

PATRISTIK 2 (2004)

*Sproget som symbol
hos Klemens af Alexandria*

FORSKNINGSADJUNKT, PH.D. JESPER HYLDAHL

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen og Holger Villadsen

Seriens internetadresse: www.patristik.dk/Patristik
Direkte adresse for nr. 2: www.patristik.dk/Patristik2

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 87-989980-1-3

Publiceret marts 2004

Sproget som symbol hos Klemens af Alexandria

FORSKNINGSADJUNKT, PH.D. JESPER HYLDAHL

Andet århundredes Alexandria var som en smeltedigel af forskellige kulturer, sprog, religioner og filosofiske strømninger. Her udfoldes blandt andet hellenistisk og platonisk præget jødedom, gnostiske, kristne og filosofiske traditioner, såsom platonisme og kynisme. Klemens (d. ca. 211-215) kom antagelig til Alexandria ca. 175, hvor han opsøgte og blev bekendt med den kristne filosof og leder af Kateketskolen, Pantænos. Få år efter overtog Klemens selv ledelsen af Kateketskolen.

Den kulturelle mangfoldighed sætter sig talrige spor i Klemens' forfatterskab, der er særdeles rigt på referencer til og citater fra datidens filosofi, litteratur og religiøse skrifter.

Klemens står i den tidligste periode i den alexandrinske kristendom, der især hos Klemens og hans efterfølger Origenes udgør en kristen tradition, der indoptager indsigter fra græsk filosofi og hellenistisk jødedom. Det er alment anerkendt, at Klemens har været inspireret af den jødiske platoniker Filon,¹ som han ofte citerer, og flere gange refererer ved navn. Ligeledes er der utallige henvisninger til Platon og uddrag fra Platons forfatterskab, og det er blevet påvist, at Klemens' egen lære kun i begrænset omfang svarer til Platons på trods af det forhold, at den mest citerede kilde bortset fra Bibelen er Platons dialoger.² Det svarer til, at Klemens' lære i højere grad afspejler en traditionel middelpatonisk filosofi med elementer fra samtidens gnostiske og jødiske strømninger.³ Men på trods af Klemens' eklektisk prægede lære, sker indoptagelsen af ikke-kristne elementer i reglen ikke på bekostning af de kristne grundforestillinger.

¹ Se f.eks. Robert M. Berchman, *From Philo to Origen. Middle Platonism in Transition*, California 1984, og Annewies van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*, Leiden 1988.

² Dietmar Wyrwa, *Die Christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandria*, Berlin 1983.

³ Salvatore Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

Karakteristisk for Klemens er imidlertid hans opfattelse af sproget. Som en af de første kristne forfattere forbinder han den kristne teologi med en højt sofistikeret forståelse af sprogets semantik og fortolkningens natur.¹ Dette er særligt markant i Klemens' mest iøjnefaldende værk, *Stromateis*. I det følgende vil det blive fremhævet, at dette værk i relation til Klemens' opfattelse af sproget som symbol har et funktionsbestemt sigte, der består af en realisering af den kristnes erkendelse af og kontakt med Gud.

1. Klemens af Alexandrias forfatterskab

Af Klemens' forfatterskab er meget tabt, men hans tre hovedværker er bevaret i deres helhed. Disse tre er *Protreptikos*, *Paidagogos* og den meget omfangsrige *Stromateis*. De tre skrifter har traditionelt været anset for at danne en trilogi,² der korresponderer med en tredelt guddommelig aktivitet, der har til formål at føre den ikke-kristne hedning til tro, dernæst formane til et korrekt i troen funderet kristent levned og slutteligt føre den troende til frelsen i guds nærværets fuldkomne erkendelse. Teorien om, at de tre skrifter danner en trilogi, er baseret på Klemens' eget udsagn i indledningen til *Paidagogos*, hvor han redegør for, at den samme logos, ordet, Kristus, som det handlende subjekt gennem en tredelt frelses-økonomi først skal opfordre hedningen til at antage den kristne tro, dernæst overtale den troende til de rette handlinger, og slutteligt gennem undervisning og vejledning føre den troende til en gnostisk kontemplation af sandheden.³ Derfor har den samme logos tre navne svarende til de tre funktioner: *προτρεπτικός*, *παιδαγωγός* og *διδάσκαλος*.

Den traditionelle opfattelse af, at disse tre funktioner korresponderer med de tre hovedværker, er siden slutningen af det 19. århundrede blevet udsat for kritik, men positionen er også forsvaret.⁴ Der er enighed om, at sammenfald i både titel og indhold peger på, at *Protreptikos* og *Paidagogos* udgør de to første værker i trilogien, hvor-

¹ Se f.eks. Martin Irvine, "Interpretation and the semiotics of allegory in Clement of Alexandria, Origen, and Augustine", *Semiotica* 63-1/2 (1987), p. 43.

² Se f.eks. indledning til Klemens i *Ante-Nicene Fathers*, vol. II, p. 168.

³ *Paid.* I 1.1.1-3.3. Klemens forbinder udtrykket "gnostiker" med noget positivt. Gnostikeren er den fuldkomne kristne.

⁴ For en generel oversigt, se f.eks. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur LVII*, Berlin 1952, p. 26ff. og Eric Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, p. 5ff.

imod kritikken er rettet mod opfattelsen af, at *Stromateis* skulle udgøre det tredje værk. Det indholdsmæssige tema svarer ganske vist til den gnostiske kontemplation, og derved opfylder *Stromateis* delvist den funktion, det tredje værk er tiltænkt. Men som f.eks. Eugène de Faye har argumenteret for, virker det unaturligt, at Klemens ved affattelsen af det tredje værk skulle forlade den klare og velargumenterende stil i *Protreptikos* og *Paidagogos*, og således hævder de Faye, at Klemens havde påtænkt at skrive et systematisk og gennemtænkt værk med den naturlige titel "ὁ διδάσκαλος".¹ Ifølge de Faye er *Stromateis* for usystematisk til at være denne "ὁ διδάσκαλος", men er tænkt som et forstudie dertil. Carl Heussi har kort efter forsvaret en modificeret traditionel holdning ved at pege på, at "*Didaskalos*" er identisk med *Stromateis* bog fem til syv, hvorimod de fire første bøger var skrevet tidligere end *Paidagogos*.² Johannes Munck har efterfølgende kompliceret forholdet yderligere ved at argumentere for to trilogier, hvoraf den første består af *Protreptikos*, *Paidagogos* og "*Didaskalos*", mens den anden består af *Stromateis* I, *Stromateis* II og en "*Physiologia*".³ De sidste, tredje bøger i disse trilogier har følgelig aldrig været skrevet og *Stromateis* II ikke færdiggjort. Friedrich Quatember har siden betvivlet, at man overhovedet ud fra indledningen til *Paidagogos* kan hævde, at Klemens har ønsket at affatte en trilogi svarende til den tredelte frelsesøkonomi.⁴ Ifølge Quatembers analyse er det bestemt ikke givet, at Klemens havde planlagt at skrive en "*Didaskalos*". Imidlertid støtter flere, som f.eks. Osborn, Völker, Méhat og senest Schneider, sig til en mere traditionel opfattelse.⁵

Vi kan vanskeligt afgøre, om Klemens havde tænkt på at skrive et værk forskelligt fra *Stromateis*, hvori logos skulle have funktion af διδάσκαλος, men vi kan afgøre, at *Stromateis* faktisk indholdsmæssigt og tematisk opfylder den funktion, som dette værk ville have været tiltænkt, og således kan det udmærket indgå som et tredje

¹ De Faye, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1906, p. 116-121.

² Heussi, "Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos", *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 45 (1902), p. 465ff.

³ Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart 1933, p. 111.

⁴ Quatember, *Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus*, Wien 1946, p. 29-32.

⁵ Osborn, "Teaching and Writing in the first Chapters of the *Stromateis* of Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies* 10 (1959), p. 341ff.; Völker, *op. cit.*, p. 33; Méhat, *Étude sur les "Stromates" de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, p. 71-114; Schneider, *Theologie als christliche Philosophie*, Berlin 1999, p. 145.

skridt i den tredelte frelsesøkonomi, hvad enten Klemens har forestillet sig det sådan eller ej. Som den følgende analyse vil antyde, har Klemens sandsynligvis tiltænkt *Stromateis* denne funktion.

2. Klemens' *Stromateis*

Af Klemens' tre hovedværker er *Stromateis* det væsentligste. Det manuskript, vi har til rådighed i dag, indeholder i alt otte bøger, hvoraf den sidste ottende dog sandsynligvis først er tilknyttet de syv øvrige efter Klemens' død. Den sidste af de otte bøger har formentlig ikke været tænkt som en del af *Stromateis*, eftersom den har en anden karakter end de øvrige bøger og hovedsagelig består af foreløbige noter. Hvor mange bøger Klemens havde tænkt sig at skrive, er imidlertid uvist, men som Klemens selv angiver i slutningen af bog syv, forventer han at skrive mere. Værket slutter således ikke med bog syv.

Stilen i *Stromateis* afviger i betydelig grad fra Klemens' øvrige kendte værker. Den forholdsvis klare diskurs i *Protreptikos* og *Paidagogos* er forladt til fordel for en bevidst usystematisk og forvirrende stil og en konsekvent mangel på struktur. Tankegangen er enigmatisk og Klemens afrunder sjældent et emne, men skifter bestandigt til et nyt uden sammenhæng med det foregående. Læseren må ofte søge forgæves efter at begribe sammenhænge mellem de forskellige bøger, sektioner og kapitler, og man fortabes og vildledes hyppigt af forfatterens skift af emne og stil, samt indskud af ekskursor af varierende længde. Det stilistiske udtryk er præget af Klemens' eklektiske strategi, idet han accepterer og indoptager indsigter fra de tidligere filosofiske traditioner, særligt den platoniske, og ligeledes fra de græske digtere. Dette resulterer i en broget og usystematisk anvendelse af forskellige udtryk og begreber, hvis betydning dermed ofte varierer, og det gør det vanskeligt for læseren at følge tankegangen i skriftet. Dette stilistiske særpræg er en bevidst valgt strategi fra Klemens' side, hævder han flere steder i *Stromateis*, f.eks. i IV 2:¹

Lad vores optegnelser, som vi ofte har sagt, på grund af dem, der uden videre omgås dem ukyndigt og listigt, være stykket sam-

¹ Alle referencer er til tekstudgaven i GCS: *Clemens Alexandrinus*, hg. Otto Stählin, Leipzig 1905, og Otto Stählin und Ludwig Früchtel, Berlin ³1960, ³1970. Hvor ikke andet er angivet, er referencerne til *Stromateis*.

men, som navnet selv siger, uafbrudt skiftende fra én ting til en anden, idet de gennem en række udsagn angiver én ting, men beviser noget andet. "For dem, der søger efter guld," siger Heraklit, "graver meget jord og finder lidt." Men dem, der er af den virkeligt gyldne slægt, vil, idet de søger efter det beslægtede, finde meget i lidt. For det skrevne vil finde én, der vil komme til forståelse. Optegnelsernes kludetæppe hjælper således både til erindring og afspejling af sandhed over for den, der kan søge med fornuft.¹

Ikke blot stilen er enigmatisk, sproget er det også. Sproget er ofte gådefuldt og symbolsk. Der er en udpræget sans for og anvendelse af billeder, metaforer, analogier og klassisk mytestof. Skriftet er langt fra poesi, om end der findes talrige poetiske afsnit. Det er derimod kendetegnet ved en beskrivende diskurs, en redegørelse, der fremlægger sagen i et fortællende sprog med inddragelse af bibelske udsagn og uddrag fra filosofiske og litterære kilder. Som f.eks. E.L. Fortin har været inde på,² er der en stilistisk overensstemmelse mellem *Stromateis* og Bibelen; stilen kan måske bedst sammenlignes med den måde, Jesus fremfører sine lignelsesberetninger i evangelierne, til tider vekslende mellem lignelse, forklaring og bibelske citater.

Klemens begrundet sit valg af sprog, samt skriftets stilistiske særpræg med flere forhold:

(1) Det første har sin begrundelse i Jesu lignelsesforklaring Mt. 13,13,³ som Klemens benytter til at argumentere for, at kun de få udvalgte magter at stå ansigt til ansigt med sandheden. Den gådefulde og symbolske stil afværger på den ene side risikoen for, at udenforstående og umoralske personer skulle misbruge og misforstå Klemens' tanker,⁴ og på den anden side tager den højde for Klemens' bekymring for, at mere simple troende skulle gå fejl af sandheden og

¹ *Str.* IV 2.4.1-4: "Ἐστω δὲ ἡμῖν τὰ ὑπομνήματα, ὡς πολλάκις εἶπομεν, διὰ τοὺς ἀνέδη ἀπειρώς ἐντυγχάνοντας ποικίλως, ὡς αὐτό που τοῦνομά φησι, διεστρωμένα, ἀπ' ἄλλου εἰς ἄλλο συνεχῆς μετιόντα, καὶ ἕτερον μὲν τι κατὰ τὸν εἰρμὸν τῶν λόγων μηνύοντα, ἐνδεικνύμενα δὲ ἄλλο τι. "χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι", φησὶν Ἡράκλειτος, "γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγου", οἱ δὲ τοῦ χρυσοῦ ὄντως γένους τὸ συγγενὲς μεταλλεύοντες εὐρήσουσι τὸ πολὺ ἐν ὀλίγῳ· εὐρήσει γὰρ τὸν συνήσοντα ἕνα ἢ γραφή. συλλαμβάνουσι μὲν οὖν πρὸς τε ἀνάμνησιν πρὸς τε ἔμφασιν ἀληθείας τῷ οἴῳ τε ζητεῖν μετὰ λόγου οἱ τῶν ὑπομνημάτων Στρωματεῖς.

² Fortin, "Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition", *Studia Patristica* IX,3 (1966), p. 56.

³ F.eks. *Str.* I 1.2.3; VI 15.125.1.

⁴ *Str.* V 4.19.2-3.

tage skade, idet de misforstår budskabet.¹ Her er Klemens særligt påvirket af Paulus' billede med distinktionen mellem mælk og fast føde i 1. Kor. 3,1f. Disse begrundelser findes hyppigst.²

(2) Den anden er ikke mindre væsentlig og vedrører forbindelsen mellem sproget som udtryksform og den natur, der søges redegjort for. Ifølge Klemens magter sproget aldrig at udtrykke sandheden eller Gud adækvat (VI 17.166.2), men sandheden kan kun præsenteres ved hjælp af et symbolorienteret, metaforisk og enigmatisk sprog (V 4.21.4). Sandheden er for os et mysterium, som selv har fremsat sig på mystisk vis (I 1.13.4). Den uudsigelige Gud unddrager sig enhver adækvat sprogliggørelse, og over for ham må man derfor forholde sig tavs.³ Målet i *Stromateis* er ved hjælp af den særlige stilistiske og sproglige diskurs at udsige noget om det, dvs. sandheden eller Gud, som et ordinært, rationelt sprog ikke kan udsige noget om. Således er Klemens inspireret af Paulus' udsagn i 1. Kor. 13,12 om forholdet mellem det nu at se i et spejl, i en gåde, og senere ansigt til ansigt.

(3) Den tredje begrundelse har at gøre med læserens rolle. Ifølge Klemens er det tanken med den gådefulde stil at udfordre læseren, opfordre til kontemplation og til gennem den fortolkning, der altid er forbundet med læsningen, at afsøge, hvad der er tekstens betydning, dvs. afdække den sandhed, som Klemens hævder findes i teksten (f.eks. VI 11.92.3).

Den anden og tredje begrundelse er afledt af Klemens' forståelse af sproget som symbol.

3. Sprog og semantik

Klemens hæfter sig ved, at Bibelen samt de græske litterære og filosofiske skrifter er affattet ved hjælp af et symbolsprog. Fortolkningen af dette symbolsprog, som støttes af den indre logos, forudsætter en indlæring af en eksegetisk kode. Det skyldes, at teksterne, fordi de vedrører sandheden, dvs. Gud, er forfattet i en konsekvent allegorisk stil, der gennem forskellige τρόποι, f.eks. gåder, billeder, symboler, lignelser mv. dækker af for en 'under-tekst', som i sig skjuler sandheden.⁴ Kun den fuldkomne kristne, gnostikeren, formår gennem de-

¹ Str. I 1.14.3; VI 15.126.1.

² F.eks. Str. I 1.18.1; V 9.57.1; VII 18.110.4; 18.111.1.

³ Se Mortley, "The Theme of Silence in Clement of Alexandria", *Journal of Theological Studies* 24 (1973), p. 197-202.

⁴ F.eks. Str. V 4.21.4.

allegorisering igen at afdække denne skjulte sandhed,¹ og gennem en afkodning af den bogstavelige tekst at finde ind til den skjulte undertekst.² At forfatte en tekst i overensstemmelse med denne "det skjultes måde" (τῆς ἐπικρύφως ὁ τρόπος, V 4.19.3) er en metode, ifølge hvilket ikke blot de bibelske skrifter er blevet til, men tillige *Stromateis*.³ At *Stromateis* er forfattet med denne måde for øje, skyldes det altoverskyggende tema i *Stromateis*, nemlig en afdækning af den fuldkomne sandhed, den sandhed over for hvilken man ikke kan udtrykke sig adækvat, men over for hvilken man i stedet bør forholde sig tavs. Gennem en allegorisk fortolkning, der er støttet af logos, dvs. Kristus, er det gnostikerens privilegium at kunne hente den sandhed frem, der ligger skjult i *Stromateis* som tekst; dvs. erkende den sandhed, der ligger skjult som en udtalt undertekst under den bogstavelige overflade.

Dette semantiske forhold mellem sprog og sandhed udtrykker Klemens i forlængelse af bl.a. stoiske og aristoteliske konceptioner med forskellige udtryk.⁴ Således gør Klemens i den efterhængte ottende bog af *Stromateis* (8.23.1) rede for, at der i sproget eller talen (φωνή) eksisterer et triadisk forhold mellem (1) navne (ὀνόματα), (2) begreber (νοημάτια) og (3) de faktiske forhold (ὑποκείμενα πράγματα). Navnet er et symbol (σύμβολον) på et begreb, mens begrebet

¹ F.eks. *Str.* VI 11.92.3.

² I princippet kan man gennem de-allegorisering omsætte den skjulte undertekst til en fortolket ny ikke-allegoriseret tekst, der er identisk med underteksten. I religiøse tekster må dette forehavende imidlertid opgives, eftersom det religiøse indhold, der var genstand for antikkens religiøse tekster, unddrager sig et entydigt sprog og derfor umuligt kan overføres til en entydig, ikke-allegoriseret tekst. Derfor afviste den tidlige allegorese i den alexandrinsk-kristne tradition muligheden for at præsentere den religiøse teksts mening i en endegyldig tekstuel form. Som den religiøse tekst griber kommentaren til den religiøse tekst heller ikke fuldt ud den sandhed, der er skjult til stede. Kommentaren er tvetydig og er derfor selv genstand for en allegorisk tolkning. Sandheden kan aldrig udtrykkes bogstaveligt, men kun i kodet form på et symbolsk eller metaforisk plan.

³ *Str.* VII 18.111.1.

⁴ Aristoteles sondrede mellem sjælelige erfaringer (παθήματα) og faktiske ting (πράγματα) på den ene side, og den verbale lyd (φωνή) og bogstavet (γράμματα) på den anden, hvor lyden eller bogstavet er et tegn (σημεία) eller symbol (σύμβολον) på de sjælelige erfaringer eller de faktiske ting (*De interpretatione* I 16a.4-9). Tegnets mening eller semantik (σημαντική) er altid konventionelt bestemt (*ibid.* II 16a.20). Stoikerne hævdede et tredelt forhold mellem de betegnede ting (σημαινόμενον), de betegnende ting (σημαῖνον) og det, der faktisk er tilfældet (τυγχάνον) (se Irvine, *op. cit.*, p. 40.). De betegnede ting vedrører tegnets indhold eller betydning, mens de betegnende ting udgør lyden eller talen, der muliggør kanaliseringen af tegnets betydning.

har lighed med de faktiske forhold. Kun navnene kan ytres sprogligt, og eftersom de sproglige ytringer ændrer sig, alt efter hvilket kulturelt bestemt sprog man taler, kan sprogets lydside aldrig være andet end et symbol for det, som sprogets lydside betegner eller refererer til, dvs. begrebet eller de faktiske forhold. Derimod er begrebet en usproglig, noetisk størrelse, der er invariabel fra kultur til kultur. Med udgangspunkt i de indbyrdes forhold mellem de tre størrelser i den semantiske triade – navnet (symbolet), begrebet og de faktiske forhold – har Raoul Mortley foreslået, at ligheden mellem begreb og det faktiske forhold indebærer, at begrebet ikke kræver en lingvistisk analyse, hvorimod det sproglige udtryk er et fortolkningsanliggende, eftersom der mellem sproget og de faktiske forhold ikke findes denne ligefremme forbindelse.¹

Som Klemens nævner i den sjette bog af *Stromateis*, eksisterer der således kun et indirekte referentielt forhold mellem navnene (ὄνοματα) og de faktiske forhold (πράγματα), og mellem udtrykket (λέξεις) og de betegnede ting (σημαινόμενα),² mellem tegnet (σημείον) og de faktiske forhold (ὑποκείμενα),³ mellem det skrevne (γράφαις) og det uskrevne (ἄγραφος), således at den uskrevne betydning eller sandhed, der ellers kun er skrevet i menneskets hjerte, åbenbares gennem den skrevne tekst.⁴

Navnet, tegnet (σημείον) eller symbolet (σύμβολον) (Klemens veksler ofte vilkårligt mellem disse udtryk) er udtalt ved hjælp af lyd (φωνή).⁵ Dvs. at sprogets lydside konstitueres af tegn, symboler og navne, der alle refererer til en ikke-sproglig virkelighed (sandheden eller betydningen), der imidlertid kan afdækkes ved hjælp af fortolkning. Eftersom "talen skjuler meget", refererer Klemens således også til forbindelsen mellem guden Hermes (Ἑρμῆς), som grækerne ifølge Klemens siger er tale, og fortolkning (ἑρμηνεία).⁶ Det peger på, at også grækerne ifølge Klemens var klar over, at alt sprog kræver fortolkning, idet en tekst af natur antyder mere end den siger.⁷

¹ Mortley, *Form Word to Silence II*, Bonn 1986, p. 36.

² *Str.* VI 17.151.2-4.

³ *Str.* VI 15.121.4.

⁴ *Str.* I 1.10.1; VI 15.131.4.

⁵ *Str.* V 6.34.7.

⁶ *Str.* VI 16.132.1.

⁷ Jf. Irvine, *op. cit.*, p. 45.

Fortolkningskravet gælder sproget både som tale og skrift. På dette punkt skelner Klemens ikke mellem tale og skrift. Det gør han imidlertid på andre punkter. Som en reminiscens særligt fra Platons *Faidros* og til dels fra *Epistel VII*¹ regner Klemens det talte sprog for højere end det skrevne, og han gør således i begyndelsen af *Stromateis* rede for sin tilbageholdenhed med at overføre sine tanker til det skrevne sprog, fordi det skrevne sprog er mindre responsivt end det talte sprog,² og derfor er risikoen for misforståelse større. At Klemens alligevel vælger at nedskrive sine tanker og mundtlige overleveringer, som han har modtaget, skyldes, at han frygter, at de ellers ville gå tabt for eftertiden,³ og at han føler et kald og en forpligtelse til at formidle sin erkendelse og videreføre en apostolisk tradition,⁴ hvor ordet på legitim vis kan manifestere sig både på skrift og i tale.⁵ Klemens legitimerer affattelsen af sit værk gennem valget af den særlige, enigmatiske diskurs i *Stromateis*, hvorved han dels tager højde for sprogets begrænsede muligheder for på adækvat vis at tale om sandheden og dels tager højde for de mangler, det skrevne sprog har i forhold det talte. Kun denne form for enigmatisk diskurs tillader Klemens at overføre sandheden til det skrevne sprog.⁶ Således bevarer stilen i *Stromateis* de dialogiske træk ved det talte sprog; stilen tvinger læseren ind i en samtale med teksten. Af den grund er overgangen fra mundtlig til skriftlig formidling i høj grad lempelig, selv om der i overgangen fra det talte til det skrevne sprog ifølge Schneider ligger ansatser til et nybrud i den alexandrinske tradition med en mere videnskabelig teologi til følge, som det er tilfældet hos Klemens' efterfølgere.⁷

4. Sproget og Guds transcendens

Som nævnt ovenfor begrundes Klemens til dels sit valg af sproglig strategi i *Stromateis* ud fra Guds uransagelige natur. Eric Osborn har for årtier siden antydnet, at Klemens' forståelse af Gud er inspireret af

¹ Påvist af Wyrwa, *Die Christliche Platonaneignung...*, p. 30ff. Det gælder særligt *Faidros* 274-276 og *Epistel VII* 340-344.

² *Str.* I 1.14.4.

³ *Str.* I 1.11.1; 14.2.

⁴ *Str.* I 1.12.1.

⁵ *Str.* I 1.4.1.

⁶ Se Wyrwa, *ibid.*, p. 46.

⁷ Schneider, *op. cit.*, p. 125f.

den platoniske tradition. Ligesom senantikens platonisme lod sin ontologi inspirere af en metafysisk tolkning af Platons *Parmenides*, stod også Klemens over for at løse det problem, der mest tydeligt formuleres i tilknytning til Platons *Parmenides*. Dette problem, hvortil der knytter sig en udpræget anvendelse af negativ teologi med et arsenal af negerende formuleringer, vedrører overgangen mellem de to øverste principper i det ontologiske hierarki, dvs. overgangen fra absolut enhed til differentieret mangfoldighed.¹

Klemens redegør for det første princip, Gud, i en længere passage i *Stromateis* bog V.² Det første princip udgør det transcendent aspekt ved Gud, og det bestemmes både positivt gennem affirmative udsagn og negativt gennem alpha-privativer. Den følgende passage, der genkalder sig et tilsvarende ordvalg fra middelplatoniske forfattere som Numenios af Apamea og Alkinoos,³ bl.a. med serien af aristoteliske kernebegreber,⁴ vil tjene som illustration:

Denne tale om Gud er sandelig vanskelig at håndtere. For eftersom alle tings princip er vanskelig at finde, er det absolut første og ældste princip, der er årsag til alle andre ting, der bliver til og er blevet til, vanskelig at demonstrere. For hvordan kan det omtales, der hverken er genus, differentia, species, enkelthed eller tal. Men det er heller ikke nogen accidentiel egenskab, eller noget ved hvilket det accidentielle er sket. Ingen kan beskrive ham korrekt som et hele. For det hele er ordnet for storhedens skyld, og han er altets Fader. Slet ingen dele kan prædikeres om ham. For det ene er udeleligt, og derfor også ubegrænset; dog ikke tænkt i forhold til uransagelighed, men i forhold til det uudstrakte og uden at have en grænse. Og således er det uden struktur og uden navn, og hvis vi benævner det, gør vi det ikke rigtigt, når vi kalder det for enten det ene, det gode, fornuft, væren selv, Fader, Gud, skaber eller herre; vi taler ikke, som om vi føjer noget til hans navn, men af mangel gør vi brug af skønne navne, for at tanken må have disse

¹ Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, p. 25-37. Se også idem, "Clément, Plotin et l'Un", i *ALEXANDRINA. Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandria*, ed. C. Mondésert, Paris 1987, p. 173-189.

² *Str.* V 12.78-82.

³ Jf. Numenios, fr. 11, 15-19 (des Places); Alkinoos, *Did.* X.

⁴ Se parallellen til Aristoteles, *Post An.* 96b15ff., hvor enkelthed og tal er nævnt i forlængelse af genus og species.

at støtte sig til, ikke for at fare vild med hensyn til andre ting. For enkeltvis angiver de ikke Gud, men alle samlet viser den almægtiges kraft. For det omtalte er udtryk enten for det, der hører til sig selv, eller for gensidig relation, men ingen af disse er i stand til at gribe det, der vedrører Gud.¹

Affirmativt bestemmes det første princip som Fader, alle tings årsag, det ene. Som teksten ovenfor, men også andre tekststeder bevidner,² omtales det første princip endvidere som det gode, fornuft, væren selv, Gud, skaber og herre. Disse udtryk, som har til formål at illustrere den kausale relation mellem Gud og verden, betegner ikke dele af Gud, og egentlig er de kun hjælpeudtryk til brug for den menneskelige tanke, men *samlet* refererer de til Gud. Det er et udtryk for en udpræget bevidsthed om, at den uudsigelige Gud ikke på adækvat vis kan indfanges af menneskets sprog. Den enhed, der står uden kvaliteter, såsom genus, species, differentia osv., er ikke karakteriseret ved de accidenser, der udgør betingelsen for den sproglige diskurs.

Påvirkningen fra den første hypotese i Platons *Parmenides* synes oplagt.³ For det første er Gud benævnt det ene, og Klemens anerkender tilmed den grundlæggende præmis i den første hypotese i *Parmenides*, ifølge hvilken det ene hverken har dele eller er et hele.⁴ For det andet følger der tilmed en serie af negative udsagn, der genkalder indholdet fra *Parmenides*. Han er udelelig, ubegrænset, uden struktur, uden navn og kan ikke omtales osv. I en passage, der går forud for citatet ovenfor, nævner Klemens desuden, at "altets Gud,

¹ V 12.814-823: ναὶ μὴν ὁ δυσμεταχειριστότατος περὶ θεοῦ λόγος οὗτός ἐστιν. ἐπεὶ γὰρ ἀρχὴ παντὸς πράγματος δυσεύρετος, πάντως που ἢ πρώτη καὶ πρεσβυτάτη ἀρχὴ δύσδεικτος, ἥτις καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν αἰτία τοῦ γενέσθαι καὶ γενομένους εἶναι. πῶς γὰρ ἂν εἴη ρήτων ὃ μῆτε γένος ἐστὶ μῆτε διαφορὰ μῆτε εἶδος μῆτε ἄτομον μῆτε ἀριθμός, ἀλλὰ μὴδὲ συμβεβηκός τι μὴδὲ ᾧ συμβέβηκεν τι. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρασ, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον. καὶ ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἥτοι ἓν ἢ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχη ἢ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπερείδουσαι τούτοις. οὐ γὰρ τὸ καθ' ἕκαστον μηνυτικὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντακράτορος δυνάμεως· τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ρητὰ ἐστὶν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἶόν τε περὶ τοῦ θεοῦ.

² F.eks. IV 25.162.5.

³ *Parm.* 137C-142A.

⁴ Se også Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, p. 29.

der er over al tale, ethvert begreb og enhver tanke, ikke kan overføres til skrift, idet han er uudsigelig i sin kraft."¹ I *Paidagogos* nævnes det tilmed eksplicit, at Gud er hinsides det ene og over enheden selv.² Andetsteds i *Stromateis* nævnes det, at Gud er over sted og tid, han omfatter ikke noget og er ikke omfattet af noget.³ For at fremhæve den kvalitative forskel mellem Gud og menneskets sprog og tænkning, der retfærdiggør den enigmatiske stil i *Stromateis*, gør Klemens især brug af alpha-privativer, der vedrører tale og erkendelse. Således findes adjektivet ἄρρητος talrige gange knyttet til Gud, men også andre adjektiver som f.eks. ἄγνωστος, ἀκατάληπτος, ἀνωνόμαστος, ἄφθεγκτος osv. anvendes hyppigt.⁴

Til trods for accentueringen af Guds transcendens, der er afledt af Klemens' konsekvente apofatiske stil, forbliver Gud ikke i ophøjet, inaktiv isolation. Gud vender sig derimod til mennesket. Med denne tanke giver Klemens den traditionelle platoniske metafysik en kristen og religiøs drejning, idet han fokuserer på Guds nådeshandling og åbenbaring over for menneskeheden. Gud åbenbarer sig i sin logos, i Kristus, der både var virksom i skabelsen, i profetierne, inspirerede filosoffer og digtere (der dog ofte misforstod og misbrugte inspirationen), blev inkarneret i skikkelse af Jesus, for til slut at føre den kristne til den fuldendte gnosis.

5. Sproget og læseren

Det er læserens privilegium at kunne hente den sandhed og erkendelse af den ubegribelige og uudsigelige Gud frem, der er skjult til stede i sproget. Klemens' forståelse af sprogets semantik indebærer, at den læser, som skriftet henvender sig til, er en integreret del af skriftet. Klemens' valg af stil og sprog afspejler, at teksten kun kan forventes at få betydning gennem læserens fortolkende aktivitet. Ifølge denne problemstilling har læseren således til opgave at indvinde den sandhed og betydning, der befinder sig som en skjult un-

¹ V 10.65.2: ὁ τῶν ὅλων θεὸς ὁ ὑπὲρ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοιαν οὐκ ἂν ποτε γραφῆ παραδοθεῖη, ἄρρητος ὢν δυνάμει τῆ αὐτοῦ, ...

² *Paid.* I 8.71.1-2.

³ *Str.* II 2.6.1-2.

⁴ For en oversigt over alpha-privativer hos Filon og blandt middelplatonikere i relation til Klemens, se Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique*, Paris 1961, p. 297-313 og Lilla, *op. cit.*, p. 212-226. For en liste over de hyppigst anvendte alpha-privativer, se Henny Fiskå Hägg, *Knowing the Unknowable. Clement of Alexandria and the Origins of Christian Apophaticism*, Bergen 1996, p. 132f.

der-tekst under den litterære, bogstavelige overflade. Ud fra et semi-otisk, læserorienteret perspektiv fokuseres der således på en række tekstafsnit, hvor læseren opfatter, at Klemens henvender sig til læseren eller har læseren i tankerne, og hvor vigtigheden af læserens hermeneutiske medspil antydes.

Stromateis' enigmatiske diskurs påkalder sig et fortolkningskrav. Den bevidst usystematiske stil og den hyppige anvendelse af allegoriske τρόποι, såsom symboler, metaforer, billeder og gåder, skjuler en sandhed som en uskreven 'tekst' under den litterære overflade. Denne sandhed kan hentes frem og realiseres gennem læserens aktive fortolkning, idet læseren stiller de rigtige spørgsmål og arbejder med teksten. Idet Klemens opfordrer sin læser til at søge,¹ kan han også hævde, at det skrevne er et middel til frelse:

Så det (sproget) stiller det største over for den, der ved hjælp af det guddommelige forsyn mødes med det, og forener troens begyndelse, iver efter at være en god borger, lyst efter sandheden, bevægelse til undersøgelse og erkendelsens spor; det giver så at sige et middel til frelse.²

I indledningen til *Stromateis* redegør Klemens for sin hensigt med skriftet. Som nævnt ovenfor fremsætter han blandt andet sine betæneligheder ved at overføre sine tanker til det skrevne sprog, men han formår alligevel i kraft af *Stromateis'* unikke stil at bevare det talte sprogs dialogiske fordele. For at få sprogets dialogiske dialektik i virksomhed forudsætter Klemens, at læseren er en aktiv part i teksten, idet læseren spørger til, hvad der findes i teksten bag det skrevne.³ I tråd dermed opfordrer Klemens gentagne gange læseren til at søge,⁴ og som Mortley har hævdet, har skriftets hemmelighedsfulde karakter blandt andet til hensigt at stimulere evnerne hos den, der søger sandheden.⁵ Idet Kristus, logos, spiller en afgørende rolle som vejleder og lærer og udgør betingelsen for, at læseren besidder

¹ Str. I 2.20.4-21.1; VI 1.2.1-2.

² Str. I 1.4.3: συμβάλλεται γοῦν τὰ μέγιστα τῷ περιτυχόντι κατὰ τὴν θεῖαν πρόνοιαν, ἀρχὴν πίστεως, πολιτείας προθυμίαν, ὄρμην τὴν ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν, κίνησιν ζητητικὴν, ἵχνος γνώσεως, συνελόντι εἰπεῖν ἀφορμὰς δίδωσι σωτηρίας.

³ Str. I 1.14.4.

⁴ F.eks. Str. VI 1.2.1-2; I 2.20.4-21.1.

⁵ Mortley, *From Word to Silence II*, p. 39.

den kode, der gør det muligt at stille de rigtige spørgsmål og afdække sandheden, der ligger skjult i teksten, er der tale om et stykke kristen dialektik.

Wyrwa har i sin monografi, der behandler Klemens' reception af Platons dialoger, i afsnittet "Die Anleitung zur eigenen Mitarbeit",¹ fremstillet læserens hermeneutiske opgave både i relation til Bibelen og til *Stromateis* som et medarbejde:

Aus der eigentümlichen Form der "Teppiche" erklärt es sich auch, daß Clemens Ermunterungen zur eigenen Forschung nicht unterlassen darf, ist doch seine Schrift ein unfertiges, offenes Werk, das erst durch die eigene, vom göttlichen Beistand getragene Mitarbeit des Lesers in der Erlangung der Gnosis zur lebendigen Vollendung gelangt.²

I tilknytning dertil hæfter Wyrwa sig ved tre passager i *Stromateis* første bog.³

(1) I den første passage, der trækker på en serie Platon-citater, konkluderer Klemens i den sidste del, at læseren må anerkende den platoniske filosofis nytte og søgen efter sandheden og det gode selv. I samklang med Platon fremhæver han, at man ikke kan nøjes med de encyklopædiske discipliner i den klassiske dannelse, såsom geometri, musik og astrologi, eftersom de ikke i sig selv fører til det gode. Den klassiske dannelse er derimod kun forberedende og har til opgave at samarbejde på at opvække og træne sjælen til at kontemplere den intelligible idéverden:

Så at han (Platon) ikke tillader, at kredsen af almene videnskaber fuldender med hensyn til det gode, men at de samarbejder med hensyn til at opvække og træne sjælen imod det intelligible.⁴

(2) Den forberedende dannelse er tilsvarende temaet for den anden passage, der ligeledes spiller på Platons dialoger. I denne passage forbinder Klemens filosofien, som en undersøgelse af sandheden og

¹ Wyrwa, *Die Christliche Platonaneignung...*, p. 55-69.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Str.* I 19.92.3-93.5; 5.32.4-33.6 og 1.10.1-4.

⁴ *Str.* I 19.93.5: ὅστ' οὐδ' αὐτὸς τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν συντελεῖν πρὸς τὰγαθὸν δίδωσι, συνεργεῖν δὲ πρὸς τὸ διεγείρειν καὶ συγγυμνάζειν πρὸς τὰ νοητὰ τὴν ψυχὴν.

filosofiens form for bevisførelse, med en forudgående opdragelse, der udmønter sig i en aktiv søgen efter sandheden:

Vi hævder derfor her rent ud, at filosofi er en søgen efter sandhed og det værendes natur (dette er sandheden, som herren selv talte om, "jeg er sandheden"), og fremdeles at også en forudgående opdragelse for hvile i Kristus træner fornuften og opvækker forstanden, og skaber en skarpsindig søgen på grund af den sande filosofi, som den indviede har, eftersom han har fundet den eller snarere modtaget den fra sandheden selv. ... Så ved disse studier renses sjælen fra synlige ting og bliver genoplivet for nøje at kunne se sandheden.¹

I overensstemmelse med Platon fremhæver Klemens, at sandheden ikke er en direkte opnåelig kvalitet, men at adgangen til sandheden kræver et propædeutisk studie, som forbinder sjælen med det intelligible. Klemens giver imidlertid tanken om propædeutik som forberedelse til den egentlige filosofi som søgen efter sandhed og det værendes natur en kristen udformning, idet betingelsen herfor er, at man som en gave har modtaget den sande filosofi fra sandheden selv, dvs. Kristus, som tilmed udgør den logos, der blandt andet fungerer i skikkelse af opdrager. Ved egen kraft kan mennesket således ikke nå sandheden, men idet sandheden er skænket fra oven, udgår bevægelsen som en åbenbaring fra Gud.²

(3) I den tredje passage træder temaet som medarbejder direkte frem. Idet Klemens parafraiserer Platons dialog *Loveine* (VIII 844B1-C1), opfordrer han til, at læseren skal arbejde med på en undersøgelse af det skrevne, i dette tilfælde både Bibelen og *Stromateis*:

Og lad ham, i hvem "sjælens øje" er blevet blændet gennem dårlig pleje og indlæring, vandre frem til det egentlige lys, til sandheden, som skriftligt åbenbarer det uskrevne; "de tørstende skal gå til

¹ Str. I 5.32.4-6.33.3: Φαμὲν τοίνυν ἐνθένδε γυμνῶ τῷ λόγῳ τὴν φιλοσοφίαν ζήτησιν ἔχειν περὶ ἀληθείας καὶ τῶν ὄντων φύσεως (ἀλήθεια δὲ αὕτη, περὶ ἧς ὁ κύριος αὐτὸς εἶπεν "ἐγὼ εἰμι ἡ ἀλήθεια"), τὴν τε αὖ προπαιδείαν τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαύσεως γυμνάζειν τὸν νοῦν καὶ διεγείρειν τὴν σύνεσιν ἀγχίνοιαν γεννῶσαν ζητητικὴν διὰ φιλοσοφίας ἀληθοῦς. ἦν εὐρόντες, μᾶλλον δὲ εἰληφότες παρ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας, ἔχουσιν οἱ μύσται. ... ἐν τούτοις οὖν τοῖς μαθήμασιν ἐκκαθαίρεται τε τῶν αἰσθητῶν καὶ ἀναζωπυρεῖται ἡ ψυχὴ, ἵνα δὴ ποτε ἀλήθειαν διιδεῖν δυνηθῇ.

² Se også Wyrwa, *op. cit.*, p. 61f.

vandet,” siger Esajas, og “drik vandet fra dine egne kar,” formaner Salomon. Tilsvarende tilskynder filosofen Platon – der lærte fra hebræerne – i *Lovene* agerbrugerne til ikke at vande eller tage vand fra andre, hvis ikke de først udgraver deres egen grund af det, der kaldes jomfrueligt jord, og har fundet den tør. For det er ret at afhjælpe en mangel, men dårligt at forsyne dovenskab. At tage del i en byrde er rimeligt, men det er ikke en pligt at fjerne den, sagde Pythagoras.

Men skriften antænder sjælens gnist og retter det egnede øje til kontemplation.¹

I denne velkomponerede passage, der er smukt indrammet af udtrykket “sjælens øje” fra Platons *Staten* (VII 533D), gør Klemens metaforisk brug af Platon. Klemens har allerede i det foregående (1.7.1) omtalt den kristne som “herrens arbejder” og “Guds agerbruger”, og derfor danner læseren med lethed den metaforiske kobling i parafrasen over Platons *Lovene* og forstår, at gnostikeren refererer til agerbrugeren, vandet til sandheden, og den jomfruelige jord til skriften, hvad enten det er Bibelen eller *Stromateis*. Agerbrugeren, der graver efter vand i sin egen jomfruelige jord, er en metafor for gnostikeren, der udforsker og søger efter sandheden i Bibelen eller *Stromateis* for derved at blive ført til den fuldkomne erkendelse. I kraft af at læseren opfylder kravet til medarbejde, nås den uskrevne sandhed eller Gud, der åbenbarer sig gennem det skrevne.

I forlængelse af sin analyse konkluderer Wyrwa med støtte fra E.L. Fortin,² at både Klemens og Platon betjener sig af den flygtige antydning som et væsentligt stilmiddel.³ I kraft af denne antydningens kunst deler *Stromateis* og Platons dialoger det særlige forhold, at teksten skal tiltale og inddrage læseren og opfordre læseren til at tænke med og arbejde med. Derfor fremstiller hverken *Stromateis* eller Pla-

¹ Str. I 1.10.1-4: ὅτω δὲ ἀπήμβλυται κακῆ τροφῆ τε καὶ διδασκαλίᾳ “τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα” πρὸς τὸ οἰκεῖον φῶς, βαδιζέτω ἐπὶ τὴν ἀλήθειαν τὴν ἐγγράφως τὰ ἀγραφα δηλοῦσαν: “οἱ διψῶντες, πορεύεσθε ἐφ’ ὕδωρ”, Ἡσαΐας λέγει, καὶ “πῖνε τὸ ὕδωρ ἀπὸ σῶν ἀγγείων”, ὁ Σαλομῶν παραινεῖ. ἐν γοῦν τοῖς Νόμοις ὁ ἐξ Ἑβραίων φιλόσοφος Πλάτων κελεύει τοὺς γεωργοὺς μὴ ἐπαρδεῦσαι μηδὲ λαμβάνειν ὕδωρ παρ’ ἐτέρων. εἴαν μὴ πρότερον ὀρύξαντες παρ’ αὐτοῖς ἄχρι τῆς παρθενίου καλουμένης ἀνδρὸν εὔρωσι τὴν γῆν. ἀπορία γὰρ ἐπαρκεῖν [οὐ] δίκαιον, ἀργίαν δὲ ἐφοδιάζειν οὐ καλόν· ἢ καὶ φορτίον συνεπιθέσθαι μὲν εὐλογον, συγκαθαίρειν δὲ οὐ προσήκειν ὁ Πυθαγόρας ἔλεγεν. συνεξάπτει δὲ ἡ γραφή τὸ ζώπυρον τῆς ψυχῆς καὶ συντείνει τὸ οἰκεῖον ὄμμα πρὸς θεωρίαν, ...

² Fortin, “Clement of Alexandria and the Esoteric Tradition”, p. 53f.

³ Wyrwa, *op. cit.*, p. 69.

tons dialoger en filosofisk lære, men idet man lærer kunsten at filosofere, er det muligt, at den egnede læser i tolkningen af teksten bliver bragt på vej til og når den fuldkomne erkendelse.

6. Konklusion

Klemens skriver ud fra det paradoksale forhold, at adgangen til den absolut usproglige virkelighed kun kan etableres gennem sproget. Gud har gennem sin logos sat et sprog, et religiøst sprog, hvor han har sprogliggjort sig selv, for at der i kraft af dette sprog kan skabes et nærvær mellem Gud og menneske. Hvor logos er mere eller mindre åbent til stede i sproget, gælder noget andet for Gud, der som sandheden skjuler sig i sproget, og derfor bliver det menneskets opgave gennem negation, imitation og fortolkning at fremkalde den skjulte sandhed, lade sproget åbenbare den usproglige virkelighed. Således hævder Klemens flere steder, at sproget magter at afspejle (ἐμφάσις) sandheden.¹ Det gælder ifølge Klemens for så vidt alt sprog og ikke kun Bibelen eller Klemens' værker, men også filosofi og digtning, som Klemens anklager for tyveri af sandheden, men eftersom de har skrevet under guddommelig inspiration, er sandheden ligeledes afspejlet dér.²

Klemens er sig bevidst om sprogets virkemidler og en læserorienteret semiotik. Den fuldkomne sandhed kun kan erhverves gennem et fortolkende møde med sproget. I teksten findes sandheden gemt, og tekstens egentlige betydning bliver derved kun meningsfuld ved at blive læst. Klemens er sig ydermere bevidst, at han ikke magter at kontrollere læsernes tolkninger, og det får ham til at vælge den særlige stil, der skal forhindre, at en hvilken som helst læser skulle kunne misforstå og misbruge teksten. Adgangen til den skjulte sandhed gives derimod den kristne gnostiker, der ved Kristi hjælp og i troen formår at afdække og indvinde den underliggende sandhed.

¹ F.eks. Str. IV 2.4.3.

² Str. I 19.94.4.