

Der Begriff des Geistes „Πνεῦμα“ bei Clemens Alexandrinus

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΕΠ. ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΡΟΣ

Dr. phil. Johannes D. Frangoulis

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

Der Begriff des Geistes „Πνεῦμα“ bei Clemens Alexandrinus

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena

vorgelegt von

Johannes D. Frangoulis
aus Leukàs (Griechenland)



Teildruck



Großbetrieb für Dissertationsdruck von Robert Noske in Borna-Leipzig

1936

Ε.Υ.Δ της Κ.τ.Π
ΙΩΑΝΝΙΝΑ 2006

**Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Schiller-Universität Jena**

**Berichterstatter: Professor Dr. B. Bauch
Professor Dr. H. Johansen**

Jena, den 27. März 1935

**Professor Dr. H. Gelzer
dz. Dekan**

**Mit Genehmigung der Fakultät erscheint die Arbeit im Teildruck. Die
vollständige Abhandlung ist in Handschrift auf der Universitäts-Bibliothek
Jena niedergelegt**

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΕΡΓΑΣΤΗΡΙΟ ΕΡΕΥΝΩΝ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ
ΔΙΕΥΘΥΝΤΗΣ: ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Θ. ΠΕΤΣΙΟΣ

**Dem Andenken des verewigten Professors
des Prozeßrechts an der Universität Athen**

Michael Liwadas

Vorwort.

Die Anregung zur vorliegenden Arbeit gab mir Herr Prof. Dr. H. Leisegang. Es war ihm bekannt, daß mir als griechischen Theologen das Gebiet der griechischen Patristik besonders nahe liegt. Meine Aufgabe ist es, die Bedeutungen, die das Wort „Πνεῦμα“ bei Clemens Alexandrinus hat, festzustellen, die Lehranschauungen, in denen das Wort mehr oder weniger hervortritt, darzustellen und die Quellen, aus denen er bei der Bildung und dem Gebrauch des Geistbegriffes geschöpft hat, zu untersuchen.

Von Anfang an war ich mir der großen Schwierigkeiten einer solchen Arbeit auf diesem wenig durchforschten Gebiet und besonders bei Clemens bewußt. Der Stil unseres Autors ist das getreue Abbild des gelehrten Schriftstellers, des sprühenden, aber nicht ganz klar schauenden und richtig verknüpfenden Geistes. Sein Satzbau ist oftmals schwierig und sogar an vielen Stellen, an denen das Wort „Πνεῦμα“ vorkommt, recht verwickelt. Mit der Eigenart seines Geistes hängt auch das Schwanken seiner Terminologie, die Unbestimmtheit seiner Begriffe, zusammen. Sein leicht erregbarer Geist ließ sich bald von diesen, bald von jenen Gedanken fesseln und zu ihrer Entwicklung anregen. Er hat es auch unterlassen, die aus verschiedenen Grundideen entwickelten Begriffe gegeneinander abzugrenzen. Sehr richtig sagt E. de Fayé (p. 290), daß die Begriffe des Clemens leicht den Eindruck von „ombres fuyantes“ erwecken. Öfters stößt man auch bei ihrer Bestimmung auf Widersprüche, die unter anderem dadurch bedingt sind, daß der Autor seine Grundgedanken nicht durchdacht hat.

Trotzdem glaube ich, daß eine solche Untersuchung aus der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte, bei Clemens anfangend, von einiger Bedeutung sein könnte, namentlich auch als Vorarbeit für eine weitere Untersuchung der Geistbegriffe und Geistvorstellungen im dargelegten Sinne bei den anderen christlichen Schriftstellern, vor allem bei Origenes.

Inhalt.

Vorwort.

Seite

Einleitung.

I. Der Begriff des Geistes bei Clemens im allgemeinen.

1. Die Stellung des Clemens gegenüber dem Worte *Πνεῦμα*. 2. Definitionen des „*Πνεῦμα*“. 3. Allegorische Verwendung des Begriffes „*Πνεῦμα*“. 4. Einleitende Bestimmung der Grundbedeutungen. 5. Besondere Bedeutungen des „*Πνεῦμα*“.

II. Das *Πνεῦμα* in Bezug auf den natürlichen Menschen als physisches und psychologisches Prinzip.

1. Einige Bemerkungen über die Psychologie des Clemens. 2. Zweiteilung des Menschen. 3. Doppelte Geister und Zehnzahl. 4. *Πνεῦμα* und Blut. 5. Natürliches Pneuma. Pneuma im Embryo. 6. Pneuma im Sperma. 7. Pneuma im Blute. 8. Fleischliches *σαρκικόν* Pneuma. 9. *Τὸ κατά τὴν πλάσιν πνευματικόν*. 10. Führendes *ἡγεμονικόν* Pneuma. 11. Ergebnis der Quellen.

III. Das *Πνεῦμα* als theologischer Begriff 4

1. Die Trinitätslehre bei Clemens. Der Heilige Geist als Hypostase des dreieinigen Gottes (S. 4 ff.). 2. Näheres zur Lehre vom Heiligen Geist (S. 9 ff.). 3. Logos, Logos-Christus und Pneuma (S. 12 ff.). 4. Christus und Heiliger Geist (*Πρωτόγονοι* und *πρωτόκτιστοι δυνάμεις*; *Παράκλητος*) (S. 16 ff.). 5. Das *Πνεῦμα* als Gabe prophetischen Geistes (S. 19 ff.).

IV. Das *Πνεῦμα* als überirdisches, nicht zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehörendes Prinzip und seine Beziehung zum wiedergeborenen pneumatischen Menschen (*πνευματικός*).

1. Das göttliche *Πνεῦμα* im Menschen. 2. Des Clemens Bestimmungen und Erklärungen des göttlichen *Πνεῦμα* im Menschen. 3. Der Zustand des *πνευματικός*. 4. Abhängigkeit des Clemens in dieser Lehre.

Quellen und Literaturverzeichnis 25

1. Register.

a) Die das Wort *Πνεῦμα* enthaltenden Stellen, in den Schriften des Clemens von Alexandrien.

b) Die das Wort *Πνεῦμα* enthaltenden Stellen in dem von Clemens von Alexandrien benutzten Schrifttum: Altes Testament, Neues Testament, Nichtbiblische Schriften.

c) Nähere Bestimmungen des Wortes *Πνεῦμα*.

2. Register.

a) Die die Wörter *πνευματικός* (in seinen verschiedenen Formen) und *πνευματικῶς* enthaltenden Stellen in den Schriften des Clemens von Alexandrien.

b) Die die Wörter *πνευματικός* (in seinen verschiedenen Formen) und *πνευματικῶς* enthaltenden Stellen in dem von Clemens von Alexandrien benutzten Schrifttum.

Einleitung.

Wie schon im Vorwort gesagt wurde, fehlt bisher eine Untersuchung über den Begriff des Geistes „Πνεῦμα“ bei Clemens von Alexandrien, obwohl man sich auf das eifrigste bemüht hat, sowohl den Lehrgehalt seiner Schriften in jeder Beziehung richtig und erschöpfend zu erfassen und klar darzustellen als auch die bei ihm vorkommenden Begriffe auf das genaueste deutend zu verstehen¹⁾. Die Erforschung des Geistbegriffes blieb aber ein Gebiet, das von den Gelehrten wohl hin und wieder betreten und besonders in bezug auf den Heiligen Geist in Augenschein genommen, aber keineswegs speziell und auch gar nicht genügend behandelt wurde²⁾.

Leider fehlen uns aber auch die wichtigsten Stücke, die zu einer vollständigen Darstellung und Klärung der Anschauungen des Clemens in dieser Frage so notwendig wären. Clemens plante nämlich Abhandlungen, in denen er seine Gedanken und Meinungen über die verschiedenen Bedeutungen des Begriffes „Πνεῦμα“ zum Ausdruck bringen wollte. Er beabsichtigte sogar in seiner Abhandlung „Von der Weissagung“ „Περὶ Προφητείας“³⁾ oder in der „Von dem Wesen der Seele“ „Περὶ ψυχῆς“⁴⁾ zu entwickeln, daß der Geist als Teil

¹⁾ Dies bestätigt die umfangreiche Literatur über Clemens von Alexandrien, die man findet bei: E. Richardson: p. 38—42, Realenzyklopädie für Prot. Theologie u. Kirche: IV, S. 150; XXIII, S. 312, O. Bardenhewer: II, S. 65 f, Ul. Chevalier: Vol. I, col. 944—47. Die neueste Literatur bei: Fr. Ueberweg: II, S. 656 f., Dictionnaire de Théologie catholique: III, col. 198—99.

²⁾ Das zeigen Darstellungen wie: E. R. Bedeppenig, K. A. Kahnis, K. Κοντογόνου, J. Huber, J. A. Müller, Δ. Δημητριάδου, P. Ziegert, K. F. Nösgen, W. Capitaine, G. Werkuhl, F. Rüsche, R. Gasey, J. Patrick und J. Lebreton.

³⁾ Wiederholt weist Clemens auf diese Abhandlung hin: (S.) II, 99, 18 f; 8, 905: „ὅπως μὲν οὖν ἦν ὁ προφητικὸς (sc. Μωϋσῆς) μετὰ ταῦτα λεχθήσεται, ἀπηγίκα ἂν περὶ Προφητείας διαλαμβάνωμεν.“ (S.) II, 289, 12 f; 8, 1300: „ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι (sc. οἱ Φρύγες) τοὺς τῇ νέα προφητεία μὴ προσέχοντας ψυχικοὺς καλοῦσι, πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα.“ (S.) II, 384, 10 f; 9, 129: Die Stelle wird in Anm. 1 S. 2 angeführt. Vgl. auch: (S.) II, 248, 13 f; 8, 1216: „οἷς ἐπόμενον ἂν εἴη μετὰ τὴν ἐπιδρομὴν τῆς Θεολογίας τὰ περὶ Προφητείας . . . διαλαβεῖν“.

⁴⁾ Selbständig erscheint die beabsichtigte Abhandlung Περὶ ψυχῆς in: (S.) II, 174, 17 f; 8, 1056: „Ἀλλὰ μὲν πρὸς τὸ δόγμα τοῦτο (sc. περὶ πονηρῶν

Gottes nicht in jedem Menschen vorhanden ist, und versprach zugleich eine Auseinandersetzung über das Wesen des heiligen Geistes und dessen Verhältnis zum menschlichen Geist oder wie jener in diesem „einwohnen“ könne¹⁾.

Sowohl in dem Traktat „*Περὶ προφητείας*“ als auch in der Abhandlung „*Περὶ ψυχῆς*“ hätte sich Clemens genötigt gesehen, von dem Ausdruck „*Πνεῦμα*“ vielfach Gebrauch zu machen, weil er sich dort mit der Inspirationslehre, hier aber mit der Psychologie hätte beschäftigen müssen. Im zweiten Traktat hatte er auch vor, über die bösen Geister „*πονηρά πνεύματα*“ zu handeln²⁾. Diese Abhandlung wäre sicher eine wertvolle Quelle für die Erforschung des Geistbegriffs gewesen, zumal da in den uns erhaltenen Schriften nur gelegentlich davon die Rede ist, meistens in der „*Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur, ad Valentini tempora spectantia*“, wobei aber nicht zu unterscheiden ist, was in dieser Materialsammlung Auszüge aus gnostischen Schriften und was des Verfassers eigene Meinungen sind³⁾. Nicht weniger zu beklagen ist der Verlust der Abhandlung „Über die Engel“ „*Περὶ ἀγγέλων*“, die Clemens im Anschluß an die Lehre der Heiligen Schrift schreiben, in der er aber auch darüber handeln wollte, ob man die von den Griechen verehrten Geister, die von ihnen Dämonen genannt werden, als Engel anzusehen habe⁴⁾; ferner, daß uns von den Abhandlungen „Über die Seelenwanderung“ „*εἰ μετενσωματοῦται ἡ ψυχὴ*“ und „Über den Teufel“ „*Περὶ διαβόλου*“ nichts erhalten ist⁵⁾.

Um nun die Bedeutungen zu gewinnen, die Clemens dem „*Πνεῦμα*“ zuschreibt, haben wir sowohl die in seinen uns erhaltenen Schriften verstreuten, überaus häufigen Erwähnungen des „*Πνεῦμα*“ als auch

πνευμάτων) διαλεξόμεθα ὑστερον, ὀπηνίκα περὶ ψυχῆς διαλαμβάνομεν.“ (S.) II, 201, 21 f; 8, 116: „πρὸς οὓς (sc. τοῖς ἀπὸ Μαρκίανος) ἄλλος ἂν εἶη καιρὸς λέγειν, ὀπηνίκα ἂν περὶ ψυχῆς διαλαμβάνωμεν). (S.) II, 384, 10 f; 9, 129: vgl. Anm. ?.

¹⁾ (S.) II, 384, 10 f; 9, 129: „Ἀλλ’ οὐχ ὡς μέρος Θεοῦ ἐν ἐκάστῳ ἡμῶν τὸ πνεῦμα. Ὅπως δὲ ἡ διανομὴ αὐτῆ καὶ ὅ, τι ποτέ ἐστι τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν τοῖς περὶ προφητείας καὶ τοῖς περὶ ψυχῆς ἐπιδειχθήσεται ἡμῖν.“ Vgl. Anm. 3 auf Seite 1 und Anm. 4 auf Seite 1.

²⁾ Siehe Anm. 4 auf S. 1.

³⁾ Vgl. O. Bardenhewer: II, S. 62 f.

⁴⁾ (S.) II, 446, 26 f; 9, 250: „Ἀλλὰ περὶ τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ προϊούσης τῆς γραφῆς κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα.“ Die Lateinische Übersetzung bei J. P. Migne enthält nicht „*προϊούσης τῆς γραφῆς*“.

⁵⁾ (S.) II, 285, 30 f; 8, 1293: „Ἀλλὰ πρὸς μὲν τὰ δόγματα ἐκεῖνα εἰ μετενσωματοῦται ἡ ψυχὴ καὶ περὶ τοῦ διαβόλου κατὰ τοὺς οἰκείους λεχθήσεται καιροῦς.“ Über die nicht erhaltenen Schriften des Clemens vgl. Th. Zahn: S. 45 f u. 47 f, O. Bardenhewer: II, S. 57 f.

die verschiedenen Äußerungen über den Sinn dieses Begriffs zusammenzutragen und zu verbinden¹⁾. Für die Ausdeutung haben wir die einzelnen Stellen zunächst ohne Rücksicht auf die Quellen²⁾, aus denen hier geschöpft wird und denen oft genug das Wort „Πνεῦμα“ selbst entstammt, zu untersuchen, und aus ihnen den Sinn zu gewinnen, den „Πνεῦμα“ hier jeweils hat. Dann erst werden wir entscheiden können, ob die in dieser Weise festgestellten Bedeutungen von Paulus³⁾, von Philo oder anderen Autoren herkommen.

¹⁾ Das Wort *πνεῦμα* kommt 403 mal in den Schriften des Clemens vor, und zwar 17 mal im „Protrepticus“, 83 mal im „Paedagogus“, 191 mal in der „Stromata“ (im achten Buch, das so häufig im Mittelpunkt des wissenschaftlichen Interesses gestanden hat, siehe J. von Arnim u. a. m., ist das Wort *πνεῦμα* überhaupt nicht enthalten), 33 mal in der „Excerpta ex Theodoto“, 25 mal in der „Eclogae“, 13 mal in der Rede „Quis dives salvetur“, 23 mal in den uns erhaltenen Fragmenten und 18 mal in der „Adumbrationes“. In der Berl. Ausgabe von O. Stählin: (Pd.) I, 118, 16 ἐν τῷ αἵματι, bei Migne ἐν τῷ πνεύματι. In (S.) II, 321, 23 „τῷ κρείττονι τῷ πνευματικῷ“, b. M. „τῷ κρείττονι τῷ πνεύματι“. In (S.) III, 42, 27 „περὶ τοῦ πατρὸς“, b. M. „περὶ τοῦ πνεύματος“. In (Ex.) III, 113, 22 „τὸ διαφέρων σπέρμα“, b. M. „τὸ διαφέρων πνεῦμα“. In (Ex.) III, 120, 10 „τοῦ πατρὸς“, b. M. τοῦ πνεύματος. In (Ex.) III, 119, 1 „ἀναλωθῆναι τὰ πνεύματα“, b. M. „τὰ πράγματα“. In (Ex.) III, 128, 18 „πατρὸς“, b. M. „πνεύματος“. In (Q.) III, 179, 12: „πατρὸς“, b. M. „πνεύματος“. Wir halten alle Angaben des Stählin'schen Textes für richtiger. In dieser Ausgabe fehlen einige Fragmente, die die Migneausgabe enthält und in denen *Πνεῦμα* 11 mal vorkommt, wie in beigefügten Reg. 1a gezeigt wird. Wo und wievielmals die Wörter „πνευματικός“ (in seinen verschiedenen Formen) und *πνευματικῶς* vorkommen, zeigt das Register 2a.

²⁾ Über die Quellen des Clemens überhaupt gibt es eine Fülle von Abhandlungen. Besonders erwähnenswert sind hier: K. Merk, E. Hiller, Ch. Bigg, Ed. Bratke, H. Kutter, J. M. Daskalakis, P. Heinisch, W. Bousset und J. Meifort.

³⁾ Überaus zahlreich sind die Zitate, in denen *Πνεῦμα* vorkommt, aus dem N. T. und besonders aus den paulinischen Briefen. Siehe das beigefügte Register 1b'. Wir halten die Meinung von H. Kutter für nicht ganz richtig, S. 151, daß Cl. die neut. Schriften weder inhaltlich noch formell mit Verständnis behandelt. Wir bewundern im Gegenteil immer wieder die Aufmerksamkeit und das volle Verständnis, mit dem Cl. die angeführten Stellen benutzt, die das Wort *Πνεῦμα* enthalten.

III. Das *Πνεῦμα* als theologischer Begriff.

1. Dreieinigkeit bei Clemens. Der Heilige Geist als Hypostase des dreieinigen Gottes.

Mit den ausführlichen Werken des Clemens beginnt eigentlich, wie bekannt, die Geschichte der großen patristischen Literatur, da wir alles, was vor ihm an christlichen Schriften vorhanden ist, im großen und ganzen als Gelegenheitsliteratur auffassen können. Erst mit des Clemens Hauptschriften betreten wir den Boden einer Literatur, die ihren Zweck wesentlich in sich selbst sieht und um ihrer selbst willen da sein will, die sich zur Aufgabe stellt, das Ganze des christlichen Lebens zu umfassen und zur Darstellung zu bringen.

Clemens ist eigentlich der erste systematische Theologe, der den Versuch gemacht hat, die auf bestimmten Prinzipien beruhende und in einem größeren Zusammenhang planmäßig gestaltete Form der Theologie darzustellen¹⁾. Seine Aufgabe war, die Grundlagen der christlichen Religion ausführlich zu behandeln, die Gläubigen damit bekannt zu machen und Heiden wie Juden darin einzuführen.

Selbstverständlich war es, auch vom Heiligen Geist, der dritten Person der Heiligen Dreieinigkeit, zu sprechen, zumal da auch dieser Glaubenssatz eine der Grundwahrheiten der christlichen Kirche war, an deren Lehre und Tradition Clemens festhielt. Gerade deshalb ist er ja in der alten Kirche nicht ohne erhebliche Einwirkungen gewesen. Sie sah in ihm einen von jenen Männern, in denen sich der Geist der wahren griechischen Kirche spiegelte²⁾.

Aber entgegen dieser natürlichen Erwartung beschränkt sich Clemens in seinen uns erhaltenen Schriften eigentlich auf bloße Erwähnungen des Heiligen Geistes. Sie sind jedoch sehr zahlreich und tragen daher genug zur Erklärung der Clementinischen Lehre vom Heiligen Geist bei. Es ist wirklich bedauerlich, daß der besondere Traktat, in dem Clemens diesen Gegenstand zu behandeln beabsichtigte und den er vielleicht in bestimmten Hinblick auf den Montanismus

¹⁾ Vgl. Fr. Baur: b'. S. 218 f. W. Bousset: S. 153.

²⁾ Vgl. Ed. Bratke: S. 694.

schreiben wollte, entweder zugrunde gegangen oder überhaupt nicht abgefaßt worden ist¹⁾.

Bei der Zurückhaltung, die Clemens in den uns erhaltenen Schriften hinsichtlich der Entwicklung dieses Dogmas bewahrt, vermeidet er es, in der Frage der Heiligen Dreieinigkeit wiederum klar zu zeigen, welches der Glaube der Christen dabei ist und wie die Formel ihres Bekenntnisses lautet, obwohl ihm öfters die Gelegenheit gegeben ist, darüber zu sprechen²⁾.

Gerade diese Tatsache hat verursacht, daß auch J. Huber in seiner Philosophie der Kirchenväter erklärt, die Lehre vom Heiligen Geist sei bei Clemens zu keiner rechten Klarheit gediehen³⁾. Dieser Meinung war auch J. Müller, der sich speziell mit den dogmatischen Lehren des Clemens befaßt hat⁴⁾. Das können wir aber nicht behaupten, weil, wie schon gesagt, trotz des Mangels an einer systematischen Zusammenfassung, die zahlreichen Erwähnungen des Heiligen Geistes im Zusammenhange die Gedanken des Clemens zur Genüge klar erkennen lassen.

Allerdings können wir nicht leugnen, daß sowohl bei seiner ganzen Ausdrucksweise, als auch infolge der von ihm gebrauchten Termini leicht einige Mißverständnisse unterlaufen können, und noch leichter wird das der Fall sein, wenn jemand nur aus bestimmten Stellen, ohne die Ganzheit der Theologie des Clemens zu berücksichtigen, zu interpretieren versucht.

Wir müssen auch bedenken, daß Clemens bei seinen mündlichen Vorträgen, aus denen seine Werke hervorgegangen sind und zu denen sich Juden und Heiden einfanden, einen Unterschied zwischen exoterischer und esoterischer Lehre machte und die letztere nur den Gereiften mitteilte. Diesen Stufengang eines immer höher hinaufsteigenden Unterrichts stellen auch seine uns überlieferten Schriften dar. Aber auch seine gereiften Schüler waren nicht völlig in der

¹⁾ Vgl. S. 2 Anm. 1. Es ist gleich, ob unter diesen angekündigten Abhandlungen selbständige Werke zu verstehen sind oder spätere Abschnitte des Hauptwerkes „Stromata“, wie E. Redepenig: S. 123 sagt. Vgl. Ch. Bigg: S. 70.

²⁾ (Pr.) I, 83, 25 f; 8, 240: „*Ἐάν ἐθέλης μόνον νενίκηκας τὴν ἀπώλειαν καὶ τῷ ξύλῳ προσδεδεμένος ἀπάσης ἔση τῆς φθορᾶς λελυμένος· κυβερνήσει σε ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ καὶ τοῖς λιμέσι καθορίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τότε μοῦ κατοπιτεύσεις τὸν θεόν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, τῶν ἐμοὶ τετηρημένων.*“ Vgl. (Pr.) I, 84, 24 f; 8, 241 und (Pr.) I, 77, 2 f; 8, 252 f u. a. m.

³⁾ J. Huber: S. 143.

⁴⁾ J. H. Müller: p. 29: „il n'est pas facile de dire ce que Clément entend par esprit saint...“

Lage, die vollkommene christliche Lehre aufzunehmen, und darum hielt es Clemens, da er die Göttervielheit der Idololatrien bekämpfen und zugleich den wahren Gott zeigen wollte, für richtiger und vorteilhafter, den Monotheismus zu betonen und hervorzuheben.

Das ist der eine Grund, weshalb man bei Clemens eine deutliche und konkrete Trinitätslehre vermißt. Eine noch größere Rolle spielt vielleicht die Tradition, die Clemens in der vor ihm niedergeschriebenen christlichen Literatur, und zwar der apologetischen, befolgt. Die Erklärungen des trinitarischen Geheimnisses sind bei den Apologeten noch unvollständig und unsystematisch. Man kann sagen, daß nur Keime und Spuren vorhanden sind. Sogar Tatian spricht überhaupt nicht von der Trinität im christlichen Sinne, und eine trinitarische Formel deutet er nicht einmal an, so wenig wie die anderen Apologeten¹⁾.

Vielleicht wäre auch ein Nebengrund darin zu finden, daß sein jüdischer Vorgänger, dem er treu folgt, durch seine Theorien und Spekulationen die Ausbreitung der christlichen Doktrin in diesem Punkte nicht erleichterte. Hier trägt das Licht der Philosophie. Philo hatte nämlich keine Dreieinigkeit, ausgenommen, daß er die Welt als den dritten Terminus betrachtete. Auch die Abweisung der Annahme, daß Philo im hellenistischen Geistesleben einen durchschlagenden Einfluß auf die Verbreitung des Begriffes des Heiligen Geistes im biblischen Sinne gehabt habe, erklärt sich dadurch, daß sich Philo nur in ganz wenigen und seltenen Fällen des *πνεῦμα Θεῶν* und seines begrifflichen Inhalts im alttestamentlichen und folglich christlichen Sinne bedient²⁾.

Die Haltung des Philo gegenüber dem *πνεῦμα*-Begriff als einer Person könnte ja in gleicher Weise den Grund dafür bilden, daß ein gewisser Zweifel an der Persönlichkeit des Heiligen Geistes im Brief des Hermas, bei Athenagoras und sogar bei Hippolytus herrscht und bei den anderen Apologeten außer dem eben genannten Athenagoras, die Person des Heiligen Geistes zu wenig hervortritt³⁾. Gewiß hat irgendein Motiv daran gehindert, alle die so häufig bei ihm vorkommenden Spekulationen von einer Persönlichkeit des Gottesgeistes an das *πνεῦμα* anzuknüpfen, das ihm doch durch die Septuaginta gegeben

¹⁾ Ch. Bigg: S. 52. Vgl. J. Feuerstein: S. 12 f.

²⁾ H. Leisegang: S. 141.

³⁾ Siehe die Kommentare des Hermas, sim. v. 6., Athenagoras: Bittgesuch für die Christen, 10. Hippolytus: Contra Noetum. 14 p. 52. éd. Lagarde. Hippolytus enthält sich sogar jeder Erwähnung des Heiligen Geistes in seinem Abriß der lebendigen christlichen Doktrin, mit der er sein Werk beendet.

war, und an das sich außerdem eine Menge religiöser Vorstellungen im Bewußtsein und in der Sprache des Volkes angeschlossen hatten.

Daß namentlich die älteren christlichen Schriftsteller die Persönlichkeit des Heiligen Geistes hinter den beiden ersten göttlichen Personen so stark zurücktreten lassen, liegt auch daran, daß sie in verkehrter Weise ein Verhältnis der Abhängigkeit und Unterordnung des Geistes unter jene beiden ersten konstruieren. Zu ihrer Entschuldigung dient allerdings die Beobachtung, daß das freilich in der Heiligen Schrift ausgesprochene, aber an und für sich dem außerchristlichen Verständnis so fernliegende Geheimnis der Trinität erst langsam dem menschlichen Geiste näher zu rücken begann, und zwar um so mehr, als eine prinzipielle Erforschung und Erklärung dieser Lehre nicht notwendig war, da Leugner und Gegner dieses Geheimnisses anfänglich fehlten.

Clemens dagegen ist trotz seiner Abhängigkeit von Philo und der christlichen Literatur vor ihm in der Frage, ob der Heilige Geist eine Persönlichkeit oder sogar die dritte Hypostase der Heiligen Dreieinigkeit sei, entschiedener, obwohl die auch bei den älteren Vätern bestehenden Gründe noch Geltung haben. Tatsache bleibt jedoch immer, daß er das Problem verhältnismäßig wenig entwickelt oder, besser gesagt, wenig aufgerollt hat. Mit großer Gewißheit hat man oft die Meinung ausgesprochen, daß Clemens den Heiligen Geist nicht als Person ansehe.

Außer den in älterer Zeit ausgesprochenen Meinungen, die eine Persönlichkeit des Heiligen Geistes bei Clemens nicht zugeben¹⁾, ist auch in neuerer Zeit behauptet worden: In Clemens' Systeme ist kein Platz für eine dritte Person, weil jede Funktion dem Vater zugeordnet ist und das *πνεῦμα* durch den Logos ausgestoßen wird und so vollständig losgelöst ist. Die Mission des *Παράκλητος* ist unnötig, denn der Logos ist überall und immer gegenwärtig und er tröstet und inspiriert. Das Wort und der Heilige Geist werden bisweilen als identisch bezeichnet, ebenso wie im Neuen Testament selbst die Bezeichnungen der Person oft unentschieden sind. Genau gesprochen: wenn sich die christliche Theologie in der Richtung des Clemens weiterentwickelt hätte, wäre sie zu einem anderen Er-

¹⁾ Vgl. K. A. Kahnis: S. 327, Anm. 1. Auch für Paulus selbst gab es Forscher, wie z. B. P. Feine in seiner *Theologie des N. T.*, Leipzig 1934, S. 259, die der Meinung waren, daß der Heilige Geist nicht eine Persönlichkeit neben Gott und Christus und mit eigenem Selbstbewußtsein und Willen begabt sei.

gebnis gekommen, als das jetzige Dogma der Kirche. Es hätte einen transzendenten Vater gegeben und einen alldurchdringenden Logos oder Geist, eine höhere geschichtliche Manifestation zur Inkarnation, und der letztgenannte wäre so klar eine Begrenzung des allgemeinen Logos geworden, daß eher eine Dualität als eine Trinität entstanden wäre ¹⁾.

Aber keine andere Lehre des Clemens ist in solchem Maße mißverstanden worden wie die Lehre von der Trinität und vom Heiligen Geist. Gewiß gibt es bei Clemens bestimmte Ausdrücke für das Verhältnis des Heiligen Geistes zum Vater und dem Logos, wie wir weiter sehen werden und wie es bei den Apologeten, vor allem bei Tatian der Fall ist, die leicht zu solchen Meinungen gelangen ²⁾. Ohne Zweifel ist hier die Logoslehre des Philo von Einfluß gewesen. Der Logos tritt, wie bekannt, bei Philo als Persönlichkeit auf und wirkt in ähnlicher Weise wie der Heilige Geist des N. Testaments im Menschen und in ähnlicher Weise als Mittler zwischen Gott und Welt. Er ist der „Gatte“, der „Freund“ und der „Führer“ der Seele. Er ist der „Engel“, „Schiedsrichter“ und sogar der „Paraklet“. Ja selbst die Vorstellung des Logos unter dem allegorischen Bilde einer Taube fehlt nicht ³⁾.

Ein Mißverständnis der Lehre des Clemens kann nur aufkommen, wenn die Stellen für sich genommen werden und nicht in Zusammenhang mit den klaren Ausdrücken des Clemens über die drei Personen. Denn hier beweisen persönliche Attribute, daß sich Clemens das *πνεῦμα* als Person gedacht hat. Nur diejenigen können irren, die solche Stellen, wie zwei im „Paedagogos“ ⁴⁾, eine in den „Stromata“ ⁵⁾,

¹⁾ P. D. Tollington: I vol. p. 359 f. Vgl. K. Nösgen: S. 15 Anm.

²⁾ J. Feuerstein: S. 14.

³⁾ Vgl. H. Leisegang: S. 140. Dort findet man die entsprechenden Philostellen.

⁴⁾ (Pd.) I, 115, 10 f; 8, 300: „Ὁ θαύματος μουσικοῦ· εἰς μὲν ὁ τῶν ὄλων πατήρ, εἰς δὲ καὶ ὁ τῶν ὄλων λόγος καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ, μιὰ δὲ μόνη γίνεται μήτηρ παρθένος.“ (Pd.) I, 291, 7 f; 8, 680: „νύκτωρ καθ' ἡμέραν, εἰς τὴν τελείαν ἡμέραν, αἰνοῦντας εὐχάριστον αἶνον τῷ μόνῳ πατρὶ καὶ υἱῷ, υἱῷ καὶ πατρὶ, παιδαγωγῷ καὶ διδασκάλῳ υἱῷ σὺν καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.“

⁵⁾ (S.) II, 395, 10 f; 9, 156: „Ἡ τε ἐν Τιμαίῳ δημηγορία πατέρα καλεῖ τὸν δημιουργὸν λέγουσα ὧδε πως: θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ πατήρ δημιουργὸς τε ἔργου· ὥστε καὶ ἐπὶ εἶπη περὶ τῶν πάντων βασιλέα πάντα ἐστὶ κάκεινον ἕνεκεν τὰ πάντα κάκεινο αἵπιον ἀπάντων τῶν καλῶν, δεῦτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα, οὐκ ἄλλως ἔγωγε ἑξακούω ἢ τὴν ἁγίαν Τριάδα μηνύεσθαι. τρίτον μὲν γὰρ εἶναι τὸ ἅγιον πνεῦμα, τὸν υἱὸν δὲ δεῦτερον, δι' οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρὸς.“

zwei in den Excerpta¹⁾ und eine in den Eclogae²⁾, um von den häufig vorkommenden anderen nicht zu sprechen, nicht in der Weise verstehen wollen, daß hier der alexandrinische Katechet, obwohl er so viele Jahre vor dem nizänischen Konzile lebte, dennoch bereits mit seinen Worten das Geheimnis der heiligen Trinität erwähnt und in der offiziellen Formel vorweggenommen hat. Dies zeigt auch die Lehre des Clemens vom πνεῦμα als Gabe prophetischen Geistes³⁾.

Es ist aber noch eine andere Stelle zu behandeln, die nie von den Forschern berücksichtigt wird, aus der sich aber die klare Stellungnahme des Clemens zu der Dreieinigkeit und der Persönlichkeit des Heiligen Geistes ergibt. Clemens nämlich geht, nachdem er im vierten Buch seiner „Stromata“ die Eigentümlichkeit des christlichen Gnostikers beschrieben hat, im fünften Buch dazu über, das Verhältnis vom πίστις und γνώσις auseinanderzusetzen. An dieser Stelle tritt er Leuten gegenüber, die Glauben und Erkenntnis trennen, die von einem Glauben an den Sohn reden, dagegen von einer Erkenntnis des Geistes nichts wissen wollen. Ihnen hält er entgegen, daß der Glaube nach Erkenntnis strebe und die Erkenntnis den Glauben voraussetzt. Mit anderen Worten: Man muß an den Geist, den Sohn und den Vater glauben und sie gleichzeitig zu erkennen suchen⁴⁾.

2. Näheres zur Lehre vom Heiligen Geist.

Clemens legt dem göttlichen Πνεῦμα folgende Bezeichnungen bei: πνεῦμα Θεῖον, σοφίας, ἐπιστήμης, τοῦ Θεοῦ, οὐράνιον, ἅγιον, τῆς

¹⁾ (Ex.) III, 131, 4 f; 9, 693: „Καὶ τοῖς ἀποστόλοις ἐντέλλεται: περιμόντες κηρύσσετε βαπτίζοντες εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, εἰς οὓς ἀναγεννώμεθα τῶν λοιπῶν δυνάμεων ὑπεράνω γεννώμενοι.“ Vgl. Matth. 28, 19. (Ex.) III, 131, 24 f; 9, 696: „ὄν γεννᾷ ἡ μήτηρ εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον, ὄν δὲ ἀναγεννᾷ Χριστὸς εἰς ζωὴν μετατίθεται. . . διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεὶς ἀνεπίλητος ἐστὶ πάση τῇ ἄλλῃ δυνάμει καὶ διὰ τριῶν ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τοιάδος ἀπηλλάγη.“

²⁾ (Ec.) III, 146, 1 f; 9, 713: „Ὅντων γὰρ εὐχρησίων καὶ ἀναγκαίων εἰς σωτηρίαν, οἷον πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, ἀλλὰ καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς.“

³⁾ Vgl. J. Lebreton: Vol. I, p. 136. K. Κορτορόνου: I, 378. Δ. Δημητρόσκου: S. 68 f.

⁴⁾ (S.) II, 326, 1 f; 9, 9: „Περὶ μὲν τοῦ γνωστικοῦ τοσαῦτα, ὡς ἐν ἐπιδρομῇ χωροῦμεν δὲ ἤδη ἐπὶ τὰ ἐξῆς καὶ διὰ τὴν πίστιν αἰθίς διαδρομή: εἰσὶ γὰρ οἱ τὴν μὲν πίστιν ἡμῶν περὶ τοῦ υἱοῦ, τὴν δὲ γνώσιν περὶ τοῦ πνεύματος εἶναι διαστέλλοντες. λέληθε δὲ αὐτοὺς, διὸ πιστεῦσαι μὲν ἀληθῶς τῷ υἱῷ δεῖ, ὅτι τε υἱὸς καὶ πῶς ἦλθεν καὶ πῶς καὶ διατί καὶ περὶ τοῦ πάθους, γνῶναι δὲ ἀνάγκη τίς ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. ἤδη δὲ οὔτε γνώσις ἄνευ πίστεως οὔτε ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως. . . διὰληψίς δὲ ἐστὶν ἀληθείας διὰ τῆς ἀληθείας.“ Vgl. (Pd.) I, 111, 20 f; 8, 293: „πνευματικούς μὲν γὰρ τοὺς πεπιστευκότας ἤδη τῷ ἁγίῳ πνεύματι προσεῖπεν.“

ἀγάπης, ἀληθείας, διακονούμενον, προφητικόν, διδασκαλικόν, τῆς δόξης, ἐξαίρετον εἰς διακονίαν, Κυρίου, υἰοθεσίας, δυνάμεως, Χριστοῦ, Bezeichnungen, von denen einige uns an ähnlich klingende des A. und N. Testaments erinnern und andere bei den Apologeten vorkommen¹⁾, und zwar meistens bei Tatian, von dem viele übernommen sind²⁾. Das alles sind Bezeichnungen, die göttliche Vollkommenheit bedeuten.

Die göttliche Vollkommenheit betrachtet er als eine bestimmte Hypostase. In diesem Punkte kann, wie gesagt, kein Zweifel bestehen. Allerdings können wir nicht genau feststellen, wie er diese Person in ihrer Beziehung zur ersten und zweiten betrachtet hat³⁾.

Indem Clemens die Gottheit als eine Heilige Trias bezeichnet, die er sogar in einer Stelle Platos zu finden glaubt⁴⁾, teilt er dem Heiligen Geist den dritten Rang zu. Diese Stelle beweist schon persönliche Attribute. Sie wird aber übertroffen von den am Ende des Pädagogos stehenden Stellen, wo Clemens die Forderung an seine Gläubigen erhebt, an den Heiligen Geist wie an Vater und Sohn Dankgebete zu richten und wo er das Buch mit einem schönen Gebet an die Heilige Dreifaltigkeit schließt. Dem Heiligen Geist gebührt gleiche Anbetung wie dem Vater und dem Sohne; denn er ist Gott wie er⁵⁾. Die Trinität ist also ein wunderbares Geheimnis: Ein Vater aller, Ein Logos von allem und ein Heiliger Geist, und auch dieser ist wie jene überall und wird an die dritte Stelle gesetzt⁶⁾.

Auch sagt Clemens, daß der Vater das prädikatlose, unbegreifliche und unaussprechliche Sein ist; der Sohn dagegen ist die Weisheit, Wissenschaft und Wahrheit und alles, was mit diesen Bestimmungen verwandt ist. Der Heilige Geist ist das Licht der Wahrheit, das wahre Licht ohne Schatten und Dunkelheit, der Geist des Herrn, der

¹⁾ Die Stellen, wo diese Bezeichnungen des πνεῦμα sich befinden, siehe in Reg. 1c.

²⁾ Vgl. In „Tatiani oratio ad graecos“ von Ed. Schwartz, Leipzig 1888, Index Graecus S. 93f.: Tatian nennt das πνεῦμα auch θεία μοῖρα. Diese Bezeichnung übernimmt Cl. nicht, da sie bei den Pythagoreern sich vorfindet, wie Plato und Aristoteles gestehen. Sie bedeutet etwas anderes als der Heilige Geist, der in die Gläubigen einströmt. Vgl. (S.) II, 384, 3f; 9, 128.

³⁾ Vgl. S. 8, Anm. 5.

⁴⁾ Vgl. S. 2, Anm. 1.

⁵⁾ (Pd.) I, 291, 7f; 8, 681: S. 8, Anm. 4 „... πάντα τῷ ἐνί, ἐνῶ τὰ πάντα, δι' ὃν τὰ πάντα εἶν, δι' ὃν τὸ ἀσί, οὗ μέλη πάντες, οὗ δόξα αἰῶνες, πάντα τῷ ἀγαθῷ, πάντα τῷ καλῷ, πάντα τῷ σοφῷ, τῷ δικαίῳ τὰ πάντα, ᾧ ἡ δόξα καὶ νῦν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ἀμήν.“

⁶⁾ Vgl. S. 8 Anm. 5. Vgl. (Ec.) III, 140, 20; 9, 704: „πᾶν ὄνμα ἰστάται ἐπὶ δύο καὶ τριῶν μαρτύρων, ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος.“

ohne sich zu teilen, allen sich mitteilt, die durch den Glauben geheiligt werden¹⁾. Er ist es, der die sichtbare mit der unsichtbaren Kirche verbindet²⁾. Er ist der Geist, den Christus nach seiner Auferstehung von den Toten seinen Jüngern gab³⁾. Er ist der Heilige Geist, der sich auf die Maria ergoß⁴⁾, sowie der Geist, der bei der Taufe Christi „ἐν ὁμοιώματι περιστερᾶς“ herabstieg⁵⁾ und der Christi Leib bei seinem Tode verließ⁶⁾.

Diese Äußerungen des Clemens zeigen mit Gewißheit, daß er sich mehr durch die Tradition als durch seine eigenen Anschauungen an den Heiligen Geist in diesen Zusammenhängen gewiesen sah. Schon die bei ihm öfters vorkommenden Zitate aus dem N. T. und einmal auch aus den Apostolischen Vätern, wo ohne Zweifel das πνεῦμα der Heiligen Dreieinigkeit beigezählt wird, sind der beste Grund dafür⁷⁾.

Hier müssen wir auf eine Stelle näher eingehen, die auf die Genesisstelle: πνεῦμα γὰρ Θεοῦ ἐπεφέροτο τῇ ἀβύσσῳ Bezug nimmt. Obwohl die Allegorie eine große Rolle spielt, können wir trotzdem entnehmen, daß Clemens die Stelle, die bei Philo eine besondere

¹⁾ (S.) II, 501, 9 f; 9, 364: „Καὶ ἡ μὲν πρώτη τοῦ δεκαλόγου ἐντολή παρίστησι, ὅτι μόνος εἷς ἐστὶν θεὸς παντοκράτωρ . . . τὸ γὰρ φῶς τῆς ἀληθείας, φῶς ἀληθές, ἄσκιον, ἀμερῶς μεριζόμενον πνεῦμα Κυρίου εἰς τοὺς διὰ πίστεως ἡγιασμένους, λαμπιῆρος ἐπέχον τάξιν εἰς τὴν τῶν ὄντων ἐπίγνωσιν.“ Vgl. Al. Stöckl: S. 112: Man darf auch bei diesem Festhalten an der gemeinchristlichen Anschauung seitens des Clemens nicht außer Acht lassen, daß er die göttliche Trias mit der dreifachen Beziehung des Alls zusammenstellt, die Plato in einem seiner Briefe „ad Donysium 112 a“ geltend macht.

²⁾ (S.) III, 8, 22 f; 9, 413: „ὡς οὖν συγκιρονεῖται καὶ μακροτάτη σιδήρου μοῖρα τῷ τῆς Ἡρακλείας λίθου πνεύματι διὰ πολλῶν τῶν σιδηρῶν ἐκτεινομένων δακτυλίων, οὕτω καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι ἐλκόμενοι οἱ μὲν ἐνάροισι οἰκιοῦνται τῇ πρώτῃ μονῇ, ἐφεξῆς δ' ἄλλοι μέχοι τῆς τελευταίας.“

³⁾ (Ex.) III, 106, 10 f; 9, 656: „Καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐμφανῶν τὸ πνεῦμα τοῖς ἀποστόλοις τὸν μὲν χοῦν καθάπερ τέφραν, ἀπέλυσε καὶ ἐχώριζεν, ἐξῆπτε δὲ τὸν σπινθῆρα καὶ ἐζωπύρει.“ Vgl. Joh. 20, 22.

⁴⁾ (Ec.) III, 127, 1 f; 9, 688: „Τὸ οὖν πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ τὴν τοῦ σώματος τοῦ Κυρίου γένεσιν λέγων, δύναμις δὲ ἐπίσπου ἐπισκιάσει σοι, τὴν μὲν φῶσιν δηλοῖ τοῦ θεοῦ, ἣν ἐνετύπωσεν τῷ σώματι ἐν τῇ παρθένῳ.“

⁵⁾ (Pd.) I, 105, 15; 8, 280: „Φημί γὰρ ἅμα τοίνυν τῷ βαπτίζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ Ἰωάννου γίνεται τέλειος· δῆλον οὖν πρὸς αὐτοῦ προσέμαθεν; οὐ γὰρ τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἁγιάζεται; οὕτως ἔχει.“ (Fr.) III, 226, 24 f; 9, 765: „Οὐκ ἀνθρωπίνην ὁμοίωσιν ἐνταῦθα τοῦ θεοῦ παρεληφότος, ἀλλὰ τῆς περιστερᾶς, ὅτι τὴν ἀφέλειαν καὶ τὸ προῖον τῆς νέας ἐπιφανείας τοῦ πνεύματος ἐβούλετο δεῖξαι τῷ τῆς περιστερᾶς ὁμοιώματι.“

⁶⁾ (Ex.) III, 227, 15 f; 9, 688: „ἀπέθανε δὲ ἀποστάντος τοῦ καταβάντος ἐπ' αὐτῷ ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ πνεύματος, οὐκ ἰδέα γενομένου, ἀλλὰ συσταλέντος, ἵνα καὶ ἐνεργήσῃ ὁ θάνατος.“

⁷⁾ Die Zitate findet man im Reg. 1 c.

Untersuchung gefunden hat, nicht wie Philo versteht ¹⁾. Bei Clemens hat dieses *πνεῦμα Θεοῦ*, das über den Wassern schwebt, im alttestamentlichen Sinne kosmische Kraft. Diese Stelle ist so wichtig, weil wir darin sehen können, daß Clemens eine Einigung und Identifizierung des Heiligen Geistes mit dem Geiste Gottes nicht vollziehen will. Es folgt auch in diesem Fall Theophilus, nicht aber Tatian, nach dessen Meinung wohl die ganze Schöpfung vom *πνεῦμα Θεοῦ* umfaßt wird und dieser mit der Schöpfung von der Hand Gottes, aber dieses *πνεῦμα* eine materielle Natur hat ²⁾.

Diese Behauptung steht im direkten Gegensatz zu der clementinischen Lehre vom Geiste Gottes, die sich auch gegen die verschiedenen philosophischen Anschauungen vom *πνεῦμα* mit Nachdruck wendet. Leider ist die angeführte Clemensstelle außer der Benutzung von zwei anderen alttestamentlichen Zitaten ³⁾ die einzige, so daß wir nicht erkennen können, wie sich Clemens dieses Weltpneuma gedacht hat und wir gerade hier die uns nicht erhaltene Schrift *περὶ κοσμογονίας* vermissen ⁴⁾.

3. Logos, Logos-Christus und Pneuma.

Nicht nur bei Clemens, sondern auch in der christlichen Literatur der ersten Jahrhunderte stehen die beiden Begriffe *Λόγος* und *Πνεῦμα* in Verbindung miteinander. Wie die Logosidee der griechischen Philosophie und besonders die philonischen Logostheorien in die Bildung der Logoschristologie mit hineinwirken und den allerstärksten Einfluß auf sie ausüben, braucht nicht besonders erwähnt zu werden. A. Aall haben wir in seinem hervorragenden Buche „Geschichte der Logosidee“ die Darstellung dieses wichtigen Themas zu verdanken ⁵⁾.

Bevor wir in eine Behandlung der clementinischen Gedanken vom Logos, Logos-Christus und Pneuma eintreten, möchten wir einige Punkte in den Ansichten, die Clemens vom Logos hat, hervorheben. Der Logos ist bei Clemens wie bei den Apologeten gewisser-

¹⁾ Gen. 1, 2. Vgl. H. Leisegang: S. 24 f. (Ex.) III, 122, 2; 9, 681 und (Ec) III, 138, 27; 9, 701.

²⁾ J. Feuerstein: S. 30. Wir sehen, Theophilus hat eine Einigung bzw. Identifizierung des Heiligen Geistes mit dem Geiste Gottes nicht vollzogen: „πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπάνω τοῦ ὕδατος, ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς εἰς ζωογόνησιν τῆ κτίσει, καθάπερ ἀνθρώπῳ ψυχὴν, τῷ λεπτῷ τὸ λεπτόν συγκεράσας (τὸ γὰρ πνεῦμα λεπτόν καὶ τὸ ὕδωρ λεπτόν)“.

³⁾ Weish. 1, 7: „πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην“ in (S.) II, 18, 22 f; 8, 720. — Psalm. 138, 7, 11 beeinflusst von I. Clem. ad. Cor. 28, 3: „εἰάν καταβῶ εἰς τὰς ἀβύσσους, ἐκεῖ τὸ πνεῦμά σου“ in (S.) II, 308, 11; 8, 1345.

⁴⁾ Vgl. (S.) II, 518, 27; 9, 401 — (S.) II, 240, 2; 8, 1396. J. Manck: S. 101.

⁵⁾ A. Aall: Im 6. Kapitel des 2. Buches S. 392—450 wird die christliche Logoslehre in Alexandrien behandelt.

maßen als geistliche Persönlichkeit oder göttliches Wesen dargestellt. Der Begriff begegnet uns auch auf dem rein abstrakten Gebiet des Seins und des Werdens. Clemens hatte übrigens ausdrücklich den Logos mit der praktisch-ethischen Funktion mit dem metaphysischen Schöpferlogos verbunden¹⁾. Die Logosvorstellung in enger Verbindung mit der Idee einer doppelten Welt²⁾ will er natürlich in der Bibel gelehrt finden. Er nähert sich hier aber offensichtlich der platonisch-pythagoreischen Lehre. Als Vorlage hat ihm jedoch vor allem Philo gedient³⁾. Wir müssen auch vermerken, daß er die logosophische Doppelvorstellung eines idealen und eines abbildlichen Objekts auch auf die neue Gemeinschaft angewendet hat, nämlich auf die Kirche, die ihm vor allem der Ermöglichungsgrund für eine wesentliche Existenz bedeutet⁴⁾.

Clemens übernimmt auch von Philo die Vorstellung von der Bildung des Menschen nach dem Logostypus, versucht aber immer, die Eigenhypostase des Logos zu verteidigen; und darum ist das Grundbild des Menschen nicht der Logos, sondern ein Abbild von ihm. Durch den Logos wird der gute Mensch seiner seelischen Art nach Gott in jeder Beziehung ähnlich, wie es Gott wiederum in Bezug auf den Menschen ist. Das sagt Clemens ausdrücklich⁵⁾. Dabei weist er offenkundig auf die mystisch-neupythagoreische Lehre hin, die dem Menschen das Ziel steckte, einmal wie die Gottheit zu sein, so daß ein *πνευματικός* und *γνωστικός* Gott werden kann⁶⁾. Das ist dann ein Werk des Logos, der auch *θεοποιῶν* genannt wird⁷⁾. In der

¹⁾ (S.) III, 7, 8 f; 9, 412: „ἄγνοια γὰρ οὐχ ἄπεται τοῦ υἱοῦ τοῦ πρὸ καταβολῆς κόσμου συμβούλου γενομένου τοῦ πατρὸς· αὕτη γὰρ ἦν ἡ σοφία, ἣ προσέχαιρεν ὁ παντοκράτωρ θεός. δύναμις γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός, ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος λόγος τοῦ πατρὸς καὶ σοφία αὐτοῦ κυρίως ἂν καὶ διδάσκαλος λεγθεῖη τῶν δι' αὐτοῦ πλασθέντων.“ Vgl. (Pd.) I, 290, 22; 8, 680.

²⁾ Vgl. P. Ziegert: S. 6 f.

³⁾ C. Siegfried: S. 347.

⁴⁾ C. Siegfried: S. 242 f, vgl. (S.) II, 388, 14; 9, 140: „εἰκὼν μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικὸς ἄνθρωπος ἀπαθής, εἰκὼν δ' εἰκόνας ἀνθρώπινος νοῦς.“ Vgl. (Pr.) I, 71, 23; 8, 271.

⁵⁾ (S.) II, 468, 4 f; 9, 293: „νοερός γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καθ' ὃ ὁ τοῦ νοῦ εἰκονισμὸς δοῖται ἐν μόνῳ τῷ ἀνθρώπῳ, ἣ καὶ θεοειδής καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν, ὅτε αὐτὸς θεός ἀνθρωποειδής· τὸ γὰρ εἶδος ἐκάστῳ, ὃ νοῦς ᾧ χαρακτηρίζομεθα.“

⁶⁾ (S.) II, 314, 23; 8, 1360: „τούτῳ δυνατόν τῷ τρόπῳ τὸν γνωστικὸν ἤδη γενέσθαι θεόν· ἐγὼ εἶπα θεοὶ ἐστέ καὶ υἱοὶ ὑψίστου.“

⁷⁾ (Pr.) I, 80, 30 f; 8, 233: „οὗτος καὶ τὸν μέγαν ὄντως καὶ θεῖον καὶ ἀναφαίρετον τοῦ πατρὸς κληρὸν χαριζόμενος ἡμῖν, οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον.“ (S.) III, 63, 9; 9, 521 f: „ἀλλ' οὐδὲν τούτων καίτοι μέγιστον ὄν εἰς ὁμοίότητα θεοῦ παραλαμβάνεται, οὐ γὰρ καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ ἀθέως πάντῃ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν τοῦ θεοῦ.“ (Pr.) I, 9, 8; 8, 64 und (Pd.) I, 236, 24; 8, 556.

Seele des Menschen ist die Vernunft und die mit ihr gegebene Freiheit das Herrschende und Gottverwandte¹⁾).

Der durchgehends religionsphilosophische Charakter des Logosbegriffes bei Clemens, der auch noch abstrakt gedacht wird, bekundet sich zumeist in der Gewohnheit des Clemens (die auch mit der Anwendung seiner beliebten Allegorie verbunden ist), die Bezeichnung des Logos mit einem beliebigen anderen Terminus — und insbesondere *πνεῦμα* — zu verstehen. Hier findet die Mannigfaltigkeit der theologischen Begriffsbestimmungen ihre Erklärung, weil Clemens über das philosophische Denken hinaus sein Interesse darin zeigt, das von der Kirche gegebene Thema Logos-Christus und Heiliger Geist zu behandeln.

Daß also die Wirkungssphäre des *πνεῦμα* mit der des Logos zusammenfällt, so daß es oft kaum möglich ist, diesen von jenem begrifflich zu unterscheiden, ist nicht zu verwundern, ebensowenig wie die Gleichsetzung des Heiligen Geistes mit dem Logos.

Wollen wir die Stellen aufführen, wo Clemens das *πνεῦμα* mit dem Logos oder Christus oder anderswie verbindet, so haben wir außer den schon erwähnten Beziehungen auch folgendes zu sagen²⁾. Wie schon erwähnt³⁾, sieht Clemens in *πνεῦμα* auch eine Bezeichnung des Wesens Gottes, das er nicht ganz im Sinne der Stoiker verstehen will⁴⁾. Weil er sie aber in der Heiligen Schrift vorfindet, behält er die Bezeichnung Christi, des menschengewordenen Logos, als *πνεῦμα σαρκούμενον*⁵⁾ bei. Am bedeutsamsten erscheint, was er unter sehr willkürlicher allegorischer Auslegung von Joh. 6, 53 sagt. Aus der Wortfolge und noch sicherer aus dem Zusammenhang läßt sich dabei erkennen, daß die Zusammenstellung von Logos und Pneuma in diesen Auseinandersetzungen des Clemens nicht im Hinblick auf die Trinität erfolgt. Vielmehr bezeichnet *πνεῦμα* das Göttliche in Christus und ist Logos einfach als Name des menschengewordenen Gottessohnes gebraucht. In den weiteren Ausführungen finden sich die Worte, die

¹⁾ Vgl. (S.) II, 383, 1 f; 9, 128 f — (Pd.) I, 150, 3; 8, 369 f.

²⁾ (Pd.) I, 83, 27; 8, 240 — (Pd.) I, 115, 30; 8, 301 — (Pd.) I, 116, 2 f; 8, 301 — (Pd.) I, 168, 7 f; 8, 409 — (S.) II, 78, 32 f; 8, 856 — (S.) II, 317, 26; 8, 1365 — (S.) II, 324, 24 f; 8, 1381 — (S.) II, 326, 3; 9, 9 — (S.) II, 349, 13 f; 9, 61 — (Ad.) III, 211, 12; 9, 1009.

³⁾ Vgl. S. 12, Anm. 2.

⁴⁾ (S.) II, 384, 18 f; 8, 129.

⁵⁾ (Pd.) I, 116, 2 f; 8, 301: „ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος, ἡ τροφή τοῦτέστιν ὁ κύριος Ἰησοῦς, τοῦτέστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος“.

dies bestätigen: ἡ τροφή τούτέστιν κύριος Ἰησοῦς, τούτέστιν ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον¹⁾).

Ein anderes Mal schreibt Clemens unter Anwendung einer weitgehenden Allegorie, indem er von dem Vergleich Christi oder des Logos mit einem Weinstock in Anlehnung an Joh. 15 ausgeht, das Trinken des Blutes Jesu bedeute, daß man der Unsterblichkeit des Herrn teilhaftig werde. Das πνεῦμα ist die Kraft des Logos, wie das Blut die des Fleisches ist. Auch hier kann das πνεῦμα nur als Bezeichnung der göttlichen Natur in Christus verstanden werden²⁾. So widersprechend die Deutung ist, so übereinstimmend ist in diesen Stellen die Unterscheidung von Logos und Heiliger Geist. Der Heilige Geist ist die vom Logos ausgehende Kraft, das πνεῦμα des ewigen Lebens³⁾.

In dem Sohne konzentrieren sich alle Kräfte des Heiligen Geistes⁴⁾. An einer anderen Stelle des „Paidagogos“ sagt Clemens, daß das Weib sich nicht an irdischen Salben, sondern an der wahren Salbung durch den Heiligen Geist, den Christus, der auch von Gott selbst gesalbt war mit dem Öle der Freude, das seinen Geweihten aus himmlischen Düften bereitet ist⁵⁾.

Wie bei den Apologeten ist auch bei Clemens der Logos das Prinzip aller Offenbarung, ebenso die Quelle der Inspiration wie der Heilige Geist⁶⁾. Wie dieser ist er das göttliche Leben im Glaubenden⁷⁾.

Bei diesem ausschließlichen Verständnis vom πνεῦμα als Bezeichnung des Wesens Gottes in Christo mit voller Unterordnung unter den Heiligen Geist kann das, was Clemens in Beziehung auf Luk. 1, 35 und Math. 3, 16 schreibt, nicht gesagt werden. Vielmehr meint Clemens, der die Tradition von dem auf Maria herabgekommenen

¹⁾ (Pd.) I, 115, 30; 8, 301: „Ἄλλ' οὐ ταῦτα νοεῖν ἐθέλεις, κοινότερον δέ ἴσως ἄκουε, ἄκουε καὶ ταύτη· σάρκα ἡμῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἀλληγορεῖ, καὶ γὰρ ὑπ' αὐτοῦ δεδημιούργηται ἡ σὰρξ. αἷμα ἡμῖν τὸν λόγον αἰνίττεται, καὶ γὰρ ὡς αἷμα πλούσιον ὁ λόγος ἐπικέχνηται τῷ βίῳ.“

²⁾ (Pd.) I, 168, 1 f; 8, 409: „καὶ τοῦτ' ἔστιν πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ, τῆς κυριακῆς μεταλαβεῖν ἀφθαρσίας· ἰσχὺς δέ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα ὡς αἷμα σαρκὸς.“

³⁾ (Pd.) I, 168, 4 f; 8, 412: „καὶ τὸ μὲν εἰς πίστιν εὐωχεῖ τὸ κραῦμα, τὸ δὲ εἰς ἀφθαρσίαν ὁδηγεῖ τὸ πνεῦμα.“

⁴⁾ (S.) II, 317, 24; 8, 1365: „πᾶσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἐν τῷ προᾶγμα γενόμεναι συντελοῦσιν ἐπὶ τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφοτος γὰρ ἔστιν.“

⁵⁾ (Pd.) I, 196, 28 f; 8, 472: „γυνή δὲ ἀποπνεύτω Χριστοῦ, . . . ἀγίῳ τερομένη μύρω τῷ πνεύματι· τοῦτο συσκευάζει Χριστὸς ἀνθρώποις γνωρίμοις εὐωδίας ἄλειμμα . . .“

⁶⁾ Vgl. unter dem §: Das πνεῦμα als Gabe prophetischen Geistes.

⁷⁾ (Pr.) I, 52, 14; 8, 173: „ὁ δὲ λόγος ὁ ὑγιής, ὃς ἔστιν ἥλιος ψυχῆς, δι' οὗ μόνον ἔνδον ἀνατείλαντος ἐν τῷ βάθει τοῦ νοῦ αὐτῆς καταναγάζεται τὸ ὄμμα.“
Vgl. (Pd.) I, 115, 7 f; 8, 300 — (Pd.) I, 236, 27 f; 8, 557 u. a. m.

Geist und vom Tauberlebnis Jesu festhält, daß diese Anschauung fester Glaube der christlichen Gemeinde war¹⁾. Ausdrücklich betont Clemens, daß der Heilige Geist von außen, und zwar von oben hinzugesetreten sei. Wie für den Glaubenden die Wiedergeburt durch den Heiligen Geist vollzogen wird, so wurde auch für Christus die Wiedergeburt, durch die er Vollendung aus Gott empfing, durch diesen bewirkt. Daran sollen auch wir teilhaben, deren Vorbild Christus geworden ist²⁾. Christus, sagt Clemens in einem Fragment, ließ sich taufen, um das Wasser zur Wiedergeburt zu heiligen. Das Element der Wiedergeburt, auf dem einst der Geist Gottes schwebte, ist auch das Element der durch den Heiligen Geist sich vollziehenden Wiedergeburt³⁾.

In verschiedenen Punkten seiner Ausführungen meint Clemens auch eine Versöhnung seiner Logos-Christoslehre mit der Anschauung, die die Philosophie seiner Zeit von dem Logos der göttlichen Vernunft hat zu finden.

4. Christus und Heiliger Geist

(*Πρωτόγονοι καὶ πρωτόκτιστοι δυνάμεις; Παράκλητος.*)

Außer den erwähnten Ausdeutungen des Geistbegriffs findet sich bei Clemens auch eine enge Verbindung von Pneuma und Sohn in dem übergeordneten Begriff des *δύναμις*. Der Sohn wird sogar öfters als *δύναμις* bezeichnet⁴⁾. Clemens nennt Christus und den Heiligen Geist *πρωτόγονοι* und *πρωτόκτιστοι δυνάμεις* und läßt sie die oberste Stufe in der Gesamtheit der geistigen Wesen bilden⁵⁾.

¹⁾ Vgl. S. 11, Anm. 4 u. 5.

²⁾ (Pd.) I, 106, 22; 9, 284: „οὕτως (sc. wie Christus) καὶ οἱ βαπτίζομενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἁμαρτίας τῷ θείῳ πνεύματι ἀγλῆος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀνεμπόδιον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπιτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισερέοντος ἡμῖν τοῦ ἁγίου πνεύματος.“

³⁾ (Ec.) III, 138, 27; 9, 701: „Ἀντίκα δι' ὕδατος καὶ πνεύματος ἡ ἀναγέννησις καθάπερ καὶ ἡ πᾶσαγένεσις· πνεῦμα γὰρ θεοῦ ἐπεφέροτο τῇ ἀβύσσῳ . . . καὶ διὰ τοῦτο ὁ Σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῆζων αὐτὸς, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάσῃ.“

⁴⁾ (S.) II, 499, 14 f; 9, 357: „εἰ δὲ αἱ πλάκες αἱ γεγραμμέναι ἔργον θεοῦ, φυσικὴν ἐμφαίνουσαι δημιουργίαν εὐρεθήσονται· δάκτυλος γὰρ θεοῦ δύναμις νοεῖται θεοῦ, δι' ἧς ἡ κτίσις τελειοῦται . . .“ (S.) II, 329, 20; 9, 16: „ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων λόγος οὐκ οὐτός ἐστιν ὁ προφορικὸς, σοφία δὲ καὶ χρησιμότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ δυνάμις τε αὐτῆς παγκρατὴς καὶ τῷ ὄντι θεία . . . θέλημα παντοκρατορικόν.“ Vgl. (Ex.) III, 106, 17; 9, 656 u. a. m. *Δυνάμεις* nennt er auch die *πνεύματα τῶν ἐξουσιῶν*. Vgl. (S.) II, 269, 23; 8, 1260.

⁵⁾ (Ad.) III, 211, 12; 9, 755 f: „Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles, existentes secundum substantiam, cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt.“ Vgl. Realencyklopädie: 4, 159. K. Kahnis: S. 327. — J. Lebreton: II, 548 f.

Vom Logos als *πρωτόγονος* und noch öfters als *πρωτόκτιστος* ist bei Clemens vielfach die Rede¹⁾. Aber das gleiche gilt nach der angeführten Stelle vom Heiligen Geist, den Clemens in seinen Spekulationen über das Verhältnis des Logos zu Gott und zur Welt sonst regelmäßig übergeht. Doch ist bei Clemens wenigstens der Logos die *ἀναρχος ἀρχή . . . τῶν ὄντων*, wie es so und ähnlich in seinen Schriften oft lautet²⁾.

Er scheint aber diese auseinanderstrebenden Anschauungen dadurch vereinigt zu haben, daß er Sohn und Geist als die obersten, allerdings allein unveränderlichen Wesen und wahrscheinlich für *δμοούσιοι Θεῶ* ansieht³⁾. Sie gelten ihm aber auch als Kräfte in der Stufenreihe der von Gott zu den Menschen herabsteigenden Wesen. Und zwar behauptet Clemens vom Logos, daß, wie derselbe Logos, der beim Menschen Gedanke ist, solange er in der Brust bleibt, zum Wort wird, wenn er aus ihr heraustritt, auch der Sohn-Logos von dem eigentlichen Logos Gottes, der unveränderlich in Gott verharrenden Vernunft, als einer Emanation derselben⁴⁾ unterschieden werden müsse. Diese Meinung des Clemens kennen wir aus einem Zitat Photius, dessen Worte *οὐδέ μὴν ὁ πατρῶος λόγος* usw. sich nicht mehr auf die Menschwerdung, sondern auf das Wohnen des Logos in den Menschenherzen schon in der vorchristlichen Zeit beziehen⁵⁾.

An derselben Stelle spielen noch seine Ausführungen über die Beziehung Christi und des Heiligen Geistes zu den Engeln eine bedeutsame Rolle. Hier wird von diesen beiden obersten Kräften gesagt, sie unterscheiden sich von den ihnen untergeordneten Engeln und Erzengeln durch ihre in ihrem Wesen begründete sittliche Unveränderlichkeit. Dies erinnert uns gleich an ähnliche Ausdrücke des

¹⁾ (S.) II, 385, 2; 8, 129: „παρήγαγε δὲ αὐτοὺς τὸ ἐν τῇ σοφίᾳ εἰρημένον: . . . ἐπεὶ μὴ συνῆκαν λέγεσθαι ταῦτα ἐπὶ τῆς σοφίας τῆς πρωτοκτίστου τῷ θεῷ.“ Vgl. (S.) II, 461, 6; 9, 280 und (Ex.) III, 113, 15 f; 9, 668.

²⁾ (S.) III, 4, 5 f; 9, 404: „ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ προσβύτατον ἐν γενέσει, τὴν ἀναρχὸν ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων τὸν υἱόν.“ Vgl. (S.) III, 6, 8 f; 9, 408.

³⁾ Vgl. Ad. Harnack: I, S. 579 Anm.

⁴⁾ Ed. Zeller: III, S. 67 und Anm. 1. Vgl. was der Stoiker Heraklit zur Zeit des Augustus sagt: „διπλοῦς ὁ λόγος, τούτων δ' οἱ φιλόσοφοι τὸν μὲν ἐνδιάθετον καλοῦσι, τὸν δὲ προφορικόν· ὁ μὲν οὖν τῶν ἐνδον λογισμὸς ἐστὶν ἐξάγγελος, ὁ δ' ἐπὶ τοῖς στέροισι καθορᾶται· φασὶ δὲ τούτῳ χρῆσθαι καὶ τὸ θεῖον.“

⁵⁾ Hypotyposen aus Photius Bibl. cod. 109. (Fr.) III, 202, 16 —: „Λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται, ὧν τὸν ἥτιονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆσαι, μᾶλλον δὲ οὐδέ ἐκεῖνον· φησὶ γὰρ λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος ὁμωνύμως τῷ πατρὶκῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτος ἐστὶν ὁ σὰρξ γενόμενος. οὐδέ μὴν ὁ πατρῶος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε.“ Vgl. Weish. 7, 21 P. Ziegert: S. 87.

Clemens in bezug auf die Engel¹⁾. Es sind überall wirkliche Engel gemeint. In der letzten der drei unten zitierten Stellen handelt es sich um eine stufenweise fortschreitende Entwicklung. Clemens behauptet ja, die Menschen werden Engel und die Engel Erzengel. Aber gerade im Gegensatz zu dieser Anschauung von den Menschen und Engeln gelten ihm Christus und der Heilige Geist als *immobiles secundum substantiam*²⁾.

Von der Siebenzahl jener obersten Engel ist hier zu sagen, daß sie mit der alttestamentlichen *ἐπτὰς πνεύματος* zu identifizieren ist³⁾. Da auch die Engel *πνεύματα* sind und von jeher dem Sohne und dem Geiste als Mittler der Offenbarungen gedient haben, werden sie auch Christi Geister oder Geist genannt⁴⁾. Die Stelle 1. Petr. 1, 11f. erklärt sich ihm so, daß auch die höheren und niederen Engel, welche die alttestamentlichen Offenbarungen so vielfach vermittelt haben, Christi Geister oder Geist heißen⁵⁾.

Dieser Dienst aber bedeutet keine Störung in der Sendung des eigentlichen Heiligen Geistes, des *παράκλητος*, den der erhöhte Christus sendet⁶⁾. Clemens behält den vollkommenen Unterschied bei, hebt ihn sogar ausdrücklich hervor⁷⁾.

¹⁾ Vgl. S. 16 Anm. 5. (S.) II, 504, 17; 9, 369 f: „*Ἡδη δὲ καὶ ἐν ἑβδομάσι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται . . . ἐπτά μὲν εἰσιν οἱ τὴν μεγίστην δύναμιν ἔχοντες πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες.*“ (Ex.) III, 109, 16; 9, 660. Vgl. auch (Ec.) III, 153, 25 f; 9, 725. Vgl. J. Lebreton: II, 659.

²⁾ Vgl. A. Aall: S. 425.

³⁾ Vgl. S. 17 Anm. 5. (Pd.) I, 284, 15 f; 8, 665: „*Θησαυροὶ δ' ἐφ' ἐνός πολλοὶ χορηγούμενοι θεοῦ, οἳ μὲν διὰ τοῦ νόμου, οἳ δὲ διὰ προφητῶν ἀποκαλύπτονται, οἳ δὲ τῷ θεῷ στόματι, ἄλλος δὲ τοῦ στόματος τῆ ἐπτάδι ἐπάδων.*“ Vgl. Jes. 11, 2.

⁴⁾ (S.) II, 231, 3; 8, 1177: „*πνεῦμα Χριστοῦ.*“ Vgl. Röm. 8, 9. — (S.) II, 324, 24; 8, 1181: „*Ἐγὼ δ' ἂν ἠύξαιμην τὸ πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ στερεῶσαι με.*“ (Ad.) III, 204, 1 f; 9, 729: „*Et spiritus in eis Christi.*“ I. Petr. 1, 11. Vgl. Th. Andress: S. 126 f.

⁵⁾ I. Petr. 1, 11 f. (Ad.) III, 204, 1 f, siehe Anm. 4. Vgl. A. Aall: S. 425.

⁶⁾ (Pr.) I, 64, 16 f; 8, 197: „*Φιλάνθρωπος δὲ ὢν ὁ κύριος πάντας ἀνθρώπους εἰς ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας παρακαλεῖ ὁ τὸν παράκλητον ἀποστέλλων.*“

⁷⁾ (Ad.) III, 204, 4 f; 9, 730: „*Vetera, inquit, quae per prophetas facta sunt et plurimos latent nunc vobis revelata sunt per evangelistas; vobis enim, inquit, manifestata sunt per spiritum sanctum, qui missus est, hoc est paracletum, de quo dominus dixit: nisi ego abiero, ille non venit.*“ Dagegen geht bei Clemens in der Auslegung der Stelle I. Petr. 4, 11 (Ad.) III, 206, 6 f; 9, 732 nicht klar hervor, ob der Geist der Herrlichkeit und Macht Christi nur die Engel bezeichnet, die durch Beschützung und Leitung der Gläubigen die Verherrlichung gewähren oder den Heiligen Geist, der, wie wir sehen werden, die Seelen der Gläubigen schmückt. Man pflegt bei diesen Ausführungen des Cl. an die Stelle Hiob 33, 23 zu denken.

Clemens nennt auch Christus den *παράκλητος*¹⁾. Das erinnert an die gleiche Benennung des Heiligen Geistes. Auch die valentinische Schule bezeichnete Christus als den *παράκλητος*. Clemens macht klare Ausführungen über den Jesus-*παράκλητος* der Valentinianer, woraus sich seine deutliche Stellung zu dem Christus-*παράκλητος* und dem Heiligen Geist als *παράκλητος*²⁾ ergibt.

5. Das *πνεῦμα* als Gabe prophetischen Geistes.

Die Ansichten des Clemens über das göttliche *πνεῦμα* als Inspirator, als prophetische Gabe, hängen mit der ganzen Lehre des Clemens von der Inspiration zusammen. Es sei hier gleich bemerkt, daß sich Clemens im Hinblick auf seine schwierige Aufgabe, Philosophie und Theologie zu versöhnen, in diesem Punkte in der allerglücklichsten Lage befindet, denn der Begriff eines *πνεῦμα Θεῖον*, *πνεῦμα οὐρανοῦ*, *πνεῦμα Θεοῦ* als Vermittler überirdischer Erkenntnis, insbesondere der Gabe der Prophetie, war den Griechen durchaus nichts Fremdes³⁾. Die Vorstellung von einem in den Menschen hineinfahrenden prophetischen *πνεῦμα* ist tatsächlich im Griechentum vorhanden. Clemens übernimmt ohne das geringste Bedenken den bekannten Ausspruch Demokrits, wonach das *ἱερόν πνεῦμα* als prophetisches vorkommt⁴⁾. Ferner tritt das *πνεῦμα* als heiliger prophetischer Geist gerade bei seinem treuen Vorbild Philo auf, wie sich auch die übrigen Ausdrücke, durch die das *πνεῦμα* in diesem Sinne ersetzt werden kann, in reichlicher Fülle bei Philo finden⁵⁾.

Die Verwendung von *πνεῦμα* im Sinne des alttestamentlichen *רוח* als des Gottesgeistes, der aus den Propheten redet und deren Berufsgabe ausmacht, und der ähnlichen neutestamentlichen Ausdrücken, die auch die ganze vor Clemens verfaßte kirchliche Literatur beherrschen, ist bei Clemens sehr häufig. Clemens bleibt hier überall dem typisch-biblischen und christlichen *ἅγιον πνεῦμα* in der Eigenschaft, wie es die christliche Kirche verstand, treu. Dies zeigen vornehmlich die Wendungen, die er zum Ausdruck dieser seiner Gedanken braucht.

Es ist nicht merkwürdig, daß in diesem Falle, wie auch in der Bibel, die Verbindung *ἅγιον πνεῦμα* durchaus nicht sehr häufig

¹⁾ Vgl. (Ad.) III, 211, 12 f; 2, 755 f, siehe S. 6 Anm. 5.

²⁾ (Ex.) III, 114, 16 f; 9, 669 f.

³⁾ H. Leisegang: S. 129, 135.

⁴⁾ (S.) II, 518, 20 f; 9, 400: „Καὶ ὁ Δημόκριτος ὁμοίως ποιητῆς δέ ὄσα μὲν ἄν γράφη μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος καλὰ κάστα ἐστίν.“ Demokrit. Fr. 18 Diehls.

⁵⁾ Vgl. H. Leisegang: S. 125.

ist und das πνεῦμα oft ohne jedes Attribut oder meist in der Verbindung πνεῦμα Θεῖον vorkommt¹⁾).

Wie denkt aber Clemens über die Inspiration? Er wollte sogar eine besondere Abhandlung *Περὶ Προφητείας* schreiben, von der richtig gesagt worden ist, daß ein Moderner sie etwa „Von der Inspiration der Schrift“ betitelt hätte²⁾. Clemens hat eigene Theorien über die Inspiration. Sie sind zwar von Philo beeinflusst, bleiben aber jedenfalls streng christlich. Daß Clemens die heidnische Ekstase in der prophetischen Gabe nicht begünstigt, zeigt, daß er die Meinung des Apologeten Athenagoras bekämpft, wonach die Propheten in Ekstase treten, alle Autenergie ihres Geistes verlieren und in eine solche Beziehung zu dem sie erleuchtenden göttlichen Geiste stehen, wie der Flötenbläser zu der Flöte; eine Meinung, die vom Montanismus aufgenommen und entwickelt worden ist³⁾.

Clemens gibt dem Begriff der Inspiration eine ungemein weite Ausdehnung. Es ist aber nicht gewiß, ob er noch eine fort-dauernde, bis auf seine Zeit sich erstreckende Theopneustie und Befähigung von Männern, heilige Schriften abzufassen, anerkannt hat, oder eine solche nur dem hinter ihm liegenden apostolischen Zeitalter beilegt. Bei Clemens finden wir eine Stelle, welche die erstere Auffassung zu begünstigen scheint⁴⁾. Sie ist vom Standpunkt des Verfassers des Hebräerbriefes aus geschrieben⁵⁾. Für ihn ist die Zeit der Theopneustie in dem gedachten engeren Sinne durchaus abgeschlossen und gehört der Vergangenheit an. Auch die heidnische Philosophie der Vergangenheit hat nach Clemens einen göttlichen Ursprung. Er redet von einem πνεῦμα αἰσθήσεως⁶⁾ und einem

¹⁾ Wir treffen auch die Verbindungen *προφητικὸν πνεῦμα* — und zwar dreimal — und *τῷ τῆς ἀληθείας, διδασκαλικῷ, προφητικῷ πνεύματι*.

²⁾ Vgl. S. 1 Anm. 3.

³⁾ Bittgesuch für die Christen c. 9: „οἱ (sc. οἱ προφηταί) κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θεοῦ πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχορησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡσεὶ καὶ ἀληθῆς αὐτὸν ἐμπνεῦσαι.“ Vgl. Δ. Σ. Μπαλάνου: S. 80.

⁴⁾ (Ec.) III, 143, 3; 9, 708: „ὥσπερ διὰ τοῦ σώματος ὁ σωτὴρ ἐλάλει καὶ ἑατο, οὕτως καὶ πρότερον μὲν διὰ τῶν προφητῶν καὶ διὰ τῶν Ἀποστόλων καὶ τῶν διδασκάλων: ἡ ἐκκλησία γὰρ ὑπηρετεῖ τῇ τοῦ Κυρίου ἐνεργείᾳ.“

⁵⁾ Hebr. 1, 1.

⁶⁾ Vgl. (S.) II, 511, 15f.; 9, 385: „Ταύτη φησὶν ἡ γραφὴ „πνεῦμα αἰσθήσεως“ δεδόσθαι τοῖς τεχνίταις ἐκ τοῦ θεοῦ“ (S.) II, 17, 2f; 8, 716: „πάλιν τε αὐτὸν διαορηθῆναι ἐξ ὀνόματος Κυρίου γέγραπται· καὶ σὺ λάλησον πᾶσι τοῖς σοφοῖς τῇ διανοίᾳ, οὓς ἐπέπλησα πνεῦμα αἰσθήσεως· ἔχουσι μὲν τι τὸ οἰκεῖον φύσεως ἰδίωμα οἱ σοφοὶ τῇ διανοίᾳ, λαμβάνουσι δὲ πνεῦμα αἰσθήσεως παρὰ τῆς κυριωτάτης σοφίας διπλῶν, ἐπιτηδείους σφᾶς αὐτοῖς παραστήσαντας.“ (S.) II, 56, 8; 8, 801: „ἀλλ' ὡς ἴδια σφραγισμένοι (sc. οἱ φιλόσοφοι) δόγματα, καὶ ἴσως γὰρ καὶ πνεῦμα αἰσθήσεως ἐσχῆκασιν“. Vgl. Exod. 28, 3.

πνεῦμα αἰσθητικόν¹⁾, das die Philosophen haben, solange sie der Wahrheit gemäß sprechen. Den θεολόγος Ὀρφεὺς stellt er mit seiner Ansicht neben ein Pentateuchzitat. Er redet auch unbefangen von griechischer Prophetie neben jüdischer²⁾.

Seine Anschauung von einer Inspiration der Heiligen Schrift geht weit über das hinaus, was die Schrift selbst und andere Kirchenväter seiner Zeit darüber lehren. Er schätzt die Schrift hoch, weil sie nach dem Apostel θεόπνευστος ist³⁾. Die Schrift ist die Regel, wonach uns Gott leitet. Ihm, der das Prinzip der Lehre ist⁴⁾ und seiner Prophetie, d. h. der Schrift, müssen wir folgen⁵⁾.

Mit Vorliebe betrachtet Clemens die Schrift als Prophetie, die er sich ganz besonders unter dem Einfluß des göttlichen Geistes stehend denkt. Kein Wunder daher, daß ihm das Alte Testament, und darin speziell das Schrifttum der Propheten, als vorwiegend inspiriert gilt. Sehr häufig sind Ausdrücke wie: ἐν Ἱερεμίας τὸ ἅγιον πνεῦμα⁶⁾, τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ ὠσηέ⁷⁾, διὰ Ἡσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ, διὰ Ἡσαίου Θεσπίζον τὸ πνεῦμα⁸⁾ usw.

Die Propheten besaßen die völlige göttliche Offenbarung. Nur sie haben die Wahrheit von Gott ausgesagt. Ihre Worte waren

¹⁾ (S.) II, 511, 3 f; 9, 385: siehe S. 20 Anm. 6.

²⁾ (S.) II, 378, 1 f; 9, 116: *Εἰσηλθε δὲ Μωϋσῆς εἰς τὸν γρόφον, οὗ ἦν ὁ θεός, τοῦτο δηλοῖ τοῖς συνιέναι δυναμένοις, ὡς ὁ θεός ἀόρατος ἐστὶ καὶ ἄρορητος, γρόφος δὲ ὡς ἀληθῶς ἢ τῶν πολλῶν ἀπιστία καὶ ἄγνοια τῇ ἀγῆ τῆς ἀληθείας ἐπίπροσθεφέρεται. Ὀρφεὺς δὲ αὐτὸς θεολόγος ἐντεῦθεν ὠφελιμένος εἰπὼν. εἷς ἐσὶ αὐτοτελής . . .* Vgl. (S.) II, 144, 1 f; 9, 237 f.

³⁾ (Pr.) I, 65, 4; 8, 197 f: *Ἱερά γὰρ ὡς ἀληθῶς τὰ ἱεροποιούντα καὶ θεοποιούντα γράμματα, ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τὰς ἱεράς συγκειμένους γραφὰς, τὰ συντάγματα, ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ.*

⁴⁾ (S.) III, 67, 16 f; 9, 532: *ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν κύριον διὰ τε τῶν προφητῶν, διὰ τε τοῦ εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων ἀποστόλων πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως.*

⁵⁾ (S.) III, 71, 21 f; 9, 549: *ἀποπίπτουσιν ἄρα τοῦδε τοῦ ἔψους οἱ μὴ ἐπόμενοι θεῷ, ἢ ἂν ἡγεῖται, ἡγεῖται δὲ κατὰ τὰς θεοπνεύστους γραφὰς.*

⁶⁾ (Pr.) I, 59, 30 f; 8, 188: *Ἱερεμίας δὲ ὁ προφήτης ὁ πάνσοφος, μᾶλλον δὲ ἐν Ἱερεμίας τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιδείκνυσι τὸν θεόν.* Sehr merkwürdig ist an dieser Stelle die Unterscheidung, die Clemens unter den Propheten vornimmt, wonach Jeremias der weiseste Prophet ist, weil durch ihn besonders der Heilige Geist Gott zeigt.

⁷⁾ (Pr.) I, 60, 22; 8, 189: *Ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐπακούσαι ἐθέλεις χρησιμωδοῦ; ἔχεις τὸν χορὸν πάντα τὸν προφητικόν, τοὺς συνδιασώτας τοῦ Μωϋσέως, τι φησὶν αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ ὠσηέ.*

⁸⁾ (Pr.) I, 104, 6 f; 8, 277: *Τὸν Κύριον αὐτὸν ὀνομάζει παιδίον, τοῦτο διὰ Ἡσαίου Θεσπίζον τὸ πνεῦμα.* (Pd.) I, 237, 18 f; 8, 557: *τὸν δὲ κύριον αὐτὸν τὴν ἕψιν αἰσχροὺς γεγονέναι διὰ Ἡσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ.*

γöttlich, weil der Heilige Geist selbst durch sie redete¹⁾. Sie waren die Schüler des Heiligen Geistes²⁾, die *διάκονοι* Gottes³⁾. Den Heiligen Geist nennt er, weil er sie begabt und ihnen die Wahrheit mitteilt, *Κύριον*⁴⁾ καὶ Θεόν⁵⁾. Gott-Christus aber als Gott ist der Herr jedes prophetischen Geistes⁶⁾. Sogar der Mund des Herrn, der im Evangelium redet, und der Heilige Geist sind identisch⁷⁾.

Nicht nur den Propheten und Schriftstellern des Alten Testaments, sondern auch den Aposteln hat der Heilige Geist die Wahrheit eingegeben⁸⁾. Von seinem Lieblingsapostel Paulus heißt es: τὸ εὖ τῷ ἀποστόλῳ ἅγιον πνεῦμα⁹⁾, und von ihm wie aus dem Alten Testament übernimmt er auch Zitate, die diese Auswirkung des Heiligen Geistes bezeugen¹⁰⁾.

Diese Vorliebe des Clemens für die Prophetie, die in der Heiligen Schrift so häufig die vom Geiste Gottes im besonderen Maße eingegebene Lehre sieht, veranlaßt ihn, die ganze Heilige Schrift eine Prophetie zu nennen¹¹⁾. Der Herr ist ein *προφητεύων* und beruft durch die Prophetie die Heiden¹²⁾.

¹⁾ (S.) II, 30, 1 f; 8, 741: „εἰ δὲ οἱ προφηῆται καὶ οἱ ἀπόστολοι οὐ τὰς τέχνας ἐγνώκεσαν, δι' ὧν τὰ κατὰ φιλοσοφίαν ἐμφαίνεται γυμνάσματα, ἀλλ' ὁ νοῦς γε τοῦ προφητικοῦ καὶ τοῦ διδασκαλικοῦ πνεύματος ἐπικεκορμμένως λαλούμενος . . .“

²⁾ (S.) II, 30, 5 f; 8, 741: „ἀσφαλῶς γὰρ ἐγνώκεσαν τὸν τοῦν ἐκεῖνον οἱ προφηῆται καὶ οἱ τοῦ πνεύματος μαθηταί· ἐκ γὰρ πίστεως καὶ ὡς οὐχ οἶον τε ῥαδίως ὡς τὸ πνεῦμα εἶρηκεν, ἀλλ' οὐχ οἶον τε οὕτως ἐκ δέξασθαι μὴ μεμαθηκότες.“

³⁾ (S.) II, 53, 2 f; 8, 796: „Ἀλλ' οἱ μὲν προφηῆται, ὡς ἀποσταλέντες καὶ ἐμπνευσθέντες ὑπὸ τοῦ κυρίου οὐ κλέπται, ἀλλὰ διάκονοι.“

⁴⁾ (Pr.) I, 68, 19 f; 8, 188: siehe S. 21 Anm. 6 . . . οὐχὶ τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος“. (Pr.) I, 63, 15 f; 8, 196: „οὐ κάμνει δὲ ὁ κύριος παραινῶν, ἐκφοβῶν, προτρέπων, διεγείρων, νομθετῶν . . .“

⁵⁾ (Pr.) I, 68, 19 f; 8, 205: „ἀτὰρ δὴ καὶ ὧν αὐτὸς αἰνίττεται ὁ θεὸς δι' Ἡσαΐου λαλῶν.“

⁶⁾ (Q.) III, 164, 6 f; 9, 612: „πρόειδε δὲ ὡς θεὸς καὶ ἃ μέλλει διερωτήσεσθαι καὶ ἃ μέλλει τις αὐτῷ ἀποκρίνεσθαι· τίς γὰρ καὶ μᾶλλον ἢ ὁ προφήτης προφητῶν καὶ κύριος παντὸς προφητικοῦ πνεύματος.“

⁷⁾ (Pr.) 62, 7 f; 8, 192: „καὶ μυρίας ἂν ἔχομι σοι γραφὰς παραφέρειν, ὧν οὐδὲ κεραία παρελεύσεται μία, μὴ οὐχὶ ἐπὶ τέλους γενομένη· τὸ γὰρ στόμα κυρίου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐλάλησε ταῦτα.“

⁸⁾ (Fr.) III, 197, 22 f; 9, 749: „τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος . . . παρακαλέσαι τὸν Μάρκον . . . ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα.“ (Fr.) III, 197, 27 f; 9, 749: „τὸν μέντοι Ἰωάννην ἔσχαιτον . . . πνεύματι θεοφορηθέντα πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον.“ (Fr.) III, 198, 8 f; 9, 748: „γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φησὶ τὸν Ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος.“

⁹⁾ (Pd.) I, 119, 16 f; 8, 308: „Διὰ τοῦτο ἄρα μυστικῶς τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ ἅγιον πνεῦμα τοῦ κυρίου ἀποχρώμενον φωνῇ: γάλα ὑμᾶς ἐπότισα, λέγει.“

¹⁰⁾ Exod. 28, 3 — I. Kor. 12, 8 — I. Kor. 12, 10 — Joel 2, 28 — Weish. 9, 17,

¹¹⁾ Vgl. S. 21 Anm. 5.

¹²⁾ (S.) II, 227, 29 f; 8, 1172: „ὁ κύριος νομθετῶν ἦν, προφητεύων δὲ ἤδη καὶ τὸν Ἰερεμίαν ἀποστέλλων εἰς Βαβυλῶνα.“

Die Vorstellung vom Geist als einem prophetischen Geiste, die wir in der hellenistischen Literatur vorfinden, und die bei Philo eine große Rolle spielt, übernimmt also auch Clemens und ersetzt dabei im Anschluß an Philo den Ausdruck *πνεῦμα* nicht selten durch die bei Philo im Sinne ihrer prophetischen Wirkung¹⁾ gebrauchten halb-biblischen Termini *σοφία* und *λόγος*. Clemens, der an der biblischen Lehre festhält, bekleidet sie mit dem Gewande der christlichen Tradition und ist in diesem Punkte der treueste Vertreter der Inspirationslehre in der früheren patristischen Literatur.

¹⁾ (Pd.) I, 142, 14f; 8, 572: „ὁ λόγος δι' Ἱερεμίου φησὶν.“ Vgl. (Pd.) I, 273, 26; 8, 641 u. a. m. Vgl. H. Leisegang: S. 139 f.



Quellen- und Literaturverzeichnis.

Die Werke des Clemens wurden benutzt nach folgenden Ausgaben¹⁾:

1. Clemens Alexandrinus, herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften von Otto Stählin.
 - I. (12) Bd.: *Protrepticus* und *Paedagogus*. Leipzig 1905.
 - II. (15) Bd.: *Stromata*: Buch (I—VI). Leipzig 1906.
 - III. (17) Bd.: *Stromata*: Buch VII und VIII. *Excerpta ex Theodoto. Eclogae Propheticae. Quis dives salvetur. Fragmenta. Adumbrationes in epistolas canonicas*. Leipzig 1909.
2. J. P. Migne: *J. P. Migne: Clementis Alexandrini opera quae exstant omnia. Patrologiae graecae, tomus VIII. Parisiis 1857 et tomus IX, Parisiis 1857.*
- A a H, A, *Der Logos. Geschichte der Logosidee*. 2 Bände. Leipzig 1896 u. 1899.
- Allo, E. B., *Sagesse et Pneuma dans la première Epitre aux Corinthiens, in „Revue Biblique“* Juillet. Paris et Rome 1934.
- And reß, Fr., *Die Engel- und Dämonenlehre bei Clemens von Alexandrien in Römischer Quartalschrift*. Freiburg i. Br. 1928.
- Arnim, J., *De octavo Clementis libro*. Rostock 1894.
— S. V. F.: *Stoicorum veterum fragmenta*. Leipzig 1903 f.
- Astius, F. G., *Lexikon Platonicum Vol. II*. Lipsiae 1836.
- Bardenhewer, O., *Geschichte der Altkirchlichen Literatur Bd. II*. Freiburg i. Br. 1903.
- Βασιλάκης, Γ., *Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρέως ἡ Ἠθικὴ Διδασκαλία*. Erlangen 1892.
- Baur, F., a) *Die christliche Gnosis*. Tübingen 1835.
— b) *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und die Menschwerdung Gottes*. Tübingen 1842.
— c) *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte, herausgegeben von Ferd. Baur*. Leipzig 1865.
- Bigg, Ch., *The christian Platonists of Alexandria*. Oxford 1896.

¹⁾ Zitiert wird im Text und in den beigegeführten Registern nach der Ausgabe der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (Band, Seite, Zeile) und nach der Ausgabe J. P. Migne (Band und Spalte). Die vorgesetzten eingeklammerten Buchstaben bedeuten: (Pr.) = *Protrepticus*, (Pd.) = *Paedagogus*, (S.) = *Stromata*, (Ex.) = *Excerpta ex scriptis Theodoti et doctrina, quae orientalis vocatur ad Valentini tempora spectantia*, (Ec.) = *Eclogae propheticae*, (Q.) = *Quis dives salvetur*, (Fr.) = *Fragmenta* und (Ad.) = *Adumbrationes in epistolas canonicas*.

- Bratke, Ed., Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum Antikenmysterienwesen, in Th. Studien u. Kritiken. Gotha 1887.
- Büchsel, Fr., Der Geist Gottes im Neuen Testament. Gütersloh 1906.
- Capitaine, W., Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn 1902.
- Chevalier, Ul., Répertoire Bio-bibliographie V. I. 2^e éd. Paris 1904.
- Cremer, H., Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität. 10. Aufl. von J. Kögel. Gotha 1915.
- Daskalakis, J. M.: Die Eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexandrien und seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipzig 1908.
- Δημητρίσκου, Δ., Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως ὁ προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας Λόγος. Βουκουρεστίον 1890.
- Dictionnaire de théologie catholique s. Direction E. Mangant. Paris 1903 f.
- Ehrhard, A., Die Kirche der Märtyrer. München 1932.
- Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 4. Aufl. 3 Bände. Berlin 1927 f.
- de Fayé, E., Clément d'Alexandrie. Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie Greque au II^e siècle. Paris 1906.
- Feuerstein, J., Die Anthropologie Tatians und der übrigen griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts. Münster 1906.
- Gasey, R., Clement of Alexandria and the beginnings of christian platonism in the Harvard Theological Review. Cambridge. U.S.A. January 1925.
- Geffcken, J., Zwei griechische Apologeten. Leipzig-Berlin 1907.
- Genesius, B., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, bearbeitet von Fr. Buhl. Leipzig 1915.
- Glöel, J., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.
- Guerike, H. E. F., De Schola quae Alexandriae floruit catechetica comment. Hallae Sax. 1824/1825.
- Harnack, Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bände. Tübingen 1909.
- Hatch, Ed., and Redhrath, H., A concordance to the septuagint and the other Greek versions of the old testament. 2 Vol. Oxford 1897.
- Heinisch, P., Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese. (Alttestamentliche Abhandlungen Bd. I, 1 u. 2. Heft.) Münster 1908.
- Hertbing, Frh., Materie und Form. Bonn 1871.
- Hiller, E., Zur Quellenkritik des Clemens Alexandrinus, in „Hermes“ XXI. Berlin 1886.
- Huber, J., Die Philosophie der Kirchenväter. München 1856.
- Kahnis, K. A., Die Lehre vom Heiligen Geist. I. Teil. Halle 1847.
- Κοντογόνης, Κ., Φιλολογική και κριτική Ἱστορία. 2 Τ. Ἀθῆναι 1851 f.
- Knittel, P., Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien, in Theol. Quartalschrift Bd. LV, Rottenburg 1873.
- Kutter, H., Clemens Alexandrinus und das Neue Testament. Gießen 1897.
- Lebreton, J., Histoire du dogme de la Trinité dès origines au concile de Nicee. 2 Vol. Paris 1927—1928.
- Leisegang, H., Der Heilige Geist. Leipzig-Berlin 1919.
- Lipsius, L. A., Valentinus und seine Schule, in Jahrbücher für protest. Theologie. Leipzig (XIII) 1887.
- Meifort, J., Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tübingen 1928.
- Merk, K., Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der griechischen Philosophie. Leipzig 1879.
- Μπαλᾶνος, Σ. Δ., Πατρολογία. Ἀθῆναι 1930.

- Müller, J. A., *Idées dogmatiques de Clément d'Alexandrie*. Strasbourg 1861.
- Munck, J., *Untersuchungen über Clemens von Alexandrien*. Stuttgart 1934.
- Nösgen, K. F., *Geschichte der Lehre vom Heiligen Geist*. Gütersloh 1899.
- Patrick, J., *Clement of Alexandria*. Edinburgh-London 1914.
- Preuschen, E., *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*. 2. Aufl. von W. Bauer. Gießen 1925.
- Philo, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, L. Cohn et P. Wendland mit Index von H. Leisegang. Berolini 1897 ff. (Edit. maior).¹⁾
- Redeppennig, E. R., *Origenes*. I. Abteilung. Bonn 1841.
- Realencyclopädie für prot. Theologie u. Kirche*, hrsg. von A. Hauck. 2. Aufl. Leipzig 1896—1913.
- Renz, Fr., *Opfercharakter der Eucharistie*. Paderborn 1892.
- Richardson, E., *Bibliographicae synopsis*. Buffalo 1887.
- Reuther, H., *Clementis Alexandrini theologiae moralis capitum selectorum particulae*. Diss. acad. Berlin 1853.
- Rüsche, F., *Blut, Leben und Seele. Eine Vorarbeit zur Religionsgeschichte des Opfers*. Paderborn 1930.
- Rüther, Th., *Die Lehre von der Erbsünde bei Clemens von Alexandrien*. Freiburg i. B. 1922.
- Siegfried, C., *Philo von Alexandrien*. Jena 1875.
- Stein, L., *Die Psychologie der Stoa*. Berlin 1886.
- Stephani, H., *Θησαυρός τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης*. Vol. sextum. Parisiis 1842—1847.
- Stöckl, A., *Geschichte der christlichen Philosophie zur Zeit der Kirchenväter*. Mainz 1891.
- Tollington, R. B., *Clement of Alexandria*. London 1914.
- Τσακμάκης, Στ., *Περί τῆς πρὸς ἀλλήλας σχέσεως τῶν ἐννοιῶν πνεύματος καὶ ζωῆς παρὰ τῷ Ἀποστόλῳ Παύλῳ*. Ἀθῆναι 1908.
- Tsermoulas, J., *Die Bildersprache des Clemens von Alexandrien*. Kairo 1934.
- Überweg, Fr., *Grundriß der Geschichte der Philosophie* Bd. II 11. Aufl. Berlin 1928.
- Usener, H., *Weihnachtsfest*. Bonn 1899.
- Verkuyt, G., *Die Psychologie des Clemens von Alexandrien im Verhältnis zu seiner Ethik*. Leipzig 1906.
- Wünsche, A., *Die Bildersprache des Alten Testaments*. Leipzig 1906.
- Zahn, Th., *Supplementum Clementinum*. Erlangen 1884.
- Zeller, Ed., *Die Philosophie der Griechen* Bd. III 1. Aufl. Leipzig⁴ 1909.
- Ziegert, P., *Zwei Abhandlungen des T. Flavius Clemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie*. Heidelberg 1894.

¹⁾ Philo ist zitiert nach Band, Seite und Zeile.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Johannes D. Frangoulis, griechisch-orthodoxer Konfession, als Sohn des verstorbenen Kaufmannes Dyonysios Frangoulis und seiner Ehefrau Katherina, geb. Stamatelos, am 22. März 1904 auf der Insel Leukas. Nach dem Besuch der Volksschule, des Hellenikon und des Gymnasiums meiner Heimatstadt ging ich nach Athen und studierte auf der dortigen Universität vier Jahre Theologie und Philosophie. Nachdem ich im Juni 1924 das Diplomexamen bestanden hatte, bekleidete ich Stellungen als Oberlehrer an verschiedenen höheren Schulen meines Landes. Im Jahre 1928 wurde ich von dem Unterrichts- und Kultusministerium nach Athen berufen und besuchte ein Jahr lang das Oberseminar für pädagogische und philosophische Ausbildung und, nachdem ich im Juni 1929 das vorgeschriebene Examen abgelegt hatte, erlangte ich das betreffende Diplom. Im September 1932 ging ich zur Weiterbildung nach Deutschland und studierte an den Universitäten Jena, Leipzig und Tübingen Philosophie, Theologie und Pädagogik. Allen meinen hochverehrten Lehrern möchte ich an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aussprechen.
