

Die Erzieherrolle des Logos Christus in der Ethik des Klemens von Alexandrien

auf dem Hintergrund der (mittel) platonischen
und stoischen Anthropologie

Von Ferdinand R. Gahbauer, O. S. B., Ettal

Etwa seit 1950 taucht in der Patrologie mehr und mehr die Frage nach den anthropologischen Grundmodellen in der Christologie auf. Es wird dabei gefragt, inwieweit das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur auf das Leib-Seeleverhältnis beim Menschen zurückgeführt werden kann. Dieses Anliegen wird hier nicht aufgegriffen, da es einem größeren, in absehbarer Zeit zu veröffentlichenden Arbeitsvorhaben des Verfassers zugrundeliegt. Hier geht es einfach darum, eine Antwort zu finden auf die Frage, ob Christus der Erzieher in den Hauptwerken des Klemens die Stellung eines höheren Seelenanteils im Menschen einnimmt und inwieweit sich derlei Aussagen auf die antike Anthropologie zurückführen lassen.

1. Die Ethik des Klemens

Die Ethik des Alexandriners hat ihre Basis in dessen philosophischer Anthropologie. Danach gibt es, kurz gesagt, in der Seele einen oberen, vernünftigen und einen unteren Seelenteil, der sich durch seine Begierden der Leitung des *Hegemonikon* zu entziehen sucht. Wie die Anthropologie, so ist auch die Ethik des Klemens in hohem Maße von Philo, der Stoa und den Mittelplatonikern geprägt. Dies wird deutlich aus seiner Lehre von der *Phronesis*, welche er als Fähigkeit der Seele, das Seiende zu erkennen, definiert¹. Damit folgt Klemens Albinus Didaskalikos 153,4–6 fast im Wortlaut. Aus der vorausgegangenen Definition ergibt sich eine Richtung für unser Suchen nach den ethischen Kräften der Seele.

Die *Phronesis* gehört zu den vier Kardinaltugenden². Sie ist, wie ihr Name andeutet und wie es auch durch die philosophische Tradition seit Platon zum Besitz der Geistesgeschichte gehört, eine auf theoretische und praktische³ Erkenntnis ausge-

¹ Stromata VI,154,1; GCS 52(15),125,23; S. Lilla, Clement of Alexandria, A Study in christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, 74.

² Lilla, 72.

³ Stromata II, 24,1; Lilla, 72.

richtete Tugend des Menschen. Gerade durch ihre praktische Ausrichtung wird sie zur ethischen Tugend. Unser Theologe wandelt hiermit auf den Spuren Philos, welcher die *Phronesis* als das Wissen über Erlaubtes und Nichterlaubtes definiert⁴.

Eine weitere Kardinaltugend, die Tapferkeit, wird von Klemens und der philosophischen Tradition ebenso wie die Besonnenheit (*sophrosyne*) mit dem Wissen in Verbindung gebracht, da sie ein Wissen von den schrecklichen Dingen und den nicht schrecklichen, sowie dem, was dazwischen liegt, beinhaltet. Dadurch, daß der Tapferkeit die Geduld und der Edelmut zur Seite gestellt werden, kommt auch der Wille als seelische Grundkraft für ethisches Handeln zur Geltung, auch wenn er hier nicht *expressis verbis* genannt wird.

Platonischer (*Politeia* 436 d; *Timaios* 69d – 70a; 70d-e) und über den Mittel- und Neuplatonismus überlieferter Tradition gemäß entspricht jedem von den drei Seelenteilen eine übergeordnete Tugend als Ziel- bzw. Korrektivnorm. So entspricht dem im Haupt des Menschen wohnenden Logismos oder dem Logistikon die *Phronesis*, wohingegen die Tapferkeit die Tugend des in der Brust befindlichen Thymoeides ist und die Besonnenheit dem *Epithymetikon* des Bauches und Unterleibes zukommt⁵. Auch Klemens siedelt den Logismos im Haupt und die übrigen bekannten Seelenkräfte in den restlichen Körperteilen und Organen an⁶.

Beim Verständnis ethischen Handelns kommt aber nicht so sehr die trichotomische als vielmehr die dichotomische Anthropologie zur Geltung. So ist die Leidenschaft ein das Maß des Logos überschreitender und letztlich dem Logos ungehorsamer Antrieb der Seele⁷. Mit dieser Aussage gehen die Definitionen des Galenus und des Diogenes Laertios⁸ parallel. Klemens folgt bei der Beurteilung der Leidenschaft nicht der Ansicht des Chrysipp, nach welchem das Pathos das Ergebnis des Urteils der irreführenden Vernunft ist; nein, die Leidenschaft widerspricht der Vernunft, womit Klemens sich dem Urteil des Albinus anschließt⁹. Die Beschreibung der Leidenschaften erlaubt daher den Umkehrschluß, daß zum sittlich guten Handeln des Menschen wesentlich die Vernunft, der Logos bzw. Logismos gehört. Welche Rolle kommt nun dieser geistigen Kraft im Menschen zu? Klemens gibt selbst die Antwort: « Der Logismos (= vernünftiges Denken) und das *Hegemonikon*, welches nicht zu Fall kommt und die Seele führt, werden Steuermann der Seele genannt »¹⁰.

Worin kann demnach die Sünde bestehen? Klemens bezeichnet z. B. die Übermäßigkeit als Sünde¹¹ gegen die Ordnung der Natur, wodurch der Mensch sich selber schädigt. Klemens kennt also wie die Stoa und Philo einen Zusammenhang der Natur mit dem richtiggeleiteten Denken (Logos orthos)¹². Wer demnach den Leidenschaften unterliegt, überschreitet das rechte Maß sowohl der Natur als auch des Denkens.

⁴ Cohn-Wendland I,79,18 f.

⁵ Lilla, 80 f.

⁶ *Paidagogos* I,5,1; *Sources Chretiennes* 70, p. 116,12.

⁷ *Stromata* II,59,6; GCS 52 (15),145,3–9; Lilla, 85.

⁸ Diogenes Laertios VII,10; zit. nach Lilla, 85.

⁹ Vgl. dazu Albinus Did.; Hermann, *Plato Dialogi* p. 185,22 ff. sowie Lilla, 86. 90.

¹⁰ *Stromata* II, 51; GCS 52(15),141,5 f.

¹¹ *Paidagogos* II,90,4; *Sources Chr.* 108, p. 176,1 f.

¹² Vgl. dazu Lilla, 93–96 mit Stellenangaben.

Vom Zweikampf zwischen Zorn, Begierde und den Leidenschaften einerseits und dem vernünftigen Denken andererseits spricht der Alexandriner bei der Auslegung der Bergpredigt¹³. Die Sünde widerspricht daher der Vernunft. Noch eine moralische Kraft harret der Erörterung, das *Hegemonikon*. Da das *Hegemonikon* das geistige Organ ist, durch welches der Mensch seine Überlegungen trifft,¹⁴ kommt ihm eine große Bedeutung für den *actus humanus* zu. Aber nicht nur hierdurch eignet dem führenden Seelenanteil der Vorrang, Klemens hebt ihn von den übrigen Seelenkräften auch dadurch ab, daß er ihm allein die Kraft, eine Willensentscheidung zu treffen¹⁵, zuschreibt.

Somit ist der Weg zu einer weiteren sittlichen Kraft des Menschen eröffnet, dem *Willen*. Wie sehr rechte Vernunft und Wille miteinander verknüpft sind, mag folgende Stelle aus den Fragmenten zeigen: »Der Wille ist der begehrende Geist, das Wollen aber das von der Vernunft geordnete Begehren«¹⁶. Aber trotz der Zusammengehörigkeit dieser beiden Seelenkräfte gilt, von Joh. 5,6 angeregt, die Aussage: »an der Spitze von allem steht also das Wollen; denn die Kräfte des Verstandes sind von Natur aus entstanden zum Dienen des Wollens«¹⁷.

Worin besteht das Ziel des ethischen Handelns mit diesen geschilderten geistigen Kräften? Diese Frage ist wichtig, bevor auf die Bedeutung Christi, des Logos für das sittliche Tun des Menschen eingegangen wird. Klemens betrachtet als Grundlage für das ethische Verhalten die Tugend, welche er definiert als eine Haltung der Seele, welche mit der Vernunft übereinstimmt¹⁸. Damit schließt sich unser Kirchenschriftsteller den Mittelplatonikern Albinus¹⁹ und Apuleius²⁰ und dadurch indirekt auch Plato²¹ an. Ganz ähnlich lehrt auch Philo, daß die Tugend in der Harmonie der Seelenkräfte bestehe²². Obwohl die *Arete* ein Geschenk Gottes ist, muß der Mensch doch noch viel Mühe aufwenden, um diese Gabe zu erhalten²³. Die Tugenden stehen in ununterbrochener Wechselwirkung miteinander und wer die Tugend übt, hat dadurch das Heil erlangt²⁴. Wer eine Tugend besitzt, den zieren auch die übrigen Tugenden. Die Enthaltbarkeit hilft entsprechend der Tugendlehre des Klemens dem Menschen, sich an die von der Vernunft gezogenen Grenzen zu halten²⁵. »Enthaltbarkeit übt, wer die Antriebe gegen die rechte Vernunft oder sich selbst beherrscht, so daß er nicht gegen die rechte Vernunft anstürmt. Diese Besonnenheit gibt es nicht ohne die Tapferkeit«²⁶.

¹³ Stromata IV,40; GCS 52(15), 266,10–15; Vgl. BKV 2. Reihe Bd. 19, p. 34.

¹⁴ Stromata VI,135; GCS 52(15), 500,10.

¹⁵ Stromata VI,135; GCS 52(15), 500,20 f.

¹⁶ Klemens, Fragment Nr. 41; GCS 17²,220,22 f.

¹⁷ Th. Nikolaou, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien, in: *Philosophia* 7 (1977) 392; Stromata II, 17; GCS 52 (15),153, 21 f.

¹⁸ *Paidagogos* I, 101,2; GCS I,150,27 f.; Lilla, 61.

¹⁹ Albinus, *Did.*; Hermann p. 182,13 f.; Lilla, 62.

²⁰ Apuleius, *de Plat. et dogm.* II, 227 zit. bei Lilla, 63.

²¹ Vgl. Lilla, 62 Anm. 1.

²² Cohn-Wendland II,61,15–18.

²³ Vgl. Lilla, 66–68.

²⁴ Stromata II,80,2 ff.; GCS 52 (15), 154,26–155,1.

²⁵ Vgl. Stromata II,80,4; GCS 52(15),155,4.

²⁶ Vgl. Stromata II,80,4 f.; GCS 52(15),155,4–7.

Letztlich richtet sich die Phalanx der Tugenden nur gegen einen, aber dafür mächtigen Feind, welcher den Wall der Vernunft zu durchbrechen versucht; diesen Unhold hat Klemens im Sinne der Tradition als die Leidenschaft bezeichnet. Deshalb hat der Sieger im Kampf gegen sie als Preis die *Apatheia* erlangt.

Nun harrt noch das höchste ethische Ziel, die »Homoiosis theo« einer kurzen Erläuterung. Dieses Ideal taucht nicht erst bei den Kirchenvätern auf, sondern beflügelt schon seit Platon das Streben des Menschen. Wie in der Stoa und bei Philo, so gilt auch bei Klemens die Tugend, genauer die Tugend der *Apatheia* als ein Mittel, Gott ähnlich zu werden. Gut sei es, so sagt der Alexandriner, all das, was zu unserem Nutzen geschaffen wurde, mit Besonnenheit zu gebrauchen, besser aber, nach Leidenschaftslosigkeit und Tugendhaftigkeit zu streben, um so Gott ähnlich zu werden²⁷. Eng verbunden mit der *Apatheia* ist die Reinigung von den Begierden des begehrliehen Seelenteiles. In diesem, mit der mystisch-religiösen Sphäre Plotins vergleichbaren Sinn erklärt Klemens 1 Kor 6,11: »Aber ihr seid reingewaschen« wenn er schreibt: »Nicht einfach wie die Übrigen, sondern mit Erkenntnis seid ihr von den sselischen Leidenschaften reingewaschen, um (scil. Gott) ähnlich zu werden«²⁸. Wenn sich der Mensch gereinigt hat von den Leidenschaften und dem Sinnlichen, dann kann, aber muß er sich nicht dem Geistigen (*Noeta*) zuwenden, umgekehrt aber betont Klemens, daß das Verweilen bei den *Noeta* eine Abkehr vom Sinnlichen bewirkt²⁹ und der danach Strebende die Angleichung an das Göttliche für etwas Heiliges hält.

Das Wesen der Angleichung an Gott erschöpft sich jedoch mit diesen Tugenden noch nicht. Der Kirchenschriftsteller fügt noch einige Forderungen der hl. Schrift, wie die Bereitschaft zur Versöhnung, die Wohltätigkeit und die Nachahmung Christi hinzu. Die Selbsterkenntnis und die Bedürfnislosigkeit³⁰ als Wege zur *Homoiosis Theo* dagegen wurden Klemens wieder von der philosophischen Tradition der Antike gezeigt.

Wenn die Lehre von der *Homoiosis theo* sinnvoll sein soll, muß es einen Vergleichspunkt zwischen Gott und dem Menschen geben. Unter dieser Voraussetzung stellt dann die Darstellung dieses höchsten ethischen Zieles des Menschen, wenigstens soweit es die Nachfolge Christi beinhaltet, eine theologische Grundlage für die Christologie dar. Ob die Ethik und die ihr zugrundeliegende dichotomische Anthropologie eine philosophische Grundlage für die Christologie bildet, soll aus der nun gestellten Frage nach der Erzieherrolle Christi bei der Verwirklichung der ethischen Forderungen des Alexandriners deutlich werden.

²⁷ Stromata IV,147,1; GCS 52(15)313,13 ff; H. Merki O. S. B., *Homoiosis theo*. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, in: *Paradosis VII*, Freiburg/Schweiz 1952, 48.

²⁸ Stromata VII,86,5; GCS 17², 61,31–62,1; Merki, 51.

²⁹ Stromata IV,148,1; GCS 52(15),313,24–29.

³⁰ Vgl. dazu ausführlicher Merki, 55 ff.

2. Die Erziehertätigkeit Christi des Logos

Christus, der Erzieher heilt durch sein Eingreifen die Krankheiten der Seele und vergeistigt ihre Bindungen an die Erfüllung materieller Bedürfnisse. Dadurch entstehen sechs Gegensatzpaare.

a) Der Gegensatz zwischen Pathos und Logikon

Ganz am Anfang seines Paidagogos würdigt Klemens den Logos als den Erzieher und Arzt, wenn er schreibt: »Unser Erzieher ist der Logos, der durch seine Mahnung die widernatürlichen Leidenschaften der Seele heilt«³¹. Zu dieser Bewertung der Leidenschaften und der Tätigkeit des Logos passen sinngemäß auch noch folgende Stellen: »Sündigen ist unvernünftig, deshalb hat der Logos, der Erzieher die Führung übernommen, um das unvernünftige und sündhafte Tun zu beenden«³². An einer anderen Stelle heißt es: »Der Logos, der Hegemon aller, führt diejenigen, die die Zügel seines Gesetzes abgeworfen haben, zur heiligen Eintracht, indem er sie... mahnt zur Zurückhaltung vor den Leidenschaften der Seele«³³.

Aus der Skizzierung der Ethik wurde deutlich, daß ein fundamentaler Gegensatz besteht zwischen den Tugenden einerseits und den Leidenschaften andererseits. Die unvernünftige Sünde entsteht aus der Leidenschaft und widerspricht deshalb dem vernünftigen Seelenteil. Diese Polarisierung, welcher eine dichtotomische Anthropologie zugrundeliegt, mutet stoisch an; tatsächlich bezeichnet Diogenes Laertios VII, 110 Zenon folgend, die Leidenschaft als eine der Vernunft und der Natur der Seele widersprechende Bewegung³⁴. Doch entspricht dies nicht nur stoischem Denken, auch Philo³⁵ greift derartige Überlegungen auf. Im Rückgriff auf diese geistige Tradition kann Klemens sein Urteil über die Sünde folgendermaßen formulieren: »Alles, was der richtigen Vernunft (dem orthos Logos) widerspricht, ist Sünde«³⁶. Des weiteren geißelt der Kirchenschriftsteller Auswüchse der Lust und der Gier und damit der Sünde überhaupt als Produkt des Unverstandes³⁷. Dem aber steht das Leben der Christen als »System geistiger Taten«³⁸, zu welchem wir erzogen werden sollen, entgegen.

Wenn aber nun, wie bereits angedeutet, der Logos der Erzieher des Christen ist, wie schreitet er zu Werke und welche Anthropologie läßt sich als geistiges Fundament für diese Lehre vom Logos ausfindig machen? Klemens wird nicht müde, die Notwendigkeit der Erziehung durch den Logos zu betonen und hervorzuheben, daß ohne diese Erziehertätigkeit das »noch unentweihete Denkvermögen, welches nicht

³¹ Paidagogos I,6,1; Sources Chr 70,p. 118,1 f.; Vgl. Stoicorum veterum fragmenta, ed. Io. ab Arnim, Stuttgart 1964–1974, Vol. I,50,21 f.

³² Paidagogos I,5,2; Sources Chr 70,p.116,16–18.

³³ Paidagogos I,65,3; Sources Chr 70,p.228,1–3.

³⁴ Arnim I,50,21 f.

³⁵ Arnim III, 109,1–3.

³⁶ Paidagogos I, 101,1; Sources Chr 70,p.290,3.

³⁷ Paidagogos II,15,4; Sources Chr 108,p. 40,1–7; Vgl. auch Paidagogos II,17,1; Sources Chr 108,p. 42,6–12.

³⁸ Paidagogos I,102,4; Sources Chr 70,p. 292,20.

vom Logos erzogen wird, sich in zuchtloses Wesen verirrt und als Lohn für diese Verirrung den Sturz in den Abgrund erleidet«³⁹. Die Bemerkung, daß die Lust ohne die Einwirkung des Logos den Sieg über die *Dianoia* davontragen wird, gibt die Richtung für unser weiteres Suchen an. Der Logos ergreift demnach für den geistig-rationalen Seelenteil Partei und erklärt dem niederen Seelenteil mit seinen Leidenschaften den Krieg. So mahnt er diejenigen, welche das Joch des Gesetzes abwerfen und sich in die Sklaverei des Widersachers begeben wollen, zur Bekämpfung der Leidenschaften⁴⁰. Der Logos als Erzieher geht mit Milde und mit Strenge gegen die sündhaften Neigungen vor, bald durch Zureden, wobei er die Begierde vermindert⁴¹, bald aber durch Schneiden wie der Arzt⁴².

In etwa deckt sich dieser logologische Ansatz mit der Psychologie Philos. So heißt es in dessen Schrift »de specialibus legibus«: »Zweierlei gibt es, woraus unsere Seele besteht, das Logikon und das Alogon«⁴³. Philo gibt, der Tradition, welche auch Klemens aufgreift, folgend dem Logismus einen deutlichen Vorzug vor dem Körper und den Leidenschaften: »Der Logismos, das Mächtigste in uns, führt danach zur seelischen Gesundheit, indem er das, was den Körper niederdrückt, nämlich Trunksucht, Freßsucht und die anderen unersättlichen Begierden niederhält«⁴⁴. Dem Logikon, dem vernünftigen Seelenteil gebührt wegen seiner ethischen Bedeutung die Macht und die Königsherrschaft in der Seele⁴⁵. Ohne den Logismos wäre die Seele der Vernichtung preisgegeben. Diesen Sachverhalt stellt Philo anschaulich dar: »Der Leib müßte ohne die Seele, diese ohne den Logismos, dieser wiederum ohne die *Arete* zugrundegehen«⁴⁶. Letztlich ist der Logismus als oberster Seelenteil verantwortlich und notwendig für die Erlangung der Tugend und die Verwirklichung des Guten: »Es bedarf einzig des Logismos, um die *Arete* anzunehmen und auszuüben«⁴⁷. An anderer Stelle sagt Philo: »Man nennt den *Nus-Hegemon* die Ursache des Guten«⁴⁸.

Wenn auch nicht im Wortlaut, aber doch ganz im Sinne der dargestellten Konzeption soll der Gottessohn als Erzieher den unvernünftigen Seelenteil führen. Die dafür in Frage kommende Stelle lautet folgendermaßen: Fähig ist die Schwelgerei, die in Übersättigung ausartet, im Übermut den Wagenlenker umzustürzen und den Erzieher abzuwerfen, der sie hindern will, indem er die Zügel strafft und das menschliche Pferd zum Heile führt, d. h. den unvernünftigen Seelenteil, welcher der Lust und tadelnswerten Gier sowie den Edelsteinen, dem Gold, prächtiger Kleidung und sonstigem Prunk nachjagt«⁴⁹. Klemens hat diese Aussage entlehnt aus Platons Phaidros 247 ff., welcher hier in dem inzwischen zum Topos gewordenen Gleichnis vom Wagenlenker und den ungezügelten Pferden den Absturz der Seele von den hohen Bah-

³⁹ Paidagogos III,14,1; BKV, 2. Reihe Bd. 8, p. 148; Sources Chr 158, p. 36,12 ff.

⁴⁰ Vgl. Paidagogos I,65,3; Sources Chr 70,226 f.

⁴¹ Vgl. Paidagogos I,91,2; Sources Chr 70,270 f.

⁴² Quis dives salvetur Nr. 29,3; GCS 17²,179,7 ff.

⁴³ Cohn-Wendland V,48,20 f.

⁴⁴ Cohn-Wendland IV,243,10–13.

⁴⁵ Cohn-Wendland I,71,10.

⁴⁶ Cohn-Wendland I,290,20–22.

⁴⁷ Cohn-Wendland I,88,6.

⁴⁸ Cohn-Wendland I,224,3 f.

⁴⁹ Paidagogos III, 53,2; Sources Chr 158,114,4–11.

nen der Götter in die Materie veranschaulicht. Auch Philo hat sich dieses Gleichnisses des öfteren bedient. Klemens nennt hier nur den unvernünftigen Seelenteil (*to alogon meros*) mit seinen Begierden, welchen der Wagenlenker in Zucht halten soll, vom muthaften Seelenteil (*thymikon*) sagt er nichts, da er dichotomisch denkt. Mit dem gestrengen Wagenlenker ist der *Nus*, der Steuermann der Seele aus Platons Phaidros⁵⁰ gemeint. Nun wird christlichem Verständnis gemäß aus dem Wagenlenker der göttliche Erzieher Christus. In seiner dichotomischen Anthropologie, welche Klemens von Platon und vor allem von der stoischen und der philonischen Tradition übernommen hat, kommt Christus jetzt die Aufgabe des vernünftigen Seelenteils zu. Dementsprechend änderte sich auch das Ziel der menschlichen Seele. Trachtete sie bei Plato noch danach, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissen zu erwerben, um sich selbst zu vollenden, so wird sie jetzt vom Logos zum Heil geführt, all ihrem Streben nach Lust, Begierde und irdischer Erfüllung zum Trotz.

b) Der Gegensatz zwischen *Aisthesis* und *Noesis*

Der eben genannten Führungsfunktion des göttlichen Erziehers entspricht folgende Textstelle bei Klemens: »Der Logos führt durch seine Erziehung die menschliche Schwäche von den wahrnehmbaren Dingen (*aistheta*) zur Erkenntnis (*Noesis*)«⁵¹. War in Stromata II, 13,2 (GCS 52(15) 119,21) die *Aisthesis* positiv beurteilt worden, so trifft das an dieser Stelle nicht zu, Klemens folgt eben hier rein platonischem und philonischem Denken. Die *Noesis* zielt bei Plato (*Politeia* 532 b 1) auf die Erkenntnis des Wesens unter Ausschaltung der Sinnesorgane. In »de opificio mundi« 134 (Cohn-Wendland I, 46, 16 ff) unterscheidet Philo zwischen dem sterblichen Sinnesmenschen und dem unsterblichen, geistigen und unkörperlichen Menschen. Daher kann aus dieser Klemensstelle eine Spannung, ja ein schroffer Dualismus zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen herausgelesen werden, wie dies bei den Mittelplatonikern geschah. Auf der Grundlage eines derartigen ontologisch-gnoseologischen Dualismus zwischen dem Sinnlichen und dem Geistigen umschreibt der Kirchenschriftsteller die Aufgabe des Erziehers. Da die *Noesis* nach der platonisch-mittelplatonischen Tradition als Kraft des *Nus* bei der Erkenntnis der geistigen Welt aufzufassen ist, muß sie erst in Bewegung gesetzt werden, um zur Geltung zu gelangen. Dies geschieht bei Klemens von außen durch den *Paidagogos*. Eine ungefähre anthropologische Entsprechung hierfür läßt sich finden bei Philo⁵². Dabei ist aber nur gesagt, daß die aufgezählten geistigen Kräfte mit dem *Hegemonikon* irgendwie in Beziehung stehen, aber noch nicht, daß sie von diesem aktiviert werden. Die Stoa macht hierüber eine klarere Aussage, wonach das *Hegemonikon* die Vorstellungen und das Begreifen des Geistes sowie die Funktionen der Sinnesorgane bewirkt⁵³. Dem göttlichen Erzieher obliegen demnach durch seine Wirkung von außen auf die Seele Aufgaben, welche dem *Hegemonikon* als seelischer Kraft zukommen.

⁵⁰ Platon, Phaidros 247 c 7 f.

⁵¹ Paidagogos III, 86,2; Sources Chr 158, p. 166,7–10.

⁵² Cohn-Wendland II,139,26 ff.

⁵³ Arnim II,227,23 f.

c) Der Gegensatz zwischen Wechsel und Beständigkeit

Eine ähnliche Tendenz weist die anthropologische Auslegung von Mt 24,42 auf: »Wachet und betet, daß ihr nicht in Versuchung fallet«. Nach dem Verständnis des Klemens mahnt der Herr deshalb zur Wachsamkeit, damit unsere Seelen auch im Traum nicht von den Leidenschaften ergriffen werden. Erst unter dieser Voraussetzung nämlich bleibe auch unser *Nus* im selben Zustand, was eben den Zustand des *Nus* als *Nus* bedeute; dadurch würden wir Gott ähnlich werden. Der häufige Wechsel im Verhalten entstehe dagegen durch die Hinneigung zum Materiellen⁵⁴.

Das Ideal der geistigen Beständigkeit des *Hegemonikon* kennt auch schon Philo. Danach ist die innere Ruhe bzw. die Erlangung der inneren Beständigkeit eine Voraussetzung für die *Homoiosis Theo*. Es heißt daher: »In Wahrheit hat nur die beständige Seele Zugang zum unwandelbaren Gott«⁵⁵. Philo seinerseits ist wohl von der Stoa beeinflusst, welche die *Constantia* als das Kennzeichen des Weisen preist. So wird Christus auf geistesgeschichtlichen Umwegen von Klemens zum Weisheitslehrer gemacht, der um die Schwäche der *anima dipartita* weiß und vor allem das *Hegemonikon* zum Wächter der Tugend bestellt. Infolgedessen läßt der Alexandriner den göttlichen Erzieher geistige Disziplin als Voraussetzung für die Vergöttlichung des Menschen fordern.

d) Gegensatz zwischen Unreinheit und Reinheit

Ganz in diesem Sinne versteht Klemens die Stelle aus der Bergpredigt (Mt 5,8): »Selig, die reinen Herzens sind.« Zwei Wege des Heils stehen demzufolge offen, der Weg der Werke und der der Erkenntnis. Die Erkenntnis ist, sofern sie eine Reinigung des führenden Seelenteils bewirkt, eine gute Betätigung⁵⁶. »Daher will er (= Christus), daß diejenigen, welche auf die Erkenntnis Gottes ausgerichtet sind, rein seien von körperlichen Begierden und heilig in ihren Gedanken, damit das *Hegemonikon* nichts Unreines enthält, das sich seiner Kraft entgegenstellen könnte«⁵⁷.

Welches Interesse mag wohl der göttliche Erzieher an der Reinigung (*Katharsis*) der Seele und ihres führenden Teils haben? Es müßte denn sein, daß Klemens seinen Pädagogen auch hier wieder durch die von der traditionellen philosophischen Anthropologie gefärbte Brille sieht. Tatsächlich räumt Philo der *Katharsis*, welche darin besteht, nichts Unpassendes zu begehren,⁵⁸ den ersten Rang ein. Diese Forderung fußt, wenn auch nicht wörtlich, so doch gedanklich auf der seit Platos Phaidros bekannten Lehre vom Zwiespalt zwischen den Begierden der niederen Seelenteile und dem Führungsanspruch des *Logistikon*.

e) Gegensatz zwischen Scheinwissen (*doxa*) und Erkenntnis (*episteme*)

Klemens setzt seine Erklärung besagter Stelle der Bergpredigt fort: »Wenn derjenige, der durch Erkenntnis an der Qualität des Heiligen teilhat, in der Beschauung

⁵⁴ Stromata IV,139,5; GCS 52 (15),310,4–10.

⁵⁵ Cohn-Wendland II,7,8 f.; Merki 41.

⁵⁶ Stromata IV,39,2 f.; GCS 52(15),265,28; an dieser Stelle bestehen einige Möglichkeiten für die philologische Konjekturen.

⁵⁷ Stromata IV,39,2,4; GCS 52(15), 265,28 f. und 266,2–5;

⁵⁸ Cohn-Wendland III,198,10 f.

verweilt und mit dem Göttlichen in gereinigtem Zustand vertrauten Umgang hat, bekommt er Anteil an der leidlosen Identität, so daß er nicht mehr Erkenntnis und Wissen besitzt, vielmehr selber Erkenntnis und Wissen ist«⁵⁹.

Diese Aussage ist aus zwei Gründen interessant, einmal geht es um den in der Anthropologie wichtigen Begriff der *Episteme*, zum andern stellt der Theologe denen, welche reinen Herzens sind, in Aussicht selbst Episteme zu werden. In Stromata VII, 93,3 (GCS 52(15), 66,7) hebt der Alexandriner die genaue Erkenntnis (*akribes episteme*) vom flüchtigen Scheinwissen (*propetes doxosophia*) ab und in Stromata VII, 100,7 (GCS 52(15), 71,3 f) unterscheidet er drei verschiedene Seelenzustände, nämlich Unwissenheit, vages Meinen und schließlich Erkenntnis (*episteme*), von welchen als beste die Episteme für die wahre Kirche bezeichnend sei.

Die *Episteme* als Erkenntnis bzw. Ideenschau war schon von Plato in Theaitet 185 ff. von den in ihrer Erkenntnisleistung unsicheren Sinneswahrnehmungen, welche nur *Doxai* sind, abgehoben worden, da sie zur Welt der Idee und der Wahrheit keinen Zugang haben. Auch Philo unterscheidet scharf zwischen der sinnlichen Wahrnehmung (*Aisthesis*) und der *Episteme* (Erkenntnis bzw. Ideenschau). Die *Aisthesis* erniedrigt der griechisch-jüdische Philosoph sogar zur Sklavin der *Episteme*⁶⁰. Und an anderer Stelle behauptet er, die *Episteme* bestehe erst nach der Entfremdung des Menschen von Wahrnehmung und Körper und diejenigen, welche nach Wahrheit streben, sollten die *Aisthesis* eher verachten als genießen⁶¹.

Von der geistesgeschichtlichen Entwicklung des Begriffes aus betrachtet, gerät die *Episteme* im Verständnis des Klemens ganz in die Nähe der platonischen Ideenschau und der rein geistigen Erfassung der Wahrheit und damit in die Nähe des Begriffes der Gnosis. Beide Begriffe treten sowohl bei Klemens als auch bei Philo paarweise auf. So interpretiert der Kirchenschriftsteller die *Episteme* rein philosophisch-anthropologisch und führt in seine Exegese einen Begriff ein, welcher im NT nicht vorkommt außer im kritischen Apparat zu Phil. 4,8 in der Nestleausgabe.

Wie aber läßt es sich mit der philosophischen Tradition vereinbaren, daß der Mensch selbst zur *Episteme* wird, wenn er sich mit dem Göttlichen einläßt? Eine ungefähre Entsprechung zu diesem Gedanken weist Philo⁶² auf. Danach wird der Mensch durch seine *Dianoia* nicht nur Abbild, sondern sogar Teil des göttlichen Logos. Albinus⁶³ spricht vom zweifachen Logos des Menschen, der eine davon ist selbst *Episteme*, da er dem Geistigen (*Noeta*) zugewandt ist, der andere hält sich beim Sinnlichen und damit beim vagen Erkennen (*doxa*) auf und wird dadurch selbst zur *Doxa*. Demzufolge wird der Logos dem Gegenstand gleich, mit welchem er sich beschäftigt. Vielleicht folgt Albinus und im Gefolge mit ihm Klemens entweder dem vorsokratischen Grundsatz: »Gleiches erkennt Gleiches« oder es gilt die Lehrmeinung Platons, wonach der Gegenstand, mit dem sich der Mensch auseinandersetzt, ihn prägt. Dies ist die Ausgangsposition für die platonische Lehre vom Zustand des Men-

⁵⁹ Stromata IV,40,1; GCS 52(15),266,5–9.

⁶⁰ Cohn-Wendland III,13,12 f.

⁶¹ Cohn-Wendland I,180,6 f.

⁶² Cohn-Wendland I,51,5–8.

⁶³ Albinus, *Epitome*, ed. P. Louis, Rennes 1945, p. 12, Nr.IV,3.

schen bei der Seelenwanderung. Eine genauere Antwort auf die Frage, wie der Mensch selbst zur *Episteme* werden kann, erfordert die Behandlung unseres Themas nicht. Hingegen kommt es auf die Feststellung an, daß Klemens' Auslegung der Bergpredigt auf einer von der platonischen Tradition aufgerichteten Trennmauer zwischen den *Aistheta* und den *Noeta* bzw. der Episteme und damit zwischen dem Leib und der Seele des Menschen steht. Damit setzt Klemens die Forderung des Herrn nach der Herzensreinheit dem Verdacht aus, den menschlichen Leib verachten zu wollen. Der göttliche Erzieher Christus wird so zu einem Verfechter der platonisch-mittelplatonischen Dichotomie zwischen dem niederen und dem höheren Seelenteil bzw. einer Trennung des Menschen in seine zwei Wesensteile Leib und Seele.

f) *Gegensatz zwischen Begierde (epithymia) und Einsicht (phronema)*

Im weiteren Verlauf der Bergpredigt verheißt Christus nach der Interpretation des Klemens denen, welche den der Vernunft widerstrebenden Leidenschaften widersagen, die Gotteskindschaft. Der Text lautet: »Selig die Friedfertigen. Diejenigen, welche das dem Denken unseres Verstandes widerstrebende Gesetz, die Drohung des Zorns (*Thymos*) und die Verlockungen der Begierde sowie die anderen Leidenschaften, welche dem vernünftigen Denken widerstreiten, ganz und gar bezähmen und die ihr Leben verbringen in den guten Werken der Erkenntnis (Episteme) sowie der wahren Vernunft, werden zur Gotteskindschaft in innigster Liebe gelangen«⁶⁴. Das Zitat entspricht in der Tendenz Paedagogus I,65,3 (vgl. Anm. 33), wonach der göttliche Erzieher durch seine Mahnungen vor den Leidenschaften die Menschen zur Eintracht seines Friedensreiches führt. Beide Stellen weisen stoische Einflüsse auf. Nach stoischer Lehre ist die Leidenschaft eine Bewegung der Seele, welche dem Logos nicht gehorcht⁶⁵ bzw. eine unvernünftige und der Natur der Seele widersprechende Bewegung⁶⁶. Philo⁶⁷ definiert die Leidenschaft ebenso wie die Stoiker. Demnach besteht, von der stoischen Tradition untermauert, ein Gegensatz zwischen den im Körper⁶⁸ und in der Seele⁶⁹ entstandenen Leidenschaften und dem Logos des oberen Seelenteiles, dessen Sieg Christus belohnt.

Die Stellung des Logos als Erzieher im theologischen Denken des Klemens läßt, wie wir sahen, neben mittelplatonischen auch stoische Einflüsse sichtbar werden. Dies zeigt sich sonst noch im weiteren Verlauf der Christologie des Alexandriners, da die göttliche Natur Christi, hier zwar noch nicht so bezeichnet, aber der Sache nach bereits angedeutet, vieles mit dem *Hegemonikon* der Stoiker gemeinsam hat. Die Rolle Christi erschöpft sich indes bei Klemens keineswegs mit seiner Erziehertätigkeit.

⁶⁴ Stromata IV,40,2; GCS 52(15), 266,10–15.

⁶⁵ Arnim III,114,36.

⁶⁶ Arnim I, 51,23.

⁶⁷ Cohn-Wendland V,227,6.

⁶⁸ Stromata IV,9,5; GCS 52(15),252,13.

⁶⁹ Stromata II,59,6; GCS 52(15),145,5.