

Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien.

Von Karl Prümm S. J.

Das 17. und 18. Jahrhundert haben ein umfangreiches Schrifttum über Klemens von Alexandrien hervorgebracht: Analysen des Gedankengangs der langen und inhaltlich bunten Kapitel, Erläuterungen zu den vielen offenen Fragen, denen des Klemens Art Raum läßt, dann aber auch Versuche systematischer Zusammenfassungen des klementinischen Gedankengutes auf Grund eingehender Kenntnis des gesamten Gedankennachlasses des großen Alexandriner¹. Im vorigen Jahrhundert haben diese Arbeiten nicht ausgesetzt, wie ihre zwei Seiten ausfüllende Liste in O. Bardenhewers Geschichte der altchristlichen Literatur (II² 93—95) beweist. Vielfacher Streit entspann sich um die Forschungen der Philologen (Christ, Gabrielsson usw.) zu den Quellen des Klemens. Es gelang zwar dem alexandrinischen Lehrer Abhängigkeit von zweiten Quellen nachzuweisen, indem man die Kompendien bestimmte, aus denen er das eingestreute antiquarische, religions- und philosophiegeschichtliche Stoffgut entnommen hat. Allein insbesondere seine Platonkenntnis stellte sich doch als eine originale und bewundernswert reiche und tiefe heraus, und an seiner persönlichen ungemeynen Vertrautheit mit der altchristlichen Literatur, von der mit der Schrift ganz zu schweigen, ist ein Zweifel überhaupt nicht möglich. Dazu kommt eine große Kenntnis des jüdisch-alexandrinischen Schrifttums. Klemens bleibt trotz seiner vielfach starken Anlehnung an sekundäre Quellen immer noch der kirchliche Schriftsteller des Altertums, der nach dem maßgebenden Urteil des hl. Hieronymus die engste Fühlung mit dem Bildungsgut der heidnischen Kultur der Vergangenheit und der zeitlichen Umwelt verrät.

Aber darauf gründet sich seine große Bedeutung nicht. Er ist ein genialer Geist, der ganz eigene Bahnen einschlägt. Es gibt trotz der verdienstlichen Monographie von de Faye wohl bis auf den heutigen Tag noch keine wirklich allseitige Darstellung des gewaltigen schöpferischen Ideengutes, das

¹ Hier ist vor allem der Kommentar des Gentianus Hervetus Aurelius zu nennen, der dem zweiten Bande der Oxforder Ausgabe des Klemens beigegeben ist. Es sei ferner auf die Abhandlungen von Le Nourry verwiesen, die im zweiten Band der Mignenschen Klemensausgabe stehen.

Klemens in der erhaltenen großen Trilogie und der kleinen Zusatzschrift über die Wege der Rettung des Reiches aufgespeichert hat, geschweige denn eine Würdigung des Schöpferischen gegenüber dem Übernommenen und Gesamtmelten.

Diese Tatsache hat gewiß darin mit ihren Grund, daß in der wissenschaftlichen Einzelbehandlung, besonders mancher Stücke des abwechslungsreichen Gewebes der Stromata, noch sehr viel zu tun ist². Wir greifen im folgenden den ersten längeren Zusammenhang heraus, an dem Klemens die Struktur des Glaubensaktes erörtert. Es handelt sich um die ersten Kapitel des zweiten Buches. Bousset³ hat bereits vor längerer Zeit auf die eigenartige Tiefe vieler Sätze dieser Darlegung hingewiesen. Neuere Untersuchungen zu diesem Zusammenhang liegen, soviel ich sehe, nicht vor. Die Arbeit von Lebreton über die religiöse Erkenntnis bei Klemens⁴ beschäftigt sich mehr mit der Herausarbeitung der mystischen Tendenz, die besonders in den späteren Büchern der Stromata zutage tritt.

Es dürfte sich zeigen, daß im 2. Buch nicht nur exegetisch-interpretatorisch, sondern auch textkritisch und quellenanalytisch noch Probleme liegen. Darum verzichtet unsere Darstellung auf die systematische Ordnung und wahrt den Anschluß an den Text des Klemens. Eine Ausdehnung der Untersuchung auf die Restkapitel des Buches schien zweckmäßig, da so eine Gesamtanalyse des Buches unter der in ihm vorwaltenden Rücksicht gewonnen wird.

1. Scheinbare Regellosigkeiten und Sprünge der Klementinischen Gedankenführung erklären sich öfter z. T. dadurch, daß der Gang der Überlegungen durch die Anlehnung an Schriftstellen bestimmt wird. So wird zu Beginn des 2. Kapitels⁵ des zweiten

² Die Richtung auf solche Vorarbeiten liegt verschiedenen Untersuchungen der letzten Jahre zugrunde. Vgl. die Literaturverzeichnisse zu Klemens etwa bei Rauschen-Altaner oder auch im *LexTheolKirche*.

³ Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria und Rom (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T., N. F., H. 6), Göttingen 1915, 259.

⁴ *RechScRel* 18 (1928) 457 ff. Eine weitere wichtige Arbeit s. unten Anm. 55.

⁵ Das erste Kapitel ist eine durch das zweite Buch allein nicht voll bewahrheitete Ankündigung der Themen, denen Klemens sich in folgenden zuwenden will. Uns geht hier die Bezeichnung an, die Klemens prägt. Er spricht von dem Christentum als dem „geheimen, symbolischen und rätselhaften Genus der barbarischen Philosophie“ (p. 113, 14—15 St.). Ein Stück dieser Bezeich-

Buches eine Reihe von Texten aus dem Spruchbuch herausgegriffen, die im besonderen die Gottesfurcht und die Flucht vor der Sünde empfehlen. Die Pädagogik der göttlichen Weisheit, so folgert Klemens, scheut vor einem rauen Verfahren nicht zurück, das energisch verbietet, ja unter Umständen wehe tut, aber dann wird Friede und Unvergänglichkeit (die von den Griechen so geschätzte ἀφθαρσία) wiedergegeben. Von programmatischer Bedeutung ist der Satz: „Die fremdländische Philosophie, zu der wir uns bekennen, ist wirklich *vollendet und wahr*.“ Unter Berufung auf einen Stellenzusammenhang von Sap 7 (17 20—22) ist als *Inhalt dieser Philosophie* die Kenntnis der Naturdinge sowie der rein auf geistigem Wege zugänglichen Gegenstände bestimmt. Als Frucht einer dieser Lehre angemessenen Lebensführung wird dann in Aussicht gestellt, daß man zum Lenker des Alls gelange.

Das christliche Lehrgut wird hier tatsächlich wie eines der philosophischen Systeme zunächst um seiner inhaltlichen Vollendung willen empfohlen. Ein Teil seines Inhaltes bildet die Welt des uns Unzugänglichen. Ein wichtiger Punkt; Klemens wird darauf bald zurückkommen.

„Wie sollte man nun die nicht anerkennen — so fährt er fort — die gewillt sind zu lernen, die in Stand gesetzt sind, (nach der Schrift) ‚zu wissen Weisheit und Zucht . . . , zu verstehen die wahre Gerechtigkeit‘. Ist diese doch ganz verschieden von derjenigen, die, ganz im Gegensatz zur Wahrheit, von den griechischen Gesetzen gelehrt wird und den Vorschriften der anderen Philosophen.“

Als Höhepunkt der christlichen Lehrunterweisung gilt also Klemens die Ethik, wie dies auch in den philosophischen Schulen der Fall ist. Wir beobachten also schon ein zweites Mal Klemens bei seinem Bemühen, die christliche Begriffssprache in einer den Griechen, namentlich den philosophisch gebildeten, vertrauten und eingänglichen Weise wiederzugeben. Den Begriff der Gerechtigkeit faßt er hier im typischen Sinn der Sapientialliteratur, im Unterschied etwa von Paulus, einseitig ethisch und kann ihn so durch den Gegensatz zu den sittlichen Vorschriften außerchristlicher Lehrer verdeutlichen.

Klemens steuert aber in der Wahl bestimmter Wendungen zugleich auf seine kommenden längeren Ausführungen

nung kehrt sofort im 2. Kap. wieder; zu dem andern Stück vgl. unten Anm. 55. — Es sei hier bemerkt, daß wir die Stählinische Ausgabe nach Seiten und Zeilen anführen, da es für uns oft auf einzelne Ausdrücke ankommt.

über die freie Entschließung zum Glauben als den Anfang der religiösen Erkenntnis hin: er nennt den Akt der geistigen Aufnahme der soeben von ihm inhaltlich kurz umrissenen christlichen Lehre ein *Lernenwollen*. Klemens deutet ferner seinen Grundgedanken von den beiden Stufen der religiösen Erkenntnis an; er legt ihn kühn in die Sapientialtexte hinein, die er anzieht. Der Gläubige heißt in diesem Zusammenhang bei ihm „der *sich überredet* hat, den Geboten zu folgen“, wiederum eine Betonung des Voluntaristischen im Glaubensakt.

Da Klemens das Christentum als eine im Konkurrenzkampf mit den höheren Lehrbetrieben der Zeit stehende Bildungseinrichtung sieht, flicht er einen Tadel gegen die von ihm wiederholt abgelehnte sophistische Rhetorik ein, indem er die Art der christlichen Lehrer als aller bloßen Wortkunst fremd kennzeichnet.

Es hängt wohl mit der übermäßigen Angleichung des christlichen katechetisch-theologischen Schulbetriebes an den philosophischen, die Klemens für seine Person vollzogen hat, zusammen, wenn die Autorität der Erstverkünder des Glaubens (und die der inspirierten Quellenschriften) sich von der Bedeutung der nachfolgenden kirchlichen Lehrer nicht genügend abhebt. Haben doch auch die letzteren, wie Klemens bemerkt, immerhin den Geist und dadurch die Macht, die geheimen Tiefen der Schrift zu verstehen.

Die Schätze höherer religiöser Erkenntnis teilen die Lehrer der Kirche aber nur Vorbereiteten mit. Eine Zurückhaltung, die schon der alte Heraklit empfiehlt in einem seiner Rätselworte, das auch einen versteckten Tadel gegen die Ungläubigen enthält⁶. So gewinnt Klemens die Möglichkeit, zwei Schriftstellen anzuschließen, die das Leben und das Verständnis als *Frucht des Glaubens* bezeichnen.

Das folgende Sätzchen ist als eines der frühesten Beispiele des griechischen Gleichwertes für „übernatürlich“ bemerkenswert: „Wie sollte die Seele die übernatürliche (ὕπερφυσίς)⁷ Schau dieser (Propheten) fassen können, wenn innen noch der Widerspruch des Unglaubens laut ist.“

2. Nunmehr setzt die erste grundsätzliche Darlegung (Kap. 2) über das Wesen des Glaubens ein, den „die Griechen als leer und barbarisch schelten“. Wir legen das Stück

⁶ fr. 17 Diels².

⁷ Weiteres darüber samt Literaturangaben bei H. Lange, *De gratia* (Friburgi 1930) n. 253.

in Übersetzung vor und gehen dabei auf zwei kleine textkritische Fragen ein. Bei der anschließenden inhaltlichen Würdigung sei auf anscheinend übersehene Kleinigkeiten zur Frage der Herkunft einiger von Klemens hier verwerteter philosophischer Sätze aufmerksam gemacht.

Es wird zunächst eine Reihe von Definitionen des Glaubens vorgelegt. Bezeichnend ist es, daß die beiden ersten philosophisch gehalten sind: „Der Glaube ist eine freiwillige Vorwegnahme, eine Zustimmung der Frömmigkeit.“ Dann folgen die Bestimmungen des Hebräerbriefes: „eine Hinterlage der erhofften Dinge, ein Erweis dessen, was nicht geschaut wird“. Beigefügt wird dann noch eine weitere philosophische Definition.

Hier glaubt Stählin, Schwartz folgend, eine textliche Änderung vornehmen zu müssen. Überliefert ist (wir geben den Zusammenhang gleich in Übersetzung): „Andere haben angegeben, der Glaube sei eine einigende (ἐνωτική) Zustimmung zu einer unsichtbaren Sache, wie etwa der Beweis die offene (evidente) Zustimmung zu einer bis dahin nicht gewußten Sache ist.“ Es erscheint kaum nötig, das griechische ἐνωτική „einigend“ durch διανοητική „erkenntnistätig [intellektuell]“ zu ersetzen. In der überlieferten Textgestalt stehen vielmehr die Worte ἐνωτική [ein Wort, das in ähnlichem Zusammenhang wie hier schon bei Plutarch *Moralia* p. 428 A, III 115, 1] Bernardakis vorkommt⁸ und φανερά, beides Bestimmungen zu συγκατάθεσις, in eindrucksvollem Gegensatz. Das Wesenselement des Glaubens, daß ihm die innere Evidenz abgeht und er sich an die Autorität des Zeugen anschließt, sich mit ihr „einigt“, wird so deutlich hervorgehoben. Die Einführung des Wortes „dianoetisch“ statt des überlieferten „henotisch“ würde auch in unpassender Weise einen Hauptgedanken des ersten Satzes der nun folgenden Aussage des Klemens vorwegnehmen, die unter Vorbehalt des Versuchs einer Rechtfertigung der Textüberlieferung zunächst ganz nach der Lesung Stählins übersetzt sei.

„Wenn er [der Glaube] nun eine Entscheidung (προαίρεσις) ist, d. h. eine Art des Strebens, so ist doch das Streben ein intellektuelles [διανοητική (ὄρεξις)]. Da aber die Entscheidung Ausgang des Handelns ist, so erweist sich der Glaube als Ausgang des Handelns, als dessen Grundlegung durch vernünftige Wahl, wobei mir einer durch den Glauben den erforderlichen Nachweis er-

⁸ Entscheidend ist der Blick auf Strom. III p. 227,20 St. Dort wird ἐνώω in ganz ähnlichem Zusammenhang gebracht, wie er hier vorliegt. Auch in dem Philotext, der Strom. II p. 154, 1—5 St. zugrunde liegt, De fort. 7, las Klemens das Wort ἐνωτικός. Vgl. den ersten Apparat bei Stählin z. St.

bringt. Willig dem Nützlichen folgen, ist Anfang der Verständigkeit.“

Schon Hervetus nahm für das bei M 939 B 4 stehende Textstück als Grundlage seiner Übersetzung eine leise Textänderung an, die Stählin dann in seine Rezension eingeführt hat, nach deren Gestalt wir die deutsche Wiedergabe vornahmen. Der Eingriff scheint mir mit Potter (vgl. Anm. 34 bei M 939) nicht unbedingt erforderlich. Denn es ergibt auch einen guten Sinn, wenn man der unter Belassung der Konjunktion γὰρ einzig möglichen Wortverbindung folgend so übersetzt: „Da aber der Entscheid Ausgang des Handelns ist, so erweist er sich als Glaube. Denn als Ausgang des Handelns (man ergänze: ist erfordert) Grundlegung einer vernünftigen Entscheidung“ usw. — Es lassen sich genug Beispiele dafür anführen, daß Klemens auf die Kopula (von uns wiedergegeben durch: ist erfordert) verzichtet, die hier vor dem Wort θεμέλιος = Grundlegung allerdings angenommen werden muß. Worauf Klemens bei dieser Art, seinen Text zu verstehen, Wert gelegt hätte, wäre demnach die Feststellung der Untrennbarkeit, eine Art Antakoluthie der Begriffe Prohairesis und Pistis.

„Einen großen Schwung zur Gnosis verleiht eine fest getroffene Entscheidung. Unverzüglich wird die Übung des Glaubens zur Wissenschaft, denn Wissenschaft ist nach den Jüngern der Philosophie eine verfestigte Zuständigkeit, die sich von der Vernunft nicht abbringen läßt. Gibt es nun noch eine andere wahre Grundlegung⁹ der Frömmigkeit selbst, die allein der Logos lehrt? Ich glaube kaum. Theophrast erklärt übrigens die Sinneswahrnehmung für den Ausgang des Glaubens, denn von ihr reichen die Ausgänge zu unserer Vernunft und Überlegung hin. Wer nun den heiligen Schriften glaubt und dabei sich fest dazu entschlossen hat, erfaßt als unwiderleglichen Beweis die Stimme Gottes, der die Schrift geschenkt hat. Somit läßt sich der Glaube nicht mehr durch einen Beweis befestigen. Selig, die nicht sehen und doch glauben. So nahmen ja auch die Gesänge der Sirenen, die eine übermenschliche Macht bekundeten, die Vorüberfahrenden gefangen und bewogen sie schier gegen ihren Willen dazu, den Inhalt anzunehmen.“

Was das hohe Interesse dieser Ausführungen weckt, ist der Umstand, daß hier zum ersten Mal und sofort gründlich versucht wird, der geistigen Betätigung, die im christlichen Glaubensakt beschlossen wird, ihren besonderen Platz

⁹ „Κατάστασις der Frömmigkeit“ soll offenbar heißen: Begründung, Grundlegung. Das Wort schwankt zwischen der auf das Seinsmäßige und das Logische oder Umschreibende gehenden Bedeutung. Bei den Rhetoren besagt es die narratio des Falles, um den es geht (Nachweise s. im Thesaurus des Steph. s. v.). Auch das würde passen: „Wiedergabe des Wesens der Frömmigkeit, die doch rational sein muß.“

in dem Strom der verschiedenen Erkenntnisweisen anzuweisen, die der menschlichen Seele eigen sind. Es ist der erste Versuch einer Theorie der Erkenntnishaltung des Glaubens.

Diese im zweiten Kapitel niedergelegten Bemerkungen des Klemens über das Wesen des Glaubens sind zwar erst ein Auftakt zu Erörterungen, die sich über den ganzen Rest des Buches hinziehen, lassen aber doch schon die ganze Richtung des Denkens erkennen, die er in seiner Theorie über die christliche Glaubenserkenntnis beibehält. Entscheidend war das *Rückgreifen auf zwei philosophische Termini*: πρόληψις und προαίρεσις.

a) Der Begriff der πρόληψις war vielverhandelt in der Stoa. Roh genommen, besagt er das Gleiche, was die Gemeinbegriffe, die κοινὰ ἔννοιαι, wollen¹⁰: Der Mensch ist von Haus aus im Besitz gewisser Vorstellungen, die ihm vor aller Reflexion durch unmittelbare oder andere vorwissenschaftliche Erkenntniswege zugeführt werden. Klemens ersetzt unauffällig dieses Wort durch ein verwandtes: προαίρεσις, das wir mit „Entscheid“ (Wahl) wiedergegeben haben. Es hat zum Unterschied von dem ebengenannten eine gewisse Verwendung bei Plato und eine reiche bei Aristoteles¹¹ gefunden. Klemens bezieht sich nun hier, wie weder Potter noch Hervetus noch auch Stählin notieren, ganz augenfällig auf Aristoteles, Nikomachische Ethik Z (1139a 31 ff.). Das kann mit umso größerer Sicherheit ausgesagt werden, als diese Ausführungen des Stagiriten sich mit den Erkenntnisvermögen der Seele befassen und Ausführungen der Analytika über die Abhängigkeit jeder Beweisführung von Vorerkanntem rekapitulieren, auf die dann Klemens im vierten Kapitel deutlich Bezug nimmt.

Man muß gestehen, daß die Wahl von πρόληψις (Vorwegnahme) als eine Art von Gattungsbegriff, unter den der Sonderfall des christlichen Glaubens gehören soll, diesen zwar sofort als etwas Vorläufiges, als etwas, was durch eine höhere, mehr reflexe Erkenntnisweise abzulösen ist, kennzeichnet. Das bedeutet eine gewisse Einschränkung in der Bewertung des Glaubens, die aber ganz auf der Linie

¹⁰ Darüber eine nützliche Zusammenstellung bei W. A. J. C. Scholte, Q. S. Florentis Tertulliani Libellus De Testimonio Animae (Utrechter Diss.) Amsterdam 1934, I sqq.

¹¹ Vgl. u. a. J. Gemmel, Gegenwartsprobleme in der Nikomachischen Ethik: Schol 1 (1926) 510 (eine für das Verständnis der technischen Worte der antiken Ethik aufschlußreiche Arbeit). Am Anfang von Kap. 15 steht προαίρεσις als Vorbedingung der Zurechnung.

der Hochschätzung der Gnosis liegt, wie sie Klemens eigen ist. Zugleich war aber damit eine gute Grundlage für die Rechtfertigung des Glaubensaktes gewonnen. Im stoischen Begriff der Prolepsis lag die Anerkennung der Tatsächlichkeit und der Unentbehrlichkeit eines großen Maßes rein geschenkten und ohne Beweis hingegenommenen Wissens. Der Glaube, der einer inneren Evidenz seiner Gegenstände entbehrt, stand also nicht ohne Gegenstück im rein natürlichen Erkenntnisbereich da.

b) Ohne nun einstweilen die psychologische Eigenart der Glaubensprolepsis im einzelnen zu beschreiben, gewinnt Klemens durch unvermerkten Ersatz von Prolepsis durch Prohairesis die Möglichkeit, den Zusammenhang von Glauben und praktischer Lebensgestaltung hervorzukehren. Seit der alexandrinischen Zeit billigte man allgemein dem ἠθικὸν μέρος der Philosophie den Vorrang zu. Klemens beabsichtigt wohl ohne Frage, unauffällig zu zeigen, daß auch diese Zeitanschauung im Christentum auf ihre Rechnung kommt.

Der Sinn des oben übersetzten kleinen Abschnittes über die Beteiligung des Glaubens beim praktischen Handeln bedarf einer Erläuterung. Wenn wir dem Kommentar des Hervetus folgen, so will Klemens sagen: Jede Handlung geht aus der freiwilligen Entscheidung für den Zweck hervor, die von einem geistigen Erfassen des Zweckes begleitet ist. Zugleich muß aber die gläubige Überzeugung vorhanden sein, daß der durch die Handlung erstrebte Zweck erreichbar sei. Somit ist der Glaube Ausgang jeder Handlung und die Grundlage für jede gute Wahl. Was zeigt nun dieser Glaube des näheren? Es ist die Nützlichkeit der vorzunehmenden Handlung; die Hingabe des Willens an das wahrhaft Nützliche ist aber der Anfang der Verständigkeit.

Hier tut sich Klemens der Ausblick auf die *Gnosis* auf, deren unübersehbares Entwicklungsgebiet offen liegt, wenn das Eingangstor des Glaubens durchschritten ist. Es ist beachtlich, daß er zwar mit ahnungsvoller Zurückhaltung auf die weiten Möglichkeiten der Gnosis hinweist, aber dennoch die ἐπιστήμη, die *Wissenschaft*, als eine unmittelbare Frucht eines „gepflegten“ (μελέτη)¹² Glaubens bezeichnet.

¹² Der aus der Zeit der alten Sophisten stammende Ternar der Bildungsfaktoren: φύσις, τέχνη oder ἐπιστήμη, ἀσκησις oder μελέτη (vgl. dazu etwa Cicero De or. von Piderit-Harnecker I [Leipzig 1886] 15¹⁹) klingt in der Sprache des Klemens sehr häufig durch. Statt ἀσχεῖν sagt er oft συνασχεῖν; das Wort scheint aus der Sprache der gymnastischen Verbände genommen und so unser „exerzieren“ wiederzugeben.

Dabei wird eine stoische Definition der Wissenschaft gegeben, die die Gewißheit vielleicht noch stärker als ihr Kennzeichen hervorhebt, als es der aristotelischen Auffassung entsprechen würde, die im allgemeinen die Fundierung im Erkenntnisgrund mehr beachtet¹³. Die Fassung des eigenartigen Fragesatzes, der sich anschließt, hat die Tatsache zur Voraussetzung, daß die Frömmigkeit (θεοσέβεια) als ein Wert gilt, über den zwischen Christen und gebildeten Heiden keine Meinungsverschiedenheit besteht¹⁴. Die scheinbar als Nachtrag angehängte Bemerkung, die eine Begriffsbestimmung des Glaubens bei Theophrast bringt, ist zur vorläufigen Abrundung unseres noch so sehr unvollständigen Bildes von dem Glaubensbegriff des Klemens nicht ohne Bedeutung. Hier tritt das Bewußtsein der Verankerung des Glaubens *in der Autorität* des offenbarenden Gottes, in der locutio Dei attestans, recht klar hervor, während es vielleicht an anderen Stellen im Schrifttum unseres Kirchenvaters zu stark im Hintergrund bleibt.

3. Die Darlegungen des 3. und 4. Kapitels: Würdigung und Beitrag zur Quellenfrage.

Aus dem dritten Kapitel sieht man, daß die Gnostiker schon mit dem Versuch des *Einbaus der Glaubensdefinition in die stoische Erkenntnislehre* voraufgegangen waren. Es sind deutlich stoische Begriffsworte, die wir in der Bestimmung des Wesens des Glaubens jedenfalls bei der Schule des Basilides antreffen (katalepsis u. ä.). Für Klemens bedeutet die Auseinandersetzung mit den gnostischen Definitionen nur die Wegräumung einer Schwierigkeit gegen die nun im vierten Kapitel folgenden näheren Darlegungen über die in seinen Augen wichtigste Eigenschaft des Glaubens, seine Freiwilligkeit.

Der Glaube ist, so führt hier Klemens aus, „uns, die wir vom Schöpfergeschenk der Wahlfreiheit an die Menschen durch die Schrift Kunde haben, freie Entscheidung für das Leben, das zu uns gesprochen hat in der Person des Logos, eine Entscheidung, die mit unwandelbarem Urteil erfolgt“ (diese Wendung ἀμεταλότῳ κριτηρίῳ greift auf die Bestimmung der episteme im zweiten Kapitel zurück). „Wer dem Logos glaubt, weiß, daß die Sache

¹³ Die Belege für diese stoische Definition notiert Stählin. Es kann hinzugefügt werden, daß sie sich schon in den auf Platos Namen getauften Definitionen findet, worauf Ast im *Lexicon Platonium* unter ἀμετάλλωτος hinweist.

¹⁴ Vgl. die ausführlichen Darlegungen in Strom. VII über diese Tugend.

wahr ist; denn der Logos ist Wahrheit. Wer aber dem Logos (hier wiedergegeben durch seine Funktion, das Partizip τῷ λέγοντι) den Glauben weigert, weigert ihn Gott.“

Auch hier folgt ein Ausblick auf die rechtfertigende Macht des Glaubens. Immer schwebt dem alexandrinischen Lehrer die praktische Bestimmung des Glaubens vor Augen, nirgends sieht er ihn rein als Theorie.

Doch läßt ihn die theoretische Frage des *Verhältnisses* der spezifischen Haltung *des Glaubens zu den übrigen Erkenntnisweisen* nicht los. Sie verlangt zunächst einmal eine Überschau über diese.

Klemens zählt vier Betätigungen oder Vermögen auf, in denen sich Wahrheit findet: Sinn, Verstand, Wissen, Meinung (αἴσθησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ὑπόληψις). Ontologisch voran steht das Intelligible, in bezug auf uns kommt an erster Stelle die Sinneswahrnehmung, beide zusammen ergeben die Episteme, beide bieten auch Evidenz (τὸ ἐναργές).

Über die Meinung läßt sich Klemens nicht weiter aus. Und doch kommt ihm viel darauf an, gerade sie in die Erörterung einzubeziehen. Denn wie an späterer Stelle ersichtlich wird, bezeichnen die Gegner den Glauben eben als eine schwächliche Hypolepsis, ein vermutendes Meinen. Um ihretwillen hat Klemens die nun anschließende Beschreibung des Glaubens charakteristisch geformt:

Während die Sinneswahrnehmung „die Basis des Wissens“ bleibt, „schreitet der Glaube durch die Sinneswahrnehmung hindurch, läßt die Meinung links liegen, drängt zum Irrtumslosen hin und ruht in der Wahrheit“. Wie fein ist hier die Verschiedenartigkeit der Bindung an die Sinne angedeutet, die einmal dem Wissen, dann dem Glauben eignet. Auch der Glaube bedarf des sinnfällig Erfahrbaren, denn er kommt vom Hören. Aber solche Erfahrung ist nicht Basis, nicht Teilmotiv des Glaubens. Klemens erblickt anscheinend die höchste Würde des Glaubens in seinem Objekt, der unerschaffenen und irrtumsfreien Wahrheit. Das ist eben antike, näherhin platonische Auffassung.

Bousset¹⁵ hat nach dem Quellort dieser eigenartigen Aufreihung der vier Erkenntnisbegriffe gefahndet, die Klemens zum Hintergrund einer grundsätzlich so wichtigen Erörterung nimmt, wie er sie an dieser Stelle anstrebt. Bousset verweist zunächst (ohne nähere Angabe) auf *Plato*. Eine Vierzahl von geistigen Funktionen findet sich in der Tat be-

¹⁵ A. a. O. 259 Anm. 1.

sonders eindrucksvoll am Schluß des sechsten Buches der platonischen Republik behandelt (509 B sqq.)¹⁶.

Die hier gebotene Teilung der Erkenntnisobjekte und -weisen deckt sich zwar durchaus nicht mit der Stufenfolge des Klemens. Aber daß er bei seiner Darlegung neben den zeitnäheren stoischen Unterlagen auch gerade diese Platostelle vor Augen hat, ist eindeutig gesichert und zwar vor allem dadurch, daß er noch innerhalb des 4. Kapitels (p. 120, 28 St.) von der *εἰκασία*, der Wahrscheinlichkeitshaltung spricht, die auch Plato der untersten seiner vier Gruppen zuordnet. Offenbar hat die Tatsache, daß Plato auch der *Pistis* in seinem System einen Platz anweist, die Aufmerksamkeit des Klemens auf die Stelle gelenkt.

Da aber Plato hier die *Pistis* nur als eine Unterart der *Doxa* gelten läßt (511 D), kann sich Klemens nicht einfachhin an ihn anschließen. Eine an die Vierergruppe von Erkenntnisweisen, wie Klemens sie hier aufzählt, stark anklingende Ordnung der „Seelenteile“ hat wiederum Bousset aus den *Placita* des Aëtius¹⁷ nachgewiesen. Die Lehre wird als pythagoreisches Gut überliefert und ist mit Zahlenspekulation durchsetzt. Beides erleichtert die Annahme, daß sie Klemens bekannt war. An Stelle der *Hypolepsis* bei Klemens steht aber in dieser neupythagoreischen Zusammenstellung *Doxa*. Das ist zwar kein sachlicher Unterschied, aber doch erwähnenswert. Klemens ist hier, wie so oft, seinem eklektischen Prinzip treu geblieben; er bindet sich bei grundsätzlich wichtigen Fragen nicht gerne an eine Richtung und ihre Terminologie. *Hypolepsis* kommt bei Aristoteles im Gegensatz zu Plato sehr oft vor. Bei Aristoteles kann dieses Wort als ein sehr allgemein gehaltener Ausdruck gelegentlich sogar die *Episteme* und *Phronesis* neben der *Doxa* unter sich begreifen (Über die Seele 3 [427b 17 sq.]).

Tatsächlich hat nun Klemens offenbar *aristotelische* Gedanken jedenfalls in seine weitere Darlegung eingeflochten. Er kommt nämlich sofort auf die *Unbeweisbarkeit der obersten Prinzipien* zu sprechen, und zwar ganz im Sinne des Aristoteles, der sich darüber an mehreren Stellen verbreitet hat¹⁸.

¹⁶ Das Textstück ist sehr gut erläutert bei J. Hommes, Die philosophischen Grundlehren bei Nikolaus Kusanus (Augsburg 1926) 27 f.

¹⁷ Nach der Überlieferung bei Pseudoplutarch, *Epit.* I 3 (Diels, *Doxogr.* Gr. 282,11 sqq.).

¹⁸ Stählin verweist hier einzig auf *Met.* A 9 (992b 30). Es liegt aber, wie bereits oben bemerkt, der Zusammenhang des Wortes

Klemens benutzt nun diese von den Philosophen anerkannte Unzugänglichkeit der letzten Gründe zu einem (natürlich in dieser Form eines Gegenstückes im Hellenismus entbehrenden) Exkurs. Er handelt über die Tatsache der Nichtauffindung des letzten Grundes der Dinge durch die Philosophen, wobei der wegen der Rückführung des Alls auf den Nus berühmte Anaxagoras von dem Tadel nicht ausgeschlossen wird. Klemens nimmt dabei den Begriff der Arché, des Grundes, unvermerkt im ontischen Sinn: Seinsgrund statt Erkenntnisgrund. An den Verirrungen der Philosophen sieht er die Warnung des Herrn an die Apostel bewahrheitet, „sich Lehrer auf Erden zu nennen“¹⁹.

Es folgt eine neue, halb theologische halb philosophische Kennzeichnung des Glaubens: er ist „eine Gnade, die aus Unbewiesenem das Einfache (das wesenhaft Immaterielle, Gott) zu dem Gesamten hinaufführt“²⁰.

des Klemens mit Nik. Eth. Z 5 sq. (bes. 1140a 35 sq. b 31 sq.) ebenfalls wohl augenfällig zutage. Hier erscheinen die drei Begriffe Episteme, Phronesis und Techne wie bei Klemens, und es wird über die Unmöglichkeit gehandelt, die „Arche“, den Erkenntnisgrund des Objektes der Episteme (des ἐπιστητόν) auf irgend eine dieser drei Erkenntnisweisen zurückzuführen. — Zu der erkenntnistheoretischen Tatsache von der Unmöglichkeit eines strikten Beweises für die obersten Prinzipien und den Widersinn der Forderung eines voraussetzungslosen Anfangs der wissenschaftlichen Denkarbeit sei auf die philosophischen Autoren verwiesen; eine kurzgefaßte Sonderbehandlung der Frage gibt M. Flori, *De valore sensus communis sec. doctrinam Iacobi Balmes* (Barcinone 1926). — Über die unmittelbare Einsicht der Erkenntnisprinzipien handelt Thomas an verschiedenen Stellen, die L. Schütz in seinem *Thomaslexikon* unter *intellectus f*) sammelt. Es sei hingewiesen auf C. g. III, 37 (Kennzeichnung dieser Erkenntnisweise zum Zweck der Widerlegung der Annahme, als könnte sie zur Seligkeit ausreichen) und 43 (in Auseinandersetzung mit Averrhoes). Übersehen hat Schütz den schönen Text aus dem *Komm. zur Met. lect. VI* (p. 201 n. 599 der Turiner Ausgabe 1926²).

¹⁹ Oder „zu wählen“. Das Herrenwort ist auch sonst in dieser eigentümlichen Gestalt bei Klemens überliefert (vgl. Stählin z. St.). — J. Gabrielsson glaubt eine Favorinparallele zu einem Teil der Bemerkung des Clemens über Anaxagoras nachweisen zu können (Über die Quellen des Clemens Alexandrinus I, Upsala 1906, 165). — In der Kritik der Bestimmung der Arche durch die Philosophen, die Theodoret, gewiß im Anschluß an Klemens, zu einem ganzen (dem 2.) Logos seines unten (im Text zu Kap. 11) angeführten Werkes ausgebaut hat, wird Anaxagoras die wahre Gotteserkenntnis zugebilligt (MG 83, 833).

²⁰ 120, 6 sq. St.; der Sinn ist vielleicht dieser: „... die das Immaterielle als das Universale, als den Begriff des Seins, als dessen wahren Inhalt und Urquell erweist“ (so etwa Hervetus z. St.). An ein längeres Platonzitat wird dann von Klemens eine

Die Überlegenheit des Glaubens über das Wissen (die Episteme) glaubt Klemens nun dargetan. „Aristoteles bezeichnet ja selbst die Entscheidung, daß dies oder jenes wahr sei, als einen Glauben (πίστις).“ Fraglos ist ein aristotelischer Gedanke hier getroffen, wenn er sich auch nicht in diesen Worten belegen läßt²¹.

Klemens wendet sich bald wieder der Antizipationstheorie zu, wie wir sie nennen können.

Nach einer Bemerkung über die εἰκασία als einer Nachäffung des Glaubens, die wir bereits als ein Anzeichen der Berücksichtigung von Plato Rep. VI oben buchten, kehrt er zur Auswertung seiner Grundfeststellung zurück, daß der Glaube eine vernünftige Vorwegnahme der Wahrheit ist. Er zeigt, daß es kein Lernen gibt auf irgend einem Gebiet, bei dem nicht ein ähnliches Verhalten vorkommt: immer muß der Schüler sich erst rezeptiv einstellen, Vertrauen schenken. Dem Logos gegenüber nennt man dieses Verhalten „glauben“. Dieser Glaube ist selbst schon „gnostisch“ (erkenntnishaltig), wie auch die Gnosis „pistisch“ (zuverlässig) ist²².

geschickte Verwertung der Stelle aus dem ersten Korintherbrief (2, 9) angeschlossen, die über die völlige Neuheit der christlichen Glaubensweisheit und des Organs, mit dem sie aufzunehmen ist, handelt. Nur die Schüler des Herrn haben nach Klemens dieses Organ, da sie geistig sprechen, hören, handeln. So trifft man ja auch nur bei dem gelehrten Wechsler die Kunst, mit Sicherheit echte Münze von falscher zu scheiden.

²¹ Verwandte Stellen in großer Zahl im Bekkerschen Index unter πίστις. Eigentlich liegt dieser (sehr feine) Gedanke jedoch außerhalb der bisherigen Darlegungen des Klemens über den Glauben. Denn diese befassen sich alle mit dem Vorausgehen des Glaubens vor der wissenschaftlichen Erkenntnis; hier aber wird das bei jedem festen Verstandesurteil beteiligte Moment des Willens, das den Vorgang des Urteils abschließt, hervorgehoben. Daß die moderne experimentelle Psychologie die Tatsache bestätigt, zeigt J. Fröbes, Lehrbuch der experimentellen Psychologie II³ (Freiburg 1929) 177; allerdings sind starke Einschränkungen gemacht.

²² Wir beobachteten hier erstmals das Schillern der Bedeutung von πίστις, dem Klemens für unser Empfinden zu wenig Rechnung trägt. Ähnlich steht es mit ἀρχή (vgl. den zu Anm. 19 gehörigen Text). Um die Weite der Bedeutung dieses Wortes nicht zu verwischen, haben wir mehrfach zu seiner Wiedergabe das deutsche „Ausgang“ gewählt. B. Stenzel-Mugdan weist [Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 27 (1924 Bd. 53) 13] darauf hin, daß allein bei Aristoteles Met. drei Bedeutungen von ἀρχή unterschieden werden: als Anfang der Bewegung, als Gestalt und Form (Eidos) und als οὐ ἐνεκα, Zweck der Bewegung. — In ders. Zeitschrift 4 (1901, Bd. 7) 100 gibt A. Gercke einen wichtigen Fingerzeig, wie Mängel in der Unterscheidung eines mehrfachen

Auch Epikur wird als Zeuge für die Unentbehrlichkeit des antizipierenden Erkennens angerufen. Seine Stimme scheint Klemens wohl deshalb um so gewichtiger, weil dieser Philosoph alles andere als ein Wahrheitsfanatiker ist. In Wirklichkeit steckt jedoch in der Theorie des Epikur über die Prolepsis als der tatsächlichen Vorbedingung aller Erkenntnis fraglos so viel Skepsis, daß sie mit einem gesunden Aufbau der Erkenntnistheorie unvereinbar ist.

Bei Epikur ist die Prolepsis wesentlich sinnlich; sein Lob der Prolepsis geht durchaus zunächst auf die Zuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, durch deren Wiederholung dann die begrifflichen Prolepseis entstehen²³. Wenn Klemens fortfährt: „Wer gelernt hat, wandelt die Prolepsis in Katalepsis um“, so ist auch das im Grund nicht mehr epikureisch; denn bei Epikur gibt es zwar ein Vordringen über die Prolepsis zu weiteren Erkenntnissen, aber sie bleiben grundsätzlich auf der Ebene des Meinens, und sind auf die Bestätigung durch die Sinneswahrnehmung angewiesen. Die Prolepsistheorie des Epikur ist also im Grund Leugnung des aktiven Vermögens einer höheren gedanklichen Erkenntnis. Es muß uns nach ihm alles vorgegeben sein. Das ist keineswegs die Meinung des Klemens. Ein antizipierendes Aufnahmeorgan (*πρόληψις παραδεκτική* p. 121, 16 St.) ist zwar bei jedem Lernen nötig, aber doch nur als Vorstufe zu Höherem; freilich setzt

Wortsinnes bei den Alten u. U. historisch zu verstehen, aber doch auch vom Interpretieren zu buchen sind: „Bei Sokrates oder wenigstens in der von ihm abgeleiteten Schule findet sich eine schiefe Schlußfolgerung aus dem Doppelsinn von εὖ πράττειν gezogen, das ‚recht handeln‘ und ‚sich wohlbefinden‘ bedeutet. So wird durch die Vermittlung dieses Begriffes logisch bewiesen, daß die Glückseligkeit auf Recht tun und Redlichkeit beruhe. In diesem Falle ist heutigen Tages zugestanden, daß die, die diesen Beweis gebrauchen, sich der Zweideutigkeit des Mittelbegriffes und des Fehlerhaften ihres Schlusses nicht bewußt waren. Und doch würde der Interpret seiner Aufgabe nicht genügen, wenn er . . . nicht das Schillern des Begriffes wider Willen des Autors selbst beobachtete.“ — Es sei hier darauf hingewiesen, daß sich auch bei Thomas ein Sinn von fides findet, der der nicht technischen Verwendung von Pistis, die Klemens so vertraut ist, entspricht. Schütz verweist auf S. th. 2. 2. q. 129, a. 6 c. (fides dicitur etiam opinio vehemens) und In 4. sent. 33. 1. 1. c (conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent). Bemerkenswert als Bestätigung der Darlegungen des Klemens zum Primat des Willens beim Glauben ist C. g. II, 40: In cognitione fidei . . . principalitatem habet voluntas.

²³ Zum Ganzen vgl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III. 1³, 386 ff.; die Quellen bei Usener, Epicurea 187 sqq. (De praenotione et vocibus).

er hier die Synesis noch (mit der Peitho) der Prolepsis gleich, geht aber sofort zum Lobpreis der Sophia über, deren Besitzer schon Plato als Könige anerkennt.

4. Fortsetzung der Empfehlung des Glaubens: Kap. 5 (n. 23,1 St.) und 6.

Das lenkt Klemens zu einem Einschub über die alttestamentliche Herkunft dieser Gedanken, worauf er zum „Logos über den Glauben“ zurückkehrt. Nach seiner Gewohnheit lehnt er den neuen Gang seiner Überlegungen an Aussprüche einer Autorität an.

Es ist für die Tatsache, daß Pistis und pistos für Klemens noch nicht im Sinn von ‚Glauben‘ und ‚gläubig‘ verfestigt sind, also noch keine technische Bedeutung besitzen, bezeichnend, daß hier Platotexte angezogen werden, in denen augenscheinlich von πίστις im Sinn von *Treue* die Rede ist und der *Friede* als deren Folgen bezeichnet wird (De leg. I p. 630). So gewinnt Klemens nun immerhin einen neuen Stoff: er wendet sich der Aufgabe zu, die Verwurzelung der Tugenden im Glauben nachzuweisen: der Glaube als „die erhabenste Mutter der Tugenden“²⁴ (125, 19 St.).

Zunächst wird wiederum betont, daß die *Sophia* auf den Glauben angewiesen ist. Sie ist, wie Klemens anmerkt, in Xenokratischer Auffassung die höchste Spezies der Phronesis. Also (das ist offenbar der unausgesprochene Zusammenhang der beiden einander aufnehmenden Sätze p. 125, 24 St.) gilt von ihr notwendig der bereits für die wissenschaftliche Erkenntnis des Urgrundes des Alls (dem als dem höchsten Objekt die höchste Erkenntnisweise zugeordnet sein muß) festgestellte Satz, daß die Erkenntnis des Höchsten auf Glauben und nicht auf Beweis gründet.

Im folgenden 6. Kapitel wird überraschend das für die Offenbarung einsehende Zeugnis des Herrn rund heraus ein *Beweis*, eine ἀπόδειξις genannt (126, 15 St.). Es soll in dem rhetorischen Fragesatz offenbar die einem Beweis gleichkommende Autorität des Herrenwortes ausgedrückt werden. Vorauf geht eine der bei Klemens verhältnismäßig nicht besonders häufigen Stellen, wo der *ordo traditionis*,

²⁴ Dieses Bild scheint durch die Sapientialliteratur eingegeben. Es ist aber auch an die bekannte Vorliebe der Orientalen für das Mutterbild zu erinnern, deren üble Auswirkungen sich in der gnostischen Spekulation vielfach niedergeschlagen haben (vgl. K. Prümm, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I* [Leipzig 1935] 113 f.).

den Irenäus immer wieder so liebevoll aufrollt, vorgeführt wird, um die Verwurzelung des subjektiven Glaubens in der durch die Zwischenstufen der Gesandten nahegebrachten Autorität Gottes aufzuzeigen.

Das Interesse des Klemens kehrt aber sofort zu dem Lieblingsgedanken zurück: der grundlegenden Bedeutung der *freien Hingabe* an die Glaubensbotschaft.

Der Unterricht im Ballspiel, so sagt er, ist dann glaubwürdig gewesen, wenn der Glaube des Unterrichtnehmenden als eine Art von *natürlicher Techne* (τέχνη τις . . . φυσική, 126,20 St.) zum Lernen hinzukam. So wirkt ja auch der Mutterboden (γῆ γόνιμος ὑπάρχουσα, 120,21 St.) mit dem ausgestreuten Samen mit. Diesmal tritt das Problem der Zusammenwirkung von Natur und Gnade vor den Gesichtskreis des Schriftstellers. Es kommt ihm das Wort Mitursache (συναίτια) in die Feder (127,1 St.). Und zwar ist beim Geschäft der Hinwendung zum Glauben die Mitwirkung durchaus frei. Der laute Ruf des Logos will dem Menschen die Entschuldigung versperren, die ihm die Berufung auf die Unkenntnis der Einladung möglich machen würde. Hier fällt (127,12 St.) wieder der Terminus *Prohairesis*, und wir erinnern uns sofort an die Bemerkung im zweiten Kapitel über die Antakoluthie von Prohairesis und Pistis, wenn jetzt von dem Gedanken, daß auch die Buße der *Wahlentscheidung* unterliegt, ganz unvermerkt zu dem anderen übergegangen wird, daß die Buße eine Leistung des *Glaubens* sei.

So wird dann weiter gezeigt, daß auch die *Hoffnung* auf den Glauben aufbaut. Wiederum freut sich der synthetische Geist des Klemens an dem schillernden Sinn von πιστός. Πιστός ist, wer die Gebote hält, wie getreu (πιστός) auch die Erwartung sein muß. Glaubwürdig aber ist Gott, denn in der Anwendung auf ihn ist das der Sinn des Wortes πιστός. Glauben bedeutet also nicht meinen, wie könnten sonst die Philosophen ihre eigenen Lehren für sicher halten? (Hier wird vorausgesetzt, daß dem Leser die frühere Feststellung gegenwärtig ist, daß die Anfänge eines jeden philosophischen Lehrbetriebes auf gläubige Annahme eingestellt sind.) Die frei vor Beweis geleistete Zustimmung ist mitnichten bloße Annahme, sondern eben Zustimmung einem Starken gegenüber (ισχυρῶ τιμι).“

Die letzten Worte bieten eine ganz merkwürdige Charakterisierung des Glaubens, die man wohl nach der sprachlichen Form am besten als Anregung von Aristoteles her versteht, der in der Nikomachischen Ethik δόξα, ἐπιστήμη und ἰσχυρὰ ὑπόληψις nebeneinandergestellt hat (H 2, 1145b 36).

„Der Unglaube ist allerdings, so fährt Klemens fort, eine bloße ὑπόληψις eine Vermutung des Entgegengesetzten, die rein

auf Negation eingestellt ist²⁵ (zur Frage der Textgestalt vgl. hier Le Nourry, PG 9, 1187C), während die Schwerfälligkeit im Glauben ein Zustand ist, der den Glauben ungerne aufnimmt“. Sofort anschließend bezeichnet nun doch Klemens auch den Glauben als eine ὑπόληψις, aber mit dem Zusatz ἐκούσιος (freiwillig), und er ersetzt sofort diese Definition durch die bereits im 2. Kapitel dargebotene: „wohlüberlegte Vorwegnahme, die der Erfassung (der κατάληψις) vorausgeht“.

Dann wendet er sich wieder der *Analyse des Begriffes der christlichen Hoffnung* bzw. des Vertrauens zu. Es ist überaus reizvoll zu sehen, wie auch hier der seit Plato so scharf geschiedene Gegensatz von Doxa und Gewißheit wie mühe-los den christlichen Lehrer die rechten Linien erkennen läßt:

„Während die Erwartung der übrigen Dinge, so Klemens, ein Scheinen des Unbekannten ist, ist das Vertrauen ein festes Dafürhalten“ (διάληψις, bei Aristoteles noch nicht in ähnlicher Bedeutung, wohl aber in der hellenistischen Sprache, besonders bei Polybios, vgl. die Belege bei Stephanus). „Darum liegt Glaube im Akt des Vertrauens, das wir jemand schenken, wir bringen es dem alleinigen Gott dar, von dem wir wissen, daß er seine Verheißungen halten wird.“

Die Analyse der christlichen Hoffnung lenkt seinen Blick auf das Verhalten des Abraham gegenüber den göttlichen Verheißungen, und hier fällt wieder eine Bemerkung, die uns zeigt, wie Klemens über einige Wege zur Begründung der praeambula fidei denkt: Wir sind darum die wahren Kinder Abrahams, weil wir auf das Hören, *nicht auf Wunderzeichen hin* glauben (p. 128,11 sq. St.).

Klemens argumentiert anschließend, wie er es in den Stromata auch sonst tut, auch den als Heiden vorgestellten Partnern seines Streitgesprächs gegenüber aus der Schrift. Er kann streng genommen das auf keinen anderen Titel hin tun als auf den der Beachtlichkeit des Inhaltes der heiligen Bücher hin. Er will ja zunächst auch nur, daß man die Verachtung des Glaubens ablege. Darum schließt er (129,2 sq. St.): „Man soll also den Glauben nicht verleumden als eine gemütliche Allerweltssache, die jedermanns Ding sei. Wenn dieses Unternehmen Menschenwerk wäre, wie die Griechen vermeinten, wäre es wohl längst erloschen (eine offenbare Anspielung an die Worte des Gamaliel Act 5,

²⁵ Es lohnt sich darauf hinzuweisen, daß p. 149,7 sq. das Judentum ὑπόληψις genannt wird. — Vor Abschluß des Stählinischen Index ist die Vorlegung des Gesamtgutes unmöglich.

38 f.); statt dessen aber schreitet es voran, und es gibt keinen Ort, an dem es sich nicht festgesetzt hätte.“

Wir erfahren nun im folgenden Satz Näheres über die Anklage, die von seiten der Gegner gegen den Glauben erhoben wurde. Klemens fährt nämlich fort: „Ich stelle demnach fest, daß der Glaube, mag er nun auf die Liebe gegründet sein oder *wie die Gegner behaupten auf Furcht*, ein göttlich Ding ist, das weder von einer andern geschöpflichen Liebe auseinandergezerrt noch von der Furcht vor gegenwärtigen Übeln zerstört werden kann.“

Man fragt sich: Wie kann Klemens überhaupt ein Ge- gründetsein des Glaubens auf eine andere Seelenbewegung annehmen, wo er doch mit soviel Aufwand von Gründen den Glauben als einen Anfang aller religiösen Erkenntnis und damit natürlich auch der religiösen Willensbewegung hinstellt? Er gibt selbst die Lösung: „Die Liebe schafft kraft ihrer Freundschaft mit dem Glauben die *πιστοί*. Der Glaube aber ist das Fundament der Liebe und erwidert so die Guttat. Denn auch die Furcht, der Erzieher für das Gesetz, wird aus den Tatsachen des Glaubens als Furcht geglaubt.“

Das folgt nach Klemens aus dem Umstand, daß das Motiv der Furcht, die Summe der angedrohten Übel, ja im Schoß der Zukunft liegt, also geglaubt werden muß. Darum ist die Furcht in ihrer Begründung auf den Glauben angewiesen, nicht umgekehrt. „Göttlich ist fürwahr dieser gewaltige Umschwung, daß einer aus dem Unglauben heraus gläubig wird und an Furcht und Hoffnung glaubt. Tatsächlich also erweist sich uns der Glaube als die erste Hinneigung zum Heile²⁶. Nach ihr führen uns Furcht und Hoffnung und Buße, verbunden mit Enthaltbarkeit und Geduld zur Liebe und Gnosis.“ Das folgende längere Zitat aus Barnabas zeigt, daß Klemens in der Zusammenstellung dieser Tugenden stark den Anregungen dieser Vorlage gefolgt ist. Von Barnabas hat er auch wohl den Gedanken der gegenseitigen Hilfeleistung der Tugenden, die alle zusammen zum Zustand der Gnosis gehören (129, 25 St.).

Am Schluß betont Klemens noch einmal die schlechthinige Priorität des Glaubens. Der an der Spitze dieser Darlegung über die Zusammenarbeit der Tugenden stehende

²⁶ An einer späteren Stelle stellt Klemens das Verhältnis von Glaube und Furcht anders dar. Der Widerspruch ist indes nur scheinbar; vgl. unten zu Kap. 12. — Unter *initium fidei* hat man ja auch in der Zeit des Semipelagianismus den ganzen Verband der vor der endgültigen Hinwendung zum Glauben liegenden Seelenbewegungen verstanden; vgl. H. Lange, a. a. O. n. 56.

Satz von der Liebe, die die πιστοί schafft, ist also so zu verstehen, daß die endgültige Hinwendung zur Kirche, das volle Ja des Glaubens, von der Liebe mitbedingt wird. Dabei bleibt es noch offen, ob an mehr gedacht ist als an den amor concupiscentiae.

Der Leitgedanke bei allen bisherigen Ausführungen des Klemens über die Pistis ist und bleibt also der, den er selbst am Schluß des 6. Kapitels so formuliert: Der Glaube ist das Allerelementarste, er ist die κρηπίς, der Unterbau, die Basis der (subjektiv angeeigneten) Wahrheit²⁷.

Die folgenden beiden Kapitel sind aus der Geistesgeschichte der Zeit heraus bedingt. Der Stoa galt die Apathie als ein unentbehrlicher Bestandteil, ja als der Gipfel des sittlichen Ideals. Das erfordert eine *Apologie der Furcht* (Kap. VII), die wir als unwesentlich für den Gesamtverlauf der Erörterung über den Glauben übergehen können. Reiner Exkurs ist die Auseinandersetzung mit den gnostischen Träumen über die Rolle der Furcht beim Werden der Schöpfung. Die bekämpfte gnostische Anschauung arbeitet mit einer Hypostasierung des abstrakten Begriffes ἀρχή (Anfang), der in der Sapientialliteratur auf die Furcht Gottes angewandt wird.

5. Das *neunte Kapitel* greift denn auch sichtlich den am Schluß des sechsten losgelassenen Faden wieder auf. Die Tatsache der *Verbundenheit der christlichen Tugenden* wird weiter beleuchtet, ein Thema, das ja seit Jahrhunderten seine Entsprechung in den Erörterungen der Philosophen hatte. Trotz aller sichtlichen Fühlungnahme mit den philosophischen Definitionen der Tugenden gibt sich Klemens Rechenschaft über die *übernatürliche* Begründung der christlichen Tugenden. So in der Feststellung: „Wenn nun in der Tat der Mensch in uns pneumatisch ist, so ist Bruderliebe die Menschenliebe denen, die an demselben Geist Anteil haben“ (135,6 sq.). In der *Stufenleiter der Tugenden* folgt nach der Liebe noch die Gnosis, in ihr erhält die Liebe ihre Vollenendung (136,29 St.). „Der Freund der Weisheit (φιλόσοφος) hält herzliche Freundschaft mit der Wahrheit; ist er doch vom Knecht zum Freund aufgestiegen wegen der Liebe. Diese Liebe beginnt damit, daß man in *Staunen* gerät über die Dinge. Es ist somit eine und dieselbe Seelenbewegung,

²⁷ Es ist hier anzumerken, daß dieses Bild der „Basis“ von Ambrosius in Ausführungen über die Gottesfurcht, die offenbar von Klemens mit inspiriert sind, auf diese Tugend angewandt wird (V 103, 5 Petschenig [CSEL 62]).

die in die Wissenschaft des Glaubens und der Natur einführt“ (136,29 sq. St.). Auch die Welt der nur im Glauben faßbaren Erkenntnisse will also durch den Anreiz des Wunderbaren die empfänglichen Gemüter anlocken. Das ist sehr bemerkenswert für die Einheitsschau des Wahrheitsstrebens und der Wahrheitsgebiete, wie sie für Klemens typisch ist.

Den in der Fassung des Aristoteles besser bekannten Gedanken vom Staunen als dem Anfang der Philosophie belegt Klemens durch Hinweis auf Platos Theätet, sucht ihn aber auch durch zwei Zitate aus apokryphen Schriften zu erhärten²⁸; indes ist ihm die Fassung des Aristoteles gegenwärtig, denn in dem anschließenden Satz definiert er die Philosophie unter sichtlichem Anklang an den Beginn der aristotelischen Metaphysik als ein Streben (ὄρεξις) nach dem wahrhaft Seienden und der Lehrfächer (μαθήματα), die dazu verhelfen. Nur wer bereits eine Vorstellung (ἔννοια) von diesem Wesen der Philosophie mitbringt, kann sich ihr widmen; auch sprachlich eine deutliche Beziehung auf die stoische Lehre von den ἔννοιαι als der vor jedem reflexen Erkenntnisstreben erforderlichen Vorgegebenheit; denn ἔννοιαι steht hier als Gleichwert für die πρόληψις.

Klemens erinnert sich jetzt anscheinend an den Widerstand kirchlicher Kreise gegen eine Einführung philosophischer Behandlungsweise des kirchlichen Lehrgutes. Darum schließt er mit der Feststellung, daß die tatsächliche Übung des Sittlichen nicht ausreicht, daß durch dessen *wissende Leistung* erst die Erfüllung des obersten Ideals, der Angleichung an Gott, erreicht wird. So ehrt man den Logos und Hohepriester, durch den das wahrhaft Schöne und Gerechte geschaut wird. Die Frömmigkeit besteht in einem Handeln, das Gott folgt und ihm dient (eine Definition, die wie Stählin anmerkt, auch sonst bei Klemens begegnet).

6. Klemens hat in diesen Erwägungen eine neue Gedankenreihe vorbereitet, die er mit dem folgenden Kap. eröffnet. Nunmehr faßt er nämlich die *Entwicklung des Glaubens zur Gnosis* ernstlich ins Auge. Er schickt zunächst eine Definition des Gnostikers voraus. Er muß dreierlei leisten: das theoretische Verstehen, die praktische Ausführung und die Heranbildung tüchtiger Männer. Eine allegorische Deutung von Lev 18, 1—5 leitet über zu einer erneuten Bestimmung der Gnosis: sie besteht im Suchen Gottes. Das ist „die größte Betrachtung (θεωρία), die Schau (ἐποπτική, die oberste

²⁸ Die näheren Nachweise s. im Apparat bei Stählin zu 137, 1 f.

Einweihung in die Mysterien²⁹), die wahre Wissenschaft (ἐπιστήμη), die durch Begründung unwandelbar geworden ist (Anspielung auf den stoischen Wissenschaftsbegriff; s. oben zu Kap. 2). Das ist die einzige Gnosis der Sophia, von der das Rechthandeln unzertrennlich ist.“ Der näheren Charakterisierung dieser Gnosis dienen nun die wichtigen Darlegungen des nächsten Kapitels.

„Während die Scheinweisheit,“ so Klemens im elften Kapitel, „mag sie nun in den fremdländischen oder den griechischen philosophischen Systemen vorliegen, aufbläht, ist die *echte Gnosis* zuverlässig. Sie ist der wissenschaftliche Nachweis der Lehren, die in Übereinstimmung mit der wahren Philosophie überliefert sind. Sie läßt sich bezeichnen als *ein Logos* [eine Lehrdarbietung], *der die πίστις für angezweifelte Sätze herbeiführt* aus solchen, die zugestanden sind. Wie es nun eine doppelte πίστις gibt, eine wissende und eine vermutende, so kann ohne Hemmung auch das erwähnte Nachweisverfahren als ein doppeltes bezeichnet werden; das eine ist auf genaues Wissen, das andere auf bloßes Meinen hingeordnet.

Eigentlich gibt es keinen Beweis außer dem, der uns gehört, auf Grund der göttlichen Schriften, der gottgelehrten Weisheit (1 Thess 4, 9). Ein Lehrfach (μάθημα) ist also auch die folgsame Hingabe an die Gebote, die so viel ist wie „Gott glauben“, „denn der Glaube ist eine Macht Gottes, da er die Kraft der Wahrheit ist“. Es folgen einige Beleg über die Macht des Glaubens (Herenworte und -taten: eine Wunderheilung und eine Totenerweckung). „Eine Beweisführung“, so unterscheidet dann Klemens, „die bloß doxastisch ist, ist bloß menschlich und gründet auf rhetorischen Epichiremen oder auf dialektischen Schlußweisen. Ganz anders das oberste Beweisverfahren: es vermittelt einen wissenschaftlichen Glauben durch Vorlegung der Schriften und durch ein Aufschließen der Seelen der Lehrbeflissenen für das, was Gnosis ist. Wenn nämlich das, was man zu einem Problem als zweite Prämisse hinzunimmt, als wahr hingenommen wird, weil göttlich und prophetisch, so muß offenbar auch das Schlußergebnis (die Conclusio) als Wahrheit sich herausstellen; und somit darf uns die Gnosis mit Recht als ein Erwiesenes (als Folgerungswissen) gelten.“

²⁹ Aus dieser ganz unbefangenen Einreihung eines Mysterienwortes in eine Gruppe von Ausdrücken aus dem Sinnbereich des Wissens dürfte man auf eine Abschleifung des Wortes schließen; vgl. eine ähnliche Feststellung unten Anm. 56. — Das hauptsächlichste Stoffgut zur Stellung des Klemens Alexandrinus zum antiken Mysterienwesen sammelte Bratke in Theol. Stud. u. Kritiken 60 I (1887) 647 ff.; vgl. hier zur Epoptie in Eleusis 690 f.

Im Eingang dieser Ausführungen bedeutet πίστις offenbar die Überzeugung, Gewißheit in dem Sinne, den Klemens selbst oben Kap. 4 (120,25 St.) als aristotelisch bezeichnet hat. Die ganze Überlegung schließt sich an die scharfe Scheidung der Begriffe Episteme und Doxa an, wie sie Aristoteles namentlich in früheren Schriften im Anschluß an Plato stark pflegte. Auf ihr beruht auch die ganze Auffassung von der Dialektik als einem nicht streng wissenschaftlichen Verfahren (in diesem Sinne mit Gesprächskunst zu übersetzen), die Klemens hier in der Zuordnung von Rhetorik und Dialektik anerkennt³⁰.

Es kann kühn behauptet werden, daß diese Darlegung des Klemens die mittelalterliche Auffassung der Theologie als einer *Wissenschaft der Konklusionen*, wie sie ja bekanntlich der hl. Thomas in der Einleitung in die theologische Summe und in den Fragen über die Wahrheit maßgebend vorgelegt hat, vorwegnimmt³¹. Der Wissenschaftscharakter

³⁰ Vielleicht hat Klemens sogar unmittelbar Arist. Rhet. I 1, bes. p. 1354a vor Augen, wo die Zugehörigkeit beider Disziplinen dargetan und von der Eigenart der rhetorischen Beweise gehandelt wird. Diese sind dort Enthymeme genannt; das Epichirem begegnet aber auch in Rhet. ad. Alexandrum 3, 1426b, 36. Der bildungsgeschichtliche Zusammenhang der Stelle, der auch in den Ausführungen des Klemens sachlich wenigstens durchklingt, ist angedeutet in unserm Aufsatz: Bildung und Gemeinschaft, ein Kernproblem griechischer Geistesgeschichte, StimmZeit 118 (1929 II) 129, Anm. 1.

³¹ Mit Recht hat Dionysius Petavius mit besonderer Ausführlichkeit auf die Bedeutung der Ausführungen des Klemens für die Fragen der epistemologischen Einordnung der Theologie hingewiesen: De theologicis dogmatibus, T. I (ed. Antwerp. 1700), Prolegomena, passim z. B. c. IX, p. 27. Das Vergleichsgut aus der scholastischen Literatur findet man nebst den patristischen und antiken Parallelen bequem beisammen in der Schrift von E. Krebs, Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik (BeitrGPhMA XI, 3/4. Münster 1912). S. 23—27 steht ein kurzer Abriß der Wissenschaftslehre des Aristoteles; S. 41 ff. ist der allmähliche Anschluß des hl. Thomas an ihn dargestellt; im 2. Teil ist aufschlußreiches Textmaterial beigegeben. Weiter ist zu nennen: A. Antweiler, Der Begriff der Wissenschaft. bei Aristoteles, Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie, hrsg. von A. Rademacher u. G. Söhngen, Bonn 1935, H. 1; ferner H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des hl. Thomas von Aquin, PhJb 47 (1934) 171 ff. 308 ff. 441 ff. — Die Nachprüfung der Zusammenhänge von scholastischer und antiker Philosophie, die jetzt in so großem Maßstabe gepflegt wird, führt zur Arbeit über die Geschichte der antiken philosophischen Begriffe, die auch dem Verständnis der Väter zugute kommt. Es sei hier nur hingewiesen auf L. M. Régis, L'opinion selon Aristote (Publications de l'Institut d'études médiévales d'Ottawa) Paris 1935. — Es würde den Rahmen dieser Arbeit überschreiten, das Verhältnis der

der Theologie wird unter Voraussetzung der Wahrheit der Prämissen, aber unabhängig von dem Wege, auf dem diese Wahrheit erkannt ist (sie ist ja z. T. auf Zeugnis hin, im Glauben, erkannt), aus der anschließenden logischen Verarbeitung hergeleitet. Der Umstand, daß die damals noch einflußreichen Schulen, besonders die Stoa, dem Antizipationserkennen, den Gemeinbegriffen, eine so hohe Bedeutung, ja geradezu eine Schlüsselstellung in der Eroberung der philosophischen Wahrheit zuerkannten, erleichterte Klemens diese Entdeckung, deren volle Verwertung vielleicht im kirchlichen Altertum nie erfolgt ist. Theodoret von Cyrus hat die Ausführungen des Klemens über den Glauben mehr nur zu dessen Verteidigung im ersten Abschnitt seiner „Heilung der griechischen Krankheiten“ verwertet. Insbesondere hat er den Gedanken des Klemens aufgenommen, daß das Wissen dem Glauben vorausgehe³².

Die weiteren Ausführungen des Kapitels sind wegen der Wiederaufnahme der früheren Gedanken über die grundlegende Bedeutung des *Voluntaristischen* für die Genesis des Glaubens bemerkenswert.

Es folgt zunächst eine Darlegung, die eine allegorische Deutung von Exod 16, 36 aus Philo aufgreift. Das Manna war in einer goldenen Urne aufbewahrt, die ein Gomor enthielt, d. h. ein Zehntel von 3 Maß. Die Dreizahl wird gedeutet auf die drei Unterscheidungsmerkmale der Wahrheit, über die wir verfügen: Sinneswahrnehmung für die Sinnengegenstände; Sprache für Namen und Worte, kurz alles, was gesagt wird; den Verstand für das Gedankliche. In spielendem Übergang vom *logischen* Fehler zum *sittlichen* wird nun betont, daß der Gnostiker sich aller Sünden

epistemologischen Begriffswelt des 2. Buches der Stromata zu den zugehörigen Gedanken anderer Väter und Theologen näher zu bestimmen. Es sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß Klemens insofern von Aristoteles (und demzufolge auch von den sich an diesen anschließenden Scholastikern) abweicht, als er die Hingabe der obersten Prinzipien, die ja Aristoteles schon die *ἀρχαί* nannte, als ein ‚glauben‘ bezeichnet, während Aristoteles betont, daß sie *per se nota* sind, und Worte wie *πιστός* nur in uneigentlichem Sinn hier einführt. Alle Scholastiker gehen mit Aristoteles und Klemens und Augustinus darin zusammen, daß sie den *Geschichtstatsachen* gegenüber *nur ein Glauben*, nicht eine wissenschaftliche Haltung für möglich halten; vgl. dazu Krebs, 2. Teil, 25*.

³² Vgl. J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet (Theologische Studien der Leogesellschaft 10) [Wien 1904] 113. Die Aufnahme mehrerer Stellen des 2. Buches der Stromata in die *Sacra Parallela* beweist immerhin auch ein hohes Interesse der griechischen Theologen an den Ausführungen des Klemens.

in Wort, Gedanken und Tat enthält. Um die Zehnzahl allegorisch deuten zu können, ist auf eine der verschiedenen stoischen Arten und Weisen, die Seelenvermögen zu teilen, zurückgegriffen.

Echt griechisch ist bei dieser Überlegung des Philo und des Klemens die Parallelisierung von Erkenntnisweise und Erkenntnisgegenstand. Die Gnosis wird der obersten Stufe der Dinge, auf der Gott steht, zugeordnet.

In die Entlehnungen aus Philo wird ein Stück eigenen Gedankengutes eingefügt (p. 140,11 St.): Der alexandrini-sche Kirchengelehrte zieht das Ergebnis aus der Gegenüberstellung von echter Gnosis und Scheinweisheit: „Die erstere ist fest im Glauben verankert, der Vertreter der letzteren unterläßt es *freiwillig*, nach der Wahrheit zu greifen und gibt sich unbeständigen und schwankenden Strebungen hin.“

Dieses echt Klementinische Motiv von der Verwurzelung aller Wahrheitsirrungen in Fehlern der *Willenshaltung* wird dann wiederum nach dem Vorbilde Philos durch eine allegorische Deutung der Stelle Gen 4, 16 über die Flucht Kains vor dem Angesichte Gottes und seinen Aufenthalt im Lande Naid (so Lesung der LXX) gegenüber Eden beleuchtet. Die in dieser Deutung niedergelegten psychologischen Beobachtungen behalten ihren Wert trotz der Fragwürdigkeit der exegetischen Methode: „Der Glaube und die Erkenntnis der Wahrheit bewirken, daß die Seele, die sich für sie entschlossen hat (man beachte wiederum die Betonung des Willensmäßigen), immer ebenmäßig im Gleichmaß verharrt. Dem Irrtum hingegen sind verwandt der Wechsel (der Übergang), die Abwendung (das Einschlagen geistiger Abwege) und der Abfall (das Aufgeben der früheren Meinung).“ Das sind tiefe Worte zur Psychologie der Hingabe an Wahrheit und Irrtum.

Die Charakterisierung der falschen Gnosis wird mit einem Hinweis auf 1 Tim 6, 20 f. abgeschlossen, wobei die zeitgeschichtlich bemerkenswerte Mitteilung erfolgt, daß die Warnung des Paulus an dieser Stelle vor der „fälschlich sog. Gnosis“ die Ablehnung des Briefes durch die Gnostiker zur Folge hatte.

Klemens schließt, wie er das liebt, die längere Ausführung mit einem ahnungstiefen Worte aus johanneischer Theologie ab: „Der echte Gnostiker, der die ungeschaffene Weisheit, den Herrn, erkannte, erfaßt zugleich auch den Vater mit, der bereits [im Spruchbuch 10,20] dem Gerechten die Kenntnis erhabener Dinge zugesichert hat.“

7. Sehr inhaltsschwer ist das verhältnismäßig kurze Kapitel 12. Es lohnt sich eine genauere Wiedergabe des Gedankenfortschritts.

Klemens unterscheidet wie eine doppelte Zeit, so einen doppelten *Glauben*. Darum finden sich auch „zwei Tugenden, die beide mit [dem Glauben und der Zeit] wohnen“.

„Die Vergangenheit hat die Erinnerung zur Seite, die Zukunft die Hoffnung. Wir *glauben* nun aber, daß das Vergangene *vorbei ist* und das Zukünftige *kommen wird*“. — Unvermerkt ersetzt nun Klemens für das zweite Glied den Begriff des Glaubens durch den der Hoffnung: „Wir sind es wiederum auch zufrieden, daß sich das Vergangene so verhalte, indem wir im Glauben davon überzeugt sind, und billigen das Zukünftige, indem wir es in der Hoffnung erwarten. In allen Stücken begleitet den Gnostiker diese liebende Zuversicht, da er den einen Gott kennt“. Mit „liebende Zuversicht“ ist hier das Wort ἀγάπη übersetzt. Es entspricht dem vorher gebrauchten ἀγαπᾶν, das von uns an der zweiten Stelle mit „billigen“ wiedergegeben ist. Klemens verwendet das Wort im Sinne des amor complacentiae, wie der Vergleich mit dem Wohlgefallen Gottes an seinem Werk dartut. Der Gnostiker erlebt nämlich die Zufriedenheit des Schöpfers an seinem Schöpfungswerk seinerseits nach.

In einer anscheinend losen Anknüpfung (die trotz der Berufung auf die Schriftstelle Prov 3, 16 doch wohl durch die nachklingende Vorstellung von den *Phasen der Zeit* mitbestimmt ist) wird eine Entsprechung festgestellt zwischen den Begriffsgruppen Tag und Leben einerseits und Furcht in ihren ‚Fortsetzungen‘ Glaube und Liebe anderseits.

„Wie die Tage ein Stück des Lebens sind, das abrollt, so ist die Furcht der Ausgang der Liebe. Denn in ihrer Weiterentwicklung wird sie [die Furcht] zunächst Glaube, dann Liebe.“ Unvermerkt gerät hier der Glaube aus seiner Rolle als Grundlage des gesamten Tugendlebens, wie sie in Kap. 3 dargelegt ist, heraus und erhält die Mittelstellung zwischen Furcht und Liebe³³. Offenbar ist indes an dieser Stelle Glaube im Sinn der endgültigen Hinwendung zum Christentum durch die Übernahme der Glaubensverpflichtungen, vor allem der Taufe gemeint.

Vielleicht hat wiederum wesentlich die Freude, seinen Lesern einen neuen Parallelismus vorlegen zu können, Klemens dazu veranlaßt, nun auch, nachdem von einem doppelten Glauben die Rede war, auf die doppelte Furcht zu sprechen zu kommen, die knechtische und die kindliche. Diese ist mit Liebe zum Vater ver-

³³ Es handelt sich aber nicht nur um einen vorübergehenden Einfall des Klemens. Er legt den Gedanken gleich anschließend im 13. Kap. wieder vor. Die Buße, so heißt es hier, reinigt den Raum der Seele, damit der Glaube grundgelegt werde. Die ‚Buße‘ entspricht hier der ‚Furcht‘ des vorhergehenden Kapitels.

bunden, ebenso aber mit gesunder Selbstliebe. Er schließt diese Gedankenreihe mit einer Seligpreisung des Gläubigen, der „aus Liebe und Furcht gemischt“ sei. Der ‚Gläubige‘ ist hier der in der fides formata befindliche Christ. Das folgende Sätzchen, das er sichtlich im Anklang an Rom 1, 16 formte, beweist, daß es Klemens in diesem Zusammenhang darum zu tun ist, die Rolle des Glaubens recht hervorzukehren. Denn wenn er nun sagt: „Der Glaube ist eine Kraft zum Heile und eine Macht zum ewigen Leben“, so besagt das etwa: Der Glaube enthält sozusagen in potentia die Liebe und das Heil bis in seine ewige Vollendung hinein.

Noch ein drittes Mal beobachtet Klemens einen Erkenntnisvorgang, der sich in drei Phasen oder Akten abspielt, von denen der erste und dritte, also die Rahmenstücke, sich als ein Glauben darstellen. Der Fall liegt vor bei einer Prophetie, die ein längeres Geschehen ankündigt.

Die Späteren, die zwischen der ersten Mitteilung und der vollen Erfüllung einer Weissagung leben, beobachten manchmal in der ihrer Erfahrung zugänglichen Gegenwart den Eintritt eines Teiles des Vorausgesagten. Das ist ihnen die Gewähr, daß sie die Echtheit der Weissagung, d. h. ihren göttlichen Ursprung, und ihre endliche volle Erfüllung, also die in der Vergangenheit und in der Zukunft liegenden ‚Teile‘ glauben können. Als Gattungswort oder Gesamtrenner für die geistigen Haltungen der Prophetie gegenüber gebraucht Klemens das Wort *Gnosis*, und zwar nicht etwa als farbloses Verlegenheitswort, sondern mit dem besonderen Ton, den dieses Wort stets bei ihm hat. Das sieht man daraus, daß er eine besondere Erklärung, eine Art von Definition beifügt, die das Genus und die auf den vorliegenden Fall passende *differentia specifica* angibt³⁴.

Das Motiv zur Zustimmung gegenüber den noch nicht der Erfahrung zugänglichen Teilinhalten der Weissagung, das die bereits erlebte Teilfüllung darbietet, ist so stark, daß die auf diesem Gebiet aufbauende Zustimmung, obwohl Glaube, doch als *κατάληψις*, sichere Erfassung, zu bezeichnen ist. Darin liegt die höchste Rechtfertigung, die dem Glauben vom Standpunkt der Erkenntniskritik überhaupt zuteil werden kann.

Es gibt aber noch Weisen zu glauben, die nicht so hoch stehen. Sie kommen mit der Glaubenzustimmung, wie sie Klemens als

³⁴ „Die Gnosis ist eine Noesis der Prophetie, weil eine Gnosis des von jenen [den Propheten] Vorauserkannten“ (p. 142, 14 St.).

mit der Prophezeiung verknüpft soeben beschrieben hat, wohl darin überein, daß sie eine freigeleistete Zustimmung einschließen. Alle die tausenderlei „Meinungen, Urteile, Annahmen, lehrbaren Sätze, die unser Lebenselement und die mit der Umwelt gemeinsame geistige Ebene ausmachen, auf der wir stehen“, sind solche freigeleistete Zustimmungen, und als solche auch ein Glauben. Die bloße Tatsache schon, daß es auch einen Unglauben (ein Nichtglauben) gibt, beweist nach Klemens, daß das Glauben einen positiven Inhalt hat, denn sonst wäre es nicht möglich, diesen zugeordneten privativen Begriff des Unglaubens überhaupt zu bilden. Man muß zugeben, so spinnt Klemens den Gedanken (in Beantwortung einer naheliegenden Einwendung gegen den Wahrheitswert dieser Liste von „Glaubensakten“, die auf so verschiedener Stufe stehen) weiter fort, „daß der Mensch von Natur aus vielfacher Versuchung ausgesetzt ist, dem Irrtum zuzustimmen. Doch gehen ihm die Antriebe [ὄρμαι] zur gläubigen Annahme der Wahrheit nicht ab“.

Die Rechtfertigung des Glaubens wird abgeschlossen mit einem Zitat aus Hermas³⁵. Die Stelle verbreitet sich wiederum über den Gedanken der Abstammung anderer Tugenden aus dem Glauben und gibt Klemens das Hauptthema für den Rest des ganzen Buches an.

Rückblickend dürfen wir feststellen, daß hier ein typisches Stück klementinischer Denkarbeit vorgelegt wird. Ein unbezwinglicher Drang nach zusammenfassender Einheitsschau läßt Klemens immer wieder verwandte Begriffe zusammenraffen. Die Neigung, das Verbindende zu sehen, überwiegt durchaus und bringt eine Verwischung der Grenzlinien mit sich, die die einzelnen Begriffe scheiden. Auch hier ist die schillernde Bedeutung von πιστεύειν, das sowohl glauben wie vertrauen heißen kann, bei dem Aufbau der Synthese mitbeteiligt, nämlich gleich zu Beginn, wo der Akt des Hoffens und des Sicherinnerns mit diesem Wort umschrieben werden.

Sehr bemerkenswert ist weiter die Wahl des Wortes *Gnosis* als Bezeichnung für den seelischen Akt, mit dem die Prognose, die Weissagung, aufgenommen wird. Diese Zuordnung muß Klemens ansprechen, denn die teilweise schon erfahrene, teilweise auf die anfangende Bewahrheitung hin sicher erwartete Erkenntnis der Untrüglichkeit einer Vorhersage hat tatsächlich viel von dem Erlebnis des Ge-

³⁵ Vis. II, 8, 2 sqq. Das Bild vom Getragensein der Kirche durch den Glauben hat Klemens ersetzt durch die Vorstellung des Zusammengehaltenseins.

heimnistiefen, Aufleuchtenden, Überraschenden an sich, das für Klemens in dem Wort Gnosis mitschwingt.

In diesem gleichen Absatz über die Gnosis der Prophetie begegnet der Gedanke, daß die Glaubwürdigkeit des Gegenstandes des Glaubensaktes von der gegenwärtigen Verwirklichung³⁶ herkomme.

Die heutige Theologie und erst recht die der alten Kirche betrachtet nun die Weissagung selbst als ein *motivum credibilitatis* für die Tatsache der göttlichen Offenbarung in ihrer Gesamtheit. Klemens hat diese Hinordnung der Prophetie hier kaum vor Augen. Er spricht von keinem anderen Gegenstand des Glaubens als der Prophetie selbst. Er anerkennt in der Bewahrheitung eines Teils der prophetischen Ankündigung, die er sich als auf große Zeiträume erstreckend denkt³⁷, die Unterlage für den Glauben an das Eintreffen des noch ausstehenden Teils. Klemens läßt dabei nicht ersehen, ob er die *göttliche Autorität*, die als hinter der Weissagung stehende beglaubigte Macht erkannt wäre, als neu einfließendes Motiv für die Bildung dieses neuen ‚Glaubensurteils‘ vor Augen hat, so daß dieses dann ein eigentlicher *actus fidei divinae* wäre. Man gewinnt vielmehr den Eindruck, daß er sich die gläubige Bejahung des kommenden Eintritts des Restes der Weissagung als die vernünftige *Ergänzung des Erfahrungsurteils* vorstellt, das man aus der Tatsachenbeobachtung über die Teilerfüllung heraus gefällt hat; an ein Urteil von neuer Struktur denkt er nicht. Auch hier eine Ungeschiedenheit von *fides humana* und *divina*!

Überaus kräftig ist aber die *Gewißheit des Glaubens* auf dem Gebiete der christlichen Religion herausgestellt durch die Bezeichnung *κατάληψις*, Erfassung. Auch den Lieblingsgedanken von der Beteiligung des Willens beim Glauben hat Klemens nicht unterlassen noch einmal auszusprechen, selbst auf die Gefahr hin, daß minderwertige Formen einer freigeleisteten, nicht unmittelbar einsichtigen Zustimmung dem Leser einfallen und sein Vertrauen auf die Hochwertigkeit des christlichen Glaubens erschüttern.

³⁶ Klemens spricht genauer von dem als gegenwärtig erfahrenen Wirken (*ἐνεστεκνία ἐνεργεῖα*), nämlich der göttlichen Macht, die die Weissagung erlassen hat; der gleiche Wortstamm findet sich in ähnlichem Zusammenhang schon Kap. 6, pag. 129 sq. St.

³⁷ Das ist bei den zeitgeschichtlich-eschatologischen Weissagungskomplexen der Fall wie etwa in der kleinen Apokalypse der Synoptiker.

8. Die Durchmusterung der Kapitel 13—15, die über Moralfragen handeln, und des Kap. 16, das über die Affekte bei Gott³⁸ spricht, ergibt für unsere Zielsetzung kaum Ausbeute.

Der Begriff des Glaubens kommt in das Kap. 13 nur als Angabe des Zustandes hinein, vor den und in den die beiden Arten der Buße fallen (p. 143, 20. 25; 144, 1 St.). Als eine der Ursachen des involuntarium war die Unwissenheit im 14. Kap. namhaft zu machen, eine Gelegenheit, bei der indirekt das wissentliche Element für die Vollbringung des Sittlich-Guten mitgefördert wird³⁹. — Die am Ende von Kap. 15 erwähnten *πίστεις*, die die Sünden nachlassen, sind eine Umschreibung für den Begriff der *sittlichen Wahrhaftigkeit* (veritas Vulg.) und von Klemens vielleicht auch so verstanden worden. Nur der Schluß von Kap. 16 bringt die Gnosis als Bedingung für die Erlangung der adoptio. Diese ist, so scheint es, im Sinn der jenseitigen Vollendung verstanden, also wie Rom 8, 23. Denn dann läßt sich die gleichzeitig erhobene Forderung der *ἀσκησις* besser verstehen. Sonst müßte man auch die Gnosis an dieser Stelle für wesentlich gleich mit dem einfachen Glauben halten⁴⁰.

³⁸ Vgl. dazu, was den Affekt des Zornes betrifft, den Klemens nicht eigens ins Auge faßt, die Zusammenstellung der antiken Quellenautoren bei W. Kutsch, In Lactanti de ira Dei librum quaestiones philologicae, Bonn 1933, 8—22. — Klemens löst die Schwierigkeit, wie man bei dem leidenschaftslosen Gott von Affekten sprechen könne, durch Hinweis auf die göttliche Herablassung oder Anpassung (*συμπεριφερομένου σωτηρίως τῆ τῶν ἀνθρώπων ἀσθενείᾳ τοῦ Κυρίου*), ein Gedanke, den er zur Lösung der religionsgeschichtlichen Übereinstimmung von Offenbarung und Heidentum (vielleicht schon sofort im 18. Kap.) mehr hätte anziehen sollen. Immerhin ließe sich Klemens schon wegen dieser Stelle wenigstens als Kenner des Prinzips selbst anführen, dessen patristische Benutzer auf dem Felde der Religionsgeschichte H. Pinaré de la Boullaye in seiner *Étude comparée* zusammengestellt hat (vgl. den Sachinhalt unten *condescendance*).

³⁹ Hier ist zu bemerken, daß Hervetus aus Mißverständnis des stoischen, im psychologischen Sinn zu nehmenden Ausdrucks vom *γόνιμος λόγος* die Stelle p. 146,6 sq. St. vom Ausplaudern der christlichen Geheimnisse an Unbefugte verstand, also auf die Arkandisziplin bezog. Eine für Heiden versteckte Bezeichnung der Taufe liegt aber in der Tat vor p. 148, 14 St.: „Der erleuchtende Logos läßt die Sünde nach“. Das Bild vom Licht für den Gnadenstand war auch den Gnostikern und ihnen gerade vertraut; vgl. zu Valentin p. 175 St.

⁴⁰ Überaus klar ist übrigens in diesem Kapitel die Übernatürlichkeit der Kindschaftsgnade herausgearbeitet (in Abwehr des gnostischen Pantheismus, der Mensch und Gott für naturhaft eins erklärte).

9. Weitere Darlegungen über Wesen und Arten des Wissens.

Das kleine Kapitel 17 überrascht den Leser sowohl wegen der anscheinend unorganischen Einfügung an dieser Stelle wie wegen der mangelnden Einheitlichkeit des Inhalts. Die Überschrift bei Migne (*De variis cognitionis generibus*) deckt nur die erste Hälfte des Inhalts. So scheint es wenigstens auf den ersten Blick. Denn die zweite Hälfte verbreitet sich über die Gründe, warum wir Handlungen unterlassen. Beide Darlegungen stehen zudem, so kommt es dem Leser zunächst vor, unvermittelt nebeneinander, und die Brücke vom Voraufgehenden her scheint gänzlich zu fehlen.

Sie ist aber nur stark versteckt. Mit dem 13. Kapitel hat sich Klemens mehr und mehr der Frage nach den Vorbedingungen des sittlichen Handelns zugewendet, namentlich dem voluntarium. Nun zeigt aber genaueres Zusehen, daß auch zu Anfang des 17. Kapitels die *Willensbeteiligung* bei der sicheren Erkenntnis und ihrem Mangel der Gedanke ist, auf den Klemens nach Darbietung der beiden Definitionen hinsteuert. Von da aus gesehen schließt aber der zweite Teil des kurzen Kapitels, die Erörterungen über gewisse Willensunterlassungen, ganz natürlich an.

Die unmittelbare Verbindung des Kapitels 17 mit dem Hauptthema des mit 13 einsetzenden zweiten Teiles des ganzen Buches läuft über den Schluß von Kap. 16. Hier wird, nachdem vorher von der Übernatürlichkeit der Gotteskindschaft gehandelt war, als Vorbedingung, die der zu dieser Gnade Berufene erfüllen muß, seine frei mitarbeitende *Hingabe an die Gnosis* gefordert. Das gegensätzliche Verhalten, die Verstrickung in die Sünde, wird gleichfalls als ein Werk der eigenen Freiheit gekennzeichnet durch Anführung von Prov 5, 22.

Die anschließende erneute Ausbreitung einer Reihe von Definitionen über Arten und Unterarten des Wissens, die an dieser Stelle wie ein verspäteter Nachtrag zu Kap. 2 anmutet, scheint also dadurch veranlaßt, daß unmittelbar zuvor die *Gnosis*⁴¹ erwähnt worden ist.

⁴¹ Von dieser Beobachtung aus könnte man vielleicht eine Rettung des Sätzchens vorgeschlagen, das als Schluß der ersten Hälfte des 17. Kapitels, die über die Wissensarten handelt, anscheinend in allen Handschriften überliefert ist, aber wegen seiner schweren Vereinbarkeit mit dem Gedankengang des Voraufgehenden schon von Potter als eingedrungene Glosse athetiert wurde. Der Satz lautet: ἐνταῦθα τὴν γνῶσιν πολυπραγμονεῖ. Potter schlug vor, statt des Indikativs den Imperativ zu lesen, was nur eine Verlagerung des Akzentes erfordert. Ein Abschreiber oder

Im Übrigen veranschaulicht die erste Hälfte des 17. Kap. den ungemein reichen Wortvorrat, den die griechische Sprache für den Sinnbezirk des Verstandes zur Verfügung stelle. Die Philosophie hatte seit Jahrhunderten bereits über die den Worten zugrundeliegenden oder mit ihnen verbindbaren Sinnunterschiede nachgesonnen, und mit spielender Leichtigkeit beherrscht Klemens diese Klaviatur von Worten und Begriffen.

Den Grundbegriff der *Episteme* umschreibt er übrigens hier im 17. Kap. fast wörtlich gleichlautend wie an der oben erläuterten Stelle des 2. Kap. Es sind stoische Termini. In Anlehnung an die (schon ältere⁴²) Etymologie gilt die *Episteme* als eine standfeste Erkenntnis (vgl. das deutsche Verstehen); darum muß sie ein wirkliches Erfassen (*κατάληψις*) des Gegenstandes sein, das „unwandelbar ist auf Grund hin“. Dementsprechend ist die *Unwissenheit* (*ἀγνοία*) „eine weiche Vorstellung (*φαντασία εἰκουσα*), die gewandelt werden kann auf einen Grund hin“.

Offenbar bedeutet hier *ἀγνοία* nicht das bloße Nichtvorhandensein des Wissens, sondern ist eine positive Unwissenheit gemeint, das Vorhandensein einer falschen Vorstellung. Da eine solche Vorstellung in platonischer Terminologie oft *εἰκασία*, Vermutung heißt, so scheint die Annahme nicht zu kühn, daß die stoische Quelle, der Klemens hier folgt, das Wort *εἰκουσα* wegen dessen Anklingens an *εἰκασία* in die Definition des *ἀγνοία* aufgenommen hat. Auch bei den übrigen Begriffen aus dem Erkenntnisbereich, die Klemens hier vorlegt, sind z. T. etymologische Gewaltsamkeiten

Leser habe gerade diesen ersten Teil des Kap. 17 als besonders aufschlußreich für die Erkenntnis dessen angesehen, was Klemens unter *Gnosis* verstehe und am Rande notiert: „Hier erforsche die *Gnosis*“. Eine sehr ansprechende Konjektur, die auch Stählin übernommen hat. Zur Not wäre aber folgendes Verständnis des Satzes, diesen als eine Äußerung des Klemens selbst aufgefaßt, doch noch erträglich: Nachdem Klemens soeben bemerkt hat: „Die *Episteme* besteht durch den (Erkenntnis-)Grund und ist durch einen andern Grund nicht zu Fall zu bringen“, würde er beifügen: „Hier betreibt sie das Geschäft der *Gnosis*.“ Die *Gnosis* ist jedenfalls im Sinne des Klemens eine Erkenntnisweise, die sich mit Vorzug ihres Aufruhens auf sicherem Grund bewußt sein muß. — Als äußeren verstärkenden Grund zur Empfehlung der Echtheit des Sätzchens könnte man die Tatsache beifügen, daß Klemens es auch sonst liebt, nach erkenntnistheoretischen Darlegungen abschließend einen Blick auf die *Gnosis* zu werfen, so am Schlusse von Kap. 10 dieses zweiten Buches.

⁴² Über die älteste Stufe der Begriffsgeschichte von *ἐπιστήμη* gibt es eine Untersuchung von R. Schaerer, *Ἐπιστήμη-τέχνη d'Homère à Platon* (Macon) 1930.

der Verdeutlichung zu Grunde gelegt, so wenn die εἰδησις unmittelbar auf εἶδος zurück geführt wird, um sie als Kenntnis des Allgemeinen bestimmen zu können. Nur die unmittelbare Verbindung ist übrigens zu beanstanden. Beide Worte hängen ja in der Tat über εἰδέναι mit dem Stamm νιδ zusammen. Ähnlich steckt in der etymologischen Definition von σύνεσις die Klemens gibt, ein wahrer Kern. Aber er scheint sie schon Kap. 18 (p. 154, 5 St.) nicht mehr zu beachten.

Klemens läßt sich durch seine ungewöhnliche Vorliebe für die vielgestaltige Welt der Erkenntnisformen nicht hindern, dem Willen den Vorrang unter den geistigen Fähigkeiten zuzubilligen. Zur Begründung dieses Standpunktes holt er einen Gedanken hervor, den er im zweiten Kapitel bereits entwickelt hat. Er betrifft die hohe Bedeutung der letzten Willensentscheidungen, die dem ganzen Seelenleben des Menschen zu Grunde liegen und dem Erkennen die Richtung anweisen.

„Das Wollen geht allem vorauf; denn die denkenden Kräfte sind des Wollens Diener. Wolle, sagte er, und du kannst (offenbar schwebt das Herrenwort Mk 1, 40 Klemens vor Augen). Beim Gnostiker sind der Wille und das Urteil und die Betätigung gleichgerichtet. Wenn nämlich die Willensgrundsätze⁴³ die gleichen sind, so sind auch die Ansichten und Urteile dieselben, damit für ihn Worte, Leben und Benehmen der von Anfang an gewählten Lebensrichtung getreu sind.“

10. Zusammenhang von Erkenntnis und christlicher Lebensgestaltung.

Die religiöse Erkenntnis kommt erst wieder mehr in den Vordergrund der Gedankengänge des Klemens nach Beendigung des langen 18. Kapitels. In diesem versucht er im Anschluß an Philo den im ersten Kapitel des 2. Buches angekündigten *Altersbeweis* der Ethik des Alten Testaments mit dem Ziel, die Abhängigkeit der griechischen Ethik von der israelitischen darzutun. Hier ist noch alles um die Abstrakta der Tugendbegriffe gelagert, während von Kap. 19 an auch die konkrete Person des Gnostikers gezeichnet wird.

Es ist beachtlich für die Art des Klemens, daß er bei den langen moralphilosophischen Erörterungen, in die er mit Kap. 18 eintritt, sowohl den Beitrag der Tugenden zur Ent-

⁴³ Das hier verwandte Wort προθέσεις entspricht dem früher gebrauchten προαίρεσις.

wicklung des Erkenntnislebens hervorhebt wie umgekehrt die Unerläßlichkeit der Erkenntnis für die Übung der Tugenden. Das letztere zeigt sich z. B. bei der Definition der Tapferkeit, der Mäßigkeit, des Hochsinns. So wird die Tapferkeit definiert als die Episteme der Gefahren usw. (p. 154, 21 St.). Das ist alles vielleicht ein Rest des sokratischen Intellektualismus; die Formeln selbst sind in der Stoa geprägt⁴⁴. Zudem ist alles Klemens durch seine philonische Vorlage, die er hier stark benützt, nahegelegt. Aber es ist doch auch seinem Denken gemäß.

In dem 18. Kapitel kommt auch die Vergesellschaftung der Tugenden wieder zur Sprache⁴⁵. Vorbedingung für sie ist aber, daß man eine Tugend γνωστικῶς⁴⁶ besitze. Dieses Erfordernis wird auch betont bei der Hoffnung (156, 12 St.). Vor allem liegt Klemens daran, die Vorstellung abzuwehren, als sei die Furcht, die das mosaische Gesetz empfiehlt, mit einer Trübung der Vernunft verbunden (157, 5—7). Er bringt einen Wald von Sapientialstellen herbei, in denen die Untrennbarkeit von Weisheit und Sittlichkeit betont wird.

Am Ende des 18. Kapitels finden sich eine für den katechetischen Betrieb, wie er in Alexandrien wirklich geübt wurde (wohl nicht bloß wie ihn Klemens als Ideal fordert), sehr aufschlußreiche Stelle. Zunächst deutet Klemens das Verbot Deut 22, 10, einen jungen Ochsen und einen Esel zusammen in ein Joch zu spannen, allegorisch dahin, daß man die Pflanzung des Logos nicht unterschiedslos dem Reinen und Unreinen, d. h. dem Gläubigen und Ungläubigen mitteilen solle. Darin kann man einen Hinweis auf die Arkandisziplin erblicken. Die Stufen des Lehr- und Lernfortschrittes sieht Klemens dann noch deutlicher versinnbildet in den Vorschriften über die Baumpflege, die u. a. das Beschneiden der überflüssigen Triebe fordern und erst im vierten Jahr das Ernten der Früchte vom Baum für den eigenen Gebrauch gestatten. Schon Philo hatte in der hier vorkommenden Vierzahl nach pythagoreisch-platonischer Anschauung⁴⁷ die Vollendung angedeutet gesehen. Klemens fügt nun bei, es werde in dem Gan-

⁴⁴ Parallelen aus Chrysipp und Andronikus gibt Stählin an.

⁴⁵ Vgl. oben zu Kap. 9.

⁴⁶ γνωστικῶς bedeutet: in der für den Gnostiker passenden verstandenen und reifen Weise. In Bezug auf das Schriftverständnis sind γνωστικῶς und μυστικῶς beinahe vertauschbar, ein Beweis, wie abgeschliffen das letztere Wort ist (vgl. p. 157, 14 St.).

⁴⁷ Vgl. darüber die Anm. 53 bei M 1077; ferner neuere Darstellungen wie etwa E. Frank, Plato und die sogenannten Pythagoreer Halle 1923, 115: „Die nach den Idealzahlen geformte Welt soll in der Tat nach Plato in allem die Idee der Vierheit widerspielen“.

zen angedeutet, daß zunächst die Sünde und das schädliche Denken, das den Glauben hindere, abzutun sei, und daß dann erst, im vierten Jahr (denn die Katechese brauche Zeit), der Quaternio der Tugenden Gott zu weihen⁴⁸ sei. Die Vierzahl symbolisiert nach seiner Auffassung zudem die beiden christlichen Geheimnisse der Trinität und der Inkarnation⁴⁹. Noch ganz Philo folgend wird dann im Anschluß an Deut 8, 18 (Israel wird ermahnt, Gottes gedenk zu bleiben, der ihm Kraft verliehen habe) eine Betätigung der von Gott verliehenen Kraft verlangt. Als der Augenblick, in sie gegeben wird, ist aber die Taufe angedeutet. Das hat eine leise Umänderung der philonischen Vorlage zur Folge; eine weitere vollzieht Klemens durch Einschub des Begriffs Gnosis: „Übe Kraft (Tugend) in Gnosis⁵⁰“.

Das Bild des tugendlichen Menschen, das Klemens in den anschließenden Kapitel (19—22) entwirft, ist zum großen Teil mit Farben des Philo gezeichnet. Von der Terminologie der Stoa ist die Bezeichnung des Idealmenschen als des Weisen gelegentlich einmal stehen geblieben⁵¹. Sonst hält sich Klemens natürlich an sein Lieblingswort Gnostiker. Schon bei Philo fand Klemens den Haupt Gesichtspunkt vor, von dem das Streben des Gnostikers geleitet sein muß. Es ist der Gedanke der *Gottähnlichkeit*.

Es fällt unter die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, in Kürze des Näheren zuzusehen, wie Klemens den Zusammenhang dieses Endzieles der christlichen Lebensgestaltung mit dem Bereich des Erkennens sieht.

Schon zu Eingang des 19. Kap. wird das Wortpaar Bild und Ähnlichkeit (Gottes) zwar gewiß (nach der philonischen Vorlage)

⁴⁸ Auf diese Weihung der Tugenden bezieht Klemens das in den Psalmen mehrfach begegnende Wort von der Überlegenheit des Lobopfers über das äußere Opfer.

⁴⁹ Der Kommentar des Hervetus (Ed. Oxon. p. 130) deutet so wohl richtig die dunklen Worte des Klemens p. 165, 121—14 St.

⁵⁰ Es hat einen eigenen Reiz, Klemens bei den Veränderungen zu beobachten, denen er die Texte unterwirft, die er aus einer ganzen Reihe von Traktaten des Philo (die näheren Nachweise s. bei Stählin oder Migne) entnimmt. Man beobachtet das Grundbestreben, die Ausführungen des Juden auf die christliche Ebene zu heben. Besonders bezeichnend ist hier p. 165, 16 St. der Ersatz von ἐροωσθη bei Philo durch φωτισθη, ein offener Hinweis auf die Taufe vgl. oben Anm. 39. Auch erinnert hier Klemens, wo Philo von den Wohltaten Gottes gesprochen hat, an die Gnade der Erlösung (165, 18 sq. St.). Übrigens bekennt Klemens auf eine für antike Begriffe reichlich ehrliche Weise Philo als seinen Quellenautor (p. 168, 2 St.).

⁵¹ Im Text bei M 1043A; man beachte die zugehörige Anm. 34.

mit Bezug auf Gen 1, 26 vorgelegt. Aber Klemens stellt sich wohl hier wie öfter bei dem zweiten Wort, abweichend von dessen Bedeutung in der Quelle, mehr die *Aufgabe* vor, die der Mensch lösen soll, im Einklang mit dem Sinn des Wortes in der platonischen Bestimmung des Menschenzieles (auf die Klemens ja schon innerhalb des Kapitels zu sprechen kommt). Es war das eine Deutung, die Klemens bereits bei christlichen Lehrern vorfand⁵². Klemens spricht ja auch von dem *Wohlsein* als dem Weg der Gottähnlichkeit. — Bei Entlehnung des Hinweises auf die Übereinstimmung der platonischen Lehre mit der Wesensdefinition des Menschen aus der Genesis hat Klemens auch die Bemerkung des Philo mitgeschrieben, daß Plato vielleicht durch den Hochflug seiner großen Seele hinter diese Wahrheit gekommen sein könne. Auch vollzieht er die Harmonisierung der stoischen Definition der menschlichen Lebensaufgabe (*ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν*) mit der biblischen, und zwar über den Begriff der Nachfolge Gottes hin. Am Schluß des Kapitels wird betont, daß die Gottangleichung des Menschen nur nach dessen geistiger Seite möglich sei.

Das nächste Kapitel, das die *Enthaltbarkeit* als Weg zur Ähnlichkeit mit Gott schildert, läßt ebenfalls einige Lichter auf deren Beziehung zur geistigen Natur des Menschen fallen. In der für ihn bezeichnenden Verwebung klassischer Erinnerungen mit der Offenbarungslehre nennt Klemens den „Gnostiker qua Gnostiker“ (p. 170, 6 St.) u. a. den „Hausfreund des Herrn“⁵³, weil „seinen Vertrauten und Herdgenossen dem Pneuma nach“. Unter diesem Pneuma hat er sich doch wohl der Tradition der griechischen Väter nach, in der er schon steht, den persönlichen Gott als den Bewirker der seinshafte Gnadenerhöhung der Seele gedacht. Aber er weiß diese hingeeordnet auf sittliche Heiligkeit in Kreuzesnachfolge⁵⁴.

Wie nahe für Klemens seinshafte und sittliche Ähnlichkeit bzw. Unähnlichkeit mit Gott liegen, erkennt man an dem Absatz p. 174,

⁵² vgl. p. 185, 25 St.; zur Sache auch Bousset a. a. O. 225.

⁵³ *ὁμοιωτής* wie Minos nach Od. 19, 179, vielleicht über den pseudoplat. Minos 319 A vermittelt.

⁵⁴ Die hier von Klemens gebrauchte Wendung: „(folgen) der Fußspur nach wie einem Gott“ (*μετ' ἰχνιον ὡς τε θεοῦ*, p. 170, 15 St.) bedeutet in dem Zusammenhang der Kreuzesnachfolge, in dem sie steht, sachlich ungefähr dasselbe wie die „Stigmata“ Jesu im Munde des Paulus Gal. 6, 17. Doch läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, daß Klemens den aus der Volkskultur der Zeit entnommenen Ausdruck des Paulus etwa durch seinen poetischen Ausdruck (er stammt letztlich aus Od. 2, 406 u. ö.) für seine gebildeten Leser habe veredeln wollen.

1—5 St. Er hat davon gesprochen, daß die Triebe dem Menschen Trugbilder vorgaukeln und ihn an deren Hand fortschleppen, wie man Tiere mit dem Köder zieht. „Jede Täuschung“, so fährt er nun fort, „die sich nachhaltig der Seele einheftet, bildet eine Vorstellung (Phantasie) in ihr aus. So trägt denn in der Tat die Seele ungesehen das Bild der Leidenschaft in sich, durch Schuld sowohl des Lockreizes wie unserer eigenen Zustimmung.“ Das Gegenmittel läge, wie Klemens vorher ausführt, darin, daß der Mensch seiner logischen Natur gemäß voranginge, die ihm nicht nur Triebe gibt, wie die Natur der Tiere, sondern auch die Unterscheidungsgabe und Überlegenheit gegenüber den Einfällen (Phantasien). — Diese Pflicht des Menschen, den höheren Teil seines Wesens (τὸ λογιστικόν) gegenüber dem niederen zur Herrschaft zu bringen, läßt Klemens auch durch Isidoros den Gnostiker gegenüber seinem eigenen deterministisch gerichteten Vater Basilides verkünden (p. 174, 28 sqq. St.). (Seinshaftes und bewußtes Innewohnen Gottes nebeneinander kommt, aus dem Pastor Hermae entnommen, auch zur Sprache: p. 176, 19 St.) Da das Hauptmittel gegen die Unenthaltbarkeit in der Gottesfurcht, der εὐλάβεια, besteht, so schützt Klemens deren Einklang mit der vernünftigen Anlage des Menschen. Er stellt fest, daß u. a. auch die Stoiker den Vorteil der Vorsicht gekannt haben. Anschließend sagt er: „Die wahre und nicht [wie sie gescholten wird] unvernünftige Weisheit [der Offenbarung], die nicht auf nackte Worte und Sprüche vertraut, sondern auf unverwundbare Decken und wirkliche Mysterien, und die über die göttlichen Gebote sinnt und sich in ihnen übt (der Text scheint nicht ganz in Ordnung), erlangt göttliche Kraft entsprechend ihrem eingegebenen Anteil.“⁵⁵

Die entscheidenden Darlegungen stehen am Ende des 22.

⁵⁵ oder ‚Wesensart‘. Da die Sophia Subjekt ist, kann man wohl nicht an die Einhauchung der geistigen Natur der Seele, sondern muß an die Inspiration der Schrift denken, auf der die mystische Deutbarkeit ihrer Sätze beruht. Die Wendung *μυστήρια δραστικά* ist also trotz der augenfälligen Anspielung an die Dromena der Mysterien nur auf das Lehrhafte bezogen. Zu dem Prinzip selbst, auf das sich Klemens hier beruft, vgl. C. Mondésert, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, *RechScRel* 26 (1936), 158 ff. Einen Hinweis auf diese Stelle wie überhaupt eine Benutzung des 2. Buches mit Ausnahme von 72,4 und 1,1 sq., wo der Ausdruck *συμβολικὸν τοῦτο καὶ αἰνιγματώδες εἶδος* sich mit dem hier Gesagten berührt, konnte ich nicht entdecken. — Über den Begriff *εὐλάβεια* vgl. die Utrechter Diss. von G. Ch. A. Van Herten, *Θρησκεία, εὐλάβεια, ἰκέτης*, Amsterdam 1934. — Über die Beziehungen des Klemens zu den Gnostikern handelt u. a. J. Munck, *Untersuchungen über Kl. v. A.*, Stuttgart 1933. Diesen Hinweis wie den von Anm. 10 verdanke ich C. J. M. J. van Beek.

Kapitels. Nachdem Klemens im 21. Kap. eine ganze Flut von Ansichten der verschiedensten Schulführer und Unterführer über das höchste Gut und das Ziel des Menschen⁵⁶ aufgezählt und zu Beginn des 22. Kap. bei der Meinung Platons mit besonderer Liebe verweilt hat, legt er die christliche Auffassung vor: „Uns ist es festgesetzt, zu einem Ende ohne Ende zu gelangen, durch Gehorsam gegen die Gebote, d. h. gegen Gott. Wir sollen das Leben nach ihnen einrichten, untadelig und wesentlich, kraft der Gnosis des göttlichen Willens. Die möglichste Angleichung an den rechten Logos (ὁρθὸς λόγος) aber ist das Ende, und sie ist⁵⁷ Wiederherstellung zur vollendeten Sohnschaft durch den Sohn, [eine Sohnschaft,] die immerwährend den Vater verherrlicht durch den großen Hohepriester, der sich herabgelassen hat, uns Brüder und Miterben zu nennen.“ Nicht weniger als dreimal führt Klemens den *Logos-Sohn* hier ein, erstmals unter Anwendung des stoischen Schulausdrucks für die unpersönlich vorgestellte, aber als Weltgesetz anerkannte Weltvernunft⁵⁸. Klemens bezieht den Ausdruck aber ganz augenscheinlich auf den persönlichen trinitarischen Logos⁵⁹. Dadurch, daß nun der Logos der unmittelbare

⁵⁶ Im Hinblick darauf, daß die Grundrichtung des klementinischen Denkens auf die Ethik geht, und daß dadurch eine ungewöhnliche Vertrautheit mit dem Worte τέλος als einem technischen Begriff der Ethik gegeben war, muß man sich sagen, daß auch die Vorstellung, die ein Wort wie τέλειος bei Klemens geweckt haben wird, kaum zunächst auf die Welt der Geheimkulte gegangen sein kann. Auch dieses Wort kommt ja bei Aristoteles schon als Ausdruck der wissenschaftlichen Ethik vor (s. Gemmel, a. a. O. 508, 530).

⁵⁷ So muß man wegen des Fehlens des Artikels von ἀποκατάστασις streng genommen übersetzen. Die gehäufte Verwendung von ἀποκατάστασις an einer grundsätzlich so wichtigen Stelle, wie es dieses Kapitel ist, ruft dem Leser unwillkürlich die Beziehungen des Klemens zu Origenes in die Erinnerung.

⁵⁸ Schon Aristoteles gebraucht die Wortverbindung ὁρθὸς λόγος im Sinne von ‚rechter Vernunft‘ und Lebensklugheit; s. dazu Gemmel, a. a. O. 521.

⁵⁹ Man wird darum auch sonst oft in den Darlegungen des Klemens bei ‚Logos‘, auch wenn es absolut gesprochen ‚Vernunft an sich‘ heißen könnte, an den persönlichen Logos denken, namentlich wenn ehrende Attribute beigefügt sind, wie χρηστός (p. 164, 65 St.). Daß Klemens dasselbe Beiwort auch schon zu νόμος stellt (p. 161, 21; 163, 15 St.), ist kein Gegengrund; vielmehr wird man in solchen Fällen auch hier mehr an den Gesetzgeber, also wiederum an den Logos denken. Klemens beruft sich ja im 15. Kap. (p. 149, 16 St.) auf das Kerygma Petri, das den Herrn νόμος καὶ λόγος nenne.

Beziehungspunkt der Gottangleichung ist, wird diese selbst schon der Ebene des Erkenntnislebens nahegerückt. Es wird darum auch ausdrücklich die *wissentliche* Erfüllung des Gebotes durch die Gnosis des göttlichen Willens gefordert.

Daß Klemens sich aber den Logos als menschengeworden vorstellt, kommt im folgenden eindeutig zum Vorschein. Schon die Anführung des Paulustextes über das Telos des Menschen muß ihn vor dem Versinken im Abstrakten bewahren. Zunächst greift Klemens Paulustexte (ein Begriff, unter dem er ohne Einschränkung auch den Hebräerbrief unterbringt) heraus, die sich auf das letzte Telos im Jenseits beziehen (Heb. 4, 14; 2, 11. — Röm. 8, 17 u. a.). Am Schluß aber besinnt er sich auf die paulinische Grundregel über das Telos des Weges, die Christusangleichung, Kreuzesnachfolge sein muß. Die paulinische Forderung der Mimesis Christi kommt, so stellt er fest, mit der platonischen Bestimmung des Telos, nämlich der Angleichung an Gott, überein⁶⁰; denn Christus sich anähnlichen bedeutet ja sich Gott ähnlich machen. Klemens unterscheidet sehr fein die beiden Ziele, das des Weges und das der Vollendung. Die Annäherung an Christus und Gott heißt Absicht, σκοπός (das ins Auge gefaßte Ziel) des Glaubens, „Telos aber ist die Wiederherstellung der auf dem Glauben beruhenden Verheißung“⁶¹.

Während nun in diesem abschließenden Satze der ganzen herrlichen Ausführung nichts von Gnosis steht und nur der Begriff Pistis begegnet, faßt Klemens innerhalb der Darlegung, wo er zur Bekräftigung der Paulustexte über das Endziel Isaias 55, 6 7 9 anführt, seinen Eindruck über diese drei Verse sehr eigenartig so zusammen: „Isaias ruft den *Gläubigen* auf zu ernster Lebensführung (damit soll der Inhalt von Vers 6 f. gegeben sein) und den *Gnostiker* zur stillen Betrachtung (ἐπίστασις; offenbar entnimmt Klemens diese Absicht des Propheten dessen Satz von der Erhabenheit der Gedanken Gottes über die Gedanken der Menschen (v. 9).“ Hier ist Gnosis und Pistis so scharf

⁶⁰ Klemens deutet allzu kühn die Angabe des Plato, dieses ‚Dogma‘ sei alt (p. 186, 13 St.), als einen Quellenhinweis auf das A. T.

⁶¹ Nicht nur ist der Wortvorrat, mit dem Klemens hier arbeitet, ganz paulinisch, sondern Klemens hält sich auch ganz in einem quellennahen Verständnis paulinischer Theologie; so wenn er 187, 15 die doppelte ἐλπίς kennt. Über diese doppelte Hoffnung bei Klemens handelt gut Hervetus p. 133; vgl. auch die Anm. 75 bei M 1083.

geschieden, wie sonst vielleicht nirgends in diesem zweiten Buch⁶².

Einige Gesamteindrücke, die die Lesung des Buches unter Rücksicht des in ihm offenbar vorherrschenden Grundgedankens hinterließ, seien ausgesprochen. Es lohnt sich auch heute noch, den geistvollen Gedankengängen des großen Alexandriners in liebevollem Eindringen in die Einzelheiten nachzufolgen. Die Unverbundenheit der Überlegungen, die Klemens vorlegt, ist oft nur scheinbar. Gewiß gibt es auch in zusammengehörigen Stücken lange Exkurse, aber man ist überrascht, bei aufmerksamer Lesung die Dominante des Grundmotivs herauszuhören. Es ist sogar ein besonderer Reiz der Lektüre des Klemens, daß er das Verständnis erst voll herausgibt, wenn man den manchmal anscheinend verschütteten Spuren seines Grundthemas nachgeht. So findet man die Klammern, die das scheinbar regellos sich ablösende Vielerlei seiner Gedankenmassen zusammenhalten und lebt sich in den überaus hochstehenden Denkbetrieb des interessanten Mannes ein. In der anscheinend unruhigen Jagd nach neuen Einzelgegenständen, die ihm über den Weg laufen, zeigt er sich durchaus vom Streben nach Ganzheitserfassung und Zusammenschau beherrscht.

Es ist höchst bemerkenswert, wie Klemens das Christentum wesentlich als Gedankengebilde⁶³, aber ein solches mit

⁶² Hier sieht Bousset bekanntlich ein großes Problem (vgl. das Kap. VIII des Anm. 3 genannten Werkes: Der Unterschied der Grundbestimmungen usw.), bes. 258 ff.

⁶³ Wir dürfen bei der Bezeichnung des Christentums als φιλοσοφία nicht ohne weiteres an einen Willen zur Rationalisierung der Offenbarung denken. Vielleicht war ja den Alten stets der Ursinn des Wortes (‚Weisheitsliebe‘) bewußt (vgl. die Debatte in Cicero De or. III, 109 sq.). Klemens setzt übrigens mit dieser seiner Anwendung der genannten Bezeichnung auf das Christentum wie sonst oft Anschauungen der Apologeten, besonders des Justin fort, wie mehrfach dargestellt worden ist; vgl. z. B. J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 31 u. ö.; vgl. hier 32 über den weiteren Sinn des Namens Philosoph. Jedoch leidet die Darstellung Geffckens an den bekannten Fehlern, worüber G. Rauschen, Frühchristl. Apologeten (Bibl. d. Kirchengv.) I, 1913, VIII. — Daß die Angewöhnung, das Christentum als Philosophie zu sehen, auf die Dauer eine Gefahr für die übernatürliche Auffassung des Glaubensinhaltes war, sei nicht bestritten (vgl. W. Koch, in dem Aufsatz, Die altk. Apologetik, ThQschr 90, 1908, 22). In der bloßen Bezeichnung des Christentums als einer Philosophie lag wohl nur eine entfernte Versuchung vor, den Glaubensinhalt zu rationalisieren. Was Klemens betrifft, so zeigt er sich jedenfalls gerade in dem 2. Buch der Strom., besonders

durchaus praktischer Bestimmung sieht, als Anweisung sein Leben zu gestalten, in der Mimesis Christi und Homoiosis an Gott. Klemens ist wesentlich Ethiker, das kommt selbst in diesem überwiegend der Theorie der religiösen Erkenntnis gewidmeten Buch klar zum Durchbruch. Aber er ist auch wieder so berückt — möchte man sagen — von der Klarheit und dem Licht der Erkenntniswelten, daß er nicht nur geflissentlich das Ziel der ethischen Ordnung als ein letztlich intellektuelles zeichnet, wie es ja auch in der Tat ist, sondern auch in der Definition der Willenstugenden mit sichtlichem Behagen die wissende Seite hervorhebt⁶⁴. Umgekehrt ist er durchdrungen von dem Primat des Willens im Gefüge der menschlichen Kräfte. So kommt es zu dieser tiefen Einsicht in die Beteiligung des Willens⁶⁵ bei jedem Urteilstvorgang, besonders aber beim eigentlichen Glaubensakt. Es ist das eigentliche Verdienst des Klemens, das große Problem in Angriff genommen zu haben, den Standort des Glaubens im Bereich der möglichen Erkenntnisgehalten festzulegen. Dabei war es von großer Tragweite, daß er die vielstufige Leiter von erkenntnistheoretischen Begriffen, die das kriteriologisch so bewegte und auch epi-

in dessen soeben gewürdigtem zweiten Teil, als ein tiefer Theologe der Übernatur. — E. de Faye bemerkt, daß Klemens das Wort Philosophie auf die Bedeutung „religiöse und sittliche Weisheit“ einenge, darin sich aber ganz an den Sprachgebrauch seiner Zeit anschließe (Clément d'Alexandrie², Paris 1906, 171 ff.). Jedenfalls verlangt diese Feststellung eine kleine Einschränkung in dem Sinne, daß die Tatsache anzuerkennen ist, daß Klemens rein erkenntnistheoretische Teile der alten Philosophie als Bestandteile dieser Wissenschaft anerkennt und ihnen, wie gerade das 2. Buch der Strom. zeigt, sogar seine besondere Aufmerksamkeit zuwendet. In der aufschlußreichen Darlegung über die Stellung des Klemens zur Philosophie bei O. Stählin, Des Kl. v. A. Mahnrede (Bibl. der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. VII), Allg. Einleitung 52—61 findet sich keine Stelle, die als Billigung der stark zugespitzten Ansicht von de Faye aufgefaßt werden müßte.

⁶⁴ Auf derselben Linie liegt es, wenn er, in dem Schlußkapitel zur Ehe bemerkt, es sei τὸ σῶφρον μέχρι καὶ τοῦ σώματος zu führen (p. 193, 2 St.; vgl. auch p. 192, 3 sq.). Sehr deutlich offenbart die innerste Denkrichtung des Klemens auch eine Stelle wie die folgende (gegen Schluß des 20. Kap., p. 181, 5 St.). Klemens fragt, wer die ‚Götter‘ seien, die Gott nach Ps 81, 1 richtet. Er antwortet: die über der Lust stehen, die die Leidenschaften bezwingen, die Gnostiker sind, die der Welt überlegen sind. — Auch der Anfang von Kap. 18 (bes. 154, 45 St.) ist bezeichnend in der gleichen Hinsicht.

⁶⁵ „Die echte Wahl (γῆσις ἀρεσῆς) macht vor Gott würdig“ (p. 181, 21 St.). — Bemerkte sei, daß bei Cicero (De off.) Natur,

stemnologisch interessierte philosophische Leben des hellenistischen Zeitalters festgestellt hatte, so sicher auf und ab zu wandeln wußte. Das vollkommen Neue, was der christliche Glaube in den Strom der Erörterungen hineinwarf, hat Klemens wohl erfaßt. Dieses Bewußtsein gibt ihm den Trieb, mit jugendlicher Frische sich in diese an sich so trockenen erkenntnistheoretischen Betrachtungen hineinzustürzen. Er macht die Psychologie des Wahrheitserkennens in dessen ganzer Breite zu seinem Herzensanliegen. Der Eros, mit dem er hier forscht, entspricht seiner schwärmerischen Begeisterung für die Person des Logos, und wenn man gesagt hat, daß es für die Erarbeitung eines theologischen Systems ein Hindernis war, daß Klemens statt des Gottesbegriffs den des Logos zu seinem Grundbegriff gewählt hat⁶⁶, so hat dieser sein Standpunkt ihm tatsächlich um so weitere Ausblicke und tiefere Einsichten auf dem Felde der religiösen Erkenntnis erschlossen⁶⁷.

Schicksal und Wahl als die Faktoren unterschieden werden, die dem Menschen die Rolle bestimmen, die er im Leben spielt. Der Begriff der Wahl ist dabei Wiedergabe des griechischen προαίρεσις. Vgl. L. Labowsky, Die Ethik des Panaitios, Leipzig 1934, 70.

⁶⁶ Vgl. Bousset a. a. O. 259.

⁶⁷ A. Ehrhard, Die Kirche der Märtyrer, München 1922, 291. — Einige Stellen aus Strom II hat O. Casel, Jahrb. f. Liturgiewiss. 12 (1932), in einen weiteren Zusammenhang hineingestellt; vgl. S. 17, wo eine ansprechende Wiedergabe von § 5, 3—5 (die Transzendenz Gottes) geboten wird, und S. 20, zur pneumatischen Erkenntnis in dem Abschnitt § 15, 3; den ersteren Text behandelt auch Lebreton, RechScRel 18 (1928) 463 f. — H. C. Marsh JThStud 37 (1935) 77—79 geht näher ein auf § 122, 1. Es ist darauf an anderer Stelle zurückzukommen.