

dem russische und abendländische Züge sich überschneiden. Bei uns wird er meist als russischer Philosoph gefeiert, von den Russen oft als europäischer Fremdling in den eigenen Reihen angesehen. Er selber erkennt die innere Widersprüchlichkeit seines Geistes und ringt um ihre Überwindung. Seine Lösungsversuche sind wenig befriedigend, aber sein geistiger Kampf, dessen Niederschlag das vorliegende Werk ist, ist bewundernswert. Man kann das Buch nicht ohne Teilnahme und Spannung lesen.

Die Übersetzung ist angesichts der schwierigen, spröden Sprache B.s zu bewundern. Die Ausstattung des Buches ist gut, der Druck allerdings weniger zu loben.

Joh. B. Groetschel S. J.

Völker, W., *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altkirchlichen Literatur, herausgg. von W. Eltester und E. Klostermann, 57). gr. 8° (XXVIII u. 672 S.) Berlin 1952, Akademie-Verlag — Leipzig, J. C. Hinrichs Verlag. DM 39.—

Mit dem vorliegenden Band schließt W. Völker seine Trilogie über die Vollkommenheitslehre der Alexandriner ab, nachdem die Arbeiten über Origenes (1931) und Philo (1938) vorangegangen waren. Wie im Philo-Buch zeichnet Verf. in einer Übersicht über die Clemensforschung den eigenen Standpunkt ab, was um so wertvoller ist, als die Arbeit an Clemens seit Jahrhunderten an einer seltsamen Belastung leidet. Es ist der Mühe wert, zunächst bei den Ergebnissen dieser reichhaltigen Einleitung (1—74) zu verweilen. Mit J. Munck stellt V. fest, daß die Erforschung des Alexandriners über ein Kindheitsstadium noch nicht hinausgekommen ist (61), obwohl in ihrer Geschichte doch bedeutende Namen vertreten sind. Immer noch ist Clemens als Theologe ungenügend erfaßt, sein Werk noch nicht in seinem großen historischen Zusammenhang gesehen, seine geistige Herkunft (AT, NT, Philo, Philosophie) und seine Nachwirkung unvollständig erforscht. Dazu kommt, daß einzelne Forscher in literargeschichtlicher Hinsicht und in der Methode der Deutung falsche Wege gewiesen haben. Um wenige Schriftsteller des kirchlichen Altertums ist solch eine Verlegenheit entstanden wie um Clemens, besonders um sein Hauptwerk, die *Stromateis*, und dessen Stellung zum *Protreptikos* und zum *Paidagogos*. Die traditionelle Ansicht war, daß die *Stromateis* den dritten Teil der Trilogie: *Protreptikos*-*Paidagogos*-*Didaskalos* bilde und praktisch der *Didaskalos* seien (26). Es versteht sich von selbst, daß von dieser literarischen Frage sehr viel für die inhaltliche Deutung des clementinischen Systems abhängt, und dies um so mehr, je mehr in ihm ein Aufstiegsschema gesucht wurde. Zwar möchte Verf. seine Untersuchung von dieser Frage möglichst unabhängig machen, was ihr ohne Zweifel sehr zustatten kommt, es gelingt ihm aber auch nicht völlig, an den entscheidenden Kreuzungspunkt der Clemensforschung zurückzufinden und von dort her entschieden einen neuen Weg zu weisen.

U. E. ist dies in einem bisher wenig beachteten, aber aus umfangreichen Clemensstudien erwachsenen Aufsatz geschehen, den Verf. noch nicht benützen konnte: A. Knauber, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des „Unternehmens“ der ersten großen Alexandriner: TrierThZ 60 (1951) 243—166*. Knauber geht an die Frage der Trilogie heran, in der man die *Stromateis* in so verhängnisvoller Weise als den Höhepunkt eines dreistufigen Lehrgangs der „Schule“ gesehen habe (a. a. O. 249). Er findet die geschichtliche Wurzel dieser Fehlentwicklung in der Druckausgabe von 1550, mit ihrer Anordnung: *Protreptikos*-*Paidagogos*-*Stromateis*. Freilich wurde erst der Herausgeber D. Heinsius mit seiner Druckausgabe von 1616 (Leiden) „zum eigentlich verantwortlichen Urheber der modernen Clemensfehledeutung“, da er die Idee der editio princeps übernommen und nachträglich gerechtfertigt hat. Fr. Overbeck hat sich dann zum Propagandisten dieser Ansicht gemacht (*HistZ 48 [1882] 417—472*). Ein scheinbar berechtigter Anlaß für diesen Irrtum ist das Einleitungskapitel des *Paidagogos* Buch I, wo ein Schema von einer dreistufigen Tätigkeit des Erlösers-Logos aufgestellt wird (nämlich der *protreptischen*, *pädagogischen* und *didaskalischen*), worin aber Knauber nichts anderes sehen möchte als die drei Etappen des Bekehrungsweges, nämlich den Aufruf zur Bekehrung und Taufe, die katechetische Unterweisung und die innerkirchliche

(mystagogische) Belehrung der Getauften — ein Schema, das keineswegs zu einem literarischen Einteilungsprinzip der Clemenswerke gemacht werden dürfe (Knauber 249). Wenn auch die Idee der literarischen Triologie fallen gelassen werden muß, so ist dennoch die Bestimmung des *genus litterarium* der Stromateis und ihrer Stellung innerhalb des Gesamtwerkes nicht überflüssig. Über die bekannten Versuche von Munk und Lazzati (dazu vgl. V. 29—31) hinaus kommt Knauber zu dem Ergebnis: Stromateis und Hypotyposen einerseits und Protreptikos, Paidagos und Quis dives salvetur andererseits sind zwei der Literaturgattung wie der Editionsweise nach völlig verschiedene Schriftengruppen. Erstere sind Lehr- und Schulchriften, dem Schulgebrauch vorbehalten und nur innerhalb dieses Kreises ediert. Die Schriften der zweiten Gruppe sind regelrecht publizierte Literaturwerke (249). Wenn also die Stromateis aus dem Dreistufenschema herausgelöst werden müssen und nicht mehr als die dritte und höchste Stufe einer Gnostikerpädagogie anzusehen sind, dann ist die Frage nach den Adressaten und dem Deutungsprinzip neu zu stellen. Knauber sieht in den Adressaten heidnische, zum mindesten nicht-kirchliche Schüler, die für die Lebensführung und -weisheit der „wahren Philosophie“, d. i. des Christentums, gewonnen und geschult werden sollen. Clemens gliedert nun, wie Knauber ausführt, sein Lehrprogramm entsprechend dem zeitgenössischen stoisch-neupythagoreischen Unterrichtsschema in zwei große Lehrgänge: die *ethica* und *physica*. Die Ethik ist in den Stromateis zu sehen (vgl. auch V. 448 f.), und die darin angekündigte weitere Schrift sollte die *physica* behandeln (Knauber 252).

Die Stromateis sind also — ganz im Gegensatz zur Anordnung der *Editio princeps* und der alten Trilogientheorie — „Prolegomena zur Wahrheit“ und gehören der „ersten, protreptischen“ Stufe der religiösen Führung“ an (ebd. 250). Die „Physik“ dagegen bedeutete die Hochstufe des Unterrichts. Darin sollte der Schüler dann in die eigentlich religiöse Betrachtung des Kosmos und schließlich in die Gotteslehre eingeführt werden — und dies vorzugsweise in der Sprache der Mysterien (vgl. dazu, was V. 389—396 über den Inhalt der Gnosis ausführt). Die Stromateis als „Ethik“ bieten vor allem die Tugendlehre (entsprechend den *Areto-logien* gnostischer Schultraktate), enthalten aber im IV. und V. Buch schon Abschweifungen auf das Gebiet der „Physik“, wobei eine starke Verwandtschaft dieser Ausführungen mit den Fragmenten der Hypotyposen (bei Stählin III 195—215) festzustellen ist. So glaubt Knauber die Hypothese aufstellen zu können, daß in den Hypotyposen die physiologisch-theologische Lehrschrift zu sehen ist. Dem entspreche auch, daß Eusebius und Hieronymus die Stromateis und Hypotyposen in dieser Reihenfolge hintereinander nennen (vgl. deren Zeugnisse in der Ausgabe von Stählin I p. X u. XIII. Vielfach hatte man die Hypotyposen als ein Jugendwerk des Clemens angesehen. Knauber geht dieser Literatur vom Typ der Hypotyposen noch weiter nach und kann gute Gründe für seine Hypothese beibringen. Der Sinn dieses letztgenannten Traktates muß also für Clemens darin gelegen haben, eine christliche Parallele zur mittel-platonischen = stoischen Timaioserklärung zu schaffen, weshalb er nach Knauber die Genesis in den Mittelpunkt stellt — und dies alles, um die Hellenen zu gewinnen.

V. wird gewiß eine sorgfältige Begründung solcher Gedankengänge fordern, wie sie Knauber auch angekündigt hat, wird aber nicht leugnen, daß die eben skizzierten Ausführungen einen neuen Ansatzpunkt zur Diskussion seiner eigenen Clemensdeutung bieten. Was zunächst die Bedeutung der „Physik“ betrifft, so kommt V. schon bei der Kritik von Munks Doppelschema auf diese zu sprechen (29—32 mit Anm. 1 u. später 317 f.). Er verzichtet aber ganz darauf, den gedanklichen Umkreis der physiologischen Lehrstufe zu bestimmen und sie gegen die „Ethik“ der Stromateis abzugrenzen. Die Idee, die Hypotyposen mit der „Physiologie“ in Zusammenhang zu bringen, findet sich wohl erstmals bei Knauber (vgl. V. 389, wo er sagt, daß Clemens uns seine versprochene Abhandlung über die Kosmogonie nicht geschenkt habe). Es scheint aber im Sinne von Knaubers Deutung zu liegen, wenn V. S. 2 zu den Hypotyposen bemerkt, daß sie vielleicht die Geheimlehren des Clemens enthalten und möglicherweise Plotin zu seinen Verdächtigungen gegen ihn veranlaßt haben. Daraus geht hervor, daß wohl auch V. die Hypotyposen nicht als Jugendwerk betrachtet.

Nehmen wir nun die Stromateis in sich. Sie kommen ja in erster Linie als „Ethik“ in Frage, um das Vollkommenheitsideal des Clemens und seine Auffassung

von der Gnosis und dem Gnostiker zu bestimmen. Nach V. spricht Clemens Gemeindekreise an, um ihnen Notwendigkeit und Nutzen schriftlicher Werke zu beweisen (4 f.). Dazu komme als weiterer Zweck, das Christentum gegen philosophische Angriffe zu verteidigen und zugleich die Gegner für das Christentum zu gewinnen. Darum sei auch die Sprache der Philosophen übernommen worden (6—8). Endlich sei noch Rücksicht genommen auf die Opposition der Häretiker (Valentinianer, Basilidianer) und ein Appell an die Juden enthalten (10). Die Stromateis sind also für ein breiteres Publikum geschrieben, und dies nach Art einer „sophistischen Buntschreiberei“ (11), die auch den Zweck habe, zu verhüllen und zur „Suche“ anzuregen (10. 11). Wenn V. auch keine Gruppe der Adressaten in den Vordergrund treten läßt, so sieht er doch schließlich die philosophischen Weisen als die vorzüglich Angesprochenen an (9). Ihnen soll der christliche Gnostiker als möglichst imponierende Gestalt geschildert werden. Die christliche Gnosis soll als das jeder anderen Art von Gnosis überlegene Ideal erscheinen. Wie verhält sie sich aber zur Pistis? Das ist die Frage, die entscheidend für die ganze Auffassung des Clemens von der christlichen Vollkommenheit sein muß. V.s Lösung wird in ihrer Eigenart am besten sichtbar werden, wenn wir zu den Ausführungen Knaubers zurückkehren.

Um über die Ziele und die Tragweite der clementinischen Gnostikererziehung entscheiden zu können, sucht sich Knauber — wie über die literarische Frage der Trilogie — auch klar zu werden über das „Unternehmen“ der alexandrinischen Katechetenschule und bestimmt — gegenüber dessen starken Verzeichnungen in der Forschung — dessen Zweck so: Die „Schule“ des Klemens ist kein innerkirchlich abgezwacktes Unternehmen. Sie ist nicht auf Verbreitung höherer Bildung unter der Christenheit eingestellt. Ihr Ziel ist nicht die „Erhebung des Glaubens zum Wissen (Gnosis)“, auch nicht der Versuch, ein System der Theologie aufzubauen, oder wie man sonst noch den Zweck dieser „Schule“ bestimmt habe (Knauber 247). Clemens wendet sich nicht an eine Schülerschaft von Christen, getauften Mitgliedern der kirchlichen Gemeinde, mit dem Anspruch, höhere, philosophisch-theologisch-asketische Glaubensschulung zu vermitteln. „Mit ‚gnostike didakalia‘ ist keineswegs die ‚Förderung eines Christen zum Gnostiker‘ gemeint, wie immerzu behauptet wird, vielmehr geht es auch hier um eben jene Sonderform der schulmäßigen Lehrverkündigung, die sich an heidnisch-philosophische Adressaten richtet, wie sie in den Stromateis und deren Fortsetzung ihren Niederschlag gefunden hat“ (256). Clemens ist also nach Knauber Missionar der heidnischen Wahrheitssucher (264), denen er mit seiner ‚wahren Gnosis‘, seiner ‚wahren Philosophie‘ usw. nichts anderes nahebringen will als das Christentum selbst (248). Damit ergibt sich eine wichtige Erkenntnis für das Verhältnis von pistis und gnosis, das man allzusehr mit dem Blick auf einen innerkirchlichen Adressatenkreis der Stromateis zu lösen versucht hat, und zwar so, daß man mit de Faye die Pistis den simpliciores, die Gnosis aber spekulativ-mystisch anspruchsvollen Elitechristen zugeordnet hat. Jedenfalls ersieht man daraus, wie wichtig es ist, die Frage nach den Adressaten der Stromateis und dem Sinn des alexandrinischen „Unternehmens“ entschieden zu haben, wenn die Frage nach dem Wesen der Gnosis beantwortet werden soll.

V. nähert sich in mancher Hinsicht dem Ausgangspunkt Knaubers (vgl. 422), unterstreicht aber nicht in gleicher Weise den missionarischen Charakter der Lehrtätigkeit des Clemens und wagt es nicht, die Richtung nach außen im clementinischen „Unternehmen“ besonders zu betonen. Damit ist eine Vorentscheidung getroffen für die zentralen Ausführungen über die Gnosis (301—445) als den Höhepunkt des gnostischen Aufstiegs. (Dies Kapitel folgt, nachdem V. die Lehre des Clemens über die Sünde und ihre Bekämpfung [75—182], über den Kampf gegen die Pathè und die Stellung zur Welt [183—219] und den allmählichen Aufstieg zur Vollkommenheit [220—300] erarbeitet hat.) Besonders muß die Bestimmung des Verhältnisses von Pistis und Gnosis (365—432) davon abhängig sein, ob man es ernst nimmt, daß Clemens Heiden angesprochen hat. Denn dann ist zu erwarten, daß er ihnen nichts anderes klar machen will als den echten, und zwar echt christlichen Inhalt und Akt der Pistis, aber von den Vorstellungen und vor allem den Ansprüchen der Philosophen oder der Vertreter der Gnosis her. Daraus wird in etwa verständlich, daß Clemens von dem Bestreben geleitet sein muß, den Geheimnischarakter der Pistis so zu betonen, daß den Philosophen der Vorwand entzogen sein sollte, sich der Überlegenheit ihrer Gnosis zu rühmen (vgl. V. 372. 449¹). So kommt es vor allem

auf den Begriff der Theoria an, in dem sich für den Christen aus der Schule des Clemens die Höhe der Gottesschau und der Gnosis erfüllt. Leider unterläßt es Verf. merkwürdigerweise gerade hier, die Terminologie, mit der Clemens seine Gnosis umschreibt, näher zu untersuchen, weil sie keine Dienste leiste zur Erschließung seiner eigenen Erfahrung (406). Gerade der Begriff der Theoria mußte — von Knaubers Ausführungen her gesehen — im ganzen Umkreis der clementinischen Zeit und seiner Quellen untersucht werden. Wäre nicht auch noch zu beachten, daß Clemens unter Theoria, besonders in ihrer Vollendung, auch schon den jenseitigen Zustand nach dem Tode miteinbegreifen muß? V. beachtet wohl diesen Punkt nicht oder zu wenig (vgl. z. B. Strom VII 3, 13; Stählin III 10, 16 ff.). Da also hier verschiedene Vorfragen noch nicht genügend geklärt sind, so ruhen besonders die Ausführungen S. 427—432, wo es um die persönliche Mystik des Clemens geht, auf einem unsicheren Fundament. Verf. möchte hier Clemens die „passive Beschauung“ (im Sinne der späteren Mystikersprache) zuschreiben, wenn er auch nicht mehr als eine Vermutung ausspricht (431). U. E. geht man sicherer mit der negativen Antwort. Übrigens darf man die Frage nach der persönlichen Mystik des Clemens nicht verwechseln mit dem Ideal des christlichen Gnostikers einfachhin. So sind die Ergebnisse über den Inhalt der Gnosis und ihr Verhältnis zur Pistis in gewisser Hinsicht problematisch.

Man darf aber dieses Fragezeichen nicht hinter das ganze Ergebnis des Werkes V.s setzen, wengleich die Ausführungen über die Gnosis Zentrum und Höhepunkt der Arbeit ausmachen. Diese reife Studie stellt als Ganzes einen großen Fortschritt der Clemensforschung dar. Ihre Bedeutung liegt — neben der Themenstellung und dem Aufgreifen so wichtiger Grundfragen der Frömmigkeitgeschichte — vor allem darin, daß V. überall den christlichen Kern in Clemens herauszuschälen versteht (vgl. bes. 9 73 292 296 u. a. m.) und damit die so weit in den Alexandriner hineinverlegte Grenze des Hellenismus an den Rand seiner Gedankenwelt schiebt. Man könnte hier auf viele Einzelheiten hinweisen, so besonders auf die Ausführungen über den Ursprung der christlichen Ascese (190—191) oder über das Gebet (411 ff.), über die Tugend (287 463 ff.), über die Eucharistie (598¹) usw. Verf. hat auch ein feines Gespür für das, was Clemens nebenbei und in obliquo sagen will, aber auch für dessen immer wieder zu beobachtendes Schwanken (212 214 452). Wohltuend ist V.s Objektivität, die ihn Ergebnisse der katholischen Forschung genau so verarbeiten läßt wie die der protestantischen. Lehrreich sind seine beständigen Verweise auf den Stand der Forschung. (Die Bibliographie, die nicht vollständig sein will, könnte um einige Namen und Studien bereichert werden: G. Bardy, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie: Vivre et penser*, 2^e sér., Paris 1942, 80—109; P. B. Pade, *Logos Theos. Untersuchung zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens v. Al.*, Rom 1939, Diss. [für S. 39]; M. Pellegrino, *La Catechesi Christologica di Clemente Alessandrino*, Milano 1939; G. Verbeke, *L'évolution du pneuma du stoïcisme à saint Augustin*, Paris-Louvain 1945, bes. S. 429—440, was für V. S. 110 zu berücksichtigen wäre.) So ist ein sehr reichhaltiges Werk zustand gekommen, das gewiß dazu beitragen wird, der Clemensforschung „aus ihren Kinderschuhen“ herauszuhelfen. Vor allem ist in der ganzen Trilogie V.s ein verheißungsvoller Anfang dazu gemacht, die Geschichte der christlichen Frömmigkeit und besonders der Mystik in wissenschaftlich gründlicher Weise zu erarbeiten. Man wird es nur begrüßen, wenn Verf. seine Studien über die Alexandriner nun ausdehnt auf die für die christliche Frömmigkeit gleich wichtigen Kappadozier.

A. Grillmeier S. J.

Geiselman, J. R., *Von lebendiger Religiösität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet*. 8° (285 S.) Stuttgart 1952, Schwabenverlag. Geb. DM 12.—.

Da die Ekklesiologie sich noch im Werden befindet, kann sie nicht von fertigen Prinzipien ausgehen, sondern muß den mühsamen Weg der geschichtlichen Entwicklung zurücklegen. Die einzelnen Stadien gehören nicht allein der Vergangenheit an, es zeigt sich in ihnen vielmehr das, was heute noch im Ringen um den Kirchenbegriff und sein Verständnis mitvollzogen werden muß, zumal wenn die