

# MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

23. Jahrgang

1972

Heft 4

## Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien

Von Adolf K n a u b e r, Freiburg

Mit dem Erscheinen der jüngsten Konzilsdokumente – spätestens seit der Veröffentlichung des *Ordo initiationis christianae adultorum* – ist die Zeit abgelaufen, in der man liturgietheologisch anstandslos von der Initiation als einer »Feier« schlechthin sprechen konnte. Die besonders im deutschen Sprachraum üblich gewordene Sinnverkürzung des Wortes Initiation auf den sakramental-liturgischen Geltungsbereich hätte schon längst rückgängig gemacht werden sollen<sup>1)</sup>. Der ursprüngliche Vollsinn des Begriffes – drückt er doch neben dem rituellen Element vor allem das der Einführung in eine ganzheitlich christlich geprägte Lebensweise aus – war bereits in Art. 14 des Missionsdekrets durch die Verknüpfung mit dem Begriff des Katechumenats nahegelegt worden<sup>2)</sup>. Nicht zuletzt um der grundsätzlichen Zuordnung von Glaube und Sakrament willen sollte man sich darum sorgfältiger auf die Sprachregelung besinnen, wonach *initiatio christiana* der umfassendere Begriff ist und die *sacramenta initiationis* eben nur ein (wenn auch

---

<sup>1)</sup> Vgl. den Titel von B. Kleinheyer, Der Dienst des Bischofs und der Presbyter bei der *Feier der Initiation*, in: Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung (Festschrift B. Fischer) 1972, mit der ebd. S. 382 nachgetragenen Selbstkorrektur.

<sup>2)</sup> Missionsdekret Ad gentes n. 14: (Catechumenatus) non est mera dogmatum praeceptorumque expositio, sed totius vitae christianae institutio et tirocinium debite protractum, quibus discipuli cum Christo suo Magistro conjunguntur. . . . Initiatio autem illa christiana in catechumenatu non a solis catechistis vel sacerdotibus, sed a tota communitate fidelium, speciali autem modo a patrinis, est procuranda, ita ut catechumeni inde ab initio sentiant se pertinere ad Populum Dei.

entscheidendes) Teilelement des gesamten in sich unteilbaren Lebensvorgangs der Christwerdung darstellen<sup>3)</sup>. Die Erkenntnis, daß christliche Initiation weder doktrinär-didaktisch noch rein rituell-sakramental zu geschehen hat, sondern immer in schlichter Letztgültigkeit einen Lebensweg im Auge hat, auf den einer gebracht werden muß, den er einschlägt, um ihn in tätiger Verwirklichung zu gehen – sei es (wie im Erwachsenenleben) vor dem Empfang der Initiations sakramente Taufe-Firmung-Eucharistie, sei es (wie zumeist im Kindesalter) nachher – diese Erkenntnis ist für das Selbstverständnis des Frühchristentums ein schon lange vor der Zeit der klassischen »Katechesen« eines Cyrill von Jerusalem und eines Johannes Chrysostomus zutiefst vertrauter Gedanke.

Ein eindrucksvolles Zeugnis dafür ist der Paidagogos des Clemens von Alexandrien, eine Schrift, die leider im Zuge der bekannten Fehldeutung des clementinischen Schrifttums in ihrer Eigenart noch nicht treffend genug herausgestellt und literarisch eingestuft ist<sup>3a)</sup>. Die Patrologie hat zum Genus literarium des Paidagogos kaum mehr zu sagen gewußt, als was seinerzeit P. Wendland mit seinen »Quaestiones Musonianae« ausgesprochen hat<sup>4)</sup>: Clemens habe hier weitgehend ein Moralbuch des Musonius, des Lehrers des Epiktet, nachgeahmt und ausgeschrieben. Mit dieser einseitigen Feststellung ist dem Paidagogos das Interesse entzogen worden, das gerade dieses in gewissem Sinne »originalste Werk«<sup>5)</sup> des Alexandriners verdient hätte.

<sup>3)</sup> X. Seumois, Das Katechumenat und die christliche Initiation (in: Mission nach dem Konzil, hrsg. von J. Schütte, Mainz 1967, 205–214) unterscheidet sorgfältig zwischen »Initiation« und »Initiations sakramenten«. Nicht ganz so konstant in der Terminologie ist der *Ordo initiationis christianae adultorum* vom 6. 1. 1972; vgl. n. 4 und 6 (*Initiatio catechumenorum fit progressionem quadam in medio fidelium . . .* bzw. *Tres . . . sunt gradus seu gressus vel portae, quae habenda sunt momenta maiora seu densiora initiationis*) mit n. 8 (*Praeterea, cum initiatio christianorum nihil aliud sit quam prima sacramentalis participatio mortis et resurrectionis Christi . . .*)

<sup>3a)</sup> Vgl. A. Knauber, Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien, in Kyriakon (Festschrift J. Quasten, hrsg. v. P. Granfield u. J. A. Jungmann), Münster 1970, I 306.

<sup>4)</sup> P. Wendland, *Quaestiones Musonianae*, phil. Diss. Berlin 1886; vgl. ds., *Musonius und Clemens Alexandrinus*, in: P. Wendland u. O. Kern, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*, Berlin 1895, 68–73.

<sup>5)</sup> So J. Munk, *Untersuchungen zu Klemens von Alexandrien*, Stuttgart 1933, 33; vgl. 30–34.

In Wirklichkeit handelt es sich um das bedeutendste Beispiel eines Handbuchs frühchristlicher katechumenal-pastoraler Glaubensinitiation. Glücklicherweise spricht sich der Verfasser außerhalb seines Buches einmal förmlich über dessen literarisches Anliegen, seinen Inhalt und die davon berührten Adressaten aus. Im Proömium des VI. Stromateus nämlich (VI Strom 1,3) weist er gelegentlich der Ankündigung des dortigen neuen Themas (Schilderung der Lebensführung des γνωστικός) auf das frühere Werk zurück.

»Schon früher erschienen, hat aber unser ›Paidagogos‹, der in drei Bücher eingeteilt ist, die ›Erziehung und Heranbildung von Kind auf‹ dargeboten, nämlich die Lebensführung (πολιτεία) wie sie aus der κατήχησις zusammen mit der πίστις erwächst und denen, die sich ›unter die Männer aufnehmen‹ lassen, die Seele im voraus zubereitet und tauglich macht zum Empfang ›gnostischen Wissens‹ (εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραθοχίην)«. <sup>5a)</sup>

Unverständlicherweise hat dieser publizistische Rückweis in der bisherigen Clemensexegese nur wenig Beachtung gefunden, obwohl sich in ihm eine ungewöhnlich treffende Literaturbestimmung ausspricht. Danach ist der Paidagogos als ein förmlich bibliopolisch ediertes Werk zu verstehen, das alle Merkmale der gängigen zeitüblichen Publizierungstechnik aufweist<sup>6)</sup>. Wichtiger für das inhaltliche Verständnis des Buches sind die hier gemachten Angaben über seinen Gegenstand und sein Anliegen. Zwar braucht man der ersten Umschreibung keine gesteigerte Bedeutung beizumessen, da sie anscheinend nichts anderes wiedergibt als eine »Definition« des Wortes παιδαγωγός. Bedeutsam ist die Wahl des Buchtitels selbst. Clemens erklärt ihn im Proömium I Paid 1–3 durch eine bemerkenswerte Unterscheidung, die er seinen Vorüberlegungen zugrundelegt und auf die er an anderen Schlüsselstellen des Buches noch deutlicher zurückkommt (III Paid 87,1; 97,3–98,1; 99,1; 101,3). Der eigentlichen Tätigkeit des »Lehrers« soll die des »Erziehers« vorausgehen, der auf die ihm eigene Weise die nötige Vorbereitungsarbeit leisten soll. Clemens hat zu dieser vergleichenden Ge-

<sup>5a)</sup> GCS Clemens Alexandrinus II 422, 14–18 Stählin.

<sup>6)</sup> Diese Kennzeichnung findet am Phänomen der überlieferten Teilüberschriften, in denen die oberen Kopfleisten (κεφάλαια) der Buchrollen von ehemals erhalten geblieben sind, und an der literarischen Fachbezeichnung σύνταγμα (II Paid 1,2; III Paid 45,2b) ihre volle Bestätigung.

genüberstellung Erzieher-Lehrer die bekannte Zweiteilung des antiken Schullebens herangezogen, wo der »Pädagoge« die Aufgabe hatte, vorschulisch den Schüler zu betreuen und ihn erzieherisch zu fördern: auf dem Wege zum »Lehrer« ihn zu begleiten, sein Verhalten auf der Straße und im Hause zu überwachen und überhaupt zu Wohlanständigkeit und zu rechtem gesittetem Benehmen ihn anzuleiten<sup>7)</sup>.

Wichtiger als diese Erklärung des Titels Paidagogos ist die sachliche Aussage des zweiten Teils des erwähnten Selbstzitats. Das eigentliche und umfassende Thema des Buches, stellt Clemens in VI Strom 1,3 fest, ist die πολιτεία die aus der κατήγησις zusammen mit der πίστις wachsend sich ergeben soll. Sie ist es, die den εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις die Seele im voraus bereit machen und ertüchtigen soll εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχὴν. Der »Sitz im Leben«, der mit dieser Inhaltsangabe dem Buch zugewiesen wird, liegt eindeutig im pastoralpädagogisch-praktischen Bereich der katechumenalen Glaubensinitiation.

#### a) πολιτεία

Das Stichwort πολιτεία, das bei Clemens eine hervorragende Rolle spielt, kehrt bezeichnenderweise gerade im Paidagogos mehrfach in vorwiegend aszetisch-pädagogischer Sinnggebung wieder (I Paid 65,3; 95,2; 100,2; III Paid 25,3). Gemeint ist damit die christlich geprägte Lebensführung und Lebensgestaltung. Sie will der Paidagogos »umrißförmig« zur Darstellung bringen und seinen Adressaten konkret vorführen, mithin keine theoretisch doktrinäre Abhandlung. Inhaltlich damit übereinstimmend werden in den reflektorischen Zwischenbemerkungen des Buches mehrfach die entsprechenden Termini ἀγωγή und βίος bzw. δίαίτα τῶν Χριστιανῶν gebraucht (vgl. I Paid 102,4; II Paid 1,1; 14,3; III Paid 41,3; 85,4)<sup>8)</sup>. Das Thema bleibt bewußt einge-

<sup>7)</sup> Wie aus einer vergleichbaren Bemerkung bei Origenes, hom. 6 in Lib. Judic. (GCS VII 499, 9–15 Baehrens), zu ersehen ist, wurde der Schüler, nachdem er beim Lehrer selbst die »erste Aufnahmelektion« erhalten hatte, gewissen »Unterstufenerziehern« übergeben, bei denen er die »ersten Vorproben« ablegen mußte, ehe er die »höheren Weisungen« des Lehrers in sich aufzunehmen imstande war.

<sup>8)</sup> Weitere Vergleichsstellen, aus denen das gemeinsame Anliegen der Termini ἀγωγή, βίος, δίαίτα mit πολιτεία hervorgeht, sind I Paid 3,1; 12,1; 43,1; 53,3c; 54,1.2.3 (!); 99,2 u.a.

schränkt auf die allgemeinen Aufgaben, soweit sie zum Gesamtbild des Alltagslebens gehören (III Paid 41,3); die besonderen Verhaltensregeln für bestimmte kirchliche Stände sollen »für einen anderen Zeitpunkt« aufgespart bleiben (III Paid 97,2). Bedeutsam ist in dieser Hinsicht vor allem die Erklärung gegen Ende des I. Buches, wo die Termini βίος, σύστημα λογικῶν πράξεων, ἐνέργεια sachlich mit dem Wort πίστις zu einer konkreten Begriffseinheit verbunden erscheinen: »Denn das Leben der Christen, zu dem wir jetzt erzogen werden, ist eine Art Zusammenstellung von logos-gemäßen Handlungsweisen, das heißt die ungeschmälerte Ausführung der vom Logos kommenden Belehrungen, die wir ja gerade Glauben genannt haben« (I Paid 102,4).

b) πίστις

Hier wird deutlich, daß zur πολιτεία, die der Paidagogos vorführen soll, wesentlich die Haltung und Betätigung der πίστις gehört. Leider ist das Wortfeld πίστις, πιστεύω, πιστός bislang viel zu wenig beachtet und infolge der Überzeichnung des Begriffes γνῶσις ganz in den Hintergrund gedrängt worden, wiewohl gerade πίστις (und nicht γνῶσις) als eigentlicher Schlüsselbegriff des clementinischen Anliegens bezeichnet werden müßte. In der überwiegenden Mehrzahl aller Fälle, in denen die πίστις-Terminologie zur Anwendung kommt, versteht Clemens darunter nicht den sachlichen Glaubensbesitz oder das Glaubensgut im intentional objektivierten, inhaltlich gefüllten Sinne, etwa als doktrinären Komplex von Offenbarungswahrheiten und Glaubenslehren. Vielmehr steht innerer und überall das subjektiv-personale Element des Glaubensaktes im Vordergrund, besser noch: die Gläubigkeitshaltung, die Glaubensbereitschaft des auf Gottes Wort hörenden und ihm gehorchenden Menschen. Damit ist πίστις für Clemens die grundlegende religiös-sittliche Tugend, die stets mehr besagt als einen bloßen, einmal zu leistenden, Verstandesassens; sie ist vielmehr die grundlegende und entscheidende, treibende und beseelende Kraft, die das ganze Leben mehr und mehr nach den »Weisungen des Logos« prägt. Der gläubigen Hörbereitschaft und Gefolgswilligkeit wird als Erfüllung die gottgeschenkte γνῶσις zuteil; diese besteht in der »geistlichen« Teilhabe an den eigentlichen Offenbarungswahrheiten.

ten und wird vor allem in der pneumatischen Auslegung der Heiligen Schrift übergeben. In dieser Hinsicht steht Clemens von Alexandrien (abgesehen von der eigenwilligen Terminologie seiner Stromateis, die dem besonderen Anliegen seines Schulunternehmens angepaßt ist) im wesentlichen auf der Linie des von Paulus und dem Barnabasbrief eingeschlagenen und von Justinus wieder aufgenommenen Sprachgebrauchs von πίστις und γνῶσις. Bezeichnend ist, daß das Wort γνῶσις im II. und III. Buch des Paidagogos überhaupt nicht vorkommt. Auch im I. Buch findet es sich sozusagen nur in obliquo. Es erscheint hier nämlich lediglich als Ziel der Tätigkeit des heilbringenden Logos, genauer gesagt: als sein mit der Taufe in Aussicht gestelltes Geschenk (I Paid 3,1,3; 29,3,4; 30,1; 36,4,5; 91,3; 92,3).

Vorerst geht es also im Paidagogos um das Wachstum des Glaubens im Sinne des tätigen Gehorsams gegenüber den Geboten des Logos. »Der Gehorsam gegen den Logos, den wir Glauben nennen«, heißt es in christlicher Neudeutung der bekannten populärphilosophischen stoischen Terminologie, »bringt das sogenannte Pflichtgemäße zustande« (I Paid 101,1 b). Deshalb hebt schon der Protreptikos stark auf dieses Moment des Gehorsams ab, so daß immer wieder Ausdrücke wie πείθεσθαι, ὑπακούειν bzw. παρακούειν, ἀπειθεία geradezu synonym mit πιστεύειν bzw. ἀπιστία gebraucht werden (z. B. Protr 85,1; 87,4; 100,2; 115,1).

### c) κατήχησις

Handelt es sich aber im Protreptikos noch vorwiegend um eine erste einladende Aufforderung, sich aufzuraffen zur πίστις als Glaubensbereitschaft und Glaubenswilligkeit (vgl. Protr 96,1–2; 115,1–2) – der dann allerdings auch von vornherein eine Höherführung in Aussicht gestellt wird (vgl. Protr 88,1 mit 10,3) –, so wird im Paidagogos geradezu die »systematische« Entfaltung und Festigung der ersten »gläubigen« Anfangsbereitschaft durch die tätige Durchführung eines ethisch-asketischen Lebensprogrammes gefordert (I Paid 102,4). Der Ausbau zur πίστις in dieser volleren Bedeutung des Wortes geschieht durch die κατήχησις (vgl. I Paid 30,2: ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν περιάγει, πίστις δὲ ἅμα βαπτίσματι ἀγίῳ παιδεύεται πνεύματι). Damit ist

das entscheidende Stichwort im Selbstzeugnis des Clemens über seinen Paidagogos herausgestellt: ἐκ τῆς κατηχήσεως – aufgrund der »Katechese« soll, zusammen mit dem »Glauben« wachsend, die praktische »Lebensführung« sich ergeben. Wie der terminologische Vergleich aller Stellen zeigt, an denen bei Clemens das Substantiv κατήχησις vorkommt<sup>9)</sup>, ist darunter eine im wesentlichen praktische Unterweisung zu verstehen, und zwar eine aszetisch-erzieherische Anleitung zur religiös-sittlichen Lebensgestaltung. Sie soll die gefestigte seelische Grundlage (vgl. I Paid 38,1: πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατηχήσεως συνεστραμμένη) zur eigentlichen Aufnahme der Heilsgeheimnisse schaffen, die dann erst mit und nach der Taufe geschenkt werden sollen. Diese Grundschulung geht also der Taufe voraus (I Paid 30,2); sie wird einmal abgelöst und überhöht durch die γνῶσις, welche die Vollendung der πίστις bringt (vgl. VI Strom 165,1).

Das alles spricht sich in der programmatischen literarischen Selbstkennzeichnung des Autors in VI Strom 1,3 aus. Ziel und Ergebnis der von ihm im Paidagogos geschilderten πολιτεία ist: Vorbereitung und Kräftigung der Seele εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς παραδοχήν<sup>10)</sup>. Sie ist ganz bestimmten Adressaten zugeordnet: τοῖς εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένοις – Interessenten also (das will die aus der vulgär-philosophischen Profansprache ins Religiöse übertragene Redewendung besagen<sup>11)</sup>), die der Gemeinschaft, wie sie Clemens hier im Auge hat, sich angeschlossen haben.

Mit anderen Worten: *Der Paidagogos will ein Bild der christlichen Lebensführung entwerfen, wie sie aus der Katechumenenbetreuung mit zunehmender Glaubensentfaltung erwächst und in den Kandida-*

<sup>9)</sup> I Paid 30,2; 36,4; 38,1; II Paid 129,3; III Paid 76,1; III Strom 98,4; V Strom 48,9; 66,2; VI Strom 1,3; 165,1; Ecl 28,3.

<sup>10)</sup> Die volle Übereinstimmung des Selbstzeugnisses VI Strom 1,3 mit den schriftstellerischen Überlegungen des Paidagogos in I Paid 3,3 ist frappierend.

VI Strom 1,3

προπαρασχευάζουσιν . . .  
ἐνάρετον τὴν ψυχὴν  
εἰς ἐπιστήμης γνωστικῆς  
παραδοχήν.

I Paid 3,3

καθαρὰν πρὸς γνώσεως  
ἐπιτηδειότητα  
εὐτρεπίζων τὴν ψυχὴν,  
δυναμένην χωρῆσαι τὴν  
ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου.

<sup>11)</sup> Vgl. dazu Protr 82,5: εἰ δὲ ἐγγραφῆ καὶ πολιτευθῆ . . .

*ten, die sich dafür bereit finden, die seelische Voraussetzung schafft für die Aufnahme der eigentlichen Offenbarungsgeheimnisse, deren Mitteilung erst danach erfolgen soll.*

Wie steht nun das Buch selbst, seine ganze Aussageweise und sein Sachinhalt zu dieser aus Clemens' literarischem Selbstzeugnis gewonnenen Sicht der Initiationspraxis seiner Zeit? Man wird gut daran tun, den zwar relativ wenigen, aber bezeichnenden Anspielungen des Buches auf Vorgänge des kirchlich-gemeindlichen Lebens mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden, als es bisher geschehen ist. Die betonten Hinweise auf die Taufe (I Paid 28 und 30), den Taufritus (I Paid 50,3–51,3), die gottesdienstlichen Versammlungen (III Paid 79,3–81,3), die liturgischen Lesungen (III Paid 89,1 b)<sup>12</sup>) bilden jedenfalls den konkreten Hintergrund, vor dem der Inhalt des Paidagogos greifbarere Konturen erhält. Noch klarer wird das Bild, wenn man den durch die ganze Schrift hindurch verstreuten Aussagen über die letztintendierten Adressaten nachspürt.

Die »Adressaten« des Paidagogos

Da heißt gleich die Anrede ὃ παῖδες ὑμεῖς (I Paid 1,1), eine Bezeichnung, die zusammen mit der Vokabel νήπιοι (vgl. I Paid 18,4; 34,3; 46,1 b; 50,1; 84,3) in langer Auseinandersetzung (I Paid 12–24; 34,3ff) als ein Ehrentitel der Taufkandidaten verteidigt wird. Der ganze Zusammenhang zeigt, daß Clemens Neulinge im Glauben vor Augen hat, denen er die hohe Bedeutung des sakramentalen Initiationsvorgangs zum Bewußtsein zu bringen sucht, wobei er zugleich gewisse feindselige Verunglimpfungen abzuwehren bemüht ist (I Paid 25ff). Zwar läßt die »Wir«-Form, in der er mit Vorliebe spricht, nicht immer von vornherein klar unterscheiden, ob damit die aktuelle Situation von noch ungetauften Adressaten gezeichnet ist oder ob der Autor selbst vom eigenen Standpunkt aus das als bereits geschehen anspricht, was für die Taufkandidaten vorerst noch zu erlangendes Ziel wäre. Mehrfach werden diese ἡμεῖς in perfektischer Aussageform sprechend eingeführt, und zwar nicht bloß was das »Zum-Glauben-Gekommen-sein« angeht (worunter man ja auch ungetaufte, aber sehr wohl zur

<sup>12</sup>) Zu ἀναγνώσεις vgl. auch II Paid 22,1; 96,2; I Strom 146,1; VI Strom 113,3.



πίστις bereits entschlossene Katechumenen verstehen könnte<sup>13)</sup>), sondern gerade auch im Hinblick auf die »Wiedergeburt«, auf »Taufe«, »Erleuchtung« und »Gottverbundenheit«: ἀναγεννηθέντες γοῦν εὐθέως τὸ τέλειον ἀπειλήσαμεν (vgl. I Paid 25,1 mit 26; 28,1: οἱ βαπτιζόμενοι), ὁ πεφωτισμένος (II Paid 79,3), ἀναγεννηθέντες τοίνυν προσηλωθῶμεν τῇ ἀληθείᾳ (III Paid 85,3 b), θεῶ μὲν παιδαγωγούμενοι, θεῶ δὲ εἰσπεποιημένοι (III Paid 58,3; vgl. auch I Paid 53,1; II Paid 80,4).

Man könnte also versucht sein, die Ermahnungen des Buches als für bereits Getaufte berechnet anzusehen, während sie doch andererseits, vom Inhalt her betrachtet, wesentlich vor die Taufe gehören und augenscheinlich auf die Taufe hingeeordnet sind<sup>14)</sup>. Es hilft nichts, von der rein stilistischen Beobachtung auszugehen, um behaupten zu können, mit der »Wir«-Prädikation müßten immer und unbedingt Christen im Vollsinn des Wortes, d. h. Getaufte, als die immanent angesprochenen Adressaten gemeint sein. Ein solcher, rein formaler Schluß wäre hier ebenso voreilig, wie wenn man im Protreptikos, der sich ohne Zweifel an pagane Hellenen wendet, aus dem Gebrauch des verbindlichen ἡμεῖς auf bereits christliche Adressaten oder doch wenigstens Glaubenswillige schließen wollte. Hier wie dort handelt es sich vielmehr um das bekannte rhetorische Stilprinzip der immanent kommunikativen Identifizierung des Sprechers mit dem Angesprochenen<sup>15)</sup>. Natürlich tritt im Protreptikos seinem Scopus entsprechend vorwiegend nicht das Gemeinsame, sondern eher der trennende Unterschied von ὑμεῖς (= Heiden) und ἡμεῖς (= Christen) zutage<sup>16)</sup>. Hingegen kennt gerade der Paidagogos, der selbstverständlich einen Gegensatz in Bezug auf die πίστις-Bereitschaft nicht mehr zu betonen braucht, das Kommunikationsprinzip des »Wir«, das den Angeredeten miteinbezieht, sehr wohl. Es meint verständlicherweise, gerade im Blick auf Katechumenen und Taufkandidaten, die ins Auge gefaßte Zielvorstellung Taufe, die als solche den Sprecher bereits mit den Angeredeten

<sup>13)</sup> Vgl. I Paid 29,2; 33,3; 47,2; 59,3; II Paid 62,3 b.

<sup>14)</sup> Aus einem richtigen Gespür für die Situation der Adressaten hat die Übersetzung von L. Hopfenmüller (in: BKV<sup>1</sup> [1875] 241f) die Aussagen solcher Stellen in die überzeitliche Präsenzform genommen.

<sup>15)</sup> Vgl. Protr 8,1; 9,1; 88,2b; 93,1.

<sup>16)</sup> Vgl. Protr 58,4; 59,2; 61,1–4; 62,3; 87,4; 88,1; 96,1.

geistig verbunden hält, auch wenn diese zeitlich das Tauberlebnis noch vor sich haben<sup>17)</sup>).

Daneben gebraucht Clemens aber auch gelegentlich die »gegensätzliche« Anrede ὑμεῖς für dieselben Adressaten. Ihr Status ist dann ganz offensichtlich präbaptismaler Natur: sie stehen eindeutig noch vor dem Eintritt in die ἐκκλησία, die gottesdienstliche Gemeindeversammlung (III Paid 86,1–2; 97,3; 98,1). Auch die Formel ἡ παρ' ὑμῖν ποιητικὴ (II Paid 98,3) weist auf Adressaten hin, die noch nicht – oder noch nicht voll – zu der Gemeinschaft gehören, die der Autor repräsentiert. Besonders deutlich tritt die ideelle Identifizierung von ἡμεῖς und ὑμεῖς in ein und demselben Satzgefüge wie III Paid 97,3 zutage. In diesem Sinne ist auch die »Wir«-Formel des Satzes I Paid 18,4 zu verstehen, in dem das charakteristische Begleitliegen des Clemens zum Ausdruck kommt, die Katechumenen und Glaubensinteressenten von vornherein gleichzeitig vor der Verunsicherung oder gar der Abwerbung durch Häretiker zu warnen und zu bewahren:

»Wenn wir Unmündigen (ἡμεῖς οἱ νήπιοι) uns hüten vor dem Wind der Häretiker, mit dem sie uns auf den Irrweg der Aufgeblasenheit treiben wollen<sup>18)</sup>, und wenn wir denen kein Vertrauen schenken, die uns andere Väter verordnen wollen<sup>19)</sup>, so gelangen wir dann zur Vollkommenheit, wenn wir einmal ἐκκλησία sind dadurch, daß wir das Haupt, Christus, angenommen haben.«

Für die Deutung auf Katechumenen als letztlich angesprochene Adressaten des Paidagogos bietet vor allem das VI. Kapitel des I. Buches wertvolle Anhaltspunkte. Gerade hier geht es um eine breit angelegte unterschwellige Polemik. Clemens' Sorge ist es, gegenüber gewissen Irreführungsversuchen valentinianischer Gnostiker, die ausschließlich für sich »das Vollkommene« und »die Erkenntnis« in Anspruch nehmen und die katechetische Glaubensunterweisung als min-

<sup>17)</sup> Man vergleiche daraufhin I Paid 18,4; 26,1–27,3; 30,1; 31,1; 32,4; 43,1–4; 53,1–3; 59,1–3; 83,2–3; 84,1–4; besonders charakteristisch zeigt sich dieses Stilprinzip in III Paid 87,1 und 99,1.

<sup>18)</sup> Zu solchen ironisch polemisierenden Anspielungen auf die »Einbildung« der Gnostiker vgl. auch z. B. I Paid 25,1.

<sup>19)</sup> Clemens wendet das hier gebrauchte Wort πατήρ (zu seiner Herkunft vgl. 1 Kor 4,15) im Sinne der geistlichen Vaterschaft mit Vorliebe auf die Betreuer der katechumenalen Initiation an: πατέρας τοὺς κατηχίσαντάς φαμεν (I Strom 1,3); vgl. auch III Strom 98,4; V Strom 15,3.

derwertig verspotten (vgl. I Paid 25,1; 27,3; 28,3; 37,1; 39,1 52,2), den Katechumenen Klarheit und Sicherheit einzuflößen. Aus diesem Anlaß kommt er ausführlicher auf die sakramentalen Elemente der kirchlichen Initiation zu sprechen. Er verteidigt »Wiedergeburt« und »Erleuchtung« und »Glauben« gegen den Vorwurf der Unvollkommenheit (I Paid 25–29,3). Er weist nach, daß in der »Erleuchtung« (= Taufe) die »Erkenntnis« liegt (29,3b–30,2). Er bestreitet den von den Gegnern beanspruchten vermeintlichen Wesensunterschied zwischen Pneumatikern und Psychikern und betont nachdrücklich, daß alle, die die »fleischlichen« Begierden abgelegt haben, vor dem Herrn als »pneumatisch« gelten (31 ff)<sup>20</sup>. Entschieden weist er in § 34,3 die gnostische Fehlinterpretation von γάλα und βρώμα (1 Kor 3,1) und den von da aus behaupteten Wesensunterschied zwischen πρώτα μαθήματα und πνευματικαὶ ἐπιγνώσεις zurück (vgl. 39,1). Zu diesen Zwecke zeigt er in einem umständlich geführten Nachweis (37,3ff) unter Aufgebot des ganzen wunderlichen biologisch-physiologischen Wissensmaterials seiner Zeit, daß Milch und Blut substantiell nicht verschieden, sondern lediglich äußerlich veränderte Erscheinungsformen ein und desselben Stoffes seien (39,5; 44,3; 45,3; 49; 50,1 b). Daraus folgert er, daß es keine wesentlich verschiedene »Lehre« gebe: ὡσαύτως γὰρ καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς ἢ ἀνεμίμενος καὶ ἥπιος ὡς γάλα πεπηγὸς καὶ συνεστραμμένος ὡς βρώμα (37,3 c). Nur in einem graduell eingeschränkten Sinne seien gewisse Abstufungen der Unterweisung anzunehmen. Auf sie seien die ins Feld geführten Paulusworte von 1 Kor 3,1–2 in etwa anwendbar (36,2–3), so z. B. auf die Unterscheidung zwischen νεοκατήχητοι καὶ μηδέπω κεκαθαρμένοι (= Katechumenen) und πεπιστευκότες ἤδη τῷ ἁγίῳ πνεύματι (= Getauften) bzw. auf den Unterschied zwischen der γνώσις τῆς ἀληθείας hier auf Erden und der kommenden ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι ἐναργῆς ἀποκάλυψις (36,5) und schließlich auch auf die Begriffspaare κήρυγμα-ἀκοή einerseits und κατήχησις-πίστις εἰς θεμέλιον συνεστραμμένη andererseits (38,1)<sup>21</sup>.

Zusammenfassend läßt sich feststellen: Gerade im Zuge dieser in-

<sup>20</sup> Wenn in der Schrift gelegentlich ein gewisser Unterschied zwischen νήπιοι und ἄνδρες gemacht werde, so erklärt Clemens, sei damit jedenfalls etwas anderes gemeint, als die Gnostiker behaupten (I Paid 33,1–34,2).

<sup>21</sup> Vgl. I Paid 38,1: . . . ἡ πίστις εἰς θεμέλιον ἐκ κατήχησεως συνεστραμμένη,

direkt polemischen Aussagen ergeben sich wertvolle Einblicke in die äußere Situation und die innere Struktur der zeitgenössischen Glaubensinitiation.

Die »Katechese« bei Clemens von Alexandrien

a) Von einem besonderen anspruchsvollen »Gnosis«-Unterricht für auserlesene, über die »gewöhnlichen« Glaubenswahrheiten hinausstrebende Elitechristen, im Sinne also einer nur wenigen zugänglich gemachten »Erkenntnis«, weiß der Paidagogos nichts. Ausdrücklich werden in I Paid 33,3 »andere Geheimnisbelehrungen in ›männergemäßen‹, ›erwachsenen‹ Unterrichtsgegenständen« (das Vokabular spielt hier auf 1 Kor 13,11 an) in Abrede gestellt und das stolze Pochen der Gnostiker auf angebliche *πνευματικαὶ ἐπιγνώσεις* verworfen (39,1).

b) Clemens unterscheidet die allgemeine missionarische Verkündigung in breitester Öffentlichkeit, die verhältnismäßig an der Oberfläche bleibt (*τὸ κήρυγμα ἐπὶ πλείστον κερυμένον*) von einer besonderen Initiationsunterweisung, der *κατήχησις*. Ziel und Ergebnis der »Katechese« ist die durch sie zu einer grundlegenden Seelenhaltung verdichtete *πίστις*. Dieser zu einem verfestigteren Seelenzustand gewordene Glaube ist mehr als das »bloße Hören«.

c) Die *κατήχησις*, die damit wesentlich auf die Schaffung der religiös-moralischen Seelenbereitschaft abzielt, geht der Taufe voraus. In der Taufe selbst kommt zu dem menschlichen Moment dann das göttlich-gnadenhafte hinzu: in ihr wird der Glaube durch den Heiligen Geist »belehrt« und mit der »Erkenntnis« erfüllt, ohne daß man einen genauen Zeitpunkt für ein »Lernen« nach »Schülerart« angeben könnte. Für diese gnadenhafte Erleuchtung im Augenblick des Empfangs der Taufe verteidigt Clemens gegenüber den falschen Vorstellungen der Gnostiker den Titel der wahren *γνώσις*<sup>22</sup>).

ἡ δὴ στερεμνωτέρα τῆς ἀκοῆς ὑπόχουσα ... ἐν αὐτῇ σωματοποιουμένη τῇ ψυχῇ. – O. Stählin übersetzt (in: BKV<sup>2</sup> I 238) das Wort ἀκοή unrichtig mit »das gehörte Wort«. Die Stelle handelt jedoch nicht vom objektiven Glaubensgegenstand, sondern von der subjektiven Glaubensverfassung (des Katechumenen), die mehr ist als das bloße, erste Hören (der missionarischen Verkündigung).

<sup>22</sup>) Vgl. I Paid 28,1; 29,5b; 30,1b; 36,4. – Eine zuverlässige terminologische Exegese der hier sichtbar werdenden Begriffsreihe *βάπτισμα* – *φωτισμός* – *τελείωσις* – *γνώσις* gibt A. Orbe, *Teologia bautismal de Clemente Alejandro según Paed I 26–27,2*, in: *Gregorianum* 36 (1955) 410–448 (bes. 432; 440; 447).

d) Deshalb ist die »Nahrung der Kinder«, das heißt der zur Taufe Geführten, in keiner Weise als »unvollkommen« zu schmähen (gegen die valentinianischen Vorwürfe), da die »Milch des Logos« im Grunde immer eine vollkommene geistliche Nahrung ist, weil sie mit der von ihm ebenso gereichten »festen Speise« wesentlich zusammengehört (vgl. I Paid 25–52).

e) Es gibt also nach dem Paidagogos des Clemens nur zwei aufeinanderfolgende Stufen der Unterweisung:

1. die der νεωστὶ κατηχούμενοι καὶ νήπιοι ἔτι ἐν Χριστῷ bzw. der νεοκατηχῆτοι καὶ μηδέπω κεκαθαυμένοι, das heißt der noch nicht getauften Katechumenen, und
2. die der πεπιστευκότες ἤδη τῷ ἁγίῳ πνεύματι, das heißt der Getauften (I Paid 36,2–3).

Auf diese beiden unterscheidbaren Stufen wendet Clemens die paulinische Unterscheidung zwischen σαρκικοὶ und πνευματικοὶ, νήπιοι und ἄνδρες, γάλα und βρῶμα an<sup>23</sup>).

#### Der geschichtliche Hintergrund

In dieser »pädagogischen« Stufenfolge liegt bereits im Kern die Grundstruktur der Glaubensinitiation greifbar zutage, wie sie wenig später im organisatorisch ausgebauten kirchlichen Katechumenat ihre disziplinierte Ordnung erhalten hat. Schon in der nachfolgenden Generation wird das Bild dieser zeitgenössischen Initiationspraxis deutlicher. In c. Cels. III 51 gibt Origenes auf den Vorwurf des Kelsos, die Christen betrieben marktschreierische Werbemethoden, zur Antwort, dies sei – im Unterschied zu den Straßenphilosophen – keineswegs die Art der Christen. Im Gegenteil, sie prüften, so gut sie könnten, die Seelen derer, die ihnen zuhören wollten, indem sie ihnen gesondert vorbereitende Unterweisungen gäben (κατ'ἰδίαν αὐτοῖς προεπάσαντες)<sup>24</sup>).

---

<sup>23</sup>) Zum exegetischen Vorverständnis des paulinischen Vergleichs vgl. W. Thüsing, »Milch« und »feste Speise« (1 Kor 3,1f und Hebr 5,11–6,3). Elementarkatechese und theologische Vertiefung in neutestamentlicher Sicht, in: Trier. Theol. Zeitschr. 76 (1967) 233–246; 261–280. – Bei Clemens (und Origenes) bezieht sich die Unterscheidung auf Katechumenenunterweisung einerseits und auf postbaptismale Gläubigenbelehrung andererseits; vgl. dazu noch V Strom 48,9; 66,2; VI Strom 165,1 und weiter unten zu Anm. 25, 29 und 30.

<sup>24</sup>) Zum Zusammenhang der Vokabel προεπάδειν mit dem Wortfeld προτρέπω-

Erst wenn die Hörer vor dem Eintritt in die Gemeinde (πρὶν εἰς τὸ κοινὸν εἰσελθεῖν) genügend Fortschritte bewiesen hätten, was den Willen angeht, sittlich gut zu leben, dann erst führe man sie ein. So bestünden denn zwei Gruppen: eine besondere Abteilung, die aus den Anfängern und Neuhinzukommenden und denen gebildet ist, die das Erkennungszeichen der Reinigung noch nicht empfangen haben (τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδέπω τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάραται ἀνειληφότων), und die andere, die aus solchen besteht, die nach Möglichkeit ihren Entschluß, einzig nach den Vorschriften der Christen leben zu wollen, möglichst praktisch bewiesen haben<sup>25</sup>). Im weiteren Verlauf kommt er auf die tieferen Gründe zu sprechen, die eine solche Zweistufung der christlichen Initiation erforderlich machen. Dabei ergibt sich eine überraschende Parallele zu den von Clemens in I Paid 1–3 geäußerten Überlegungen.

Clemens, I Paid 3,2–3:

»Ein Kranker kann nicht eher etwas vom Lehrhaften erlernen, als bis er völlig genesen ist.« – »Wie also die körperlich Kranken einen Arzt brauchen, so haben auch die seelisch Kraftlosen einen Pädagogen nötig, damit er unsere Leidenschaften heile und uns dann in die Schule des Lehrers (εἰς διδασχάλου) führe, indem er die Seele zur Empfänglichkeit für die Erkenntnis rein gestaltet, sodaß sie die Offenbarung des Wortes in sich aufzunehmen imstande ist. Im Bestreben also, uns in heilsamem Stufenfortschritt vollkommen zu machen, verwendet der überaus menschenliebende Logos die auf eine wirksame Bildung angepaßte treffliche Methode: zuerst aufrufend, dann erzieherlich führend und zu guter Letzt zutiefst belehrend: προτρέπων ἄνωθεν, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πᾶσιν ἐκδιδάσκων«.

---

κατηχέω siehe A. Knauber, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω-catechizo, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 68 (1967) 299 (vgl. Archiv für Begriffsgeschichte 13 [1969] 95ff).

<sup>25</sup>) GCS Origenes I 247,5–12 Koetschau – Vgl. dazu c. Cels, III 52 (ebd. 248, 17–23): »Wir tun alles, was in unseren Kräften steht, damit unsere Versammlung nur aus verständigen Männern besteht, und das Schönste und Göttlichste an unserer Lehre wagen wir nur dann vorzubringen in den Ansprachen vor der Gemeinde, wenn wir lauter verständige Zuhörer vor uns haben; wir verbergen und verschweigen aber die tieferen Wahrheiten, wenn die Zusammengekommenen solche sind, die ›Milch-‹ Belehrungen – bildhaft gesprochen – nötig haben« (weitere Ausführungen des paulinischen Vergleichs ebd. 248,24ff).

Origenes, C. Cels. III 59:

»Es ist nicht dasselbe, solche, die an der Seele krank sind, zur Heilung zu rufen, und solche, die gesund sind, zur Erkenntnis und zum Verständnis der göttlich-erhabenen Dinge (ἐπὶ τὴν τῶν θειοτέρων γνώσιν καὶ ἐπιστήμην). Da wir diese zwifache Situation kennen, darum rufen wir die Menschen anfänglich zur Heilung; wir fordern die Sündhaften auf (προτρέπομεν), zu den Lehrern zu kommen, die von der Sünde ab-raten, und die Unverständigen, auf jene zu hören, die ihnen Ver-ständnis beibringen, und die Unmündigen rufen wir auf zum Fort-schritt zur Mannesreife (τοὺς νηπίους εἰς τὸ ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν ἄνδρα) . . . Sobald aber die Voranschreitenden unter denen, die da aufgerufen wurden (οἱ προκόπτοντες τῶν προτραπέτων), die Reinigung durch das Wort und eine nach Kräften bessere Lebensführung (τὸ καθαῖσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου καὶ ὅση δύναμις βέλτιον βεβιωκέναι) aufweisen, dann erst rufen wir sie zu unseren Mysterien (ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς)<sup>26</sup>.«

Noch eindeutiger erscheint dieses Bild von einer vorerst ethisch-asketischen Initiation in den Homilien des Origenes auf Katechumenen und Taufbewerber zugeschnitten. Diese werden aufgefordert, erst einmal gründlich ihr Leben zu ändern und würdige Früchte der Buße in einer gewissen Probezeit guter Lebensführung aufzubringen, ehe sie die Gnade des Heiligen Geistes empfangen können<sup>27</sup>). Origenes sieht in den Stationen des Weges des Volkes Israel aus Ägypten ins Land der Verheißung ein einprägsames Gleichnis für den Bekehrungsweg zum Christentum mit seinen Etappen: Götzendienerei (= Ägypten), Katechumenat (= Wüste), Taufe (= Durchzug durch den Jordan), Kirche (= Land der Verheißung)<sup>28</sup>). Wiederholt beruft er sich wie auf ein selbstverständliches Gesetz der Initiationspraxis auf die Weisung des

<sup>26</sup>) ebd. 254, 4–14.

<sup>27</sup>) Vgl. Origenes, hom. 6,2 in Levit. (GCS VI 361, 7–11 Baehrens): Sed et vos qui sacrum baptismum desideratis accipere . . . ex lege purgari prius debetis audito verbo dei vitiorum germina resicare et mores barbaros ferosque componere, ut mansuetudine et humilitate suscepta possitis etiam gratiam sancti spiritus capere. – Ähnlich hom. 21 in Luc. (GCS IX 128, 25–129, 10): Venite, catechumeni, . . . ostendatis primum fructus dignos poenitentiae, facite aliquid temporis in conversatione bona . . .

<sup>28</sup>) Origenes, hom. 4,1 in Jesu Nave (GCS VII 309, 1–12 Baehrens). Bezeichnend ist, wie hier für die Katechumenenführung ausdrücklich die Unterweisung in den Geboten vorgesehen ist und der neue Status in der Kirche, der durch die Taufe erreicht wird, als Übergang in die Führung des neuen Wegführers Jesus (= Josue an Stelle des Moses) gefeiert wird; vgl. hom. 9,9 (ebd. 355,4–20).

Apostels, den »Anfängern« vorerst nur »Milchnahrung«, nämlich die moralische Unterweisung, zukommen zu lassen, da sie die »feste Speise« der tieferen Offenbarungsaussagen noch nicht vertragen. So in der 27. Homilie zum Buch Numeri:

«. . . est aliqui etiam in verbo Dei cibus lactis, apertior scilicet simpliciorque doctrina, ut de moralibus esse solet, quae praeberi consuevit his, qui initia habent in divinis studiis et prima eruditionis rationalis elementa suscipiunt<sup>29</sup>).«

Und ebenso in der 5. Homilie zum Buch der Richter:

»Lactis cibus esse dicitur in scripturis sanctis prima haec moralis institutio, quae incipientibus velut parvulis traditur. Non enim in initiis statim discipulis de profundis et secretioribus tradendum est sacramentis, sed morum correctio, emendatio disciplinae, religiosae conversationis et simplicis fidei prima eis elementa traduntur<sup>30</sup>).«

Hinter all diesen Aussagen steht die konkrete Zweiteilung der zeitgenössischen Glaubenspastoral: die präbaptismale, moralisch-asketische Katechumenenerziehung einerseits und die postbaptismale innergemeindliche Gläubigenbelehrung andererseits. Darin vollzieht sich nach Clemens und Origenes der »Stufengang« des »Glaubensaufstiegs« – nicht, wie man oft fälschlich interpretiert, in einer spannungsgeladenen Konkurrenz von angeblich »gewöhnlicher« Glaubensverkündigung für die »breite Masse« der einfachen Gemeindechristen, der »simpliciores«, und einer geistig anspruchsvolleren, esoterischen Lehrdarbietung für eine vermeintlich nach höherer »Gnosis« strebende »Oberschicht« innerhalb der alexandrinischen Kirche<sup>31</sup>). Die ἀπλούστεροι sind vielmehr nichts anderes als die ἀρχόμενοι, die εισαγόμενοι, die νήπιοι, die vorerst noch den παιδαγωγός nötig haben, ehe sie zum διδάσκαλος gebracht werden.

Was den spezifischen Inhalt der postbaptismalen Unterweisung angeht, eine Frage, die im Zusammenhang mit unserem Thema nur am

<sup>29</sup>) Origenes, hom. 27,1 in Lib. Num. (GCS VII 256,5–8 Bachrens); vgl. in Lib. Judic. (ebd. 500, 5–9 und 17–21).

<sup>30</sup>) Origenes, hom. 5 in Lib. Judic. (ebd. 496, 20–25).

<sup>31</sup>) Diese Fehldeutung ist besonders seit E. de Faye, Clément d'Alexandrie, Paris 1906, [Nachdruck 1967!] 22ff in die Literatur eingegangen.



Rande ins Auge gefaßt werden kann, so sollen die im Paidagogos gelegentlich darauf hindeutenden Angaben nur kurz erwähnt werden. Es sind die Stellen, wo Clemens – zur Unterscheidung gegenüber der παιδαγωγία – betontermaßen vom διδάσκαλος, διδασκαλεῖον, διδασκαλικὸν εἶδος usw. und von der ἀποκάλυψις τοῦ λόγου, von der ἐξήγησις τῶν ἁγίων λόγων, von der ἐπιστήμη γνωστικὴ und der γνῶσις τῆς ἀληθείας usw. spricht (I Paid 2,1–3; 3,1–3; 8,3; II Paid 76,1; III Paid 87,1 b; 97,3). Ausgeführte Beispiele für eine solche »didaskalische«, in Schrift-erklärung sich ergehende Lehرداریung will und kann der Paidagogos seinem Scopus entsprechend nicht bringen<sup>32</sup>). Nicht als ob die »pädagogische« Stufe der Initiation keinen Gebrauch von Schriftworten machen würde; sie tut es auf ihre Weise sogar reichlich. Aber dabei geht es nicht von ungefähr um Aussprüche moralisch-asketischen Inhalts, und zwar gerade aus Büchern der Heiligen Schrift, die vorzugsweise in der traditionellen Proserchomenen- und Katechumenenunterweisung Verwendung gefunden haben, wie z. B. die Sapientialbücher<sup>33</sup>). Dem διδάσκαλος soll die tiefere heilsökonomische Auslegung der Heiligen Schrift, z. B. auf das Mysterium der Kirche, die Erlösungstat des Herrn, die Einheit des göttlichen Heilsplanes, die Wiedergeburt, die Auferstehung u. ä., vorbehalten bleiben. Wiederum bietet Origenes dazu eine interessante Parallele. In seiner 5. Jeremias-homilie deutet er den Satz »Brecht euch neues Brachland und sät nicht unter die Dornen« (Jer 4,3) als ein Gebot, das in erster Linie den Lehrern gelte. Die Lehrer, so interpretiert er, dürften die Heilslehren den Hörern nicht eher anvertrauen, als bis sie in ihren Seelen den Brachboden umgepflügt hätten; sonst fiele die Saat unter die Dornen. Dieses Gebot würde zunichte gemacht, »wenn einer vor dem Ackerumbruch die heiligen Samenkörner erhielte«, – und als Themen dieser geistlichen Aussaat nennt er: »τὸν περὶ τοῦ πατρὸς λόγον, τὸν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὸν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναστάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ κολάσεως, τὸν λόγον τὸν περὶ ἀναπαύσεως, τὸν περὶ νόμου,

<sup>32</sup>) Dennoch finden sich einige Abschweifungen nach der »didaskalischen« Seite in I Paid 46,3–47,1; II Paid 73,3–75; 81,3; 104,3; 117,4b.

<sup>33</sup>) Unter diesem Aspekt ist es bezeichnend, daß von den 61 Stellen, an denen Sprüche aus dem Buch Sirach in den Clemensschriften im Wortlaut zitiert werden, sich 53 im Paidagogos finden; vgl. O. Stählin in: BKV<sup>2</sup> I 24 Anm. 1.

τὸν περὶ προφητῶν und überhaupt die Belehrung über jedes einzelne der Schriftworte<sup>34</sup>).«

Was den »Sitz im Leben« des clementinischen Paidagogos angeht, so ist ausschlaggebend, daß die Aufgabe des »Erziehers« im präbaptismalen Initiationsbereich liegt, während die Tätigkeit des »Lehrers« in der postbaptismalen Unterweisung im Innenraum der ἐκκλησία vor sich gehen soll. Mit dem Eintritt in die gottesdienstliche Gemeinde werden die »Schüler«, die bis dahin sozusagen noch im Vorraum gehalten waren, in die »Schule« des διδάσκαλος aufgenommen (III Paid 97,3–98,1; 99,1; 101,3 vgl. mit I Paid 3,3). Diese ganze παιδαγωγός-διδάσκαλος-Terminologie ist bei Clemens im Grunde nicht pädagogisch-didaktisch, sondern eminent ekklesial-theologisch zu verstehen. Gemeint ist letztlich die in der Kirche sich vollziehende Heilstätigkeit des einen göttlichen Logos, der in der katechumenalen Führung und Unterweisung der Initiandi sich, wie das Schlußwort III Paid 101,3 erklärt, sozusagen selbst ablöst<sup>35</sup>).

#### Literarische »Katechumenenführung«?

So wird auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Initiationspastoral das eigentliche Anliegen des Paidagogos und sein Genus literarium lebendig greifbar. Zwar wird man sich hüten müssen, vorschnell etwa eine Niederschrift förmlich gehaltener kirchlicher Taufkatechesen in ihm zu sehen. Dafür ist die ganze Art und Weise, wie das Gedankengut verarbeitet vorliegt, von vornherein zu deutlich durch literarische

<sup>34</sup>) GCS Origenes III 41,32–42,13 Klostermann. – Für die Initiationsordnung, die bei Clemens und Origenes dem Thema περὶ ἀναστάσεως erst nach der Taufe seinen Platz zuweist, spricht auch das sogenannte Testamentum Domini, Lib. II n. 10: »arte enim susceptum baptismum nemo verbum de resurrectione cognoscat« (Ramani 133), während es in den Jerusalemer Katechesen offensichtlich bereits zum unmittelbar vorösterlichen Photizomenenunterricht gehört (Cyrill. Hieros., Procat. 11 = PG 33,352).

<sup>35</sup>) Vgl. I Paid 32,2: παιδαγωγός και διδάσκαλος. – Nachdem die διδάσκαλος-Terminologie sehr konkret im Raum der kirchlichen Verkündigung und Gemeindeordnung beheimatet ist (vgl. Origenes, hom. 10 in Exod.: »... vel Christus, qui omnium magister est vel qui pro Christo ecclesiae praest doctor animarum« [GCS VI 250, 11f Baehrens]), darf man vielleicht die vorsichtige Vermutung wagen, daß die Aussagen des Paidagogos über den »Lehrer« auf den Vorsteher der Gemeinde zu beziehen sind.

Maßstäbe bestimmt. Auch ist nicht zu verkennen, daß das konkrete Sachprogramm von vornherein auf eine bestimmte soziale Schicht von immanenten Adressaten zugeschnitten erscheint, nämlich auf Leser gehobenerer Gesellschaftskreise. Alles weist in Richtung auf ein Lesebuch für reiche und vornehme Glaubensinteressenten und Taufkandidaten des Großstadtmilieus. Unter diesem Aspekt erscheint das Werk in der Tat überaus lebensnah profiliert.

Mit seinen grundsätzlichen Erörterungen stellt das I. Buch eine erste, mehr allgemeine, betont protreptisch-apologetisch gehaltene Einführung in den Gesamtsinn der katechumenalen Initiation dar: ihre Ausgangssituation wie das Endziel werden gleichermaßen ins Auge gefaßt. Sein Hauptteil<sup>36)</sup> besteht aus zwei größeren Gedankenkomplexen:

a) einer Erklärung und Verteidigung des Ehrentitels »Kinder« unter besonderer Berücksichtigung der gnostischen (valentinianischen) Mißdeutungen (12–52) und

b) einer Schilderung der gesamten (vor allem der alttestamentlichen) »Erzieher«-Tätigkeit des Logos (53–97), ebenso immanent polemisch orientiert (offensichtlich gegen marcionitische Verunglimpfungen; vgl. 62–74,1): Hier werden insbesondere die Gesichtspunkte der Strenge (74,2–88) und der Milde in der »Pädagogie« des Logos aufgezeigt.

Das alles wird ausdrücklich als eine Art »Vorbesprechung« auf das »christliche Lebensbild« hin bezeichnet (I Paid 98,1). Dieses selbst, die *ὑποτύπωσις τοῦ βίου τοῦ Χριστιανοῦ*<sup>37)</sup>, soll im weiteren Verlauf der Darstellung konkret entworfen werden (I Paid 98,1; 102,4 b; 103,3 b; vgl. II Paid 1,1; III Paid 41,3 b).

Was die Ausführung des angekündigten Themas angeht, so lassen sich im II. und III. Buch des *Paidagogos*<sup>38)</sup> deutlich drei größere Themenkomplexe unterscheiden:

a) Eine erste umfassende Erörterung, die unter dem Oberbegriff

---

<sup>36)</sup> Die Paragraphen 1–11 sind als Einleitung im engeren Sinne zu betrachten, 98–103 als Zusammenfassung.

<sup>37)</sup> Vgl. oben zu Anm. 8.

<sup>38)</sup> Die jetzige Bucheinteilung ist gestört; beim Prozeß der Umschreibung aus dem Rotulus in die Codexform sind abgesprengte Rollenteile in eine falsche Textfolge geraten; vgl. den Hinweis bei A. Méhat, *Étude sur les »Stromates« de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, S. 51 Anm. 46.

ἐγκράτεια steht<sup>39)</sup>. Das Charakteristische dieses ersten Abschnitts ist, daß Fragen angesprochen werden, die alle irgendwie das individuell leibliche Leben betreffen (vgl. II Paid 1,2). Hier geht es um Essen und Trinken (II Paid 1–34), um Wohnluxus und Reichtum (II Paid 35–39 plus III Paid 34–41,2) und schließlich um die (in der Auseinandersetzung mit den Enkratiten)<sup>40)</sup> vieldiskutierte Lebensfrage: Heiraten oder Nichtheiraten (vgl. II Strom 137–147,4). Deutlich erscheint der »Nachtrag« III Paid 41,3–45 als Abschluß dieses ersten allgemeineren Themas περί ἐγκρατείας und zugleich als Überleitung zum Folgenden.

b) Ein zweiter Komplex ist der sogenannte λόγος γαμικός<sup>41)</sup>. Dieser Teil, zu dem II Paid 83 bis III Paid 33 und III Paid 46–84 gehören, ist vorwiegend für Verheiratete gedacht<sup>42)</sup>. Er behandelt in aller Breite die in III Paid 41,3 ins Auge gefaßten hauptsächlichsten Fragen des Ehelebens und des bürgerlich-gesellschaftlichen Umgangs der Verheirateten, und zwar vorwiegend im Blick auf die besondere Situation der Frauenwelt<sup>43)</sup>. Hier geht es zunächst um die für das soziale Ethos der Frau so lebenswichtigen Fragen der Zielsetzung und Sinnerfüllung der ehelichen Gemeinschaft – im Gegensatz zu allem heidnischen Mißbrauch des Geschlechtlichen (II Paid 83–102,2 a), es geht aber auch auf weite Strecken hin um die vielfältigen weiblichen Lebensfragen der Mode, der Putzsucht, der Schönheitspflege (II Paid 102,2 b – III Paid 14), – dazwischen ein Exkurs über Effeminierungserscheinungen in der Männerwelt (III Paid 15–25) –, ferner um das gesittete Verhalten der Frau im Umgang mit der Dienerschaft, um ihr Auftreten in den öffentlichen Bädern und Sportschulen (III Paid 26–52) und schließlich noch einmal (ein Nachtrag?) über Kleidung, Schmuck, Haartracht, Gesichtskosmetik und allerlei mögliche Koketterien auf der Straße, im Theater und in der kirchlichen Versammlung (III Paid 53–85,3).

c) Drittens behandelt ein letzter größerer Komplex unter dem Stich-

<sup>39)</sup> Dazu gehören die Teile II Paid 1–39 und III Paid 34–45 und dazwischen (hinter III Paid 41,2) das heute unpassenderweise an das Ende des II. Stromateus angehängte Textstück II Strom 137–147,4.

<sup>40)</sup> Vgl. II Paid 33,1.

<sup>41)</sup> Die Überschrift ergibt sich aus III Paid 41,3.

<sup>42)</sup> Das wird ausdrücklich vermerkt in II Paid 83,1; vgl. III Paid 84.

<sup>43)</sup> Vgl. II Paid 109,4; 110; 111; 114; 115; 116; 117; 118; 119; 121; 122; 123; 124.

wort der christlichen εὐταξία bzw. εὐσχημοῖα (vgl. III Paid 85,4) Fragen der bürgerlichen Etikette und des allgemeinen menschlichen Anstandes. Konkrete Ansatzpunkte dafür sind die Gastmähler, das Lachen und Scherzen, die gesellige Unterhaltung, der Gebrauch von Salben und Kränzen und endlich noch die »vernünftige« Schlafkultur (II Paid 40–82).

Hier wird also das ganze heidnische Großstadtleben, mit dem angehende Katechumenen solcher Kreise sich auseinanderzusetzen hatten, wenn sie die Lebensführung der Christen erlernen wollten, durchgegangen und am Maßstab der Sittlichkeitsauffassungen des Christentums gemessen und beurteilt. Nach den sehr konkreten, geradezu kasuistisch abgehandelten Fragen der Alltagsethik wird das Ganze abgeschlossen durch eine bemerkenswerte Aufstellung von Lebensregeln, die hier wie eine Art »Christenspiegel« sich ausnimmt (III Paid 87–96). Clemens kommt dabei ein letztes Mal auf seine Unterscheidung von »Pädagog« und »Lehrer« zurück, von der er in I Paid 1–3 ausgegangen ist.

III Paid 87,1–97,1:

»Was alles zu Hause zu beobachten ist und wie man sein Leben richtig zu gestalten hat, das hat der Pädagog zur Genüge auseinandergesetzt; was er nun aber auch noch unterwegs mit den Kindern gerne besprechen möchte, bis er sie zum Lehrer gebracht hat, das hält er uns in Form eines besonderen Hauptstückes (ἐν κεφαλαίου μέρει) durch die Schriftworte selbst vor und stellt es uns vor Augen, wobei er die Mahnungen in ihrem nackten Wortlaut anführt, indem er sich der Zeit des Wegegeleits anpaßt, ihre Erklärung aber dem Lehrer überläßt.«

Wie die Ausführung zeigt, bestehen diese zu einem eigenen »Hauptkapitel« zusammengestellten »Unterwegsgespräche« in einer knappen, sehr geschickt ausgewählten Sammlung von Merksätzen aus der Heiligen Schrift ausgesprochen moralisch-asketischen Inhalts. Sie sind geordnet teils nach der Thematik der alten katechetischen Formeln (87,2–3: Zwei Wege; 88,1: Goldene Regel; 88,1b–2: Hauptgebot; 88,3ff: Einzelgebote, und zwar 89,1: Dekalog; 89,2: Prophetenmahnung; 89,3–5: über das Gebet; 90,1–2: über das Fasten; 90,3–4: über die Opfer und 91,1–94,1: über das Ertragen und Verzeihen und andere Alltagspflichten), teils auch nach ihren biblischen Fundorten (94,2–96,4: Weisungen und Mahnungen aus Paulusbriefen, besonders aus der Tauf-

paränese von Eph 4,20–6,9). Clemens selbst nennt diese biblischen Lebensmaximen geradezu ein Kompendium des Heils (87,2: κεφάλαια τῆς σωτηρίας). Insofern sie für alle gelten und das Böse sozusagen an der Wurzel anpacken, will er sie als Beispielsammlung hierher setzen<sup>44</sup>). Sie sind inhaltlich vergleichbar mit den sittlichen Anweisungen des ersten Teiles der Didache (Did c. 1–6). Nachdem von dieser zweifellos der taufkatechetischen Praxis der Urkirche zugeordneten Schrift im Paidagogos des Clemens kein direkter Gebrauch gemacht worden ist, liegt die Annahme nahe, daß in der alexandrinischen Kirche zur Zeit des Clemens eine entsprechende »Mahntafel« als Leitfaden bei der Taufvorbereitung gedient hat. Das »Merksatzkapitel« III Paid 87–96 bekäme damit eine plausible Erläuterung.

Es läßt sich natürlich kaum mit Sicherheit feststellen, ob und inwieweit ganze integrierende Bestandteile der Katechumenenunterweisung in den Paidagogos eingegangen sind. Wohl lassen sich ähnlich wie im Protreptikos noch gewisse Spuren eines ursprünglich mündlichen Vortrags sichtbar machen. Der Anrede ὦ παῖδες ὑμεῖς und der gelegentlich wiederholten direkten Ansprache in der »Ihr«-Form, die bereits erwähnt worden sind, entspricht ein vielerorts zu höchster Lebendigkeit gesteigerter rhetorisch-dialogischer Sprechstil. Zweimal mündet die Rede ganz auffällig in eine liturgische Doxologieformel aus, so daß man geradezu den Tonfall einer geistlichen Ansprache zu hören glaubt (I Paid 74,I; III Paid 101)<sup>45</sup>). Für die vorsichtige Vermutung, daß hier in der Tat Teile von ursprünglich mündlich vorgetragene Homilien literarisch eingearbeitet sein könnten, spricht vor allem eine gegen Schluß des III. Buches zu beobachtende eigenartige Textunstimmigkeit. Der vor dem Schlußhymnus<sup>46</sup>) eingefügte Satz III Paid 101,3, der unzweifelhaft mitsamt dem angefügten Hymnus auf den Autor selbst zurückgeht, steht in einem auffälligen Widerspruch zu dem vor-

<sup>44</sup>) Ausdrücklich schränkt Clemens ein: über die vielen Anweisungen der Schrift für bestimmte »auserlesene Personen«, Presbyter, Bischöfe, Diakone und Witwen, soll »zu anderer Zeit zu sprechen sein« (III Paid 97,2); offensichtlich gehört diese spezifisch innerkirchlichen Thematik nicht zum Aufgabenbereich des Paidagogos, der nur die katechumenale Initiation im Auge hat.

<sup>45</sup>) Vgl. dazu den Schluß der »Homilie« Quis dives salvetur (GCS Clemens Alexandrinus III 191, 10–13 Stählin).

<sup>46</sup>) Möglicherweise ist der Schlußhymnus von III Paid ein Paradigma eines alexandrinischen Taufgesangs.

angehenden, mit der Doxologie schließenden Gebetshöhepunkt 101,1–2. Hier werden Spuren einer redaktorischen Überarbeitung greifbar. Da nämlich die unmittelbar vorangegangenen Aussagen III Paid 98,1 und 99,1 offensichtlich in der Voraussetzung gesprochen sind, daß die Angeredeten noch nicht in die Kirche eingeführt und aufgenommen sind, ist nicht recht verständlich, wieso es hier plötzlich heißt: »Nachdem uns aber der Erzieher in die Kirche aufgenommen und sich selbst, dem διδασκαλικὸς καὶ πανεπίσκοπος λόγος übergeben hat . . .«.

Darf man die Spannung, die zwischen diesen Aussagen besteht, als ein Anzeichen dafür verstehen, daß hier irgendwie die Rekapitulierung einer vorausgegangenen mündlichen Unterweisung vorliegt: jetzt sind die angesprochenen Adressaten in die Kirche aufgenommen, aber dieselben Adressaten waren einmal zur Zeit, da ihnen die hier literarisch überarbeiteten Belehrungen erteilt wurden, noch Katechumenen, die auf die Aufnahme in die Gottesdienstgemeinde vorbereitet wurden? So könnte sich das literarische Zwielficht, das über dem Paidagogos des Clemens von Alexandrien liegt, in etwa aufhellen. In der Tat, in diesem ersten christlichen Äquivalent zu jenen Haus- und Handbüchern ethisch-asketischer Lebensführung, wie sie besonders die stoische Populärphilosophie der Zeit hervorgebracht hat, hat Clemens den Versuch unternommen, ein asketisches Lesebuch zu schaffen, das in etwa den von Taufkandidaten zu durchlaufenden Vorbereitungsunterricht widerspiegelt und zugleich literarisch erweitert. In seiner kunstvollen Aufmachung und bewußten Anlehnung an die zeitgenössische kynisch-stoische Diatribenliteratur stellt es ein ungemein wirkungsvolles, auf die konkreten Lebensformen des inmitten des Heidentums der antiken Weltstadt lebenden vornehmen Christen zugeschnittenes Vademecum christlicher Lebensgestaltung treffend dar: ein erstes umfassenderes christliches Enchiridion, eine Orientierungsschrift für Glaubensinteressenten, ein Erinnerungsbuch für Neophyten, ein Wegweiser und eine Begleitlektüre für Katechumenen, indirekt wohl auch ein Ratgeber und Leitfaden für die pastorale Katechumenenbetreuung durch »Pädagogen« und »katechetische« Geleitpersonen.

Denkt man sich das Ganze auf die bescheidenere Lebenssituation des einfachen Mannes aus dem Volke herabgestimmt – als Käufer und Leser eines Literaturwerkes kamen ja ohnehin nur die reichen und ge-

bildeteren Schichten in Frage –, so läßt sich daraus sehr wohl eine gewisse Vorstellung gewinnen, wie die Initiationspastoral der alexandrinischen Gemeinde ausgesehen haben mag.

Clemens' Paidagogos ist, zusammengenommen mit dem Protrepikos, das eindrucksvollste literarische Spiegelbild der kirchlichen Glaubensinitiation der Zeit: der Protrepikos die große Einladungsrede und Eröffnungspredigt, der es darum geht, die Menschen aus der Lethargie ihrer heidnischen Kult- und Lebensgeflogenheiten 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 bereit erklären; der Paidagogos sodann die Stufe der *κατήχησις* im eigentlichen Sinne, der es vorderhand einzig darum zu tun ist, dem für den Anschluß an die christliche Glaubensgemeinschaft »protrepitisch« gewonnenen Initianden die sittliche Lebensführung und konkrete Lebensgestaltung des Christen in der Welt praktisch darzulegen<sup>47</sup>). Das innere Strukturgesetz dieser Initiationsordnung lautet: Allem voran muß die Seele moralisch-asketisch gereinigt werden; erst dadurch wird sie für die Erkenntnis der Offenbarung des Logos empfänglich.

In diesem Sinne bestätigt sich am Beispiel des Paidagogos, daß die »christliche Initiation« ihr Schwergewicht nie im bloßen Empfang der »Initiationssakramente« oder im bloßen Erleben von darauf ausgerichteten rituellen »Feiern« besitzt. Initiation muß sich vielmehr nachdrücklich realisieren in einem pastoral-pädagogisch wie persönlich-asketisch ernsthaft durchgeführten »Katechumenat«. Die diesbezügliche Weisung des Artikels 14 des Missionsdekrets<sup>48</sup> gründet in einer der ältesten pastoralen Weisheiten der Kirche. Mag auch einmal Tertullian sie rhetorisch überspitzt formuliert haben, für die Theologie der Initiation aller Zeiten muß sie unvergeßliche und unverzichtbare Maxime bleiben: »Fiunt, non nascuntur christiani«<sup>49</sup>.

<sup>47</sup>) Leider steht die ganze bisherige Paidagogosdeutung unter dem falschen Vorzeichen, daß die Adressaten des Buches getaufte Christen seien, so z. B. H.-J. Marrou, *Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue I* (*Sources Chrétiennes* 70, Paris 1960) 7; A. Méhat, *Les ordres de l'enseignement chez Clément d'Alexandrie* (in: *Studia Patristica* II, Berlin 1957) 356; ders., *Étude sur les »Stromates« de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) 75 Anm. 21.

<sup>48</sup>) Vgl. oben Anm. 2.

<sup>49</sup>) Tertullian, *Apologeticum* 18,4; vgl. Clemens (weniger prägnant, aber sachlich übereinstimmend) VI Strom 95,5.