche und Amt – neu in der Diskussion. In: *ZAC* 8/3 (2004) 462-484.
- Voss, G., Benedikt von Nursia. In: *GdS* I, 1994, 209-222.
- Wacht, M., Erläuterungen zum Text. In: *Klemens von Alexandrien. Welcher Reiche wird gerettet werden?* Übersetzung von O. Stählin, Überarbeitung von M. Wacht. München 1983.
- Wallace-Hadrill, D.S., Art. Eusebius von Caesarea. In: *TRE* 10, 1982, 537-543.
- Waszink, J.H., Some observations on the appreciation of the philosophy of the barbarians in early Christian literature. In: *Melange offerts à Ch. Mohrmann*, Utrecht 1963, 43ff.
- Wenger, A., Oepke, A., Art. Adoption. In: *RAC* 1, 1950, 99-112.
- Weymann, V., Hiob, In: *GdS* I, 1994, 35-53.
- Winkelmann, F., Art. Iulius Africanus. In: *RAC* 19, 2001, 508-518.
- Winkler, K., *Seelsorge*. Berlin, New York 1997.
- Wyrwa, D., *Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*. Berlin, New York 1983.
- Wyrwa, D., Art. Clemens von Alexandrien. In: *LACL* 2002, 152.
- Ziemer, J., *Seelsorgelehre. Eine Einführung für Studium und Praxis*. Göttingen 2000.