

# Nächstenliebe als universal-ethischer Imperativ bei Clemens von Alexandrien, Stromata 7,9,52,3?

Ulrich Volp

Research Centre “Ethics in Antiquity and Christianity (e/ac)”  
Evangelisch-Theologische Fakultät  
Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Germany

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.845>



Clemens von Alexandrien darf als der erste bedeutsame christliche Theologe aus der wirkmächtigen intellektuellen Tradition Alexandriens gelten. Sein umfangreiches, von der antiken Tugendlehre informiertes Werk wurde als „die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre“<sup>1</sup> bezeichnet und ist jedenfalls einer der ersten substanziellen konzeptionellen Beiträge zur christlichen theologischen Ethik überhaupt. Bei dem in dieser Ausgabe des JEAC behandelten Begriff der Nächstenliebe denken Clemenskundige vielleicht an den folgenden Spitzensatz, der sich im abschließenden siebten Buch seiner berühmtesten, aber auch schwierigsten Schrift, den *Στρωματεῖς* („Teppiche“, latinisiert *Stromata*) findet:

„[Derjenige,] der den Gewinn der Nächsten für sein eigenes Heil hält, könnte mit Recht beseeltes Bild des Herrn genannt werden.“<sup>2</sup>

Wie ist diese Formel aufzufassen, die ja geradezu einen universal-ethischen Imperativ zu enthalten scheint? Handelt es sich gar um *die* Kernstelle christlicher Ethik in den Anfangstagen systematischer Ethikreflexion bei den Kirchenvätern? Ist hier etwa *in nuce* die Bestimmung der wahren Christin und des wahren Christen formuliert, die alles daransetzen sollen, dem Nächsten zu helfen? Mit dem Begriff der Nächstenliebe verbindet man gemeinhin jene Traditionslinie christlicher Ethik, die in den universalen Weisungen der Bergpredigt des Matthäusevangeliums als Überbietung antiker und jüdischer Ethik daherkommt:<sup>3</sup>

<sup>1</sup> ERNESTI, KONRAD: Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. quellenmässig bearbeitet, Paderborn 1900 (JPhST.E 6).

<sup>2</sup> ἰδίαν σωτηρίαν ἠγοούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν, ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (ed. Stählin, GCS 17, 39,9f.).

<sup>3</sup> Vgl. dazu etwa den Überblick bei VOLP, ULRICH: Ethik (Bergpredigt), in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): Jesus Handbuch, Tübingen 2017, S. 552–561.

„Ihr habt gehört, dass gesagt ist: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben‘ und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und bittet für die, die euch verfolgen, auf dass ihr Kinder seid eures Vaters im Himmel [...] Denn wenn ihr liebt, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Tun nicht dasselbe auch die Zöllner?“<sup>4</sup>

Die Stelle, auf die die Jesusrede hier anspielt, lautet bei Lev 19,17LXX:

„Du sollst in deinem Geist deinen Bruder nicht hassen; mit Tadel sollst du deinen Nächsten tadeln und so wirst du dir seinetwegen keine Sünde zuziehen. Und deine Hand soll keine Rache üben und du sollst den Angehörigen deines Volkes nicht grollen, sondern deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“<sup>5</sup>

Wie wurde diese Rede vom „Nächsten“ (ὁ πλησίος) rezipiert? Die jüdischen Auslegungen von Lev 19,17 und den ähnlich lautenden Geboten in Ex 20,16f.<sup>6</sup> und Dtn 5,20f.<sup>7</sup> bezogen „den Nächsten“ wohl frühestens seit der Kaiserzeit auf Menschen außerhalb des eigenen Volkes.<sup>8</sup> Mt 5,46 und Lk 6,32 betonen in bewusstem Gegensatz dazu den Neuheitscharakter des christlichen Liebesgebots,<sup>9</sup> das sich bei Mt auch auf die Feinde<sup>10</sup> erstreckte. Um wen es sich bei „dem Nächsten“ handelt, den zu lieben es gilt, ist immer wieder Gegenstand der ethischen Überlegungen der christlichen Väter der späteren Jahrhunderte gewesen.<sup>11</sup> Auch für Clemens ist dies eine wichtige Frage, die noch dadurch verkompliziert wird, dass er hier statt des Genitivs Plural τῶν πλησίων („der Nächsten“) von τῶν πέλας (eigentlich „der Nahestehenden“) schreibt.<sup>12</sup> Die Stelle hält aber noch eine Reihe von weiteren Schwierigkeiten bereit, weshalb für eine angemessene Deutung etwas weiter auszuholen ist.

<sup>4</sup> Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς [...] ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναί τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; Mt 5,43–45 (NA<sup>28</sup>; Übers. Luther 2017).

<sup>5</sup> Οὐ μισήσεις τὸν ἀδελφόν σου τῇ διανοίᾳ σου, ἐλεγμῶ ἐλέγξεις τὸν πλησίον σου καὶ οὐ λήμψη δι’ αὐτὸν ἁμαρτίαν. καὶ οὐκ ἐκδικᾶται σου ἡ χεὶρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν·

ἐγὼ εἰμι κύριος. Lev 19,17LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

<sup>6</sup> „Du sollst nicht bezeugen gegen deinen Nächsten ein Falschzeugnis.“ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. Ex 20,16LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

<sup>7</sup> „Du sollst nicht falsch bezeugen gegen deinen Nächsten ein Falschzeugnis. Du sollst nicht begehren die Frau deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten noch seinen Acker, noch seinen Diener, noch seine Dienerin noch sein Rind noch seinen Esel noch irgendetwas von seinem Vieh noch was immer deinem Nächsten gehört.“ οὐ ψευδομαρτυρήσεις κατὰ τοῦ πλησίον σου μαρτυρίαν ψευδῆ. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου οὔτε τὸν ἀγρὸν αὐτοῦ οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ οὔτε τοῦ ὑποζυγίου αὐτοῦ οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῷ πλησίον σου ἐστὶν. Dtn 5,20f.LXX (Übers. Septuaginta Deutsch).

<sup>8</sup> So jedenfalls doch wohl 4 Makk 2,14; Philo, *Virt.* 109–124.

<sup>9</sup> Vielleicht fand diese Ausweitung (gegenüber der jüdischen Tradition) auf denjenigen, der die Liebe nicht erwidert, bereits in dem Mt und Lk vorliegenden Material statt (vgl. HOFFMANN, PAUL; HEIL, CHRISTOPH (Hg.): Die Spruchquelle Q. Studienausgabe, Darmstadt 2009<sup>3</sup>, S. 42f.), was Mt dann noch weiter zuspitzte.

<sup>10</sup> Vgl. dazu nur etwa PIPER, JOHN: Love your enemies. Jesus’ love command in the Synoptic Gospels and in the early Christian paraenesis, Cambridge 1979 (SNTS 38); THEIBEN, GERD: Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: THEIBEN, GERD: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1989<sup>3</sup>, S. 160–197.

<sup>11</sup> Der Begriff taucht über 20.000-mal in der erhaltenen griechischsprachigen patristischen Literatur auf, ist dagegen in nichtchristlichen Texten selten.

<sup>12</sup> Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (vgl. Anm. 2).

Das siebte und inhaltlich zentrale Buch der *Stromata* ist in den letzten Jahren mit Recht als ein erster expliziter systematisch-gedanklicher Höhepunkt in der frühen christlichen Auseinandersetzung mit ethischen Konzeptionen (οἱ ἠθικοὶ τόποι)<sup>13</sup> gewürdigt worden.<sup>14</sup> Bereits ein cursorischer Blick auf den Schlussteil des Werks macht deutlich, dass Clemens nicht in erster Linie „den Nächsten“ im beschriebenen engeren Sinn im Blick hat, sondern eine universale Perspektive eröffnet wird: Clemens' Ethik setzt ein optimistisches Menschenbild voraus,<sup>15</sup> das *jedem* Menschen prinzipiell ein positives Wachstum hin zu einer immer perfekteren Gotteskindschaft zutraute – auch Frauen, Kindern und Sklaven,<sup>16</sup> die von der althergebrachten Tugendethik mangels fehlender Rationalität und Bildung ausgeklammert werden konnten.<sup>17</sup> Getrieben wird Clemens zweifellos (auch) von seiner Kritik am pessimistischen Bild von der irdischen Schöpfung der Gnosis des zweiten Jahrhunderts. Jedenfalls ist diese gedankliche Bewegung in den erhalten gebliebenen Schriften unübersehbar: *Allen* Menschen, Frauen wie Männern,<sup>18</sup> davon ist er überzeugt, sei die Gottebenbildlichkeit nach Gen 1,26LXX verliehen, und sie seien prinzipiell in der Lage, Gott ähnlich zu werden und Gnosis (Erkenntnis) zu erlangen. Die Annäherung an Gott, die als ἔπειν (nachfolgen),<sup>19</sup> μιμεῖσθαι (nachahmen),<sup>20</sup> συνεγγίξειν (nahe heranrücken),<sup>21</sup> und ἐξομοιοῦσθαι (ähnlich werden)<sup>22</sup> beschrieben wird, ist das Ergebnis geistiger, moralischer und auch körperlicher Anstrengungen, zu denen er eine bis dahin ungekannte Zahl an konkreten Vorschlägen unterbreitete – einige davon so konkret,<sup>23</sup> dass etwa seine Überlegungen zur Sexualmoral der Lektüre späterer Jahrhunderte peinliche Momente bescherte.<sup>24</sup> Der Mensch werde beim Geschlechtsverkehr „dadurch zum Abbild Gottes (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt.“<sup>25</sup> Clemens gebraucht die Ausdrucksweise vom Menschen (ὁ ἄνθρωπος) weit über eintausendmal in seinem erhaltenen Werk und damit mehr als

<sup>13</sup> Clem. Alex., *Str.* 7,110,4.

<sup>14</sup> Vgl. nur den umfangreichen Band HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117). Zur jüngeren Forschungsgeschichte zum siebten Buch s. darin HOEK, ANNEWIES VAN DEN: *Stromateis Book VII in the Light of Recent Scholarship. Approaches and Perspectives*, S. 3–36.

<sup>15</sup> Vgl. zum Folgenden VOLP, ULRICH: *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden; Boston 2006 (SVigChr 81), S. 134–143.

<sup>16</sup> Nach Aristoteles, *Pol.* 1260a11, fehle dem Sklaven der für ethische Entscheidungen grundlegende Seelenteil τὸ βουλευτικόν; die Frau besitze ihn zwar grundsätzlich, aber er sei ἄκυρον, also brachliegend und ohne die für eine praktische Anwendung nötige Autorität, während er bei Kindern ἀτελής, also noch nicht ausgebildet sei.

<sup>17</sup> Vgl. zur Bandbreite der jüngeren feministischen Aristoteleslektüre nur etwa FREELAND, CYNTHIA A. (Hg.): *Feminist interpretations of Aristotle*, University Park, PA 1998.

<sup>18</sup> Clem. Alex., *Str.* 3,2,7f. u. ö.

<sup>19</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 7,16,101,5.

<sup>20</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 6,17,150,3.

<sup>21</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 6,9,72,1.

<sup>22</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 7,14,86,5.

<sup>23</sup> So lehnt Clemens etwa die antike Päderastie und Promiskuität mit komplexen exegetischen Argumenten ab: Clem. Alex., *Paed.* 2,10,83,4f. Vgl. dazu Lev 11,5LXX; Dtn 14,7f.LXX; Barn 10,6f.

<sup>24</sup> Ein entsprechender Abschnitt in Clem. Alex., *Paed.* 2,10, wurde in der im späten 19. Jahrhundert erstmals erschienenen englischen Übersetzung der Ante-Nicene Fathers aus diesem Grund auf Latein abgedruckt, weil man solche Kirchenväterlektüre der viktorianischen Leser(innen)schaft „for obvious reasons“ (ANF 4 [1867], 244; in der späteren amerikanischen Fassung ANF 2 [1886], 259) nicht in englischer Übersetzung zumuten wollte.

<sup>25</sup> καὶ κατὰ τοῦτο εἰκὼν ὁ ἄνθρωπος γίνεται τοῦ θεοῦ, καθὸ εἰς γένεσιν ἀνθρώπου ἄνθρωπος συνεργεῖ. Clem. Alex., *Paed.* 2,10,83,2 (ed. Stählin, GCS 12, 208,10f.).

zehnmal so oft wie ὁ πλήσιος und πέλας zusammen. Dadurch wird der universale Anspruch seiner Ethik deutlich, die trotz zahlreicher exegetischer Volten zum gesamten Bibeltext über weite Strecken auch ohne bibelkundliche Vorkenntnisse verstehbar ist und sein sollte. Vor diesem Hintergrund scheint die These vom „universal-ethischen Imperativ“ in *Stromata* 7,9,52 zunächst einmal nicht unplausibel.

Gleichwohl setzt die Lektüre der *Stromata* einen gewissen Aufwand voraus, weshalb Clemens selbst seine Leser vor voreiligen Schlüssen warnt: Die Wahrheit sei zu vergleichen mit essbaren Nusskernen in ihren Schalen, die erst geknackt werden wollen.<sup>26</sup> Eine solche zu knackende Nuss ist uns mit dem eingangs zitierten Spitzensatz aus dem siebten Buch hinterlassen worden. An prominenter Stelle gegen Ende des Werkes lässt sich Clemens zu der oben zitierten Formulierung verleiten, die den bisherigen schon kaum überbietbaren Gebrauch der Nächstenmetaphorik durch den expliziten eschatologischen Bezug (σωτηρία) noch zu eskalieren scheint. Auf den ersten Blick könnte man annehmen, dass sich in diesem Spitzensatz die „Ethik der (Nächsten-)Liebe“, die immer wieder als Zentrum und Kern der biblischen Ethik bezeichnet wird,<sup>27</sup> mit einer platonisch gefärbten Bild-Abbild-Theorie verbindet: Mit der liebenden Zuneigung zum Nächsten werde sich dann die Gotteskindschaft auf Erden verwirklichen, was die Perspektive auf das eigene ewige Heil (ἰδία σωτηρία) eröffne. So einfach liegt die Sache freilich nicht. Das liegt zum einen in der verwendeten Terminologie, die sich deutlich vom biblischen Sprachgebrauch entfernt.<sup>28</sup> Ich hatte bereits erwähnt, dass Clemens πέλας statt des biblischen πλήσιος verwendet; es ist nicht von der *Liebe* (ἀγάπη) gegenüber dem Nächsten die Rede, sondern vom Gewinn/Nutzen (ὠφέλεια).<sup>29</sup> Schließlich wird der um dieses Heil bemühte Christ nicht wie bei der Beschreibung des kreatürlichen Akts des Geschlechtsverkehrs als εἰκὼν τοῦ θεοῦ („Bild Gottes“) bezeichnet, sondern als ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου, also als „beseeltes (Kult-)Bild des Herrn“.

<sup>26</sup> Clem. Alex., *Str.* 1,1,1.

<sup>27</sup> Vgl. nur etwa ZIMMERMANN, RUBEN: Die Logik der Liebe. Die „implizite Ethik“ der Paulusbrieve am Beispiel des 1. Korintherbriefs, Neukirchen-Vluyn 2016 (BThSt 162), S. 2 (u. ö.), der die Liebe „als Chiffre für eine – vielleicht sogar die wesentliche – christliche und [...] explizit paulinische Handlungsnorm betrachtet“.

<sup>28</sup> Analoges gilt natürlich auch für Syntax und Grammatik des Clemens allgemein, so etwa für seinen Gebrauch des Optativs (λέγοιτο). SCHAM, JAKOB: Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur, Paderborn 1913 (FChLDG 11/4), zählt 689 Optativverwendungen in eigenen Formulierungen; Clemens verwendet ihn also bedeutend öfter als dies biblische Texte tun, allerdings auf bestimmte Verbalstämme konzentriert und nicht immer den klassischen Regeln des Optativgebrauchs folgend. Die Häufigkeit von λέγειν mit Optativ steht dabei an zweiter Stelle hinter εἶναι und kommt nicht selten in wichtigen, Grundsätzliches definierenden Sätzen zum Einsatz (vgl. z. B. Clem. Alex., *Str.* 4,22,139,3; 4,25,159,2 und 7,3,17,2). Scham sieht darin den Versuch, sich vom neutestamentlichen Koinegebrauch durch eine „den feinen Ton der Attiker“ imitierende Sprache abzugrenzen (SCHAM, Optativgebrauch, S. 156 u. ö.).

<sup>29</sup> ὠφέλεια und verwandte Begriffe (ὠφελεῖν, ὠφέλιμος) und die Argumentationsfigur der Nützlichkeit spielen etwa in den Paulusbrieffen eine gewisse Rolle und sind nicht negativ besetzt (1Kor 14,6; Röm 2,25; Gal 5,2; vgl. zur Vorstellung von Nützlichkeit bei Paulus ZIMMERMANN: Die Logik der Liebe, S. 262–266). Nützlichkeit taugt allerdings auch bei Paulus nicht zur Universalisierbarkeit und steht jedenfalls nicht auf derselben Ebene wie das göttliche Liebesgebot. Vgl. auch die Verwendung im 2 Tim 3,16 (Nützlichkeit der Schrift) oder Joh 6,63 („das Fleisch ist nichts nütze“).

Ich beginne mit dem letzten der problematischen Begriffe, ἄγαλμα.<sup>30</sup> Als geschulter alexandrinischer Philosoph, der sowohl mit Philon platonisierender Exegese des Bildbegriffes der Septuaginta als auch mit der Abbildtheorie der Gnosis vertraut war, benutzt Clemens die Begrifflichkeiten der antiken Bildtheorien allenthalben.<sup>31</sup> Interessanterweise findet sich auch der nur in Jes 19,3LXX, 21,9LXX und 2 Makk 2,2 vorkommende und ganz negativ besetzte Begriff der ἀγάλματα bei Clemens häufig, etwa halb so oft wie εἰκών.<sup>32</sup> Im ersten Teil der *Stromata* gehören diese „Götzenbilder“ zum Wortfeld der abzulehnenden polytheistischen Götterverehrung, wenn er etwa das Kultbild des Apollon in Delphi erwähnt.<sup>33</sup> Mit dieser Begrifflichkeit hatte Clemens in seinem *Protrepticus* gegen die Götterverehrung polemisiert,<sup>34</sup> was für Interpretieren dieser Stelle gewisse Schwierigkeiten bereitet hat.<sup>35</sup> In den *Stromata* taucht nun aber auch eine positive, ethisch konnotierte Verwendung von ἄγαλμα auf. So schreibt er zum Beispiel:

„Rein von allen Verunreinigungen ist nun die Ehe wie ein heiliges (Kult-)Bild zu bewahren.“<sup>36</sup>

Die hier auf engem Raum eingesetzten Begriffe καθαρός („rein“), ἱερός („heilig“), μαιίνειν („verunreinigen“) und eben ἄγαλμα („[Kult-]Bild“) stammen allesamt aus dem kultisch-rituellen antiken Kontext; sie werden aber geradezu antikultisch ethisch umgewertet – eine argumentative Technik, die sich später häufiger in der antiken christlichen Ethik findet.<sup>37</sup> Den mit den *Stromateis* bereits vertrauten Lesenden wird hier also durch die (kultische) Wortwahl paradoxerweise der Weg in ein ethisches Diskursfeld gewiesen: „[Derjenige,] der den Gewinn der Nächsten für sein eigenes Heil hält,“<sup>38</sup> erfüllt einen quasi-kultischen Dienst, der sich in christlicher Ethik verwirklicht. Damit handelt es sich aber nicht mehr um einen seelenlosen paganen Kult, sondern als Christ wird man ἄγαλμα ἔμψυχον τοῦ κυρίου – die unbedingte

<sup>30</sup> Alain Le Boulluec übersetzt ἄγαλμα ἔμψυχον an der Stelle m. E. sehr angemessen mit „statue animée“ (SC 428, 175), während Otto Stählin den unbestimmteren Begriff „Bild“ wählt (BKV<sup>2</sup> 2. R. 20, 58).

<sup>31</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 2,8,36. Vgl. dazu allgemein z. B. SCHWANZ, PETER: Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien, Göttingen 1979.

<sup>32</sup> 89 Vorkommen (inkl. Derivate) im erhaltenen Corpus gegenüber 172 Stellen mit εἰκών.

<sup>33</sup> Clem. Alex., *Str.* 1,24,164,3. Zur Kirchenväterkritik am kultischen und kulturellen Kontext – auch im Hinblick auf die Ethik – vgl. VOLP, ULRICH: Delphi und die Orakelkritik bei den Kirchenvätern, in: BÄBLER, BALBINA; NESSELRATH, HEINZ-GÜNTHER (Hg.): Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike, Tübingen 2021 (Civitatium orbis mediterranei studia 6), S. 457–476.

<sup>34</sup> V. a. Clem. Alex., *Protr.* 4,56f. Vgl. ebd. 5,64,3–5.

<sup>35</sup> So rätselt Alain Le Boulluec: „La comparaison oublie (sic!) ici la polémique du *Protreptique* contre la religion païenne.“ (SC 428, 176, Anm. 1).

<sup>36</sup> Καθαρὸν οὖν τὸν γάμον ὥσπερ τι ἱερὸν ἄγαλμα τῶν μαινότων φυλακτέον. Clem. Alex., *Str.* 2,23,145,1 (ed. Stählin, GCS 17, 192,25f.).

<sup>37</sup> Ein gutes Beispiel ist der spätere durchdachte Umgang der Kirchenväter (Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz, Ambrosius) mit dem rituellen Kontext antiker Leichenreden; auch hier finden sich zuweilen ethische Botschaften unter Verwendung überkommenen kultischen Vokabulars (z. B. *hostia* in Ambrosius, *De excessu fratris* 1,1; die „reinen Hände“ der frommen Eltern bei Gregor von Nazianz, *Oratio* 7,15). S. dazu die Analysen bei VOLP, ULRICH: „Wer könnte tränenlos reden?“ Die antike christliche Leichenrede zwischen Diskurs und Affekt, in: WABEL, THOMAS; STAMER, TORBEN (Hg.): Zwischen Diskurs und Affekt. Vergemeinschaftung und Urteilsbildung in der Perspektive Öffentlicher Theologie, Leipzig 2018 (ÖTh 35), S. 167–187; VOLP, ULRICH: Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike, Leiden; Boston 2002 (SVigChr 65), S. 129.

<sup>38</sup> ἰδίαν σωτηρίαν ἠγούμενος τὴν τῶν πέλας ὠφέλειαν, ἄγαλμα ἔμψυχον εἰκότως ἂν τοῦ κυρίου λέγοιτο. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,3 (ed. Stählin, GCS 17, 39,9f.).

Zugehörigkeit und Loyalität zum Kyrios ist hier ebenso mitgedacht wie die „Lebensgefälltheit“ des Dienstes, der als ethische Konkretion konzipiert ist.

Warum verwendet Clemens hier aber *πέλας* und nicht das biblische *ὁ πλήσιος*? Während *ὁ πλήσιος* in christlichen Kreisen wohl schon früh als ein universaler Begriff für den Mitmenschen aufgefasst wurde, meinte das lateinische *proximus* im allgemeinen Sprachgebrauch auch noch des vierten Jahrhunderts nur Familienangehörige;<sup>39</sup> deshalb musste der neue christliche Gebrauch des Begriffs immer wieder erklärt werden.<sup>40</sup> Bei den griechischen Vätern findet sich für „die Nächsten“ im Griechischen auch das der Bedeutung des Lateinischen *proximi*<sup>41</sup> strukturell ähnlichere *παρτιζιποὶ πέλας ὄντες* („die Nahestehenden“),<sup>42</sup> oft nur noch als indeklinables *πέλας* verkürzt wiedergegeben.<sup>43</sup> *ὁ πλήσιος* gebraucht Clemens in der Regel bei einem direkten Bezug auf biblische Texte, also etwa in seiner Interpretation von Ex 20,17LXX („Du sollst dich des Weibes deines Nächsten nicht gelüsten lassen“)<sup>44</sup> oder von Lk 10,25–37, dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter.<sup>45</sup> Es ist ihm offenbar sehr bewusst, dass der biblische Gebrauch von *ὁ πλήσιος* keine universale Perspektive *per se* insinuiert, jedenfalls erwägt er zum Beispiel ausführlich die Frage, ob es sich bei den *πλήσιοι* nun lediglich um Juden oder auch etwa um Fremdstämmige handeln könnte.<sup>46</sup> An Stellen ohne expliziten Bezug auf den biblischen Text, so wie in *Stromateis* 7,9,52,3, verwendet Clemens dagegen eher den Begriff *πέλας*.<sup>47</sup> Er meint damit diejenigen, an die sich der göttliche Erziehungsauftrag richtet, die also Adressatinnen und Adressaten seiner Ethik sind:

„Die Gebote des Herrn [...] sind nützlich sowohl für uns selbst als für unsere Nächsten [...]. Daher sind die pflichtgemäßen Handlungen auch für die göttliche Erziehung nötig, da sie von Gott geboten und zu unserem Heil bestimmt sind.“<sup>48</sup>

Clemens bezieht deshalb auch ganz konkrete Gebote auf die *πέλας*-Begrifflichkeit – wozu dann auch etwa wieder die alttestamentliche Warnung vor dem Ehebruch gehören kann (Ex 20,14), die in der Septuaginta ja ursprünglich mit der *πλήσιος*-Terminologie verbunden war.<sup>49</sup>

<sup>39</sup> So meint der berühmte Ausspruch, „ich bin mir selbst der Nächste“ (*heus proxumus sum egomet mihi*. Terentius, *Andria* 4,1) aus der Verwicklungskomödie des Publius Terentius Afer († ca. 159 v. Chr.) eigentlich nur, dass in einem konkreten Fall keine Heiratsverpflichtung und keine potenzielle Verwandtschaftsbeziehung vorliegt.

<sup>40</sup> So etwa von Hieronymus, *Comm. 2 in ep. ad Eph.* 4,25. Vgl. dazu PÉTRÉ, HÉLÈNE: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948, S. 148–158.

<sup>41</sup> Vgl. dazu PÉTRÉ: *Caritas*, S. 135–165.

<sup>42</sup> In der umfangreichen begriffsgeschichtlichen Studie PÉTRÉ: *Caritas*, (die sich freilich auf das lateinische Vokabular konzentriert) spielt *πέλας* keine Rolle.

<sup>43</sup> Vgl. z. B. Origenes, *De oratione* 19,2 (unter Bezug auf Mt 6,5). Insgesamt wird der Begriff deutlich seltener als das mehr als zehnmals so häufige *πλήσιος* gebraucht.

<sup>44</sup> οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου. Ex 20,17LXX. Clem. Alex., *Str.* 3,2,8,5 (ed. Stählin, GCS 17, 199,19).

<sup>45</sup> Clem. Alex., *Quis dives salvetur?* 28f.

<sup>46</sup> Clem. Alex., *Str.* 3,2,8,6.

<sup>47</sup> Z. B. Clem. Alex., *Str.* 2,18,90,2; 6,11,91,5 u. ö.

<sup>48</sup> ἐντολαὶ κυριακαὶ [...] πρὸς τε ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ πρὸς τοὺς πέλας εὐθετοί [...] ὅθεν καὶ ἔστιν ἀναγκαῖα τὰ καθήκοντα εἰς παιδαγωγίαν θεϊκὴν, ὡς ὑπὸ θεοῦ παρηγγελμένα καὶ εἰς σωτηρίαν πεπορισμένα. Clem. Alex., *Paed.* 1,13,103,1 (ed. Stählin, GCS 12, 151,27–33).

<sup>49</sup> Vgl. Clem. Alex., *Paed.* 2,10,100, wobei es hier interessanterweise eine ganz ähnlich formulierte Warnung bei dem Stoiker Musonius Rufus zu geben scheint, der ebenfalls das Wort *πέλας* verwendet (vgl. dazu Stählin, GCS 12, 217). Der Vers zum Ehebruch Ex 20,14LXX enthält selbst zwar *πλήσιος* nicht, aber in den folgenden Versen kommt *πλήσιος* viermal vor.

Wir werden hier Zeuginnen und Zeugen der Verschiebung der Terminologie in der frühesten systematisch-ethischen Literatur des Christentums.

Schließlich steht die *ὠφέλεια* der Interpretation der Formel als eines universalen christlichen Liebesimperativs im Wege. *ὠφέλεια* meint zunächst recht begrenzt „Gewinn“ oder „Nutzen“.<sup>50</sup> Paulus verwendet *ὠφέλεια/ὠφελεῖν* zum Beispiel in 1Kor 14,6, Röm 2,25 und Gal 5,2 – auch wenn die Nützlichkeit hier zum Teil recht positiv verstanden wird,<sup>51</sup> so steht der Begriff doch in seiner Begrenztheit weit hinter einem universalen Liebesgebot zurück. Otto Stählin versuchte mit seiner Übersetzung als „Rettung der Nächsten“<sup>52</sup> dagegen eine Nähe zu überkommenen christlichen Heilsvorstellungen (*σωτηρία*) herzustellen, was meines Erachtens der Stelle aber nicht gerecht wird. Das wird mit einem Blick auf den Kontext deutlich. Clemens entwirft im siebten Buch das Ideal des vollkommenen Gnostikers, das mit dem Ideal des perfekten Christen weitgehend deckungsgleich ist.<sup>53</sup> In *Stromateis* 7,9,52 unterscheidet sich *ὁ γνωστικός* allerdings von den übrigen Christen insofern, als es hier konkret um die *διδασκαλία τῶν ἐτέρων*, die Unterrichtung der Übrigen geht:

„Aber die gnostische Würde wird noch gesteigert und auf eine noch höhere Stufe durch den emporggeführt, der die Leitung des Unterrichts der übrigen auf sich genommen hat, womit er die Verwaltung des herrlichsten Gutes auf Erden in Wort und Tat übernommen hat, weil er durch sie die enge Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott vermittelt.“<sup>54</sup>

Vor diesem Hintergrund ist tatsächlich mit der *ὠφέλεια* zunächst einmal nur der didaktische Erfolg der christlichen Unterweisung gemeint – allerdings handelt es sich dabei dann doch um ein radikalisiertes pädagogisches Ideal, wenn das „eigene Heil“ (*ἰδία σωτηρία*) in dem erfolgreichen Unterricht gesehen werden soll. Verständlich wird dies durch den hohen Anspruch, der an diese Erziehungsarbeit gestellt wird, denn das Ergebnis soll immerhin „Vereinigung und Gemeinschaft (*συνάφεια καὶ κοινωνία*) mit Gott“ sein. Walther Völker hat zu Recht darauf hingewiesen, dass Clemens einen „heiligen Dreiklang“<sup>55</sup> im vollkommenen Gnostiker verwirklicht sieht, den Dreiklang von der Entwicklung der Gläubigen (über die *μετριοπάθεια* zur *ἀπάθεια* hin zur ethischen Vollendung), von *γνωσις* (Erkenntnis) und *ἀγάπη* (Liebe). In diesem Kontext lässt sich die „Nächstenliebe“ in *Stromata* 7,9,52,3 zwar als Gegenstand eines recht expliziten Imperativs verstehen, die Formulierung eines universal-ethischen Imperativs – oder gar eines kategorischen Imperativs im Sinne Immanuel Kants<sup>56</sup> – liegt Clemens aber ferne. Genau das ist schließlich eine wichtige Pointe seines Konzeptes

<sup>50</sup> Plat., *Rep.* 559b, bezeichnet z. B. den menschlichen Appetit auf Brot mit dieser Begrifflichkeit (*ὠφέλιμος*) als nützlich, weil er so indirekt für die notwendige Nahrungszufuhr sorgt; Plat. *Rep.* 334 diskutiert ausführlich den „Nutzen“ der Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*).

<sup>51</sup> Diesen Aspekt macht stark ZIMMERMANN: Die Logik der Liebe, S. 262, der meint, man könne jedenfalls nicht behaupten, „dass Nützlichkeit bei Paulus ein ethisches Fremdwort“ sei.

<sup>52</sup> Der Übersetzungsvorschlag Otto Stählins findet sich in der Clemensausgabe BKV<sup>2</sup> 2. R. 20, 58.

<sup>53</sup> Vgl. die klassische Darstellung bei VÖLKER, WALTHER: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin; Leipzig 1952.

<sup>54</sup> Πλεῖον δέ τι καὶ μᾶλλον ἐπιτείνει τὸ γνωστικὸν ἀξίωμα ὁ τὴν προσασίαν τῆς τῶν ἐτέρων διδασκαλίας ἀναλαβὼν, τοῦ μεγίστου ἐπὶ γῆς ἀγαθοῦ τὴν οἰκονομίαν λόγῳ τε καὶ ἔργῳ ἀναδεξάμενος, δι’ ἧς πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει. Clem. Alex., *Str.* 7,9,52,1 (ed. Stählin, GCS 17, 38,28–31; Übers. Stählin, BKV<sup>2</sup> 2. R. 20, 57).

<sup>55</sup> VÖLKER: Der wahre Gnostiker, 490.

<sup>56</sup> Jedenfalls in dem Sinne, dass hier eine (moralische) Aufforderung im Sinne eines „unbedingte[n] Gebots“ (Kant) formuliert wird, für die eine Gültigkeit für alle, jederzeit und ohne Ausnahme angenommen wird.

eines epistemologischen Mehrwerts der göttlichen Offenbarung des Logos gegenüber den notwendigerweise nur allgemein bleibenden Einsichten der Philosophie. Am konkreten Bezug zum christlichen Gott hängt alles, auch die Nächstenliebe.

### Bibliographie

#### Grundlegende Quellenausgaben und Übersetzungen:

- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Protrepticus. Paedagogus*, ed. Otto Stählin; Ursula Treu, Berlin 1972 (GCS 12<sup>3</sup>).
- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata* I–VI, ed. Otto Stählin; Ludwig Früchtel; Ursula Treu, Berlin 1985 (GCS 15<sup>4/52</sup>).
- CLEMENS ALEXANDRINUS: *Stromata* VII–VIII, ed. Otto Stählin; Ludwig Früchtel; Ursula Treu, Berlin 1970 (GCS 17<sup>2</sup>).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate* V, ed./tr. Allain Le Boulluec, Paris 1981 (SC 278/279).
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE: *Stromate* VII, ed./tr. Allain Le Boulluec, Paris 1997 (SC 428).
- CLEMENS VON ALEXANDRIEN: *Teppiche. Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis)*, übers. Otto Stählin, München 1936/1937/1938 (BKV<sup>2</sup> 2.R. 17/19/20).

#### Sekundärliteratur:

- ERNESTI, KONRAD: *Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien oder die erste zusammenhängende Begründung der christlichen Sittenlehre. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der einschlägigen Wissenschaften. quellenmässig bearbeitet*, Paderborn 1900 (JPhST.E 6).
- FREELAND, CYNTHIA A. (Hg.): *Feminist interpretations of Aristotle*, University Park, PA 1998.
- HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117).
- HOFFMANN, PAUL; HEIL, CHRISTOPH (Hg.): *Die Spruchquelle Q. Studienausgabe*, Darmstadt 2009<sup>3</sup>.
- HORN, FRIEDRICH: 4.1 Nächstenliebe und Feindesliebe, in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, S. 432–438.
- HOEK, ANNEWIES VAN DEN: *Stromateis Book VII in the Light of Recent Scholarship. Approaches and Perspectives*, in: HAVRDA, MATYÁŠ; HUŠEK, VÍT; PLÁTOVÁ, JANA (Hg.): *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*, Leiden 2012 (SVigChr 117), S. 3–36.
- KÖNIG, HILDEGARD: *„Dass du dich retten lässt, das drängt mich sehr!“ Clemens von Alexandrien als Seelsorger. Ein wenig beachteter Zugang zu Person und Werk*, Habilitation, Universität Bonn, Bonn 2005.



- PÉTRÉ, HÉLÈNE: *Caritas*. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne, Louvain 1948.
- PIPER, JOHN: *Love your enemies. Jesus' love command in the Synoptic Gospels and in the early Christian paraenesis*, Cambridge 1979 (SNTS 38).
- SCHAM, JAKOB: *Der Optativgebrauch bei Klemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur*, Paderborn 1913 (FChLDG 11/4).
- SCHWANZ, PETER: *Imago Dei als christologisch-anthropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, Göttingen 1979.
- THEIBEN, GERD: *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund*, in: THEIBEN, GERD: *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1989<sup>3</sup>, S. 160–197.
- VÖLKER, WALTHER: *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin; Leipzig 1952.
- VOLP, ULRICH: *Delphi und die Orakelkritik bei den Kirchenvätern*, in: BÄBLER, BALBINA; NESSELRATH, HEINZ-GÜNTHER (Hg.): *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*, Tübingen 2021 (Civitatum orbis mediterranei studia 6), S. 457–476.
- VOLP, ULRICH: *Ethik (Bergpredigt)*, in: SCHRÖTER, JENS; JACOBI, CHRISTINE; NOGOSSEK, LENA (Hg.): *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017, S. 552–561.
- VOLP, ULRICH: *Tod und Ritual in den christlichen Gemeinden der Antike*, Leiden; Boston 2002 (SVigChr 65).
- VOLP, ULRICH: „Wer könnte tränenlos reden?“ *Die antike christliche Leichenrede zwischen Diskurs und Affekt*, in: WABEL, THOMAS; STAMER, TORBEN (Hg.): *Zwischen Diskurs und Affekt. Vergemeinschaftung und Urteilsbildung in der Perspektive Öffentlicher Theologie*, Leipzig 2018 (ÖTh 35), S. 167–187.
- VOLP, ULRICH: *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche*, Leiden; Boston 2006 (SVigChr 81).
- ZIMMERMANN, RUBEN: *Die Logik der Liebe. Die „implizite Ethik“ der Paulusbriefe am Beispiel des 1. Korintherbriefs*, Neukirchen-Vluyn 2016 (BThSt 162).