

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

ΕΠΕΤΗΡΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΕΡΕΥΝΗΣ
ΤΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ



ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ ΤΟΥ ΤΟΜΟΥ 7 (1977)

ΣΥΣΤΗΜΑΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ

I. Ν. Θεοδωρακόπουλος, 'Η Φιλοσοφία στον αιώνα μας	5
Φ. Βασιλείου, Φιλοσοφική θεώρηση της μαθηματικής επιστήμης ως 'Αποδεικτικής	13
Κ. Δεσποτόπουλος, Εισαγωγικά στην Πραξιολογία	36
T. Bougas, Elpis et Logos. Jalons pour une philosophie de l'esperance	57
A. Κελεσίδου - Γαλανού, 'Η γνώση ως «πράγμα» του υποκειμένου και η Φιλοσοφία	68
Στ. Πάνου, Λογική και αυτοσυνειδησία	79
E. Μπιτσάκης, 'Η άλληλεπίδραση, έννοιολογικός πυρήνας των φυσικών θεωριών	87

ΙΣΤΟΡΙΑ ΤΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

Π. Κανελλόπουλος, Πλάτων και Δίω	111
M. Δραγώνα - Μονάχου, Τò πρόβλημα των «όμοιομερειών» του 'Αναξαγόρα και η ιστορία του	162
J. Paneris, Beiträge zur Emendation und Erklärung demokritischer Fragmente	232
S. Louis, Ein Versuch zur Lösung des «sokratischen Problems»	241
C. Cavnos, Fine Art as Therapy according to Plato	266
K. Κατσιμάνης, Τò «γνώθι σαυτόν» και ó πλατωνικός 'Αριστοτέλης	291
E. Paradimitriou, Der Materie-Form-Dualismus und die aristotelische Lehre vom Menschen	305
A. Koutougos, The Relevancy of Aristotle's Theory of Change to Modern Issues (e.g. Conceptual Change)	315
P. Athanassiadi-Fowden, The Idea of Hellenism	323
G. Fowden, The Platonist Philosopher and his Circle in Late Antiquity	359
Th. Nikolaou, Die Willensfreiheit bei Klemens von Alexandrien	384
E. 'Αμπαζόγλου - 'Αργυροπούλου, Προσπάθεια πρώτης προσεγγίσεως εις τὰς πηγὰς τοῦ ἔργου τοῦ Νικολάου Μαυροκορδάτου	404
A. Γ. Μπενάκης, 'Από την ιστορία του μεταβυζαντινού 'Αριστοτελισμοῦ στον ἑλληνικό χώρο. 'Αμφισβήτηση και υπεράσπιση τοῦ φιλοσόφου στον 18ο αἰώνα. Νικόλαος Ζερζούλης - Δωρόθεος Λέσβιος	416
P. 'Αργυροπούλου - Λουγγή, 'Η «'Ηθική» τοῦ Κωνσταντίνου Κούμα και τὸ «Σύστημα τῆς Πρακτικῆς Φιλοσοφίας» τοῦ W. T. Krug	455

Θ. Ν. Πελεγγρίνης, Κάντ: «Πώς είναι δυνατές οι προστακτικές»	468
Α. Μπαγιόνας, Ἡ ἔννοια τοῦ κακοῦ στή Φιλοσοφία τῆς Ἱστορίας τοῦ Hegel	492

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΑΙ

Α. Κελεσιδου-Γαλανου: H. Joly, <i>Le Renversement platonicien. Logos, Épistémè, Polis</i> . Paris 1974	511
Α. Κελεσιδου-Γαλανου: J.-Cl. Piguët, <i>La Crise contemporaine du langage</i> , Lausanne 1960	519
Δ. Ν. Κούτρας: K. S. Katsimanis, <i>Étude sur le rapport entre le Beau et le Bien chez Platon</i> , Athènes 1976	523
Στ. Πάνου: M. Nédoncelle, <i>Intersubjective et Ontologie</i> , Louvain-Paris 1974	526

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΑΙ

Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος: Ἀναστάσιος Γιανναρᾶς † 1.12.1977	529
Μ. Δραγώνα-Μονάχου: Σπύρος Κυριαζόπουλος † 20.11.1977	530

ΕΙΔΗΣΕΙΣ

Γ. Ἀποστολοπούλου: 6ο Διεθνές Συνέδριο Μεσαιωνικῆς Φιλοσοφίας (Βόννη 29.8. - 3.9.1977) — Φιλοσοφία καὶ Κοινωνιολογία (Dubronnik 28.3. - 14.4.1977).	533
Γ. Δημητράκος: 7ο Εὐρωπαϊκὸ Συνέδριο τῶν καθηγητῶν τῶν φιλοσοφικῶν μαθημάτων στὰ σχολεῖα Μέσης Ἐκπαίδευσεως	537
Ἄλλα Διεθνή Φιλοσοφικά Συνέδρια	538
Τὸ Παγκόσμιο Συνέδριο «Ἀριστοτέλης», Θεσσαλονίκη 7 - 14.8.1978	540
Ι. Ν. Θεοδωρακόπουλος: Συνέντευξη Τύπου γιὰ τὴ σημασία τοῦ Ἀριστοτελικοῦ Συνεδρίου	542
Τὸ 16ο Παγκόσμιο Συνέδριο Φιλοσοφίας, Düsseldorf 27.8. - 2.9.1978	545
Βιβλία ἀποσταλέντα πρὸς τὴν Σύνταξιν τῆς «Φιλοσοφίας»	545
Συντομογραφίαι τοῦ τόμου 7 (1977)	549
Εὐρετήριο τῶν ἑλληνικῶν Περιλήψεων τῶν ξενογλώσσων ἄρθρων	550
Tables of Summaries in Foreign Languages	550
Συνεργάται τοῦ τόμου 7 (1977)	551

THEODOR NIKOLAOU, Bonn

DIE WILLENSFREIHEIT BEI KLEMENS VON ALEXANDRIEN*

In der altchristlichen Geistesgeschichte ragt «der erste christliche Gelehrte»¹, Klemens von Alexandrien (gest. vor 215), besonders dadurch hervor, daß er einerseits mit der Hl. Schrift und fast mit der gesamten vor ihm liegenden christlichen Literatur vertraut war und andererseits über reiche Kenntnisse der griechischen Philosophie und klassischen Literatur verfügte. Seine philosophisch-christliche Gelehrsamkeit spiegelt sich sowohl in seiner Arbeitsmethode als auch in seinen sich herauskristallisierenden Ansichten wieder. Wie die erste relevante Begegnung zwischen griechischem und alttestamentlichem Gedankengut bei Philon von Alexandrien stattfand, so machte dies bei Klemens Schule für die erste harmonische Synthese zwischen demselben griechischen und nunmehr dem christlichen Denken.

Mit Klemens von Alexandrien setzt somit jene denkgeschichtliche Einstellung ein, nach der christlicher Glaube und vernünftige Erkenntnis sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern einander benötigen und ergänzen. In besonderer Weise gelten für ihn die für diese Einstellung charakteristischen Worte des Johannes von Damaskos: «Nachdem ich als allererstes die Aufrechterhaltung der kirchlichen Gesetzgebung, durch welche Heil zu erlangen ist, wie einen Schiffsmast oder Fundament im Verstand befestigt habe, habe ich die Rennbahnschranke der Vernunft geöffnet und sie (d.h. die Vernunft), wie ein gutgezümmtes Pferd, vom Ausgangspunkt angespornt»².

* Der vorliegende Aufsatz ist eine leicht abgeänderte Fassung meiner Antrittsvorlesung; sie wurde in Bonn am 4.2.1976 gehalten anlässlich meiner Umhabilitation von der Universität Bern in die Universität Bonn für das Fach «Griechische Patristik und Byzantinische Geistesgeschichte». Da ich mich seit längerer Zeit mit einer größeren Arbeit mit dem Thema «Die Willensfreiheit und die Affekte der Seele nach Klemens von Alexandrien. Beitrag zur Ethik der griechischen Philosophie und des griechisch-patristischen Denkens» befaße und sie in Kürze abzuschließen hoffe, wurden darum Quellen- und Literaturhinweise hier auf das Notwendige beschränkt.

1. B. Altaner-A. Stuiber, *Patrologie*. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Freiburg-Basel-Wien, 1966⁷, S. 191.

2. Johannes v. Dam., *De imaginibus*, I, 2: Kotter, III (= Patrist. Texte u. Studien, 17), S. 66; vgl. hierzu auch Th. Nikolaou, *Die Ikonenverehrung als Beispiel ostkirchli-*

Diese Einstellung von Klemens ist bislang wenig beachtet worden. Mit Recht hat S. Lilla³ vor einigen Jahren darauf hingewiesen, daß die klementinische Forschung sich zwischen zwei Extremen bewegt. Auf der einen Seite wurde der Alexandriner «entweder als ein Platoniker, oder als ein Stoiker, oder sogar als ein Aristoteliker, oder als ein Platoniker in seiner Metaphysik und Theologie und als ein Stoiker in seiner Ethik» betrachtet. Andererseits hat man in ihm —so Walter Völker⁴ in seinem umfangreichen und beachtenswerten Buch— nur den Christ gesehen, der die philosophische Sprache bloß als erlaubtes Werkzeug verwendet und dabei die «Grenzlinie» zwischen christlichem Glauben und griechischer Philosophie «nie... überschritten hat»⁵. Beide Positionen gehen von dieser vermeintlichen «Grenzlinie» aus und gehen daher bei der Interpretation mancher Stellen von Klemens an dem richtigen Sinn vorbei. Für den philosophisch geschulten Alexandriner besteht aber keine scharfe Trennung zwischen Philosophie und Christentum. Beides ist das kontinuierliche Werk Gottes. Deshalb gilt für ihn als ersten innerhalb der christlichen Literatur die Forderung nach einer Harmonisierung beider Systeme. Bei diesem überaus schwierigen Unterfangen erzielt er beachtenswerte Ergebnisse. Es handelt sich dabei weder um eine Hellenisierung des Christlichen noch um eine Verchristlichung des Hellenischen, sondern um eine geistesgeschichtlich unausweichliche und gegenseitig nützliche Begegnung beider Systeme.

Daß Klemens auch im Thema der Willensfreiheit Denkmotive der griechischen Philosophie und christliche Offenbarungsgehalte zu einer angemessenen Annäherung führt, soll in diesem Aufsatz gezeigt werden.

cher Theologie und Frömmigkeit nach Johannes von Damaskos, in «Ostkirchliche Studien» 25 (1976) 164-165.

3. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford Univ. Press 1971, S. 1 ff.; vgl. besonders die Anmerkungen hierzu, wo einige für jede Richtung repräsentative Forscher erwähnt werden. Lilla selbst (S. 3 ff) macht es sich zur Aufgabe, die Beziehungen von Klemens zur Philosophie des 2. Jhdts. n.Chr., nämlich zu seinem kulturellen und philosophischen Hintergrund zu untersuchen, wie er bei Philon von Alexandrien, dem mittleren Platonismus, dem Neuplatonismus und Gnostizismus in Erscheinung tritt; dabei erweckt Lilla den Eindruck, als ob der Neuplatonismus zeitlich vor Klemens gelegen habe.

4. W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 57), Berlin 1952; vgl. S. 8 ff. Ähnlich spricht E. v. Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, S. 97-98: «er (sc. Klemens von Alexandrien) verwendet sie (sc. die platonischen Motive und Ideen) im Grunde nur, um dadurch... christliche Lehren zu veranschaulichen... die platonischen Gedanken haben bei ihm eigentlich nur Bildwert».

5. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, S. 9.

Vor allem soll jedoch sein von der oben skizzierten Einstellung herrührendes Verständnis der Willensfreiheit und ihr Verhältnis zur göttlichen Allmacht und Gnade dargelegt werden.

1. Zur Willensfreiheit in der griechischen Philosophie.

Bevor ich mich nun seiner Lehre über die Willensfreiheit zuwende, ist es erforderlich, um Klemens besser zu verstehen, in möglichster Kürze hier einzublenden, was über unser Thema in einigen für Klemens belangvollen philosophischen Richtungen des Griechentums ausgesagt wurde. Die diesbezüglichen Vorstellungen der Bibel werden bei der Darlegung der klementinischen Reflexionen gelegentlich mitberücksichtigt.

Der Satz von Paul Ricoeur: «Unsere Philosophie ist von Geburt griechisch»⁶ behält seine Richtigkeit auch in unserem Problem. Obwohl die Antike den Willen als selbständige seelische Potenz und damit die Willensfreiheit als Ausgangsbasis einer Entscheidungs- und Handlungstheorie nicht behandelt hat, wird doch die wichtige Frage der Entscheidungsfreiheit und ihres wahren Verhältnisses zur naturgesetzlichen Kausalität gestellt⁷. Diese bis heute in der Philosophie und Theologie umstrittene Frage wird in den ethisch-anthropologischen Theorien der griechischen Philosophie durch eine Reihe sinnverwandter Termini angesprochen (ἐκόν, ἐκούσιος - ἄκων, ἐξουσία, ἐξεῖναι—davon später αὐτεξούσιος, ἐφ' ἡμῖν, προαίρεσις, βουλή, βούλησις, θέλειν etc.⁸). Bei der Erörterung der Willensfreiheit—der selbstmächtigen Entscheidung und Ausführung des Entschlusses—in der griechischen Philosophie ist es erforderlich, Stellen, an denen diese Begriffe auftauchen, heranzuziehen.

In den Anfängen griechischen Denkens wird menschliche Freiheit der waltenden Macht, der Notwendigkeit (ἀνάγκη), dem Schicksal (μοῖρα, εἰμαρμένη, πεπωμένη) und dem Zufall (τύχη) untergeordnet; aber seit Hesiod wird diesem Walten des Geschickes menschliches Handeln als freiheitliches und darum dem Menschen zurechenbares entgegengesetzt⁹. Diesem Sachver-

6. P. Ricoeur, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Bd. 2, übers. v. M. Otto, Freiburg/München 1971, S. 28.

7. Vgl. A. Dihle, *Ethik*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 6, Sp. 683.

8. Vgl. hierzu W. Warnach, *Freiheit*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter, Bd. 2, Darmstadt 1972, Sp. 1065.

9. Vgl. E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Bd. 1, Frankfurt 1950, S. 42 ff. W. Warnach, a.a.O., Sp. 1064-1065. Ähnliches gilt auch für die griechische Tragödie; s. M. Pohlenz, *Der hellenische Mensch*, Göttingen (ohne Datum), S. 28: «Die Spannung zwischen dem eigenen Wollen und dem Schicksal ist der Grundzug der griechischen Tragödie.

halt entspricht die Überzeugung von Pythagoreern, Platonikern und Peripatetikern, daß der Determination im physischen Bereich die Freiheit im seelischen gegenübersteht.

Sogar für die Atomisten gilt dies. Die Notwendigkeit bestimmt den mechanischen Verlauf der Dinge in der Welt¹⁰, aber die Seele soll nach Demokrit auf das «schönste und den Menschen zuträglichste» Ziel der εὐθυμία, d.h. des guten Mutes, des Wohlbehagens, ausgerichtet sein, was jedoch im Unterscheiden-Können der Lüste besteht¹¹. Gerade die Fähigkeit, die Lüste zu unterscheiden, verhilft dem Menschen zur «Mäßigung der Lust und des Lebens rechtes Maß»; hierzu gehört der stets gültige, praktisch ethische Ratschlag, daß man das Mögliche erstrebt und sich mit dem Vorhandenen begnügt¹². Die Euthymia ist nicht dasselbe wie die Lust¹³, und der Mensch «soll nur die Lust am Schönen erstreben»¹⁴, m.a.W. er soll das wählen und ausführen, was von ihm als das im Bereich des Möglichen Schöne und daher Gesollte erkannt wurde. Seine Freiheit ist nicht unbegrenzt, aber es gibt doch so etwas wie eine innere sittlich-psychologische Freiheit.

Voll zum Ausdruck kommt diese innere Freiheit bei Sokrates. Die innere Qualität der Motive ist konstruktives Element dieser Freiheit. Frei ist jener, der die sinnlichen Triebe unterwirft und «das Beste zu tun» vermag¹⁵. Das πράττειν τὰ βέλτιστα setzt jedoch die Erkenntnis «des Besten», das wahre Wissen, voraus. Die Tugend ist identisch mit dem Wissen, denn nur derjenige führt das Gute bewußt und gezielt aus, der es erkannt hat.

Das sittliche Böse wird auf Unwissenheit, auf ein Mißverständnis, zurückgeführt, denn «niemand ist willentlich böse» (οὐδεὶς ἐκὼν κακός)¹⁶.

Aber der Mensch ist nicht etwa ohnmächtig diesem Schicksal ausgeliefert, sondern er trägt in seinem Innern die Freiheit und die Kraft, die ihn durch sittliche Tat über das äußere Schicksal erhebt».

10. Aëtius, *De plac.*, 1, 25, 4: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. v. W. Kranz, Bd. 2, Dublin/Zürich 1969¹³ (im Folgenden: DK) S. 81, 5-6: οὐδὲν χρήμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης. Diogenes Laert., *Vitae phil.*, 9,45 : DK 84,18: πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι.

11. Stobaeus, *Ecl. eth.*, 2,7,3: DK 129, 17. Demokrit hat auch ein Werk mit dem Titel «Περὶ εὐθυμίας» verfaßt; vgl. Diogenes Laert., *Vitae, phil.*, 9,46: DK 90,25.

12. Stobaeus, *Floril.* 3, 1, 210: DK 184, 5 und 9-10: ἐπὶ τοῖς δυνατοῖς οὖν δεῖ ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοῖς παρεούσιν ἀρκέεσθαι.

13. Diogenes Laert., *Vitae phil.*, 9, 45 : DK 84, 19-20.

14. Stobaeus, *Floril.* 3, 5, 22: DK 187, 13-14: ἡδονὴν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τῷ καλῷ αἰρεῖσθαι χρεῶν.

15. Xenophon, *Memorabilien*, 4, 5, 3.

16. Platon, *Timaios* 86 d 7 f. *Protagoras* 345 d 7 f., 358 c 6 f. Xenophon, *Memorabi-*

Kraft des wertschätzenden Vermögens, der «Meßkunst der Seele» (μετρητική τέχνη)¹⁷, gelingt es dem Menschen, das naturhafte Streben nach dem Lustvollen unter seine Herrschaft zu bringen, um dann das Beste zu tun¹⁸. Willenskraft und Willensrichtung entfalten sich nun nicht unabhängig vom Rationalen. Von der Vernunft und dem Wissen leitet sich freiheitliches und verantwortliches menschliches Handeln ab, das einerseits mit der bürgerlichen Tugend in der Polis in enger Verbindung steht und andererseits Lenkung und Beherrschung der angeborenen Natur, des Naturtriebes, ist¹⁹.

Klarer tritt dieses letztere Motiv bei Platon in Erscheinung. Der vernünftige Teil der Seele weist durch sein Wissen um das Gute die unteren Seelenkräfte, die Begierde und den Mut (ἐπιθυμία und θυμός), in ihre Schranken. Die Seele wird dagegen tyrannisiert und tut nicht, was sie will, wenn Epithymia und Thymos die Oberhand ergreifen. Die Seele des Menschen gleicht der Polis, die nur dann frei ist, wenn in ihr Tugend herrscht²⁰. Aber die Seele, die im geordneten Zustand (κοσμία), einsichtig (φρόνιμος) und selbstbeherrschend (ἐγκρατής) zu sein hat²¹, hat einen ihr einwohnenden Daimon, ihr Geschick, das sie während ihrer Präexistenz gewählt hat, wie im bekannten Mythos des 10. Buches der *Politeia* (617 df.) geschrieben steht. Bei dieser Wahl handelt die Seele in absoluter Freiheit und trägt deshalb die volle Verantwortung: «Die Schuld liegt an dem, der gewählt hat. Gott ist daran schuldlos» (αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀναίτιος) (617 e 4-5). Grundlegendes Element dieser Wahlfreiheit ist die weit größere Anzahl der Muster der Lebensweisen als die der Wählenden. Gerade diese Möglichkeit der Auswahl beschränkt sich im irdischen Leben dadurch, daß die Seele den Daimon der von ihr erwählten Lebensweise von der Lachesis zum Beschützer ihres Lebens und zum Vollstrecker ihrer Wahl mitgeschickt bekommt. Dieses ihr Geschick wird anschliessend von der Klotho befestigt und der Atropos unveränderlich gemacht. Und so tritt der Mensch unter den Thron der Notwendigkeit (620 d 6ff.). Freiheit ist nun demnach nicht Wählenkönnen, sondern innere Notwendigkeit, nach der das eigene Sein sich seinem Daimon fügt²². Mit diesem Mythos hat Platon nicht nur eine erhebliche

lien 4, 1, 3-4. Darauf, ob dieser Schlußsatz von Sokrates oder wahrscheinlich von Platon formuliert wurde, können wir hier nicht eingehen.

17. Platon, *Protagoras* 356 e 4.

18. Xenophon, *Memorabilien* 4, 5, 3.6.

19. Zu diesem Konzept der sokratischen Ethik paßt auch das Zeugnis von Aristoteles (*Eth. Nic.* 6, 13; 1144 b 29), daß Sokrates die Tugenden für Äußerungen der Vernunft hielt: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς φετο εἶναι.

20. Platon, *Politeia* 575 c 6 ff.

21. Platon, *Phaedon* 108 a 6; vgl. *Phaedros* 256 b 2.

22. Vgl. auch Platon, *Epinomis* 982 b 5 ff.

Schwierigkeit im sokratischen System aufgespürt, sondern sie auch zu lösen versucht. Die Schwierigkeit bestand darin, daß in der angeborenen Natur sich so etwas wie Schicksalsmacht zeigt. Die platonische Erklärung mit dem eigenen Daimon, den der Mensch vor Lebens Eintritt auf eigene Verantwortung wählt, ist sicherlich für die Logik nicht ausreichend— wohl aber für den Glauben. Doch die platonische Ethik entfaltet sich hauptsächlich auf der Grundlage, die wir oben für Sokrates aufgezeigt haben.

Entscheidende Änderungen in bezug auf unser Thema brachte jedoch Aristoteles. Er stellt die Frage nach der Willensfreiheit in ihrem eigentlichen Sinn. Er will die Entscheidungsfreiheit nicht in einem präexistenten Stadium wie Platon, sondern im konkreten Tun des Menschen verwirklicht sehen. Das sittlich Gute ist nicht nur Äußerung der Vernunft, sondern ein komplexer Vorgang, wozu vernünftiges Wissen und auch der konstante Wille gehört²³. Das Wesentliche der Entscheidungsfreiheit des Menschen besteht in der Wahl (προαίρεσις). Diese Wahl ist nicht nur Streben (ὄρεξις), sondern setzt eine intellektuelle Entscheidung voraus (προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως²⁴). Die Wahl des Guten ist für Aristoteles nicht ein Akt der Notwendigkeit, sondern sie geht auf das Gute als das Gesollte, das nämlich von der Vernunft als solches erkannt wurde. Die Wahl beschränkt sich immer auf das uns Mögliche (ἐφ' ἡμῖν)²⁵. Zusammenfassend definiert er die Prohairesis als «ein mit Rat geführtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht» (βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν)²⁶. Der Akt der Überlegung erstreckt sich auf das Mögliche und führt zu einer Entscheidung; diese Entscheidung bedingt das Vollstrecken des zu Wählenden (προαιρετόν); das zu Wählende ist das, worüber die Entscheidung fiel: «τὸ γὰρ ἐκ τῆς βουλῆς κριθὲν προαιρετόν ἐστιν»²⁷. Daher erweist es sich als richtig, daß die Prohairesis nach Aristoteles eine Wahl des von der Vernunft als gut Erkannten ist; Wissen und Wille bestimmen also freies und darum verantwortliches Handeln des Menschen.

Mit einer von vorneherein gegebenen Schwierigkeit haben in bezug auf unser Thema die Stoiker zu tun gehabt. Im Kosmos, den der Logos einheitlich durchwaltet, gibt es nur materielles Sein. Dies machte die Ansicht erforderlich, daß der Kosmos einer allgemeinen Notwendigkeit, der

23. *Eth. Nic.* 6, 13; 1144 b 30: ἡμεῖς μὲν μ ε τ ἂ λόγου (τὰς ἀρετὰς εἶναι οἰόμεθα). Vgl. vor allem seine Ausführungen über den Willen: *Eth. Nic.* 3, 1-8; 1109 b 30 ff.

24. Aristoteles, *De motu anim.* 5; 700 b 22.

25. *Eth. Nic.* 3, 2; 1111 b 30.

26. *Eth. Nic.* 3, 3; 1113 a 11.

27. *Eth. Nic.* 3, 3; 1113 a 4-5.

είμαρμένη, unterliegt. Dagegen haben die Stoiker als Ethiker die menschliche Entscheidungsfreiheit mit tiefem Scharfsinn zu verteidigen versucht. Die versöhnende Lösung, die sie anzubieten haben, ist, daß unsere freie Zustimmung (συγκατάθεσις) nicht ohne Rücksicht auf die Notwendigkeit gegeben werden kann. Ungeachtet der stoischen Theorien über die «Verflechtung der Ursachen» (συμπλοκὴ αἰτιῶν)²⁸, die das Bei-uns-Mögliche (παρ' ἡμᾶς) näher bestimmen sollten, ist hier zu erwähnen, daß Freiheit für sie in der Ausrottung der Affekte als unvernünftigen und der Natur widrigen Bewegungen der Seele bestand (παρὰ φύσιν οὖν κινήσεις ψυχῆς κατὰ τὴν πρὸς τὸν λόγον ἀπειθειαν τὰ πάθη)²⁹. Für ihre Lehre der freien Zustimmung der Heimarmene gegenüber ist folgendes Beispiel, das von Zenon und Chrysipp stammt, besonders lehrreich: «Für den Menschen gilt ungefähr dasselbe wie für einen Hund, der an einen Wagen angebunden ist; wenn er folgen will, folgt er und wird zugleich gezogen und dadurch tut er sowohl das Freiheitliche, als auch das Notwendige»³⁰. Es handelt sich also um eine Entscheidungsfreiheit, die sich als Zustimmung ihre trügerische Freiheitlichkeit bewahrt. Soviel in Kürze über die Willensfreiheit in der griechischen Philosophie. Gehen wir nun zu Klemens von Alexandrien über.

2. Die Willensfreiheit im klementinischen Denken.

Wie in der altgriechischen Philosophie, so gibt es auch in der Hl. Schrift und bei Klemens keinen festen Begriff, der dem modernen Terminus der Willensfreiheit völlig äquivalent wäre. Vorwiegend bedient sich Klemens der stoischen Terminologie. Von dieser Terminologie ist hier in erster Linie das αὐτεξούσιον (auch αὐτεξουσιότης=Freiheitlichkeit, Selbständigkeit) zu nennen.

Die dem Klemens zugeschriebene Definition des Autexousion lautet: Αὐτεξουσιότης ἐστὶ νοῦς κατὰ φύσιν κινούμενος ἢ νοερὰ τῆς ψυχῆς κίνησις αὐτοκρατῆς (Freiheitlichkeit ist der Verstand, der sich natürlich bewegt oder eine eigenmächtige vernünftige Bewegung der Seele)³¹. Auffallend bei

28. Aëtius, *De plac.*, 1, 27, 3: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit Ioan. ab Arnim, Bd. 2, Stuttgart 1968. S. 284, 11 ff (im Folgenden: SVF).

29. Klemens Alex., *Stromata*, 2, 13: SVF, Bd. 3, S. 92, 7-8; vgl. auch weitere Zitate: SVF, Bd. 3, S. 92 ff.

30. Hippolytus, *Philosophoumena*, 21: SVF, Bd. 2, 284, 1 f. Vgl. hierzu A. A. Long, *Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action*, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, London 1971, S. 192; s. auch den gesamten Artikel S. 173-199.

31. Die Zitation der Werke von Klemens erfolgt ohne Namensnennung aus der Ausgabe von O. Stählin, in *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller. . .*, Bde 12, 15, 17 und 39, Leipzig 1905-1936 (im Folgenden: I-IV mit Seiten- und Zeilenangabe). Die

dieser Definition sind einmal die enge Verknüpfung bzw. Gleichsetzung der Freiheitlichkeit mit der Bewegung des Nous, mit dem geistigen Element im Menschen, wovon Klemens auch an anderen Stellen spricht³², und zum zweiten die Bezeichnung dieser Bewegung als natürlich und eigenmächtig. Das κατὰ φύσιν in der Definition entspricht dem αὐτοκρατῆς und bedeutet spontan und eigenmächtig; es ist dieses daher in keiner Weise so auszulegen, als ob der Mensch nur dann frei wäre, wenn er das «Natürliche» im Sinne des Richtigen wählt. Willensfreiheit bedeutet nach Klemens Wahl- und Handlungsfreiheit; deutet man die Freiheit in Analogie zu der stoischen Lehre nur als Gehorsam dem göttlichen Willen gegenüber, wozu manche Forscher neigen³³, so wird man erhebliche Schwierigkeiten haben, eine Reihe von Stellen in seinen Schriften richtig zu interpretieren. Das αὐτεξούσιον versteht Klemens als Frei-Wählen und Ausführen-Können zwischen zwei Möglichkeiten, zwischen Gut und Böse. Ob der Mensch das Richtige wählt, ist ihm freigestellt. Nur das kann der wirkliche Sinn der Freiheitlichkeit sein, die die Voraussetzung der Sittlichkeit ist.

Die enge Abhängigkeit des Autexousion vom Verstand erinnert uns an die Reflexionen der griechischen Philosophie, wie sie sich besonders seit Sokrates häufen, aber derselbe Zusammenhang von Autexousion und Nous zeigt sich auch in der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen, die Klemens aus der biblischen Offenbarung schöpft. Ohne auf das schwierige

oben angeführte Stelle: *De prov.*, fr. 40 (bei Maximos Conf., *Opusc.*, 2 : PG 91, 276): III, 220, 16-17.

32. Vgl. *De prov.*, fr. 40: III, 220, 15: θέλησις ἐστὶ . . . νοῦ αὐτεξούσιος κίνησις. *Strom.*, 5, 1: II, 327, 24: der Glaube ist ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικῆ συγκατάθεσις. Quis dives salvetur: III, 165, 26-27: τὸ αὐτεξούσιον . . . τῆς ψυχῆς. III, 169, 3-5: τοῦτο δ' ἐστὶ νοῦς ἀνθρώπου, καὶ κριτήριον ἐλευθερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ τὸ αὐτεξούσιον . . . *Paed.*, 1, 9: I, 134, 26: τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς ψυχῆς. Dasselbe lehren auch andere Kirchenväter; vgl. Athanasios, *Contra Gentes*, 4: PG 25, 96: . . . καὶ αὐτεξούσιος γέγονε (sc. ἡ ψυχῆ). Johannes Dam., *De duabus volunt.*, 18: PG 95, 148 B: ὁ νοῦς αὐτεξουσίως ὀρεγόμενος, passim.

33. Man verwechselt hierbei den Grundsatz der Willensfreiheit, sich frei für etwas zu entscheiden mit der einen beider Möglichkeiten, sich für das Richtige zu entscheiden; Vgl. z. B. L. Fredericksen, *A Christian Witness in Non-Christian Culture according to Clement of Alexandria*, Michigan 1965, S. 112. Letzteres ist der menschlichen Willensfreiheit offen und gerade deshalb, weil der Mensch das Richtige sowohl wählen als auch ablehnen kann, ist er frei. Im Alten Testament und zwar im Abfall des Menschen (*Gen.* 3) zeigt sich am deutlichsten diese Wahrheit. Der Mensch ist aus dem Paradies gefallen, weil er das Richtige nicht hat wählen wollen. Daß die verfehlte Wahl Folgen mit sich bringt, das versteht sich von selbst. Für die Wahl des Richtigen ist das Wissen eine wichtige Bedingung; vgl. *Strom.*, 5, 13: II, 381, 17-18: τὸ ἐν ἡμῖν αὐτεξούσιον εἰς γινώσιν ἀφικόμενον . . .

Kapitel der Lehre von der Seele bei Klemens näher eingehen zu wollen, ist hier auf eine Reihe von Begriffen zu verweisen (νοῦς, λόγος, ἡγεμονικὸν oder ἡγεμονικὸν πνεῦμα), die für ihn eine höhere seelisch-geistige Potenz im Menschen bezeichnen. Sie ist die εἰκὼν (das Bild) Gottes im Menschen; deshalb sagt unser Autor im Anschluß an die Worte des Schöpfungsberichts *Gen.* 1, 26: der Mensch wurde geschaffen «nach unserem Bilde, uns ähnlich»: «Bild Gottes ist der göttliche Logos... Bild des Bildes (d.h. Christi) aber der menschliche Verstand³⁴».

Das Ebenbild Gottes im Menschen ist das im Menschen herrschende Denkvermögen, das «die Wahlkraft (προαιρετικὴ δύναμις) besitzt und auf dem das Suchen und das Lernen und das Erkennen beruht. Aber alles bezieht sich auf die eine beherrschende Seelenkraft (ἡγεμονικὸν) und ihr verdankt der Mensch, daß er lebt und sein Leben in einer bestimmten Weise führt»³⁵. Damit wird nochmals die Eigenmächtigkeit menschlichen Handelns klar zum Ausdruck gebracht. Die Selbständigkeit des menschlichen Verstandes konkretisiert sich in der Freiheit seines Willens. Eindeutig geht dies hervor aus seinen Worten: «An der Spitze von allem steht also das Wollen; denn die Kräfte des Verstandes sind von Natur aus entstanden zum Dienen des Wollens»³⁶. Mit Recht bemerkt Michael Müller: «Clemens formuliert mit neuer, bisher unerhörter Schärfe den alten Sinn der Willensfreiheit»³⁷. Er macht tatsächlich diese seine Lehre vom Primat der Willensfreiheit zum zentralen Bezugspunkt aller seiner Erörterungen.

Besondere Beachtung verdient an der obengenannten Stelle (*Stromata*, 2,6: II, 153, 21-22) vor allem die Betonung der Suprematie des Wollens (βούλεσθαι) den anderen Kräften des Hegemonikon gegenüber; diese Kräfte (Suchen, Lernen, Erkennen) nennt Klemens sogar natürliche Diener des Willens (τοῦ βούλεσθαι διάκονοι πεφύκασι). Der menschliche Wille ist in der Natur des Hegemonikon verwurzelt. Er ist daher nicht ein Akzidenz des Hegemonikon, sondern seine angeborene Kraft: «θέλησις ἐστὶ φυσικὴ δύναμις»³⁸. Die enge Verknüpfung des Willens mit dem Hegemonikon ist

34. *Strom.* 5, 14: II, 388, 14-16; vgl. auch *Protr.*, 10: I, 71, 24 ff. . . . εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ 'κατ' εἰκόνα' τοῦ θεοῦ καὶ 'καθ' ὁμοίωσιν' διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος

35. *Strom.*, 6, 16: II μ 500, 21 ff.; vgl. auch *Quis dives salvetur*: III, 169, 3-5.

36. *Strom.*, 2, 16: II, 153, 21-22.

37. M. Müller, *Freiheit. Über Autonomie und Gnade von Paulus bis Clemens von Alexandrien*, in «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 25 (1926) 218.

38. *De prov.*, fr. 40 (bei Maximus Conf., *Opusc.*, 2: PG 91, 276): III, 220, 13. Für

auch von der beherrschenden und führenden Rolle des Letzteren im Menschen her zu verstehen. Der stoische Begriff Hegemonikon, der durch das platonische «ἡγεμονοῦν»³⁹ (das Herrschende) und das aristotelische «ἡγούμενον»⁴⁰ (das Führende) vorbereitet wurde, bezeichnete für die Stoiker das Zentralorgan der Seele. Bei Klemens begegnet uns eher die philonische Identifizierung des Hegemonikon mit dem Nous⁴¹; diese Identifizierung geht auf die «stoische Lehre chrysippischer Provenienz von Hegemonikon als der das Ich des Menschen repräsentierenden Instanz zurück»⁴². Deshalb spricht der Alexandriner von dieser beherrschenden Seelenkraft als Quelle nicht nur des Lebens schlechthin, sondern auch der Lebensführung. Das Leben in einer bestimmten Weise zu führen bedeutet aber sowohl Wollen als auch Können. Die Handlungen sowie die Unterlassungen des Menschen lassen sich nach Klemens anhand derselben Stelle (III, 153,12 ff.) in folgende drei Kombinationen des Wollens und des Könnens des Menschen einordnen:

1) Es gibt Dinge, die der Mensch aufgrund der Beschränktheit seiner natürlichen Kräfte nicht tun kann, auch wenn er will; er kann z.B. nicht φύσει (von Natur aus) ewiger Sohn Gottes werden.

den Alexandriner kann man nicht unterscheiden zwischen θέλησις als ὄρεξις φυσική, wodurch das «triebhaft Unbewußte» zum Ausdruck kommt, und βούλησις als ὄρεξις λογική im Sinne des «vernünftig-bewußten Begehrens», wie dies nach G. Schrenk (*βούλομαι*, in *Theol. Wörterbuch z. N. Testament*, hrsg. v. G. Kittel, Bd 1, Stuttgart 1933, S. 628, Anm. 1) bei Maximos Confessor, Johannes Damaskenos und den Scholastikern der Fall ist. Schrenk muß man hier entgegenhalten, daß Johannes von Damaskos den unvernünftigen Wesen keine θέλησις zuschreibt: *Expositio fidei*, 37: Kotter, II (= Patrist. Texte u. Studien, 12) S. 91: οὐδὲ θέλησις λέγεται ἢ τῶν ἀλόγων ὄρεξις, οὐδὲ βούλησις· θέλησις γάρ ἐστι λογική καὶ ἀτεξούσιος φυσική ὄρεξις. In der zweiten Definition des oben zitierten Fragments von Klemens wird zwar die θέλησις — wie später beim Damaskener — auch als ὄρεξις φυσική bestimmt, aber zugleich dem λογικὸν zugeschrieben; darum ist sie nicht auch auf das ἄλογον ζῷον zu beziehen, wie es ausdrücklich bei dem Alexandriner Ammonios heißt: *Περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων* (Volckenaer (1822³), 31, 70 (zit. bei Schrenk a.a.O.)). Daß Klemens βούλησις und θέλησις für gleichbedeutende Termini hält, ergibt sich auch aus *De prov.*, fr. 41: III, 220, 22-23: τὴν δὲ βούλησιν εὐλογον ὄρεξιν ἢ τὴν περὶ τινος θέλησιν. Aus diesem letzten Passus läßt sich aber eine andere Unterscheidung zwischen βούλησις und θέλησις herleiten, daß nämlich die θέλησις die Kraft des Wollens und die βούλησις die sich konkretisierende θέλησις ist; diese Unterscheidung begegnet uns später deutlich bei Johannes Dam., *Exp. fidei*, 37: Kotter, II, 92: θέλησις μὲν γάρ ἐστιν αὐτὴ ἢ ἀπλῆ δύναμις τοῦ θέλειν, βούλησις δὲ ἢ περὶ τι θέλησις. Ähnlich denkt auch Irenäos, fr. 5: PG 7, 1272 B.

39. Platon, *Timaios* 41 c 7. *Nomoi* 963 a 8.

40. Aristoteles, *Eth. Nic.* 3, 5; 1113 a 6.

41. Philon, *De allegoriis legum*, 1, 39.

42. So Th. Kobusch, *Hegemonikon*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd 3, 1974, Sp. 1030.

2) Es gibt andere Dinge wiederum, die der Mensch kraft seiner natürlichen Fähigkeiten kann, aber oft nicht will; er kann z.B. schwimmen oder er kann θέσει (durch Annahme, Satzung) Sohn Gottes werden; und

3) Es gibt Dinge, die der Mensch weder kann noch will; er kann z.B. nicht fliegen und dieser seiner körperlich-natürlichen Unfähigkeit folgt konsequenterweise auch das Nicht-Wollen.

Das Hauptgewicht bei diesen Ausführungen legt Klemens auf die Kombination des Könnens und Nicht-Wollens. Wenn man die ausgesprochen ethische Ausrichtung seines Denkens berücksichtigt, ist es verständlich, daß er den Willen im Menschen zu erwecken sucht. Er möchte, daß der Mensch die Verwirklichung der Anforderungen des Christentums in bezug auf Ethos, Glaube und Erkenntnis will. Wie später bei Johannes Chrysostomos⁴³ und anderen Kirchenvätern haben wir auch bei Klemens eine Gleichsetzung bzw. starke Akzentuierung des Wollens dem Können gegenüber, die besonders für den ethischen Fortschritt von ausschlaggebender Bedeutung ist: θέλε ... καὶ δυνήσῃ (wolle ... und Du wirst können)⁴⁴.

Wichtige und unbedingte Voraussetzung der Willensfreiheit ist die Wahlmöglichkeit: αἵρεσις und φυγή, das Wählen und Ablehnen einer Sache, was nicht gezwungenermaßen, sondern kraft unserer eigenen Macht geschieht⁴⁵. Die Prohairesis ist für Klemens nicht wie bei Aristoteles nur eine Wahl des als gut Erkannten, der Tugend, sondern auch der Sünde: «τῶν ἀμαρτημάτων προαίρεσις καὶ ὁρμὴ κατάρχει⁴⁶». Diese doppelte Auffassung von Prohairesis teilen auch andere griechische Kirchenväter, wie z.B. Basilios der Große und Johannes Chrysostomos⁴⁷.

Daß der Mensch nach Klemens eine Sache wählen bzw. ablehnen kann, ergibt sich auch aus der näheren Bestimmung des ἐφ' ἡμῖν (des in unserer Macht Stehenden); «ἐφ' ἡμῖν heißt g l e i c h m ä ß i g über etwas und sein Gegenteil Gewalt haben, wie z.B. zu philosophieren oder nicht und zu glau-

43. Chrys., *In Matt.*, 49, 4: PG 58, 500: ἀρκεῖ θελήσαι, καὶ τὸ πᾶν ἦνυσται. *Ad pop. Antioch.*, 8, 3: PG 49, 101. Vgl. weitere Stellen bei Th. Nikolaou, *Der Neid bei Johannes Chrysostomos unter Berücksichtigung der griechischen Philosophie*, Bonn 1969, S. 27, Anm. 15. Siehe auch Ammonios Al., *Fragm. in Joh.*, 12, 40: PG 85, 1477 c: ἐν ἄλλοις δύναμιν τὴν προαίρεσιν νοοῦμεν.

44. *Strom.*, 2, 16: II, 153, 22-23.

45. *Strom.*, 3, 5: II, 214, 21 ff.

46. *Strom.*, 1, 17: II, 54, 17.

47. Vgl. Basil., *Quod deus non est auctor malorum*, 7: PG 31, 345 B. Chrys., *In Gen.*, 19, 1: PG 53, 158. 32, 5: PG 53, 300. Vgl. auch Johannes Dam., *Exp. fidei*, 38: Kotter, II, 91: προαίρεσις γὰρ ἐστὶ δύο προκειμένων τὸ αἰρεῖσθαι καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἐτέρου ... αὐτεξουσίως προαιρεῖται (sc. ὁ ἄνθρωπος).

ben oder ungläubig zu sein. Dadurch also, daß wir gleichmäßig über jede von beiden entgegengesetzten Möglichkeiten Gewalt haben, kommt der freie Wille zustande»⁴⁸. Dasselbe wird öfter auch betont in dem Ausdruck εἰ θέλεις (wenn Du willst), mit dem der Mensch angesprochen wird und zum Gehorsam den Geboten Gottes gegenüber aufgefordert wird⁴⁹.

Die Gebote des Herrn, die in der Hl. Schrift enthalten sind, sind für den Menschen Pflichten (καθήκοντα), deren Erfüllung für die göttliche Erziehung des Menschen notwendig ist⁵⁰. An den Geboten entzündeten sich die von Gott bei der Schöpfung eingegebenen Anlagen des Menschen zur Gemeinschaft und Gerechtigkeit⁵¹, zum tugendhaften christlichen Leben schlechthin. Die Besonderheit der Anlagen aber ist es, daß sie der Entfaltung bedürfen. Das Gebot fordert bloß diese Entfaltung heraus. Weder das eine noch das andere für sich machen eine Tugend aus. Im Gegenteil müssen wir die Tugend gleich jeder edlen Kunst erst erwerben⁵². Dies entspricht ebenfalls der Natur der menschlichen Seele selbst, die sich aus eigener Kraft bewegt und handelt: αὕτη οὖν φύσις ψυχῆς ἐξ ἑαυτῆς ὁρμᾶν⁵³. «Deshalb hat der Mensch auch die Gebote bekommen, weil er sich aus eigenem Entschluß einem von beiden zuwenden kann, dem, was es verdient, gewählt zu werden, oder dem, was man meiden sollte»⁵⁴.

Dieser festen Überzeugung von Klemens, daß der menschliche Wille vollkommen frei ist, widerspricht nicht seine Lehre, daß unsere Existenz ihren Sinn im Befolgen der göttlichen Gebote findet. Es ist jedoch unsere Sache, unserer Existenz ihren Sinn zu geben. Den göttlichen Geboten Folge zu leisten bzw. zu widerstreben ist entscheidend für den Menschen in bezug auf das, was sich als Lohn oder Strafe daraus ergibt. Dieser Nützlichkeitsgedanke, der sich in gewisser Weise aus dem *N.T.* herleiten läßt, lautet in lakonischer Formulierung: εἰς ὑπακούσης, τὸ φῶς, εἰς παρακούσης, τὸ πῦρ (wenn du gehorchst, das Licht, wenn du nicht gehorchst, das Feuer)⁵⁵. Zum richtigen Entschluß, und d.h. zum Entschluß, den Geboten Folge zu leisten, verhilft dem Menschen sein Verstand. Das rechte Tun entspringt

48. *Strom.*, 4, 24: II, 316, 5-8.

49. Vgl. auch W. Völker, *Der wahre Gnostiker.*, S. 119, Anm. 2.

50. *Paed.*, 1, 12: I, 151, 31 ff.

51. *Strom.*, 1, 6: II, 23, 2 ff.

52. Siehe auch die Stellen, die hierzu M. Müller, *Freiheit. Über Autonomie und Gnade*, S. 219, Anm. 2 u. 3, gesammelt hat.

53. *Strom.*, 6, 12: II, 480, 13.

54. *Strom.*, 7, 7: III, 32, 5-6.

55. *Protr.*, 1: I, 9, 1.

dem rechten Urteil, und das rechte Urteil setzt die rechte Erkenntnis voraus: «Darum haben wir auch den Verstand bekommen, um zu wissen, was wir tun... und wozu wir geschaffen sind. Wir sind aber dazu geschaffen, daß wir den Geboten gehorchen, wenn wir uns dafür entscheiden, gerettet werden zu wollen⁵⁶.

Hier stellt sich berechtigterweise die Frage: Was hindert unseren Verstand, seine Willenskraft in Richtung auf unsere Rettung zu lenken? Das ἐφ' ἡμῖν (das in-unserer-Macht-Stehende) beinhaltet, wie bereits angeführt wurde, die Wahlmöglichkeit des Guten und des Bösen. Der freie Wille steht zwischen beiden und wird von zwei entgegengesetzten Faktoren beeinflußt. Die griechische Philosophie hat diesbezüglich vom Logos und Alogon (vom Rationalen und Irrationalen) gesprochen, die paulinische Theologie nannte dies πνεῦμα und σὰρξ. Klemens bedient sich der gleichen Vorstellung und in Anlehnung an Paulus (*Gal.* 5, 17) redet er vom ἡγεμονικὸν und ὑποκειμενον πνεῦμα (von der herrschenden und untergeordneten Geisteskraft) im Menschen. Von den Eigenschaften der Ersteren haben wir schon gesprochen; der Zweiten schreibt er eine revolutionäre und wider-natürliche Haltung zu⁵⁷. Die herrschende Seelenkraft erwirbt das Wissen und kann sich eigenmächtig auf das Gute hin bewegen. Aber dies geschieht nicht ohne den Widerspruch der untergeordneten Geisteskraft, die mit Unwissenheit und Schwäche ausgerüstet bei der Wahlentscheidung sozusagen ein Mitsprache-Recht ausübt. Auf die Unwissenheit und die Schwäche ist eben die verfehlte Wahl und somit der Ursprung der Sünde überhaupt zurückzuführen⁵⁸. Daher gilt für den Menschen genau das Gegenteil, nämlich einerseits die Affekte und d.h. an erster Stelle seine Begierden zunächst zu mäßigen (μετριότητα) mit dem Ziel, dann über sie vollkommen die Herrschaft zu übernehmen (ἀπάθεια)⁵⁹ und andererseits die heilige Gnosis in Christus zu erlangen. Der wahre Gnostiker nach Klemens gleicht in vielem dem stoischen Weisen; beide besitzen die Affektlosigkeit als Errungenschaft und gehorchen aus Einsicht und mit Entschiedenheit: Der Weise dem göttlichen Gezet und der Natur und der Gnostiker den Geboten des Herrn.

3. Das Verhältnis der Willensfreiheit zur göttlichen Allmacht und Gnade.

Die überaus hohe Einschätzung der Willensfreiheit durch Klemens wirft die Frage nach ihrem Verhältnis zur göttlichen Allmacht und Gnade

56. *Strom.*, 7, 3: II, 15, 8-11.

57. *Strom.*, 6, 16: II, 499, 28-500, 30.

58. *Strom.*, 7, 16: III, 71, 23 ff.

59. *Strom.*, 6, 13: II, 484, 29-30.

auf. Gottes Allmacht ist für den Alexandriner eine unbestrittene Realität, die er des öfteren betont⁶⁰. Ohne Allmacht ist Gott nicht wahrhaft seiend⁶¹. Während die Allmacht jedoch eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist, ist seine Güte etwas, das seinem Willen zuzuschreiben ist. Gott ist gut und zeigt seine Güte, weil er es will, und ist nicht wie etwa das Feuer, das notwendigerweise Hitze erzeugt. Durch seine Güte läßt er seine Wohltaten als freiwillige Geschenke an jeden Menschen kommen. Die Annahme dieser Wohltaten Gottes durch den Menschen wird jedoch nicht erzwungen⁶². Das platonische Wort, das der Mensch für die Wahl die Verantwortung trägt, Gott aber schuldlos ist, macht Klemens sich daher mit Recht zu eigen⁶³. Beide verherrlichen damit die Freiheit des Menschen. Der Unterschied liegt nur darin, daß Platon die absolute Freiheit der präexistenten Seele beimißt, Klemens aber dem Menschen in seinem irdischen Dasein.

Es ist also bemerkenswert, daß in Zusammenhang mit der Annahme der Gaben Gottes durch den Menschen nicht die Allmacht, sondern allein die Güte Gottes am Werk ist. Die Anwendung seiner Allmacht würde hier Zwang bedeuten. Im Gegensatz zur Allmacht ist das Charakteristikum der Güte Gottes die Ablehnung der Gewalt und des Zwanges: οὐ γὰρ ἀναγκάζει ὁ θεὸς (denn Gott zwingt nicht)⁶⁴; und an einer anderer Stelle: οὐκ οὖν ὁ θεὸς ἀνάγκη ἀγαθοποιεῖ (Gott zwingt also seine Wohltaten nicht auf)⁶⁵.

Dieser Grundsatz ermöglicht es Klemens auch, die Fragen der Gnostiker zu beantworten, warum der vollkommene Gott Adam nicht vollkommen geschaffen hat, und wenn Adam vollkommen gewesen wäre, wie kam es, daß er die Gebote übertreten hat. Er sagt: «Er (d.h. Adam) ist nicht vollkommen geschaffen worden..., (weil) er (d.h. Gott) will, daß wir uns von uns aus retten»⁶⁶. Die Aneignung bzw. Ablehnung des Heils, das ein Geschenk Gottes bleibt, ist auf den freien Willen des Menschen zurückzuführen. Diese Möglichkeit ist auch den Menschen nach dem Fall nicht vorenthalten worden. Obwohl Klemens sich mit den Folgen des Falles nicht

60. Vgl. *Strom.*, 7, 7: III, 33, 17 ff. *Ecl. proph.*: III, 144, 10 ff; s. auch die Stellen s.v. παντοκράτωρ im Registerband IV, 620.

61. *Strom.*, 7, 9: III, 40, 18-20.

62. *Strom.*, 7, 7: III, 32, 1 f.

63. *Strom.*, 1, 17: II, 54, 14-16; vgl. auch *Paed.*, 1, 8: I, 130, 14 ff. *Strom.*, 4, 23: II, 315, 7-11: οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ἰδέαν τε καὶ μορφήν ἐνεδέησεν αὐτῷ (sc. ὁ θεὸς τῷ Ἀδάμ κατὰ τὴν πλάσιν). ὁ δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι τὴν τελείωσιν ἐλάμβανεν καὶ δι' ὑπακοῆς ἐδικαιοῦτο, τοῦτο ἦν ἀπανδρούμενον τὸ ἐπ' αὐτῷ κείμενον· αἰτία δὲ ἐλομένου, καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ κωλυθὲν ἐλομένου, ὁ θεὸς ἀνάτιος.

64. *Quis dives salvetur*: III, 166, 1.

65. *Strom.* 7, 7: III, 32, 6-7.

66. *Strom.*, 6, 12: II, 480, 6-13.

näher auseinandergesetzt hat, sondern nur gelegentlich davon spricht, ist doch die obenerwähnte Auffassung die Vorherrschende. Wie vor ihm Justin der Märtyrer und nach ihm auch andere griechische Kirchenväter zeigt sich unser Autor in gewissem Grade optimistisch. In den göttlichen Gaben des *Gesetzes* und des *Logos* an den Menschen erkennt er jene Möglichkeiten an, die der Mensch entfalten kann, wenn er will, und die ihm zur Gerechtigkeit verhelfen⁶⁷. Diese Gerechtigkeit ist selbstverständlich nicht mit dem Heil gleichzusetzen, denn sie war z.B. für die Menschen vor Christus keine vollkommene Gerechtigkeit, sondern eine dynamische, die ihre Vervollkommung in Christus fand; dies war nach Klemens der Sinn des Abstiegs Christi zur Hölle⁶⁸. Gewiß ist es jedoch, daß man hier einen Optimismus spürt, der etwa zu der Lehre Augustins, daß das Menschengeschlecht nach der Erbsünde zu einer *massa damnata* geworden ist⁶⁹, im eklatanten Widerspruch steht.

Dieser Widerspruch ist weiterhin bezeichnend für die unterschiedlichen theologischen Auffassungen zwischen dem Ost- und dem Westchristentum. Für das Westchristentum zeichnen sich gewisse Ansätze einer Überbewertung des Bösen im Menschen nach dem Fall Adams bereits bei Tertullian ab. Es ist jedoch nicht Tertullian, sondern Augustin, der—bei aller Ehre seines tief sinnigen theologischen Denkens— die Kluft zu der östlichen, aber gewissermaßen auch zur vorangegangenen westlichen Theologie der Sünde schuf. Seine Auseinandersetzung mit Pelagius in Hinsicht auf dieses Thema hat sicher zu der Radikalität seiner deterministischen Äußerungen beigetragen; aber auch die Eroberung Roms durch Alarich im Jahre 410, die die Abfassung seines Hauptwerkes (*De civitate Dei*) veranlaßte, beeinflusste seine anthropologischen Betrachtungen; es ist übrigens bemerkenswert, daß beides zeitlich zusammenfällt. Während man im Mittelalter bemüht war, die augustinischen Übertreibungen abzuschwächen, hat die Reformation⁷⁰ sich für den radikalen Determinismus bedingungslos ausgeprochen. Die ostkirchliche Anthropologie, die diesbezüglich, wie es aus diesem Aufsatz deutlich hervorgeht, wichtige Anstöße dem Alexandriner verdankt, lehnt den Determinismus strikt ab. Genauso entschieden weist sie sowohl den Pelagianismus—Pelagius war ebenfalls seiner Abstammung nach westlicher Theologe, der auch im Westen gewirkt hat— als auch den Semipelagia-

67. Vgl. *Strom.*, 1, 19: II, 63, 19-20; 1, 4: II, 17, 19.

68. *Strom.*, 1, 10: II, 31, 2 f.; 6, 6: II, 454, 4 f.

69. Augustinus, *Sermo*, 26, 12. 13: PL, 38/I, 201. *De civ. Dei*, 21, 12: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 40/II, 541, 12.

70. Schon im Jahre 1525 gab Martin Luther in Wittenberg seine Schrift *De servo arbitrio* heraus; ihm folgte auch Calvin.

nismus zurück. Zur Verdeutlichung der orthodoxen Auffassung ist hier auf den Begriff *Synergismus*⁷¹ zu verweisen; über das Verständnis der Synergia bei Klemens folgen gleich unten einige Sätze. Für Klemens wie für die orthodoxe Anthropologie überhaupt steht der in Christus erlöste Mensch im Mittelpunkt. Dies scheint mir eine angemessene Erklärung dafür zu sein, warum unser Autor sich mit den Folgen der Erbsünde nicht näher befaßt hat.

Wesentlicher Bestandteil der Erlösung in Christus ist die *Vorsehung*; ohne sie wäre das Werk des Heilands ein bloßer Mythos⁷². Aber wie verhalten sich Vorsehung und freier Wille zueinander? Die göttliche Vorsehung umfaßt alles und d.h. auch alle Menschen⁷³. Christus will, daß alle Menschen gerettet werden. Die Vorsehung Gottes aber ist nicht Vorherbestimmung. Die Vorherbestimmung als Festlegung dessen, was geschehen wird, würde die Willensfreiheit des Menschen aufheben. Die Vorsehung hingegen gestattet dem Menschen selbständiges Wirken. Sie gestattet ihm das, was für ihn entscheidend ist. Dem Empfang der göttlichen Gnade geht der Vorsatz (*διάθεσις*) des Menschen bzw. die Aktivierung dessen voraus, was in seiner Macht steht (*ἐφ' ἡμῖν*)⁷⁴. Darum ist der Glaube die freiwillige Antwort des Menschen auf die Gnade Gottes. Nachdrücklich betont er dies, indem er die gnostische Lehre über die Pneumatiker bekämpft, nach der sie von Natur aus gerettet werden. Der Glaube ist nach seinen Worten nicht ein natürlicher Vorteil des Menschen (*πλεονέκτημα φύσεως*), sondern ein *κατόρθωμα*, eine vollkommene Handlung, die der Mensch von sich aus zu vollbringen hat⁷⁵.

So gesehen kann man auch nicht ohne weiteres von einer *Erwählung* der Gläubigen sprechen. Erwählt ist nach Klemens derjenige, der diese Erwählung dadurch verdient hat, daß er das Eigene beigetragen hat; « Wer zur Erkenntnis gelangt ist..., ist bereits geistlich und deshalb auserwählt» (*διὰ τοῦτο ἐκλεκτός*)⁷⁶. Wenn nun der Christ «*d e s h a l b a u s e r w ä h l t*» ist, weil er an Christus geglaubt hat und in die wahre Gnosis vorgedrungen ist, dann ist die Erwählung durch Gott nicht eine Einschränkung der menschlichen Willensfreiheit. Daß die Erwählung mit der Würdigkeit der Seele und d.h. mit der richtigen Entscheidung des menschlichen Willens zusammenhängt, lehrt Klemens eindeutig⁷⁷. Gott ist in diesem Fall bloß der Vor-

71. Ausführlich und gewissenhaft behandelt das Thema Ἰ. Καλογήρου, *Αἱ περὶ «συνεργίας» ἐν τῇ δικαιοσίᾳ τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλαὶ ἐξ ἐπόμεως ὀρθοδόξου καὶ αἱ περὶ αὐτὴν συζητήσεις τῶν ἑτεροδόξων*, Thessaloniki 1953; vgl. bes. S. 9-44.

72. *Strom.*, 1, 11: II, 34, 7-8.

73. *Strom.*, 6, 17: II, 510, 30; 4, 7: II, 272, 18; 7, 2: III, 8, 1-2.

74. *Strom.*, 7, 7: III, 36, 23-24; vgl. auch 6, 17: II, 513, 2 ff.

75. *Strom.*, 2, 3: II, 118, 21 f.

76. *Strom.*, 4, 26: II, 323, 7-9.

77. Vgl. *Strom.*, 5, 14: II, 421, 7-14; 7, 2: III, 6, 29 f.

auswissende. Die Erwählung ist somit nur ein Akt des Vorwissens. Gott weiß alles im voraus: (ὁ θεὸς ... προγνώστης ὧν)⁷⁸, d.h. sowohl, was sein wird, als auch, wie es sein wird⁷⁹.

Damit wird ziemlich klar, daß das Heil des Menschen nicht eine einseitige Handlung Gottes ist. Gott schenkt seine Gnade, während der Mensch sich willentlich dazu bekennt. Es gibt eine Wechselwirkung zwischen Gott und dem Menschen. Dies nennt Klemens und auch die orthodoxe Theologie *συνεργία*, Mitwirkung. Alles geschieht «entsprechend der göttlichen Vorsehung, aber doch unter Mitwirkung des Menschen» (κατὰ πρόνοιαν μὲν τὴν θεῖαν κατὰ συνεργίαν δὲ τὴν ἀνθρωπίνην)⁸⁰. Daß die göttliche Gnade der menschlichen Mitwirkung vorangeht, unterstreicht unser Autor auch im *VII. Stromata*, Kap. 7 (III, 36, 1-19): Wie der Arzt denen Gesundheit verschafft, die mit ihm auf die Gesundheit hinarbeiten, so schenkt auch Gott das ewige Heil den Mitwirkenden (τοῖς συνεργοῦσι).

Wenn Klemens im Kontext unserer Thematik die griechische Erzählung von einem berühmten Wettkämpfer zitiert, nach der er gut trainiert und vorbereitet im pisäischen Tempel vor den gerechten Zeus hintritt und ihn optimistisch um den Sieg bittet⁸¹, so will er damit die «triumphierende Gewißheit» des Menschen zum Ausdruck bringen, daß Gott den menschlichen Vorsatz und Entschluß entsprechend belohnt. Der klementinische *Synergismus*, wie der Synergismus der ostkirchlichen Theologie überhaupt, ist weder pelagianisch noch semipelagianisch zu verstehen. Das Heil in Christus ist und bleibt ein Geschenk Gottes. Der Mensch eignet sich dieses Geschenk mit seinem Glauben und seinem Leben an. Gott ruft aus Güte und der Mensch folgt willentlich. Gott würdigt den Menschen der Mitwirkung und der Mitarbeit.

78. *Strom.*, 6, 14: II, 487, 9.

79. *Strom.*, 6, 17: II, 512, 19.

80. *Strom.*, 6, 17: II, 512, 30-31.

81. *Strom.*, 7, 7: III, 36, 15-19.

ΤΟ ΑΥΤΕΞΟΥΣΙΟ ΣΤΟΝ ΚΛΗΜΕΝΤΑ ΤΟΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΑ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Οί μελέτες, πού ἔχουν γραφή γύρω ἀπό τὸ ἔργο τοῦ Κλήμεντος, τοῦ πρώτου ἀξιολόγου χριστιανοῦ λογίου καὶ φιλοσόφου, κινουῦνται σχεδὸν πάντοτε ἀνάμεσα σὲ δυὸ ἀκρότητες : εἴτε διαβλέπουν στὸν Κλήμεντα κυρίως τὸν ὁπαδὸ μᾶς φιλοσοφικῆς σχολῆς εἴτε μόνο τὸν χριστιανό. Γιὰ τὸν Κλήμεντα δὲν ὑπάρχει ὅμως εὐκρινῆς διαχωριστικὴ γραμμὴ ἀνάμεσα στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία καὶ τὴν χριστιανικὴ ἀλήθεια· καὶ τὰ δύο εἶναι ἔργο τοῦ ἐνὸς Θεοῦ. Ὅπως στὸν Φίλωνα τὸν Ἀλεξανδρέα ἡ ἑλληνικὴ φιλοσοφία συμφιλιώνεται μὲ τὴν ἀποκάλυψη τῆς *Παλαιᾶς Διαθήκης* ἔτσι καὶ στὸν Κλήμεντα πραγματοποιεῖται ἡ ἀπὸ ἄποψη ἱστορίας τοῦ πνεύματος ἀβίαστη καὶ ἀμοιβαία ὠφέλιμη συνάντηση τῶν δυὸ μεγεθῶν, τοῦ ἑλληνικοῦ πνεύματος καὶ τῆς χριστιανικῆς ἀλήθειας. Πρόκειται γιὰ μιὰ τάση τοῦ πνεύματος, πού διήκει σὲ πολλὰ τμήματα τῆς πατερικῆς καὶ γενικὰ τῆς ἀρχαίας ἐκκλησιαστικῆς γραμματολογίας· χαρακτηριστικὴ εἶναι ἡ περιγραφὴ τῆς στάσης αὐτῆς, ὅπως μᾶς τὴν παρέδωσε ὁ συνοψιστῆς τῆς πατερικῆς παράδοσης Ἰωάννης Δαμασκηνός: «Πρῶτα λοιπὸν ἀπ' ὅλα, ἀφοῦ ἔστερέωσα στὴ σκέψη σὰν μιὰ καρίνα ἢ θεμέλιο τὴν διαφύλαξη τῆς ἐκκλησιαστικῆς νομοθεσίας, μὲ τὴν ὁποία κερδίζεται ἡ σωτηρία, ἀνοιξα τὴν βαλβίδα τοῦ λόγου καὶ τὸν παρακίνησα ἀπὸ τὴν ἀφετηρία σὰν καλοχαλινωμένο ἄλογο» (*Λόγος ἀπολογ. πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἀγίας εἰκόνας*, I,2, 1-6).

Καὶ στὸ πρόβλημα τοῦ αὐτεξουσίου ὁ Κλήμης συνθέτει ἀρμονικὰ ἰδέες τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας καὶ δεδομένα τῆς θείας ἀποκάλυψης. Στὸ πόρισμα αὐτὸ καταλήγει ἡ παρούσα μελέτη, πού ἐρευνᾷ, σ' ἓνα πρῶτο κεφάλαιο, τὸ ζήτημα τοῦ αὐτεξουσίου μὲ ἀναφορὰ σὲ συντομία στὴν ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ὅπου γιὰ πρώτη φορὰ συζητήθηκε τὸ θέμα τῆς ἐλεύθερης ἀπόφασης στὴ σχέση της μὲ τὴν φυσικὴ ἀναγκαιότητα. Ἐνῶ στὶς ἀρχὲς τῆς ἑλληνικῆς σκέψης ἡ ἀνθρώπινη ἐλευθερία ὑπόκειται στὴν κυρίαρχη δύναμη τῆς «ἀνάγκης» καὶ τῆς «τύχης», ἐπικρατεῖ ἀπὸ τὸν Ἡσίοδο καὶ ἐξῆς γενικὰ ἡ πεποίθηση, ὅτι ἡ ἀνθρώπινη πράξη εἶναι ἀνεξάρτητη καὶ ἐλεύθερη ἀπὸ τὴν φυσικὴ ἑτεραρχία· γι' αὐτὸ κι ὁ ἄνθρωπος φέρει εὐθύνη γιὰ τὶς πράξεις του. Πυθαγόρειοι, πλατωνικοὶ καὶ περιπατητικοὶ φιλόσοφοι, ἀκόμη καὶ οἱ ἀτομικοὶ, τονίζουν τὴν ἐλευθερία τῆς ψυχῆς ἀπέναντι στὸ μηχανικὸ γίγνεσθαι τοῦ φυσικοῦ πεδίου.

Τὸ ἠθικὸ ἰδεῶδες τῆς «εὐθυμίας» στὸν Δημόκριτο, ἡ ταῦτιση τῆς ἀρετῆς μὲ τὴν γνώση στὸν Σωκράτη, ἡ ἠθικὴ τοῦ Πλάτωνος, πού ἀναπτύσσεται κυρίως πάνω στὴ σωκρατικὴ αὐτὴ βάση, καὶ ἰδιαίτερα οἱ βαθυστόχαστες παρατηρήσεις τοῦ Ἀριστοτέλους σχετικὰ μὲ τὴν «προαίρεση» ὡς ἐκλογὴ

εκείνου, πού κρίθηκε σωστό από τὸν λόγο, δείχνουν καθαρά τὴν κατεύθυνση αὐτή. Ἄκόμη κι ὁ γνωστός πλατωνικός μῦθος τῆς *Πολιτείας* (617 d ἐπ.) ἀποβλέπει σὲ τελευταία ἀνάλυση στὴ διάσωση τῆς ἐλευθερίας τῆς ἀνθρώπινης ψυχῆς καὶ τῆς εὐθύνῃς της γιὰ τὶς πράξεις της — ἔστω κι ἂν μεταθέτη τὴν ἀπόλυτη ἐλευθερία ἐκλογῆς σὲ προϋπαρκτικό στάδιο καὶ τὴν κἀνη ἔτσι ἀντικείμενο τῆς πίστεως κι ὄχι τοῦ λόγου.

Ἡ «συγκατάθεση» ἀντίθετα τῶν στωικῶν στὶς ἐπιταγὲς τῆς «εἰμαρμένης» εἶναι λύση, πού μόνο ἐπιφαντικά διαφυλάσσει τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία. Παρὰ τὴν ἀδυναμία αὐτή, πού ὀφείλεται στὶς γενικὲς ἀρχὲς τοῦ συστήματος, διατύπωσαν οἱ στωικοὶ ὡς κατ' ἐξοχὴν ἠθικοὶ φιλόσοφοι ἀξιοπρόσεκτες σκέψεις γιὰ τὴν ἀνθρώπινη ἐλευθερία, ἰδιαίτερα γιὰ τὸ «παρ' ἡμᾶς» δυνατό καὶ τὴν «ἀπάθεια», τὴν θεραπεία τῶν ἀλόγων καὶ «παρὰ φύσιν» κινήσεων τῆς ψυχῆς.

Στὸ δεύτερο μέρος τῆς μελέτης ἀναλύεται ἀρχικὰ ὁ ὅρος «αὐτεξούσιο», πού ἀνταποκρίνεται περισσότερο ἀπ' ὅλη τὴν ὑπόλοιπη γνωστὴ ὀρολογία τῆς ἀρχαιότητος σ' αὐτό, πού στὴ σύγχρονη ἐποχὴ ἀποκαλοῦμε ἐλευθερία τῆς βούλησης. Τὸν στωικὸ αὐτὸν ὅρο ἐχρησιμοποίησε ὁ Κλήμης κι ἀργότερα πολλοὶ Πατέρες καὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς γιὰ νὰ δηλώσουν, πῶς ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, καὶ γενικώτερα ὁ ἄνθρωπος, προικίσθηκε μὲ τὴν φυσικὴ ἰκανότητα νὰ κινῆται καὶ νὰ ἐνεργῆ ἐλεύθερα. Ὁ Κλήμης, ὅπως κι ἀργότερα πολλοὶ Πατέρες, συνδέει τὸ αὐτεξούσιο μὲ τὸν νοῦ, τὸ «ἡγεμονικὸ πνεῦμα» (ταύτιση, πού παρέλαβε ἀπὸ τὸν Φίλωνα), ἀνακαλύπτοντας στὸ ἡγεμονικὸ ὄχι μόνο τὶς ἀπόψεις γιὰ τὸν Λόγο τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας, ἀλλὰ καὶ τὴν διδασκαλία τῆς *Γραφῆς* γιὰ τὸ «κατ' εἰκόνα» Θεοῦ τοῦ ἀνθρώπου. Ἡ θέληση, πού στὸν Κλήμεντα ταυτίζεται μὲ τὴν βούληση, εἶναι μιὰ φυσικὴ δύναμη τοῦ νοῦ, καὶ μάλιστα ἡ πρώτη, στὴν ὑπηρεσία τῆς ὁποίας βρίσκονται ὅλες οἱ ἄλλες. Ἡ θέληση εἶναι γι' αὐτὸ βασικὸς ρυθμιστὴς τῆς ζωῆς τοῦ ἀνθρώπου· δὲν εἶναι μόνο ἐλεύθερη νὰ ἐκλέξῃ ἀνάμεσα σὲ περισσότερες δυνατότητες, ἀλλ' εἶναι καὶ προϋπόθεση οὐσιαστικὴ γιὰ τὴν ἐκτέλεση αὐτοῦ, πού κανεὶς προτίμησε (*θέλε... καὶ δυνήση*). Ἀντίθετα ἀπ' ὅ,τι στὸν Ἀριστοτέλη, ἡ προαίρεση στὸν Κλήμεντα καὶ στὴν πατερικὴ γενικώτερα σκέψη εἶναι προτίμηση ὄχι μόνο αὐτοῦ, πού θεωρήθηκε καλὸ, ἀλλὰ καὶ τοῦ κακοῦ, τῆς ἁμαρτίας.

Τὴν παραδομένη ἀνθρωπολογικὴ διαρχία (π.χ. τῆς ἐλληνικῆς φιλοσοφίας: «λόγος» - «ἄλογον» ἢ τοῦ ἀποστόλου Παύλου: «πνεῦμα» - «σὰρξ») ἀκολουθεῖ καὶ ὁ Κλήμης· στὸ «ἡγεμονικὸ» βλέπει νὰ ἀντιτάσσεται τὸ «ὑποκείμενο πνεῦμα», πού τὸ χαρακτηρίζουν «ἄγνοια» καὶ «ἀσθένεια», καὶ ἀποβαίνει ἔτσι ἡ αἰτία τῆς λαθεμένης ἐκλογῆς. Γι' αὐτὸ ἰσχύει ἡ ἠθικὴ ἐπιταγὴ τοῦ μετριασμοῦ πρῶτα τῶν παθῶν («μετριοπάθεια») καὶ τῆς κυριαρχίας ὕστερα πάνω σ' αὐτὰ («ἀπάθεια»)· κι οἱ δυὸ αὐτὲς βαθμίδες ἠθικῆς προκοπῆς βρίσκουν τὴν ὀλοκλήρωσή τους στὴν ἀληθινὴ γνώση τοῦ Χρι-

στοῦ, στὸ ἰδεῶδες τοῦ γνωστικοῦ, πού ἔχει νὰ παρουσιάσῃ πολλὰ κοινὰ σημεῖα πρὸς τὸν στωικὸ σοφόν.

Ἡ μελέτη κλείνει μὲ τὴν ἐξέταση τῆς ἐλευθερίας τῆς βούλησης στὴ σχέση της μὲ τὴν θεία παντοδυναμία καὶ χάρη. Τὰ ἀγαθὰ, πού δωρίζει ὁ Θεὸς στὸν ἄνθρωπο, εἶναι ἔκφραση τῆς ἀγαθότητάς του. Ἡ παντοδυναμία τοῦ Θεοῦ εἶναι ἄσχετη μὲ τὴν παραδοχὴ ἢ ὄχι τῶν ἀγαθῶν αὐτῶν ἀπὸ μέρους τοῦ ἀνθρώπου, γιατί ἡ ἀνάμιξή της στὴν περίπτωση αὐτὴ θὰ σήμαινε ἐξαναγκασμὸ γιὰ τὸν ἄνθρωπο. «Αἰτία ἐλομένου» τονίζει μαζί μὲ τὸν Πλάτωνα ὁ Κλήμης. Ἡ ἐκλογὴ μάλιστα γι' αὐτὸν δὲν εἶναι ὑπόθεση τῆς προϋπάρχουσας ψυχῆς, ὅπως στὸν Πλάτωνα, ἀλλὰ τῆς καθημερινῆς ζωῆς. Ἄκομη κι αὐτὴ ἢ πίστη καὶ ἢ οἰκειώση τῆς σωτηρίας ἐξαρτῶνται ἀπὸ τὴν ἐλευθερία τοῦ ἀνθρώπου. Τὴν δυνατότητα μάλιστα δίκαιης ζωῆς εἶχαν κι αὐτοί, πού ἔζησαν πρὸ Χριστοῦ· καὶ οἱ μὲν Ἑβραῖοι μὲ τὴν βοήθεια τοῦ νόμου, οἱ δὲ ἄλλοι καὶ ἰδιαίτερα οἱ Ἕλληνες μὲ βάση τὸν λόγον. Ἡ αἰσιδόξη αὐτὴ ἀνθρωπολογικὴ θεώρηση τόσο γιὰ τὴν προχριστιανικὴ ὅσο καὶ τὴν χριστιανικὴ περίοδο, πού εἶναι κοινὴ καὶ σὲ ἄλλους Πατέρες καὶ ἐκκλησιαστικούς συγγραφεῖς, ἰδιαίτερα τῆς Ἀνατολῆς, ἀναπτύχθηκε ἐκτεταμένα κι ἰκανοποιητικὰ γιὰ πρώτη φορὰ — ἔξω ἀπὸ ἀπολογητικὲς σκοπιμότητες — ἀπὸ τὸν Κλήμεντα. Εἶναι μάλιστα ἡ θεώρηση αὐτὴ καὶ πολὺ ἀξιοπρόσεκτο στοιχεῖο τῆς ὀρθόδοξης γενικώτερα ἀνθρωπολογίας· γιατί στὸ κεντρικὸ αὐτὸ σημεῖο ἡ ὀρθόδοξη ἀνθρωπολογία παρουσιάζει καίρια διαφορετικὲς κατηγορίες ἀπὸ ἐκεῖνες τῆς δυτικῆς θεολογίας, ἰδιαίτερα τοῦ Προτεσταντισμοῦ, πού, ὅπως εἶναι γνωστὸ, συστηματοποίησε καὶ ὑπερακόντισε τὶς ὑπερβολὲς τοῦ Αὐγουστίνου.

Γιὰ τὸν Κλήμεντα ἡ πίστη, κι αὐτὴ ἡ σωτηρία, δὲν εἶναι «πλεονέκτημα φύσεως» κι ἀποκλειστικὸς καρπὸς μόνο τῆς θείας χάρης, ἀλλὰ κι ἀνθρώπινο «κατόρθωμα», ἔργο πού προϋποθέτει δηλ. καὶ τὴν ἀνθρώπινη σύμπραξη, τὴν «συνεργία». Τὸ δῶρο τῆς σωτηρίας μένει ξένο κι ἄχρηστο γιὰ τὸν ἄνθρωπο, πού δὲν τὸ οἰκειοποιεῖται θεληματικά, δὲν συνεργεῖ γιὰ τὴν ἀπόκτησή του.

Βόννη

Θεόδωρος Νικολάου