

U N T E R S U C H U N G E N

Christentum und Eigentum bei Klemens von Alexandrien auf dem Hintergrund der frühchristlichen „Armenfrömmigkeit“ und der Ethik der kaiserzeitlichen Stoa*

Von Adolf Martin Ritter

*Hermann Doerries, dem Achtzigjährigen,
zum 17. 7. 1975 in bleibender Dankbarkeit.*

Nach marxistischer Auffassung, wie sie nach und neben F. Engels am geschlossensten wohl K. Kautsky in seiner weit ausgreifenden Monographie „Der Ursprung des Christentums“¹ dargelegt hat, ist das Christentum aus einer ursprünglich sozialrevolutionären, proletarisch-kommunistischen Bewegung spätestens seit seiner Anerkennung durch den römischen Staat zu einer Stütze von Unterdrückung und Ausbeutung geworden, womit auch als erwiesen gilt, daß es von Anfang an – wie jede Religion – nicht etwa eine selbständige geistige und materielle Potenz, sondern lediglich eine Funktion der jeweiligen politischen und ökonomischen Verhältnisse war. Ist diese These, jedenfalls für eine nicht-marxistische, dem „historischen Materialismus“ weder verpflichtete, noch sich ihm a priori verschließende Geschichtswissenschaft, nur noch von historischem Interesse? Oder kann sie wenigstens in der Form aufgenommen werden, daß „die evangelische Botschaft . . . primär den ‚Armen‘ galt und auf die Umwandlung auch der empirischen Verhältnisse gerichtet war“, daß aber über kurz oder lang das „Schockieren-

* Überarbeitete Fassung eines Gastvortrags vor der Ev.-Theol. Fakultät Tübingen am 29. Mai 1973.

¹ 1910 zuerst erschienen und zu Lebzeiten *Kautskys* insgesamt zehnmal aufgelegt, ist sie innerhalb der Reihe „Sozialistische Klassiker in Neudrucken“ (hg. v. G. Eckert) 1968 im Dietz-Verlag Hannover mit einer Einleitung von *K. Kupisch* neu herausgebracht worden. Zur Stellung *Kautskys* innerhalb der marxistischen Historiographie s. etwa die knappe Skizze von *H.-J. Steinberg*, Karl Kautsky und Eduard Bernstein, in: H.-U. Wehler (Hg.), *Deutsche Historiker IV*, Kl. Vandenhoeck-Reihe Bd. 346/348, 1972, S. 53–64. Zur neueren marxistischen Theorie über Ursprung und Anfänge des Christentums auf den von Engels (und Kautsky) gelegten Grundlagen s. den informativen Überblick in dem Artikel „Christentum. B: Frühchristentum und kommunistische Ideologie“ (R. Werner) in: *Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft*, hg. v. C. D. Kernig, Bd. I, 1966, Sp. 994–1006. 1010 f.

de der Botschaft des Jesus von Nazareth . . . zu einer gedämpften ‚Kleinen Nachtmusik‘ der Seele“ wurde oder gar ganz „im neuplatonischen Spiritualismus menschlicher Innerlichkeit“ versank, so daß der „Widerspruch der Mächtigen und Reichen . . . sich in das beruhigte Lächeln von solchen“ verwandeln konnte, „die von dieser Seite nichts mehr zu fürchten haben“?²

Ich meine nicht, daß über diese vieldiskutierte Frage³ bereits die Akten geschlossen werden könnten, obwohl sich erfreulicherweise gerade in letzter Zeit – auch im Hinblick auf das Problem des „urchristlichen Kommunismus“ – in der Forschung eine differenziertere Betrachtungsweise durchzusetzen beginnt, die endlich auch über die sattsam bekannten und seit Jahrzehnten wiederholten Abgrenzungen hinauszuführen verspricht.⁴ So ist denn zu hoffen, daß auch der im folgenden unternommene Versuch, zu einer besseren Kenntnis und einem besseren Verständnis jener spezifischen Problemstellung beizutragen, wie sie sich für das Christentum um die Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert ergab, nicht als überflüssig empfunden wird.

1.

Im Mittelpunkt dieser Untersuchung steht die Beschäftigung mit einem Text, der allein schon deshalb besonderes Interesse verdient, weil er die erste uns bekannte ausführliche und zusammenhängende Stellungnahme zum Problem von Reichtum und Eigentum aus christlicher Sicht enthält. Es ist der Traktat *ΤΙΣ Ο ΣΩΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ* oder, wie er meist lateinisch zitiert wird, „*Quis dives salvetur*“ (Qu. d. s.). Sein Verfasser, T. Flavius Clemens, um die Mitte des 2. Jahrhunderts geboren und, wie es scheint, nicht anders als die älteren „Apologeten“ zum Christentum bekehrt: indem er sich als „Philosoph“ dem „Platonismus“ (was immer das konkret bedeuten mochte!) zuwandte und durch ihn zum Christentum geführt wurde, er war nach langer Wanderschaft schließlich nach Alexandrien gelangt, wo er endlich auch den Lehrer fand, der ihm Genüge tat: Pantainos, einen, wie der Kirchenhistoriker Euseb zu berichten weiß,⁵ zum Christentum übergetretenen stoischen Philosophen. Und hier, in der von Alexander d. Gr. gegründeten, mittlerweile zweitgrößten Stadt der Ökumene, die sich bis zum Ende der Römerherrschaft als bedeutendster Umschlagplatz für den Warenverkehr zwischen Ost und West einer i. w. ununterbrochenen wirt-

² K. Kupisch a.a.O., S. XLVII f.

³ Zur älteren Literatur s. etwa die – nicht einmal vollständige – Zusammenstellung bei K. Farner, *Theologie des Kommunismus?*, 1969, S. 81–87.

⁴ Ich verweise insbesondere auf U. Wilckens, *Urchristlicher Kommunismus. Erwägungen zum Sozialbezug der Religion des Urchristentums*: W. Lohff – B. Lohse (Hgg.), *Christentum und Gesellschaft*, 1969, S. 129–144; H.-J. Kraus, *Aktualität des „urchristlichen Kommunismus“?*: Freispruch und Freiheit. *Theol. Aufs. f. W. Kreck*, hg. v. H.-G. Geyer, 1973, S. 306–327; vor allem aber M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche*, 1973, bes. S. 39 ff. (in der Vielfalt der Aspekte und der Abgewogenheit des Raisonnements augenblicklich wohl die beste Ausgangsbasis für eine Näherbeschäftigung mit der Sozialgeschichte und den Sozialideen des frühen Christentums!).

⁵ Euseb, h. e. V, 10, 1.

schaftlichen und kulturellen Blüte erfreute, verbrachte er den Hauptteil seines Lebens, und zwar – ähnlich wie Justin in Rom und vor ihm und wohl auch noch einige Zeit neben ihm Pantainos in Alexandrien – als freier „philosophischer“ Lehrer.

Wie bei den meisten Autoren der christlichen Frühzeit, so ist auch vom Schrifttum des Klemens mehr verloren als erhalten. Immerhin ist der Rest, obwohl in der Hauptsache nur aus drei aufeinander aufbauenden⁶ Werken bestehend, noch immer ansehnlich genug. Einen breiten Raum nehmen darin Reflexionen über alle möglichen Fragen des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens ein. Ihr Ziel und „Leitmotiv“ ist es, daß die christliche Morallehre nicht „gesetzlich“, nicht als Summe von Forderungen verstanden werde, welche als solche, ohne auf ihre Gründe hin befragt zu werden, erfüllt werden müßten. Das von ihr geforderte „Gute“ muß vielmehr „evident“ sein, wenn anders die Christen nicht als „stumme Hunde“ dastehen und sich, wie das liebe Vieh, zwar „abmühen“ sollen, „doch nur getrieben vom Zwang der Furcht“, ohne zu wissen, was sie tun und warum sie es tun.⁷

Dieser Wille, zu verstehen und – verstehen zu lehren, beherrscht auch unseren Traktat. Von seinem Inhalt her ist kaum auszumachen, ob es sich dabei ursprünglich um eine Gemeindepredigt handelt oder aber „um eine Art ‚Bibelstunde‘ oder geistlichen Vortrag“, der nur auf einen engeren Hörerkreis der gehobenen christlichen Gesellschaft Alexandriens berechnet war. Man „sieht hier jedenfalls, wie gut es Klemens versteht, einen Gedankengang, wenn es sein soll, in völliger Einfachheit und Klarheit zu entfalten und ohne alles prunkende Beiwerk warm und eindringlich zum Ziel zu führen“.⁸

Der Form nach bietet er sich als Exegese der Perikope vom „reichen Jüngling“ (Mk. 10, 17 ff. par.) dar, die Klemens in der Art einer „Homilie“, wenn auch, wie immer, „allegorisch“ und unter ständiger Beiziehung anderer Bibelstellen, Wort für Wort auslegt. Daß dieser Evangelientext – wie alle Texte der Hl. Schrift, zumal die Worte Jesu! – nicht seinem buchstäblichen, „fleischlichen“ Sinn, sondern seiner tieferen, „geistlichen“ Bedeutung nach aufgenommen werden wolle, erhellt für ihn allein schon daraus, daß Jesus hier, anknüpfend an die Anrede des „Jünglings“ („Guter Meister“), von eben diesem Ausgangspunkt aus seine Unterweisung beginnt, „indem er den Jünger auf Gott als den Guten und ersten und einzigen Verwalter ewigen Lebens hinweist, das der Sohn von ihm empfangen hat und uns gibt“. Das ist, folgert Klemens, die „größte und wichtigste der zum Leben führenden

⁶ Ist auch die Tatsache als solche nach den inneren Verweisungen (vgl. nur Strom. VI, 1, 3) kaum in Zweifel zu ziehen, so ist doch in der Forschung nach wie vor umstritten, inwieweit Klemens seinen in Paed. I, 1, 1 f. entwickelten Plan verwirklicht hat, m. a. W. ob wir die „Teppiche“ als den dritten, „dogmatischen“ Teil der geplanten Trilogie oder doch wenigstens als Vorarbeiten dazu anzusehen haben oder ob bei ihrer Abfassung das ursprüngliche Konzept ganz fallen gelassen wurde. Doch braucht das hier nicht vertieft zu werden.

⁷ Strom. I, 45, 6; vgl. dazu auch etwa Seneca, ep. 94, 11.

⁸ H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter, 1955, S. 40 f.

Lehren“, die Erkenntnis, „daß der ewige Gott der Geber *ewiger* Güter und der erste und höchste, der eine und gute Gott ist“, von dem alles andere Leben und Bestehen empfangen muß.⁹

Aus seiner Freigebigkeit fließen uns aber auch die *irdischen* Güter zu.¹⁰ Sie sind, an sich, *ἀδιάφορα*, weder gut noch böse.¹¹ Es kommt vielmehr allein darauf an, wie wir sie *gebrauchen*. Nicht die Reichtümer muß man darum wegwerfen, sondern die bösen Strebungen des Herzens, die *πάθη*, muß man unterdrücken.¹² Der Reiche ist ein „Nutznießer“ von Gütern, die ihm nicht so sehr um seinen – als um des bedürftigen Nächsten willen anvertraut wurden.¹³ Der Reichtum ist ein „Gut“ für ihn, weil und insofern er ihm Gelegenheit bietet, den Hilfsbedürftigen beizustehen und sich, durch eben solche Übung der Nächstenliebe, aus den Banden der Begehrlichkeit zu lösen.¹⁴

Klemens sieht sich zu dieser Stellungnahme, wie er sagt, aus seelsorgerischer Verantwortung gegenüber solchen Reichen veranlaßt, „die die Macht des Heilands und die in ihm erschienene Erlösung bereits kennengelernt haben“, während er sich um die „Außenstehenden“ („Uneingeweihten“) im Augenblick nicht weiter kümmern will.¹⁵ Es geht ihm also nicht um die Erörterung sozio-ökonomischer oder auch sozialphilosophischer Fragen nach Art von Platons „Politeia“ oder der „Politik“ des Aristoteles, sondern – zunächst – allein um einen konkreten Gewissensrat. Ebenso außerstande, sich selbstgefällig und selbstgerecht über die – wie „alle Welt“ (Mt. 28, 19) – zum Heile geladenen Reichen erhaben zu dünken, wie, ihnen eifertig ein gutes Gewissen zu verschaffen, sieht er sie nicht als „Untermenschen“, sondern als solche an, die die Hoffnung aufgegeben haben, ähnlich jenem „Jüngling“, der die Worte Christi von „Kamel“ und „Nadelöhr“ samt der Forderung, alle Habe zu „verkaufen“, mißverstanden und deshalb seine Rettung für unmöglich gehalten habe. Dadurch, daß die Hoffnung in den Herzen der Reichen neu belebt wird, soll ihnen Sinn und Willigkeit zu einem „Teilen“, zu einer *κοινωνία*, geweckt werden, bei der die Rechte nicht weiß, was die Linke tut.¹⁶ Es gibt dafür kein Zuspät! Denn auch späte Reue gilt in den Augen Gottes als hinlänglich zur Rettung des Sünders.¹⁷ In diesem Sinne läßt Klemens den Traktat ausklingen in eine Geschichte, die von Euseb in seine „Kirchengeschichte“ aufgenommen¹⁸ und so weithin bekannt geworden ist. Es ist die Geschichte von einem abtrünnigen Jünger des Apostels Johannes, der von diesem zur Umkehr bewogen und für die Kirche zurückgewonnen wurde, ein „Mythos“, auf dessen Ernsthaftigkeit Klemens den Leser mit einer Anspielung auf den Schluß von Platons „Gorgias“ wohl

⁹ Qu. d. s. 6, 4–7, 2.

¹¹ Qu. d. s. 15, 3.

¹³ Qu. d. s. 16, 3.

¹⁴ Qu. d. s. 16 ff. i. Vgl. m. 13, 3; 14, 1–6; 15, 4; vgl. dazu unten A. 87.

¹⁵ Qu. d. s. 2, 4; vgl. auch 1, 4; 2, 5; 3, 1.

¹⁶ Qu. d. s. 13, 1; vgl. 3, 1–6; 39, 1 f.

¹⁷ Qu. d. s. 39–41.

¹⁸ Qu. d. s. 42, 1–20; vgl. Euseb, h. e. III, 23, 6–19.

¹⁰ Qu. d. s. 12, 5 ff.

¹² Qu. d. s. 15, 1–5.

zu achten bittet¹⁹ als eine Illustration der Rettung auch des scheinbar Verlorenen durch die Kraft ungeheuchelter Buße.

2.

Wenn Klemens sich solchermaßen mit Entschiedenheit gegen ein „buchstäblich“-legalistisches Verständnis der Perikope Mk. 10, 17 ff. ausspricht und sich gegen die Auffassung verwahrt, als vermöge Armsein allein einen religiösen Vorzug zu begründen, so erteilt er damit zugleich jener – namentlich in judenchristlich – apokalyptischen Kreisen gepflegten – „Armenfrömmigkeit“ eine Absage, wie sie vor allem im Jakobusbrief begegnet und noch in der Turmbauallégorie des sog. „Hirten des Hermas“, einer als Apokalypse stilisierten Bußpredigt aus der Zeit um 130/140 n. Chr., nachklingt. Darin beschreibt der als kleiner Gewerbetreibender in Rom lebende Verfasser, welches die wahren Glieder der Kirche oder, im Bilde gesprochen, welches die geeigneten Steine zum Turmbau seien und welche Steine nicht oder nur bedingt verwendet werden könnten. Zu den letzteren gehören auch solche Steine, die ihrer „runden“ Form wegen nicht recht zum Bau passen wollen. Es sind dies diejenigen Christen, die zwar nicht – wie Heuchler, Zweifler, Unbußfertige oder vor der Taufe Abgefallene – als von der wahren Kirche endgültig ausgeschlossen zu betrachten sind. Vielmehr haben sie wohl Glauben, besitzen aber auch „dieser Welt Reichtum“ und sind eben deswegen allenfalls bedingt verwendbar. Denn: „Wenn Drangsal kommt, so verleugnen sie ihren Herrn um ihres Reichtums und ihrer Geschäfte willen“. „Wann aber werden sie zum Bau passen?“, fragt der „Visionär“. Und er erhält zur Antwort: „Wenn ihr Reichtum, der sie an sich fesselt, abgehauen wird; dann werden sie für Gott brauchbar sein“ (vis. III, 6, 5. 6).

Mit dieser scheinbar prinzipiellen Verdammung des Reichtums steht Hermas in seiner Zeit allem Anschein nach nicht allein. Ja, noch mehr als ein halbes Jahrhundert später kann der große Nordafrikaner Tertullian Gott als „Verächter der Reichen“ und als „Helfer der Bettelarmen“ (*divitum aspernatorem, mendicorum advocatorem*)²⁰ bezeichnen, welcher „immerfort die Armen für gerecht erklärt, die Reichen hingegen von vornherein verdammt (*semper pauperes iustificat, divites praedamnat*)“!²¹ Die Begrün-

¹⁹ Vgl. dazu außer dem Testimonienapparat der Stählinschen Ausgabe z. St. (qu. d. s. 42, 1) U. Wickert, Bemerkungen zu Clemens von Alexandrien (*Quis dives salvetur* 19 und 42): ZNW 1959, S. 123–132 (hier: S. 129 ff.).

²⁰ Tertullian, *adv. Marc.* IV, 15, 8.

²¹ Tertullian, *de pat.* 7. Freilich stehen Äußerungen wie die beiden zitierten bei Tertullian in einer scheinbar kaum auflösbaren Spannung etwa zu der, daß es „Gott nicht unangemessen“ sei, „auch Reichtümer zu gewähren, durch welche auch die Reichen Trost und Hilfe finden und . . . viele Werke der Gerechtigkeit und Liebe geschehen mögen“ (*adv. Marc.* IV, 15, 8 Ende; vgl. auch etwa die auf den ersten Blick reichlich verwirrende Gedankenführung in *Apol.* 39, der wohl wichtigsten Stelle zum Problem „Christentum und Eigentum“ bei T.). Man kommt wohl auch hier nur weiter, wenn man fragt, was T. jeweils im Auge habe und worauf er konkret hinauswolle. Allein, daß diese Äußerungen überhaupt – ganz beiläufig, ohne anscheinend irgendeiner Begründung zu bedürfen – so fallen, wie sie fallen, setzt

dung, die hinter einer derart radikalen Eigentumskritik steht, ist, wie es scheint, für die frühchristliche „Armenfrömmigkeit“ insgesamt charakteristisch: Reichtum bindet an die „Welt“; weil aber der Christ zum Dienst für das jenseitige Gottesreich berufen ist, muß er auf Reichtum als ein Hindernis verzichten. Gewiß schlägt dabei gelegentlich ein ausgesprochenes „Resentiment“ gegen die Reichen durch; so wohl auch in dem Drohwort Jak. 5, 1 ff. („Nun, wohlan, ihr Reichen, weinet und jammert über die Drangsale, die über euch hereinbrechen . . .“). Die „ganze Geschichte“, so hat man gefunden, kenne „kaum einen wilderen Ausbruch“ als dies „haßerfüllte Frohlocken des Jakobusbriefes über den sicheren Untergang der Besitzenden am künftigen Schlachttag“.²² Nirgends jedoch ist hier *revolutionäre* Ungeduld im Spiel, welche eine Änderung der bestehenden Verhältnisse als solcher erstrebte und an eine Selbsthilfe der Unterdrückten dächte. Es ist vielmehr Gottes „Gerechtigkeit“, deren Durchbruch in Bälde erwartet wird, von der man das Ende aller Ungerechtigkeit und die Sühne allen Frevels erwartet.

Nun aber schließen in der Umgebung des Jakobus und erst recht des Hermas die christlichen Gemeinden in zunehmendem Maße auch Angehörige begüterter Schichten ein, die sich durch die weithin übliche Gleichsetzung von Christsein und Armsein in einen ernstlichen Zwiespalt gestürzt sehen mußten. Diesem Zwiespalt sucht Hermas mit der eschatologisch begründeten, rigorosen Forderung ein Ende zu machen, daß ein Reicher, der Christ werden oder bleiben wolle, Buße zu tun und sein Vermögen an die Armen zu verschenken habe.

Allerdings ist dies nicht das Einzige, ja wohl nicht einmal das Eigentliche, was Hermas zu den ihn sichtlich selbst bedrückenden Problemen,²³ die das Eindringen des Reichtums in die christlichen Gemeinden mit sich brachte, zu sagen hat. Blickt man nämlich von der eben besprochenen Stelle aus den „Visionen“ z. B. auf das ebenso wohlgelungene wie eindrucksvolle Gleichnis von „Ulme und Weinstock“ im dritten Teil seiner „Apokalypse“ (sim. II, 1–10)²⁴ hinüber, so wird dort nicht nur die Hilfsbedürftigkeit gerade auch des Reichen unterstrichen, sondern auch die Lösung, statt in der Forderung völligen Eigentumsverzichtes, in einer Art „Ausgleichstheorie“ gefunden, nach der arm und reich aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig unterstützen sollen: die einen mit irdischen Gütern, die andern mit Gebet. „Denn der Arme ist reich in Bitt- und Dankgebet, und sein Gebet hat große Kraft bei Gott!“ (sim. II, 5). M. a. W. greift Hermas an dieser Stelle auf den jüdisch-weisheitlichen Gedanken vom *Almosen* als einer gottwohlgefälligen, sündentilgenden Frömmigkeitsübung zurück (vgl. Sir. 3, 30; Tob. 12, 9). Ist darum der Arme für ihn auch weiterhin sozusagen der „Fromme erster

doch wohl die Fortwirkung jener „ebionitischen“ Tradition voraus, um die es uns im Augenblick geht. Und nur das sollte hier bewiesen werden!

²² E. Salin, Politische Ökonomie. Geschichte der wirtschaftspolitischen Ideen von Platon bis zur Gegenwart, 1967, S. 26.

²³ Das ergibt sich etwa aus vis. III, 6, 7 i. Vgl. m. II, 3, 1.

²⁴ Vgl. ferner sim. I, 7 ff.; IX, 30, 4 ff.; X, 4, 2 ff., und dazu den Exkurs im Kommentar von M. Dibelius, Der Hirt des Hermas, HNT-Erg. Bd. IV, 1923, S. 555 f.

Klasse“ und der Reiche eo ipso religiös unterlegen, so kann er doch immerhin bereits sagen: „Selig, wer Besitz hat und begreift, daß sein Reichtum vom Herrn herrührt“ (sim. II, 10). Wo diese Einsicht Platz greife, da haben beide, arm wie reich, „Anteil am gerechten Werk“ (sim. II, 9). Das aber heißt, daß – wie auch sonst auf dem Felde der Ethik, aber nicht nur hier! – namentlich „das Judentum dem ‚Frühkatholizismus‘ die Mittel geliefert“ hat, „Probleme zu lösen, die diesem von der Entwicklung des Christentums in die Welt hinein gestellt waren“.²⁵

3.

Wir wissen nicht mit Bestimmtheit zu sagen, ob es eine „ebionitische“ Strömung auch in der unmittelbaren Umgebung des Klemens gegeben hat,²⁶ oder ob die Beunruhigung unter den reichen Christen Alexandriens, die ihn zur Abfassung von Qu. d. s. veranlaßte, einfach auf „Bedenken“ zurückging, wie sie „jeder Reiche . . . beim Lesen der Worte des Evangeliums über den Reichtum haben mußte“.²⁷ Sicher scheint nur so viel zu sein: einmal, daß Klemens diese Bedenken und Besorgnisse weder erfunden,²⁸ noch durch frühere, eigentumskritischere Äußerungen selbst provoziert hat, so daß er sich nun zu einer Retraktation bemüßigt fühlte;²⁹ zum andern, daß bei ihm

²⁵ Ebenda, S. 556.

²⁶ Auf „ebionitische“ Strömungen auch in Ägypten dürfte z. B. das vor allem durch Klemens und Origenes bezugte „Hebräerevangelium“ hindeuten (s. dazu etwa Ph. Vielbauer in: Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokr., I, 3. Aufl. 1959, S. 104 ff.). Im Vordergrund der Auseinandersetzung aber standen bei Klemens offensichtlich Enkratiten, die außer Paed. II, 33, 1; strom. I, 71, 5; VII, 108, 2 noch an zahlreichen anderen Stellen bekämpft werden, ohne namentlich genannt zu werden, sowie vor allem Gnostiker aller Schattierungen.

²⁷ So O. Stählin in der Einleitung zu seiner Klemensübersetzung in: BKV, 2. Reihe, Bd. 7, S. 37.

²⁸ Anders anscheinend W.-D. Hauschild, Christentum und Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen „Sozialismus“: ZEE 1972, S. 34–49 (hier: S. 36).

²⁹ So – vermutungsweise – etwa R. B. Tollinton, Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism, Bd. I, 1914, S. 322. Dagegen spricht jedoch nicht nur, daß in qu. d. s. jeder Hinweis darauf fehlt, daß wir es dabei mit einer „Retraktation“ zu tun hätten. Vielmehr bietet der Traktat auch keinerlei Anhaltspunkte für eine auch nur relative Chronologie. Schließlich erweist es sich bei näherem Zusehen als unmöglich, bei Klemens in seiner Beurteilung von Reichtum und Eigentum eine Entwicklung festzustellen (anders u. a. Markgraf, Clemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller in seiner Stellung zu den natürlichen Lebensgütern: ZKG 22, 1901, S. 487–515 [hier: S. 511 f.]) und unterschiedliche Akzentuierungen auf einzelne Klemensschriften zu verteilen. So auch W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, TU 57, 1952, S. 207, der freilich seinerseits die Spannungen, die die Aussagen des Klemens in dieser wie in anderen Fragen aufweisen, eher psychologisch deuten und ihre Ursachen in der Person des Klemens selbst suchen möchte, welcher „gerade die innere Ausgeglichenheit gefehlt“ habe; „ein tiefer Riß ging durch sie hindurch“ (W. Völker a.a.O., S. 203). Allein, müßte nicht, ehe man an eine solche „Lösung“ denkt, die in Wahrheit keine ist, zunächst sehr viel sorgsamer, als bisher zumeist geschehen, geprüft werden, ob sich nicht diese Spannungen zum guten Teil dadurch auflösen lassen, daß man sich von seiner „Zettelkastenmethode“ trennt und möglichst geschlossene Textpartien seiner Interpretation zu-

gegenüber der „ebionitischen“ Eigentumskritik ein Sichtwechsel erstmals auch seinen theologisch-literarischen Niederschlag gefunden hat, wie er scheinbar radikaler nicht gedacht werden kann. Dem entspricht auch, daß die Naherwartung bei ihm so gut wie keine Rolle mehr spielt.³⁰

In der Literatur wird dieser Sichtwechsel, wie sich denken läßt, seit jeher teils mit Befremden und Kritik, teils mit mehr oder weniger unverhohlener Genugtuung registriert. So ist gerade jüngst wieder die Position des Klemens kurz und bündig auf den Nenner einer „programmatischen Öffnung der kleinbürgerlich-pauperistischen Kirche für die Reichen“ gebracht und aus seiner „Gesamtkonzeption einer Vermittlung von Christentum und römisch-hellenistischer Welt“ heraus erklärt worden: „Wenn die Gebildeten der Weltstadt Alexandrien durch seine apologetische Theologie für das Christentum gewonnen werden sollen, dann können sie auf der anderen Seite doch nicht durch ein ebionitisch-rigoristisches Konzept zur Eigentumsfrage verprellt werden“. Mithin bestehe ein „Zusammenhang zwischen der ‚Hellenisierung‘ des Christentums im dogmatischen Bereich und einer solchen im ethischen“.³¹ Ganz anders beurteilt *E. Troeltsch* in seinen „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen“ unseren Klemenstraktat als „die dem Reichtum günstigste und dabei ökonomisch verständigste“ Erörterung der Eigentumsproblematik aus frühchristlicher Zeit, die „überdies von einer feinen und warmen Frömmigkeit erfüllt“ sei.³²

Doch stellen wir die Frage, wie hier zu urteilen sei, noch einen Augenblick zurück und halten zunächst nur so viel fest, daß Klemens zu seiner von der des apokalyptischen Christentums und seiner Tradition abweichenden Auffassung nicht ohne gewichtige Gründe gelangt ist. Auch dürfte er dem Sinn der Jesusworte über Armut und Reichtum³³ jedenfalls eher auf der Spur geblieben sein als die Moralisten und Rigoristen vom Schlage des Jakobus oder Tertullians und sich mindestens insoweit keiner „Umdeutung“ oder Abschwächung des „Armenevangeliums“ Jesu schuldig gemacht haben, als dessen „gesetzliche“ Interpretation in der Tat in die Irre führen würde.³⁴

grunde legt? Und wo dies Mittel versagt: wären nicht eventuell aus Klemens sachliche Gründe für sie geltend zu machen, z. B. die ihm so grundlegend wichtige und von ihm auch oft genug ausgesprochene Überzeugung, daß es im Christentum, unter der Leitung des „überaus menschenfreundlichen Logos“ auf „wirksame Bildung“ ankomme, darauf, „in heilsamem Stufenfortschritt vollkommen“ zu werden (Paed. I, 3, 3; vgl. auch etwa III, 87, 1 ff.; strom. II, 85, 3; VI, 1, 3, und dazu jetzt vor allem *A. Knauber*, Ein frühchristliches Handbuch katechumenaler Glaubensinitiation: der Paidagogos des Clemens von Alexandrien: MThZ 23, 1972, S. 311–334)? Wären m. a. W. gegensätzliche Äußerungen nicht vom „Stufengedanken“ her verständlich zu machen?

³⁰ Vgl. dazu etwa strom. III, 49, 6 mit II, 138, 2.

³¹ W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 38.

³² *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1922, S. 113, A. 57.

³³ Vgl. dazu jetzt vor allem M. Hengel a. A. 4 a. O., S. 31–38.

³⁴ Anders z. B. *M. Dibelius*, Der Brief des Jakobus, Meyer K XV, 1959¹⁰, S. 44, der – ähnlich wie R. B. Tollinton a. A. 29 a. O., S. 325 – eine Umdeutung der „evangelische(n) Geschichte vom Reichen“ vor allem darin zutage treten sieht, daß

In jedem Falle aber wird man m. E. davon absehen müssen, die vergleichsweise günstige Beurteilung des Reichtums bei Klemens mit dem von ihm angeblich erstmalig unternommenen bewußten Versuch einer „Hellenisierung“ des Christentums^{34a} in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Denn wie hoch auch immer die philosophische Bildung des Klemens zu veranschlagen und wie weitreichend insbesondere – zumal auf dem Gebiet der Ethik – der Einfluß der *stoischen* Lebensweisheit gewesen sein mag³⁵: in dieser Hinsicht scheinen mir – im Unterschied zur vorliegenden Klemensliteratur, in der, wenn ich nichts übersehen habe, so gut wie durchweg das Gegenteil behauptet wird – die Divergenzen zwischen Klemens und der Stoa weitreichender zu sein als die unleugbaren Übereinstimmungen!

Aus gutem Grund gilt in der Literatur als besonders aufschlußreich ein Vergleich zwischen Klemens und Seneca, mit dessen Reflexionen über den rechten Gebrauch des Reichtums, zumal in der Spätschrift „De beata vita“, der Traktat Qu. d. s. die stärksten Berührungen aufweise.³⁶ So darf auch ich mich im folgenden der Kürze halber in der Hauptsache an diesen einen Repräsentanten der kaiserzeitlichen Stoa halten, obgleich seit langem be-

Klemens das „verkaufe, was du hast“ auf die „Reinigung der Seele von der Sucht nach Schätzen“ deute (Qu. d. s. 11, 2; vgl. 19, 3 u. ö.). Auch nach E. Schwartz, Zu Clemens *ΤΙΣ Ο ΣΩΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ*: Hermes 38, 1903, S. 75–100 (hier: S. 90 ff.), hat Kl. das „Paradoxon des Herrenworts“ aufgelöst (S. 90), weil er sich einer ganz ähnlichen Aufgabe gegenüber sah wie die Stoiker von Zenon bis Poseidonios, denen es darum ging, „den kynischen Rigorismus gesellschafts- und hoffähig zu machen“; „was Wunder, wenn der Christ (sc. Kl.) die fertig daliegenden Lösungen des Problems benutzt?“ (S. 92). Dabei scheint mir jedoch einmal übersehen zu sein, daß sich Klemens der Schwierigkeiten einer reinen „Allegorisierung“ der Aufforderung: „verkaufe, was du hast“, die schon an der Fortsetzung: „und gib's den Armen“ scheitern müßte, durchaus bewußt gewesen ist (vgl. strom. IV, 29, 1; qu. d. s. 19, 6 und dazu unten A. 87); und zum andern, daß, worauf bereits seine einleitenden Bemerkungen zum *modus procedendi* (Qu. d. s. 3, 1 ff.) hinweisen, die Beseitigung des mit einem „buchstäblichen“ Verständnis des „verkaufe, was du hast“ verbundenen Anstoßes wohl nur als erster Schritt und nicht als das Ganze dessen gedacht war, worauf seine Auslegung der Perikope vom „reichen Jüngling“ abzielt.

^{34a} So etwa K. Beyschlag, Vom Urchristentum zur Weltkirche, II, 1968 (= Kirchengeschichtl. Quellenhefte 20), S. 34.

³⁵ S. dazu vor allem M. Pohlenz, Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum, NAG 1943, 3, S. 103–180; derselbe, Die Stoa, Bd. I, 3. Aufl. 1964, S. 415–423; ferner etwa noch – außer E. Schwartz a. A. 34 a. O. – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, 1933, S. 166–170. 226 f. 254 f. 261. 269 f. 283. 323–325, und M. Spannert, Le Stoïcisme des Pères de l'Église, 1957, S. 170 f. 234 f. 244 f. 247–251. 322. 343 f. – Gegen die weit verbreitete Ansicht, Klemens repräsentiere philosophisch lediglich „the common blend of Platonist metaphysics and Stoic ethics together with Aristotelian logic and terminology“ (H. Chadwick, Early Christian thought and the classical tradition, 1966, S. 40 f.), hat neuerdings S. Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, 1971, zu zeigen versucht, daß auch in ethicis von Mittelplatonikern und vor allem von Philo die stärksten Einflüsse auf Klemens ausgegangen seien.

³⁶ So bes. M. Pohlenz, NAG 1934, 3, S. 136 ff.; derselbe, Die Stoa, I, S. 421 f.; W. Völker a. A. 29 a. O., S. 204 ff.; H. Chadwick a. A. 35 a. O., S. 61.

kannt ist, daß sich bei Seneca – schon seiner persönlichen Lebensumstände wegen³⁷ – die eher auf „Genügsamkeit“ hinführende Lehre der Gründer der Stoa manche Umbildung gefallen lassen mußte. Gleichwohl dürfte es ihm gelungen sein, auch wo er sich wie in „De beata vita“ zur Selbstverteidigung genötigt sieht, „in das Zentrum der stoischen Ethik vor (zustoßen)“.³⁸

Übereinstimmung herrscht zunächst insoweit, als beide, Klemens wie Seneca, den Reichtum als für die rechte Einschätzung des Menschen ebenso belanglos betrachten wie die Armut. Er ist, sagt Klemens gut stoisch, ein *ἀλλότριον*, gehört also zu den unserer Verfügung entzogenen „Außendingen“,³⁹ die uns nicht weiter angehen; er ist ein *ἀδιάφορον*, für unser wahres Wohl und Wesen schlechterdings gleichgültig⁴⁰ und, für sich genommen, ethisch indifferent,⁴¹ ein auch bei Seneca wie in der Stoa überhaupt so häufig wiederkehrender Gedanke, daß sich hierfür ausführliche Belege erübrigen.^{41a}

Ferner entspricht es – formal gesehen – auch der Auffassung des Klemens, wenn Seneca den Reichtum einerseits als gefährlich ansieht, ihm aber auf der anderen Seite – im Widerspruch zur altstoischen Lehre – einen gewissen „Nutzen“ nicht abstreiten möchte. Gewiß sei er kein „Gut“ (*bonum*) im strengen Sinne.⁴² Als solches könne vielmehr einzig die „Tugend“ gelten,⁴³ die allein auch ein „glückseliges Leben“ gewährleiste.⁴⁴ Wohl aber dürfe man ihn zu den Dingen rechnen, die man, vor die Wahl gestellt, ihrem

³⁷ Seneca war seit der Zeit, da er am Hofe Neros eine Vertrauensstellung innehatte, mehrfacher Millionär und sah sich – nicht erst durch die Angriffe von Gegnern – vor die Frage gestellt, ob nicht zwischen seinem luxuriösen Lebensstil und den von ihm weiterhin bejahten und verfochtenen stoischen Grundsätzen ein tiefer Widerspruch klatte (vgl. dazu vor allem seine Apologie, *De beata vita*, 17 ff.). Dabei konnte er sich allerdings zunutze machen, daß mindestens seit Poseidonios manche der gelegentlich bis zum Paradox gesteigerten altstoischen Lehren durch die Aufnahme peripatetischer Züge namentlich in der Güter- und Affektenlehre abgemildert worden waren (darauf bezieht sich u. a. auch Seneca, ep. 90, wo freilich Poseidonios, „einer von denen, die für die Philosophie am meisten getan haben“, gerade wegen seines mangelnden Rigorismus heftig getadelt wird!). In jedem Falle aber konnte er, wenigstens dem Buchstaben nach, „jeden seiner Sätze aus den Schriften seiner Schule belegen“ (M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, S. 312).

³⁸ M. Pohlenz a.a.O.

³⁹ Vgl. qu. d. s. 12, 1; 15, 5 (*τὰ δὲ ἐκτὸς*) und dazu etwa noch strom. IV, 94, 3; VII, 78, 3 mit Seneca, d. b. v. 25, 1; ep. 74, 17; de consol. ad Marc. 10, 1 f.; de const. sap. 5, 3 ff. Gegensatzbegriff ist *τὸ ἐφ' ἡμῖν*: vgl. qu. d. s. 10, 1 ff., mit strom. IV, 153, 1.

⁴⁰ Vgl. qu. d. s. 15, 3; 20, 2, mit Seneca, d. b. v. 24, 4 (*indifferentia*).

⁴¹ Vgl. qu. d. s. 14, 4; 37, 5, mit Seneca, ep. 94, 7 ff.

^{41a} Vgl. nur Epiktet, diss. III, 7, 11. 21; IV, 12, 15, sowie etwa noch I, 4, 18; IV, 8. 39; V, 36; VII, 22. 52; VI, 32; VIII, 1, 6; IX, 1, 9; X, 33, 8; XI, 10, 4, und dazu E. Schwartz a. A. 34 a. O. – Entscheidend ist für Seneca wie Klemens der rechte Gebrauch, den man vom Reichtum macht: d. b. v. 20, 3; 21, 2–4; 22; de consol. ad Helv. 10 f.; de const. sap. 5, 5. 7; ep. 81, 28; 94, 23; 98, 1. 5 f. 10 u. ö.

⁴² Vgl. Seneca, ep. 120, 1–3; d. b. v. 24, 5; 25, 1 ff.; ep. 76; 87, 22 ff.; de prov. 5, 2.

⁴³ Vgl. Seneca, ep. 71, 32 (*unum bonum esse virtutum [i. e.] iudicium verum et immortum!*); ep. 66; 74; 76, 6 ff.; d. b. v. 4, 1 ff.; 22, 4.

⁴⁴ Vgl. Seneca, ep. 27; 76, 16; 92; d. b. v. 3, 3 (*Beata est . . . vita conveniens naturae suae . . .*); 8, 2; de const. sap. 5, 3–5.

Gegenteil vernünftigerweise „vorziehen“ werde,⁴⁵ genau so gut wie beispielsweise Gesundheit und eine kräftige Statur. Wann immer es daher moralisch vertretbar sei, werde der „Weise“ ohne weiteres den annehmlicheren Weg wählen und den Reichtum, allerdings nur den „rechtmäßig“ erworbenen,⁴⁶ der Armut vorziehen, überzeugt, daß „dem Philosophen das Geld nicht verboten“ und „die Weisheit keineswegs zur Armut verdammt“ sei!⁴⁷

Fragt man indes, was „Gefährlichkeit“ und „Nutzen“ des Reichtums im einzelnen zu bedeuten haben und an welchem Maßstab sie jeweils gemessen werden, so erhält man durchaus unterschiedliche Antworten. Nach Seneca nämlich liegt die vom Reichtum ausgehende Gefahr darin, daß er den Menschen seiner naturgemäßen Bestimmung zur „Selbstverwirklichung“, zum *sum fieri*,⁴⁸ zu rauben, daß er ihn zu knechten droht, statt ihm dienstbar zu sein;⁴⁹ gar nicht davon zu reden, daß er in vielen Fällen nichts als eine Quelle unendlichen Verdrusses,⁵⁰ ein *onus bonae mentis sei*.⁵¹ Im Gegensatz dazu steht für Klemens, wie bereits aus dem Titel seines Traktats hervorgeht, beim Reichtum nichts Geringeres als das „Heil“ des Menschen, als Gemeinschaft mit oder Trennung von *Gott*, auf dem Spiel. Und während Seneca im Reichtum eine vom Wink des Schicksals abhängige, uns auf Widerruf gewährte Gabe des Zufalls⁵² sieht und meint, wir brauchten ihn, seiner „Flüchtigkeit“ eingedenk, nur zu „verachten“,⁵³ um seiner Herrschaft (*imperium*) zu entrinnen,⁵⁴ so daß es geradezu ein „Zeichen von geistiger Schwäche“ wäre, wenn man ihn nicht zu ertragen (*pati*) verstünde,⁵⁵ sieht Klemens die Verführung des Reichtums zwar ebenfalls nicht – wie Gnostiker und möglicherweise auch manche *simpliciores* unter seinen Christenbrüdern – als durch den Angriff dämonischer Mächte verursacht, sondern als ein aus dem Innern des Menschen selbst rührendes *πάθος* an, das ihn in die „Sinnlichkeit“ hinabzuziehen droht und ihn, „nach unten blickend und durch

⁴⁵ Vgl. Seneca, ep. 74, 17; d. b. v. 22, 4; 25, 1 ff. Die Fachausdrücke lauten: *commoda, producta* (griech.: *προηγμένα*), *potiora*. – Der Gedanke als solcher, daß es in ethischer Hinsicht „Mitteldinge“ gebe, die man getrost „vorziehen“ dürfe, findet sich wie schon in der älteren Stoa, so auch bei Klemens (z. B. *strom. IV*, 164, 4), ohne allerdings gerade auf Reichtum bezogen zu werden.

⁴⁶ Seneca, d. b. v. 23, 1 ff.

⁴⁷ Ebenda (23, 1); vgl. auch d. b. v. 25, 5.

⁴⁸ Vgl. Seneca, ep. 75, 18.

⁴⁹ Seneca, d. b. v. 26, 1 ff.

⁵⁰ Seneca, *de tranqu. an.* 8, 1 f.

⁵¹ Seneca, *de prov.* 6, 2; ep. 17. Darum der Rat: „*si vis vacare animo, aut pauper sis oportet aut pauperi similis; non potest studium salutare fieri sine frugalitatis cura; frugalitas autem paupertas voluntaria est*“ (17, 4).

⁵² Seneca, *de const. sap.* 5, 5, 7; *de consol. ad Marc.* 10; *de tranqu. an.* 8, 5; ep. 87, 7 f. 12.

⁵³ Seneca, ep. 18, 13 (Den Reichtum „verachten“ heißt: ihn „furchtlos“ benutzen, indem man sich davon überzeugt hat, daß man auch ohne ihn auskäme und glücklich zu leben vermöchte, und indem man ihn stets als vergänglich ansieht); vgl. auch d. b. v. 20, 3; 21, 2; *de consol. ad Marc.* 10, 1, 2 (*usus fructus noster est, cuius tempus ille arbiter muneris sui temperat*); ep. 87, 7 f.

⁵⁴ Vgl. Seneca, d. b. v. 22, 5; 26, 1; ep. 87, 1.

⁵⁵ Seneca, ep. 5, 6.

die Fangstricke der Welt gefesselt“, nach immer mehr gieren läßt.⁵⁶ Zugleich aber geht es für ihn dabei um ein Aufbegehren, das den Menschen Gott streitig zu machen droht. Folglich bedarf es auch zu seiner Überwindung mehr als des eigenen entschlossenen Willens.⁵⁷ Es bedarf, sagt Klemens, der Erinnerung an den „verheißenen Schatz im Himmel“ (Mk. 10, 21 par.),⁵⁸ vor allem aber, da die Aussicht auf himmlischen „Lohn“ allenfalls ein sittliches Motiv für den „Anfänger“ im Glauben sein kann,⁵⁹ an das Geheimnis der zuvorkommenden Liebe dessen, der im Angesicht seines Todes uns als seinen letzten Willen hinterließ: „Meine *Liebe* gebe ich euch“.⁶⁰

Und was umgekehrt den „Nutzen“ des Reichtums betrifft, so erhält nach Seneca charakteristischerweise derselbe „Weise“, den der Reichtum um seine „Freiheit“,⁶¹ „Leidenschaftslosigkeit“ (inpatientia)⁶² und damit auch um seine „Glückseligkeit“ bringen könnte, durch seinen Reichtum zugleich neue, größere Möglichkeiten zur Ausübung von Tugenden. Während nämlich bei der Armut „sich die Tugend nur auf eine einzige Weise äußern“ könne, „daß sie sich weder beugen noch unterkriegen“ lasse, öffne sich beim Reichtum für den weisen Mann ein „weites Feld“, seine geistigen Anlagen und Möglichkeiten in den mannigfachsten Äußerungen einer großartigen Gesinnung zu entfalten (animum explicandi).⁶³ Nicht zuletzt setze ihn der Reichtum in den Stand, die schönste und zugleich schwierigste Kunst zu üben und andern vorzuführen: die des rechten Schenkens,⁶⁴ eine Kunst, über die Seneca nicht nur seine umfangreichste Prosaschrift („De beneficiis“) verfaßt, sondern die er auch in großzügigster Weise selbst praktiziert hat, so daß seine Freigebigkeit noch nach Jahrzehnten sprichwörtlich war.⁶⁵ Gleichwohl ist offensichtlich, daß bei ihm Schädlichkeit wie Nutzen des Reichtums nach ein und demselben Maßstab bemessen und auf ein und dasselbe Subjekt bezogen werden, wogegen sich für Klemens die Möglichkeiten, den Besitz von Gütern, welche das zur Fristung des eigenen Lebens Notwendige über-

⁵⁶ Qu. d. s. 17, 1; vgl. strom. IV, 117, 2.

⁵⁷ Qu. d. s. 21, 1. 2.

⁵⁸ Qu. d. s. 31 f.; vgl. Protr. 86, 1.

⁵⁹ Vgl. etwa qu. d. s. 9, 2 bes. mit strom. IV, 29, 4. 135 f. 143 f. (Der Vollkommene braucht, um das Gute zu tun, selbst die Aussicht auf die ewige Seligkeit nicht!); VII, 67, 1 f. Daß Klemens in qu. d. s. den Lohngedanken in z. T. recht massiver Weise ins Spiel bringt, ist wohl vor allem durch den Text (Mk. 10, 21 par.) und die dadurch ausgelösten Assoziationen bedingt. Aufs ganze gesehen aber läßt er ihn auch hier gegenüber anderen Motiven wie dem der Gottesliebe (s. qu. d. s. 37, 2 i. Vgl. m. strom. VII, 42; ecl. proph. 21) oder der tatkräftigen Hilfe und Fürbitte der Brüder (qu. d. s. 40, 6) durchaus zurücktreten, was auch gewisse Rückschlüsse darauf erlaubt, wie er den „Glaubensstand“ der von ihm Angeredeten einschätzt!

⁶⁰ Qu. d. s. 37, 4; vgl. aber den ganzen Zusammenhang c. 36–38 und dazu etwa noch die schöne Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter c. 28 f.

⁶¹ Vgl. Seneca, ep. 42, 8; ep. 85, 28.

⁶² Seneca, ep. 9, 2; ep. 85.

⁶³ Seneca, d. b. v. 22, 1; vgl. auch ep. 81, 28.

⁶⁴ Seneca, d. b. v. 23, 5–24, 3 (Es gilt, mit der größten Überlegung den Würdigsten auszuwählen, statt nach Zufall oder Laune seine Gaben auszustreuen); vgl. dazu vor allem de benef. I, 1. 2; 10, 5; 15, 1; IV, 9. 11.

⁶⁵ M. Pohlenz, Die Stoa, I, S. 312.

steigen, zu rechtfertigen, auf die eine reduzieren: daß keine „Möglichkeit zur *κοινωνία* in der Welt“ mehr „übrig“ bliebe, „wenn niemand etwas be-
 säße“. ⁶⁶ Ein solches „pauperistisches“ Ideal aber wäre seiner Meinung nach nicht nur niemanden von Nutzen, sondern es stünde auch „in offenem Gegensatz und Widerspruch zu vielen . . . schönen Lehren des Herrn“, ⁶⁷ die zu tätiger Nächstenschaft aufrufen.

Das heißt doch wohl, daß sich bei Klemens gegenüber Seneca und dessen zum Teil recht gekünstelt, um nicht zu sagen, fadenscheinig wirkenden Versuchen, seinen eigenen weltmännischen Lebensstil mit seinen stoischen Idealen in Einklang zu bringen, ⁶⁸ der Gesichtspunkt verschiebt, indem der „Nächste“ zum Maßstab wird! So fällt denn auch in Qu. d. s. z. B. kein Wort darüber, daß ein gewisser Komfort für den Weisen (bzw. den Christen) durchaus nicht unschicklich sei und er sich seiner eben so unbefangen freuen dürfe wie der Seemann des günstigen Fahrtwinds, ⁶⁹ geschweige denn davon, daß sich „der Weise der Gaben des Glücks (*munera fortuita*) in keinem Falle unwert“ erachten werde! ⁷⁰ Vielmehr lautet hier die Hauptbegründung dafür, weshalb man sein Vermögen nicht einfach – um etwa „Zeit für die Philosophie zu haben“ oder „aus törichter Ruhmesliebe und Eitelkeit“ ⁷¹: zur Demonstration seiner „Freiheit“ und „Apathie“ – „ins Meer werfen und als arglistigen Feind des Lebens verurteilen“ ⁷² dürfe, regelmäßig: daß es „auch unserem Nächsten nützlich sein“ könne, daß der „Besitz“ (*κτήματα*), recht gebraucht, tatsächlich „besitzenswert“ (*κτητὰ ὄντα*) sei und „Vermögen“ heiße, „weil er etwas vermag“ (*χρήματα . . . χρήσιμα ὄντα*) und „nützt und zum Nutzen des Menschen von Gott geschaffen ist“. ⁷³ Die-

⁶⁶ Qu. d. s. 13, 1.

⁶⁷ Qu. d. s. 13, 2.

⁶⁸ Fadenscheinig wirkt – und auch kaum sonderlich ernst gemeint ist – etwa, wenn Seneca, auf den Widerspruch zwischen seinem Leben und seiner Lehre angesprochen, zur Antwort gibt: „Ich bin kein Weiser . . . und werde es niemals sein“; mir genügt, „besser zu sein als die Schlechten“ (d. b. v. 17, 3; vgl. dazu aber 22, 5 und 26, 1 ff.!).

⁶⁹ Seneca, d. b. v. 22, 3. Allerdings kann sich auch Klemens, namentlich in seinem Paidagogos, bekanntlich durchaus „weltfreudig“ geben und etwa erklären, es sei christlicherseits gar nichts dagegen einzuwenden, wenn man aus Alabastergefäßen trinke; lediglich das Streben, nur aus solchen zu trinken, sei als „hoffärtig“ zu bekämpfen (Paed. II, 33, 3; vgl. auch etwa II, 78, 1 ff. zur Verwendung luxuriöser Betten). Es gilt jedoch im Auge zu behalten, welche Adressaten er in dieser Schrift vor Augen hat, nämlich: „für den Anschluß an die christliche Glaubensgemeinschaft „protreptisch“ gewonnene „Initianden“, denen er die „sittliche Lebensführung und konkrete Lebensgestaltung des Christen in der Welt praktisch darzulegen“ beabsichtigt (A. Knauber a. A. 29 a. O., S. 334). Zudem läßt er es auch hier nicht an Hinweisen darauf fehlen, auf welches Ziel für ihn die Lebensgestaltung unter Leitung des „überaus menschenfreundlichen Logos“ zustrebt, worin er die christliche „Vollkommenheit“ sieht (vgl. nur Paed. I, 52; II, 14, 6; 120, 1 ff., mit strom. VII, 13, 2; 16, 1; 49, 5; 52, 3).

⁷⁰ Seneca, d. b. v. 21, 4. Denn: „wo soll das Glück den Reichtum sicherer deponieren als dort, von wo es ihn ohne Klagen zurückerhält, so es ihn zurückfordert?“ (21, 2).

⁷¹ Qu. d. s. 11, 4.

⁷² Qu. d. s. 27, 1.

⁷³ Qu. d. s. 14, 1.

ser rechte Gebrauch aber bemißt sich für Klemens offenbar i. w. danach, inwieweit die Nächstenliebe in die Tat umgesetzt wird. Oder um es mit seinen eigenen Worten zu sagen: Wer sein „Vermögen“ als „Gottes Gabe besitzt und Gott, der es gegeben, damit zum Wohl der Menschen dient und sich dessen bewußt ist, daß er all dies mehr seiner Brüder als seiner selbst wegen besitzt . . ., der wird vom Herrn selig gepriesen und „arm im Geiste“ genannt, würdig, ein Erbe des Himmelreiches zu heißen . . .“⁷⁴

Damit ist auch bereits, wenn ich nicht irre, der entscheidende Differenzpunkt zwischen Klemens und Seneca, ja der Stoa überhaupt,⁷⁵ zu Gesicht gekommen, ein Unterschied, der sich auch von anderen philosophischen Einflüssen her: denen des Mittelplatonismus etwa oder der jüdisch-alexandrinschen Philosophie, denen Klemens ohne Zweifel viel verdankte,⁷⁶ kaum ausreichend wird erklären lassen. Vielmehr dürfte hier jene grundlegende Umorientierung der Ethik nachwirken, wie sie das Neue Testament, besonders die Verkündigung Jesu und das paulinische Kerygma, gegenüber der gesamten antiken Tradition vollzogen hat, mit der wichtigsten Konsequenz, daß nunmehr Gottes- und Menschenliebe in eins gesehen werden, daß die „Freiheit“ des Christen in der dienstwilligen „Unterordnung“ unter den Nächsten ihren „notwendigen Komplementärbegriff“ findet⁷⁷ und nicht länger προκοπή, sondern οικοδομή Sinn und Ziel der Paränese ist.

Dieser Neuorientierung entspricht es wohl auch, daß, während bei Seneca alles, selbst das auf das „gemeine Beste“ bezogene ethische Handeln, auf

⁷⁴ Qu. d. s. 16, 3. Noch in den „Teppichen“ allerdings kann Klemens u. a. – gut stoisch – mahnen: ἀδιαφόρος τοῖς ἀδιαφόροις χρησόμεθα (strom. II, 109, 4; vgl. auch 109, 3; 173, 1. 3 f. u. ö.). Danach scheint W. Völker völlig recht zu haben, wenn er sagt, daß das „ἀπροσπαθῶς“ für Klemens „wie bei der Ehe, so auch bei der Verwendung des Reichtums oberstes Gesetz“ sei (W. Völker a. A. 29 a. O., S. 205). Auf derselben Seite kann V. freilich als Meinung des Klemens herausstellen, daß lediglich „in der Wohltätigkeit . . . Sinn und Berechtigung des Reichtums beschlossen“ liege. Allein, ist diese „Doppelseitigkeit“ (W. Völker, S. 207), dies scheinbar völlig unverbundene Nebeneinander der Gedanken wirklich Klemens und nicht vielmehr der – sit venia verbo! – unzulänglichen Methode seines Interpretieren anzulasten? Daß für Klemens die Dinge in Wahrheit viel stärker zusammengehören: ein „indifferentes“ Verhältnis zu den ἀδιαφορα, das „innere“ Sichlösen von seinem Besitz und die tätige Nächstenschaft, darauf dürfte z. B. qu. d. s. 16, 3 hindeuten, eine Stelle, die bei V. seltsamerweise auseinandergerissen und in jeweils ganz verschiedenem Zusammenhang verbucht wird (s. S. 205, A. 3. 4. 6), aber auch etwa die Überlegung, daß, ginge es bloß um das „ἀπροσπαθῶς“, beim besten Willen nicht einzusehen wäre, wieso eigentlich das „Wegwerfen“ des Besitzes nach dem Vorbild des Anaxagoras, Demokritos und Krates (s. qu. d. s. 11, 4) nicht ethisch genau so wertvoll sein soll wie das „Behalten“ zum Nutzen anderer!

⁷⁵ Man denke nur an die stoische, auf frühperipatetische Anregungen zurückgehende οἰκείωσις-Lehre, nach welcher „alle sittlichen Postulate stufenweise aus dem ersten Naturtrieb aller Lebewesen, der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, abgeleitet werden“ (A. Dible, Art. Ethik: RAC 6, Sp. 649); vgl. dazu aus Seneca bes. ep. 121.

⁷⁶ Vgl. dazu vor allem die Nachweise bei S. Lilla a. A. 35 a. O., S. 60 ff.

⁷⁷ A. Dible a. A. 75 a. O., Sp. 725; vgl. dazu Sp. 701 ff. 721 ff. sowie derselbe, Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, 1962, bes. S. 109 ff.

das keine „Schule“ so sehr Bedacht nehme wie die eigene, stoische,⁷⁸ auf die absolute Wertschätzung des Individuums und sein Streben nach der *ἀντιόγκεια τῆς ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν*, wie die Alten sagten, ausgerichtet ist,⁷⁹ für Klemens der Reichtum einzig dadurch an positiver Bedeutung gewinnt, daß unter denen, „die die Macht des Heilands und die in ihm erschienene Erlösung . . . kennengelernt haben“,⁸⁰ Gott als der über alle sozialen Schranken hinweg Gemeinschaft Stiftende sich je neu als wirksam erweist. M. a. W. ist die Problematik, die Reichtum und Sondereigentum in sich bergen, für Seneca im Unterschied zu Klemens rein *individual* ethischer Natur!

Dies tritt auch etwa darin zutage, daß sich bei Seneca wie in der stoischen Literatur überhaupt auch „nicht eine einzige Stelle“ findet, „wo die Frage einmal von der Tatsache her aufgerollt würde, daß es doch ein schreiendes Mißverhältnis ist, wenn mein Bruder darbt, während ich selbst prassen kann, und daß dieser Zustand von Grund auf überwunden werden muß“,⁸¹ eine Sicht, die Seneca auch schon deshalb fernliegen mußte, weil er als Stoiker davon überzeugt war, daß uns in allem ein Schicksal leite,⁸² das es nun einmal so gewollt und gefügt habe, daß das Leben kein Zuckerschlecken sei,⁸³ sondern teilweise unter Bedingungen gelebt werden müsse, die man gewiß beklagenswert finden könne.⁸⁴ Doch stehe es dem Weisen weit besser zu Gesicht, alles tapfer zu ertragen und sich, was immer das Schicksal über ihn verhänge, als „Material“ für die sittliche Bewährung dienen zu lassen.⁸⁵ Komme es aber einmal dahin, daß es selbst am letzten „Bissen Brot“ (*frustum panis*) fehle, so sei auch das in Wahrheit nichts Schreckliches, weil

⁷⁸ Seneca, de clem. II, 5, 2 ff.; vgl. auch I, 3, 2 (*Hominibus prodesse natura me iubet*); 4, 3 (*Sanis hominibus publica privatis potiora sunt*). Anders freilich der Tenor der Schrift „De otio“, bes. 1 (28); 4 (31); 8, 3.

⁷⁹ Vgl. dazu etwa ep. 9, 8 („Der Weise will, auch wenn er sich selbst genug ist, gleichwohl einen Freund haben, und wäre es auch aus keinem anderen Grunde, als um Freundschaft zu üben, damit eine so wichtige Tugend nicht brachliege . . .“); ep. 81, 19 f. („Stets nützt man, indem man einem anderen nützt, sich selbst . . .“); ep. 109, 9 ff. Gegen diesen individualistisch-utilitaristischen Ansatz auch der „Sozialethik“ Senecas bildet weder das Humanitätsideal (vgl. dazu etwa ep. 5, 4; 81, 26; 88, 30; 95, 52 ff.; 115, 3; de otio 3 [30]; d. b. v. 20, 4 f.) noch der Gedanke, daß der Mensch den Göttern gegenüber Rechenschaft über seine Taten und Worte schuldig sei (d. b. v. 20, 5; 23, 5; vgl. auch etwa ep. 41; de ira III, 36), ein genügendes Korrektiv.

⁸⁰ Qu. d. s. 2, 4.

⁸¹ H. Greeven, Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum, 1935, S. 75. In der Sokratik lagen die Dinge allerdings ganz anders, worüber man sich noch immer am eingehendsten bei R. von Pöhlmann, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt, 3. Aufl. 1925, Bd. I, S. 419–488; Bd. II, S. 1–268, unterrichten kann; vgl. auch unten S. 21 f.

⁸² Seneca, de prov. 5, 7; vgl. auch ep. 94, 7 f.; 96, 1 f.; 98, 1 f.

⁸³ Seneca, ep. 119, 15 (*id actum est ab illo mundi conditore, qui nobis vivendi iura discipis, ut salvi essemus, non ut delicati . . .!*); ep. 107, 2 (*non est delicata res vivere!*).

⁸⁴ Seneca, ep. 91, 15; 119, 15 f.

⁸⁵ Seneca, ep. 98, 1 f. (*materia bonorum ac malorum*); vgl. de prov. 5, 7–11; ep. 94, 7 f.; 107, 7 ff.

noch immer der Ausweg offen stehe, freiwillig aus dem Leben zu scheiden.⁸⁶ Bei Klemens dagegen lesen wir beispielsweise: „Gott hat unser Geschlecht zu enger Gemeinschaft (*κοινωνία*) erschaffen, indem er von sich aus (*πρότερος*) Anteil an dem Seinigen gab und allen Menschen gemeinsam seinen eigenen Logos zu Hilfe sandte, nachdem er alles für alle geschaffen hatte. Alle Dinge sind mithin Gemeineigentum (*κοινὰ οὖν τὰ πάντα*), und die Reichen sollen für sich selbst nicht mehr in Anspruch nehmen als die übrigen . . . Gott hat uns, wie ich wohl weiß, das Recht gegeben, das Vorhandene zu nutzen (*τῆς χρήσεως . . . τὴν ἐξουσίαν*), aber nur, soweit es das Notwendige nicht übersteigt; und sein erklärter Wille ist es, daß die Nutzung allen gemeinsam sein soll. Hingegen ist es widersinnig, wenn ein einzelner in Überfluß lebt, während die Mehrzahl Mangel leidet“ (*ἄτοπον δὲ ἕνα τρυφᾶν πενομένων πλεόνων*).⁸⁷

⁸⁶ Seneca, d. b. v. 25, 1.

⁸⁷ Paed. II, 120, 3. 5; vgl. auch Protr. 122, 2. 3. Daß die Reichen von dem, was ihnen gehört, nicht mehr für sich selbst in Anspruch nehmen als die andern, daß sie zwar nicht einfach wegwerfen („verkaufen“), was sie haben, wohl aber so „nutzen“, daß alles, was den eigenen notwendigsten Lebensbedarf übersteigt, denen zugute kommt, die es nicht nur nötig, sondern darauf auch einen Anspruch haben, eben dies scheint mir auch (mit *A. Jülicher* in: ThLZ 19, 1894, 1, Sp. 20) der naheliegendste Sinn des vielfach als so „dunkel“ empfundenen 19. Kapitels von qu. d. s. und insbesondere seines letzten Satzes zu sein (gegen U. Wickert a. A. 27 a. O., S. 123–128). Wäre es anders, ginge es Klemens in diesem Kapitel ausschließlich um das Sichlösen von den „verderblichen Besitztümern der Seele“, so wüßte ich nicht, inwiefern dies Kapitel als „Höhepunkt einer Auslegung der Geschichte vom reichen Jüngling, die von der Art Zeugnis gibt, wie sich das alexandrinische Christentum . . . das paulinische *ὡς μὴ* zu eigen gemacht hat“ (U. Wickert a. a. O., S. 128), und nicht vielmehr als Zeugnis eines stoischen Mißverständnisses sowohl dieser evangelischen Geschichte wie des paulinischen *ὡς μὴ* zu gelten hätte! Doch dürfte W.s Deutung im Sinne einer reinen „Allegorisierung“ oder „Spiritualisierung“ (W., S. 128, A. 24) des „verkaufe, was du hast, und gib's den Armen“ an dreierlei scheitern: 1. an der Erläuterung des „dem Geiste nach arm“ in 19, 2 mit „am Eigenen arm“, die es in der Tat, wie Jülicher (a. a. O.) richtig gesehen hat, als ausgeschlossen erscheinen läßt, daß „dem Geiste nach arm“ hier im Sinne von Matth. 5, 3 positiv gemeint sei; 2. an der strikten Parallelität von (I) *τῷ δὴ κατὰ κόσμον οὐδὲ πτωχὸς καὶ πλουσίω κατὰ τὰ πάθη* und (II) *ὁ κατὰ πνεῦμα [οὐδὲ] πτωχὸς καὶ κατὰ θεὸν πλούσιος* (gemeint ist Jesus) in 19, 3, die entweder dazu zwingt, das *οὐδὲ* in I mit Jülicher zu konjizieren und den Text in II so zu belassen, wie er überliefert ist, oder aber auf die Konjekturen in I zu verzichten und dafür mit Segaar das *οὐδὲ* in II zu tilgen (s. den kritischen Apparat bei Stählin z. St.); doch dürfte nach 19, 2 Ende nur die erste Möglichkeit ernstlich in Betracht kommen. 3. steht W.s Deutung als m. E. unüberwindliches Hindernis entgegen, daß in 19, 6 vom „Verkauf“ der *ὑπάρχοντα τὰ πολλὰ καὶ περιουσία* die Rede ist, was doch sinnlos wäre, falls man *τὰ ὑπάρχοντα* (Matth. 19, 21!) mit *τὰ πάθη* gleichzusetzen hätte (anders auch E. Schwartz a. A. 34 a. O., S. 93 ff., bes. S. 97). Denn von den „verderblichen Reichtümern der Seele“, den „Leidenschaften“ gälte es doch wohl im Sinne des Klemens nicht nur das „Überflüssige“, sondern alles hinzugeben! Es können hier also nur die materiellen, irdischen Güter gemeint sein. Von ihnen heißt es: „Laß (all das Viele und Überflüssige deiner Habe, das dir, falls du es nicht loszulassen vermagst, den Himmel verschließt) den materiell (fleischlich) Armen (zugute kommen), die es nötig haben; du aber empfangе dafür, (was du – nicht nur „gewissermaßen“ [Wickert], sondern tatsächlich! – hingegeben hast) den geistigen Reichtum (den Reichtum in Gott); so wirst

Mit dieser Grunddifferenz dürfte weiterhin zusammenhängen, daß, während Seneca im Geschick dessen, der über den Versuchungen des Reichtums nicht zu seiner wahren Bestimmung findet, gewissermaßen etwas vom Schicksal so Gewolltes sich vollziehen sieht und z. B. sagen kann: „Wir alle sind an das Schicksal gekoppelt: die einen mit goldener und weiter, die anderen mit eng anliegender und rostiger Kette. Doch, was tut's? . . . Das ganze Leben ist ja ein Sklavenstand (servitium)“,⁸⁸ für Klemens über den Lockungen des Reichtums doch nie die Schuld des Reichen aus dem Blick gerät, welche der Buße bedarf, dies, daß es „seinem Wesen nach ungerecht“ ist, „wenn einer seinen Besitz allein für sich, als sein (frei verfügbares) Eigentum“ behalten möchte „und nicht den Bedürftigen zum allgemeinen Gebrauch zur Verfügung stellt“.⁸⁹

Daß Senecas Ideen über den rechten Gebrauch des Reichtums primär an der Autonomie des sich selbst genügenden Individuums statt an den Bedürfnissen des Nächsten und der von ihm ausgehenden ethischen Forderung orientiert sind, tritt schließlich auch in seiner Beurteilung der „Armut“ zutage, deren Loblied er noch zu einer Zeit anstimmen kann, da ihn längst Neros Gunst mit Gütern überhäufte. Er denkt dabei freilich weniger an wirklichen Hunger als an die „frugalitas“, eine Lebensweise, die sich aus freien Stücken – und sei es auch nur für bestimmte „Diättage“ – an dem genügen läßt, was die „Natur“ verlangt,⁹⁰ so wie sie auch die Popularphilosophie seit langem als für das Streben nach Weisheit ungewöhnlich förderlich propagierte.⁹¹ Wo er einmal auf jene „äußersten Notlagen“ (necessitudines ultimae)⁹² zu sprechen kommt, in denen es selbst am Nötigsten fehlt, da weiß er im Grunde wenig Rat. Auf Wohltaten anderer jedenfalls hat für ihn nur der einen Anspruch, der ihrer „würdig“ ist,⁹³ der nicht verdient, daß ihn die Armut herabwürdige, so daß er sich nicht mehr selbst zu regen und zu helfen ver-

du einen Schatz im Himmel haben“. Kap. 19 schließt also „mit der Aufforderung, doch den falschen Reichtum (sc. an vergänglichen Gütern) zur Beseitigung beider Arten von Armut (sc. der fremden „fleischlichen“ und der eigenen „geistigen“) zu benutzen“ (A. Jülcher). Beides gehört für Klemens zusammen: das „gib den fremden Besitz, der in deiner Seele ist, preis“ (19, 3) und das „verteile es an die Armen“, die „Apathie“ und die Hingabe!

⁸⁸ Seneca, de tranqu. an. 10, 3.

⁸⁹ Qu. d. s. 31, 6.

⁹⁰ Seneca, ep. 60; vgl. auch de consol. ad Helv. 11, 4; de tranqu. an. 8, 9 (Optimus pecuniae modus est, qui nec in paupertatem cadit, nec procul a paupertate discedit!); ep. 5, 3 f. (frugalitas); 17, 4 f.; 18, 8 f.; 24, 17; 25, 4 ff.; 80, 6 ff.; 85, 25, 28; 87, 1; 123, 16 u. ö.

⁹¹ Vgl. dazu vor allem R. Vischer, Das einfache Leben. Wort- und motivgeschichtliche Untersuchungen zu einem Wertbegriff der antiken Literatur, Studienhefte z. Altertumswissenschaft, H. 11, 1965. Auch der Klemens des Paidagogos kann sich verschiedentlich die Forderung der „Einfachheit“, freilich nicht in ihrer „idyllischen“, sondern in ihrer „philosophischen“ Fassung, zu eigen machen (vgl. Paed. II, 2, 1; 16, 4; 38, 3–5).

⁹² Seneca, ep. 17, 9.

⁹³ Vgl. Seneca, de clem. II, 6, 3; d. b. v. 20, 4; 23, 5; 24, 1 ff.; de benef. II, 14–17; III, 14.

mag,⁹⁴ sondern entweder bereits „gut“ ist oder doch „gut“ gemacht werden kann, indem man sich ihm hilfreich zuwendet.^{94a} Überdies müsse er die Gewähr dafür bieten, daß er irgendwann einmal imstande sein werde, die empfangene Wohltat zu vergelten. „Denn eine Wohltat will so angelegt sein wie ein tief vergrabener Schatz, den man nicht ausgräbt, es müsse denn notwendig sein.“ Wo dagegen ein Notstand nicht durch eine einmalige Hilfeleistung abzustellen sei, da werde man eben nichts geben, auch wenn einer sich in Not befinde.⁹⁵ So bleibt denn nur der Rat zu „fliehen“, wenn man nicht mehr „kämpfen“ wolle oder könne,⁹⁶ freiwillig dorthin zurückzukehren, woher man gekommen, wenn einem das Leben unerträglich geworden sei.⁹⁷

Keine Frage also, daß Seneca, wiewohl es ihm Ernst gewesen sein wird mit dem stoischen Grundsatz: „homo sum, humani nihil a me alienum puto“,⁹⁸ die Armut doch eher „von oben her“ beurteilte.⁹⁹ Nun wird sich auch Klemens – jedenfalls während der Lebensspanne, von der allein wir uns ein ungefähres Bild machen können, nämlich in den Jahren seiner Lehrtätigkeit in Alexandrien – mindestens „in auskömmlichen Verhältnissen“ befunden,¹⁰⁰ also den Hunger gleichfalls nicht aus eigener bitterer Erfahrung kennengelernt haben. Und doch fehlt es ihm keineswegs an der Einsicht, daß es „unmöglich und undenkbar“ sei, „daß einer, dem es an dem für das Leben Notwendigsten fehlt, nicht in seinem Denken niedergebeugt und vom Höhern abgehalten wird, da sein Sinnen stets darauf gerichtet ist, sich jenes (Existenzminimum) auf irgendeine Weise und von irgendwoher zu beschaffen“.¹⁰¹

⁹⁴ Seneca, d. b. v. 24, 1.

^{94a} Ebenda, c. 23, 5; vgl. auch ep. 81, 10 ff. (Nur der Weise versteht, sich dankbar zu erweisen, wie auch er allein Wohltaten zu erweisen vermag).

⁹⁵ Seneca, d. b. v. 24, 1 f.

⁹⁶ Seneca, de prov. 6, 6 f. (patet exitus).

⁹⁷ Seneca, ep. 70, 15; 91, 15 ff.; d. b. v. 25, 1 (Quid enim ad rem, an frustum panis desit, cui non deest mori posse?); vgl. auch ep. 77.

⁹⁸ Seneca, ep. 95, 53.

⁹⁹ H. Greeven a. A. 81 a. O., S. ??

¹⁰⁰ M. Pohlenz, NGA 1943, 3, S. 135.

¹⁰¹ Qu. d. s. 12, 5; vgl. auch etwa strom. IV, 21, 1–22, 1; 31, 5. Es ist dies ein Gedanke übrigens, der, wo er mehr als 1300 Jahre später, in Müntzers „Ausgetrückter Entblößung“ (s. Thomas Müntzer, Schriften und Briefe, hg. von G. Franz u. P. Kirn, QFRG XXXIII, 1968, S. 283 f. 303), auftaucht, außer dem M. unter der Folter abgepreßten Bekenntnis zu dem – wie wir sahen, auch Klemens nicht unbekanntem – Prinzip des „omnia omnibus communia“ (ebenda, S. 548), die Hauptbeweislast für die These tragen muß, wie tief sozialrevolutionäre Konsequenzen in M.s Theologie verwurzelt seien. Doch habe ich mich von der Richtigkeit dieser – außer von marxistischen Historikern (vgl. jedoch M. Bensing, Müntzer und der Thüringer Aufstand 1525, 1966, S. 58) – neuerdings vor allem von C. Hinrichs (Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht, 1952) und Th. Nipperdey (Theologie und Revolution bei Thomas Müntzer, in: ARG 54, 1963, S. 145–181; wieder abgedruckt, mit einem Nachtrag „Zur Müntzerforschung 1961–1966“, in: Wirkungen der deutschen Reformation bis 1555, hg. von W. Hubatsch, WdF 203, 1967, S. 236–285) verfochtenen These bislang nicht zu überzeugen vermocht (kritisch auch etwa G. Maron, Thomas Müntzer als Theologe des Gerichts: ZKG 83,

4.

Fassen wir zusammen: Wenn nicht alles täuschte, so ist in der Eigentumsauffassung des Klemens – ähnlich übrigens wie in seiner Willenslehre¹⁰² – eher ein Stück schöpferischer Auseinandersetzung mit dem „Hellenismus“, zumal mit der bis zu ihrem Aufgehen im Neuplatonismus des 3. Jahrhunderts dominierenden *stoischen* Ethik als ein Symptom bewußter „Hellenisierung“ des Christentums zu erblicken. Das bedeutet vor allem, daß die Eigentumsproblematik für Klemens weder rein individuelle ethischer Natur ist, noch im „Spiritualismus menschlicher Innerlichkeit“¹⁰³ verschwimmt, im Streben nach „innerer“ Distanz und „Freiheit“ gegenüber allem Welthaften, wie sie in der Tat allermeist „nur das schlechte Komplement ‚äußerer Unfreiheit‘“ war und ist, „wobei beide dem Gesetz wechselseitiger Stabilisierung unterliegen“.¹⁰⁴ Denn so wichtig und fruchtbar ihm das Insistieren der Stoiker auf „Verinnerlichung“ auch erscheint, das „überall vom äußeren Tun auf den inwendigen Menschen, auf seine Absichten und seine Gesinnung zurückgreift und diese allein bewertet“ wissen will,¹⁰⁵ so ist er doch beileibe nicht der Meinung, daß an der Tat nichts mehr gelegen sei und nur mehr die „Gesinnung“ (*animus et voluntas*) gelte.¹⁰⁶ Vielmehr bringt er mit keineswegs geringerem Nachdruck als die Bedeutung des Wie menschlichen Tuns gegenüber dem Was¹⁰⁷ beispielsweise das Gleichnis Jesu vom Weltgericht (Mt. 25, 31 ff.) mit seiner abschließenden Warnung zur Geltung: „Was ihr nicht *getan* habt einem unter diesen Geringsten, das habt ihr *mir* auch nicht getan“.¹⁰⁸

Ferner dürfte sich gezeigt haben, daß es mindestens ungenau wäre, die Auffassung des Klemens vom rechten Gebrauch des Reichtums als „Almosentheorie“ zu bezeichnen oder, richtiger, abzuqualifizieren.¹⁰⁹ Ließe doch eine solche Kennzeichnung im Dunkeln, daß für Klemens die Gabe von „Almosen“ im heute üblichen pejorativen Sinne allenfalls ein Anfang und nicht schon die rechte Verwendung des Reichtums selbst wäre. Wie sie auch nicht ohne weiteres darauf schließen ließe, daß für ihn jedes „Sondereigentum“, über das man eine unbeschränkte Verfügungsgewalt zu besitzen glaubt, eine *ἀδικία* ist und Gottes erklärtem Willen widerstreitet, daß er

1972, S. 195–225, und K. Ebert, *Theologie und politisches Handeln*. Thomas Müntzer als Modell, Urban-Tb. 602, 1973).

¹⁰² Vgl. A. Dihle a. A. 75 a. O., Sp. 750 ff.

¹⁰³ S. oben A. 2.

¹⁰⁴ H. Thyen, *Zur Problematik einer neutestamentlichen Ekklesiologie*, in: G. Liedke (Hg.), *Frieden – Bibel – Kirche*, Studien zur Friedensforschung, 9, 1972, S. 96–173 (hier: S. 98).

¹⁰⁵ M. Pohlenz, *NAG* 1943, 3, S. 138; vgl. dazu aus Seneca etwa *de benef.* I, 5–9, 1, bes. 6, 1; II, 30, 2 ff.; VII, 15; *d. b. v.* 4, 1 ff.; *ep.* 94, 23; 95, 9 f.

¹⁰⁶ Allerdings wird man auch die Ethik der Stoa und speziell Senecas nicht ohne Einschränkungen als reine „Gesinnungsethik“ bezeichnen können; vgl. dazu aus Seneca nur *ep.* 94, 45.

¹⁰⁷ Vgl. nur *qu. d. s.* 12, 1.

¹⁰⁸ *Qu. d. s.* 13, 4. 6; 30, 1–5; vgl. auch *Paed.* III, 93, 4 f.

¹⁰⁹ So W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 39.

es ferner, genau genommen, nicht in das Belieben des Menschen stellt, ob er – über das *ἀναγκαῖον* hinaus – dem Luxus frönt oder nicht, und schließlich, daß er dem Wohltäter zwar ein „Teilen“ mit Diskretion anraten kann, aber nicht im strengen Sinne ein *Ermessensrecht* über die Bedürftigkeit und „Würdigkeit“ des Empfängers seiner Wohltat einräumt, das im Zweifelsfalle einen Hilfsbedürftigen leer ausgehen zu lassen erlaubte, sondern mahnt: „Entscheide nicht selbst, wer würdig und unwürdig ist; denn es ist möglich, daß du in deiner Entscheidung ganz fehl gehst.“¹¹⁰

Ob es darum wohlgetan wäre, von unserer Klemensschrift weiterhin als von einer „erste(n) theoretische(n) Legitimierung der Kompatibilität von Christsein und Reichtum“ oder gar davon zu sprechen, daß mit ihr „den Reichen ein theologisches Alibi für ihren Wohlstand geliefert“ worden sei,¹¹¹ wage ich ernsthaft zu bezweifeln. Viel eher scheint mir in diesem Punkt der alte *Tollinton* in seiner – im übrigen sicherlich weithin veralteten – voluminösen Klemensmonographie das Richtige getroffen zu haben, wenn er feststellte: „The rich man's first impression that Clement's sermon (sc. Qu. d. s.) left him comfortable in the enjoyment of his possessions, would be considerably modified when he understood all that it involved. He need not abandon all his property, but on what condition was it to be retained?“¹¹²

Wohl aber ist einzuräumen, daß Klemens Reichtum und Eigentum primär nicht als ökonomisches, sondern als ethisch-religiöses Problem behandelt. Auch zielen seine diesbezüglichen Überlegungen nicht auf strukturelle Änderungen ab, geschweige denn auf ein Wirtschaftsprogramm, wohl gar ein kommunistisches, für diese Welt, sondern auf die persönliche Entscheidung und Verantwortung des einzelnen.¹¹³

Von heutiger Warte aus erscheint dies Fehlen einer „wirklichen Sozialpolitik“¹¹⁴ oder, anders gesagt, das Fehlen des Gedankens der „Prophylaxe“, welches alle „Reform und alle Heilung der Verhältnisse . . . in Liebestätigkeit (aufgehen läßt), die den Personen hilft und die Zustände bestehen läßt und daher nur in kleinen übersichtlichen Kreisen und bei relativ erträglichen allgemeinen wirtschaftlichen Zuständen (überhaupt) zu ihrem Ziel gelangen kann“,¹¹⁵ als schwerer Mangel und ist leicht einzusehen, daß auf dem von Klemens beschrittenen Wege den sich von der Mitte des 3. Jahrhunderts an zunehmend verschärfenden Mißständen in der spätantiken Wirtschaft und Gesellschaft kaum durchgreifend abzuhelfen war.¹¹⁶ Nur: Sind

¹¹⁰ Qu. d. s. 33, 2; vgl. auch 31, 7 und dazu etwa Strom. VII, 69, 2 (der „Gnostiker“ „gibt allen Bedürftigen, aber nicht in gleicher Weise, sondern gerecht und nach Würdigkeit . . ., auch dem, der ihn verfolgt und haßt“).

¹¹¹ W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 37.

¹¹² R. B. Tollinton a. A. 29 a. O., S. 323.

¹¹³ W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 38 f.

¹¹⁴ Ebenda.

¹¹⁵ E. Troeltsch a. A. 32 a. O., S. 81 m. A. 36e.

¹¹⁶ So mit Recht W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 39 i. Vgl. m. S. 35; ähnlich auch bereits G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit in der alten Kirche, 1882, S. 265. Es wäre jedoch zu fragen, ob wir das Massenelend, dem sich im 4. Jahrhundert Männer wie Basileios von Kaisareia und J. Chrysostomos gegenüber sahen, auch

nicht Worte und Taten eines Menschen zuallererst im Rahmen seiner eigenen Welt zu begreifen, nur unter Berücksichtigung der geistigen und sittlichen Möglichkeiten *seiner* Zeit? Ist aber ein eigentlich so zu nennendes „sozial-revolutionäres“ Konzept,¹¹⁷ das Konzept eines geschichtlich entwerfenden Weltverhaltens vor der Neuzeit auch nur *denkbar* gewesen?¹¹⁸

Jedenfalls: Anstöße zur Kritik der gesellschaftlichen und sozialen Zustände gab es auch zur Zeit des Klemens bereits zur Genüge. Sie waren in den staats- und sozialphilosophischen Entwürfen der Sokratik¹¹⁹ ebenso zu finden wie in den Utopien eines Theopomp, Euhemeros oder Jambulos,¹²⁰ in der Moralpredigt der kynisch-stoischen Diatribe oder der Zeitkritik der Komödie nicht minder als in der jüdisch-urchristlichen Verurteilung von Habgier und „Mammonsdienst“. Ja, selbst die Botschaft der Gnosis enthielt unerachtet ihres weltflüchtigen Charakters „ideologiekritische“ Implikationen.¹²¹ Um so mehr aber mangelte es an realen Impulsen zur Veränderung des status quo von Macht- und Besitzverteilung oder auch nur an konkreten Vorstellungen darüber, wie sie zu bewerkstelligen sei!

Schon die Auseinandersetzung des Aristoteles mit dem platonischen Staatsideal¹²² lief u. a. darauf hinaus, daß es darin zu viele imaginäre und teilweise auch unzweifelhaft totalitäre Elemente gebe, als daß es ernstlich zum Rezept für die politische Praxis taue,¹²³ was es freilich in den Augen seines

für das Alexandrien der Zeit des Klemens voraussetzen dürfen. Dagegen scheint zu sprechen, daß Klemens Paed. III, 40, 1 sagen kann: „Wenn jemand . . . sagen würde, er habe oft einen Gerechten an Brot Mangel leiden sehen, so ist das zunächst nur selten der Fall, und nur da, wo kein anderer Gerechter sich findet . . .“! Vgl. auch etwa die satirische Schilderung Alexandriens und der Alexandriner in einem aus dem 4. Jahrhundert stammenden, Kaiser Hadrian untergeschobenen Brief (hist. Aug. 29, 85 f. = Fl. Vopiscus, vita Sat.): „Die Stadt ist wohlhabend, reich, üppig; niemand in ihr ist untätig. Die einen sind Glasbläser, die andern stellen Papier her, wieder andere sind Leineweber; jedenfalls sind alle irgendwie beschäftigt . . .“ (zit. bei M. Hengel a. A. 4 a. O., S. 80 f.).

¹¹⁷ W.-D. Hauschild a. A. 28 a. O., S. 42; s. dazu unten A. 132.

¹¹⁸ S. dazu jetzt vor allem U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Forschungen und Berichte der evangelischen Studiengemeinschaft, 25, 1970, bes. S. 4 ff. 135 f. u. ö.

¹¹⁹ Vor allem in den drei platonischen Dialogen „Politeia“, „Politikos“ und „Nomoj“ sowie in der „Nikomachischen Ethik“ und der „Politik“ des sokratischen Enkelschülers Aristoteles; vgl. dazu etwa W. Jaeger, Paideia. Die Formung des griechischen Menschen, Bd. II/III, 3. Aufl. 1959; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes, 3. Aufl. 1955, bes. S. 401 ff. („Theorie und Praxis“); R. Stanka, Die politische Philosophie des Altertums, 1951, S. 142–229; E. Voegelin, Order and History, Bd. 3: Plato and Aristotle, 1957.

¹²⁰ Vgl. dazu außer R. von Pöhlmann a. A. 81 a. O., Bd. II, S. 274 ff., etwa noch E. Salin, Platon und die griechische Utopie, 1921.

¹²¹ So H.-G. Kippenberg, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus: Numen 17, 1970, S. 211–231 (hier: S. 231).

¹²² S. Aristoteles, Politik, II, 1260b–1266a i. Vgl. m. 1269a–1271b (Sparta!).

¹²³ Allerdings blieb auch Aristoteles auf die Frage nach der Realisierbarkeit seiner Vorstellungen von einer „guten“ Gesellschaft unter guten Gesetzen manche Antwort schuldig. Z. B. sagte er nicht, wie er sich die Durchsetzung eines „Maßes“ zur Begrenzung übermäßigen Reichtums und krasser Armut denke (R. von Pöhlmann a. A. 81

Verfassers wohl auch gar nicht sein sollte.¹²⁴ Was blieb und die Gemüter auch weiterhin bewegte, war – außer etwa der Einsicht Platons in den „pädagogisch“-kathartischen Wert der „Einfachheit“¹²⁵ sowie in die Gefährlichkeit einer zu starken Polarisierung zwischen Armut und Reichtum für die Wohlfahrt eines Gemeinwesens¹²⁶ – in der Hauptsache die Überzeugung, daß eine „kommunistische“ Eigentumsordnung wenigstens für die staatstragenden Schichten, wie sie Platon in seiner „Politeia“ vorgeschlagen, in den „Nomoi“ dagegen selbst als „mit der jetzigen Menschenwelt und ihrer Erziehung und Bildung“ unverträglich bezeichnet hatte,¹²⁷ womöglich ideal, aber leider kaum zu verwirklichen sei.

Von der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie aber waren konkrete Programme zur Weltgestaltung um so weniger zu erwarten, als über dem Zerfall der gewachsenen geschichtlich-politischen Ordnungen und dem Aufkommen der anonymen Großreiche die Abkehr des antiken Menschen von der Politik rasche Fortschritte machte und sich das philosophische Interesse immer ausschließlicher dem Einzelnen zuwandte, mit dem Ziel, ihn „in der Ausarbeitung seiner inneren Unabhängigkeit von der Welt zum Kunstwerk (zu) bilden“.¹²⁸ Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte diese Tendenz zu „ungeschichtlich“-abseitiger Innerlichkeit in der von der Stoa propagierten Freiheit zum Tode (*καλῶς ἀποθνήσκειν*).¹²⁹ Zwar hätte ein anderer Grundgedanke der Stoiker, der der Differenz zwischen Naturrecht und „gesetztem“ Recht,¹³⁰ hiergegen ein wirksames Korrektiv bilden können.

a. O., I, S. 470). Deutlich ist immerhin, daß er eher auf organische als mechanische, eher auf die Mittel der „Erziehung“ als diejenigen staatlichen Oktrois baute (vgl. nur Polit., II, 1263 a 21–24; 1263 b 36–42).

¹²⁴ So mit Recht bereits Cicero, *De re publ.* II, 30, wonach das Modell der platonischen „Politeia“ überhaupt nichts mit der Frage zu tun hat, ob ein so strukturiertes politisches Gemeinwesen auch existenzfähig sei. Vielmehr werde es geschaffen, „damit man an ihm die Natur des Gemeinwesens genau zu erkennen vermöge“ (zit. bei P. Weber-Schäfer, *Platos Politeia*, in: derselbe [Hg.], *Das politische Denken der Griechen*, List-TB 1507, 1969, S. 94).

¹²⁵ Vgl. dazu R. Vischer a. A. 91 a. O., S. 50–55, der auch zeigt, wie sehr Platons „Gedanken und Ausdrucksmittel später zum festen Vorrat der philosophischen und halbphilosophischen Erörterungen über die Einfachheit“ gehörten (S. 52).

¹²⁶ Dieser platonischen Einsicht (vgl. dazu etwa *Nomoi*, V, 743 c–745 b, bes. 744 d) stimmte nicht nur Aristoteles in vollem Umfange zu (vgl. nur *Polit.*, II, 1263 b. 1265 a–1267 b; V, 1308 b). Vielmehr hat die Frage einer gerechten Güterverteilung oder doch wenigstens eines „Maßes“ für den Reichtum später gerade auch die Kyniker beschäftigt, wie etwa die „Meliamben“ des Kerkydas lehren (vgl. bes. *Oxyrrhynchos Papyri VIII*, 1911, Nr. 1082, und dazu E. F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, 1956, S. 52, A. 55, m. weit. Lit.).

¹²⁷ Vgl. Platon, *Politeia* 416 d ff., 457 c ff., 464 c d, mit *Nomoi*, V, 739 b–741 a.

¹²⁸ W. Anz, *Christlicher Glaube und griechisches Denken*, in: E. Dinkler (Hg.), *Zeit und Geschichte*. Dankesgabe an R. Bultmann, 1964, S. 531–555 (hier: S. 533); vgl. dazu auch etwa M. Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft. Untersuchungen zu einer Kategorie der klassischen Politik und des modernen Naturrechts*, Habil.-Schr. Heidelberg 1967, S. 90 ff.

¹²⁹ W. Anz a. a. O., A. 4.

¹³⁰ Vgl. dazu etwa H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4. Aufl. 1962, S. 37 ff.

War er doch sowohl in konservativem wie in „revolutionärem“ Sinne interpretierbar. Im allgemeinen aber wurden aus ihm, soweit wir wissen, ebenso wenig politische Konsequenzen gezogen wie aus dem gemeinantiken Mythos von einem vollkommenen Urzustand, von einem – längst vergangenen und nie wiederkehrenden – „goldenen Zeitalter“, mit dem er sich vielfach verband.¹³¹

Erst recht hatte die Heilslehre der Gnosis zur Kehrseite den Glauben an die Unwandelbarkeit von Welt und Gesellschaft. Entstanden, wie es scheint, in den „unter die Stiefel der römischen Legionen“ geratenen kleinen Ländern des westlichen Vorderen Orients, reagierte die Bildungsschicht, in der sie zuerst Wurzel schlug, „auf den Verlust der Herrschaft nicht handelnd“, sondern durch „Transformation“ ihrer ursprünglich herrschaftslegitimierenden Ideologie. „Die Entfremdung, das totale Ausgeliefertsein an irrationale Mächte“ wurde so „auf einen geradezu suggestiven Nenner gebracht“; „Einsicht und Ohnmacht“ verbanden sich „zu einem lähmenden Ganzen“.¹³²

¹³¹ Vgl. nur Seneca, ep. 90, 3 ff., bes. 38–40; de consol. ad Marc. 20, 2. Aber auch bei Cicero werden aus dem Gedanken, daß „eigentlich“, im Sinne des Naturrechts, Gemeineigentum das Gegebene sei, während alles „Sondereigentum“, auch die Sklaverei, im Grunde als widernatürlich angesehen werden müsse (so etwa de off. I, 7), keinerlei konkrete Konsequenzen gezogen außer etwa der, daß auch der Sklave das Recht auf menschliche Behandlung habe (ebd. I, 13). Im übrigen stellte C. Platons Idee der Gütergemeinschaft seine „optimatische“, ganz an den Zielen und Interessen der herrschenden, besitzenden Schichten orientierte „Sozialethik“ entgegen und versorgte alle die mit dem nötigen Rüstzeug, die das Bedürfnis verspürten, an Platon ihr Mütchen zu kühlen (vgl. etwa Laktanz, epit. 33, mit Cicero, de re publ. IV, 5).

¹³² H.-G. Kippenberg a. A. 121 a. O.; vgl. dazu allerdings H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I², 1954, S. 64 f.; E. R. Dodds, Pagan and Christian in an age of anxiety, 1965, S. 1 ff., bes. S. 4; K. Rudolph, Gnosis und Gnostizismus, in: ThR 36, 1971, S. 119 ff.; derselbe, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: Kairos 9, 1967, S. 105–122, bes. 108 ff. (Der Aufsatz von P. Pokorný, Der soziale Hintergrund der Gnosis, in: Gnosis und Neues Testament, hg. von K.-W. Tröger, 1973, war mir leider noch nicht zugänglich). Mag der „Verortungs“-Versuch von Kippenberg auch zu kurz geschlossen und die Feststellung über Gründe und Ursachen, die zur Entstehung der gnostischen Weltauffassung führten, „nur durch eine komplexe Forschung von Sozial-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionswissenschaft möglich“ sein (K. Rudolph in: Kairos 9, 1967, S. 109), so läßt sich doch schwerlich bestreiten, daß für die Gnosis ein „Weltpessimismus besonderer Prägung“ (ebenda) und, damit zusammenhängend, „die Minimalisierung der Weltbeziehungen namentlich auf dem Feld des Sozialethos“ (H. Thyen a. A. 104 a. O., S. 122) kennzeichnend war (anders anscheinend K. Beyschlag, Christentum und Veränderung in der Alten Kirche: KuD 18, 1972, S. 26–55 [hier: S. 39 ff.]). Jedenfalls ist m. W. bisher nur ein einziger Text bekannt geworden, der nicht nur die übliche gnostische Negation des Bestehenden zu belegen, sondern in dem auch „die Veränderung der Welt und ihrer Grundordnungen . . . bewußt intendiert“ zu sein scheint (K. Beyschlag a. a. O., S. 39), nämlich der rätselhafte Bericht des Klemens über das „gnostische Wunderkind“ (A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 1884, S. 403) Epiphanes von Same (strom. III, 5–10). Danach hat der bereits mit 17 Jahren gestorbene und nach seinem Tode auf Same als Gott verehrte E. nicht allein die „monadische Gnosis“ (zum Begriff *μοναδικός* s. strom. IV, 151, 3 f.; 157, 1, i. Vgl. m. III, 29, und dazu H. J. Krämer, Der Ursprung der Geistmetaphysik, 2. Aufl. 1964, S. 245) sowie die Sekte der „Karpokratianer“ (zu diesen s. H. Kraft, Gab es einen Gnostiker Karpokrates?: ThZ 8, 1952, S. 434–443)

Wen sollte es daher im Ernst wundern, daß Klemens politisch nicht weit hellichtiger war, als er tatsächlich gewesen; daß er sich nicht berufen fühlte, die politische Geschichte mit dem Nullpunkt neu beginnen zu lassen, zumal ihm als Angehörigem einer unterprivilegierten Minderheit in einem diktatorischen System, auf das sich die römische Herrschaft nach dem Zusammenbruch des humanitären Kaisertums und der Prinzipatsverfassung immer unverhüllter zubewegte, jegliche Möglichkeit zu direkter politischer Einflußnahme abging?

Mißt man ihn dagegen am Maßstab der dem Christentum seiner Zeit gegebenen geistigen und sittlichen Möglichkeiten, so mag es wohl sein, daß er gelegentlich an Rigorismus und Radikalität der „Sozialkritik“, die ihm

begründet, sondern auch, bei seinem Vater in der *ἐγκύκλιος παιδεία* und der platonischen Philosophie unterwiesen, im Anschluß an Platons „Staat“ (dessen vollständiger Titel bekanntlich lautete: *Πολιτεία ἢ περὶ δικαιοσύνης*) ein Buch „Über die Gerechtigkeit“ (*Περὶ δικαιοσύνης*) hinterlassen, in dem er – zur Wiederherstellung der inzwischen entarteten, und zwar gerade durch den Judengott und seine „Gesetze“ pervertierten, ursprünglichen Naturordnung – die Güter- und Frauengemeinschaft propagierte. Schon seit langem hat dieser Bericht manches Kopfzerbrechen bereitet und zu allerlei kühnen Hypothesen und Kombinationen Anlaß gegeben (vgl. nur A. Hilgenfeld a.a.O., S. 402 ff.; H. Leisegang, *Die Gnosis*, 4. Aufl. 1955, S. 257–270, bes. 258 ff.; H. Chadwicks „Allgemeine Einleitung“ zu seiner Klemensauswahl in dem von ihm und J. E. L. Oulton herausgegebenen Band „Alexandrian Christianity“, LCC II, 1954, S. 24 ff.; A. A. T. Ehrhardt, *Politische Metaphysik von Solon bis Augustin*, II, 1959, S. 60. 194; H. J. Krämer a.a.O., S. 230. 244 f.; K. Beyschlag a.a.O., S. 41 ff.; W.-D. Hauschild, a. A. 28 a. O., S. 40–42). Doch kann und will ich mich darauf hier nicht weiter einlassen. Ich frage nur, was an dem seltsamen „Konglomerat aus kynischen, kyrenaischen und platonischen Elementen“ (K. Beyschlag a.a.O., S. 42), hinter dem auch ich am ehesten „the scribblings of an intelligent but nasty – minded adolescent of somewhat pornographic tendencies“ (H. Chadwick a.a.O., S. 25) zu sehen geneigt bin, eigentlich spezifisch „gnostisch“, und erst recht, was daran christlich sein soll; denn der Bezug zur paulinischen Gesetzesproblematik (strom. III, 7, 2) gehört doch wohl eindeutig dem Kommentar des Klemens (vgl. auch strom. III, 84, 1) und nicht dem epiphanischen Traktat selbst an (gegen K. Beyschlag a.a.O., S. 42, A. 33; W.-D. Hauschild a.a.O. (S. 41). Aber selbst wenn man das Machwerk des E. ernster nimmt, als ich es einstweilen für angebracht halte, wird man darin allenfalls den in gewisser Hinsicht „radikalsten Beitrag zur Eigentumsfrage“ aus der gesamten alten Kirche (W.-D. Hauschild a.a.O., S. 42), schwerlich jedoch eine „in besonderer Weise durchreflektierte (!) Bestreitung der Legitimität von Privateigentum“ (ebd., S. 40) sehen können. Scheint doch, um nur das Wichtigste zu nennen, der jugendliche Verfasser der „Gerechtigkeits“-Schrift nach allem, was uns Klemens daraus mitteilt, auch nicht den leisesten Gedanken daran verschwendet zu haben, wie und wo sein „kommunistisches“ Programm unter den politischen und ökonomischen Bedingungen seiner Zeit eigentlich durchgeführt werden solle. Deshalb nimmt es auch kaum wunder, wenn Klemens, der sich keineswegs nur über das Eintreten des E. für die Frauengemeinschaft entrüstet und sie als den „Hauptpunkt seines sozialetischen Programms hingestellt“ hat (ebd., S. 41), von dieser Art „Kommunismus“ nichts wissen wollte, wohl, weil er ihn als bereits im Ansatz anarchistisch und in der Konsequenz nach Lage der Dinge als auf einen allgemeinen Pauperismus hinauslaufend betrachtete. Jedenfalls hält er der „Gerechtigkeit“ des Karpokrates (sic!) und derer, die gleich ihm auf zuchtlose *κοινωνία* aus sind“, unter Berufung auf Altes wie Neues Testament i. w. dieselben „sozialen“ Gründe entgegen, mit denen er sich in qu. d. s. gegen ein bloßes „Wegwerfen“ seines Besitzes ausspricht (vgl. strom. III, 54, 1–56, 3, mit qu. d. s. 11, 4 ff.).

schon durch sein Freiheitspathos, sein Insistieren auf der „Evidenz des Ethischen“, verwehrt waren, übertroffen worden ist, aber kaum an Gespür dafür, was eigentlich „Evangelium“ ist: nicht die „nova lex“, nicht auch die „privatistische“ Erlösungslehre, sondern die Botschaft von Gottes neu-schöpferischem Handeln, das sich eben nicht darin erschöpft, einzelne Glaubende zu ermutigen und zu ermächtigen, in der Liebe weiterzugehen, als die „Gerechtigkeit“ verlangt und die Aufrechterhaltung des status quo notwendig macht. Vielmehr zielt es auf die Gemeinde als die „neue Kreatur“, in welcher „Gott als der Schenkende, Befreiende, Erfreuende, Kommunikation Stiftende (je) neu erfahren wird“;¹³³ die Gemeinde, die wir in unserer Zeit wohl erst wieder ganz neu zu entdecken haben!

¹³³ U. Duchrow a. A. 118 a. O., S. 596.