

Der Glaubensbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie¹

VON JOSEF LÖSSL

„Bruch der Ratio und Kehre des Logos: beides hat sich ereignet, als ums Jahr 200 das Evangelium den durch Ratio und Logos Erzogenen begegnete ...“² So schloß 1964 der Berliner Patristiker Ulrich Wickert seine Probeerlesung über „Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes“. Ich denke, der Satz paßt auch gut an den Anfang meiner heutigen Vorlesung: „Der Glaubensbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie“. Der christliche Glaube wird immer da zum Problem, wo sich philosophisch Gebildete, „durch Ratio und Logos Erzogene“, wie Wickert es ausdrückt, mit ihm auseinandersetzen. Im frühchristlichen Schrifttum findet eine solche Auseinandersetzung erstmals „ums Jahr 200“ ausführlich, akut und auf höchstem Niveau statt. Auf höchstem Niveau, das meint hier nicht nur das Niveau der eigenen Reflexion, sondern auch das der Auseinandersetzung mit dem Besten, was die antike Philosophie an Glaubentheorien zu bieten hat. In beiderlei Hinsicht ist Klemens den beiden anderen genannten Denkern ebenbürtig, wenn auch auf seine ganz persönliche Weise. Ich möchte im folgenden – in Auseinandersetzung mit einigen neueren Beiträgen zur Forschung – Klemens' vielschichtigen Glaubensbegriff untersuchen, dann die Quellen, aus denen Klemens schöpft, etwas genauer bestimmen, und versuchen, einige Schlußfolgerungen daraus zu ziehen: was den fundamentalen Charakter von Klemens' Glaubensbegriff angeht, wie auch die prinzipiellen Bedingungen der Möglichkeit von Glauben überhaupt.

Von Klemens' Leben wissen wir nur wenig; und kaum etwas sicher. Er lebte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts und im ersten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts. In den beiden letzten Jahrzehnten des 2. Jahrhunderts war er Lehrer und dann auch Leiter der sogenannten Katechetenschule von Alexandrien.³

Als solcher erteilte er vor allem mündlichen Unterricht. Er war darüber hinaus aber auch literarisch tätig. Ich nenne hier nur drei seiner bekanntesten erhaltenen und für meinen Vortrag wichtigen Werke, den *Protreptikos*,

¹ Probeerlesung, gehalten am 18. Mai 2001 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Der Text wurde für die Veröffentlichung leicht überarbeitet. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

² U. Wickert, Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes, in: ZThK 62 (1965) 153–177, 177.

³ Vgl. dazu D. Wyrwa, in: S. Döpp, W. Geerlings (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg i. Br. 2002, 152–154, 152 f.; A. Méhat, Clemens von Alexandrien, in: TRE 8 (1981) 101–113, 101 f.; A. van den Hoek, The ‚Catechetical‘ School of Early Christian Alexandria, in: HTR 90 (1997) 59–87.

eine Werbeschrift für den christlichen Glauben nach Art der philosophischen Protreptik, die man aber auch unter die frühchristlichen Apologien einreihen kann, den *Paidagogos*, eine Schrift über Theorie und Praxis christlicher Erziehung und Bildung, und schließlich Klemens' Hauptwerk, die *Stromateis* (oder *Stromata*, „Teppiche“), ein monumentales, überaus vielschichtiges Werk, grundlegend und umfassend – man hat es als die erste Summe christlicher Theologie bezeichnet –, aber auch verwirrend, mysteriös und elliptisch.⁴

Aus ihm werde ich im folgenden vor allem schöpfen. Zuvor jedoch noch zwei, drei Bemerkungen grundsätzlicherer Art. Ich möchte zunächst einen Gedanken von Ulrich Schneider aufgreifen:⁵ Klemens treibt in den *Stromateis* – im besten Sinne des Wortes – „systematische Theologie“, Theologie, die das Heilsgeschehen zwar umfassend behandelt, dabei aber jeden einzelnen Aspekt im Detail „darlegt, beweist und bekräftigt“ (*explicitet, probet atque confirmet*).⁶ Natürlich darf man Klemens' Begriff σύστημα nicht einfach naiv mit „System“ übersetzen. Dennoch meint Klemens so etwas wie System, wenn er im *Paidagogos* 1,102,4 den christlichen Glauben als ein σύστημα λογικῶν πράξεων, eine in sich stimmige Anordnung vernunftgemäßer Handlungen bezeichnet. Damit meint er nicht nur das äußerliche Verhältnis von göttlichen Geboten und ihrem Einhalten durch den Menschen, sondern auch den inneren Bezug von Einsicht in die Glaubenswahrheiten und Leben aus dem Glauben. In den *Stromateis* betont er an mehreren Stellen, daß es ihm auf die Kohärenz seines Gedankengangs (τὸ συνεχές τοῦ λόγου) ankomme, auf das Gesamtverständnis seiner Lehre vom χριστιανισμός, also dessen, was im *Paidagogos* Glaube, πίστις, genannt wird (vgl. *strom.* 2,1,2,1; 7,1,1,3).⁷ Andernorts spricht Klemens auch von der ἀκολουθία, der Folgerichtigkeit der in der Heiligen Schrift dargelegten göttlichen Lehre, die es mit Hilfe der Dialektik je tiefer zu erfassen gelte (*strom.* 1,28,179,4).⁸

⁴ Vgl. dazu vor allem das grundlegende Werk von A. Méhat, *Étude sur les 'Stromateis'*, Paris 1966.

⁵ U. Schneider, *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft des Clemens von Alexandria*, Berlin 1999.

⁶ So Schneider, 44, nach W. Pannenberg, *Systematische Theologie* 1, Göttingen 1988, 28, und J. F. Buddeus, *Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque eius partes*, Leipzig 1727, 303.

⁷ *Paidag.* 1,13,102,4 (GCS 12, 151.24–27): καὶ γὰρ ὁ βίος ὁ Χριστιανῶν, ὃν παιδαγωγούμεθα νῦν, σύστημα τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστιν τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια, ἣν διή πίστιν κεκλήκαμεν. Klemens will diese Definition übrigens von Chrysipp übernommen haben; vgl. Chrysipp. *frg. moral.* 293 (494, v. Arnim): καὶ γὰρ ὁ βίος ὁ σπουδαῖος σύστημα τί ἐστι λογικῶν πράξεων, τουτέστι τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου διδασκομένων ἀδιάπτωτος ἐνέργεια. Die Übersetzung richtet sich nach O. Stählin, *Des Clemens von Alexandria Mahnrede an die Heiden, Der Erzieher* Buch 1 (= BKV 2. Reihe, Bd. 7), München 1934, 296; s. ebd. Anm. 3 zur Chrysippstelle: „Clemens setzt Χριστιανός für den stoischen Ausdruck σπουδαῖος und sagt ἀκόλουθον θεῶ statt ἀκόλουθον φύσει.“

⁸ Vgl. L. Rizzerio, *La nozione di ἀκολουθία come 'logica della verità' in Clemente Alessandrino*, in: *REFN.* 79 (1987) 175–195; E. Osborn, *The Emergence of Early Christian Theology*, Cambridge 1993, 70–71.

Doch haben wir es hier nicht mit einer geschlossenen Systematik zu tun, wie alle, die einmal versucht haben, in die *Stromateis* hineinzulesen, leicht bestätigen können. Klemens' „unsystematische,“ stromatisch-buntschreiberische Art ist sprichwörtlich. Aber eben auch sie hat System, worauf Klemens selbst ausdrücklich verweist. Manches soll nur angedeutet (αὐνίξεται), manches nur kurz erwähnt, bei anderem länger verweilt, wieder anderes nur verborgen gesagt (λανθάνουσα εἰπεῖν), versteckt zum Ausdruck gebracht (ἐπικρυπτομένη ἐκφῆναι), im Verschweigen verdeutlicht werden (σωπῶσα δεῖξαι) (strom. 1,1,15,1). Der Leser bzw. Hörer ist eingeladen, selbst kreativ weiterzudenken, auf eigenen Wegen (διὰ τῶν ἰδίων) zur Wahrheits-erkenntnis zu gelangen (strom. 5,3,18,6), nach dem in der frühchristlichen Glaubens- und Erkenntnislehre weit verbreiteten Motto „Sucht, und ihr werdet finden“ (Mt 7,7).⁹

Damit hätten wir im Grunde schon einen ersten Aspekt von Glauben bei Klemens berührt. Ich möchte aber, ehe ich zum Hauptteil meiner Ausführungen komme, noch eine weitere Vorbemerkung einschieben und hierzu erneut Ulrich Wickert bemühen:¹⁰ „Die alte Kirche ist die alte Welt, insofern diese ihre christliche Stunde begriffen hat.“ Das verstehe ich so, daß wir uns nicht ständig fragen dürfen, wie sich denn Klemens' christliche Identität zu seiner antiken Identität verhält. Vielmehr haben wir davon auszugehen, daß sich uns das Christliche in Klemens' Werk „ohne weiteres,“ d. h. ohne weitere hermeneutischen Voraussetzungen erschließt, solange wir es nur ernsthaft als antikes Werk studieren. Es hat nämlich außerhalb seiner antiken Identität keine christliche Identität.

Klemens trägt einerseits antik-philosophische (aristotelische, platonische, stoische, epikureische usw.) Glaubenstheorien tief hinein in seine theologische Erkenntnislehre, andererseits entwickelt er aus ihnen im unvermittelten Verbund mit barbarisch-philosophischem, also biblischem, jüdischem und frühchristlichem Material einen ganz eigenen, christlichen – aber deswegen eben zunächst nicht weniger antiken – Glaubensbegriff. Es kann also nicht darum gehen, qualitativ oder grundsätzlich zwischen antiken und christlichen Quellen oder Bedeutungen von Glauben zu unterscheiden. Vielmehr ist, soweit möglich, das Zusammenwirken aller relevanten Einflüsse im kreativen Ansatz, in der Durchführung und im Hinblick auf das Ziel von Klemens' Erkenntnislehre auszuloten; und dieses Ziel ist, wie wir alle wissen, γνῶσις, Heil (σωτηρία); denn, so Klemens: „Gott schenkt das ewige Heil denen, die mit ihm auf Erkenntnis und das Tun des Guten hin mitarbeiten“ (ὁ θεὸς τὴν αἰδίον σωτηρίαν τοῖς συνεργοῦσι πρὸς γνῶσίν τε καὶ εὐπραγίαν) (strom. 7,7,48,4).

⁹ Vgl. dazu N. Brox, Suchen und Finden. Zur Nachgeschichte von Mt 7,7b/Lk 11,9b, in: P. Hoffmann [u. a.] (Hg.), Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker. FS J. Schmid, Freiburg i. Br. 1973, 17–36.

¹⁰ Wickert, 153.

I

Damit komme ich zum ersten Hauptteil meiner Ausführungen. Unter den zahlreichen Studien, die man zum vorliegenden Thema konsultieren könnte,¹¹ möchte ich die drei herausgreifen, die mir das Problem und seine Geschichte in der modernen Forschung am besten zu illustrieren scheinen: Karl Prümms klassischer Aufsatz „Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der *Stromata* des Klemens von Alexandrien“,¹² das Kapitel zu „Pistis, Gnosis, Kosmologie und Theologie“ in Salvatore Lillas *Klemens-Buch* von 1971¹³ und einen Aufsatz von Eric Osborn aus dem Jahre 1994 mit dem Titel „Arguments for Faith in Clement of Alexandria“¹⁴.

Prümms Artikel ist noch immer ein ausgezeichnete Führer durch das zweite Buch der *Stromateis*. Am Text entlanggehend, zeigt Prümm, wie und mit welchem Erfolg Klemens es dort unternimmt, „den Standort des Glaubens im Bereich der möglichen Erkenntnishaltungen festzulegen“ (S. 56), indem er ihn im weiteren Kontext hellenistischer Denkströmungen situiert. Prümm erkennt, daß Klemens' Bestimmung des Glaubens als einer rationalen, auf Vernunft gegründeten Erkenntnisform dadurch sowohl fideistischen als auch gnostischen Strömungen innerhalb des Christentums entgegenwirkte und gewissermaßen als Nebenprodukt den Primat einer aus der Wechselwirkung von Glaube und Vernunft begründbaren Willensfreiheit postulierte; und dies mit Erfolg. Elizabeth Clark hat 1977 eine größere Studie veröffentlicht, in der sie dieses Element in Klemens' Denken auf Aristoteles zurückführt.¹⁵ Ein ganz entscheidender Text in diesem Zusammenhang sei umgehend zitiert. Sein Verständnis ist grundlegend für den Nachvollzug des weiteren Argumentationsgangs:

Wenn nun der Glaube ein Vorsatz (*προαίρεσις*) ist, der in einem Streben nach etwas besteht, so ist dieses Streben ein gedankliches Streben (*ὄρεξις διανοητική*). Da aber der Vorsatz Ursache und Ausgangspunkt von Handeln ist (*πρόξενος ἀρχὴ προαίρεσις*), wird [auch der] Glaube für Ursache und Ausgangspunkt von Handeln befunden, vernunftgemäße Grundlage eines Vorsatzes; denn durch den Glauben verschafft man sich im voraus die [für vernunftgemäßes Handeln] erforderliche Beweisgrundlage. Richtet man sich freiwillig nach dem Zweckmäßigen, so ist dies Anfang von Einsicht. Einen großen Einfluß auf das Erlangen von Gnosis jedenfalls hat ein von äußeren Einflüssen unabhängig gefaßter und gehaltener Vorsatz.¹⁶

¹¹ Einen guten Überblick über neuere Studien und weiterführende Werke bibliographischer Art bietet *Schneider* (s. FN 5).

¹² *K. Prümm*, Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der *Stromata* des Klemens von Alexandrien, in: *Schol.* 12 (1937) 17–57.

¹³ *S. Lilla*, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 118–226.

¹⁴ *E. Osborn*, Arguments for Faith in Clement of Alexandria, in: *VigChr* 48 (1994) 1–24.

¹⁵ *E. A. Clark*, *Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*, New York & Toronto 1977, bes. 16–26; 45–66.

¹⁶ *Strom.* 2,2,9,2–3. Als Ausgaben wurden jeweils die letzten Auflagen der Ausgabe von Otto Stählin herangezogen; im einzelnen *O. Stählin*, *Clemens Alexandrinus* Bd. 1. *Protrepticus* und *Paedagogus* (= GCS 12), Leipzig 1905, ²1936, dritte, durchgesehene Aufl., hg. von *U. Treu*, Berlin 1972; *O. Stählin*, *Clemens Alexandrinus* Bd. 2. *Stromata* Buch I–VI (= GCS 15), Leipzig, 1906,

Klemens identifiziert hier den Glauben ($\pi\sigma\tau\iota\varsigma$) als einen zunächst in Gedanken, d. h. im Geiste gefaßten und gehaltenen Vorsatz ($\pi\rho\omicron\upsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) im Sinne des Aristoteles. Die Definition von Prohairesis als gedankliches Streben und Ursache und Ausgangspunkt von Handeln findet sich so wörtlich in der Nikomachischen Ethik (1139a31; 1139b4). Nur unter dieser geistphilosophischen Voraussetzung ist nach Klemens die Freiwilligkeit des Glaubens und sein Ausgerichtetsein auf wahre Erkenntnis (Gnosis) garantiert.

Auf dieser Grundlage verwendet Klemens nun den Glaubensbegriff in einer Reihe verschiedener Bedeutungen und Kontexte. Eine Schwäche von Prümms Studie besteht darin, daß sie nicht genauer umreißt, wie sich diese verschiedenen Bedeutungsebenen einerseits voneinander unterscheiden und wie Klemens sie andererseits im Zuge seiner Argumentation miteinander verzahnt. Darauf hat nun Salvatore Lilla in seiner Studie verwiesen und folgende Unterscheidung vorgeschlagen:¹⁷

- 1) Glaube als Festhalten an unbeweisbaren, letztbegründenden Axiomen
- 2) Glaube als Festhalten an abgeleiteten Sätzen, sobald sie bewiesen und verstanden sind
- 3) Glaube als anfängliches Festhalten an instruierten Sätzen, die noch nicht verstanden sind.

Die Schwäche dieser Einteilung liegt m.E. darin, daß 3) keine eigene Glaubensform, sondern einen Aspekt von 1) und 2) darstellt. Ich sehe diese Einschätzung bestätigt durch die Tatsache, daß Lilla in der konkreten Analyse der Glaubenschritte kaum über Prümm hinausgeht: Klemens versuche, die *begrenzte* Rationalität wissenschaftlich-philosophischer Glaubensbegriffe aufzuzeigen, sie zur begrenzten *Rationalität* religiösen Glaubens in Beziehung zu setzen und daraus einen Erkenntnisweg zu entwickeln, der in Gnosis mündet.¹⁸

Das Grundproblem dieser Betrachtungsweise ist – und darauf weist Eric Osborn in der dritten hier diskutierten Studie hin –, daß sie die philosophische und die biblisch-religiöse Dimension des Erkenntnisprozesses als prinzipiell voneinander verschieden darstellt, erstere als bloß propädeutisch, und nur letztere als auch inhaltlich relevant.¹⁹ Dadurch wird die Einheit des Argumentationsgangs zerbrochen und die Sinnhaftigkeit des Zusammenwirkens von rationaler Grundlegung und spiritueller Überhöhung des Glaubensbegriffs in Frage gestellt; d.h., sie geht dem Betrachter verloren, ein typisch neuzeitliches, modernes Problem, das mit Klemens nur sehr bedingt etwas zu tun hat, obwohl, wie wir sehen werden, auch er gegen Kriti-

²1939, dritte Auflage (= GCS 52), hg. von L. Früchtel, Berlin 1960; O. Stählin, Clemens Alexandrinus Bd. 3. Stromata Buch VII und VIII (= GCS 17), Leipzig 1909, zweite Auflage, hg. von L. Früchtel, Berlin 1970. Die Übersetzungen richten sich nach O. Stählin, Des Clemens von Alexandria Teppiche ... I-III. IV-VI (= BKV 2. Reihe, Bd. 17 und 19), München 1936; 1937.

¹⁷ Lilla, 119.

¹⁸ Lilla, 119–120.

¹⁹ Vgl. Osborn, Arguments, 4.

ker und Leugner des Glaubens zu argumentieren hat. Er entwickelt seinen Argumentationsgang jedoch als Einheit und unterscheidet nicht zwischen philosophischer Propädeutik und theologischem Gehalt. Nach Osborn geht er dabei in acht Schritten vor, d. h., er unterscheidet acht Begriffe von Glauben, und zwar im Hinblick auf einen summarischen Leitbegriff:²⁰

- 1) Glaube als Vorbegriff (πρόληψις)
- 2) Zustimmung (συγκατάθεσις), Vorsatz (προαίρεσις) oder sicheres Wissen (κατάληψις)?
- 3) Glaube als eine Art geistig-sinnlicher Wahrnehmung
- 4) Glaube als Hören der Botschaft der Bibel
- 5) Glaube als Annahme eines ersten Prinzips
- 6) Glaube als Kriterium
- 7) Glaube als dialektische Kraftquelle einer intellektuell-ethischen Motivation
- 8) Glaube als eine innere Festigkeit (Stabilität) verleihende göttliche Kraftquelle.

Klemens' Leitbegriff nach Osborn lautet nicht, wie die traditionelle Auslegung es nahelegt, Gnosis, sondern Pistis. Der Glaube selbst ist sich Ursprung und Ziel. Gnosis, so Osborn, stelle für Klemens lediglich die höchste Form des Glaubensvollzugs dar. Im Grunde gehe es Klemens um den Glauben. Wie Paulus einst den Glauben gegen das Gesetz verteidigt habe, so verteidige ihn Klemens nun gegen die Philosophie. Er sei der vehementeste Verfechter des Glaubensprinzips seit Paulus. Er wolle die Philosophie mit ihren eigenen Argumenten für obsolet erklären,²¹ indem er zeige, daß der christliche Glaube auf allen Ebenen sämtlichen Erfordernissen einer Vernunftlehre genüge.²²

Auf den ersten Blick scheint Osborn hier lediglich eine provokativ formulierte Akzentverschiebung vorzunehmen. Statt den Glauben als rudimentäre Form von Gnosis zu bezeichnen wie die traditionellere Auslegung, nennt Osborn Gnosis die vollendete Form des Glaubens. Doch geht es hier um mehr. Nach Osborn wird der aristotelische Prohairesis-Begriff mit seinem geistphilosophischen Hintergrund vom stoischen, von Zenon geprägten Begriff der κατάληψις überlagert. Als Beleg hierzu zitiert Osborn Stromateis 2,12,54,5:

Denn zuvor war es [= das, was von den Propheten geweihsagt wurde und dann eintraf] Gegenwart, dann wurde es für uns zu Vergangenheit, so daß der [zur Zeit, als es noch Zukunft war, herrschende] Glaube an das Vergangene zu einem begrifflichen Wissen (κατάληψις) von Vergangenen wird, [nämlich dann, wenn es sich als Gegenwart ereignet,] und die Hoffnung auf das Zukünftige zu einem [in gleicher Weise] sicheren, begrifflichen Wissen um künftige Dinge.

²⁰ Vgl. Osborn, Arguments, 3–4.

²¹ Eine ähnliche Aussage macht Kurt Flasch über Augustinus: *K. Flasch*, Logik des Schreckens, Mainz ²1995, 46: „Augustin wollte diese [sc. die platonische] Philosophie überwinden, aber mit Kohärenz und mit Anspruch auf Einsicht.“

²² Osborn, Arguments, 1: „The need for philosophical argument was self-evident for it would have to be used to prove itself unnecessary ... Clement ... defended faith with philosophical arguments which he connected to the arguments which Paul and the Epistle to the Hebrews had used against a different opponent.“

Dieser Abschnitt ist neben den oben zitierten (*strom.* 2,2,9,2–3) zu legen. Dort ging es um Glauben als im Geiste vollzogene Vorwegnahme von Handlungen, als Garant für deren Vernünftigkeit, hier ist Glauben ein im Hinblick auf vergangene und zukünftige Ereignisse gefaßtes Wissen. In *Stromateis* 2,4,12–13, so Osborn, erweise Klemens zunächst anhand biblischer Vorbilder von Abel bis Moses und darüber hinaus, daß sich der Glaube primär im Ergreifen und Festhalten historischer und eschatologischer Perspektiven manifestiere.²³ In *Stromateis* 2,12,54, der hier zitierten Passage, korreliere Klemens sicheres Wissen (*κατάληψις*) um Vergangenes, nämlich als kraftgebende, glaubensstiftende Erinnerung, mit sicherem Wissen um Künftiges, nämlich als kraftgebende, glaubensstiftende Hoffnung.

Der Begriff *κατάληψις* ist stoischen Ursprungs. Im *Lucullus* (= *Acad.* 145) überliefert Cicero die Anekdote von Zenons deiktischer Definition des Konzepts.²⁴ Zenon habe, um den Begriff zu erläutern, die flache Hand ausgestreckt und gesagt: „Solcherart ist die Sinneswahrnehmung (*uisum*, αἴσθησις).“ Dann habe er die Finger ein wenig gekrümmt mit den Worten: „Solcherart ist das Zustimmung (*assensus*, συγκατάθεσις).“ Schließlich habe er die Hand zu einer Faust geballt und damit das Begreifen (*comprehensio*) illustriert, und dies habe er, entsprechend der Ähnlichkeit mit dem zugrundeliegenden Bild, eben „Begreifen“, *κατάληψις*, genannt. Dann habe er auch noch die andere Hand genommen, mit ihr fest die Faust umfaßt und gesagt: „Solcherart ist die Wissenschaft (*scientia*, ἐπιστήμη).“²⁵

Osborn hebt den Einfluß dieses Modells auf Klemens hervor und hält es gegen eine Auslegungstradition, die Klemens in einen platonisch-aristotelischen, geistphilosophischen Kontext einbette und damit das radikal Neue an Klemens' Denken ignoriere.²⁶

Ich kann Osborn in diesem Punkt nicht zustimmen. Klemens selbst schreibt gleich im Anschluß an *Stromateis* 2,12,54,5, Platoniker und Stoiker stimmten im Verständnis von *κατάληψις* als *συγκατάθεσις* überein. Die gedankliche Operation erfolge vernunftgemäß und im Einklang mit der Willensfreiheit. „Sie liegt in unserer Macht“ (ἐφ' ἡμῖν εἶναι).²⁷ Klemens hat recht. Der Unterschied zwischen dem platonisch-aristotelischen Modell

²³ Vgl. Osborn, *Arguments*, 7–8.

²⁴ Zu Zenon und seiner Erkenntnislehre s. P. Steinmetz, *Die Stoa*, in: H. Flashar (Hg.), *Die Philosophie der Antike*, 4: *Die hellenistische Philosophie* (= F. Überweg, *Grundriß der Geschichte der Philosophie* 4/2), Basel 1994, 518–521; 528–533.

²⁵ Die Darstellung folgt dem Text und der Übersetzung in: M. Tullius Cicero, Hortensius, Lucullus, *Academici Libri*, hg., übers. und komm. von L. Straume-Zimmermann, F. Broemser und O. Gigon, München & Zürich 1990, 264–265.

²⁶ Vgl. Osborn, *Arguments*, 7–9.

²⁷ *Strom.* 2,12,54,5–55,1: τὰς δὲ συγκαταθέσεις οὐ μόνον οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγουσιν. πᾶσα οὖν δόξα καὶ κρίσις καὶ ὑπόληψις καὶ μάθησις ... συγκατάθεσις ἐστίν. – „Das gläubige Zustimmung aber, wie nicht nur die Platoniker, sondern auch die Stoiker sagen, liegt in unserer Macht. Alles Meinen, Urteilen, Vermuten und Lernen nämlich ... ist ein Zustimmung.“

(wie in *strom.* 2,2,9,2–3) und dem stoischen Modell wird hier noch nicht sichtbar. Die Stoiker verstanden die Willensfreiheit kompatibilistisch, d. h., sie behaupteten, daß der Mensch einerseits dem Fatum unterliege, also faktisch nicht anders handeln könne, als er eben handle, dabei aber dennoch für sein Handeln verantwortlich sei. Dieses Modell ist bei Klemens so nicht nachweisbar. Dagegen sahen wir das aristotelische Modell wohl am Werk. Klemens' *κατάληψις*-Begriff wäre damit also von ihm her zu deuten.

Wir begegnen hier zwei Grundmodellen antiker Erkenntnislehre. Man könnte (mit zwei modernen Begriffen) das eine transzendental, das andere positivistisch nennen. Im ersteren wird Erkenntnis als ein Akt (oder Zustand) der Teilhabe an einer übergeordneten geistigen Wirklichkeit bzw. als ein im erkennenden Individuum ablaufender geistiger Prozeß (wie die *Prohairesis* in *strom.* 2,2,9,2–3) verstanden, im letzteren als eine quasi materiell-mechanistische Tätigkeit der Aneignung und Inbesitznahme als Reaktion auf ein Affiziertwerden durch etwas. Die Stoiker lehnten die Existenz einer geistigen Sphäre, auf allgemeiner ebenso wie auf individueller Ebene, ab und hielten das All (hier streng wörtlich so verstanden!) aus sich selbst heraus für erkennbar. Individuen (bzw. – im Bereich der Sprache – Namen) würden in ihrer Eigenheit erfaßt, zu Klassen und Klassen von Klassen geordnet, und dadurch entstünden dann Wissenschaftssysteme – wie von Zenon auf einfachste Weise illustriert.²⁸

Nun gab es aber zu Klemens' Zeit kaum noch reine Stoiker. Dafür hatten Aristoteliker und Platoniker eine ganze Reihe stoischer Elemente in ihre Erkenntnislehren eingearbeitet. Klemens unterscheidet sich diesbezüglich nicht von paganen Zeitgenossen wie etwa Kelsos und Galen. Das platonisch-aristotelische Element blieb dabei jedoch dominierend. Klemens' Philosophie paßt damit in die geistesgeschichtliche Großlage und wird eben auch dadurch fähig, ihren apologetischen und dogmatischen Zweck zu erfüllen. Galen und Kelsos kritisierten die Christen ja nicht, weil sie glaubten, sondern weil sie zu unkritisch glaubten (s. Kelsos 1,9: *ἄλογος πιστεύοντες*).²⁹ Daß es solche Christen tatsächlich gab, räumt Klemens offen ein.³⁰ Zugleich gab es innerhalb (!) des Christentums jene, die den Glauben als solchen verwarfen, da er im Vergleich zur Gnosis eine zu niedrige Erkenntnisstufe darstelle.³¹ Ich lasse offen, ob Klemens Valentin und seine

²⁸ Vgl. dazu auch *F. Ricken*, *Philosophie der Antike*, Stuttgart⁶ 1988, 162f.; 166f.

²⁹ S. auch Kelsos 6,7b; zu Galen vgl. *R. Walzer*, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 14f; 53; zu Kelsos weiterhin *C. Andresen*, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

³⁰ *Strom.* 1,9,43,1: *ἐνιοὶ δὲ εὐφρεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιουσι μῆτε φιλοσοφίας ἀπτεσθαι μῆτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μὴδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνην δὲ καὶ ψιλὴν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν ...* „Einige 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 die Naturwissenschaft erlernt. Einzig den bloßen Glauben fordern sie“; vgl. *Lilla*, 9; 119f.

³¹ *Strom.* 2,3,10,2: *οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἀπλοῖς ἀπονεμαίναντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σφριζομένοις κατὰ τὴν τοῦ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βούλονται, μακρῶ δὴ κεχωρισμένην πίστειος, –* „Valentinus aber und seine Anhän-

Anhänger hier zutreffend beurteilt.³² Worauf es mir ankommt, ist, zu sehen, daß Klemens mit den paganen Philosophen und den christlichen Fideisten eine positive Grundeinschätzung des Glaubens teilt, mit den Gnostikern und Fideisten den christlichen Glauben und mit den paganen Philosophen ein Set von Glaubensbegriffen, mit denen er sich sowohl an sie als auch an christliche Gnostiker und Fideisten wenden kann.

II

Ich komme damit zum zweiten Hauptteil meines Vortrags und zum ersten Begriff in Osborns Reihe von Glaubensbegriffen: Glaube als Vorbegriff (πρόληψις). Damit, so Klemens, könnten auch die Griechen etwas anfangen. Es handle sich um den Begriff der πρόληψις ἐκούσιος, dem frei gewählten geistigen Vorgriff auf etwas, das noch nicht voll von der Ratio erfaßt sei. Ich verweise hier noch einmal zurück auf die oben ausführlicher zitierten Passagen (strom. 2,2,9,2–3 und 2,12,54,5) und zitiere zwei weitere Abschnitte:

Indes hält auch Epikur, der die Lust weitaus höher schätzte als die Wahrheit, den Glauben für eine im Denken gebildete Vorstellung (πρόληψις). Die Vorstellung aber definiert er als den auf etwas Augenscheinliches und auf das augenscheinlich richtige Bild eines Sachverhalts hin entwickelten Begriff (ἐπινοία). Niemand könne eine Untersuchung durchführen, Fragen aufwerfen, eine Meinung vertreten oder widerlegen ohne eine solche im voraus gebildete Vorstellung.³³

Als überaus wahr erwiesen ist deshalb das Wort des Propheten: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht verstehen“ (Jes 7, 9b LXX). Dieses Wort hat auch Heraklit von Ephesus umschrieben, als er sagte: „Wenn er nicht Unverhofftes erhofft, wird er es nicht auffinden; denn es ist unauffindbar und unzugänglich.“³⁴

Schon nach Epikur, so Klemens, könne niemand etwas erforschen, beurteilen oder gar bezweifeln ohne einen Vorgriff im Glauben (πρόληψις). Heraklit entwickle darüber hinaus eine äußerst starke Version jenes Begriffs unter der Bezeichnung „Hoffnung“. Diese richte sich nicht auf etwas absehbar Erwartbares, sondern auf das Unverhoffte, von dem man noch nicht einmal wisse, ob es erkennbar, ja existent sei. Klemens verbindet das Hera-

ger teilen den Glauben uns als den Einfältigen zu; von sich selbst aber, die von Natur aus zu den Geretteten gehören, sagen sie, daß ihnen entsprechend der Überlegenheit des ausgezeichneten Samens die Erkenntnis innewohne, die, wie sie sagen, vom Glauben weit geschieden sei.“

³² Zu dieser Frage vgl. C. Markschieb, *Valentinus Gnosticus?* Tübingen 1992; zu neuerer Literatur: Ders., *Valentinus*, in: *Döpp, Geerlings*, 710f.

³³ *Strom.* 2,4,16,3; zu Epikur und seiner Prolepsis-Lehre s. in diesem Zusammenhang A. Manuwald, *Die Prolepsislehre Epikurs*, Bonn 1972; D. K. Glidden, *Epicurean Prolepsis*, Oxford 1985; weitere und neuere Literatur bei M. Erler, *Epikur*, in: H. Flasbar, Hg., *Die Philosophie der Antike 4: Die Hellenistische Philosophie (= F. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie 4/1)*, Basel 1994, 29–202, bes. 134f.

³⁴ *Strom.* 2,4,17,4; zu Heraklit bei Klemens s. P. Valentin, *Héraclite et Clément d'Alexandrie*, in: RSR 46 (1958) 22–59; H. Wiese, *Heraklit bei Klemens von Alexandria*, Diss. Kiel 1963; G. O'Daly, *Heraklit*, in: RAC 14 (1988) 583–602, 596–598.

klitzzeugnis mit Jes 7, 9b LXX („Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht verstehen“).

Wir sind hier wieder mit unserer Ausgangsfrage konfrontiert. Ist der Prolepsis-Begriff ein Vorbegriff zur aristotelischen Prohairesis oder zur stoischen Katalepsis? Die Stoiker hatten aufgrund der geradezu irrationalen Natur von Glaube und Hoffnung (s. Heraklits Hoffen wider alles Hoffen) den Glauben als angeboren (*innatus*) betrachtet (Cic. *nat. deor.* 1,44). Basilides nahm dies nach Klemens zum Anlaß, die Freiheit des Glaubens zu leugnen und den Glauben zu verwerfen, da er dem Begreifen vorgelagert und irrational sei (πρόληψις ... πρὸ καταλήψεως). Es scheint also Basilides zu sein, der die Begriffe in stoischem Sinne interpretiert (*strom.* 2,27,2). Nun hielt aber die alte Stoa, namentlich Chrysipp (s. Plut. *comm. not.* 1059B-D), die πρόληψις nicht für angeboren (*insitus, innatus, ἐγγενής*), sondern für eingepägt (ἐμφυτης, wörtl. eingepflanzt, eingewachsen), also für etwas Habituelles, was im Prinzip (!) nicht im Widerspruch zur Willensfreiheit steht, wenn es auch in der Praxis sehr schwierig, wenn nicht unmöglich ist, im Kontext dieses Modells die Leugnung der Willensfreiheit zu widerlegen, wie die weitere Entwicklung der Stoa ja auch zeigt. Daß Klemens an das Modell Chrysipps gedacht haben könnte, als er den Prolepsisbegriff empfahl, läßt sich jedenfalls schwer nachweisen.³⁵

Und es ist ja auch nicht Chrysipp, sondern Epikur, auf den Klemens sich als Autorität beruft. Warum gerade Epikur? Wir wissen, daß Epikur die πρόληψις tatsächlich nur als ein äußeres Ordnungsprinzip für Sinneswahrnehmungen betrachtet hat, das aus der häufigen Begegnung mit Sinneseindrücken entsteht und dann postwendend wieder auf neue Sinneseindrücke angewendet wird. Epikur etwa nannte Rinder und Pferde als Beispiel, die man anhand ihrer Grundgestalt unterscheide (Diog. Laërt. 10,33). So wie Klemens Epikurs πρόληψις darstellt, nämlich als eine Art Wahrheits- und Urteilkriterium, erscheint sie stoischer, als Epikur sie wohl in Wirklichkeit vertreten hat. Ist es möglich, daß Klemens Epikur zitiert, weil er sich nicht auf die (neuere) Stoa berufen will, deren Prolepsis-Begriff von den Zeitgenossen, wie etwa Basilides, als *innat* und damit im Widerspruch zur Willensfreiheit gedeutet wird? Erneut: Selbst wenn er dies tun sollte, heißt dies noch nicht, daß er damit den Prolepsisbegriff der alten Stoa teilt. Er könnte den Prolepsisbegriff auch in bezug zum Prohairesisbegriff (*strom.* 2,2,9,2–3) setzen wollen. Im gegebenen Kontext schlägt er damit jedenfalls die Brücke vom heraklitischen Prinzip Hoffnung zur alttestamentlichen Prophetie und zu christlichen Endzeiterwartungen.

³⁵ Vgl. dagegen *Osborn*, *Arguments*, 5–7; zu den Begriffen ἐμφυτης und ἐγγενής in diesem Kontext s. *F. N. Sandbach*, Ἐννοια und πρόληψις in the Stoic Theory of Knowledge, in: *CQ* 24 (1930) 44–51; speziell zu Chrysipp in diesem Kontext vgl. *J. M. Rist*, *Stoic Philosophy*, Cambridge 1969, 139; *Steinmetz*, 584–625; 594 f; 614.

Klemens' zweiter Glaubensbegriff nach Osborn oszilliert zwischen den nun schon mehrmals genannten Begriffen Prohairesis, Synkatathesis und Katalepsis. Welches ist der grundlegendere Begriff? Chrysipps Proposition, die Prolepsis sei eingeprägt und deshalb frei, hat in Zenons Vorschlag, die Katalepsis resultiere aus einem Lernprozeß, eine gewisse Entsprechung. Ich habe die Geschichte, wie Zenon dies demonstriert haben soll, bereits erzählt. Ihr philosophischer Gehalt lautet: Äußere Vorgänge verursachen Eindrücke im Leitzentrum (ἡγεμονικόν) der lernenden Person. Diese fängt an zu begreifen und, was noch wichtiger ist, am Begriffenen mit Überzeugung festzuhalten (Cic. *Lucullus* = *Acad.* 1,43–46). Aus einem anfangs noch recht vagen Begriffsbild (καταληπτικὴ φαντασία) wird allmählich ein fester Begriff, eine unerschütterliche Überzeugung (συγκατάθεσις) (Sext. *Emp. adu. Math.* 7,257).

Erneut besteht kein Zweifel daran, daß Klemens diese Begriffe auch für seine eigenen Zwecke verwendete. Er sprach von einer religiösen Festigkeit (θεοσεβείας συγκατάθεσις), die eine innere Einheit herbeiführe (ἐνωτικὴ συγκατάθεσις) (*strom.* 2,2,8,4–9,1). Auch die Betonung der ethischen Dimension des Glaubens wie in *strom.* 5,13,86,1 könnte auf stoische Einflüsse hindeuten: „Wenn auch der Glaube zunächst eine freiwillige Zustimmung der Seele ist (ἐκούσιος τῆς ψυχῆς συγκατάθεσις), so ist er doch auch ein Vollbringer guter Werke und Grundlage gerechten Handelns.“ Die ethische Dimension schien aber auch schon im aristotelischen Kontext auf (s. o. zu *strom.* 2,2,9,2–3; diese Stelle schließt unmittelbar an die eben zitierte an). Außerdem spricht das eben zitierte Zeugnis vom Glauben als einer freien, intellektuellen συγκατάθεσις der Seele (τῆς ψυχῆς) vorgängig zu jeglicher Praxis. Im selben Atemzug (*strom.* 5,13,86,1) spricht Klemens von einem Handlungen vorgeordneten Prinzip (δικαιοπραγίας θεμέλιος).

Der Hinweis auf platonische und aristotelische Einflüsse verstärkt sich zunehmend, wenn wir uns die nächsten Glaubensbegriffe ansehen. Ich komme zu 3) Glaube als ein geistig-sinnliches Wahrnehmen. Glaube ist Überzeugtsein von Dingen, die man nicht sieht (Hebr 11,1b), so sagte Klemens in Verbindung mit dem Heraklitzeugnis (*strom.* 2,4,17,4). Nun aber sieht der Glaubende z. B. das Gerechte, Wahre und Gute, nämlich im Geiste (ὁ πιστεύων τῷ νῷ ὄρῳ) (*strom.* 5,3,16,1); ὁ νοῦς, ein eher unstoischer Ausdruck. Seinen Anfang (ἀρχή) freilich, so Klemens weiter, nimmt der Glaube nach Theophrast (frg. 13 ed. Wimmer III S. 162) im sinnlichen Wahrnehmungsvermögen (αἴσθησις). Von hier steigt er auf in die geistigen Fakultäten. So jedenfalls stellt es sich auf der Erfahrungsebene dar. Der Seinsordnung gemäß ist es umgekehrt. Hier ist der Nus der Aisthesis vorgeordnet. Indem der Glaube von der sinnlichen zur geistigen Ebene aufsteigt, läßt er den Bereich des Meinens und Annehmens (der ὑπολήψεις) hinter sich und wird zu Erkenntnis von Wahrheit. Klemens macht hier nun nicht halt, sondern verweist zurück auf den Anfang. Gnosis, so sein Vermerk, stand eben nicht am Anfang, sondern Glaube; und die wahre Gnosis wird auch am

Ende den anfänglichen Glauben nicht abwerfen. Woher aber kam jener Anfangsglaube? Nicht nur vom Sehen, sondern vor allem auch vom Hören (Röm 10, 5–20; Jes 53, 1), und zwar vom Hören dessen, was noch kein Ohr gehört und kein Auge gesehen hat (1 Kor 2, 9; Jes 64, 4); und zur Untermauerung dieser Einsicht am Schluß des Argumentationsgangs verweist Klemens, wie schon in *strom.* 2, 4, 17, 4, so noch einmal in *strom.* 2, 5, 24, 5 auf Heraklit, der hier aber von Salomo (Sir 6, 33) abhängt (*strom.* 2, 4, 12, 1–2, 5, 25, 5).

Ich nehme die nächsten drei Glaubensbegriffe, 4) Hören auf das Wort Gottes in der Botschaft der Bibel, 5) Letztbegründung und 6) Glaube als Kriterium zusammen. Wie eingangs schon einmal angedeutet, legt Klemens die biblische Botschaft nach denselben Kriterien aus wie die materielle und geistige Wirklichkeit. M.a.W.: Die Bibel ist für ihn nicht göttliches Orakel, sondern wahre Philosophie. Aus diesem Grunde fällt ihre Auslegung für ihn zusammen mit der fundamentaltheologischen Erforschung und Bekräftigung des christlichen Grundaxioms. In den *Stromateis* (8, 6–7) weiß sich Klemens in diesem Zusammenhang dem in der Metaphysik (1006a6) und in der Zweiten Analytik (2, 19, 100a) entwickelten philosophischen Glauben Aristoteles' verpflichtet: Nicht alles ist beweisbar. Andernfalls herrschte infiniter Regreß. Es gibt unbeweisbare erste Prinzipien – im Denken wie in der Wirklichkeit (z. B. Nichtwiderspruchsprinzip, Wirklichkeitsprinzip, mathematisch-naturwissenschaftliche Axiome, lebenspraktische Maximen).

Sah Osborn zunächst die Stoiker als antiplatonischen Einfluß auf Klemens am Werk, so schreibt er dieselbe Rolle nun Aristoteles zu.³⁶ Nach Aristoteles werden die ersten Prinzipien im Nus erfaßt. Auf der Ebene der Dialektik, des Urteilens und Argumentierens werden sie jedoch nur geglaubt. Wie ist es unter diesen Umständen möglich, vom Glauben zur Einsicht zu gelangen? Stoßen die Argumente von außen an den Nus an und lösen dadurch die Einsicht aus? Platon kannte dieses Problem nicht, weil für ihn die Dialektik schon immer Anteil am Nus hatte. Aristoteles dagegen lehnte diese Lösung zunächst ab und suchte nach Wegen, um die beiden Erkenntnisebenen von außen einander anzunähern. Im vierten Buch der Metaphysik schlägt er nun aber vor, für die Diskussion der ersten Prinzipien einen eigenen Typ von Dialektik zuzulassen, als Methode einer Wissenschaft, der Ersten Philosophie oder Metaphysik, deren Gegenstand quasi-wissenschaftliche Fragen sind, Fragen, die eigentlich, d. h. gemäß dem in den Analytiken entwickelten Wissenschaftsbegriff, jenseits jeglicher Dialektik liegen, wie z. B. die Gottes- und die Wahrheitsfrage.

Osborn vergleicht diese Lösung mit Klemens' Rede von einer wahren Dialektik, in der Philosophie und Wahrheit vermischt würden (*strom.* 1, 28, 177, 1–3), oder von einer Kombination von Glaube und Argument, durch die wir zum Urgrund aller Dinge vordringen könnten (*strom.*

³⁶ Vgl. *Osborn*, Arguments, 13–14.

2,4,14,1–3). Auch die mit Röm 4,5.17 kombinierte Rede von Gott als dem ersten, nur im Glauben – und in der ersten Philosophie! – zugänglichen Prinzip, der die Frevler rechtfertigt, die Toten erweckt und alles aus nichts schafft, erinnert frappant an den Abschluß von Aristoteles' *Metaphysik* Buch Γ.

Daß Klemens hier von Aristoteles beeinflusst ist, macht ihn freilich noch nicht zum Aristoteliker. Gleich im Anschluß an die eben referierten Passagen identifiziert er z. B., weit über Aristoteles hinausgehend und unter Verwendung einer ganzen Reihe von typischen Platonstellen, Glaube und Gnosis als Ausfluß der im Logos wirksamen göttlichen Gnade.

Es stellt sich als Glaube (πίστις) die bloße Vermutung (εἰκασία), obgleich sie doch nur eine „schwache Annahme“ (ἀσθενῆς ὑπόληψις) darstellt (s. Plat. *Polit.* 511E; 534A; Arist. *top.* 126b18: ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρά), ähnlich wie sich der Schmeichler als Freund und der Wolf als Hund stellt (Plat. *Soph.* 231A). Da wir aber sehen, daß der Zimmermann nur dann, wenn er lernt, Meister in seinem Fach wird und der Steuermann nur dann das Ruder führen kann, wenn er in seinem Beruf ausgebildet worden ist, wobei er sich sagt, daß der Wille, gut und tüchtig zu werden, allein nicht genügt, so ist es in der Tat notwendig, Gehorsam zu üben und zu lernen. Dem Logos gehorchen, den wir als unseren Lehrer akzeptiert haben, bedeutet nun aber, daß wir eben ihm glauben und uns ihm in keiner Weise widersetzen. Wie aber sollte es denn auch möglich sein, sich Gott zu widersetzen? Geglaubt nun wird die Gnosis, eingesehen aber der Glaube, durch eine irgendwie geartete göttliche Wechselwirkung.³⁷

Daß Klemens hier eher platonisch als aristotelisch – oder gar stoisch – denkt, gilt auch dann, wenn wir finden, daß sich Ideen, die Klemens selbst mit Aristoteles assoziiert, erneut auf stoische Quellen zurückführen lassen. Dazu gehört etwa Klemens' Ansicht, daß das Urteil (κρίμα), das mit dem Begreifen eines Sachverhalts einhergeht und ihn für wahr bzw. nicht wahr erklärt, eine Form von Glauben sei³⁸ bzw. Glaube Kriterium für die Wahrheit bzw. Nicht-Wahrheit eines Sachverhalts. Da sich die Rede vom Kriterium bei Aristoteles tatsächlich nicht nachweisen läßt, hat man angenommen, Klemens beziehe sich hier entweder auf einen ähnlichen (z. B. *top.* 126b) oder einen verlorenen Text Aristoteles'.³⁹ Osborn weist darauf hin, daß der Gedanke in einem von Cicero (*Acad.* 1,41–42) referierten Argument Zenons auftaucht. Allerdings verstand Cicero (*Acad.* 1,43) selbst dieses Argument lediglich als ein Instrument der Kritik an der akademischen Skepsis, wie später übrigens auch Augustinus.⁴⁰ Klemens könnte aus einer Ciceros *Academici libri* vergleichbaren Quelle geschöpft haben. Er könnte es jedoch erneut weitgehend selbst weiterentwickelt und in einen platonischen Hintergrund eingepaßt haben. Dies würde dann auch leicht die Zuweisung an

³⁷ *Strom.* 2,4,16,1–2.

³⁸ *Strom.* 2,4,15,5: „Aristoteles aber nennt die auf das Wissen folgende Bestätigung, daß etwas Bestimmtes wahr ist, Glaube. Demnach steht der Glaube höher als das Wissen und ist sein Kriterium.“

³⁹ Zu verschiedenen Lösungsvorschlägen s. Osborn, *Arguments*, 15, Anm. 43.

⁴⁰ Zu Aug. c. *Acad.* 2,6,14 und 3,18,41 vgl. T. Fuhrer, *Augustin. Contra Academicos*, Berlin 1997, 167; 443.

Aristoteles erklären. Bei Sextus Empiricus (*adu. Math.* 7,257) findet sich eine ganz ähnliche Verwendung und Zuordnung der Begriffe *κοιτήριον, καταληπτική φαντασία* und *συγκατάθεσις*, wie im Fall von Klemens' *κρίμα*, das analog zu *συγκατάθεσις* entwickelt ist. Die Rede von Kriterium und Kanon war generell weit verbreitet in der hellenistischen Philosophie und Rhetorik. Daß die Verwendung des Ausdrucks bei Klemens auf spezifisch zenonische Einflüsse hindeuten könnte, ist möglich, aber nicht zwingend.

Die weiteren Begriffsebenen suggerieren vielmehr sogar erneut das Gegenteil, womit ich zu 7) komme: Glaube als dialektische Kraftquelle und ethisch-spirituelle Motivation. Der Glaube, so Klemens, darf nicht auf der Ebene bloßen Begreifens und Urteilens verharren. Er hat sich vielmehr als Quelle der Tugend, Gottesfurcht, Hoffnung, Reue, des Maßes, der Geduld, der Liebe sowie der Erkenntnis zu erweisen (*s. strom.* 2,5,23,1–4; 2,6,31,1–3). Er strebt nach Vollendung (*Paidag.* 1,6,25–52). Diese besteht in der Gnosis. Diese ist nur dann wahre Gnosis, wenn sie vom Glauben zu je größerer Vollendung getrieben wird. Gnosis, die den Glauben abwirft, ist nicht wahre Gnosis. Umgekehrt schöpft der Glaube Kraft aus der Sicherheit der Erkenntnis. Diese bleibt der Wahrheit verpflichtet durch ihr Festhalten am Glauben (*s. strom.* 7,10,571–5 und 7,16,97,1–4; außerdem 2,11,51,1–6).⁴¹

Punkt 8) Glaube und Gnosis richten die Seele aus, geben ihr Stabilität, Ruhe, Frieden, aber auch aus der Tiefe heraus Dynamik (*strom.* 2,11,52,1–7). „In ihn und durch ihn zu glauben ist unteilbar eins zu werden in ihm“ (*strom.* 4,25,157,1–3), verstanden im Sinne der *ὁμοίωσις τῷ θεῷ* (*s. strom.* 2,22,136,6), dem Gottähnlichwerden des Menschen im Geiste und in der Wahrheit, die Christus ist (*strom.* 6,15,122,1–4).

III

Ich komme damit zum dritten Hauptteil meines Vortrags und möchte noch einmal zurückverweisen auf die Frage nach dem Anfang des Glaubens. Es war Klemens wichtig, gegen die Gnostiker die Freiheit des Glaubens zu verteidigen. Er betonte deshalb besonders die Rationalität des Glaubens, d. h. seine Verbindung zur in der Geistseele angesiedelten Vernunft. Nur der altstoische Kompatibilismus konnte beanspruchen, ein Alternativmodell zu diesem platonisch-aristotelischen Modell entwickelt zu haben. Osborn hat offenbar versucht, Klemens in die Nähe dieses Modells zu rücken. Ich glaube aber, daß Klemens grundsätzlich dem platonischen Modell verpflichtet ist. Hinzu kommen paulinische Einflüsse, die jedoch erneut weniger in einen stoischen als in einen platonisch-aristotelischen Rahmen eingefügt werden. Ich möchte dies im folgenden noch kurz am Beispiel des für die

⁴¹ Zu diesem und zum folgenden Abschnitt vgl. *Osborn*, Arguments, 16–20.

Entwicklung des Glaubensbegriffs wichtigen Gnadensbegriffs aufzeigen. Dazu zunächst folgendes Zitat:

Ziemlich undenkbar ist freilich, daß der Mensch völlig bar jeder Idee (ἔννοια) des Göttlichen sei, er, der, wie geschrieben steht, im Schöpfungsakt Anteil am göttlichen Hauch (ἐμφύσημα) erhielt (Gen 2,7) ... Von eben daher sagen Pythagoras und seine Schüler auch, der Geist (νοῦς) sei durch göttliche Fügung (θεία μοίρα) zu den Menschen gekommen, wie auch Platon (Menon 99E) und Aristoteles (Eth. Nic. 1179b) zugeben. Nun behaupten wir zwar, daß dem Glaubenden zusätzlich der Heilige Geist (τὸ ἅγιον πνεῦμα) eingehaucht werde; doch weisen auch die Platoniker dem Geist (νοῦς), der ein Ausfluß göttlicher Wesenheit (θείας μοίρας ἀπόρροιαν) sei, seinen Platz in der Seele (ψυχή), der Seele aber ihre Wohnung im Körper an; denn durch Joël, einen der zwölf Propheten, ist ganz offen gesagt: „Und danach wird es geschehen. Ich werde von meinem Geist (πνεῦμα) auf alles Fleisch ausgießen ...“ (Joël 2,28).⁴²

Klemens behauptet hier, daß nach der Lehre der Pythagoreer der Mensch durch göttliche Bestimmung (μοίρα) den Menschen zuteil werde, und Platon (Menon 99E) und Aristoteles (Eth. Nic. 1179b) dem zustimmten. Dazu ist zu sagen, daß Platon an besagter Stelle Sokrates von der Nichterlernbarkeit und Gottgegebenheit der ἀρετή reden läßt und Aristoteles von Platon abhängt. Der Verweis auf die Pythagoreer ist als weiteres Zeichen platonischen Einflusses zu deuten. Christgläubige, so Klemens weiter, seien zwar zusätzlich inspiriert durch den Heiligen Geist. Aber auch Platon weise dem Geist einen Ort in der Seele, der Seele aber einen Ort im Körper zu und eben davon rede auch der Prophet Joël (2,28), durch den Gott sage: „Ich werde meinen Geist in alles Fleisch ausgießen.“

Schon vorher (s. *strom.* 5,12,82,1–4) hatte Klemens den folgenden Gedankengang entwickelt: Wir können Gott nicht benennen, definieren oder als erstes Prinzip beweisen. Dies geht gegen Aristoteles' Metaphysik Buch Γ und bekräftigt eher Aristoteles' Positivismus der Zweiten Analytik. Aber Klemens macht hier nicht halt und schlägt auch keinen Glaubenssprung vor, sondern er führt ein neues erkenntnistheoretisches Prinzip ein: „Bleibt also nur, daß wir das Unerkennbare durch göttliche Gnade und allein durch den von Gott selbst ausgehenden Logos erkennen, von dem auch Paulus in Apg 17,22f. sagt: „Was ihr (Athener) hier verehrt (nämlich einen unbekanntem Gott), das verkündige ich euch.“ Gnade und Logos (Wort Gottes, Christus) werden hier mit dem Prinzip von Erkenntnis, genauer Gotteserkenntnis, andernorts von Klemens auch „Gnosis“ genannt, identifiziert.

In *Stromateis* 6,18,166,3 heißt es, daß sogar diejenigen, die Gott selbst zum Lehrer hätten, kaum – d.h. nicht – zu einer festen Idee (ἔννοια) von Gott gelangten, daß aber die Gnade sie dabei unterstütze, eine gewisse Stufe von Gnosis (ἐπίγνωσις) zu erreichen; und dann erklärt Klemens, wie die Gnade dies tue, nämlich indem sie sich quasi daran gewöhnen lasse, Gottes

⁴² *Strom.* 5,13,87,4–88,1–2; s. zu dieser Stelle auch *D. Wyrwa*, Die christliche Platonaneignung in den *Stromateis* des Clemens von Alexandrien, Berlin 1983, 284; allgemeiner hierzu und zum folgenden: *Schneider*, 281–290, bes. 288f.

Willen mit Hilfe von Gottes Willen, und den Heiligen Geist mit Hilfe des Heiligen Geistes zu schauen.

Die Übereinstimmung von göttlichem und menschlichem Willen (θέλημα) wird hier nicht nur aus biblischen Erwägungen (1 Kor 2,10.14) auf die Ebene des Geistes verlagert. Auch die philosophischen Implikationen dieses Schritts sind Klemens sehr willkommen, da sich in diesem Bereich das Freiheitsproblem nicht stellt. Es geht hier um reine Schau (θεωρεῖν), aus der heraus der freie, aber eben auch von der Gnade, d. h. von Gottes Geist, vom Logos, von Gnosis, und somit auch von der Ratio begründete Glaubensakt vollzogen werden kann. Dazu *strom.* 1,7,38,5 „Denn Gabe ist die Lehre von der Gottesfurcht, Gnade der Glaube“ (δωρεὰ γὰρ ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας, χάρις δὲ ἡ πίστις). Der Parallelismus ist deutlich. χάρις wird hier schon im Vollsinn theologisch, genauer, paulinisch eingesetzt.

Ähnlich *strom.* 2,4,14,3: „Deswegen sagt auch die Schrift (Mt 23,8): Nennt niemanden auf der Welt euren Lehrer“ (Ende des Bibelzitats!); denn, so Klemens, das Wissen ist etwas Bewiesenes, der Glaube aber führt durch Gnade (ohne weiteres, gratis, χάρις) von Unbewiesenem hinauf zum Allgemeinen und Einfachen. Der wahre Lehrer, so Klemens weiter, ist der Logos usw. – Also auch hier findet sich, trotz der erneuten Anklänge an den Aristoteles der Zweiten Analytik und Eth. Nic. 1139b31, das Erkenntnisprinzip (Gnade, Logos, Gnosis) im Glaubensakt impliziert.

Und dies gilt erst recht für die oben bereits einmal zitierte Stelle *strom.* 2,4,16,2: „Dem Logos gehorchen, den wir als unseren Lehrer angenommen haben, heißt, ihm vertrauen und sich ihm in keiner Weise widersetzen. Wie wäre es denn auch möglich, sich Gott zu widersetzen? Geglaubt (im Glauben, Vertrauen angenommen) wird von daher die Gnosis, (in der Gnosis) erkannt aber der Glaube, in einer Art von göttlicher Wechselwirkung.“

Strom. 7,10,55,1–4: Durch die Gnosis findet der Glaube zur Vollendung. Glaube ist ein inneres Gut. Ohne Gott zu suchen, bekennt er Gott, indem er ihn als Lebendigen preist. Glaube ist deshalb ein notwendiger Anfangspunkt, von dem aus wir durch die Gnade Gottes emporwachsen und, soweit wie möglich, zur Gnosis Gottes gelangen. Nur im Rahmen einer aristotelisch-platonischen Seelenlehre kann der Begriff „Gut“ hier im Sinne von Klemens' Glaubens- und Gnadenbegriff verstanden werden. Nicht um eine angeborene oder ins Verhalten eingeprägte Anlage geht es, sondern um eine Eigenschaft der geschaffenen Seele. Ihre erste Aktivität ist Lobpreis. Bereits in ihm wirkt die Gnade. Das ist aber erst der Anfang. In dem Moment, in dem sich der Glaube als dynamisch erweist, ist auch die Gnade massiv da und verhilft dem Gläubigen zur Gnosis. Diese schließlich ist ein Zustand von unaussprechlicher Einfachheit und deswegen im Grunde auch nicht vom Glauben selbst unterscheidbar, nicht erlernbar, nicht berechenbar – aber doch frei, weil eben geistig. Dies läßt sich nur in einem platonischen Rahmengefüge verständlich machen.

Schluß

Damit fasse ich zusammen: Gegen Ende des 2. Jahrhunderts wurde der einfache Glaube für gebildetere Christen mehr und mehr zu einem philosophischen Problem. Pagane Philosophen kritisierten fideistische Tendenzen im Christentum. Gnostiker innerhalb des Christentums reagierten heftig gegen solche Tendenzen und sagten sich vom geschichtlichen Glauben los. In diesem Kontext und in Auseinandersetzung mit diesen Positionen entwickelt Klemens seinen Glaubensbegriff. Dabei greift er vor allem auf das platonisch-aristotelische Modell zurück, vor allem auf den aristotelischen Begriff der Prohairesis. Gegen diese traditionelle Sicht hat Eric Osborn kürzlich eingewandt, daß dieser Begriff bei Klemens von den stoischen Begriffen der Prolepsis, Katalepsis und dem Kriterium bzw. Kréma überlagert werde. Daß alle diese Begriffe bei Klemens eine Rolle spielen, läßt sich nicht leugnen. Ich habe jedoch versucht, gegen Osborn zu zeigen, daß ihre Verwendung bei Klemens durch und durch im Rahmen eines platonisch-aristotelischen Grundmodells erfolgt. Insbesondere zum Verständnis des *Initium fidei* und des grundlegenden Zusammenhangs von Glauben und Gnosis ist auch weiterhin das Zusammenwirken von Platonismus, Aristotelismus und von biblischen, vor allem paulinischen Motiven maßgeblich. Klemens' Philosophie ist kein ontologischer Rationalismus, aber auch kein Fideismus oder Mystizismus. Durch die Verbindung des Rationalitätsbegriffs mit dem Glaubensbegriff entwickelt sie im Gegenteil einen offenen Begriff von Rationalität, Vernunft und System. Es wäre m. E. lohnenswert, in diesem Zusammenhang den Gnadenbegriff in Verbindung mit dem Logos- und Geistbegriff stärker als bisher in die Analyse des Glaubensansatzes mit einzubeziehen.