

‘ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ - Verähnlichung mit Gott

Das Bewußtsein von der Fremdheit und Vertrautheit Gottes in der frühchristlichen Rezeption eines platonischen Motivs – Beobachtungen zu den Stromateis des Clemens von Alexandrien¹

von Hildegard König, Tübingen

Mit dem Begriff der Fremdheit die gebrochene, gefährdete oder noch nicht vollendete Beziehung zwischen Mensch und Gott, zwischen Schöpfung und Schöpfer zu bezeichnen, ist nicht neu. Schon das Neue Testament spricht in diesem Sinne von Fremdheit (z.B. Eph 2,12.19; 4,18; Kol 1,21; Hebr 11,13), wobei allerdings das Fremd- und Unbeheimatetsein das Los des Menschen ist, der noch nicht zu Gott gefunden bzw. noch nicht seine Heimat bei Gott erlangt hat. Von der Fremdheit Gottes ist hier nicht die Rede.

Allerdings begegnet auch dieser Gedanke bereits in frühchristlicher Zeit: Markion, ein Christ aus Sinope am Schwarzen Meer, verkündete im 2. Jahrhundert seine Botschaft vom fremden Gott, der gänzlich unbekannt und verborgen sich erst durch Christus als der gute und barm-

¹ Literatur zum Thema: A. Brontesi, La soteria in Clemente Alessandrino, Roma 1972. – G. W. Butterworth, The Deification of Man in Clement of Alexandria, in: JThS 17/18 (1916/17) 157–169. – H. Crouzel, L'imitation et la "suite" de Dieu et du Christ dans les premiers siècles Chrétiens ainsi que leurs sources gréco-romaines et hébraïques, in: JbAC 21 (1978) 7–41. – V. Ermoni, The Christology of Clement of Alexandria, in: JThS (1904) 123–126. – C. Lattey, The Deification of Man in Clement of Alexandria: Some further notes, in: JThS 17/18 (1916/17) 257–262 (kritische Auseinandersetzung mit Butterworth). – H. Merki, ‘ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ - Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (= Paradosis 7), Freiburg i.Ue. 1952. – P. Nautin, Les Fragments de Basilide sur la souffrance et leur interprétation par Clément d'Alexandrie et Origène, in: Mélanges d'Histoire des Religions offerts à H. Ch. Puech, Paris 1974, 392–403. – E. des Places, Un thème platonicien dans la tradition patristique: Le juste crucifié (Platon, République, 361 e4–362 a2), in: StudPatr IX 3 (1966) 30–40. – W. Richardson, Νόμος Ἐμψυχος: Marcion, Clement of Alexandria and St. Luke's Gospel, in: Stud-Patr 6 (TU 81) 1962, 188–196. – Th. Rütger, Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien (= Freiburger Theol. Studien 63), Freiburg 1949. – R. B. Tollinton, The Two Elements in Marcion's Dualism, in: JThS 17/18 (1916/17) 263–270.

herzige, die Menschen aus den Fesseln des alttestamentlichen Schöpfer- und Gesetzsgottes befreiende, neue Gott offenbart².

Durch die Lehre des Markion, die offensichtlich so einleuchtend war, daß sie eine große Anzahl Anhänger fand, wurde die frühchristliche Theologie herausgefordert, über die Einheit und Einzigkeit Gottes, über die Ursache des Bösen, die Gott, sofern er als einzig und gut geglaubt wird, nicht sein kann, und über die Möglichkeit und Art der Beziehung zwischen dem absolut transzendenten Gott und der kontingenten Welt, insbesondere dem Menschen, intensiver nachzudenken und ihr eigenes Verständnis präziser zu fassen.

Längst waren solche Fragen auch von der Philosophie erörtert worden, und die frühchristlichen Autoren, die sich mit Markions Theologie konfrontiert sahen, griffen in ihrer Argumentation auf die vertrauten philosophischen Aussagen und Motive zurück.

Ein solches häufig rezipiertes Motiv ist das von der 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, das im platonischen Denken mehrfach, insbesondere aber in Theaitet 176 AB begegnet:

"Aber das Übel kann weder ausgerottet werden, mein Theodoros, denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben, noch kann es etwa bei den Göttern seinen Sitz haben, sondern unter der sterblichen Natur und in dieser Gegend zieht es mit Notwendigkeit umher. Daher gilt es auch zu versuchen, von hier so schnell wie möglich dorthin zu entfliehen. Die Flucht aber besteht in der Verähnlichung mit Gott soweit als möglich (*φυγή δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*); ihm ähnlich werden heißt aber, gerecht und fromm werden mit Einsicht (*ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*)" ... "(wahr ist aber:) Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern so gerecht als nur möglich (*ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος*), und nichts ist ihm ähnlicher als der unter uns, der ebenfalls möglichst gerecht wird (*ὅτι δικαιοτάτος*)" (Platon, Theaitet 176)³.

² Vgl. Tertullian, Adv. Marc. I 2,3: Et ita in Christo quasi aliam inveniens dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a Creatore, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in Christo suo revelatam modicoque exinde fermento totam fidei massam haeretico acrore decepit. (Braun, SChr 365, S. 108). – Zur Fremdheit Gottes bei Markion vgl. A. v. Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. ²1924, Nachdruck Darmstadt 1985, bes. 118ff.

³ Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 6: Theaitetos – Der Sophist – Der Staatsmann. Griechischer Text von Auguste Diès, Deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher, Darmstadt 1970, 106f. – Vgl. auch Platon, Sämtliche Dialoge IV: Theätet, übersetzt und erläutert von O. Apelt, ⁴1923, Nachdruck Hamburg 1993,

Diese berühmteste von Platons Äußerungen⁴ zur 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ nimmt auch im Werk des Clemens von Alexandrien, eines Theologen, der sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts mit Markions Lehre, aber auch mit gnostischen Positionen auseinandersetzte, eine prominente Stelle ein: Die Ausgabe von Stählin weist unter den zahlreichen Äußerungen dieses Autors zur 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ 21 mehr oder weniger explizite Rückgriffe auf Theaitet 176 nach, davon finden sich 18 in den Stromateis, dem Hauptwerk des Clemens⁵.

Schaut man sich diese Stellen genauer an, stellt man fest, daß Clemens bei seiner Rezeption der Platonstelle nur am Gedanken der 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ interessiert ist, dagegen die Äußerungen zum Übel, das dem Guten entgegengesetzt ist, und zur notwendigen Flucht von Hier nach Dort nicht übernimmt. Dies wohl aus dem Grund, daß sich seine Intention gegen jeden Dualismus richtet, sei er aus der griechischen Philosophie oder aus gnostischen Vorstellungen ins christliche Denken eingetragen⁶.

Aus dieser stets präsenten Ablehnung jeder dualistischen Determinierung von Kosmos, Schöpfung und Mensch entspringt wohl jener auffällige Optimismus, der sich bei ihm häufig im 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ-Motiv ausspricht und leicht Anlaß gibt, ihm eine gewisse Realitätsferne in bezug auf die menschliche Verfaßtheit und eine gewisse Sorglosigkeit in bezug auf die Transzendenz Gottes zu unterstellen. Tatsächlich aber ist sich Clemens des Abstands zwischen dem absolut transzendenten, ganz anderen Gott, und dem kontingenten Menschen stets bewußt⁷, sein

85f.

⁴ Neben Theaitet 176 AB; Phaidros 248 A; Staat X 613 A; Gesetze IV 716–716.

⁵ Strom I 52,3. II 80,5; 100,3; 131,1–133,2; 136,6. III 42,5. IV 139,4; 152,3; 168,2. V 95,1. VI 56,2; 97,1; 104,2; 150,3. VII 3,6; 84,2; 86,5. – Griechischer Text der Stromateis: Clemens Alexandrinus, II: Stromata I–VI. Ed. O. Stählin (L. Früchtel; U. Treu), Berlin ⁴1985 = Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte (GCS), Bd. 15. Im Folgenden abgekürzt: GCS Clemens II. – Clemens Alexandrinus, III: Stromata VII–VIII. Ed. O. Stählin (L. Früchtel; U. Treu) ²Berlin 1970, GCS Bd. 17. Im Folgenden abgekürzt: GCS Clemens III. – Deutsche Übersetzung: Clemens von Alexandrien, Teppiche, übersetzt von O. Stählin, Bibliothek der Kirchenväter (BKV), 2. Reihe, Bd. 17; 19; 20. Im Folgenden abgekürzt: Stählin BKV II,17 usw.

⁶ Vgl. z.B. Strom IV 163, wo Clemens gegen die Leib- und Schöpfungsfeindlichkeit Markions und gnostischer Gruppen die Gutheit der Schöpfung verteidigt.

⁷ Vgl. z.B. Strom II 72,3f: "Wenn wir jedoch annehmen, daß es sich ebenso bei dem Allmächtigen verhalte, wie wir es zu hören vermögen, so begehen wir damit einen gottlosen Irrtum. Denn das wirkliche Wesen der Gottheit konnte nicht in Worte gefaßt werden; vielmehr so, wie es für uns, die wir die Fesseln des Flei-

Optimismus gründet in seinem Glauben an den Heiland, den Gottlogos, den Christus.

Diese Untersuchung, die sich auf wenige Stellen aus den Stromateis beschränkt, soll darstellen, wie Clemens Abstandsbeußtsein und Heilsgewißheit theologisch zusammenbringt und wie er die platonischen Vorgaben des 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ-Motivs in seine Theologie umzusetzen versucht, kann er doch als ein philosophisch gebildeter Grieche, der zum christlichen Glauben gefunden hat, nicht umhin, die barbarische Philosophie, wie er die christliche Offenbarung häufig zu nennen pflegt⁸, durch die Brille eben dieser griechischen Philosophie zu lesen⁹. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei das *κατὰ τὸ δυνατόν*, mit dem Platon die *ὁμοίωσις* relativiert.

1. Verähnlichung soweit als möglich – Die Äußerung Platons

κατὰ τὸ δυνατόν bedeutet nach Auskunft des Lexikons¹⁰: "nach Kräften, nach Möglichkeit", in Verbindung mit Superlativen "möglichst". Schleiermacher übersetzte es: "Soweit als möglich"¹¹. Synonym verwendet werden können *εἰς* oder *πρὸς* oder *κατὰ δύναμιν*; das "möglichst" bei Superlativen wird auch mit *ὡς οἶόν τε* und *ὅτι* ausgedrückt (auch diese Formulierungen finden sich in den betreffenden Texten).

Daß Platon *κατὰ τὸ δυνατόν* in Theaitet 176 im Sinne einer Einschränkung versteht, die aus dem Bewußtsein des Abstands zwischen Gott und Mensch resultiert, legt sich nach dem vorausgehenden Gedanken, daß das Übel seinen Ort nicht bei den Göttern, sondern bei der sterblichen Natur hat, nahe. An anderer Stelle, nämlich in Staat X 613, wo es heißt, daß die Götter niemanden im Stich lassen, der "sich be-

sches tragen, zu vernehmen möglich war, so haben die Propheten zu uns geredet, indem sich der Herr in der Absicht, uns zu retten, zu der Schwachheit der Menschen herabließ (Stählin BKV II,17, S. 203). Vgl. auch Strom II 74f; II 81; VI 165f.

⁸ Vgl. Strom V 89ff, wo Clemens Gemeinsamkeiten zwischen den griechischen Philosophien und der "barbarischen" aufführt und die Abhängigkeit des griechischen Denkens von der biblischen Offenbarung nachweist.

⁹ Vgl. den Begriff der "Ineinandersetzung" bei J. Fontaine, Christentum ist auch Antike. Eine Überlegung zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike, in: JbAC 25 (1982) 2–21.

¹⁰ Vgl. Liddell-Scott, 1961, 453. – Pape, 1902, 673. – Menge-Güthling ²⁷1991, 192.

¹¹ Platon, Werke in acht Bänden, Bd. 6: Theaitetos, S. 107.

müht, gerecht zu werden und hingegeben an den Dienst der Tugend sich der Gottheit ähnlich zu machen, soweit es einem Menschen möglich ist"¹², wird der Abstand noch deutlicher: der Mensch ist nicht Gott, möglich ist ihm nur das Menschenmögliche.

Andererseits ist Platon nicht auf diesen Abstand fixiert, sondern sieht zwischen Gott und Mensch eine Korrelation, aufgrund derer erst von 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ die Rede sein kann, wenn er erklärt: "Gott ist niemals auf keine Weise ungerecht, sondern so gerecht als nur möglich (ὡς οἶόν τε δικαιοτάτος), und nichts ist ihm ähnlicher als der unter uns, der ebenfalls möglichst gerecht wird (ὅτι δικαιοτάτος)" (Theaitet 176). Hier ist also der Blick nicht auf die Kluft gerichtet, sondern auf die Überwindung derselben durch die Anstrengung des Menschen, "gerecht und fromm zu werden mit Einsicht (ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι)", also auf den dem Menschen möglichen Vervollkommnungsprozeß, der die Flucht der Seele aus ihrem Gefängnis, dem Leib, der sterblichen Natur, ermöglicht¹³.

Aussagen mit der Relativierung *κατὰ τὸ δυνατόν* und ähnlichen Formeln sind also ambivalent und je nach ihrem Bezug pessimistisch getönt, wenn sie das begrenzte Vermögen des Menschen ausdrücken, oder optimistisch gefärbt, wenn sie das, was der Mensch an Vervollkommnung vermag, im Blick haben.

Was sich in Theaitet 176 vielleicht eher andeutet als klar ausspricht, das läßt sich auch bei Clemens feststellen, dort freilich in einen theologischen Kontext eingebunden, der sich bei aller Achtung und Aufmerksamkeit, die Platon gezollt wird, in Grundaussagen von ihm unterscheidet (Abstieg der Seele, kosmologischer Dualismus, Erlösung)¹⁴.

2. Verähnlichung soweit als möglich – das platonische Motiv bei Clemens

Die Relativierung der 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ durch *κατὰ τὸ δυνατόν* ist, wie man den Äußerungen des Clemens entnehmen kann, unter mindestens

¹² Platon, Sämtliche Dialoge Bd. 5, Übersetzung O. Apelt, 6. (3.) Aufl. 1923, Nachdruck Hamburg 1993, S. 417. – Vgl. Platon, Werke in acht Bänden, IV.: Der Staat. Griechischer Text von Émile Chambry, deutsche Übersetzung von F. Schleiermacher, Darmstadt 1971, S. 848f.

¹³ Vgl. Platon, Phaidon 62 A; 114 BC. Kratylos 400 C. Vgl. Strom VII 40,1.

¹⁴ Vgl. Strom IV 167; vgl. V 134: Zur Unzulänglichkeit des Wissens über Gott in der Philosophie.

drei verschiedenen Blickwinkeln geboten (diese finden sich allerdings nicht fein säuberlich unterschieden und auch nicht in eine Systematik gebracht, sondern gehen ineinander über. Die Darstellung nacheinander ist ein Versuch, in der Buntstickerei des Verfassers ein Muster zu erkennen).

Sie ist nach Clemens geboten a) im Blick auf die Geschöpflichkeit des Menschen, also unter anthropologischem Aspekt, b) im Blick auf die Leib-Seele-Konstitution des Menschen, also unter psychologischem Aspekt und c) im Blick auf die stets bedrohte, jedoch auch stets dynamische Beziehung zwischen Gott und Mensch, also unter soteriologischem Aspekt.

a) *ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν* unter anthropologischem Aspekt

Im 19. Kapitel des 2. Buches der Stromateis (97–102) bezeichnet Clemens den Gnostiker, also den vollkommenen Christen¹⁵, als

"den Menschen 'nach Gottes Bild und Ähnlichkeit' (Gen 1,26), ... der Gott, soweit es ihm möglich ist, nachahmt, indem er nichts von dem unterläßt, was zu der erreichbaren Ähnlichkeit beiträgt, der Enthaltensamkeit und Geduld übt, gerecht lebt, wie ein König über seine Leiden-schaften herrscht, von seiner Habe mitteilt und nach allen seinen Kräften in Wort und Tat wohl-tätig ist. (2) Dieser ist, so heißt es, 'der Größte im Gottesreich, der handelt und lehrt' (Mt 5,19) in Nachahmung Gottes dadurch, daß er ähnliche Gaben spendet wie er; denn die Gaben Gottes sind dazu bestimmt, allen zu nützen" (97)¹⁶.

Platon habe, so bemerkt Clemens wenig später (100,3), die Glückseligkeit als das höchste Ziel gesetzt und gesagt, "sie bestehe in einem 'Gott Ähnlichwerden, soweit das möglich ist'", und er bescheinigt ihm, er sei irgendwie auf die gleiche Ansicht gekommen wie das Gesetz – gemeint ist die Hl. Schrift – denn das Gesetz sage: 'Folgt dem Herrn, eurem Gott, nach und haltet seine Gebote!' (Dtn 13,4) und das Ähnlichwerden nenne das Gesetz 'Nachfolge' und solche Nachfolge mache nach Möglichkeit ähnlich, sage doch der Herr selbst: 'Werdet mitleidig und barmherzig, wie euer himmlischer Vater barmherzig ist (Lk 6,36)¹⁷. Hier zielt das *κατὰ τὸ δυνατόν* auf das Vollkommenheitsbemühen des Men-

¹⁵ Vgl. z.B. Strom VII 65,5.

¹⁶ Stählin, BKV II,17, S. 220f. – GCS Clemens II, S. 166,1-8.

¹⁷ Vgl. Stählin, BKV II,17, S. 222f. – GCS Clemens II, S. 168,4ff.

schen, also mehr auf die Korrelation zwischen Gott und Mensch als auf den Abstand zwischen ihnen. Grundlage dafür ist die in der Schöpfung angelegte Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit Gott (Gen 1,26): der Mensch als Bild und Ähnlichkeit des Schöpfers (*κατ' εικόνα καὶ ὁμοίωσιν*). Mit diesem Gedanken eröffnet Clemens seine Argumentation und bringt sie mit Rückgriff auf Gen 1,26 in 102,6 dann auch zu Ende, dort schließlich auch mit Hinweis auf die Distanz zwischen Gott und Mensch:

"... mit dem Ausdruck 'nach Gottes Bild und Ähnlichkeit' wird ... nicht die leibliche Ähnlichkeit bezeichnet; denn es ist nicht verstatet, daß Sterbliches Unsterblichem in anderem ähnlich werde als in bezug auf Geist und Denken, wodurch der Herr ihm auch die Ähnlichkeit hinsichtlich des Wohltuns und Herrschens in angemessener Weise aufträgt" (102,6)¹⁸.

Die *ὍΜΟΙΩΣΙΣ* ist also in der Erschaffung des Menschen und in seiner Geistigkeit intendiert und verwirklicht sich durch die Nachahmung Gottes (*ὁ μιμούμενος τὸν θεὸν καθ' ὅσον οἶόν τε*), die Nachahmung aber besteht in Enthaltbarkeit, die Gottes Bedürfnislosigkeit entspricht¹⁹, in der Beherrschung der Leidenschaften, die sich an der Leidenschaftslosigkeit Gottes ausrichtet²⁰ und im Wohltätigsein, das sich an der Güte Gottes orientiert²¹. Allerdings ist die optimistische Tendenz dieses Gedankengangs durchbrochen, wie die eben erwähnte Äußerung (102,62) andeutete. Denn schon Adam entsprach der Schöpfungsintention nicht: sein hoher Adel, keinen Sterblichen zum Vater zu haben, nützte ihm nichts, weil er sich darin nicht bewährte: "Denn gar schnell wählte er

¹⁸ Stählin BKV II,17, S. 224. – GCS Clemens II, S. 169,16ff.

¹⁹ Strom II 81,1–2: "Das heißt aber 'gerecht und fromm mit Klugheit werden' (Theaitet 176 AB). Denn bedürfnislos ist die Gottheit und leidenschaftslos, so daß sie auch nicht im eigentlichen Sinn enthaltsam sein kann. Denn sie ist nie einer Leidenschaft unterworfen, so daß sie sich darin enthalten müßte. Unsere Natur dagegen ist von Leidenschaften erregt und hat deshalb Enthaltbarkeit nötig; durch sie muß sie sich allmählich an wenig Bedürfnisse gewöhnen und so versuchen, dem Wesen Gottes der Gesinnung nach nahezukommen. (2) Denn der Tugendhafte hat wenig Bedürfnisse und steht so auf der Grenze zwischen unsterblicher und sterblicher Natur, indem er wegen seines Körpers und schon wegen seines Geborensseins Bedürfnisse hat, aber in vernünftiger Enthaltbarkeit gelernt hat, nur wenig Bedürfnisse zu haben." (Stählin BKV II,17, S. 209f).

²⁰ Vgl. Strom IV 151,2: "Gott aber ist frei von jeder Gemütsregung, frei von zorniger Leidenschaft und von Begierde" (Stählin BKV II,19, S. 102).

²¹ Vgl. Strom IV 113; VII 21.

das Häßliche, indem er seinem Weibe folgte; und das Wahre und Schöne verschmähte er; zur Strafe tauschte er sterbliches Leben für das unsterbliche ein, freilich nicht für immer" (98,3)²².

Was hier nicht weiter ausgeführt wird, erklärt Clemens an einer anderen Stelle im Zusammenhang mit dem 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ-Motiv ausführlicher: Im 23. Kapitel des 4. Buches der Stromateis (149–152) sagt er zur Entstehung des Menschen:

"An und für sich genommen wird der Mensch nach dem Bild des ihm eingeborenen Geistes gestaltet; denn er wird nicht form- und gestaltlos in der Werkstatt der Natur geschaffen ... Der einzelne Mensch aber bekommt seine unterscheidenden Merkmale, indem seiner Seele das durch die Art seiner Wahl bestimmte Gepräge aufgedrückt wird. (3) Auf Grund dieser Tatsache sagen wir auch von Adam, daß er als Geschöpf vollkommen war; denn es fehlte ihm nichts von dem, was für die Erscheinung und die Gestalt eines Menschen kennzeichnend ist. (4) Was aber bei seiner Entwicklung erst die Vollendung erfahren und durch Gehorsam als richtig erwiesen werden wollte, das war sein freier Wille ...; da die Schuld bei dem Wählenden und in noch höherem Grad bei dem das Verbotene Wählenden liegt, trägt Gott keine Schuld (vgl. Platon, Staat X 617 E). Denn in zweierlei besteht das Werden, einmal in der eigentlichen Entstehung, dann in der weiteren Entwicklung" (150,2–4)²³.

Hier werden also der freie Wille, das Wahlvermögen und die Entwicklung auf Vollendung hin als dem Menschen eigene Voraussetzungen für die *ομοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* genannt. Clemens sieht im Fall Adams kein Verhängnis, das diesen und den Rest der Menschheit aus der 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ herausfallen ließe. Die Entwicklung zur Vollkommenheit und zur Verähnlichung mit Gott soweit als möglich ist durch

²² Stählin BKV II,17, S. 221.

²³ Stählin BKV II,19, S. 101. – GCS Clemens II, S. 315,1-12: 'Ο μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπλῶς οὕτως κατ' ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος' οὐδὲ γὰρ ἀνείδεος οὐδ' ἀσχημάτιστος ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ δημιουργεῖται ... ὁ δὲ τις ἄνθρωπος κατὰ τύπωσιν τὴν ἐγγυομένην τῇ ψυχῇ ὡς ἂν αἰρήσεται χαρακτηρίζεται. ἡ καὶ τὸν Ἀδάμ τέλειον μὲν ὡς πρὸς τὴν πλάσιν γεγονέναι φασί. οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφήν ἐνεδέχθησεν αὐτῷ. ὁ δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι τὴν τελείωσιν ἐλάμβανεν καὶ δι' ὑπακοῆς ἐδικαιοῦτο, τοῦτο ἦν ἀπανδρούμενον τὸ ἐπ' αὐτῷ κείμενον. αἰτίῳ δὲ ἐλομένῳ. καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ κωλυθὲν ἐλομένου, ὁ θεὸς ἀναίτιος' διττῇ γὰρ ἡ γένεσις, ἡ μὲν τῶν γεννωμένων, ἡ δὲ τῶν γινομένων.

den Verlust des unsterblichen Lebens allenfalls gestört und erschwert²⁴, und auch dieser Verlust ist nicht endgültig, wie in II 98 angedeutet wurde: "nicht für immer".

Also auch dort, wo Clemens über die größte Distanz zwischen Gott und Mensch nachdenkt, im Falle des Ungehorsams und der Abkehr des Menschen von Gott, dem Verlust der Unsterblichkeit, sind seine Äußerungen von einem optimistischen Zug bestimmt. Weiß er doch, daß Gott alles zum Besseren führt²⁵ und daß alle Entwicklung zur Vollkommenheit letztlich von ihm kommt:

"... es macht keinen Unterschied, ob ein Mensch von der Natur gestaltet oder durch die Zeit und das Lernen umgeformt wurde. (5) Beides hat der Herr an uns getan, das eine in der Schöpfung, das andere in der zweiten Erschaffung und der Erneuerung, die er aufgrund des neuen Bundes an uns vollzieht" (IV 149,4–5)²⁶.

Und mit dieser Gewißheit kann er sogar soweit gehen, daß er von dem Menschen, der das Hervorragendste wählt, sagen kann: "Auf diese Weise ist es möglich, daß der Gnostiker bereits selbst zu Gott wird. 'Ich sagte: Götter seid ihr und Söhne des Höchsten' (Ps 81,6)" (149,8)²⁷.

b) *ὁμοίωσις θεῶ κατὰ τὸ δυνατόν* unter psychologischem Aspekt

Im 26. Kap. des 4. Buches (Strom IV 163–171) wendet sich Clemens gegen dualistisch motivierte Leibfeindlichkeit und kommt dabei auf die Wertung von Leib und Seele zu sprechen. Er räumt ein, daß "das Bessere beim Menschen die Seele und das Geringere der Leib" sei, betont aber, daß weder die Seele von Natur gut noch der Leib von Natur schlecht sei. Denn das, was nicht gut sei, sei deswegen noch nicht sofort schlecht. Es gäbe ja mittlere Zustände, und bei ihnen solche, die vorzuziehen und solche, die zu verwerfen seien²⁸. Die Seele sei auch nichts der Welt gegenüber Fremdes, wie Basilides für die Auserwählten

²⁴ Vgl. Strom VII 86: Der Verständige weiß, "daß alle Menschen das Werk eines einzigen Gottes sind und das gleiche Bild dem gleichen Stoff eingeprägt an sich tragen, wenn auch das Bild bei den einen mehr, bei den anderen weniger getrübt ist" (Stählin BKV II,20, S. 90).

²⁵ Vgl. Strom VI 167.

²⁶ Stählin BKV II,19, S. 100. – GCS Clemens II, S. 314,16f.

²⁷ Stählin BKV II,19, S. 101. – GCS Clemens II, S. 314,32f.

²⁸ Strom IV 163f mit deutlichen Anklängen an stoische Argumentation. Stählin BKV II,19, S. 110f.

behauptet (165,3), noch vom Himmel herab hierher auf die Erde zum Schlechteren gesandt (167,4)²⁹, sondern das All gehöre einem Einzigem, nämlich Gott und keiner könne von Natur aus der Welt gegenüber fremd sein, da es nur eine einzige Wirklichkeit gebe und nur einen einzigen Gott (165,4), und dieser Gott lenke alles zum Besseren. Deshalb tausche auch die Seele, die das beste Leben gewählt hat, auf Grund der Gerechtigkeit Gottes für die Erde den Himmel ein (167,4). Zum Beweis zitiert Clemens Ijob:

"Jetzt weiß ich, daß du alles vermagst und daß nichts für dich unmöglich ist (*νῦν οἶδα ... ὅτι πάντα δύναται ἀδύναταί δέ σοι οὐθέν*). Denn wer verkündet mir, was ich nicht wußte, das Große und Wunderbare, das ich nicht verstand? Ich mußte mich aber schämen, da ich zu der Überzeugung kam, daß ich Erde und Asche bin' (Ijob 42,2f.6)" (168,1), und Clemens fährt fort: "Denn wer in der Unwissenheit bleibt, ist sündig (*ὁ γὰρ ἐν ἀγνοίᾳ ὢν ἀμαρτητικός τέ ἐστι*) und Erde und Asche; wer aber zur Erkenntnis gelangt ist und Gott, soviel er kann, ähnlich wird (*ἐξομοιούμενος θεῷ εἰς ὅσον δύναται*), ist bereits geistlich und deshalb auserwählt" (168,2)³⁰.

Hier wird also deutlich, daß die Wahl des Besseren für die Seele in der Erkenntnis besteht, die sie gottähnlich, geistlich und auserwählt macht, während das Verharren in Unwissenheit in Anlehnung an Platon als Sünde betrachtet wird³¹. – Das *εἰς ὅσον δύναται* erscheint im direkten Zusammenhang mit der Wahl des Besseren, nämlich der Erkenntnis, die mit dem Auserwähltsein korreliert³². Zugleich spielt es aber an auf den

²⁹ Die Kritik richtet sich gegen die platonische Vorstellung vom Abstieg der Seelen, wie sie z.B. Timaios 42 B anklingt.

³⁰ Stählin BKV II,19, S. 113. – GCS Clemens II, S. 323,6ff.

³¹ Vgl. Platon, Siebter Brief (Briefe 336 B); Gesetze IX 863 C u.ö.

³² Kapitel 26 ist ein schönes Beispiel für Clemens' 'irenische' Strategie der Auseinandersetzung mit heterodoxen Positionen. Das Motiv der Auserwählten stammt von Basilides, für den die gnostischen Auserwählten der Welt gegenüber etwas Fremdes sind. Nachdem Clemens die Einzigkeit Gottes und die Einzigkeit der Wirklichkeit betont hat, deutet er zunächst die basilidianische Fremdheit um: der Auserwählte führt seinen Lebenswandel wie ein Fremdling, der weiß, daß ihm nichts auf Dauer gehört, daß sein Körper eine Herberge ist, in der er sich anständig wie ein Gast verhalten soll, der bereit ist, jederzeit Abschied zu nehmen (vgl. 165f). Auserwählt ist dieser, weil er selbst die Wahl zum Besseren, zur Erkenntnis, getroffen hat, weil er die Seligkeit gewählt hat, und, um sie zu erlangen, Gott soweit wie möglich nachahmt. Solche Auserwählten aber werden auch von den Dichtern gottgleich, gottähnlich und göttlich genannt (170f). Clemens übernimmt

unmittelbar zuvor genannten Gegenstand der Erkenntnis, auf Gott, der nach den Worten Ijobs alles kann und für den nichts unmöglich ist (*νὺν οἶδα ... ὅτι πάντα δύναται ἀδύναται δέ σοι οὐθέν*). Der Gnostiker, also derjenige, der sich zu dieser Erkenntnis entschieden hat, muß aber diesen alles vermögenden Gott soweit wie möglich nachahmen, wie Clemens gegen Ende seines Gedankengangs bemerkt (*θεὸν χρὴ μιμῆσθαι εἰς ὅσον δύναμις τῷ γνωστικῷ*).

In diesem Argumentationsgang scheint das *εἰς ὅσον δύναται* wiederum weniger den Abstand zwischen Gott und Mensch auszudrücken, als die Korrelation zwischen beiden. Diese ist jedoch nur deshalb möglich, weil die Eignung zur Verähnlichung mit Gott vom Herrn selbst her dem Menschen zukommt (VI 150)³³. In der Schöpfungsordnung ist schon der Erkenntnisfortschritt angelegt: Da "die göttliche Weltordnung ... die Natur aller Dinge jedesmal so weit es möglich ist, zum Besseren hinführt", macht jeder, der die Wahrheit sucht "zur Klugheit hin Fortschritte", diese aber besteht in der "Fähigkeit der Seele, das Seiende zu betrachten und das Übereinstimmende, das Ähnliche und das Unähnliche zu unterscheiden" (VI 154)³⁴. So schreitet sie fort, indem sie ihre Unwissenheit erkennt, dann einen Lehrer zu suchen beginnt, ihn findet, ihm glaubt, ihn zu lieben beginnt und versucht, ihm ähnlich zu werden, indem sie das zu sein sich bemüht, was er zuvor liebgewonnen hatte (vgl. V 17,1). Was Clemens hier nur andeutet, nämlich daß der Anteil Gottes am Erkenntnisprozeß sich nicht damit erledigt, daß dieser in der Schöpfung angelegt ist, sondern daß Gott den ganzen Prozeß trägt, wird in V 71 ausdrücklich gesagt: Der Weg führt vom Sündenbekenntnis zum Schauen, zur Einheit durch Reduktion der natürlichen Eigenschaften des Körpers, dann zur Versenkung in die Größe Christi: Und wenn wir von dort, sagt Clemens,

"mit Heiligkeit ins Unendliche fortschreiten, dann werden wir uns irgendwie der Wahrnehmung des Allmächtigen nähern und erkennen,

Begriffe und Motive, stellt sie richtig und macht sie so seiner eigenen Argumentation dienstbar.

³³ "Zuletzt also ahmt der Gnostiker ... den Herrn nach, indem er, soweit es für Menschen erreichbar ist, von dem Herrn eine Eignung dazu erlangt hat, Gott ähnlich zu werden" (Stählin BKV II,19, S. 342) *τό ὑστερον οὖν ὁ γνωστικὸς ... μιμῆται τὸν κύριον, εἰς ὅσον ἐφικτὸν ἀνθρώποις, ποιότητά τινα κυριακῆν λαβῶν εἰς ἐξομοίωσιν θεοῦ*. (GCS Clemens II, S. 509,12ff).

³⁴ GCS Clemens II S. 511,16ff: *... ἡ φρόνησις ἐστὶ δύναμις ψυχῆς θεωρητικῆ τῶν ὄντων καὶ τοῦ ἀκολούθου ὁμοίου τε καὶ ἀνομοίου διακριτικῆ ...*

nicht, was er ist, sondern was er nicht ist" (71,3), denn es sei bekannt, "daß Gott von Menschen nicht gelehrt oder genannt werden kann, sondern nur durch die von ihm selbst ausgehende Kraft erkennbar ist ... die Gnadengabe der Erkenntnis kommt von Gott selbst durch seinen Sohn" (71,5)³⁵.

Es ist also reine göttliche Gnade, daß die Distanz zwischen Seele und Gott nicht unüberwindbar bleibt.

Von sich aus wäre die Seele, die an den von Natur aus dem Leiden ausgesetzten Körper gefesselt ist (VII 61f; VII 40)³⁶, dazu nicht in der Lage. Die Schwachheit der menschlichen Hyle und die darin angelegten unvernünftigen Triebe erfordern von ihr einen beständigen Kampf (VII 16)³⁷, Lust und Leid nageln sie an den Körper an und verhindern ihren Erkenntnisfortschritt (II 108,2-3 unter Anspielung auf Platon, Phaidon 83 B). Nur wenn sie den alten Menschen ablegt (III 43,5; 44,4), gelangt sie zur vollen Erkenntnis, zur Erneuerung der Gottesebenbildlichkeit (III 42,5) und zur Verähnlichung mit Gott, dem Herrn (III 42,1.5 hier: *ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ*)³⁸. Das bedeutet aber, daß diese Verähnlichung

³⁵ Stählin BKV II,19, S. 181f. – GCS Clemens II, S. 374,20ff.

³⁶ "... Mag also eine Krankheit oder irgendein Unglück über den Gnostiker kommen oder sogar das Schrecklichste, der Tod, so bleibt er doch in seiner Seele unerschütterlich, da er weiß, daß alle diese Dinge mit dem Wesen des Geschaffenen notwendig verbunden sind, aber ... doch durch die Macht Gottes zu einem 'Mittel des Heils' werden ... (62,4) Und da er an den Körper gefesselt ist, der von Natur dem Leiden ausgesetzt ist, leidet er in der Tat mit ihm (dem Mitmenschen), aber das Leid ist nicht das, was er in erster Linie empfindet." (Stählin BKV II,20, S. 66). – Hier ist zu beachten, daß für Clemens der Gnostiker der wahre und vollkommene Christ ist, der den Herrn schon nachahmt und soweit wie möglich Gott ähnlich geworden ist. Trotz aller Distanz zu den irdischen Widerfahrnissen bleibt aber auch er an den Körper gefesselt.

³⁷ (16,2) "Als die Ursache des Bösen kann man aber die Schwachheit der menschlichen Natur und die unbedachten Triebe der Unwissenheit und die sinnlosen, aus unserem Unverstand erwachsenden Zwänge ansehen. Über all dies gewinnt der Gnostiker durch sein Lernen wie über wilde Tiere die Oberhand und tut ... Gutes und ahmt so den Willen Gottes nach." (Stählin BKV II,20, S. 22).

³⁸ (III 42,1) "Wie ist es aber möglich, daß man Gott ähnlich wird oder zur Erkenntnis Gottes kommt, wenn man den Lüsten des Körpers erliegt? Denn jeder Lust geht eine Begierde vorher; die Begierde aber ist eine Art Trauer und Sorge, die etwas entbehrt und danach verlangt" (Stählin BKV II,17, S. 281). – Dies ist der Bedürfnislosigkeit Gottes geradezu entgegengesetzt. – (III 42,5) "Und indem wir der göttlichen Schrift folgen, auf deren Weg die Gläubigen wandeln, müssen wir nach Möglichkeit dem Herrn ähnlich werden. Darum dürfen wir nicht so

nur durch Enthaltbarkeit, Geduld und Beherrschung der Leidenschaften, durch Tugend und Gutsein erreichbar ist (II 97.100), kurz dadurch, daß sie Gott nachahmt (II 97,1).

Bei dem hier deutlich zu Sprache gebrachten Abstandsbewußtsein des Clemens, das sowohl die absolute Transzendenz Gottes als auch die Verstrickung der Seele in innerweltliche Zwänge in Erwägung zieht, verwundert es doch einigermaßen, mit welchem Nachdruck und mit welchem Enthusiasmus er trotzdem die Verähnlichung mit Gott auf dem Wege der Erkenntnis und der Tugend darstellen und seinen Lesern empfehlen kann und ihnen unermüdlich klarmacht: Wer das Bessere wählt, ist schon auf dem Weg, der Rest ist Sache des Lernens und Übens.

Die Lösung dieser Spannung versucht Clemens in der soteriologischen Deutung des 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ-Motivs, was in der zuletzt zitierten Textstelle Stromateis III 42,1.5 (ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ) gerade nur anklingt: der Gott, dem wir soweit wie möglich ähnlich werden sollen, ist der Kyrios, der Herr, der menschgewordene Sohn Gottes.

c) ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν unter soteriologischem Aspekt

Nachdem Clemens im 21. Kapitel die Telos-Lehre bei verschiedenen philosophischen Richtungen referiert hat, stellt er im 22. Kapitel des 2. Buches der Stromateis (131–137) die Telos-Lehre Platons dar (131), wobei er auch auf Theaitet 176 verweist³⁹. Die Aussagen Platons sieht er in Übereinstimmung mit der Hl. Schrift, weiß doch der Philosoph, daß sich das Ähnlichwerden beim Tugendhaften mit demütiger Gesinnung (μετὰ ταπεινοφροσύνης) vollzieht (Gesetze IV 715 E–716 A)⁴⁰,

leben, als ob es keinen Unterschied zwischen gut und böse gäbe, sondern müssen uns nach Kräften von Lüsten und Begierden reinigen und für die Seele sorgen, die unverrückt bei der Gottheit allein verbleiben soll" (ebd., S. 282).

³⁹ (II 131,4) "Und Platon selbst sagt, mit Glück (εὐδαιμονία) sei gemeint, daß es einem hinsichtlich seines Dämons gut gehe (τὸ εἶναι τὸν δαίμονα ἔχειν), mit Dämon aber sei die beherrschende Kraft in unserer Seele gemeint; das Glück aber nennt er das vollkommenste und völligste Gut (Platon, Timaios 90 C). (5) Manchmal nennt er es aber auch ein in sich übereinstimmendes und harmonisches Leben (Laches 188 D) und manchmal die höchste Vollkommenheit in der Tugend (Gesetze I 643 D); diese setzt er aber in das Wissen vom Guten und das Gottähnlichwerden (Theaitet 176 B), indem er als Ähnlichwerden bezeichnet, 'daß man gerecht und fromm und dazu verständig wird'." (Stählin BKV II,17, S. 245).

⁴⁰ Vgl.: Platon, Werke in acht Bänden, VIII.1: Gesetze. Griechischer Text von Édouard des Places, deutsche Übersetzung von Klaus Schöpsdau, Darmstadt 1977, 256-259.

- womit er das Schriftwort deutet: 'Wer sich selbst demütigt (ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν), wird erhöht werden' (Lk 14,11; 8,14), - und daß Gott gerecht ist, immer der Natur gemäß seine Bahn wandelt und stets von der Gerechtigkeit begleitet wird (vgl. Platon, Gesetze IV 715-716). Nach Platon sei aber nur derjenige Gott gefällig - gemäß dem Sprichwort, daß gleich zu gleich sich gern gesellt und miteinander befreundet ist -, der nach allen Kräften, soweit es immer möglich ist, so beschaffen werde wie Gott (vgl. Gesetze IV 715-716)⁴¹, das heiße aber, der Sittsame, denn er sei Gott ähnlich (133,1). Das Ziel aber, das Platon und andere in der εὐδαιμονία sehen, bestimmt Clemens für die Christen anders:

"Uns selbst aber ist bestimmt, zu dem Ende, das ohne Ende ist, zu gelangen, wenn wir den Geboten, d.h. Gott gehorchen und durch die Erkenntnis des göttlichen Willens untadelig und verständig nach ihnen leben. (2) Und höchstes Ziel ist für uns, daß wir dem wahren Wort so viel wie möglich ähnlich werden und durch den Sohn in die vollkommene Kindschaft aufgenommen werden ... (ἢ τε πρὸς τὸν ὀρθὸν λόγον ὡς οἶόν τε ἐξομοίωσις τέλος ἐστὶ καὶ εἰς τὴν τελείαν υἰοθεσίαν διὰ τοῦ υἱοῦ ἀποκατάστασις ...) (134,1-2)⁴².

Ziel ist also nicht die "ungestörte Ruhe der Philosophen" (133,4), sondern die Annahme an Kindesstatt durch den himmlischen Vater, eine sozusagen familiäre Beziehung zu ihm, die zu Brüdern des Gottessohnes macht und zu Miterben im Himmelreich (134,2). Dies geschieht durch die Nachahmung Christi, wie Clemens anhand von 1 Kor 11,1 erklärt:

"Und der Apostel sagt ... ausdrücklich: 'Werdet meine Nachahmer, wie ich Nachahmer Christi geworden bin!', damit sich folgendes ergebe: Wenn ihr mich nachahmt und ich Christus, so werdet also ihr Nachahmer Christi, Christus aber ist Gottes Nachahmer. (6) Er nimmt also als Ziel des Glaubens (σκοπὸν τῆς πίστεως) an, 'daß man Gott, soweit es möglich ist, ähnlich und gerecht und fromm und zugleich auch verständig werde' (τὴν ἐξομοίωσιν τοίνυν τῷ θεῷ εἰς ὅσον οἶόν τε ἦν δίκαιον καὶ ὀσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι), als höchstes Ziel (τέλος) aber die auf Grund des Glaubens gewährte Erfüllung der Verheißung" (136,5f)⁴³.

⁴¹ II 132,4: τὸν οὖν τῷ θεῷ προσφιλεῖ γνησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίνεσθαι. GCS Clemens II, S. 186,10f.

⁴² Stählin BKV II,17, S. 247 - GCS Clemens II, S. 187,7-9.

⁴³ Stählin BKV II,17, S. 249 - GCS Clemens II, S. 188,16ff.

Es ist also die Nachahmung Christi, die zur Verähnlichung mit Gott führt. Zur Verähnlichung mit welchem Gott? In II 74 erklärt Clemens mit Blick auf die Gnostiker, daß Gott kein natürliches Verhältnis zu uns habe; seine Güte bestehe eben darin, daß er für uns sorgt, obwohl wir weder Teil (*μέρος*) noch gleichen Wesens (*ὁμοούσιος*) mit ihm seien⁴⁴. Seine Güte erweise sich gerade dadurch, daß er, obwohl wir ihm von Natur durchaus fremd gegenüberstehen, dennoch für uns sorgt (II 75,1), und zwar durch seine Gebote, die Propheten und die Erscheinung seines Sohnes (vgl. II 73). Denn da sich die unnahbare Heiligkeit Gottes jeglicher Erkenntnis entzieht, bedarf es der Unterweisung durch den Lehrer, der der erstgeborene Sohn ist (vgl. VI 57–59)⁴⁵, der selbst die Weisheit, das Wissen und die Wahrheit ist (IV 156f)⁴⁶. Wenngleich nun also Gott jeglicher Erkenntnis entzogen ist, so besteht aber doch aufgrund der dem Menschen von oben her, von Gott eingehauchten vernünftigen Seele, eine innere Beziehung, die den Menschen 'Bild und Ähnlichkeit' (Gen 1,7; 1,26) sein läßt, allerdings in dem Sinne – und das hängt damit zusammen, daß der Logos nach dem Willen Gottes die Schöpfung ins Werk setzt⁴⁷ –, daß das Gottwort Bild Gottes ist, der menschliche Geist aber Abbild des Bildes. Clemens schreibt in Stromateis V 94,5:

⁴⁴ II 74,1: "Gott ... hat zu uns keinerlei natürliches Verhältnis, wie die Stifter der Irrlehren es wollen (weder wenn er die Welt aus Nichtseiendem schuf, noch wenn er sie aus Stoff formte, da ja jenes als überhaupt nicht Seiendes, dieser aber in jeder Beziehung von Gott verschieden ist); es müßte denn jemand zu behaupten wagen, daß wir ein Teil Gottes und gleichen Wesens mit ihm seien". (Stählin BKV II,17, S. 204 – GCS Clemens II, S. 152,6ff).

⁴⁵ VI 57,5: "Jedenfalls ist nicht daran zu denken, daß Gott laut zu den Menschen spräche, da er durch unnahbare Heiligkeit sogar von den Erzengeln geschieden ist ... (58,1) Da es aber nur eines gibt, was unerzeugt ist, nämlich den allmächtigen Gott, und nur eines, was zuvor erzeugt ist, 'durch das alles wurde und ohne das auch nicht eines wurde' (Jo 1,3) ... der erstgeborene(n) Sohn ..., und da dieser von allen Propheten Weisheit genannt wurde, so ist dieser der Lehrer aller erschaffenen Wesen, der Ratgeber Gottes, dessen, der alles vorauserkant hatte ... (59,1) Wie nun alles, was einen Vater hat, auf Gott den Schöpfer zurückgeht, so geht auch auf den Herrn der Unterricht über das Gute zurück, der gerecht macht und dazu anleitet und mithilft" (Stählin BKV II,19, S. 276f. – GCS Clemens II, S. 461,1–23).

⁴⁶ IV 156,1: "Da nun Gott unbeweisbar ist, so ist er dem Wissen nicht erfäßbar; der Sohn aber ist Weisheit und Wissen und Wahrheit und was sonst diesem verwandt ist, und in der Tat kann man über ihn mit Beweisen und ausführlicher Darlegung reden". (Stählin BKV II,19, S. 105 – GCS Clemens II, S. 317,22ff).

⁴⁷ Vgl. z.B. Stromateis VII 5,3–6,2. oder 7,7: "Alle Wirksamkeit des Herrn geht aber auf den Allmächtigen zurück, und der Sohn ist sozusagen eine Wirksamkeit des Vaters". Stählin BKV II,20, S. 15. – GCS Clemens III, S. 7,20ff.

"Denn 'Bild' Gottes ist das göttliche und königliche Gotteswort, der von jeder Gemütsbewegung freie Mensch⁴⁸, Abbild des Bildes aber ist der menschliche Geist. (6) Wenn du aber das Ähnlichwerden mit einem anderen Wort benennen willst, so findest du es bei Moses als 'Nachfolge Gottes' bezeichnet. Denn er sagt: 'Folgt dem Herrn, eurem Gott, nach und haltet seine Gebote!' (Dtn 13,4). 'Nachfolger' aber, meine ich, und Verehrer Gottes sind alle Tugendhaften"⁴⁹.

Verähnlichung mit Gott kann also auf dem Hintergrund dieser scharfen Trennung zwischen dem transzendenten, entzogenen Gott und der Schöpfung nur Verähnlichung mit dem Heiland sein. Von Verähnlichung mit Gott kann Clemens dennoch sprechen, denn der Heiland ist der "Gott, der im Fleische seine Macht offenbart und wie ein Mensch gezählt wird, während verborgen bleibt, wer er war" (VI 140,3)⁵⁰. Der Gottessohn in seiner Erhabenheit (vgl. VII 5) wurde Mensch, um den Menschen die Kunde von Gott und seiner Vorsehung zu bringen (VII 60,1) und sie Erkenntnis zu lehren (VII 61,1). Dabei verachtete er "aus überschwenglicher Menschenliebe die Schwachheit des menschlichen Fleisches nicht ..., sondern (bekleidete sich mit ihr) und (kam) auf die Erde, um allen Menschen das Heil zu bringen. Denn allen denen, die das Heil erwählen, ist der Glaube gemeinsam zugänglich", erklärt Clemens in Stromateis VII 8,1⁵¹.

Der uns zuliebe Mensch gewordene Herr ist nun als einziger von Anfang an begierdelos, frei von Leidenschaften und gut. Die anderen aber, "die sich bemühen, dem von ihm gegebenen Gepräge ähnlich zu werden, strengen sich mit aller Kraft an, durch Übung frei von Begierden zu werden" (VII 72,1)⁵², sich des Bösen zu enthalten und gute Taten zu vollführen (vgl. V 72,3). So ist also das Bemühen des Heilands

⁴⁸ Vgl. Strom VI 71ff: Dort wird die Bedürfnis- und Leidenschaftslosigkeit des menschengewordenen Herrn betont; die potentielle Leidenschaftslosigkeit des Menschen begründet sich von ihm her. So zeigt sie sich schon in den Aposteln nach ihrer Unterweisung durch den Herrn, und sie ist auch bei den wahren Gnostikern zu finden, da sie ihm in Liebe ganz verbunden sind.

⁴⁹ Stählin BKV II,19, S. 198f – GCS Clemens II, S. 388,13ff.

⁵⁰ Stählin BKV II,19, S. 334 – GCS Clemens II, S. 503,16f: *θεὸς ἐν σαρκίῳ τὴν δύναμιν ἐνδεικνύμενος, ἀριθμούμενος μὲν ὡς ἄνθρωπος, κρυπτόμενος δὲ ὃς ἦν.*

⁵¹ Stählin BKV II,20, S. 15 – GCS Clemens III, S. 7,23ff.

⁵² Stählin BKV II,20, S. 76 – GCS Clemens III, S. 51,33–52,2: *Εἰς μὲν οὖν μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος ἐξ ἀρχῆς, ὁ κύριος ὁ φιλόανθρωπος ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. ὅσοι δὲ ἐξομοιοῦσθαι σπεύδουσι τῷ ὑπ' αὐτοῦ δεδομένῳ χαρακτήρι ἀνεπιθύμητοι ἐξ ἀσκήσεως γενέσθαι βιάζονται.*

um die Menschen ein Erziehungsprozeß, in dem er das von Natur aus den Leidenschaften unterworfenen Fleisch zum Zustand der Leidenschaftslosigkeit führt (vgl. VII 7).

Das Ziel dieses ganzen Erziehungsprozesses ist aber, daß so für den Gnostiker die "Ähnlichkeit mit dem göttlichen Heiland (entsteht), soweit es für einen Menschen seiner Natur nach möglich ist, indem er vollkommen wird 'wie der Vater ... im Himmel' (Mt 5,48)" (VI 104,2).

Hier, wo das 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ-Motiv in einer etwas veränderten Form erscheint – es ist von der *ἐξομοίωσις ἢ πρὸς τὸν σωτήρα θεὸν* die Rede, die relativiert wird durch *εἰς ὅσον ἀνθρωπίνῃ θεμιτὸν φύσει*⁵³ –, wo es aber um die Verähnlichung mit dem Heiland geht, der immer wieder als Lehrer und Vorbild herausgestellt wird, würde man eigentlich nicht diese deutliche Einschränkung der 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ "soweit es dem Menschen seiner Natur nach möglich ist" erwarten. Aber ganz offensichtlich ist der Heiland eben mehr als der perfekte Lehrer, das vollkommene Vorbild, er ist der Gott im Fleische (VI 140), durch dessen Leiden "der Mensch die völlige Erlösung erhielt" (VI 141,4)⁵⁴, der das Leben ist, sich aber "entschloß, um derentwillen zu leiden, für die er litt, damit wir durch sein Leiden das Leben gewännen" (IV 43f)⁵⁵ und der durch das Leiden zur Erkenntnis des Unaussprechlichen gelangt, wie Clemens klärt, wobei er den Leuchter im Allerheiligsten des Tempels als Symbol des Kreuzes deutet, während er in der Bundeslade ein Symbol für Gott sieht, der alles in sich schließt und gestaltlos und unsichtbar⁵⁶ ist:

"Die geistige Welt betritt aber nur der Herr, nachdem er Hoherpriester geworden ist, indem er durch das Leiden zur Erkenntnis des Unaus-

⁵³ GCS Clemens II, S. 484,19ff: *ἐνταῦθα ἢ ἐξομοίωσις ἢ πρὸς τὸν σωτήρα θεὸν ἀνακύπτει τῷ γνωστικῷ, εἰς ὅσον ἀνθρωπίνῃ θεμιτὸν φύσει, γινομένῳ τελείῳ "ὡς ὁ πατήρ" φησὶν "ὅ ἐν τοῖς οὐρανοῖς".* – Stählin gibt den Satz in BKV II,19, S. 308 so wieder, daß er das "soweit es für einen Menschen seiner Natur nach möglich ist" auf das Vollkommenwerden bezieht. Der Griechische läßt wohl beide Möglichkeiten zu, gegen einen solchen Bezug spricht aber, daß sich die Relativierung sonst immer auf die 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ bezieht und der Aussage von Mt 5,48 zuwiderläuft, dort wird nämlich die Aufforderung zur Vollkommenheit ohne jede Einschränkung gemacht.

⁵⁴ Stählin BKV II,19, S. 335 – GCS Clemens II, S. 503,26f.

⁵⁵ Stählin BKV II,19, S. 36 – GCS Clemens II, S. 267,21f.

⁵⁶ Vgl. V 35,1: "Der goldene Leuchter hat aber noch eine andere geheimnisvolle Bedeutung, nämlich die des Kreuzes [des Zeichens: *σημεῖον*] Christi, nicht nur wegen der Gestalt, sondern auch weil dieser 'auf mannigfache und vielgestaltige Weise' (Hebr 1,1) die an ihn Glaubenden ... in den Bereich des Lichtes bringt". (Stählin BKV II,19, S. 148; GCS Clemens II, S. 349,9ff).

sprechlichen gelangt (Hebr 9,11f) und sich über jeden Namen erhebt (Phil 2,9), der mit der Stimme genannt werden kann" (V 34ff)⁵⁷.

Es sind nur ganz wenige derartige Hinweise auf das Leiden des Herrn in den Stromateis zu finden, gegenüber den unzähligen, daß Christus durch Lehre und Beispiel zum Heiland wird. Aber vielleicht drückt sich in diesen wenigen dunklen Hinweisen ein Bewußtsein des Clemens aus, daß die 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ nicht einfach im sittlich vollkommenen, auf die höchsten Stufen der Erkenntnis gelangten Supermenschen gipfelt, sondern in das Dunkel des Todes mündet und sich uns so entzieht. – Bei allem Optimismus, den die Gedanken des Clemens atmen, bliebe dann doch die 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, also die Angleichung an Gott, so etwas wie eine offene Gleichung, eine Gleichung mit einer Unbekannten, wobei die Unbekannte mit dem *κατὰ τὸ δυνατόν* gesetzt wäre.

In der Theologie des Clemens eröffnet sich hier ein begrifflich nicht besetzter Ort, der die Transzendenz und Fremdheit Gottes vielleicht authentischer darstellt als alle Spekulation hierüber. Wäre es nicht auch Aufgabe moderner Theologie, den Verstehen suchenden Glauben zu solchen unbesetzten Orten zu führen?

⁵⁷ Stählin BKV II,19, S. 147f – GCS Clemens II, S. 348,20–349,3.