

CHRISTOPH MARKSCHIES

ΦΡΟΝΗΣΙΣ *und Gott* –  
*Einsichten bei Clemens von Alexandrien, Origenes und  
anderen kaiserzeitlichen christlichen Theologen*

Wenn wir im Folgenden beschreiben wollen, wie ein antikes Konzept der Vortrefflichkeit des moralisch-praktischen Wissens<sup>1</sup> christianisiert wurde, dann ist zunächst davon zu reden, wie das aristotelische Konzept einer praktischen Vernunft in der christlichen Theologie der Kaiserzeit Heimat fand, und es ist von den christlichen Denkern zu reden, bei denen dies geschah. Es sind jene christlichen Denker (sie nannten sich Philosophen), die in der Weltstadt Alexandria die neue Religion als vernunftgemäß vor dem Forum der Gebildeten zu explizieren versuchen, zum *einen* Titus Flavius Clemens, genannt Clemens von Alexandrien, der nach längeren Studienreisen im letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts unter den Kaisern Commodus und Septimius Severus in Alexandrien Christentum lehrte, seit Beginn des dritten Jahrhunderts in Jerusalem lebte und dort um 220 n. Chr. gestorben sein dürfte, zum *anderen* sein jüngerer Zeitgenosse Origenes, der bis 230 n. Chr. als erster christlicher Universalgelehrter ebenfalls in Alexandria lehrte, dann (wie Clemens) seinen Wohnsitz nach Palaestina verlegte und dort an einer christlichen Privatuniversität in der Hafenstadt Caesarea Maritima bis zur Jahrhundertmitte lehrte. Von diesen beiden christlichen Denkern der Antike soll im Folgenden vor allem die Rede sein, von Clemens deutlich ausführlicher als von Origenes. Ein kurzer Ausblick zu spätantiken Texten weiterer Autoren beschließt unseren vorläufigen Erkundungsgang, der sich aus reinen Zeitgründen auf den griechischen Sprachraum und den griechischen Begriff φρόνησις beschränkt und den naheliegenden Blick auf den parallelen Begriff *prudentia* beispielsweise bei Augustinus vermeidet.

*1. Clemens von Alexandrien*

Clemens von Alexandrien christianisiert das aristotelische Konzept einer praktischen Vernunft von Anfang an entschlossen, aber im Grunde auch ziemlich schlicht. Er läßt nämlich gleich zu Beginn seiner ethischen Mahnrede unter dem Titel „Der Erzieher“ keinen Zweifel daran, daß alle menschliche φρόνησις schlicht und einfach eine Gottesgabe ist: Gott hat die Seele mit φρόνησις und σωφροσύνη ausgerüstet, also nicht nur mit moralisch-praktischer Rationalität, sondern auch mit

<sup>1</sup> Otfried Höffe, Art. ‚phronesis/Klugheit‘, in: Otfried Höffe (Hg.), Stuttgart 2005, S. 451–454, hier: S. 452.

jener Besonnenheit, die nach Aristoteles die φρόνησις bewahrt.<sup>2</sup> An anderer Stelle formuliert Clemens freilich, daß die Besonnenheit, σωφροσύνη, „gleichsam eine unvollkommene Klugheit“, ἀτελής φρόνησις, sei, „aber nach Klugheit strebt“<sup>3</sup> – restlos konsistent ist seine Terminologie weder hier noch anderswo. Aber die Botschaft ist deutlich: Tugenden wie Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Liebe zu allem Guten und Scham sind, wie Clemens an späterer Stelle wunderbar poetisch formuliert, glänzende Schmuckstücke, mit denen der Heilige Geist durch sein Wehen die Seele begabt.<sup>4</sup> Entsprechend wird wie in der biblischen Weisheitsliteratur menschliche φρόνησις zugunsten göttlicher abgewertet; Clemens zitiert die entsprechenden Sätze aus den einschlägigen Spätschriften des Alten Testaments. Der wirklich Weise spricht: „Menschliche Klugheit ist nicht in mir; aber Gott gibt mir Weisheit (σοφία), und Heiliges verstehe ich.“<sup>5</sup> „In seiner Hand“, das heißt in seiner Macht und Weisheit, „sind sowohl wir selbst als auch unsere Worte und alle Klugheit und die Geschicklichkeit für Arbeiten.“<sup>6</sup> Der Baum des Lebens in der alttestamentlichen Paradiesesgeschichte symbolisiert diese θεῖα φρόνησις; der göttliche Logos, Christus, ist Frucht dieses Stammes.<sup>7</sup> Alle menschliche φρόνησις ist ebenso Frucht von jenem Baum, ist nur eine Abschattung jener einen θεῖα φρόνησις. Auch an anderen Stellen wird diese vergleichsweise schlichte Christianisierung des ursprünglichen aristotelischen Konzeptes einer praktischen Vernunft sichtbar: Ἐγκράτεια, Enthaltbarkeit, so formuliert Clemens einmal, ist σωφροσύνη, ist aber auch φρόνησις und δικαιοσύνη, die die göttlichen Ordnungen nachahmt.<sup>8</sup> Diese zunächst einmal recht schlichte Christianisierung der φρόνησις, die man auch als sekundäre Theologisierung eines Konzeptes bezeichnen kann, für das keine spezifische Gottesvorstellung notwendig ist, wird bis in die Terminologie heruntergebrochen – wenn Clemens formuliert, daß σωφροσύνη und φρόνησις gesetzt sind, die Begierden zu beherrschen, wird die φρόνησις im Text ἡ σωτήριος φρόνησις genannt,<sup>9</sup> eine Charakterisierung, die man sich in paganem Munde vor der harschen Religionskonkurrenz der Spätantike nicht recht vorstellen kann. Und umgekehrt werden biblische Ausdrücke wie πνεῦμα αἰσθήσεως

<sup>2</sup> Clem. Al., paed. I 6,6 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus I <Stählin/Treu> S. 94,2f.) und Arist. EN VI 5, 1140b11; vgl. auch Salvatore Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, S. 72–76.

<sup>3</sup> Clem. Al., strom. VI 125,4 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 495,11–15).

<sup>4</sup> Clem. Al., paed. III 64,1 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus I <Stählin/Treu> S. 272,4–7); die Herausgeber verweisen auf Creuzers Ausgabe von Plot., en. I 6 („vgl. Creuzer zu Plotin De pulchr. 1“: S. 272 App.).

<sup>5</sup> Clem. Al., strom. V 72,2 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 374,25f. = Prov. 24,25f. (30,2f.)).

<sup>6</sup> Clem. Al., strom. VI 93,3 (ebenda, S. 478,25–27).

<sup>7</sup> Clem. Al., strom. V 72,2/3 (ebenda, S. 374,26–375,2).

<sup>8</sup> Clem. Al., strom. II 80,5 (ebenda, S. 155,7–9).

<sup>9</sup> Clem. Al., strom. IV 151,1 (ebenda, S. 315,16).

ohne viel Federlesens als φρόνησις interpretiert: „Das ist nichts anderes als Klugheit.“<sup>10</sup> Das Prinzip einer praktischen Vernunft ist hier keineswegs einer anderen, beispielsweise der wissenschaftlichen Vernunft entgegengesetzt, vielmehr wird es aus der höchsten, aus der göttlichen Vernunft abgeleitet. Praktische Vernunft ist göttliches Gnadengeschenk, ist ein Ausweis der Gottebenbildlichkeit, denn Gott selbst charakterisiert eine φρόνησις.

Neben dieser ebenso entschlossenen wie schlichten Christianisierung des überkommenen Konzeptes der φρόνησις findet sich bei Clemens aber auch übernommenes, praktisch überhaupt nicht transformiertes Gedankengut zum Thema aus zeitgenössischen philosophischen Lehrbüchern. Praktische Vernunft ist nicht nur ein göttliches Gnadengeschenk, sondern in Aufnahme stoischer Gedanken zugleich etwas, das mit zunehmender Erfahrung eines Lebens sich entwickelt und wächst – eine solche Kombination von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit mag spätneuzeitliche Europäer verwundern, ist aber für die christlichen Alexandriner auch ansonsten charakteristisch. In seiner Schrift „Der Erzieher“ verweist Clemens beispielsweise darauf, daß sich beim jungen Mann gleichzeitig mit den ersten Zeichen der φρόνησις die ersten Bart- und Brusthaare zeigen, die Tugend aber wie die Behaarung erst mit der Zeit zur Blüte gelangt, und vergleicht im selben Zusammenhang solches Erblühen der φρόνησις mit dem allmählichen Grauwerden der Haare.<sup>11</sup> Φρόνησις ist hier also ganz deutlich als steigerbare, mit der Lebenserfahrung wachsende Gedankenkraft der praktischen Vernunft verstanden. Im systematischen Hauptwerk des Clemens von Alexandrien, den sieben Bänden der „Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen gemäß der wahren Philosophie“, wird noch deutlicher, daß Clemens die einschlägigen philosophischen Handbücher vertraut waren. Im ersten Buch beschreibt er im Zusammenhang einer Passage über verschiedene politische Künste sehr präzise, daß die φρόνησις (als dia-noetische Tugend, was freilich an dieser Stelle nicht gesagt wird) die ethischen Tugenden nutzt und so als ordnende Macht wirkt (φρόνησις ἡ τάττουσά ἐστι).<sup>12</sup> Der Eindruck, daß Clemens von Alexandrien gut mit der zeitgenössischen philosophischen Diskussion vertraut war, bestätigt sich im zweiten Buch der „Teppiche“: Hier zitiert der Autor des Werkes eine Passage aus der zweibändigen Schrift Περὶ φρονήσεως des Xenokrates, des zweiten Scholarchen der Akademie, in der dieser im Unterschied zu Platon eine praktische und eine theoretische φρόνησις unterscheidet und die letztere als σοφία und ἐπιστήμη bestimmt.<sup>13</sup> Selbst wenn

<sup>10</sup> Clem. Al., strom. VI 154,4 (ebenda, S. 511,16).

<sup>11</sup> Clem. Al., paed. III 18,2 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus I <Stählin/Treu> S. 247,8–13).

<sup>12</sup> Clem. Al., strom. I 159,4 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 100,20–22).

<sup>13</sup> Xenokrates, frgm. 6 Heinze: τὴν φρόνησιν ἡγούμενος διττὴν τὴν μὲν πρακτικὴν, τὴν δὲ θεωρητικὴν (Richard Heinze, Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Hildesheim 1892, S. 161,18–24). Das Fragment ist nur bei

Clemens dieses Zitat im Grunde gegen seinen mutmaßlichen Sinn verwendet, um damit eine Zentralstellung für die πίστις als „Mutter der Tugenden“<sup>14</sup> und zentrales Erkenntnisvermögen zu beweisen, die weder im Sinne des Xenokrates noch gar des Aristoteles liegt, sondern seiner christlichen Religion geschuldet ist – man gewinnt bereits an dieser Stelle den Eindruck, daß der mittelplatonisch gestimmte Clemens ganz und gar wie zeitgenössische Mittelplatoniker denkt, beispielsweise wie Albinus/Alkinous in seiner bekannten Einführungsschrift. Auch dort wird – wie schon bei Xenokrates und eben bei Clemens – der Begriff φρόνησις einerseits für die theoretische Vernunft verwendet und andererseits wie in der Nikomachischen Ethik als praktisches Urteilsvermögen gefaßt und gelegentlich diese beiden Bedeutungen einfach vermischt:<sup>15</sup> „Die Klugheit (φρόνησις) ist das Wissen (ἐπιστήμη) des Guten und des Bösen und dessen, was keines von beiden ist.“ Freilich wird diese doppelte Bedeutung des Begriffs φρόνησις als praktische wie theoretische Vernunft im Διδασκαλικός nicht wirklich expliziert, die Belege in der Schrift lassen sich vielmehr in aller Regel auf jeweils eine Bedeutung verteilen. Und ganz ähnlich hat man bei Clemens den Eindruck, daß der alexandrinische Gelehrte aus dem Zitat bei Xenokrates und der mittelplatonischen Tradition, die er ganz gewiß kannte, keine Konsequenzen für die Begriffsverwendung zog oder gar das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft *lege artis* explizierte: Beide, Albinus/Alkinous wie Clemens, verwenden den Begriff φρόνησις nicht konsistent, meist im aristotelischen, praktischen Sinne, gelegentlich aber auch im platonischen, theoretischen Sinne. So findet sich in einer Definitionskette verschiedener erkenntnistheoretischer Termini in den „Teppichen“ eine Definition von Einsicht (σύνεσις), die eher einen praktischen Begriff von φρόνησις impliziert: Einsicht ist „die Fähigkeit, diejenigen Dinge zu vergleichen, im Blick auf die“ φρόνησις ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη, „Klugheit und Wissen vorhanden ist.“<sup>16</sup> Und an anderer Stelle dieses Werkes sagt Clemens, daß kluges Handeln den Regeln der Klugheit untergeordnet sei, bestimmt also die φρόνησις mithin klar als *praktische* Vernunft: ἀρετὴ δὲ ἡ φρόνησις, „Klugheit ist aber eine Tugend, und es ist ihr eigen, sowohl alles andere kennenzulernen als auch (und zwar dies noch viel früher) ihr eige-

Clemens überliefert, wird aber der Sache nach durch frgm. 7 bestätigt: Arist. Top. VI 3 141a6 = Richard Heinze, Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, S. 161,25–27; zur Sache Hans Joachim Krämer, Die ältere Akademie, in: Hellmut Flashar (Hg.), Basel/Stuttgart 1983, S. 1–174, hier: S. 47f.

<sup>14</sup> Clem. Al., strom. II 23,3 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 125,18f.).

<sup>15</sup> Alb./Alc., did. 29 (CUFr 59 <Whittaker/Louis> S. 27–29), dort auch (in Anm. 472 auf S. 141) weitere Parallelen zu dieser Formulierung, die auf Ps.-Plat., def. 411d zurückgeht.

<sup>16</sup> Clem. Al., strom. II 76,3 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 153,6f.).

nes Wesen kennenzulernen.<sup>17</sup> Immer wieder spielt Clemens in den „Teppichen“ auf eine stoische Definition der φρόνησις an, die sich klassisch beispielsweise in dem Andronicus zugeschriebenen kaiserzeitlichen Traktat Περὶ παθῶν findet und die praktische Dimension der praktischen Vernunft sehr deutlich erkennen läßt: φρόνησις ἐστὶν ἐπιστήμη τοῦ ποῖα δεῖ ποιεῖν, ποῖα δ' οὐ.<sup>18</sup> Auf der anderen Seite definiert Clemens im selben Werk seiner „Teppiche“ φρόνησις als gottgeschenkte Erkenntnis, als Erkenntnis des Göttlichen, mithin ganz deutlich als höchste Stufe der *theoretischen* Vernunft: „Der Erkenntnis folgt nun Klugheit und Besonnenheit folgt der Klugheit; denn es sei gesagt, daß die Klugheit in göttlicher Erkenntnis besteht und sich bei den zu göttlichem Wesen Erhobenen findet (ἐν τοῖς θεοποιουμένοις), die Besonnenheit dagegen etwas Irdisches ist und sich bei Menschen findet, die zwar nach Weisheit streben, aber noch nicht weise sind.“<sup>19</sup> Auch für eine solche enge Verbindung von φρόνησις und theoretischer Vernunft finden sich einige weitere Beispiele im Œuvre des Clemens: An anderer Stelle in den „Teppichen“ heißt es zur Definition der φρόνησις: „die Fähigkeit der Seele, das Seiende zu betrachten und das Übereinstimmende, das Ähnliche und das Unähnliche zu unterscheiden und zu vergleichen und zu gebieten und zu verbieten und die Zukunft durch Vermuten zu erschließen“<sup>20</sup> – hier wird also ebenfalls explizit konstatiert, daß die φρόνησις eine δύναμις θεωρητική ist. Ob es nun am eher konfusen, nicht restlos durchgearbeiteten Charakter der „Teppiche“ des Clemens liegt oder an dem frühen, experimentellen Charakter seiner Reflexion über den christlichen Glauben: Wie das exakte Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft gefaßt werden muß, die Clemens beide mit dem griechischen Begriff φρόνησις bezeichnen kann, interessiert den christlichen Alexandriner offenkundig überhaupt nicht. Er synthetisiert (wie verschiedene Mittelplatoniker) einfach beide Arten der Vernunft unter einem Begriff, so wie er den Geschenkcharakter göttlicher Gnade und die eigenständige Kraft menschlicher Erfahrung synthetisiert – damit aber eben auch jede Hierarchisierung vermeidet.

Freilich schließt diese – für heutigen Geschmack eher thetische, nicht argumentierte – Synthese nicht aus, daß Clemens gelegentlich doch einmal entschlossenen Vernunftbegriffe hierarchisiert, aber eben niemals konsistent oder gar flächendeckend. In den „Teppichen“ findet sich nämlich eine außerordentlich bemerkenswerte Passage, in der φρόνησις abweichend von den zuvor referierten, übernom-

<sup>17</sup> Clem. Al., strom. VI 160,2 (ebenda, S. 514,14–16).

<sup>18</sup> Andronicus S. 27,16 = SVF III, 268 (III, 65,42) = Andronicus, Peri pathōn. Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale. (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum: Supplementum 2), hg. von A. Glibert-Thirry, übers. von Robert Grosseteste, Leiden 1977, 239,12. Für Parallelen bei Clemens vgl. strom. VI 154,4 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Früchtel/Treu> S. 511,18f.) und VI 160,2 (ebenda, S. 514,15f.).

<sup>19</sup> Clem. Al., strom. VI 125,4 (ebenda, S. 495,7f.).

<sup>20</sup> Clem. Al., strom. VI 154,4 (ebenda, S. 511,16–19).

menen Denktraditionen und eigenständigen Akzentuierungen von Clemens eine Zentralstellung in der Erkenntnistheorie zugewiesen und von daher eine entschlossene Hierarchisierung vorgenommen wird. Diese Passage ist höchst eigenartig, in der kritischen Ausgabe der Griechischen Christlichen Schriftsteller merkwürdigerweise ohne erläuternde Anmerkungen und auch in der jüngst erschienenen Ausgabe in den „Sources Chrétiennes“ ohne wirklich weiterführende traditions-geschichtliche Hinweise,<sup>21</sup> obwohl es sich, betrachtet man lediglich Form und Inhalt, durchaus um ein Stück aus der doxographischen Literatur handeln könnte. Φρόνησις ist, wie Clemens in dieser Passage sagt, mannigfaltig (πολυμερής), sie erstreckt sich über den ganzen Kosmos und über alle menschlichen Dinge, „sie ändert aber bei jedem einzelnen von diesen Umständen ihre Benennung, und wenn sie sich mit der Frage der ersten Ursachen befaßt, dann heißt sie Denkkraft (νόησις), wenn sie aber deren Ergebnis durch beweiskräftige Rede bestärkt, wird sie Erkenntnis und Weisheit und Wissen genannt (γνώσις τε καὶ ἐπιστήμη ὀνομάζεται), wenn sie sich aber mit den auf die Frömmigkeit bezüglichen Fragen (ἐν δὲ τοῖς εἰς εὐλαβείαν συντείνουσι) beschäftigt und ohne wissenschaftliche Untersuchung die Lehre von den ersten Ursachen<sup>22</sup> entsprechend der ihr eigenen Beobachtung tätigen Wirkens annimmt, dann heißt sie Glaube (πίστις); und wenn sie beim sinnlich Wahrnehmbaren das Scheinbare, soweit es bei diesen Dingen möglich ist, als wahr erweist, heißt sie richtige Meinung (δόξα ὀρθή), und bei den auf Handwerk beruhenden Werken heißt sie Kunstfertigkeit (τέχνη), wo sie aber ohne wissenschaftliche Untersuchung auf Grund der Beobachtung des Ähnlichen und Übertragung davon einen Anfang und einen dauernden Zustand feststellt, heißt sie Erfahrung (ἐμπειρία).“<sup>23</sup> Die mannigfaltige φρόνησις wird also in einer bestimmten Ausrichtung *erstens* Denkkraft (νόησις) genannt, in einer anderen *zweitens* Erkenntnis und Weisheit und Wissen (γνώσις τε καὶ σοφία καὶ ἐπιστήμη), in wieder einer anderen *drittens* Glauben (πίστις), in einer anderen *viertens* richtige Meinung (δόξα ὀρθή), in einer anderen *fünftens* Kunstfertigkeit (τέχνη) und schließlich in einer letzten *sechstens* Erfahrung (ἐμπειρία).“<sup>24</sup> Mit anderen Worten: φρόνησις ist an dieser Stelle nun erklärtermaßen der Oberbegriff verschiedener Formen praktischer wie theoretischer Vernunft, Glaube wie Erkenntnis sind keine Gegensätze, sondern in ein und derselben Architektur Spielarten ein und derselben φρόνησις. Woher hat Clemens die Idee, ein solches hierarchisiertes System der φρόνησις aufzustellen? Natürlich spielen die sechs Formen der φρόνησις auf zwei der vier παθήματα der

<sup>21</sup> Clément d'Alexandrie Les Stromates, Stromate VI (SC446) S. 370, Anm. 1 (zu strom. VI 154,4).

<sup>22</sup> In ebenda, S. 372 wird auf die Nähe des Ausdrucks τὸν ἀρχικὸν λόγον zu Joh 1,1 ἐν ἀρχῇ aufmerksam gemacht.

<sup>23</sup> Clem. Al., strom. VI 155,3 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus II <Stählin/Fruchtel/Treu> S. 511,33–512,3).

<sup>24</sup> Clem. Al., strom. VI 155,3 (ebenda, S. 511,33–512,3).

Seele bei Platon (νόησις, διάνοια, πίστις, εἴλασις)<sup>25</sup> und zeitgenössische Schemata für die Erkenntnistheorie an, ohne daß sie deswegen mit diesen deckungsgleich sind; regelrechte Parallelen zu der Architektur der φρόνησις, die Clemens entfaltet, finden sich im doxographischen Material, wenn ich recht sehe, nicht. Allenfalls könnte man auf eine Notiz des Diogenes Laërtius über den hellenistischen Stoiker Apollonphanes verweisen, der die φρόνησις als einzige ἀρετή angenommen habe, und auf die stoische Praxis, eine Grundtugend anzunehmen und diese in Einzel tugenden aufzufalten.<sup>26</sup> Manches spricht dafür, die spezifische Architektur der φρόνησις, die Clemens von Alexandrien an dieser Stelle entfaltet, für eine quasi ad hoc erfolgte Bildung zu halten – beispielsweise die zu anderen Passagen der „Teppeiche“ nun wahrlich nicht widerspruchsfreie Rubrizierung der πίστις unter die φρόνησις, vermutlich ein apologetischer Schachzug (so schon Walther Völker); schließlich hatten wir gesehen, daß Clemens an anderer Stelle umgekehrt die πίστις für die „Mutter der Tugenden“ hält und der φρόνησις überordnet.<sup>27</sup> Denn in Wahrheit geht Clemens natürlich davon aus, daß der christliche Gnostiker die ihm von Gott geschenkte φρόνησις (wie auch ἐπιστήμη) nutzt, um die Weisheit (σοφία) zu erwerben, um – diese Begriffe sind in der Regel synonym<sup>28</sup> – Erkenntnis (γνώσις) zu erwerben, die als „göttliche Weisheit“ (θεῖα σοφία) von der Weisheit dieser Welt mindestens graduell, wenn nicht strukturell abgehoben ist. Praktische wie theoretische Vernunft werden in den Dienst der Erkenntnis der einen großen Weisheit Gottes gestellt, die dieser zugleich in seinem Sohn dem, der erkennen will und zu erkennen versteht, schenkt. Wir sahen, daß Clemens von Alexandrien insofern noch als Pionier solcher christlichen Reflexion über φρόνησις erkennbar ist, als seine Gedanken schon begrifflich wenig konsistent angelegt sind und zudem die beanspruchten Synthesen eher thetisch angelegt sind. Das ändert sich beim nächsten großen Alexandriner, bei Origenes.

## 2. Origenes

Wenn man nach Belegen des griechischen Begriffs φρόνησις bei diesem ersten nach antiken Maßstäben umfassend gebildeten und wissenschaftlich arbeitenden christlichen Denker sucht, ist der Befund auf den ersten Blick höchst überraschend und auffällig: Origenes verwendet (jedenfalls nach Ausweis seines erhaltenen Œuvres, das rund ein Zehntel dessen darstellt, was er zu Lebzeiten geschrieben hat) immer wieder einmal den Begriff φρόνημα, aber eher nur selten den Begriff φρόνησις und unterscheidet sich insofern vollkommen von Clemens von Alexandrien,

<sup>25</sup> Plat., resp. 511e; vgl. auch ebd. 533e–534a.

<sup>26</sup> D.L. VII 92 = SVF I, 406; vgl. auch ebd. I, 374.

<sup>27</sup> Walther Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, S. 241, Anm. 5. Völker zeigt Ähnliches für die Art, wie der Begriff „Gnosis“ in der Passage behandelt wird: ebenda, S. 306f.

<sup>28</sup> ebenda, S. 307f.

bei dem der Begriff nach Ausweis der Register zur Berliner Ausgabe rund dreißigmal an zentraleren Stellen vorkommt (φρόνημα dagegen rund fünfmal). Und viele der wenigen Belege bei Origenes sind – jedenfalls dann, wenn man den Befund bei Clemens kennt – auch ziemlich epigonal: Natürlich interpretiert auch Origenes wie Clemens biblische Begriffe mit der entsprechenden philosophischen Terminologie: „Herz“ wird mit „Denken“ (φρόνημα) übersetzt.<sup>29</sup> Einige Belege des Begriffs beziehen sich ohne Zweifel auf die theoretische Vernunft: In einer Passage seines Matthäuskomentars verbindet Origenes δόγματα τοῦ θεοῦ καὶ λόγοι ἐκκλησιαστικοὶ καὶ φρόνημα ἀληθές „Festsetzungen Gottes und kirchliche Lehren und das wahre Denken“ und bezeichnet damit die Abstufung zwischen den göttlichen Dogmen, ihren verbindlichen kirchlichen Lehrsätzen und deren wahre (oder eben falsche) Formulierung durch einzelne kirchliche Lehrer.<sup>30</sup>

Wenn allerdings der Terminus φρόνησις fällt, dann meist in Verbindung mit einem biblischen Zitat, das ihn enthält: „Und Gott gab dem Salomo Klugheit und Weisheit sehr viel.“<sup>31</sup> Auch die (wie gesagt) seltene sonstige Verwendung des Begriffs φρόνησις erinnert stark an Clemens: Origenes spricht ebenfalls von Menschen, die durch Klugheit (φρόνησις) ergrauen,<sup>32</sup> er verbindet den Begriff auch vollkommen selbstverständlich in mittelplatonischer Tradition mit der theoretischen Vernunft: „Um Denken haben sich diejenigen bemüht, die in wissenschaftlichen Untersuchungen Hervorragendes leisten.“<sup>33</sup> Φρόνησις ist (wie Tapferkeit und Wissenschaft) eine Tugend;<sup>34</sup> die ethischen Hauptlehren verpflichten die Menschen, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Klugheit und Tapferkeit zu wählen.<sup>35</sup> Jesus will die Klugheit seiner Jünger hinaufführen, vom Sohn Gottes höher zu denken.<sup>36</sup> Göttliche Strafen erziehen wie Geißeln Sünder zur Klugheit.<sup>37</sup> Fast hat man den Eindruck, daß bei Origenes immer wieder einmal das Wort φρόνημα an die Stelle von φρόνησις getreten ist, es sich jedenfalls um keine für seine christliche Philosophie zentrale Vokabel handelt; verwendet er sie, bewegt er sich in den Bahnen einer schlichten Theologisierung, die Clemens vorzeichnet.

<sup>29</sup> Or., Heracl. 9,10 (Origenes SC 67 <Scherer> S. 74).

<sup>30</sup> Or., comm. in Mt. XII 23 (GCS Origenes X <Klostermann/Benz> S. 122,16–19); ich folge der einleuchtenden Auslegung durch Hermann Josef Vogt in dessen Übersetzung: Hermann Josef Vogt, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Stuttgart 1983, S. 222, Anm. 85. Gegenbegriff ist das „weltliche Denken“, das man verlassen muß: ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ κοσμικοῦ φρονήματος, ebd. XVI 8 (504,2f.).

<sup>31</sup> Or., Cels. III 45 (GCS Origenes I <Koetschau> S. 241,13f.) = 1Kön 5,10-14.

<sup>32</sup> Or., princ. IV 2,4 (TzF 24 <Karpp> 712,5).

<sup>33</sup> Or., mart. 5 (GCS Origenes I <Koetschau> S. 6,19f.).

<sup>34</sup> Or., Cels. V 28 (GCS Origenes II <Koetschau> 29,10f.).

<sup>35</sup> Or., comm. in Ps. 4 in philoc. 26,2 (Origenes SC 226 <Junod> S. 240,8f.).

<sup>36</sup> Or., Cels. II 9 (GCS Origenes I <Koetschau> 136,24–26).

<sup>37</sup> Or., hom. in Jer. XII 6 (zu Jer 13,12-17) (GCS Origenes III <Klostermann/Nautin> S. 938f.).



Eine Ausnahme in diesem Befund bilden lediglich die Predigten über den Propheten Jeremia, die der alexandrinische Gelehrte in einer kleinen Hausgemeinde der palästinischen Hafenstadt Caesarea um 244 n. Chr. hielt, genauer die achte Predigt in der Reihe. Origenes nutzt darin nämlich einen Vers aus dem prophetischen Buch des Alten Testaments, um einen Exkurs über drei Tugenden vorzutragen: Kraft, Weisheit und Klugheit;<sup>38</sup> die drei Stichworte fallen in ein und demselben Jeremia-Vers (Jer 10,12). Aber auch hier werden wieder schlicht und einfach Grundeinsichten repetiert, die Clemens von Alexandrien bereits rund ein Menschenalter vorher formuliert hat – beispielsweise die basale Theologisierung des Konzeptes der φρόνησις, die aber, wie es Origenes grundsätzlich gern tut, dabei von ihm zugleich auch noch einmal christologisch zugespitzt wird: οὐ συντυχικῶς τὴν φρόνησιν παρέλαβεν ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ, „nicht zufällig verlegt er (sc. Jeremia) die Klugheit in den Himmel . . . Es gibt demnach eine Klugheit Gottes, welche du einzig in Christus suchen mögest.“<sup>39</sup> Christus ist die φρόνησις αὐτός τοῦ θεοῦ, die Klugheit Gottes selbst“. Wer Gott als φρόνησις denkt, erfährt das Wissen (ἐπιστήμη) der göttlichen und menschlichen und unentschiedenen Dinge – Origenes zitiert damit ziemlich exakt eine stoische Definition, auf die auch Clemens anspielt, aber die freilich sonst nahezu ausschließlich mit der σοφία verbunden wird und nicht mit der φρόνησις, übrigens auch bei Clemens.<sup>40</sup> Wenn er also σοφία und φρόνησις für austauschbare Wechselbegriffe hält, dann spielt für ihn das ursprünglich mit diesem Begriff verbundene Konzept einer praktischen Vernunft eine noch geringere Rolle als für Clemens; φρόνησις ist für den Prediger offenbar ein möglicher Begriff, um die theoretische, wissenschaftliche Vernunft zu bezeichnen. Wie Clemens unternimmt der zweite große Alexandriner keinerlei Anstrengungen, das Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft auszuloten, die Inkonsistenzen bei der Verwendung des Begriffs φρόνησις zu beseitigen oder gar ein entfaltetes erkenntnistheoretisches System vorzulegen. Vor allem aber scheint er den Begriff φρόνησις regelrecht zu vermeiden.

Wie soll man diesen Befund aber erklären? Er könnte so erklärt werden, daß der ehemalige Grammatiklehrer Origenes, der sich zeitlebens stark um begriffliche Sauberkeit bemühte, aus der eher inkonsistenten Begriffsverwendung des Wortes φρόνησις Konsequenz zu ziehen versuchte und es deswegen nicht als Zentralbegriff seiner eigenen Konzeption von Gott, Welt und Mensch verwendete – dies

<sup>38</sup> Or., Jer. VIII 1 (zu Jer 10,12–14) (ebenda, S. 55,4–10).

<sup>39</sup> Or., Jer. VIII 2 (zu Jer 10,12–14) (ebenda, S. 57,4f.).

<sup>40</sup> Aet. Plac. I proem. 2 (Hermann Diels, *Doxographi Graeci*, Berlin 1958, S. 273,12); Galen, *hist. phil.* 5 (ebenda, S. 603,1f.); Albinus/Alcinous, *did.* I (152,3f. Hermann = CUFr 59 <Whittaker/Louis> S. 1,3f.), weitere Belege in den Anmerkungen von Whittaker in der Ausgabe der CUFr z. St. (73f.) und bei Stählin im App. zu *Clem. Al., paed.* II 25,3 (Clem. Al. Clemens Alexandrinus I <Stählin/Treu> S. 171,16f.). Der Schüler Gregor Thaumaturgus folgt freilich Origenes: *Greg. Thaum., pan. Or.* 9,124 (FChr 24 <Guyot/Klein> S. 172,24–174,7).

verwundert natürlich trotzdem schon deswegen, weil Origenes ein Zeitgenosse des entstehenden Neuplatonismus ist, in dessen Systembildungen die φρόνησις noch einmal in ganz besonderer Weise ein Teil der philosophischen Prinzipienlehre wird. Während sonst an vielen Punkten Beziehungen oder mindestens Konvergenzen zwischen Lehrbildungen des Origenes und solchen des entstehenden Neuplatonismus beschrieben werden können (beispielsweise bei der Vorstellung von Hypostasen, die er in die Trinitätstheologie einführt; man kann sie mit analogen Phänomenen bei Porphyrius vergleichen, der Origenes gekannt haben dürfte), bleibt Origenes in den erhaltenen Werken auf dem Niveau mittelplatonischer Handbücher stehen und leistet weder willentlich noch unwillentlich einen Beitrag zur innerplatonischen Debatte. Eine Einschränkung muß freilich gemacht werden: In der Rede, die ein Meisterschüler des Origenes, der spätere Bischof Gregor Thaumaturgus, zur Entlassungsfeier aus der Schule des Origenes in Caesarea hielt und die uns erhalten ist, wird als Ziel aller Berufstätigkeit von Philosophen wortreich die Einwurzelung der göttlichen Tugenden in der Seele beschrieben<sup>41</sup> – natürlich geht es um die bekannten vier, Klugheit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit. Klugheit ist aber hier nun sicher nicht nur als theoretische Vernunft konzipiert, im Gegenteil: Gregor betont, daß es sich um eine praktische Tugend handle: „Dies wäre ja eine sinnlose und unnütze Lehre, wenn das Wort mit den Taten im Widerspruch stünde und die Klugheit nicht tun würde, was man tun soll, und nicht von dem abhalten würde, was man nicht tun darf, sondern denen, die sie besitzen, nur die Erkenntnis gewähren würde, wie wir es bei vielen Menschen sehen.“<sup>42</sup> Wenn man aber annimmt, daß der Schüler bei der Entlassfeier nicht Ergebnisse eigenen Nachdenkens vorträgt, sondern das, was dem Lehrer besonders wichtig war, dann spricht manches dafür, auch Origenes synthetische Gedanken zum Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft zu unterstellen, allein, wir können aus den Worten des Schülers allenfalls erahnen, was der Meister dachte – und das wäre dann wieder nicht sehr weit von dem entfernt, was Clemens dachte.

Nach diesem Blick auf Origenes, der im Unterschied zu anderen vergleichbaren Erkundungsgängen (mit dem eben nochmals gemachten Vorbehalt der schwierigen Überlieferungslage) keinen spürbaren gedanklichen Fortschritt, keine tiefere Durchdringung der Materie bei Origenes erbrachte, kommen wir nun zu einem dritten und letzten Abschnitt, der den Blick in die Spätantike ausweitet.

### 3. *Schluß und Ausblick*

Es würde nun reizen, Erkundungsgänge in die spätantike Literatur anzuschließen, beispielsweise um zu fragen, ob die neue Aufmerksamkeit für φρόνησις in der neuplatonischen Philosophie in der christlichen Reflexion deutlichere Spuren hin-

<sup>41</sup> Greg. Thaum., pan. Or. 9,115 (FChr 24 <Guyot/Klein> S. 170,3–8).

<sup>42</sup> Greg. Thaum., pan. Or. 9,123 (ebenda, S. 172,18–24).

terließ. Aber der Befund ist – um den Ausblick wenigstens sehr knapp anzudeuten – vor allem dann nicht sonderlich ergiebig, wenn man nach Entwürfen sucht, die die systematischen Defizite der frühen Alexandriner behoben haben. Natürlich gibt es beispielsweise weiter allerlei Belege für die φρόνησις als Teil der Kardinaltugenden, insbesondere bei monastischen Autoren: ἀπάθειαν δὲ τίχτει φρόνησις, φόβος κυρίου γεννᾷ φρόνησιν, heißt es in den *Sententiae* des Evagrius Ponticus.<sup>43</sup> Aber es fehlen ausführliche Bestimmungen zum Verhältnis von praktischer und theoretischer Vernunft, beispielsweise gibt es keine wirklich interessanten Belege im pseudo-dionysischen Corpus<sup>44</sup> und – soweit ich die Befunde hier schon sichten konnte – auch bei Platonikern wie Eusebius von Caesarea, Gregor von Nazianz und Synesius von Cyrene das nicht, was wir bei den frühen Alexandrinern schmerzlich vermißt haben. Aber dies ist, wie ich sofort zugebe, ein durchaus vorläufiger Befund, der eine nähere Untersuchung lohnen würde.

Auf ein Detail der spätantiken Entwicklung soll aber zum Schluß noch eingegangen werden, auf eine interessante Verwendung des Begriffs φρόνησις in kirchlichen Zusammenhängen: Als jener Begriff φρόνησις seit dem vierten Jahrhundert als Anredeform für Bischöfe beispielsweise in der alltäglichen Korrespondenz verwendet wurde,<sup>45</sup> erst da war die Christianisierung des ursprünglichen Konzeptes einer praktischen Vernunft abgeschlossen. Damit war nämlich das klassische Konzept einer praktischen Vernunft nicht nur theoretisch aufgeweitet, in eine gedanklich unklare Synthese zur theoretischen Vernunft gebracht und theologisiert (wie bei den ersten Alexandrinern), sondern verkirchlicht und personalisiert: Der Bischof repräsentierte als privilegierter wie inspirierter Lehrer der Kirche, zuständig für Fragen der Dogmatik und Ethik, die Synthese von praktischer und theoretischer Vernunft, die als Vernunft Gottes ihm durch die Amtsgnade quasi automatisch mitgeteilt wurde. Wenn nun vor dem Hintergrund von Überlegungen Hans-Georg Gadamer's nach Recht und Grenze einer „Autarkisierung der praktischen Vernunft von der theoretischen“ (Gyburg Radke) gefragt wird,<sup>46</sup> sind die frühen Alexandriner nur noch in sehr eingeschränktem Maß Gesprächspartner. Ist doch ihre Verbindung zwischen φρόνησις und Gott allzu thetisch, ihre Verhältnissetzung von praktischer und theoretischer Vernunft nicht nur begrifflich inkonsistent. Was wir nach der Aufklärung und ihren diversen Autonomisierungs- und Autarkisierungsprozessen als Problem empfanden, haben diese ersten, experimentellen Denker des Christentums offenkundig nur sehr begrenzt als begründungspflichtiges Problem von Rang gesehen. Der Gedanke, daß ein Gott, der Mensch wurde und

<sup>43</sup> Evagr. Pont., sent. mon. 68,2–69,1 (TU 39/4 <Greßmann> S. 159).

<sup>44</sup> Albertus van den Daele, *Indices Pseudo-Dionysiani*, Louvain 1941, s.v. (145).

<sup>45</sup> Henrik Zilliacus, Art. ‚Anredeformen‘, in: Georg Schöllgen (Hg.), Stuttgart 1941, Sp. 465–497, hier: Sp. 488: „Φρόνησις ist die bischöfliche A(nredeform) bei Basilius, Athanasius u(nd) Isidor“.

<sup>46</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, S. 16–22.

das Brot mit Zöllnern und Sündern brach, Gegensätze zwischen theoretischer und praktischer Vernunft energischer aufhob, als wir uns das von uns aus überhaupt vorstellen können, konnte wohl mindestens in der kaiserzeitlichen Antike überhaupt nicht gedacht werden, obwohl die christologische Engführung bei Origenes in diese Richtung mindestens theoretisch weiterentwickelt hätte werden können. Wenn die Theologie aber so von Anfängen an ein (wenn auch schlecht argumentierter) Anwalt einer Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft ist, sollte sie eine tiefgreifende Verabschiedung der theoretischen Vernunft in vielen Wissenschaftszweigen jedenfalls nicht aktiv befördern oder gar noch rhetorisch überhöhen.

## Literatur

- Albinus, Enseignement des doctrines de Platon (CUFr 59), hg. von John Whittaker/Pierre Louis, Paris 2002.
- Andronicus, Peri pathōn. Édition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale. (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum: Supplementum 2), hg. von A. Glibert-Thirry, übers. von Robert Grosseteste, Leiden 1977.
- Aristoteles, Ethica Nicomachea, hg. von I. Bywater, Oxford <sup>21</sup>1991.
- Ders., Topica et Sophistici Elenchi, hg. von W. D. Ross, Oxford 1958.
- Clément d'Alexandrie, Les Stromates, Stromate VI (SC446), éd. par Patrick Descourtieux, Paris 1999.
- Daele, Albertus van den, Indices Pseudo-Dionysiani, Louvain 1941.
- Diels, Hermann, Doxographi Graeci, Berlin 1958.
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1975.
- Hugo Greßmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos. Zum ersten Mal in der Urschrift (TU 39/4), Leipzig 1913.
- Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig/Berlin (im Folgenden zit. als GCS).
- Bd. 2: Origenes, Origenes Werke I. Contra Celsum I-IV, in: GCS, hg. von Paul Koetschau, 1899.
- Bd. 3: Ders., Origenes Werke II. Contra Celsum V-VIII, De Oratione, in: GCS, hg. von Paul Koetschau, 1899.
- Bd. 6: Ders., Origenes Werke III. Homiliae in Ieremiam, Fragmenta in Lamentationes, in: GCS, hg. von Erich Klostermann/Pierre Nautin, <sup>2</sup>1983 (1. Aufl. 1901).
- Bd. 12: Clemens Alexandrinus, Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus, in: GCS, hg. von Otto Stählin/Ursula Treu, <sup>3</sup>1972 (1. Aufl. 1905, 2. Aufl. 1936).
- Bd. 40: Origenes, Origenes Werke X. Commentarius in Matthaeum I, in: GCS, hg. von Erich Klostermann/Ernst Benz, Leipzig 1935.

- Bd. 52: Clemens Alexandrinus, Clemens Alexandrinus II. Stromata I-VI, in: GCS, hg. von Otto Stählin/Ludwig Früchtel/Ursula Treu, <sup>4</sup>1985 (1. Aufl. 1906, 2. Aufl. 1936, 3. Aufl. 1960).
- Heinze, Richard, Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Hildesheim 1892.
- Höffe, Otfried, Art. ‚phrônesis/Klugheit‘, in: Otfried Höffe (Hg.), Stuttgart 2005, S. 451–454.
- Krämer, Hans Joachim, Die ältere Akademie, in: Hellmut Flashar (Hg.), Basel/Stuttgart 1983, S. 1–174.
- Lilla, Salvatore, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971.
- Origenes, Entretien d'Origène avec Héraclide (SC 67), éd. par Jean Scherer, Paris 1960.
- Ders., Philocalie. 21-27 (SC 226), éd. par Èric Junod, Paris 1976.
- Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien (TzF 24), hg. von Herwig Görge-manns/Heinrich Karpp, Darmstadt <sup>3</sup>1992.
- Gregorius <Thaumaturgus>, Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem (FChr 24), ed. Peter Guyot/Richard Klein, Freiburg 1996.
- Vogt, Hermann Josef, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, Stuttgart 1983.
- Völker, Walther, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Berlin 1952.
- Zilliaccus, Henrik, Art. ‚Anredeformen‘, in: Georg Schöllgen (Hg.), Stuttgart 1941, Sp. 465–497.