

# Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen

Autor(en): **Völker, Walther**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **3 (1947)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877523>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die jüdische Gebetsrichtung nach Jerusalem ist religionsgeschichtlich wie kunstgeschichtlich von größter Bedeutung geworden. Die christliche wie die islamische Religion sind sowohl negativ wie positiv durch sie bestimmt worden. Die christliche Kunst hat im Gegensatz zu ihr ihre Anregungen erfahren. Aber der jüdischen Gebetsrichtung gegenüber wird nun der spezifisch eschatologische Charakter der christlichen Religion in Liturgie und Kunst noch einmal deutlich.

Rom.

Erik Peterson.

## Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen.

*Vorbemerkung:* Während die Forschung sich mit großer Ausschließlichkeit Problemen der mittelalterlichen oder neueren Mystik zugewandt hat, fehlt es dagegen fast völlig an einschlägigen Untersuchungen über die Mystik der Väterzeit. Und doch wäre deren Kenntnis von großer Bedeutung, schon um die Frage beantworten zu können, in welchem Umfange entscheidende Gedanken der Folgezeit in der patristischen Periode bereits grundgelegt sind. Ich habe seit langem meine Aufmerksamkeit diesem Gebiete zugewandt und zunächst mit Arbeiten über die Alexandriner eingesetzt. Von den drei ihnen gewidmeten Bänden sind zwei bereits erschienen (I: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931; II: Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, 1938), während der dritte infolge der Ungunst der Zeiten noch ungedruckt ist (III: Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus, 1941). In einem abschließenden Kapitel konfrontiere ich hier die drei Alexandriner und arbeite die übereinstimmenden und trennenden Züge ihrer Frömmigkeit heraus. Dieser Abschnitt soll als Probe im folgenden abgedruckt werden; er wird hoffentlich auch für sich allein verständlich sein.

Inzwischen ist ein vierter Band vollendet, der die Mystik Gregors von Nyssa behandelt und zeigen soll, wie stark alexandrinisches Gedankengut bei diesem Kappadozianer nachwirkt (IV: Gregor von Nyssa als Mystiker, 1946). Drei weitere Monographien sind geplant (V: Dionys der Areopagite; VI: Der geistliche Kampf — Aszetik und Mystik im ältesten Mönchtum der östlichen Kirche; VII: Maximus Confessor, der den gesamten Ertrag der patristischen Mystik in sich zusammenfaßt und zugleich die Grundlage für die byzantinische und damit auch für die russische Mystik bildet).

Ir. Hausherr S. J., einer der besten Kenner altchristlicher Mystik, hat in seinem lehrreichen Aufsatz: «Les grands cou-

rants de la spiritualité orientale» scharf geschieden zwischen einer «spiritualité primitive», als deren Hauptvertreter er Ignatius und Irenäus preist, und einer «spiritualité intellectualiste», als deren Repräsentanten die Alexandriner und Evagrius erscheinen.<sup>1</sup> Unser Versuch, das geistliche Leben des Clemens in seiner Ganzheit und Eigenart zu erfassen, hat uns jedoch gezeigt, daß diese Trennung — wenigstens für unseren Autor — kaum aufrechtzuerhalten ist. In Wirklichkeit steht Clemens nicht im Gegensatz zur Frömmigkeit und Mystik der ältesten Kirche, sondern stark unter deren Anregungen und hat deren wichtigste Impulse sich zu eigen gemacht. Man sieht es bereits deutlich an der Definition, die Hausherr vom Vollkommenheitsideal der «spiritualité primitive» so treffend gibt: «L'homme est avant tout une volonté libre, capable d'aimer et de se sacrifier par son amour. Dans la charité donc et dans l'abnégation... consistera pour eux toute la perfection humaine.» Daher bestehe die Vollkommenheit vornehmlich im Martyrium, während die Alexandriner die contemplation als «la seule perfection du chrétien» rühmen.<sup>2</sup>

Geht man der Frage weiter nach, so erkennt man bald, wie überaus zahlreich die Einflüsse gewesen sind, welche die ältesten kirchlichen Schriftsteller, die Apostolischen Väter ebenso wie Irenäus, auf Clemens ausgeübt haben. Natürlich teilt er mit ihnen eine Reihe von Anschauungen, die christliches Allgemeingut sind, z. B. den Ernst des Gerichtsgedankens und die Wertung der Taufe als des einmaligen großen Sündenerlasses. Aber gleich hier beobachten wir, daß es sich bei ihm nie um sklavische Entlehnungen handelt, sondern daß alles Uebernommene mit ihm eigentümlichen Gedanken durchsetzt wird. So verbindet sich mit dem Gericht die pädagogische Auffassung der Strafe, so mit der Taufe die Gnosis, die in jener ihre Grundlegung erfährt. Eine negative Einstellung zur Welt verkündeten bereits die Apostolischen Väter an nicht wenigen Stellen, und wenn der 2. Clemensbrief die Mahnung aufstellt: τὰ κοσμικὰ ταῦτα ὡς ἀλλότρια ἡγεῖσθαι καὶ μὴ ἐπιθυμεῖν αὐτῶν (5, 6), so mutet dies fast wie ein Programm an. Hat der gleiche Brief nicht die Forderung der ἐγκράτεια recht eindringlich erhoben

<sup>1</sup> «Orientalia Christiana Periodica» I, Roma 1935, S. 116 ff.

<sup>2</sup> Ebd., S. 121 f.

(8, 4. 6; 14, 3), die nach den Worten des Ignatius εἰς τμηὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου geschieht (Polycarp-Brief 5, 2)? Stützt sich nicht 2. Clem. 9, 3 dabei auf dieselbe Paulus-Stelle, die auch Clemens anführt (1. Kor. 6, 19)? Und wenn 1. Clem. 35 die ἐγκράτεια mit beredten Worten als eine göttliche Gabe schildert, so ist ihm unser Autor darin gefolgt. Besonders eng sind seine Beziehungen zum Hirten des Hermas. Das Problem des Reichtums versucht er im Anschluß an Hermas zu lösen, in der Bußlehre ist dieser sein unverkennbares Vorbild, in der Rechtfertigung des φόβος sein Vorgänger. Schilderte Clemens die πίστις als Fundament der Ethik, stellte er die Reihenfolge πίστις—φόβος—ἀγάπη auf, so geht beides auf den «Hirten» zurück; das starke Betonen des Gehorsams und die Verbindung von Tugend und Gehorsam ist gewiß allgemeinchristlich, findet sich aber — abgesehen von Irenäus — besonders häufig und fast zur stereotypen Formel erstarrt bei Hermas. Die großen Heilsgüter der ἀφθαρσία, der ζωὴ fand Clemens bei fast allen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts hervorgehoben, er bringt sie wie vor ihm die Abendmahlsgebete der Didache oder die Ignatianen mit der Gnosis in enge Beziehung, und gleich dem Märtyrerbischof faßt er die ἀφθαρσία als eine Wirkung der Eucharistie auf. War Hermas der Lehrmeister des Clemens in den mehr praktischen Fragen des durchschnittlichen ethischen Lebens, so Ignatius in den höheren Bezirken des mystischen Gnadenlebens und Vollkommenheitsstrebens. Im 1. Clemens-Brief erblickte Clemens indes die glücklichste Zusammenfassung dessen, was für ihn die letzte Vollendung christlichen Daseins ausmachte, wobei es ebenso aufschlußreich ist, die Zusammenstellung der einzelnen Belegstellen zu prüfen, die er zu dem Ideal-Porträt vereinigt hat, wie deren Kürzungen und charakteristischen Zusätze zu beachten.

Kreist die Vollkommenheit um Gnosis und Liebe, so hat es Clemens bei beiden nicht an Anknüpfungspunkten gefehlt. Die Apostolischen Väter hatten eine doppelte Form der *Gnosis* ausgeprägt, die er nur weiter zu entfalten und mit seinem Geiste zu durchdringen brauchte. Für den Verfasser des Barnabas-Briefes ist Gnosis die Enträtselung des geheimen Schriftsinns (10, 10; 18, 1), was Clemens großzügig ausbaute und mit seiner Theorie vom Symbolismus verband. Ignatius sah da-



gegen in ihr vornehmlich eine Schau der überirdischen Welt, einen Einblick in die τοποθεσία der Engelklassen. Wie hoch er diese geheime Erkenntnis wertete, ergibt sich z. B. aus seiner Mahnung an Polycarp: τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῆ (2, 2).<sup>3</sup> Clemens trat auch dieses Erbe an, wobei er es sogleich in das Gewand einer platonischen Terminologie hüllte, ohne damit die Herkunft dieser Gedanken selbst verdecken zu können.

Für Hausherr ist die *Liebe* eines der Hauptmerkmale der «spiritualité primitive», und tatsächlich spielt sie hier eine hervorragende Rolle. Im Anschluß an 1. Kor. 13 verherrlicht sie der 1. Clemens-Brief in einem begeisterten Hymnus (49, 1—6), die Ignatianen sind voll ihres Ruhmes<sup>4</sup>, und Irenäus ist einer ihrer eifrigsten Anwälte, was z. B. adv. haer. IV 20 besonders gut zeigt. Unsere Darstellung weist aber darauf eindringlich hin, daß Clemens ein gleich beredter Lobredner der Agape gewesen ist, und es ist sicher nicht zufällig, daß gerade hier die Berührungen zwischen ihm und Irenäus besonders eng sind. Schon in der Art, wie beide Väter in der Abwehr Marcions die göttlichen Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit in eine organische Beziehung setzen, stimmen sie überein, beide sprechen den tiefen Gedanken aus, daß alle Gotteserkenntnis nur durch die Liebe erfolgt, daß man desto tiefer in Gott eindringe, je tiefer man liebe. Daher räumt Clemens der Agape vor der Gnosis den Vorrang ein. Wenn er ferner die innere Zusammengehörigkeit von Furcht und Liebe dartut, so greift er wieder auf Gedanken des Irenäus zurück, spinnt sie weiter aus und deutet schließlich gleich seinem Vorgänger von hier aus auch den Unterschied von Gesetz und Evangelium, wobei gewiß nicht verkannt werden soll, daß zwischen beiden auch erhebliche Differenzen obwalten. Vergleicht man ihre Ausführungen über die Agape, so erkennt man, daß hinter ihnen das Johannes-Evangelium und gewisse Abschnitte der paulinischen Briefe stehen. Dies schließt jedoch nicht aus, daß beide im Gegensatz zu Paulus die Willensfreiheit mit allem Nachdruck verteidigen. Sie verbinden sie regelmäßig mit dem Gehorsam, betonen entschieden den Primat des Willens auf

<sup>3</sup> Für Ignatius vgl. bes. Trall. 5, 2; Eph. 20, 1.

<sup>4</sup> Vgl. Magn. 1, 2; 5, 2; Smyrn. 4, 1 u. ö.

Kosten des Intellektualismus, der bei ihnen allein in Gestalt einer Nebenströmung in Erscheinung tritt, und sehen nur dann die Gerechtigkeit Gottes gewahrt, wenn die Willensfreiheit aufrechterhalten bleibt. So gewiß diese Vorstellungen Allgemeingut waren, so hat sie doch Irenäus zum ersten Male zusammenhängend behandelt, und die Berührungen zwischen ihm und Clemens sind überraschend.

Die Liebe ist bei Clemens wie bei seinen Vorgängern das entscheidende Motiv beim *Martyrium*. Gewiß hat er die überkommenen Anschauungen gelegentlich korrigiert und weitergebildet, was ein Vergleich mit den Märtyrerakten zeigt, aber in den Grundzügen herrscht volle Uebereinstimmung. Die satanischen Kräfte werden allseitig als eine Bedrohung der menschlichen Existenz empfunden, der Märtyrer erscheint als der wahre Imitator Christi, der mit dem Herrn in engem Kontakt steht, der aus Liebe zum Nächsten leidet, für den der Tod die Bluttaufe ist, der Eingang ins wahre Leben. Der Versuch, das Lohnmotiv ganz auszuschalten, und das Verlangen, daß der Märtyrer die ἀπάθεια besitzen und frei von jedem Hasse gegen den Verfolger sein müsse, ist clementinisches Eigengut, das sich aus der Grundhaltung unseres Autors zur Genüge erklärt.

Die Forderung eines *ständigen Gebets* ist der alten Zeit nicht fremd gewesen, was die Mahnung des Ignatius an Polycarp zeigt: προσευχαίς σχολάζε ἀδιαλείπτως (Polyc. 1, 3). Clemens brauchte die bereits vorhandenen Ansätze nur auszubauen; und selbst bei der Formulierung des letzten Zieles alles Vollkommenheitsstrebens, *der Vergottung*, konnte er an eine bestimmte Tradition anknüpfen. Lehrreich ist ein Vergleich mit Irenäus, der mit gleichem Nachdruck vom deum fieri spricht, von der ἕξομοίωσις, der κοινωνία, der ἔνωσις mit Gott. Wenn Clemens im Anschluß an Sapientia 6, 19 das Wesen der ἀφθαρσία mit den Worten umschreibt: ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεί θεοῦ, so ist Irenäus der gleichen Meinung und sieht in der θεοποίησις eine Teilnahme an der göttlichen Herrlichkeit bei voller Wahrung des eigenen Wesens. Dieses participari gloriae Dei (adv. haer. IV 39, 2), diese κοινωνία θεοῦ (adv. haer. IV 40, 1) erfolgt in der Schau, in der ὄρασις θεοῦ: οἱ βλέποντες τον θεόν ἐντός εἰσιν τοῦ θεοῦ ... ζωῆς οὖν μεθέξουσιν οἱ ὁρῶντες θεόν (adv. haer. IV 20, 5),

und diese wächst an Klarheit mit der Zunahme der Liebe. Mag Irenäus auch stärker die Bedeutung des Pneuma hervorheben als Clemens, dieser der Gnosis eine besondere Ausprägung geben, so sind doch die Grundzüge ihrer Vergottungslehre die gleichen.

Wie diese kurze Uebersicht, die nur eine Zusammenfassung unserer früheren, verstreuten Beobachtungen sein will, zeigt, ist Clemens tief mit Frömmigkeit und Vollkommenheitslehre der älteren Zeit verbunden und teilt die Grundansichten der «spiritualité primitive». *Beide wurzeln in neutestamentlichen, bzw. biblischen Gedanken.* Man hat in letzter Zeit nicht ohne Einseitigkeit immer auf das hingewiesen, was Clemens vom Geist des NT, besonders vom Apostel Paulus, trennt. Es soll gewiß nicht verkannt werden, daß sich dafür gewichtige Beobachtungen in die Waagschale werfen lassen, aber man darf das Verhältnis nicht als ein rein negatives betrachten. Man übersehe nicht, wie stark der Einfluß gewesen ist, den die Bergpredigt auf unseren Autor ausgeübt hat, wie eng das Band, das ihn gleich Ignatius und Irenäus mit dem vierten Evangelium verbunden hat! Besaß er auch für gewisse Seiten der paulinischen Verkündigung — etwa für die Rechtfertigungslehre — kein inneres Organ, betonte er in Uebereinstimmung mit damaligen Anschauungen das liberum arbitrium zu stark, was auf Kosten der Gnadenlehre geschehen mußte, so war er doch für vieles andere, was er beim Apostel fand, aufgeschlossen. Er sah in ihm den großen Herold der Agape, den Meister der kosmologischen Spekulation, den ersten bedeutenden Vertreter einer christlichen Gnosis, der wie ein geschickter Pädagoge sich dem Fassungsvermögen seiner Zöglinge anpasse und nur den Fortgeschrittenen die geheime σοφία anvertraue, den Bahnbrecher des Symbolismus. Daher bevorzugt Clemens auch die beiden Korintherbriefe, den Kolosser- und den Epheserbrief, während die Ausführungen des Römer- und des Galaterbriefes, die sich auf die Rechtfertigung beziehen, auffallend in den Hintergrund treten. Mit allem ist er ein Vorläufer des origenistischen Paulus-Verständnisses, und man wird es den Alexandrinern nicht absprechen können, daß sie sich ernst und eindringlich um den Apostel bemüht haben, für seine Botschaft in vielen Punkten geöffnet gewesen sind und stets seine dankbaren Schüler haben sein wollen.

Liegt hier auch die tiefste Schicht ihrer Frömmigkeit, so zeigt doch die Art, wie sie den Apostel auslegen, daß noch andere Kräfte auf sie eingewirkt haben. *Clemens steht stark im Banne Justins* und der anderen Apologeten, was die Forschung gelegentlich bemerkt, wenn auch z. T. übertrieben hat.<sup>5</sup> Die abstrakten Züge im Gottesbild finden sich hier wie dort, desgleichen der Hinweis auf Gottes ἀπάθεια; der Logos spielt bei Clemens die gleiche Rolle wie bei Justin, erscheint als der «Inbegriff der Wahrheit»<sup>6</sup>, und die griechische Philosophie wird bei beiden mit dem Logos in Zusammenhang gebracht. Dann ist es nur natürlich, daß Clemens mit seiner geschichtstheologischen Konzeption in den Bahnen Justins geht und auch die Heidenwelt in den Plan göttlicher Pädagogie mit einbezieht, während Irenäus sich streng auf die Heilsgeschichte beschränkt. Von hier aus erklärt sich die Bekämpfung griechischer Frömmigkeit und Kultur, die weithin, ja fast ausschließlich mit den Argumenten Justins und der anderen Apologeten arbeitet. Wie Justin bemüht sich Clemens um den Nachweis, daß Plato wichtigste Lehren dem Moses entlehnt habe, wobei ihm freilich zuweilen Mißverständnisse unterlaufen seien (Apol. I 44; 54; 59), wie Justin macht er auf Uebereinstimmungen mit Dichtern und Philosophen aufmerksam (Apol. I 20), und wenn Justin die Tendenz, die ihn bei diesen Harmonisierungsversuchen leitet, in die Worte faßt: εἰ οὖν καὶ ὁμοίως τινὰ τοῖς παρ' ὑμῖν τιμωμένοις ποιηταῖς καὶ φιλοσόφοις λέγομεν . . . , τί παρὰ πάντας ἀδίκως μισούμεθα<sup>7</sup> — so könnte dies auch Clemens geschrieben haben. Nur hat er die Ansätze Justins (cf. auch Theophilus II 37 f.) großzügig und imponierend ausgebaut und an einem weitschichtigen Material die Richtigkeit dieser These

<sup>5</sup> Vgl. E. de Faye, Clément d'Alexandrie 1898, S. 183: «On trouve chez lui (scil. Justin) le germe de presque toutes les idées de Clément. Mais elles sont encore si vagues et si indéfinies.» Vgl. auch J. Lebreton, «Recherches de Science Religieuse», Paris 1928, S. 468; J. Lebreton et J. Zeiller, Histoire de l'Eglise II, Paris 1935, S. 244: Clemens sei «un Justin dont les vues se seraient élargies, et dont la philosophie serait plus mystique et plus ardente».

<sup>6</sup> Hans Meyer, Die Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik, 1914, S. 96 u. 99: «... daß Clemens der Sache nach dieselbe Auffassung vertritt wie Justin»; bei ihm fehle bloß der Terminus λόγος σπερματικός.

<sup>7</sup> Apol. I 20, 3, S. 17, 12 ff. in der Ausgabe von Gustav Krüger.

durchzuführen versucht. Dieselbe Beobachtung können wir am Altersbeweis anstellen<sup>8</sup> oder an der Bearbeitung der Annahme, daß alle Erfindungen, Entdeckungen, alle Wissenschaft und Philosophie auf die Barbaren zurückgehe, welche die geistigen Lehrmeister der Griechen gewesen seien.<sup>9</sup> Ferner stimmt Clemens mit den Apologeten in einer Reihe von Lehren überein, die christliches Allgemeingut waren, wie z. B. im Betonen der Willensfreiheit oder in der Forderung der Nachfolge Gottes, und die Notwendigkeit des Glaubens kann er wie Theophilus beweisen, der darauf aufmerksam macht, daß die πίστις aller Wissenschaft zugrunde liege und daß jeder sich zu Beginn seines Studiums einem Lehrer anvertraue (ad Autolyicum I 8). Aber was hat Clemens aus diesen Andeutungen gemacht, wie hat er namentlich letzteres Argument in seine große Rechtfertigung des Glaubens eingebaut, die wirkungsvoll das zweite Stroma eröffnet! Auf der ganzen Linie beobachten wir die Ueberlegenheit unseres Autors, der nichts sklavisch übernimmt, sondern das ihm überkommene Gut weiter ausbaut, es mit seinem Geiste durchdringt und seinen Zwecken dienstbar macht. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dies etwa an der Geschichtstheologie des Clemens im einzelnen aufzuzeigen, der von seinem reicher ausgebildeten Gottesgedanken aus die Anregungen Justins umbildet und allem eine andere Nuance gibt, doch liegt dies nicht im Plan unserer Aufgabe, weshalb es mit einem Hinweis auf unsere früheren Darlegungen sein Bewenden haben mag.

Mit dem Einfluß, den die Apologeten und besonders Justin auf Clemens ausgeübt haben, verbindet sich der *Philos.* Beide Alexandriner hatten den gleichen Feind zu bekämpfen, verteidigten ihren Glauben und versuchten ihn durch kluge Anpassungen auch dem Gegner annehmbar zu machen. Es ist bereits auf den ersten Blick überraschend, wie eng die Be-

<sup>8</sup> Justin erwähnt ihn nur beiläufig (Apol. I 54, 5; 59, 1), Tatian ist bereits ausführlicher (Λόγος πρὸς Ἑλληνας 29, 2; 31, 1 ff.), und Theophilus geht vollends mit größter Gründlichkeit zu Werk (ad Autolyicum III 16 ff.). Alle werden aber an Gelehrsamkeit und Belesenheit von Clemens übertroffen.

<sup>9</sup> Besonders Tatian hat in seinem Λόγος πρὸς Ἑλληνας diesen Gedanken breit ausgesponnen, bleibt aber weit hinter der Materialfülle zurück, die Clemens in den betreffenden Abschnitten von Stroma I ausbreitet.



ziehungen zwischen ihnen gewesen sind; eine nähere Nachprüfung läßt das Abhängigkeitsverhältnis als noch größer erscheinen. Wir stellen es bereits bei der *Gotteslehre* fest, wo sie mit Nachdruck betonen, daß eine Gotteserkenntnis an sich unmöglich sei, die Gläubigen sich daher an den Logos zu halten hätten, und wo sie andererseits doch wieder von einer Schau der göttlichen οὐσία reden. Diese erscheint aber als Gnadengeschenk, nie kann sich der Mensch auf dem Wege eigener Spekulation zu diesen Höhen erheben. Die abstrakte Fassung des Gottesbildes, die bei Clemens mit philonischen Wendungen durchgeführt wird, steht bei beiden in einer gewissen Spannung zu Gottes φιλανθρωπία, die unermüdlich gepriesen und mit der Gerechtigkeit durch eine Abstufung der Gaben, die sich nach der Würdigkeit der Empfänger richtet, in Beziehung gesetzt wird.

Auffällig sind die Uebereinstimmungen in der Deutung des εἰκόν-Gedankens, wo sie die εἰκόν auf den νοῦς beziehen und im Menschen das Abbild des Abbildes, d. h. des Logos, sehen, ihm also den dritten Platz zuweisen. Sie fassen die Willensfreiheit als den eigentlichen Inhalt des Ebenbildes Gottes im Menschen auf. Ihre Ausführungen über die Betätigung des liberum arbitrium hinterlassen gleichermaßen einen zwiespältigen Eindruck. Bald wird der Primat des Willens energisch behauptet und dieser regelmäßig mit dem Gehorsam verbunden, bald dagegen erlangt der griechische Intellektualismus das Uebergewicht, und der λογισμός wird die Quelle alles Tuns.

Die *Sündenlehre* des Clemens weist eine überraschende Aehnlichkeit mit der Philo auf, die sich bis in kleinste Einzelheiten erstreckt. Entsprechend der zwiefachen Fassung der Willensfreiheit entsteht die Sünde teils aus der ἀσθένεια, teils aus der ἄγνοια, die Affektenlehre ist bei beiden die gleiche und geht vornehmlich auf eine stoische Wurzel zurück, die Herrschaft der πάθη beschreibt Clemens mit philonischen Ausdrücken, und auch in der Abstufung der Sünden in freiwillige und unfreiwillige folgt er seinem Vorbild.

Beobachteten wir bei Clemens ein charakteristisches *Schwanken in der Stellung zur Welt*, einen Wechsel zwischen weltoffenen und aszetischen Zügen, so können wir bei Philo das gleiche feststellen. Gerade hier sind die Berührungen

zwischen ihnen sehr eng, und bis ins Detail lassen sich mit leichter Mühe Parallelen aufdecken. So begründen sie ihre weltfreundliche Stimmung mit dem Schöpfergedanken, preisen die goldene Mittelstraße der rechten χρήσις und bringen ihre doppelte Haltung zur Welt mit ihrer verschiedenen Einstellung zu den πάθη in Zusammenhang. Zu dem Verlangen, diese zu meiden und zu vernichten, paßt die Forderung einer Verachtung der irdischen Güter, zu der Mahnung, die Leidenschaften zu zügeln und zu beherrschen, dagegen die eines maßvollen Gebrauches dessen, was die Welt uns bietet.

Wenn Clemens zum Ausbau seiner *Tugendlehre* Anleihen bei der griechischen Philosophie aufnimmt, so stimmt er regelmäßig mit Philo überein, und auch deren Kombination mit biblischen Motiven haben sie beide gemeinsam. Im Unterschied zu aller philosophischen Autonomie vertreten sie eine gottbezogene Ethik, in der der Gehorsam gegenüber dem göttlichen Gebot eine entscheidende Rolle spielt; dies schließt jedoch nicht aus, daß sich griechische Vorstellungen in diese Gedankengänge einschieben und allem einen schillernden Charakter verleihen. In den Einzelausführungen über die Tugend ist Clemens besonders stark von Philo abhängig (Entwicklung der Tugend ἀσκήσει und μαθήσει, Nützlichkeitserwägungen, Unterscheidung von καθήκοντα und κατορθώματα usw.), er reproduziert wie sein Vorgänger die stoischen Definitionen der vier Haupttugenden, verbindet damit gleichfalls biblische Anschauungen (etwa bei der δικαιοσύνη) und kann gelegentlich wieder wie ein stoischer Philosoph sprechen. Bei der Schilderung des Tugendlebens, das der Vollkommene führt, setzen sich die Berührungen fort (vereinzeltes Erwähnen von Nützlichkeitsmotiven, Tugend ein θεωρητικόν und πρακτικόν, jede Tat ein κατόρθωμα), wobei besonders hervorhebenswert ist, daß die Tugend in diesem Stadium bei ihrem Träger zur ἕξις wird und eine völlige Harmonie zwischen Gedanken, Taten und Worten schafft.

Daß Clemens auch in der Fassung der *Gnosis* von seinem Vorläufer gelernt hat, wird niemand übersehen. Bereits in terminologischer Hinsicht treten uns bedeutsame Ähnlichkeiten entgegen. So betrachten beide die Worte γνῶσις und σοφία als Synonyma und übernehmen Mysterien-Termini, wenngleich sich Clemens hier etwas zurückhaltender zeigt; in der Bestim-



mung des Verhältnisses von σοφία und ἐπιστήμη, sowie in der Beschreibung der ἐπιστήμη stimmen sie überein, wobei ein häufiges Arbeiten mit stoischen Ausdrücken auffällt; das Wort φυσιολογία findet sich bei ihnen in gleicher Bedeutung, und schon Philo hat θεωρία im Sinne von religiöser Kontemplation verwandt. Das Verhältnis von ἐγκύκλια — φιλοσοφία — σοφία hat Clemens in fast wörtlicher Anlehnung an Philo geschildert, die ἐγκύκλια wie dieser gewürdigt, den wesentlichen Inhalt der Philosophie ähnlich bestimmt. Bei beiden ist der νοῦς, bzw. das ἡγεμονικόν Träger der Gnosis, und als deren Wirkung wird die χαρά gepriesen, die εὐφροσύνη, bzw. die εὐδαιμονία, die ihren alten Sinn ganz verliert und mit dem Heilsgut gleichgesetzt wird. Es erübrigt sich, auf weitere Uebereinstimmungen hinzuweisen, da die angeführten Proben die starke Abhängigkeit des Clemens von seinem Vorgänger zur Genüge dartun.

Wichtiger ist es, darauf zu achten, *wie* er ihn gedeutet hat. Dabei drängt sich uns die Beobachtung auf, daß er ihn nicht sklavisch ausgeschrieben, sondern von seinem christlichen Standpunkt aus gelesen hat. Daraus erklären sich *die zahlreichen Veränderungen, absichtlichen Korrekturen und Zusätze, die überall zu einer Vertiefung der philonischen Position führen*. Man sieht es bereits an Kleinigkeiten, z. B. an der Art, wie Gen. 22, 3 f. (Abraham erblickte am dritten Tage den Ort von ferne) ausgelegt wird. Philo gab als den tieferen Sinn dieses Verses nur die Tatsache an, daß Gott schwer zu erkennen sei und daß dem Menschen hierfür die Augen geöffnet werden müssen, während Clemens in der Stelle einen Hinweis auf die Auferstehung des Herrn glaubte heraushören zu müssen, der selbst alles wahre Verständnis erschließe. Im übrigen benutzt er gerade bei der Frage der Ferne und Unnahbarkeit Gottes im Unterschied zu Philo ausgiebig seine Theorie vom Symbolismus, die so bedeutsam für die Folgezeit werden sollte. Gewiß rühmt er gleich jenem Gottes φιλανθρωπία, aber als größten Liebeserweis bezeichnet er die Hingabe des Sohnes, und im ganzen Heilsplane sieht er nur eine Auswirkung dieser Agape, deren Wesen er mit johanneischen Worten beschreibt. Beide Alexandriner ordnen Gottes Güte der Strafgerechtigkeit unter, aber in dem Maße, in dem der Liebesgedanke bei Clemens in die Tiefe und Innigkeit christlichen Empfindens eingetaucht ist,

gewinnen auch seine Darlegungen über die Strafe als Auswirkung göttlicher Güte ein anderes Schwergewicht als die gleichlautenden Ausführungen Philos. Beide kennen die pädagogische Bedeutung der Strafe, aber mit welchem Nachdruck betont Clemens das Gericht und wie unlöslich ist mit diesem Christus als der Weltenrichter verbunden!

Vergleicht man Philos *Gedanken über den Logos* mit den clementinischen, so muten sie kühl und blaß an, denn es fehlt ihnen die Zartheit und Innigkeit, die diese auszeichnet. Verbindet doch Clemens mit dem Logos tiefste christliche Anschauungen über Inkarnation und Passion des Herrn und dessen Beziehungen zur Kirche und zum sakramentalen Gnadenleben, während Philo am Logos stärker metaphysisch interessiert ist und das Geheimnis von dessen Verhältnis zu Gott enträtseln will.

Bei aller Uebereinstimmung in der Lehre vom *Gewissen* fehlt es auch hier nicht an lehrreichen Unterschieden. Wir begegnen ihnen bereits im Terminologischen. Bevorzugte Philo die vulgäre Bildung τὸ συνειδός, so schließt sich Clemens dem neutestamentlichen Sprachgebrauch an, insonderheit dem der paulinischen Briefe, indem er mit Vorliebe das Wort ἡ συνείδησις verwendet. Beiden ist die religiöse Fassung des Gewissens eigentümlich, aber Clemens legt — im Gegensatz zu Philo — allen Akzent auf das vorausschauende Gewissen, das das Tugendleben gestaltet und formt, während dieser ausschließlich dessen richtende Tätigkeit beachtet.

Nicht minder stark sind die Berührungen auf dem Gebiete der *Buße*, aber die philonischen Anregungen werden sofort mit der christlichen Bußpraxis verbunden, und der clementinische Gedanke, daß der Sündenschmerz auch nach erlangter Vergebung bestehenbleibt, ja den Gläubigen ins Jenseits begleitet, hat bei Philo keine Parallele. Gewiß vertreten beide bei der Bekämpfung der Sünde das Zusammenwirken von göttlicher Gnade und menschlichem Streben. Aber für Clemens wird die Niederringung der Leidenschaften durch die Einwohnung Christi möglich, die das Sakrament vermittelt; Kirche, Sakrament und Schrift sind die Bundesgenossen, die dem Menschen seine schwere Aufgabe erleichtern.

Besonders aufschlußreich ist eine Untersuchung der An-

schauungen, die sie vom *Glauben* vorgetragen haben. Sie kennen noch keine feste Terminologie, erklären dessen Entstehen mit Hilfe ihres synergistischen Schemas, sehen in ihm ein Fürwahrhalten, streben aber zugleich über diese intellektualistische Fassung hinaus, formulieren seine Hauptaufgabe mit fast den gleichen Worten und bringen ihn mit der βεβαιότης in Zusammenhang. Bei näherem Zusehen entdeckt man jedoch bald, wie stark sich bei Clemens der christliche Einschlag bemerkbar macht. Aber Glaube ist durch Christus vermittelt, der Gläubige ist im Besitze des Hl. Geistes, und Glaube wie Geist werden mit der Taufe verknüpft. Das stufenförmige Wachsen des Glaubens wird von Clemens breit ausgeführt und dient als Grundlage für die Verhältnisbestimmung von Pistis und Gnosis, Ausführungen, die bei Philo keine Parallele haben. Der Glaube erscheint bei Clemens ferner als das Fundament aller ethischen Entwicklung, seine Stellung inmitten der menschlichen Erkenntnis wird umsichtig dargelegt, während dafür andere Ansichten, die einem Philo wichtig waren, in den Hintergrund treten. Endlich übersehe man nicht die sieghafte Stimmung, von der beseelt Clemens seine Darlegungen niedergeschrieben hat! Mit ihnen verglichen muten die philonischen matt an, weil sie nicht durchglüht sind vom Pathos des Christen, der sich als zum tertium genus zugehörig fühlte. Bei der *Gnosis* und der Frage nach ihren Ursprüngen stoßen wir auf einen ähnlichen Unterschied. Philo hob nur hervor, daß alle σοφία göttliches Geschenk sei, eine allgemein gehaltene Aussage, die Clemens sofort mit christlichem Gehalte erfüllt. Gott verleiht dem Gläubigen seinen Hl. Geist, woraus sich die Bedeutung der Taufe erklärt, er bindet den Empfang der Gnosis an die Vermittlung des Sohnes.

Einer christlichen Umbildung philonischer Aussagen begegnen wir natürlich auch in der *Tugendlehre*. Beide teilen die Hochschätzung der ἐγκράτεια, aber Clemens schildert sie als christliche Tugend, so wenn er z. B. als erhabenstes Motiv für ihre Betätigung die Liebe zum Herrn anführt, oder im Anschluß an die Bergpredigt alles äußere Schaugepräge ablehnt. Unter dem Eindruck der Bergpredigt fordert er ferner ein neues, ganz ungriechisches Ideal der ἀνδρεία, das gerade das Duldende, das Ertragenkönnen betont und den kämpferischen

Zug bewußt ausschaltet. Das Muster aller ἀνδρεία bildet daher der Märtyrer, der aus Liebe zum Herrn den Tod erleidet. Er ist der wahre ἀθλητής. Bezog Philo die εὐγένεια auf den gesetzestreuen Juden, so bringt sie Clemens mit seinem Vollkommenheitsideal in enge Berührung mit seiner Lehre von der εἰκών, seinem Gottesbild, und mit der Christologie, insofern der Herr das Urbild aller εὐγένεια ist, an der die andern nur in abgestufter Weise Anteil haben. Die gleichen Vertiefungen in christlichem Sinne begegnen uns bei den stoisch-philonischen Aussagen über den Weisen, der wahrhaft reich, frei und königlich sei, für den das ἄτρεπτος μένει gelte — aber für Clemens verleiht die Liebe zu Gott diese erhabene Festigkeit, und der Friede, den der Herr seinen Jüngern verheißen hat, bildet deren eigentlichen Inhalt. Wie für Philo, so ist auch für Clemens das gute Gewissen die Voraussetzung für den Gewinn der παρρησία, aber er verbindet sie unter der Nachwirkung neutestamentlicher Gedanken mit der πεποίθις und ἐλπίς und deutet sie als Ausdruck für die erfahrene Gotteskindschaft. Am klarsten tritt die Umformung philonischer Ansichten bei der ἀπάθεια in Erscheinung. Clemens verknüpft sie mit seinem Gottesgedanken, sieht in ihrer Uebung μίμησις θεοῦ, bzw. Nachfolge Christi, insofern Christus das hohe Vorbild für alle Apathie ist, und rückt sie nahe an die Agape heran. Diese erscheint als das Wesen der Apathie und zugleich als das Hauptmotiv, das zu deren Erwerb führt.

Niemand wird die auffällige Uebereinstimmung beim Verständnis der ἔξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν übersehen. Beide schieben platonische und stoische Gedanken ineinander und kombinieren sie mit Dt. 13, 4. Clemens kann aber dafür auch die Nachfolge Christi einsetzen, ein gehorsames Nacheifern, das sich auf ein enges, persönliches, von warmem Affekt erfülltes Verhältnis zum Herrn gründet. Hat ferner Philo zuerst die ὁμοίωσις mit biblischen Anschauungen verbunden, indem er sie mit der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen vereinte, so setzte Clemens diesen Verschmelzungsprozeß fort: die ὁμοίωσις ist Einsetzung in die Sohnschaft und als solche immer an Christus gebunden.

Aus den angeführten Beispielen wird man ein Bild von den zwischen Philo und Clemens bestehenden Beziehungen ge-

winnen. Bei aller Abhängigkeit hat Clemens seinen Vorgänger doch kritisch gelesen und von einem festen Standpunkte aus gewürdigt. Man kann hier an einem eindringlichen Paradigma lernen, wie er seine Quellen zu benützen pflegte, wie selbständig und nach bestimmten Gesichtspunkten er seine Vorlagen bearbeitete. Unermüdlich zog er von überall her ein weitschichtiges Bildungsmaterial heran und fügte es unter ständigen, planvollen Umbildungen seinem Kosmos ein. Es ist im Grunde Philos Methode, die nur auf einer anderen Ebene angewandt wird. Daraus erklären sich auch bei beiden die Uebereinstimmungen und Abweichungen in der Verwertung philosophischen Gutes, besonders Platos und der Stoiker. So legt sich Schicht um Schicht fremden Erbes um den Kern der clementinischen Frömmigkeit, aber alles wird mit mehr oder minder großer Kraft mit ihrem Geiste durchdrungen. Ein geübtes Auge wird gewiß Risse und Sprünge entdecken, aber die wohlmeinende Absicht des Baumeisters tritt unverkennbar zu Tage, und die Festigkeit seines Werkes wird durch solche kleinen Mängel wohl nur geringen Schaden erleiden. —

Es ist eine reizvolle Aufgabe, auch *Origenes* in den Kreis der Betrachtungen mit hineinzuziehen, durch einen Vergleich Uebereinstimmendes und Trennendes bei den drei Alexandrinern zu ermitteln und diese trotz aller Gemeinsamkeiten doch scharf in ihrer Besonderheit ausgeprägten Persönlichkeiten gegeneinander abzugrenzen. Das, was sofort auffällt und von der Forschung auch immer wieder herausgestellt worden ist, ist *das Einende, die drei zum Typus alexandrinischer Frömmigkeit Verbindende*. Es tritt uns zunächst ganz offensichtlich in der Art ihrer Exegese entgegen, die sie mit gleicher Meisterschaft handhaben, es begegnet uns ferner in den Zügen, die Clemens mit Philo gemeinsam hat. Wir stoßen aber auch sonst überall auf seine Spuren. Alle drei sehen in der Bekämpfung der Sünde den  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\varsigma\ \beta\alpha\theta\mu\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\omega\tau\eta\rho\iota\alpha\varsigma$  und entwerfen ein in den Grundzügen übereinstimmendes Schema des Aufstiegs; sie bringen ihre Sündenlehre mit einem bestimmt geformten Gottesbilde in Kontakt und würdigen in der Nachfolge Platos die göttliche Strafe z. T. als pädagogische Notwendigkeit. In der Lehre vom Ebenbilde Gottes im Menschen steht Clemens auf Philos Schultern und ist der Mittler zwischen Philo und



Origenes, während sein großer Schüler noch die Beziehungen der εἰκόν zur Trinität und zur Logosmystik aufdeckte. Sie sind Vertreter des Synergismus. Mochten sie auch in der näheren Bestimmung der Gnosis voneinander abweichen, so verglichen sie diese häufig mit einem Lichte und verwendeten weithin dieselbe Terminologie, die vornehmlich der Stoa entlehnt ist (νοῦς, διάνοια, τὸ ἡγεμονικόν als Träger der Gnosis), oder der religiösen Ausdrucksweise des späteren Platonismus entsprochen hat (z. B. die Vorliebe für θεωρία, νοεῖν, νόησις). Je länger man diese Theologen studiert, desto größer wird die Zahl der Ähnlichkeiten, die sich bis in Aeüßerlichkeiten hinein erstrecken. Als Schüler Platos lösen sie z. B. das Problem, ob der Vollkommene lügen dürfe, in Anlehnung an die Stoa benutzen sie gerne den kosmologischen Gottesbeweis und bemühen sich um eine theologisch-spekulative Deutung der Schöpfungsgeschichte. Sie preisen den wahren Gnostiker als den «Athleten» und verlangen von ihm eine Reinheit in Taten, Worten und Gedanken, die ihm so sehr zur zweiten Natur werden muß, daß sie sogar seine Träume durchdringt.

Diese wenigen Andeutungen bedürfen indes sofort der Ergänzung nach der andern Seite hin. Zeigt uns doch bereits ein flüchtiges Studium, *wie beträchtlich die Verschiedenheiten sind, die zwischen den drei Alexandrinern obwalten*. Sie sind zwar alle Anhänger des Synergismus, aber in der Einschätzung der Gnade und ihres Einflusses sind sie sich nicht einig. Ich habe den Eindruck gewonnen, daß bei Clemens die Ansätze zu einer Vertiefung des Gnadengedankens weniger entwickelt sind als bei Philo, während bei Origenes der Anschluß an biblische Anschauungen am stärksten ist. In der Deutung der Sünde gehen sie bei allen Gemeinsamkeiten verschiedene Wege. Bei Clemens treten die metaphysischen Spekulationen über den Ursprung der Sünde zurück; rühmt er gleich Philo Gottes Güte und Liebe, so klingen bei ihm johanneische Töne mit. Welche Fülle von Beziehungen christlicher Prägung, die den Untergrund der Sündenlehre bilden, treten uns bei ihm entgegen: die Heilstatsachen der Inkarnation und Passion, die Kirche mit ihrem sakramentalen Gnadenleben, mit der Taufgnade und der eucharistischen Nahrung! Die philonischen Gedanken erscheinen hier in anderen Zusammenhängen und wan-

deln damit auch ihren Charakter. Origenes fesselt uns sofort durch seine feine Beobachtungsgabe, die uns bei seinen Schilderungen des Entstehens und der Wirkungen der Sünde entgegentritt, sowie durch die dramatische Bewegtheit, mit der er das Ringen von Gott und Teufel um die Seele schildert, durch den Ernst des Seelsorgers, der eindringlich vor einem Wachsen der Sünde warnt, das gleichbedeutend mit dem Wachsen der Dämonen in unserem Innern sei. Seine Ausführungen sind von einer Glut und Wärme durchströmt, die wir bei Clemens vergeblich suchen würden. In der Frage der Sündlosigkeit gehen Philo und Clemens ein gut Stück Weges miteinander zusammen, während Origenes viel weniger mit dieser Möglichkeit rechnet, zu Demut und ständiger Bußstimmung mahnt, zu fortgesetzter Wachsamkeit gegen dämonische Angriffe. Er hält alle Vollkommenheit nur für eine höchst relative Größe, die vor Gottes Heiligkeit verblasse, und betont mit Entschiedenheit, daß sich das Gefühl für Sünde vertiefe, je größere innere Fortschritte der Mensch erzielt habe. Wer wollte leugnen, daß hier der Anschluß an die Bibel enger sei als bei Philo oder Clemens!

Ein interessanter Ausschnitt aus ihrem Verhalten zur Welt ist ihre Einstellung zur Ehe. Für Philo ist sie ohne weiteres ein Gut, Clemens kommt über ein Schwanken nicht hinaus, indem er das Irdische bald positiv würdigt, bald als Hemmung für eine restlose Hinkehr zu Gott betrachtet, bei Origenes ist der aszetische Gedanke voll entwickelt und alles von leidenschaftlicher Entschlossenheit und ungeteilter Hingabe an Gott erfüllt. Sie sehen in der εἰρήνη eine seelische Haltung, die dem Vollkommenen eigentümlich ist. Clemens reproduziert gewiß die philonischen Ideen, verbindet sie aber sofort mit der Agape und setzt die εἰρήνη im Jenseits mit der ἀφθαρσία gleich; Origenes stellt die Beziehungen zwischen εἰρήνη und Märtyrer her, d. h. diese ist eine Hindeutung auf den Gnostiker, der der unio mystica gewürdigt und in Gott versunken ist. So beobachten wir bei aller äußeren Aehnlichkeit Verschiedenheiten, die sich aus der jedem eigentümlichen Fassung der Vollkommenheit ergeben.

Verfolgen wir diese Abweichungen in größere Einzelheiten, so findet sich unsere Feststellung nur bestätigt. Es ist ganz natürlich, daß ihre christliche Einstellung Clemens und Ori-



*genes einander nähert und gegen Philo abgrenzt.* Man denkt unwillkürlich an die Rolle, welche die Taufnade bei ihnen gespielt hat als Grundlage für alles Streben nach Vollkommenheit, wobei nicht verkannt werden soll, daß Origenes diese Ansicht weiter ausgebaut hat. Aber auch sonst treten Differenzen offen zu Tage. Die tiefere Wertung der Gedankensünde bei Clemens und Origenes erklärt sich aus einem Einwirken von Matth. 5, 28 — Philo legte den Akzent auf die Tatsünde. Von einem Walten und Angreifen dämonischer Mächte spricht Philo nie, wohl aber unter dem Einfluß neutestamentlicher und altchristlicher Tradition seine beiden Nachfolger: der Teufel hat seine Hand beim Entstehen der Sünde mit im Spiele, der Pneumatiker kämpft sein Leben lang gegen die Dämonen, und besonders beim Martyrium hat er ihren konzentrierten Ansturm auszuhalten. Mögen die clementinischen Ausführungen im allgemeinen auch ruhiger gehalten sein als die des Origenes, beide Alexandriner stehen im Banne frühchristlicher Anschauungen.

Daß der Vollkommene für seine Brüder zu arbeiten hat, ist eine Vorstellung, die Philo ganz geläufig gewesen ist und die er genau ausgeführt hat. Und doch haben seine Nachfolger mit dem Bilde des Seelenführers, der zugleich der pneumatische Lehrer ist, etwas völlig Neues geschaffen. Dieser leistet seine hohe Aufgabe als Glied der Kirche, die Agape ist bei ihm das treibende Motiv, und alles wird unter das Stichwort der *Imitatio Christi* gestellt. Das Porträt des Gnostikers haben Clemens wie Origenes im engen Anschluß an Philo gezeichnet, aber es dabei nie vergessen, von ihrem christlichen Standpunkt aus bedeutsame Korrekturen anzubringen. Sprechen sie von der *éοπή*, die jener feiert, so verbinden sie sie mit der ständigen Gegenwart Gottes, stellen sie in den großen Organismus, der Diesseits und Jenseits umspannt, und lassen den Pneumatiker mit den Chören der Heiligen und Vollendeten Feste feiern. Sie nehmen ihn also aus seiner Vereinzelung heraus und ordnen ihn als Glied in die irdische und himmlische Kirche ein. — Philo hat fraglos den stoischen Begriff der *χαρά* mit biblischem Gehalte erfüllt, aber Clemens führt diesen Umbildungsprozeß energisch weiter und knüpft die *χαρά* an Christus. Bei ihm wie bei Origenes sind die paulinisch-johanneischen Klänge unüberhörbar.

Man kann diese enge *Zusammengehörigkeit der beiden christlichen Alexandriner* auf der ganzen Linie beobachten. So stimmen sie z. B. in der Fassung des Glaubens weithin überein. Sie kennen eine *ψιλή πίστις*, ein bloßes Fürwahrhalten der einzelnen Glaubenssätze, als Anfangsstadium, das der Ergänzung durch die Werke bedarf. Sie bringen diesen Glauben aber sofort in Zusammenhang mit der Taufe und betonen seine prinzipielle Ueberlegenheit über alle Weltweisheit. Im Glauben unterscheiden sie ferner Stufen, lassen die *κοινή πίστις* sich zu einem *κυρίως πιστεύειν* entwickeln und würdigen sie endlich als Vorstufe für das Gewinnen der Gnosis. Das Verhältnis von Pistis und Gnosis ist bei beiden das gleiche; Origenes bedient sich für dessen Beschreibung ähnlicher Wendungen wie Clemens. Uebereinstimmung herrscht bei der Schilderung der Anfangsstadien der Gnosis. Sie lassen diese beginnen mit einem Einblick in die Natur, in den Kosmos, weshalb auch die theologische Betrachtung der Schöpfungsgeschichte eine bedeutende Rolle spielt. Dem schließt sich die Einsicht in das Wesen des Menschen an, ein erweitertes „*γνώθι σαυτόν*“, das zur Gotteserkenntnis führen soll. Die höheren Phasen des Aufstieges verbinden sich regelmäßig mit dem damaligen Weltbild, und auch nach dem Tode setzt sich dieser Prozeß des Reifens und Wachsens unaufhörlich fort. Mit der Gnosis in engem Kontakt steht die Ausbildung einer Theorie von den geistlichen Sinnen, die bei Philo erst in Ansätzen anzutreffen ist, uns aber bei Origenes in voller Entfaltung entgegentritt.

Alle innere Verwandtschaft verdeckt aber nicht die *Verschiedenheiten, die zwischen Clemens und Origenes bestehen*. Sahen wir eben, daß beide Alexandriner häufig gegen Philo zusammenhalten, so fehlt es nicht ganz an Stellen, in denen *Clemens mit Philo übereinstimmt*. Wir beobachten dies z. B. bei einer Untersuchung der Terminologie, wo beide stärker als Origenes dem philosophischen Sprachgebrauch verhaftet bleiben, während dieser die Ausdrucksweise der Bibel bevorzugt. Eine Prüfung der Termini, die sich auf die Nachfolge Gottes, bzw. Christi beziehen, zeigt es mit voller Deutlichkeit. Clemens redet gern von der *ἕξομοίωσις πρὸς τὸν θεόν*, vom *μιμεῖσθαι θεόν*, worin er Philo folgt, während bei Origenes die Nachfolge Gottes in den erbaulichen Schriften zugunsten der Nachfolge Chri-

sti zurücktritt. Spricht Clemens aber von der *Imitatio Christi*, so hält er sich selbst hier an eine platonische Wendung (ἔξομοίωσις πρὸς τὸν κύριον), Origenes wählt dagegen auch bei der Nachfolge *Gottes* ein biblisches Wort (statt ἔξομοίωσις: ἀκολουθεῖν). Seine Ausführungen über die Nachfolge Christi wurzeln vollends im biblischen Geiste und versuchen ernsthaft, die Fülle von Andeutungen und Hinweisen, die die Schrift enthält, auszuschöpfen und ethisch fruchtbar zu machen.

Ein weiteres Beispiel dafür, daß Clemens gelegentlich mit Philo zusammengeht, bietet seine *Einstellung zur Welt*. Beiden fehlt es an einer entschiedenen Haltung, sie kommen über ein Schwanken nicht hinaus, und selbst der Vollkommene bleibt trotz alles Redens über Weltflucht doch der Welt verhaftet und im Bannkreise bescheidener Lebensfreuden befangen. In den origenistischen Schriften begegnet uns dagegen ein zum Weltverzicht entschlossener aszetischer Eifer. Origenes schrieb nicht schwungvolle Aufsätze über das, was er als erstrebenswert empfahl, sondern lebte es wirklich. Wir stoßen wiederholt auf dieses Verhalten, mag es sich nun um seine Stellung zum Reichtum, zur Ehe, zum eigenen Körper oder zur Verwandtschaft handeln.

Aufschlußreich ist auch die *Wertung des Leidens bei den Alexandrinern*. Allein Origenes hat dessen Bedeutung klar erkannt, es als notwendige Vorbereitung für den Empfang der Gnosis gewürdigt und in der Anfechtung ein wesentliches Charakteristikum des nach Vollkommenheit strebenden Lebens gesehen. Er hat aus eigenem Erfahren heraus das bewegte Ineinander von mystischer Verzückung und *tentatio* geschildert, und man spürt es aus seinen Darlegungen heraus, eine wie hohe positive Bedeutung er dem Leide selbst für den Pneumatiker beilegte. Bei Philo wie Clemens suchen wir solche Gedanken vergeblich. Damit in Zusammenhang steht das verschiedene Verhalten zum Martyrium. Vergleicht man Clemens mit Origenes, so spürt man sofort, daß die Stimmung bei jenem ruhig und überlegt ist, er schreibt über das Martyrium als der Theoretiker, der sich dabei unbestreitbare Verdienste erwarb, aber selbst keine *experientia* besaß. Bei Origenes ist dagegen alles innerlich bewegt und Ausdruck persönlicher Erfahrungen, und zugleich hat er den Märtyrer als den wahren Imitator

Christi hingestellt, eine Deutung, die bei Clemens gewiß nicht fehlt, die jetzt aber großzügig durchgeführt wird. Es ist dann nur folgerichtig, wenn das Martyrium als Sühnopfer aufgefaßt und auch insofern mit Christi Passion in Parallele gesetzt wird.

Dies führt uns zu einem *Vergleich des mystischen Gnadenlebens*. Wir haben zu zeigen versucht, in wie hohem Maße es Clemens besaß, wie er bei seinem Verständnis der Gnosis eine Theorie der Beschauung entwickelt hat und wie ihm sogar, wenn ich recht sehe, die «eingegossene» Beschauung der Sache nach nicht fremd geblieben ist. Und doch treten gerade hier die Unterschiede zu Origenes greifbar in Erscheinung. Man vermißt bei Clemens das ganze Gebiet der Logosmystik. Wie innig hat Origenes von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen gesprochen, wie glutvoll in seiner Auslegung des Hohenliedes die geheimen Beziehungen des Vollkommenen zum Logos unter dem Bilde der Brautmystik geschildert!<sup>10</sup> An die Stelle des clementinischen Ideals vom  $\phi\omega\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  ist das unaufhörliche Schwanken getreten, das selige Haben, das nur kurze Zeit währt, der schmerzliche Verlust mit all seiner Oede und Trockenheit, auf den das erneute Beschenktwerden folgt. — Die

<sup>10</sup> Man hat es bestritten, daß Origenes aus wirklicher Erfahrung spreche, und vielmehr gemeint, daß es sich nur um Bilder handle, die übernommen seien (so Hal Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin-Leipzig 1932, S. 339). Dem widersprechen aber mehrere Stellen im Hohelied-Kommentar (vgl. meine in der Vorbemerkung genannte Arbeit über Origenes, S. 103 f.), und schon die *eine* Wendung: nisi quis ipse patiatur, non potest intelligere (Hohelied Hom. 1, 7, VIII 39, 17 in der Ausgabe von Baehrens) beweist es zur Genüge, daß hinter den Ausführungen des Origenes wirkliche Erlebnisse stehen (gegen H. Lietzmann, *Geschichte der alten Kirche II*, Berlin-Leipzig, S. 326). Man hat früher selbst in Kreisen, die der Mystik mit innerem Verständnis und großer seelischer Aufgeschlossenheit gegenüberstanden, dies abgelehnt und in Origenes allein den Theoretiker der Mystik gesehen, eine Einstellung, die jetzt einer besseren Erkenntnis Platz zu machen scheint. Es sei hier vor allem an die Studien von M. Viller, dem Herausgeber des «*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*», und von Hugo Rahner erinnert. Was für Origenes zugegeben ist, muß auch für Clemens eingeräumt werden. Bei ihm hat man weithin die experientia geleugnet (vgl. A. Fonck, «*Dictionnaire de Théologie catholique*» X 2, Sp. 2605). Doch hat es schon früher auch nicht an Forschern gefehlt, die näher an die Sache heranführten (so W. R. Inge, *Philosophy of Plotinus I*, 1918, S. 99).

Darlegungen der Strom. über das Gebet sind wichtig als erste zusammenfassende Abhandlung über diesen Gegenstand, die in manchen Zügen origenistische Anschauungen vorwegnehmen, wenn sie auch dessen Reichtum, Glut und Innigkeit bei weitem nicht erreichen und sich an Gefühlsstärke mit ihnen nicht messen können. Beide kennen das innere Gebet, das Herzensgebet, und sehen in ihm den einzigen Weg, der Schau Gottes teilhaftig zu werden. Aber was Clemens hierüber zu sagen weiß, bleibt im Grunde fragmentarisch, während Origenes das Verdienst hat, die Ansätze seines Vorgängers weiter ausgeformt zu haben. Er hat ferner einzelne Gebetsstufen unterschieden und deutlich gegeneinander abgegrenzt, theoretisch alle Fragen über das Gebet in einem besonderen Traktate erörtert und sich praktisch in seinen Predigten als eifrigen und eindrucksvollen Beter gezeigt. Ekstatisches Erleben lag einem Clemens fern, er stimmt wieder mit Philo überein, den ich ebenfalls nicht für einen Ekstatiker halte, ohne sich freilich dessen Manier zu eigen zu machen, zuweilen wie ein solcher zu reden. Von Origenes sind beide Alexandriner getrennt, denn dieser besaß hier persönliche Erfahrungen. Clemens wie Origenes bezeichnen als Wirkung der *θεωρία* die Vergottung, aber Origenes ist bei deren Beschreibung zurückhaltender, wenn er auch das Wort *θεός* als Charakteristikum des Pneumatikers nicht vermeidet.

In wie wechselndem Lichte und erstaunlicher Mannigfaltigkeit erscheinen uns somit trotz aller Gemeinsamkeiten die drei Alexandriner in ihren gegenseitigen Beziehungen! Philo lieferte das Schema, das dem inneren Aufstieg als Grundlage diente, grenzte die einzelnen Phasen voneinander ab, formulierte die Probleme und schlug die Lösungen vor, die weithin vorbildlich sein sollten — aber vom Geiste wahrer Mystik war er weit entfernt, und asketisches Streben ließ er oft — unbeschadet gegenteiliger Aeüßerungen — ganz vermissen. Clemens greift diese Anregungen auf und schafft auf dem Boden von Schrift und Tradition sowie unter weitgehender Benutzung der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts und geschickter Verwertung philosophischer Lehren im Porträt des vollkommenen Christen, des Gnostikers, etwas Neues, das die Entwicklung der christlichen Aszetik und Mystik entscheidend



beeinflussen sollte. Er ist der tiefe Christ und originelle Kopf, der in der neuen Religion wurzelnd einen ersten Entwurf vom Stufengang des inneren Lebens vorlegte, dem er die besten Gedanken der Vergangenheit einfügte. Sein großer Nachfolger konnte hier weiterbauen, alles enger an die Schrift binden, manches berichtigen und Neues hinzufügen, das Ausdruck seiner persönlichen Erfahrung war und die Züge der clementinischen Mystik in wichtigen Punkten umformen mußte. Er darf daher mit Recht als der eigentliche Formgeber des asketisch-mystischen Ideals betrachtet werden, der mönchische Strenge in der Lebensführung, spekulative Kraft, glutvolles inneres Erleben, das sich vorübergehend bis zu den Höhen der Ekstase erhob, verzehrende Liebe zum Herrn, die das Martyrium leidenschaftlich herbeisehnte, und zu den Brüdern, denen sie in Predigt und Unterricht unermüdlich Gottes Wort auslegte — der dies alles in sich vereinte und im täglichen Studium der Hl. Schrift und als treues Glied der Kirche eine rastlose Tätigkeit entfaltete, die er unter das Stichwort der *Imitatio Christi* stellte.<sup>11</sup> So häuften die beiden christlichen Alexandriner in ihren Schilderungen des *γνωστικός* einen wahren Schatz von inneren Erfahrungen, Weisungen und Aufgaben an, die das christliche Leben von seinen Anfängen bis zu den Gipfeln der Vollkommenheit begleiteten und jeder einzelnen Phase die entscheidende Blickrichtung für eine gesunde Weiterentwicklung schenkten.

*Die kommenden Jahrhunderte sollten von diesem Erbe zehren*, das sie umwandelten, bereicherten und einem andern Zeitgeist anpaßten. *Die großen Kappadozier*, allen voran *Gregor von Nyssa*, stehen stark unter alexandrinischem Einfluß, den sie mit Gedanken des Methodius und Anregungen des Mönchtums kombinieren, während man im Hintergrund den Neuplatonismus als eine immer stärker einwirkende Macht beobachtet.<sup>12</sup> *Evagrius Ponticus* ist ein Schüler Basilii' des Großen

<sup>11</sup> Meine Auffassung steht in deutlichem Gegensatz zu H. Lietzmanns rationaler Origenes-Auslegung, die sich vom Grundsatz leiten läßt: «Man muß sich hüten, Origenes mystisch auszudeuten» (Geschichte der alten Kirche II, S. 326). Lietzmann ergreift daher auch für Hal Koch Partei (op. cit. S. 327 Anm. 1).

<sup>12</sup> Ueber *Gregor von Nyssa* vgl. jetzt die neueren Untersuchungen von E. von Ivánka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik (Zur Erkenntnis-

und Gregors von Nazianz und kannte durch deren Vermittlung die christlichen Alexandriner aufs beste, was ein Studium seiner noch erhaltenen Werke deutlich verrät.<sup>13</sup> Seine große Bedeutung für die Geschichte der altkirchlichen und byzantinischen Mystik haben gerade neuere Untersuchungen aufgedeckt:<sup>14</sup> «C'est par Evagre que les grandes idées d'Origène et de Grégoire de Nyssa sont descendues de leurs hauteurs inaccessibles à la portée des intelligences moyennes.»<sup>15</sup> Von ihm wanderten sie, was besonders Ir. Hausherr überzeugend gezeigt hat, zu Johannes Climacus<sup>16</sup>, Maximus Confessor<sup>17</sup>,

lehre Gregors von Nyssa), «Scholastik» 11, 1936, S. 163—195, und besonders A. Lieske, Zur Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa, «Scholastik» 14, 1939, S. 485—514, der mit überlegener Sachkenntnis das Verhältnis Gregors zu Origenes und das jenem Eigentümliche herausarbeitet. Nützlich für eine erste Orientierung ist H. U. von Balthasar, Der versiegelte Quell, Salzburg 1939, eine erstmalige Uebersetzung einer der mystischen Hauptschriften Gregors, der Auslegung des Hohenliedes (in Auswahl).

<sup>13</sup> Ueber *Evagrius Ponticus* ist in letzter Zeit viel gearbeitet worden. Ich führe nur an: Ir. Hausherr, Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 15, Toulouse 1934, S. 34—93, 113—170 (wichtig); A. Saudreau, La spiritualité d'Evagre le Pontique, 1936; H. U. v. Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus, «Zeitschr. für Ascese und Mystik» 14, München 1939, S. 31—47; M. Viller hat in seiner Abhandlung: Aux sources de la spiritualité de Saint Maxime, les œuvres d'Evagre le Pontique, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 11, 1930, S. 156—184, 239—268, 331—336, auf die Beziehungen zwischen den christlichen Alexandrinern und Evagrius hingewiesen. Vgl. auch W. Bousset, Apophthegmata, Tübingen 1923, S. 287 ff.: Evagrius' Verhältnis zu Origenes. Ueber den Einfluß des Origenes auf das älteste Mönchtum vgl. W. Seston, Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme, «Revue de l'Histoire des Religions» 108, Paris 1933, S. 197—213.

<sup>14</sup> Hier kommen neben den Untersuchungen M. Villers vor allem die Ir. Hausherrs in Betracht, außer der in der Anm. 13 genannten die ältere: La méthode d'oraison hésychaste, «Orientalia Christiana» IX 2, Roma 1927.

<sup>15</sup> Ir. Hausherr, «Revue d'Ascétique et de Mystique» 15, 1934, S. 169 f.

<sup>16</sup> Vgl. besonders Ir. Hausherr in seiner in Anm. 14 genannten Studie, S. 134 ff.; doch übersehe man nicht die Verschiedenheiten, die zwischen *Climacus* und den Alexandrinern bestehen.

<sup>17</sup> Die engen Beziehungen zwischen Evagrius und *Maximus Confessor* hat vor allem M. Viller aufgedeckt; aber bei ihm erscheint Maximus fast als Kompilator, weil nur die capita de charitate berücksichtigt werden. Neuere Forschungen bemühen sich daher mit Recht um eine Berichtigung dieses etwas einseitigen Bildes. So J. Loosen, Logos und Pneuma im be-



Nicetas Stethatos<sup>18</sup> bis hin zu Gregor Sinaites und zum Hesychasmus. «Sauf les déviations de sa méthode et les innovations théologiques de Palamas, l'hésychasme dérive en droite ligne du Sinaï, de Scété, d'Alexandrie.»<sup>19</sup>

Daneben ist noch ein *zweites Einflußgebiet* der Alexandriner zu beachten. Wir machten bereits des öfteren darauf aufmerksam, daß sie in manchen Punkten als Vorläufer des Areopagiten anzusehen seien. Es führt eine Linie von Philo über die christlichen Alexandriner und Gregor von Nyssa zu den Areopagitica<sup>20</sup>, die alle Anregungen und Ansätze der Vorgänger aufgegriffen und zu einem großen System entfaltet haben, wobei der wechselnde philosophische Einfluß vom Spätplatonismus über Plotin zu Proclus zugleich einen Gradmesser für tiefgreifende Wandlungen bildet.

*Beide Ströme fluten ins Abendland hinüber.* Johannes Cassianus ist von den christlichen Alexandrinern direkt wie durch Vermittlung des Evagrius beeinflusst worden<sup>21</sup>, und seine *Collationes* sind im Mittelalter eins der gelesenen Bücher geworden. Die areopagitischen Schriften haben in der mittelalterlichen Mystik des Abendlandes ihren stärksten Einfluß ausgeübt, und ein so namhafter Mystiker wie Meister Eckhart — um nur *einen* Namen zu nennen — stand unter ihrem Bann.

---

gnadeten Menschen des Maximus Confessor (Münsterische Beiträge zur Theologie 24), Münster 1941, und besonders zwei Untersuchungen von H. U. von Balthasar, die die Frage der Selbständigkeit und Abhängigkeit bei Maximus klären wollen: *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner, Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg i. Br. 1941, und: *Die «Gnostischen Centurien» des Maximus Confessor* (Freiburger Theologische Studien 61), Freiburg i. Br. 1941.

<sup>18</sup> Ueber *Nicetas Stethatos* vgl. Ir. Hausherr, *Un grand mystique byzantin, Vie de Siméon le Nouveau Théologien, par Nicéthas Stéthatos*, «*Orientalia Christiana*» XII, Roma 1928.

<sup>19</sup> Ir. Hausherr, «*Revue d'Ascétique et de Mystique*» 15, 1934, S. 170.

<sup>20</sup> Dies bedarf im einzelnen noch genauerer Nachweise; A. Lieske kündigt eine Untersuchung über «*Die Beeinflussung der mystischen Theologie des Ps. Dionysius durch Gregor von Nyssa*» an, «*Scholastik*» 14, 1939, S. 502 Anm. 85.

<sup>21</sup> Wie zwischen Clemens und Cassian Beziehungen bestehen, so ist mit solchen auch zwischen Origenes und Evagrius einerseits und Cassian andererseits zu rechnen; vgl. S. Marsili, «*Studia Anselmiana*» 5, Roma 1936, S. 150 ff.

In diesen weiten Rahmen erstaunlicher geschichtlicher Fernwirkungen hineingestellt, gewinnen die christlichen Alexandriner an Interesse, und zugleich erhalten wir von hier aus einen neuen Beweis für die Berechtigung und Notwendigkeit unseres Vorhabens: sie von allen rationalen Uebermalungen und intellektualistischen Verengungen zu befreien und sie wieder als das erscheinen zu lassen, was frühere Jahrhunderte mit Recht in ihnen sahen, als die großen Lehrmeister des geistlichen Lebens, die Formgeber und Gestalter der aszetisch-mystischen Frömmigkeit.

Mainz.

Walther Völker.

## Luther und die Reformation in der schwedischen Theologie der Gegenwart.

Da Schweden davon verschont geblieben ist, in den letzten Weltkrieg hineingezogen zu werden, so konnte man sich hier während dieser Jahre nach bestem Vermögen und mit größtem Eifer Friedensaufgaben zuwenden, wohl wissend, daß man auf diese Weise auch der Umwelt am besten diene. Auch auf dem Gebiete der theologischen Forschung wurde lebhaftere Arbeit geleistet. Diese war neben der *Bibelfrage*, dem *Kirchengedanken*<sup>1</sup> und anderen Einzelgebieten vor allem auf die Theologie Luthers und der Reformation gerichtet.

Nichts ist wohl charakteristischer für die heutige schwedische Theologie als die intensive Erforschung der *Theologie Martin Luthers*, der eine große Anzahl schwedischer Theologen viel hingebungsvolle Arbeit gewidmet haben, die zu einem vertieften Verständnis von Luthers Auffassung des Christentums geführt hat. Mögen andere — häufig aus Unkenntnis und aus mangelndem Verständnis für Luther — sich noch so herabsetzend über ihn äußern, in der schwedischen

---

<sup>1</sup> *Anm. der Redaktion:* Siehe ThZ 1945/2 S. 158. Es darf hier auch daran erinnert werden, daß ein *Schwede* den umfassendsten Ueberblick über die Behandlung des Kirchengedankens in der deutschen, englischen, französischen und skandinavischen Theologie gegeben hat: *Olof Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung*, eine kritische Darstellung, Inaugural-Dissertation (ca. 380 Bücher und Abhandlungen sind hier verarbeitet), Uppsala, 1932.