

U N T E R S U C H U N G E N

Die Verwertung der Weisheits-Literatur bei den christlichen Alexandrinern

O. Eißfeldt zum 60. Geburtstag (1. Sept. 1947) dargebracht *)

Von Prof. D. Dr. Walther Völker, Mainz

O. Eißfeldt hat von Beginn seiner Forschungen an seine Aufmerksamkeit auch der Spruchliteratur zugewandt, wengleich der Schwerpunkt seiner Untersuchungen auf anderen Gebieten liegt. Hat er doch bereits in seiner Erstlingsschrift „Der Maschal im Alten Testament“,¹ über Volkssprichwörter in Proverbien und Sirach gehandelt, und seitdem dieses Gebiet nie ganz aus den Augen verloren. In seiner „Einleitung in das Alte Testament“ (1934) faßt er den Ertrag seines Nachdenkens knapp zusammen, in vielen feinsinnigen Formulierungen charakterisiert er diese späten Erzeugnisse jüdischer Frömmigkeit und weiß ihnen trotz aller Verdünnungen der religiösen Substanz einen gewissen Wert abzugewinnen: „Denn das Heilsgut, von dem die Sprüche Salomons und die übrigen Bücher der Weisheitsliteratur . . . wissen, ist ganz diesseitiger und materieller Art . . . so birgt sie doch Werte in sich, die auch für die Folgezeit ihre Bedeutung behalten haben und auch weiterhin behalten werden, was nicht zum wenigsten der tiefsinnige Erfahrungsschwere und kindliche Einfalt aufs glücklichste vereinenden bildhaften Form der Sprüche zu danken ist.“²

Seine besondere Aufmerksamkeit hat O. Eißfeldt darauf gerichtet, diese Schriften in ihren großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen und gleich anderen auf fremde, vornehmlich ägyptische Einflüsse hinzu-

* Die Ungunst der Zeiten verhinderte eine frühere Drucklegung, so daß die Gabe erst zur Feier des 65. Geburtstages erscheinen kann.

¹ Gießen 1913 (= Beihefte zur ZAW 24), bes. S. 47 ff.

² S. 528; cf. auch S. 527: „So wird das Gesamtgebiet des Lebens mit all seinen Wechselfällen von ihnen umspannt . . . Aber die hier empfohlene Frömmigkeit trägt doch allgemein menschliche Züge und das spezifisch Israelitische tritt darin stark zurück.“

weisen.³ Es wird gewiß eine ebenso reizvolle Aufgabe sein, die *Fortwirkung* der Weisheitsliteratur in den kommenden Jahrhunderten zu verfolgen. Die Lebensklugheit, die sich in den zahlreichen, sprichwortartigen Sätzen ausspricht und das menschliche Dasein bis in kleinste Einzelheiten des Alltags hinein regelt, das Gottvertrauen und der hohe sittliche Ernst, der aus allem hervorleuchtet, legt es an sich schon nahe, daß spätere Generationen aus dieser Quelle geschöpft haben.

So wundert man sich nicht sonderlich darüber, ihren Spuren bereits im *NT* zu begegnen, und zwar vor allem in dessen paränetischen Partien, wie im 12. Kapitel des Römerbriefes,⁴ oder in den Schlußabschnitten des Epheserbriefes,⁵ während der Apostel seine Ansichten von der geheimen Weisheit nicht mit entsprechenden Wendungen dieser Vorlage stützt.⁶ Es ist natürlich nicht zufällig, daß die Zitate im Jacobus-⁷ und I. Petrusbrief⁸ besonders zahlreich sind, und es verdient Beachtung, daß der griechische Gedanke der *παιδεία* unter Berufung auf Prov. 3, 11 f an zwei Stellen ins *NT* eingedrungen ist, in Hebr. 12, 5—8 und Apc. 3, 19.⁹ Alle Entlehnungen halten sich innerhalb des praktischen Bezirkes, für spekulative dogmatische Fragen sucht man hier nicht nach Anknüpfungspunkten. Nur ganz am Rande taucht einmal Prov. 8, 22 auf,¹⁰ ein Vers, der später in den trinitarischen Diskussionen solche ausschlaggebende Rolle spielen sollte. Indem die Apc. die Gleichsetzung der σοφία als der ἀρχὴ τῆς

³ S. 525; S. 557: ägyptische Einflüsse beim Kohelet; S. 656: hellenistisch-ägyptischer Synkretismus als Quelle für manche Ausführungen der Sapientia. Über diesen ganzen Fragenkomplex hat in neuerer Zeit aufschlußreich gehandelt W. Baumgartner: Israelitische und Altorientalische Weisheit, Tübingen 1933 (= Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 166), bes. S. 11 ff und: Die israelitische Weisheitsliteratur, Theol. Rundschau V, 1933, S. 259—288.

⁴ Röm. 12,16 = Prov. 3,7; 12,17 = Prov. 3,4 — auf den gleichen Vers weist auch II. Kor. 8,21 hin; 12,20 = Prov. 25,21 f.

⁵ Ephes. 5,18 = Prov. 23,31; 6,4 = Prov. 3,11; 2,2. Auch sonst finden sich bei Pls. gelegentliche Anspielungen auf die Prov.; so ist z. B. das Wort vom fröhlichen Geber in II. Kor. 9,7 eine freie Wiedergabe von Prov. 22,8a, während Prov. 24,12: ὃς ἀποδίδωσιν ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ in Röm. 2,6 nachwirkt (cf. Mt. 16,27. II. Tim. 4,14).

⁶ Nur die Wendung: οἱ θεσάνροι τῆς σοφίας . . . ἀπόκρυφοί (Kol. 2,3) gemahnt an Prov. 2,3 f.

⁷ Dabei fällt uns zunächst auf, daß von den 4, bzw. 5 Zitaten, die der Jacobus- und der I. Petrusbrief aus den Prov. bringen, je 2 übereinstimmen: Jac. 4,6 und I. Petr. 5,5 = Prov. 3,34; Jac. 5,20 und I. Petr. 4,8 = Prov. 10,12. Jac. 5,3 = Prov. 16,27; 5,6 = Prov. 3,34 (Anspielung auf das ἀντιπάσσειαι).

⁸ I. Petr. 2,17 = Prov. 24,21; 3,6 = Prov. 3,25; 4,18 = Prov. 11,31. Wenn II. Petr. 2,22 die Stelle Prov. 26,11, die an sich vom ἄφρων handelt, auf die Häretiker als die von der Kirche Abtrünnigen bezieht, so folgt ihm in dieser Deutung die spätere ketzerbestreitende Literatur.

⁹ Den gleichen Vers zitiert auch Philo (de congressu 177) und knüpft daran die Bemerkung: ἡ ἐπιπληξίς καὶ νοῦθεσία καλὸν νεόμισται. Es ist eine der ganz wenigen Stellen, in denen die Weisheitsliteratur — und zwar nur die Prov. — von ihm erwähnt wird. Die Berufung auf Prov. 3,4 und 4,3 in ebr. 84 gewährt keine besonderen Aufschlüsse.

¹⁰ Apc. 3,14 = Prov. 8,22.

κρίσεως mit Christus vollzieht, schafft sie damit das Fundament für alle künftigen Erörterungen. Zur richtigen Einschätzung dieser Zitate ist indes noch ein Doppeltes zu beachten. Innerhalb des Gesamtaspektes, den wir vom Fortwirken des AT im NT besitzen, bildet das der Weisheits-Literatur doch nur einen bescheidenen Bezirk. Weitaus an erster Stelle stehen die Psalmen, unter den Propheten Jesaias, und schließlich der Pentateuch, und diese Rangierung ist von der altchristlichen Literatur im allgemeinen übernommen worden. Sodann werden im NT nur die Prov. angeführt, während sich von den übrigen Schriften dieser Gruppe kaum Spuren finden.¹¹ Was die Verfasser angezogen hat, waren die knappen, einprägsamen Aussprüche von Gott, der den Hochmütigen widersteht, während er dem Demütigen seine Güte zuwendet; dessen Züchtigung gerade ein Zeichen seiner Liebe ist, und von der Macht menschlicher Liebe, die eine Fülle von Sünden bedeckt und auf das Haupt des Feindes feurige Kohlen sammelt.

Die Apostolischen Väter bewegen sich in dieser vom NT eingeschlagenen Richtung. Die Proverbien, die als *γραφή* zitiert werden,¹² haben unter den Weisheits-Schriften fraglos den Vorrang, und werden von den Autoren bevorzugt, deren Abzweckung eine vorwiegend praktische ist (I. Clemens-Brief, Hirt des Hermas).¹³ Beliebte Sentenzen, die das NT bereits angeführt hat, werden reproduziert,¹⁴ die Grundhaltung ist eine ethische, woraus sich die Alleinherrschaft des wörtlichen Verständnisses erklärt; Anspielungen auf die Gnosis finden sich ebenso wenig wie bei Paulus,¹⁵ und die berühmte Stelle Prov. 8, 22 ff begegnet uns nur einmal in einem kurzen Referat.¹⁶ Darüber hinausgehend beobachten wir indes, daß

¹¹ O. Eißfeldt: Einleitung, S. 657, hält es mit Recht für unsicher, ob Paulus die Sapientia benutzt hat, obwohl sich gewisse Anklänge an sie finden.

¹² Barn. 5,4: λέγει δὲ ἡ γραφή; I. Cl. 14,4: γέγραπται γάρ; Ignatius, ad Magnesios 12: ὡς γέγραπται.

¹³ z. B. I. Cl. 14,4 = Prov. 2,21 f; 21,2 = Prov. 20,27; Hermas, Mandata X 1,6 = Prov. 1,7,9,10,15,33: τάχιον νοῦσον καὶ συνίουσιν, διὰ ἔχουσιν τὸν φόβον τοῦ κυρίου. Clemens Alex. arbeitet diesen Gedanken vom φόβος als der ἀρχὴ σοφίας viel klarer heraus und fügt ihn als unterstes Glied seinem Stufenbau ein. Didache 4,3 (Barnabas 19,11) = Prov. 31,9; Barnabas 5,4 = Prov. 1,17; Ignatius, ad Magnesios 12 = Prov. 18,17: es fehlt hier gerade das charakteristische ἐν πρωτολογία, der Gedanke des dem göttlichen Gerichte Zuvorkommens. In dieser vollständigen Fassung spielt der Vers später eine bedeutsame Rolle bei Origenes (cf. S. 25, A. 172) wie in der asketischen Literatur.

¹⁴ I. Clem. 56,4 = Prov. 3,12; I. Clem. 30,2 und Ignatius, ad Ephesios 5,3 = Prov. 3,34.

¹⁵ I. Clem. 57,3—7 = Prov. 1,23—33, die große Mahnrede der Weisheit dient lediglich als Beleg für das Hauptanliegen des Briefes: μάθετε ὑποτάσσεσθαι (57,2).

¹⁶ Hirt, Sim. IX 12,2 = Prov. 8,27—30.

jetzt neben den Prov. auch Jesus Sirach¹⁷ und die Sapientia Salomonis¹⁸ herangezogen werden, und daß die Autoren des I. Clemens-Briefes und des „Hirten“ mit diesen Schriften so vertraut sind, daß in ihren Werken zahlreiche Anklänge an sie auftauchen. Vom Eccl. findet nur cap. 12, 13 Verwendung, ein Vers, der vortrefflich zur ethischen Einstellung des „Hirten“ paßt, und daher uns hier auch des öfteren begegnet.¹⁹ Endlich verdient noch die Tatsache Erwähnung, daß wir auf Spuren einer Benutzung des Sir. in den ältesten christlichen Gebeten stoßen, im Eucharistiegebet der Didache wie im großen Gemeindegebet des I. Clemens-Briefes.²⁰ Übersieht man dies alles, so muß man urteilen, daß trotz aller Bereicherungen im einzelnen die Linie des NT innegehalten wird.

Einen anderen Eindruck gewinnt man beim Studium der *Apologeten*. Der Abzweckung ihrer Schriften entsprechend tritt der Beweis mit Bibelstellen naturgemäß in den Hintergrund. Berufet man sich aber auf sie, so übergeht man dann auch nicht die Weisheitsschriften, nur treten andere Abschnitte als Belege in den Vordergrund. Gilt es, die Erhabenheit christlichen Lebens darzutun, so eignen sich dafür Prov. 4, 25 als Warnung vor der Sünde im allgemeinen,²¹ Prov. 6, 27—29 vor der des Ehebruchs im besonderen.²² Das Freisein des Christen von jeder Todesfurcht wird von Justin sehr gesucht durch Eccl. 1, 9 gestützt: μηδενὸς ἄλλον καινοῦ, ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῇδε τῇ διοικήσει ὄντων.²³ Wir beobachten hier zum erstenmal, wie der Pessimismus des Eccl. anderen Zwecken dienstbar gemacht und zur Motivierung einer weltüberwindenden Haltung verwendet wird. Und wenn Prov. 3, 8 Gottes Sorge für die Toten erläutern soll,²⁴ so bedeutet das natürlich eine völlige Umdeutung des Textes. Im Anschluß an I. Petr. 2, 17 greift man auf Prov. 24, 21 f zurück, um die Loyalität des neuen Glaubens dem Kaiser gegenüber ans Licht zu stellen,²⁵ man wahrt aber zugleich ein Gefühl der Überlegenheit, indem man hervorhebt,

¹⁷ Hirt, Mandata X 1,6 = Sir. 2,3; X 3,1 = Sir. 26,4 — Anspielung auf das *Ilaron*; Sim. V 3,8 = Sir. 32,9 (bzw. Prov. 15,8) — Anspielung auf die *θουσία δεκτῆ*; Sim. V 5,2 = Sir. 18,1 (ὁ πτωχὸς τὰ πάντα); Vis. III 7,3 = Sir. 18,30 (ὁπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν); Vis. IV 3,4 = Sir. 2,5 (bzw. Prov. 17,3), eine Sentenz, die in späteren Zeiten sich größter Beliebtheit erfreut.

¹⁸ I. Clem. 3,4 = Sap. 2,24; 7,5 = Sap. 12,10 (τόπον μετανοίας); 27,5 = Sap. 12,12; Hirt, Mandata I 1 = Sap. 1,14 (εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα). Barnabas 6,7 = Sap. 2,12. Natürlich finden sich in diesen Schriften auch Anklänge an die Prov., von denen einige noch angeführt werden sollen: Hirt, Sim. IX 19,2 = Prov. 3,9,11,30 (καρπὸν δικαιοσύνης); Sim. V 6,3 = Prov. 16,17 (τὰς τοίβους τῆς ζωῆς); Vis. I 3,4 = Prov., 3,19 (θεμελιώσας τὴν γῆν); Barnabas 19,9 = Prov. 7,2 (κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ).

¹⁹ Mandata VII 1; Sim. V 3,2; VIII 3,8,7,6.

²⁰ Didache 10,3 = Sir. 18,1; 24,8 (cf. Sap. 1,14) — ἔκτισας τὰ πάντα; I. Clem. 59,3 = Sir. 16,18 f: τὸν ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσσους; 60,1 = Sir. 2,11: ἐλεῆμων καὶ οἰκτιρῶν.

²¹ Theophilus, ad Autolyicum II 35; III 13.

²² ebda, III,13.

²³ Justin, I Apol. 57.

²⁴ Theophilus, ad Autolyicum II, 38.

²⁵ ebda, I 11.

daß auch die Herrscher ihr Leben von Gottes Hand empfangen.²⁶ Einen breiten Raum nehmen in den Apologien die Erörterungen über die heidnische Götterverehrung und die Torheit des Bilderkultes ein. Hier ist es Aristides, der ausgiebigen Gebrauch von Sap. 13—15 macht, was ja die gleiche Kampfstellung an sich nahelegt.²⁷ Endlich hatten die Reflexionen über Wesen und Aufgabe des Logos zur Folge, daß man sich in steigendem Maße auf Prov. 8, 22 ff berief.²⁸ Justin will damit ein Doppeltes beweisen: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν, ohne daß dadurch die Substanz des Vaters gemindert würde,²⁹ und zugleich die hypostatische Selbständigkeit des Logos: τὸ γεννώμενον τοῦ γεννῶντος ἀριθμῶ ἕτερόν ἐστι.³⁰ Er wird vornehmlich als göttliches Organ der Weltschöpfung gewürdigt,³¹ und die Beobachtung entbehrt nicht eines gewissen Interesses, wie unbefangen man damals noch Prov. 8, 22 ff auslegte. Kann doch Theophilus behaupten, daß die Weisheit nicht zur Beschreibung Gottes dienen könne, weil sie ein Erzeugnis von ihm sei,³² Tertullian zur Erklärung des *ἔκτισεν* anführen: ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus.³³

Zogen die Apologeten die Weisheits-Literatur zur Stützung ihrer besonderen Situation heran, so gilt ein Gleiches nur in größerem Maßstabe für *Clemens Alexandrinus*. Er macht von diesen Schriften einen weit umfänglicheren Gebrauch als seine Vorgänger, lebt förmlich in ihnen und ist mit ihrem Wortlaut dermaßen vertraut, daß sich fortgesetzt bei ihm Anklänge

²⁶ Athenagoras, legatio 18 = Prov. 21,1.

²⁷ Aristides, Apologie, 3 und 13.

²⁸ Das hatte bereits Philo getan, aber in ebr. 31 legt er diesen Vers ganz gnostisierend aus, während er in virt. 62 eine allgemeine Lebenserfahrung aus ihm glaubt ableiten zu können. Es verdient gleichwohl festgehalten zu werden, daß von den 5 Prov.-Zitaten zwei auf diesen Vers entfallen.

²⁹ Justin, dialogus 61.

³⁰ ebda, 129.

³¹ Athenagoras, 10; Tertullian, adversus Praxeam 6 f, 11,19; adversus Hermogenem 18,32. Theophilus, ad Autolyicum I 7 beruft sich dafür nicht auf Prov. 8,22 ff, sondern auf Prov. 3,19 f, wo der gleiche Gedanke ausgesprochen ist.

³² Theophilus, ad Autolyicum I 3.

³³ Tertullian, adversus Hermogenem 18. Aufschlußreich ist es, daß auch Simon Magus Prov. 8,23 ff zur Stützung seiner spekulativen Ansichten heranzieht. Das Wort πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεννᾷ με' wird von ihm erklärt durch den Satz: περὶ τῆς ἐβδόμης . . . δυνάμεως τὰ τοιαῦτα λέγεται εἶναι (*Μεγάλη Ἀπόφασις*, bei Hippolyt, refutatio VI 14,2). Die Ophiten deuteten Prov. 24,16 (ἐπιτάκις πεσεῖται ὁ δίκαιος καὶ ἀναστήσεται) in astrologischem Sinne (bei Hippolyt, refutatio V 7,24), und Basilidianer (bei Hippolyt, refutatio VII 26,1 f) wie Valentinianer (Hippolyt, refutatio VI 32,7) sahen Prov. 1,7 (ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου) im Schicksal des Demiurgen erfüllt. Trotz aller grundsätzlichen Ablehnung des AT beriefen sich die Gnostiker also doch auf bestimmte Abschnitte aus den Prov., die sie im Sinne ihres phantastischen Systems interpretierten.

an sie finden.³⁴ Nichts ist für deren hohe Wertung bezeichnender als der Umstand, daß Clemens bei seiner Wiedergabe von Philo, virt. 9—219 zwischen die einzelnen Abschnitte seiner Vorlage Stellen aus den Prov. einschiebt, die zuweilen erst künstlich dem übernommenen Gedankengang angepaßt werden müssen.³⁵ Gleich seinen Vorgängern sieht er in den Prov. die *γραφή*, sie sind für ihn Aussprüche des hl. Geistes, bzw. Christi, der sich Salomos als eines Mittlers bediente, sie tragen prophetischen Charakter.³⁶ Es ist daher verständlich, daß Clemens sie unbewußt dem NT angleicht, was sich bis in die Textgestaltung hinein feststellen läßt.³⁷ Bald erscheinen sie vereinzelt, wie es sich aus den besonderen Umständen ergibt, bald dagegen in bemerkenswerter Anhäufung, so daß manche Abschnitte sich wie eine Sammlung von aneinandergereihten Versen aus Prov. und Sap., bzw. Sir. lesen.³⁸

Das seit den Schriften des NT zu beobachtende Bestreben, die Weisheits-Literatur zur Stützung ethischer Vorschriften heranzuziehen, und die damit in Zusammenhang stehende wörtliche Auslegung findet bei Clemens seine Fortsetzung und wird großzügig ausgebaut. Die Fülle von Lebensregeln, die er besonders im zweiten und dritten Buche des Pädagogen ausbreitet, bieten ihm hierfür ungeahnte Möglichkeiten. Wie viel konkretes Material geben ihm allein schon bei der Bekämpfung der Unsittlichkeit Prov. und Sir. an die Hand! Deren drastische Schilderungen der Dirne führt Clemens warnend an. So ist Päd. III 68, 2 — 72, 1 ein kleines Kom-

³⁴ Gibt Clemens in Strom. I 14,1 als Zweck der Stromata an, die Erinnerung an Pantaenus und dessen Lehrvorträge wachzuhalten, um die Leser dadurch weiser zu machen, so fallen ihm dabei unwillkürlich die Worte aus Prov. 9,9 ein, die auch Origenes gerne zitiert, wobei er freilich allen Nachdruck auf das *ἀφορμήν* legt, auf die Anregung, die für den Weisen genügt, ohne daß es einer weiteren Ausführung bedürfe. Das *ἀναποδιτισμὸν ἡλίου* in Strom. I 119,2 erinnert an das *ἀνεπόδισεν ὁ ἥλιος* (Sir. 48,23). Es mag genügen, die beiden Proben anstatt vieler Beispiele anzuführen.

³⁵ Strom. II 81,1 ff. In 82,1—83,1 gibt Clemens virt. 28—31 wieder, in 83,3—84,1: virt. 34 ff, während er in 83,2 einige ihm passend erscheinende Stellen aus den Prov. einfügt, wovon Prov. 11,7 nur angeglichen werden kann durch Einschub von *ζῶντος*, denn der Vers meint gerade die Zeit nach dem Tode. Prov. 8,17 bezieht sich auf die Sophia und ihre Freundlichkeit gegenüber ihren Verehrern, während Clemens in dieser Aussage einen Beleg für die *φιλανθρωπία* des Gesetzes sieht. Weitere Einschübe aus den Prov. in § 84,1; 86,7; 88,1; 91,4—5.

³⁶ Strom. I 81,3; II 39,1; III 105,2; Päd. II 129,2: *διὰ Σολομῶντος τὸ πνεῦμα*; Päd. I 91,3: *διὰ Σολομῶντος λέγων* (scil. Christus), III 71,4; Strom. II 34,3: *οἱ χρησιμοὶ οἱ θεῶν*; Strom. III 106,1: *ὁ αὐτὸς προφήτης*; I 27,2. Als *γραφή* werden auch die übrigen Schriften bezeichnet, so die Sap. in Strom. V 108,2; Sir. in Päd. I 68,3 u. III 83,3. Am beliebtesten ist hier die Zitationsformel *ἡ πανάρετος* (bzw. *θεῖα*) *σοφία λέγει*.

³⁷ In Strom. IV 149,8 ist der Wortlaut von Prov. 3,5 durch Mt. 22,37 abgewandelt.

³⁸ z. B. Strom. I 28,4—30; II 4—5; cf. auch Strom. II 33,2—40,3; Päd. I 66,3—72,2; II 52,4—59,4 u. ö.

pendium darauf bezüglich Stellen,³⁹ während Päd. II 98, 2. 101, 2—3 dazu noch eine Nachlese bietet.⁴⁰ Warnungen vor Zuchtlosigkeit und Sinnlichkeit sind nicht selten,⁴¹ sie richten sich bald an die Frauen,⁴² bald an die Männer,⁴³ und sie erscheinen unserem Autor als so wichtig, daß er die allgemein gefaßten Worte in Prov. 4,25: *οἱ ὀφθαλμοὶ σου ὀρθὰ βλέπτουσιν* in diesem konkreten Sinn deutet.⁴⁴ Im Zusammenhang hiermit stehen die häufigen Mahnungen vor Modetorheiten aller Art⁴⁵ und jedem Luxus.⁴⁶ Im Gegensatz zu diesen Entartungen singt Clemens in engem Anschluß an Prov. 29, 37 ff das Lob der wahren und tüchtigen Hausfrau und schildert ihre mannigfache Tätigkeit.⁴⁷

Seine besondere Aufmerksamkeit hat er den Fragen des Essens und Trinkens zugewandt. Dabei läßt er sich in seiner grundsätzlichen Einstellung von zwei Stellen der Weisheits-Literatur leiten. Heißt es in Prov. 13,25: *δίκαιος ἐσθίων ἐμπιπλᾷ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, so folgert er daraus, daß der Mensch nicht geschaffen sei für Essen und Trinken;⁴⁸ und weist

³⁹ Es beginnt mit einer Charakteristik der Dirne nach Prov. 5,3—6 — in Strom. I 29,6 erfahren wir, daß die *ιδιώται* sich bei ihrer Ablehnung der Philosophie auf diesen Vers (5,3) beriefen, ihn also in übertragenem Sinne verwandten — es schließen sich an Prov. 16,2 (*θεωρῶν δὲ καλὰ*) und 10,10 (das listige Zublinzeln); Sir. 26,9 unterstreicht diesen Zug, während Prov. 9,13—17 mit einer drastischen Beschreibung der Dirne die Erörterung abschließt.

⁴⁰ Sir. 26,22; 18,30; 19,2 f. 5.

⁴¹ Päd. I 102,1 = Sir. 36,6: der Genußsüchtige ist ein Hengst, aber kein Mensch mehr (Sir. bezieht es freilich auf den Spottsüchtigen); Päd. II 93,3 = Prov. 19,26; Sir. 23,5 f.

⁴² Päd. III 28,2 = Sir. 9,7 (als Beleg dafür, daß Frauen nicht aus der Sänfte schauen sollen, wovon der Text freilich nichts sagt); 29,1 = Sir. 11,29; 9,16.

⁴³ Päd. III 9,3 f = Prov. 9,18 a—c: Die Wendung *ποταμὸν ἀλλότριον* wird gedeutet als *τὴν ἀλλοτρίαν γυναικα*. In § 4 wird dagegen eine andere Auslegung vorgetragen: *εἴτε καὶ τὰς αἰρέσεις ἐκτροπομένους*, wieder anders sind die Worte *ἕδωρ ἀλλότριον* in Strom. I 96,3 aufgefaßt: die Taufe der Häretiker ist keine wahre Taufe.

⁴⁴ Päd. III 83,1.

⁴⁵ Päd. II 69,2 = Sir. 38,1 f. 8: nützlicher Gebrauch der Salben zu medizinischen Zwecken, Bedeutung des Arztes, cf. 76,1; II 109,3 = Sir. 11,4 gegen Kleiderluxus; II 71,2 = Prov. 17,6: gegen Verwendung von Blumen und Kränzen im Haar; Päd. III 56,3 = Prov. 11,22: kein Durchbohren der Ohrfläppchen, dann könne ja auch durch die Nase ein Ring gezogen werden, wozu die ironische Äußerung in Prov. als Beleg dient; III 58,2 = Sir. 21,21: gegen Ringe. Die Ansicht seiner Vorlage, daß der wahre Schmuck in der *παιδεία* liege, greift Clemens freudig auf. In Päd. III 17,1 wendet er sich gegen die Unsitte des Färbens grauer Haare bei den Männern und preist jene im Anschluß an Sir. 25,6 als Zeichen reicher Erfahrung, während er in III 23,4 Männer schildert, die ob ihrer Haarbehandlung weiblich geworden seien, worauf Sir. 19,29 f nur entfernt hinweist.

⁴⁶ Päd. II 39,1 = Prov. 11,24; III 35,3 = Prov. 8,10—11; 19. Clemens wertet hier — der Stufe seiner Leser entsprechend — nur den Gedanken, daß der Reichtum nicht der höchste Wert sei, und folgert daraus, daß man die Einfachheit vorziehen müsse, während er die Aufforderung zum Erwerb der Gnosis ganz überhört.

⁴⁷ Päd. III 49,5; 67,2—3.

⁴⁸ Päd. II 14,6.

Sap. 16,26 darauf hin: *ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ἐξῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ* — so deutet Clemens dieses Wort so aus, daß das Essen uns zur wahren Liebe zu Gott als dem Geber, zur ewigen Nahrung einen Antrieb geben soll.⁴⁹ Das hat dann natürlich zur Folge, daß alle Schwelgerei abgelehnt⁵⁰ und besonders die Trunkenheit zu wiederholten Malen gebrandmarkt wird, wobei sich Clemens mit Vorliebe der anschaulichen Beschreibungen in Prov. und Sir. bedient,⁵¹ was indes nicht ausschließt, daß er unter Berufung auf Sir. 34, 27 f den Wein preist, sofern man das rechte Maß einhalte.⁵² Mit großer Ausführlichkeit behandelt er Fragen, die sich auf die Gastmähler beziehen, und belegt alles bis in Einzelheiten hinein mit Aussprüchen des Sir.⁵³ Dabei scheut er sich nicht, sogar Anstandsregeln anzuführen und das übliche Verhalten im Alltag, wie es sich in der Spottsucht,⁵⁴ der Geschwätzigkeit⁵⁵ und dem Zorn⁵⁶ auswirkt, eindringlich zu rügen.

Von den Fragen, die ihn am meisten beschäftigen, hat das Problem des Reichtums vordringliche Bedeutung. Es ist gewiß seltsam, daß er sich in seiner bekannten Homilie nicht auf die Weisheits-Literatur beruft, wohl aber tut er es in seinen anderen Schriften. Dabei entlehnt er mit Vorliebe seine Hauptthese Prov. 13,11 (*ὑπαρξίς ἐπισπονδαζομένη μετὰ ἀνομίας ἐλάσσων γίνεται*), die mehrfach wiederkehrt und im Zusammenhang mit Prov. 11,24 (*εἰσὶν καὶ οἱ συνάγοντες ἐλαττοῦνται*) vor dem Zusammenscharren eines unordentlichen Reichtums warnen soll.⁵⁷ Seine Berechtigung erfährt aller Besitz nur durch die Wohltätigkeit, zu der Clemens wiederholt aufruft und zwar regelmäßig unter Verwendung von Prov.-Stellen.⁵⁸ Ihnen entlehnt er die Ansicht, daß der Reichtum ein *λύτρον τῆς ψυχῆς* sei; in „*quis dives salvetur*“ führt er sie breit aus und fügt sie als wichtiges Glied in den Organismus seiner Frömmigkeit ein. Damit verbindet er Motivie-

⁴⁹ Päd. II 7,2.

⁵⁰ Päd. II 8,2 = Sir. 18,32, wobei die Vorlage sogar noch radikalisiert wird: *ἐπὶ μικρῶ* (statt *πολλῆ*) *τροφῆ*; II 4,2 = Prov. 23,3.

⁵¹ Päd. II 26,3—34,4. Besonders hervorzuheben wäre 28,1 = Prov. 23,31. 33—34; § 29,1 = Prov. 20,1; die generelle Ablehnung; § 33,2 = Sir. 26,8: gegen Trunkenheit der Frau, usw.

⁵² Päd. II 23,3. Die Notwendigkeit des rechten Maßes und die Gefahren des Übermaßes hebt Clemens auch sonst im Anschluß an Sir. hervor, z. B. Päd. II 24,3 = Sir. 34,29 f und 34,4 = Sir. 34,19.

⁵³ Päd. II 53,4—59,4. Nur in 57,3 findet sich ein Beleg aus Prov. 10,14, der sich gegen den Spott jüngeren Leuten gegenüber wendet.

⁵⁴ Päd. II 53,1 f = Sir. 34 (31), 31; Prov. 14,3.

⁵⁵ Päd. II 52,4 = Prov. 10,19; Sir. 20,5,8.

⁵⁶ Päd. III 92,2 = Prov. 15,1. In § 93,1 tritt Clemens für eine mildere Behandlung der Dienstboten ein; unter Berufung auf Prov. 13,24 will er aber eine angemessene Strafe beibehalten wissen.

⁵⁷ Päd. III 91,3; Strom. III 56,1; Päd. III 35,5; Prov. 11,24 in Verbindung mit Ps. 111,9.

⁵⁸ Päd. III 35,5; 39,2 = Prov. 13,8: der Reichtum als *λύτρον τῆς ψυχῆς*; 37,4 = Prov. 3,3; Strom. II 86,7 = Prov. 20,22; 11,26; 14,21; III 55,1 = Prov. 10,4; 13,8. In Strom. I 174,3 wird der gleiche Vers Prov. 3,3 ganz anders ausgelegt und auf die göttliche Barmherzigkeit bezogen, die den Frommen nicht verläßt.

rungen für die Barmherzigkeit, die nt.lichen Geist verraten und in seinem bestimmt geprägten Agape-Begriff wurzeln: *οτι την αγάπην ενδείκνυται εις τον δμοιον δια την αγάπην την προς τον δημιουργόν.*⁵⁹ Wie eng er sich aber trotz allem an die Prov. anschließt, verrät allein schon der Umstand, daß er seine Anschauungen in sie hinein pressen will, selbst wenn dies nicht ohne gewaltsame Umdeutungen erfolgen kann.⁶⁰

Von hier aus gesehen fällt es auf, wie selten die Weisheits-Literatur herangezogen wird, um die *Ausformung der Ethik* zu begründen. Uns begegnen nur vereinzelte und mehr gelegentliche Hinweise. So legt ihm Prov. 8, 4,6 den Gedanken nahe, daß Gott allein zum Guten rate,⁶¹ so gewinnt er durch Kombination mit anderen Schriftstellen aus Prov. 3, 13 die Einsicht, daß die *φρόνησις* das Gott Wohlgefällige kenne.⁶² Das Betonen des freien Willens und das Vermögen des Menschen, die Sünde zu meiden oder zu begehen, findet in den Prov. ihre Grundlage.⁶³ Will Clemens zuweilen das Wesen der Sünde mit Hilfe stoischer Termini beschreiben, so bieten ihm die Prov. hierfür wieder einen neuen Anknüpfungspunkt, indem er die Mahnung von Prov. 5, 20: *μη πολὺς ἴσθι προς ἄλλοτριαν* in übertragenen Sinne versteht und die konkrete Anweisung in einen abstrakten Lehrsatz umwandelt: *τὸ ἁμαρτῆσαι ἄλλότριον παριστάσα*, bzw. *ἄλλότριον καὶ παρὰ φύσιν.*⁶⁴ Die Notwendigkeit einer Strafe für die begangenen Sünden zum Zwecke der *παιδεία* behaupten die Prov. des öfteren, Clemens greift diese Forderung unter Berufung auf Prov. 23, 13—14 auf und bringt sie mit der christlichen Buße in Beziehung,⁶⁵ ja selbst für eine Verschärfung der Bußdisziplin geben ihm die Prov. einen Fingerzeig.⁶⁶

Seine Ausführungen über das innere Leben stützen sich auf andere Gewährsmänner, und wenn die Prov. einmal herangezogen werden, so geht es nicht ohne Sinnverschiebungen ab. Als Beispiel diene die Verwendung von Prov. 8, 34 in Päd. II 79, 4! Lobt die Weisheit den Mann, von dem

⁵⁹ Strom. II 86,7.

⁶⁰ Päd. II 129,1 beruft sich auf Prov. 10,4: *χειρὸς δὲ ἀνδρῶν πλουτίζουσιν*, was doch besagen will, daß die Fleißigen es zu Wohlstand bringen. Clemens deutet dagegen das Wort *ἀνδρῶν*: derer, die das Geld verachten und wohl tun. In Päd. III 30,4 zitiert er die erste Hälfte des gleichen Verses: *πενία ἄνδρα ταπεινοῖ* und verkehrt den Sinn ganz in das Gegenteil. Unter *πενία* habe man die *φειδωλία* zu verstehen und infolge dieses Geizes seien die Reichen arm an Almosen!

⁶¹ Päd. I 90,1.

⁶² Päd. I 91,3.

⁶³ Strom. II 75,3 = Prov. 5,22 (jeder wird durch die Ketten seiner eigenen Sünden gefesselt, so daß Gott dann schuldlos ist, wie Clemens im Anschluß an Plato fortfährt); Prov. 28,14. Strom. II 40,3 = Prov. 14,16; vom *σοφός* heißt es: *ἐξέκλιθεν ἀπὸ κακοῦ*; die Weisung von Prov. 7,1a: *τίμα τον κύριον* wird im Meiden der Sünde erfüllt (Strom. II 39,5).

⁶⁴ Strom. VII 82,3; das gleiche Wort kann Clemens auch anders deuten und als Mahnung auffassen, sich nicht zu eingehend mit der heidnischen Philosophie zu beschäftigen (Strom. I 29,9).

⁶⁵ Päd. I 82,1.

⁶⁶ Strom. II 59,1 = Prov. 11,5.

es heißt: ἀγρυπνῶν ἐπ' ἐμαῖς θύραις καθ' ἡμέραν, so greift Clemens das Wort ἀγρυπνῶν auf, mahnt zur fortgesetzten Wachsamkeit und empfiehlt auch das Unterbrechen des nächtlichen Schlafes, um Gott zu preisen.⁶⁷ Natürlich läßt er sich ein seit den Zeiten des NT so häufig zitiertes Wort wie Prov. 3, 34 nicht entgehen und benutzt es als Anlaß, zur Demut zu mahnen, wobei er allem noch Nachdruck verleiht durch das Vorführen einer Galerie demütiger Frommer, die aus dem 1. Clemensbrief übernommen ist.⁶⁸ Aber im Grunde verschwindet das im clementinischen Schrifttum; was dagegen auffällt und beherrschend im Vordergrund steht, ist das starke Heranziehen von Prov. und Sir. beim Aufstellen so mannigfacher Lebensregeln, wie sie besonders der Pädagogus enthält.

Verwandten die Apologeten die Weisheits-Literatur als Bundesgenossen im Kampfe gegen die heidnische Kulturwelt, so folgte ihnen Clemens hierin. Aus der Hochschätzung der wahren Weisheit als des allein wertvollen Besitzes⁶⁹ ergibt sich ihm bereits deren Überlegenheit über die Philosophie. Darin bestärken ihn mannigfache Anspielungen, die er in den Prov. zu entdecken glaubt. Hat die Wendung δικαιοσύνην ἀληθῆ (Prov. 1, 3) nicht den Gegensatz zu der von den griechischen Philosophen gelehrt im Auge,⁷⁰ fordert der Satz: ὁ δὲ ἐλέγχων μετὰ παρορησίας εἰρηνοποιεῖ (Prov. 10, 10) nicht geradezu die Kritik heraus,⁷¹ und ist der andere: παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται (Prov. 10, 17) nicht eine Verpflichtung zu Tadel und Zurechtweisung, obwohl der Zusammenhang doch gewiß die Bekehrung der Philosophen nicht im Auge hat?⁷² Was aber bei der Philosophie anzuerkennen sei, stamme vom Christentum! Bekanntlich hat Clemens die These vom Diebstahl der Hellenen zu der seinigen gemacht und dafür einen ganz umfassenden Beweis angetreten. Eine beachtliche Quelle der griechischen Ethik findet er in der Weisheits-Literatur. Legen es doch die Prov. nahe, daß das Gesetz zur δικαιοσύνη erziehe und deshalb die Vorlage für jene gewesen sei,⁷³ die 4 Kardinaltugenden sollen auf Sap. 8, 7 zurückgehen,⁷⁴ das Sprichwort, ἔγγυα, πάρα δ' ἅτα' leite sich von Prov. 6, 1 f ab!⁷⁵ Ja, Clemens zieht größere Einzelheiten zur Stützung seiner These heran, und bemüht sich, bei Plato, den Stoikern und anderen

⁶⁷ Für die Entfaltung des Gebetslebens werden die Prov. nicht herangezogen, nur einmal Sir. 39,15.18, um die Sitte des Gebets vor dem Einschlafen zu begründen. Die Stelle handelt freilich nur ganz allgemein vom Lobpreis Gottes, ohne eine bestimmte Situation im Auge zu haben (Päd. II 44,2).

⁶⁸ Strom. IV 106,4.

⁶⁹ Päd. II 129,2 = Prov. 3,13—15.

⁷⁰ Strom. II 7,1.

⁷¹ Strom. II 2,4.

⁷² Strom. I 54,1. Das Gleiche liest Clemens aus Prov. 29,15 heraus: πλῆγαι καὶ ἐλέγχοι διδάσκειν σοφίαν, d. h. machen aus den heidnischen Philosophen wahre christliche Gottesgelehrte.

⁷³ Strom. II 78,4 = Prov. 15,8; 16,7; II 79,2 = Prov. 11,1.

⁷⁴ Strom. VI 95,4.

⁷⁵ Strom. II 70,4.

Philosophen Entlehnungen nachzuweisen.⁷⁶ Es ist dabei gewiß nicht zufällig, daß er gerade in der Weisheits-Literatur Anhaltspunkte für seine Ansicht findet, wengleich ihm die Einsicht in den wahren Sachverhalt der Dinge auch verschlossen geblieben ist.

Mit seiner Kritik der Philosophie geht die Opposition gegen die Sophistik Hand in Hand. Schon geringe Andeutungen genügen, um diese ihm in die Erinnerung zu rufen. In Prov. 11, 14 sieht er eine Charakteristik der schwankenden *δοκησίσοφοι*, indem er eine allgemein gehaltene Lebensregel konkret zuspitzt,⁷⁷ die Worte *θήσεις τε σοφῶν* in Prov. 1, 6 lassen ihn an die *σοφισταί* denken und ihre trügerischen, die Jugend betörenden Wortkünste, während die christlichen Weisen den *σκοτεινὸν λόγον* erfassen.⁷⁸ Besonders in Strom. I 47, 3 f begegnet uns der Kampf gegen die *σοφιστικὴ τέχνη*, der von Sir. 19, 22 (*καὶ οὐκ ἔστιν σοφία πονηρίας ἐπιστήμη*) und Prov. 14, 6 (*ζητήσεις σοφίαν παρὰ κακοῦς καὶ οὐχ εὐρήσεις*) aus geführt wird, denn es gelte immer der Grundsatz: *σὸμα δίκαιον ἀποστάζει σοφίαν* (Prov. 10, 31). So ergibt sich aus allem für Clemens die an die Heiden gerichtete Mahnung aufzuwachen, um der kommenden Ernte, d. h. der *πίστις* und *σωτηρία* teilhaftig zu werden, wobei er wieder eine an alle ergehende Aufforderung zu einer nützlichen Tätigkeit auf eine ganz bestimmte Situation der heidnischen Umwelt einengt.⁷⁹

Benutzt Clemens wie die Apologeten die Weisheits-Literatur zum Kampf gegen die heidnische Umwelt, wobei sich freilich Themen und Belegstellen im einzelnen verschieben, so erweitert er noch über diese hinausgehend die Front, indem er auch die Häretiker in die Widerlegung mit einbegreift. So bezieht er den viel zitierten Vers Prov. 3, 34 auf sie als die Hochmütigen und sich besser Dünkenden,⁸⁰ und unter der *γλώσσα ἀδίκων* (Prov. 10, 31) können nur sie gemeint sein.⁸¹ Ein förmliches Porträt der Gnostiker zeichnet er an Hand zahlreicher Prov.-Stellen in Strom. I 95, 2 bis 96, 3. Aus den Worten *ἐπιγνώση ψυχᾶς ποιμνίου σου* (Prov. 27, 23) folgert Clemens die Unterscheidung von Kirchlichen und Häretikern (95, 2), aus der Sentenz *κρείσσων φίλος ἐγγὺς ἢ ἀδελφὸς μακρὰν οἰκῶν* (Prov. 27, 10) die von Philosophen und Häretikern (95, 4). Weitere Züge zur Charakteristik liefert Prov. 9. Die Verse 12 a—c zählen allgemeine

⁷⁶ Platos Ausführungen über den wahren Reichtum (Leges V 742 E) seien eine Wiedergabe von Prov. 17, 6a (Strom. II 22, 3), die über das Schicksal des *δικαίος* (Rep. II 361 E — 362 A) eine solche von Sap. 2, 12 (Strom. V 108, 2). Heißt es von der Weisheit *διήκει διὰ πάντων* (Sap. 7, 24), so hätten die Stoiker dies falsch verstanden und wären so zu ihrem Pantheismus gekommen (Strom. V 89, 4). Strom. II 24, 5: Sir. 6, 33 sei die Quelle für Heraklit, Sir. 31, 8 die für Xenokrates gewesen (Strom. II 24, 1).

⁷⁷ Strom. II 51, 6.

⁷⁸ Strom. II 7, 3.

⁷⁹ Prot. 80, 2 = Prov. 6, 9. 11a.

⁸⁰ Strom. III 49, 2.

⁸¹ Strom. II 79, 3.

Merkmale auf (95, 4—7), während die Worte der Dirne in Prov. 9, 16—18a nähere Angaben enthalten, die sich vornehmlich auf die Sakramente beziehen.⁸²

Setzt Clemens mit allem nur eine ihm überkommene Tradition in der Benutzung der Weisheits-Literatur fort, was eine Erweiterung, intensivere Durchdringung und Umdeutung seiner Vorlage nicht ausschließt, so ist er in einer Reihe anderer Punkte dagegen ganz originell. Es handelt sich um bestimmte, ihm eigentümliche Problemkreise, bei deren Bearbeitung er sich häufig auf diese Schriften beruft. Beginnen wir mit der *Rechtfertigung der allegorischen Methodel*! Aus den Prov. gewinnt Clemens dafür überraschend viel Material. Gleich die Eingangsverse erwecken seine Aufmerksamkeit in hohem Maße (Prov. 1, 1—6). Zweimal hat er sie ausführlich behandelt,⁸³ und wird durch ihre Lektüre in seiner Ansicht bestärkt, daß die Wahrheit sich *πολυτρόπως* in der Schrift verstecke⁸⁴ und nur greifbar sei: *μόνοις τοῖς εἰς γνῶσιν μεμνημένοις*.⁸⁵ Er sieht in diesem Absatz die verschiedenen, von den Propheten verwandten Darstellungsformen aufgezählt,⁸⁶ und erblickt die Aufgabe des Gnostikers darin, im Besitz des Geistes die Tiefen Gottes zu erforschen, d. h. in die Geheimnisse einzudringen, die in den prophetischen Weissagungen verborgen liegen.⁸⁷ Mustert Clemens mit dieser BlickEinstellung die einzelnen Aussprüche der Prov., so findet er an vielen Stellen die gleiche Meinung bezeugt,⁸⁸ ja selbst dort, wo der vorliegende Text gewaltsam umgedeutet werden muß, da er an sich etwas anderes besagt.⁸⁹ Damit weist er Origenes die Wege, für dessen Hermeneutik ebenfalls Prov. 1, 6 ausschlaggebende Bedeutung hat, der

⁸² Strom. I 96,1 = Prov. 9,16—17: ἄρτον κρυφίον . . . ὕδατος κλοπῆς — Hinweis auf die Eucharistie, die die Häretiker z. T. falsch einnehmen (ὕδωρ ψιλόν); § 96,2 = Prov. 9,18a: μὴ χρονίσῃς ἐν τῷ τόπῳ — Salomo spreche also nicht von ἐκκλησία; § 96,3 = ebda: ὕδωρ ἀλλότριον — die Taufe der Häretiker sei keine wahre Taufe. In Päd. III 9,4 wird auch die Fortsetzung (Prov. 9,18 b. c) auf die Häretiker bezogen, während er in Päd. III 9,3 den ursprünglichen Sinn von Prov. 9,18a reproduziert (ποταμὸν ἀλλότριον = τὴν ἀλλοτρίαν γυναικα).

⁸³ Strom. II 7,1 ff; VI 130,1 ff.

⁸⁴ Strom. VI 129,4; II 6,4: ἐπικεκρύφθαι τὴν ἀλήθειαν.

⁸⁵ Strom. VI 129,4; cf. V 63,6: ἐπεὶ ὀλίγων ἐστὶ ταῦτα χωρῆσαι.

⁸⁶ Strom. VI 130,1.

⁸⁷ Strom. II 7,3: τῆς περὶ τὰς προφητείας ἐπικρύψεως.

⁸⁸ Strom. II 8,1 = Prov. 5,16 (Wasser soll sich nicht nach außen ergießen); V 18,3 = Prov. 10,14 (σοφοὶ κρύβουσιν αἴσθησιν); II 61,2 = Prov. 11,13 (πιστὸς δὲ προῆ κρύπτει πρόγματα).

⁸⁹ Wenn es in Prov. 26,5 heißt, man solle erwidern ἄφρονι κατὰ τὴν ἀφροσύνην αὐτοῦ, so soll dadurch vermieden werden, daß der Tor sich für klug halte. Clemens liest dagegen aus diesem Satze heraus, daß man den Philosophen mit den ihnen anvertrauten Argumenten antworten, sich ihnen also anpassen und mit dem Wesentlichen zurückhalten müsse (Strom. V 18,5 f.). In völlig veränderter Form führt er Prov. 24,7 f an: σοφοὶ δὲ οὐκ ἐκφέρουσιν ἐκ στόματος, ἀ διαλογίζονται ἐν συνέδριῳ (Strom. I 56,1). Nur in dieser Umprägung vermag er das Wort seinen Zwecken nutzbar zu machen, während er mit dem wirklichen Texte nichts anfangen könnte: σοφοὶ οὐκ ἐκκλίνουσιν ἐκ στόματος Κυρίου, ἀλλὰ λογίζονται ἐν συνέδριοις. Es mag beiläufig erwähnt werden, daß Clemens auch hinsichtlich seiner Stellung zur Schrift im allgemeinen die Prov. als Beleg heranzieht. So folgert er

aber zugleich den Schriftbeweis erheblich erweitert, bes. durch Einfügen von Prov. 22, 20 f (*ἀπόγραψαι αὐτὰ σεαντιῶ τρισσῶς*).⁹⁰

Ein zweites Anliegen, das Clemens unablässig beschäftigt und bei dessen Behandlung er immer wieder auf die Weisheits-Literatur zurückgreift, ist die Rechtfertigung von νόμος und φόβος, die er vom Erziehungsgedanken her erreichen will. Es handelt sich vor allem um die Widerlegung des schwerwiegenden Vorwurfs, der von philosophischer Seite her erhoben wurde, und dessen Entkräftung größere Partien von Stroma II gewidmet sind: vom Gesetz gelte das *ἐμπαθοῦς φόβον περιποιητικόν*,⁹¹ und damit verbindet sich ein anderer Einwand, den gnostische, bes. marcionitische Kreise vorbrachten: *οὐκ ἀγαθὸν εἶναι . . . τὸν κύριον διὰ . . . τὴν ἀπειλήν καὶ τὸν φόβον*.⁹²

Zur Sicherung seiner Position leistet Clemens natürlich Prov. 1,7 unschätzbare Dienste: *ἀρχὴ σοφίας φόβος θεοῦ*. Er kann sein Ziel mit syllogistischen Mitteln erreichen, indem er den Gewinn jeder höheren σοφία von der *γνώσις νόμου* abhängig macht, der Erzeugerin des φόβος, womit beide umstrittenen Größen in ihrem Bestand gesichert sind.⁹³ Dabei gibt ihm die Fortsetzung von Prov. 1,7 noch einen weiteren wichtigen Gedanken an die Hand. Die *ἀρχὴ σοφίας* ist eine *παιδεία*,⁹⁴ und mit Hilfe dieses griechischen Terminus arbeitet er die positive Bedeutung von νόμος und φόβος heraus. Diese Tendenz tritt deutlich zu Tage an den anderen Stellen, in denen sich Clemens auf Prov. 1,7 beruft wie in Päd. I 77,1⁹⁵ und besonders in Strom. II 37, 2 ff, wo die These verfochten wird: *ἐκ νόμου καὶ προφητῶν προπαιδεύεσθαι* (cf. 37, 3: *ὁ παιδεύων λόγος*). Stichwortartig kehrt das Wort *παιδεία* bei Clemens in diesem Zusammenhange wieder, und zahlreiche Stellen der Prov. und des Sir. bestärken ihn in seiner Ansicht, daß eine strenge Zucht und eine mit ihr verbundene, heilsame Furcht unbedingt notwendig seien.⁹⁶ Daher zieht er gern Abschnitte aus seinen Vorlagen zur weiteren Begründung heran, die vom *ἐλεγχος*, vom *ἐλέγχειν* handeln.⁹⁷ So ist der νόμος wertvoll, denn er lehrt die Ge-

aus Prov. 5,15 deren Notwendigkeit (Strom. I 10,1), aus Prov. 8,9 (alles sei *ὀρθὰ τοῖς εὐρίσκουσι γνώσιν*) deren Auslegung *κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν παρακ* (Strom. VI 125,2).

⁹⁰ Origenes, princ. IV 2,4.

⁹¹ Strom. II, 84,2; cf. II 33,3: *εἰ δὲ ὁ νόμος φόβον ἐμποιητικός; I 174,3: καὶ ὃν ἐγέννησε φόβον ὁ νόμος.*

⁹² Päd. I 62,1.

⁹³ Strom. II 33,2 f.

⁹⁴ Strom. II 33,4; von hier aus deutet er auch Barn. 4,11 (Strom. II 35,5).

⁹⁵ Päd. I 77,1; cf. 75,3: *τῆς φιλανθρωποῦ παιδαγωγίας.*

⁹⁶ z. B. Päd. I 75,2 = Sir. 7,23 f; I 81,3 = Sir. 18,13 f; 16,10; I 87,1 = Sir. 30,8; Strom. II 4,4 = Prov. 3,12; II 71,4 = Prov. 16,4.

⁹⁷ Prot. 82,1 = Prov. 3,11; Päd. I 66,3 = Sir. 22,6 f; I 78,4 = Prov. 3,11 — der Tadel beweise gerade *τὸ φιλότεκνον τῆς παιδαγωγίας; I 85,4 = Prov. 1,24 f.* Gewiß ist die Güte das eigentliche Wesen des Logos, aber in seinem Erbarmen schlägt er verschiedene Wege ein, um auch Unfolgsame zu gewinnen, während nach Prov. 1,26 die Sophia gerade über diese lacht und ihnen nicht hilft. Päd. III 86,1 = Prov. 10,10.

bote und gebietet die Flucht vor dem Bösen,⁹⁸ so ist der φόβος von Nutzen, denn er führt zum Meiden der Sünde.⁹⁹ Aber nach Prov. 1,7 ist er nur ἀρχή σοφίας, eine Wendung, die Clemens freudig aufgreift und mit seinem Stufensystem in Verbindung bringt. Lehrreich ist hierfür die Behandlung der Enthaltensamkeit in Strom. VII 69, 8—70, 2. Am wertvollsten ist natürlich ihre Ausübung δι' ἀγάπην, aber auch die andere δι' ἐπαγγελίαν ἢ διὰ φόβον hat ihre relative Bedeutung, wenn sie auch nur προσαγωγή τις ἐπὶ τὸ βέλτιον ist.¹⁰⁰ Darin liegt das Sinnvolle des Anfangs beschlossen, daß er eine Grundlage für alle weitere Entwicklung bildet, daß er zur θεοσέβεια, ἀφοβία, ζωή, ἔξομοίωσις, zu εἰρήνῃ und ἀφθαρσία führt, was Clemens alles glaubt aus Prov. herauslesen zu können.¹⁰¹

Auch der Kampf um die Berechtigung der griechischen Philosophie und des weltlichen Wissens, den Clemens Angriffen weiter Gemeindekreise gegenüber durchfechten muß, wird von ihm oft mit den Waffen geführt, die die Weisheits-Literatur ihm liefert. Freilich beriefen sich auch seine Gegner auf die Prov., indem sie die Mahnung: μὴ πρόσεχε φανύλη γυναικί (Prov. 5, 3) auf die Ἑλληνικὴ παιδεία bezogen (Strom. I 29, 6), aber Clemens sucht sie durch Beachten des Zusammenhangs zu widerlegen und setzt sich aus naheliegenden Gründen hier plötzlich für wörtliche Auslegung ein.¹⁰² Weiteren Ausführungen der Gegenseite, die die Nutzlosigkeit der weltlichen Wissenschaften zum Gegenstand haben, antwortet er mit einer umfänglichen Stellensammlung aus der Sapientia, die die Notwendigkeit der μαθήματα dartun soll und die in dem Satz gipfelt: οὐδὲν γὰρ ἀγαπᾷ ὁ θεὸς εἰ μὴ τὸν σοφία συνοικοῦντα (7, 28).¹⁰³ Er beruft sich auf die Worte εἶδεν π ο λ λ ά (Eccl. 1, 17) und folgert aus ihnen: ὁ δὲ τῆς π α ν-

⁹⁸ Strom. II 34,2 ff = Prov. 1,17 f; I 174,1: τοῦ νόμου δὲ τὴν εἰποῦσαν; 174,2 = Prov. 3,13. 16a: von der Weisheit heißt es: ἐκ τοῦ στόματος αὐτῆς ἐκπορεύεται δικαιοσύνη, d. h. sie trägt den νόμος auf der Zunge, der also zu ihr nicht in Gegensatz gestellt werden darf. In Strom. II 91,4 f bringt Clemens eine Sammlung von Stellen aus den Prov., die den menschenfreundlichen Charakter des Gesetzes dartun sollen.

⁹⁹ Strom. II 4,4 = Prov. 3,7; II 40,2 f = Prov. 14,16; 14,26; II 71,4 = Prov. 15,27. Strom. I 172,3 = Prov. 22,3 f: die heilsame Wirkung der Strafe auf den Zuschauer, der dadurch zur Besinnung geführt werden kann (παιδεύεται).

¹⁰⁰ Als Beleg dient Prov. 1,7 bzw. 9,10. Wie geläufig und wichtig ihm dieser Gedanke war, zeigt seine sehr gesuchte Exegese von Prov. 10,27: φόβος κυρίου προστιθησι ἡμέρας. Wie sich das Leben — in aufsteigender Linie — aus Tagen zusammensetzt, so steigert sich der φόβος zur πίστις und ἀγάπη (Strom. II 53,3)!

¹⁰¹ Strom. II 37,3: ἐκκαθαίρων οικίως εἰς θεοσέβειαν — im Anschluß an Prov. 1,7; Strom. II 39,1 = Prov. 1,33: das ἀφόβος; Strom. II 84,2 = Prov. 19,20: φόβος κυρίου εἰς ζωὴν; II 88,1 = Prov. 14,27: πρόσταγμα κυρίου πηγὴ ζωῆς; Strom. II 101,2 = Prov. 28,5; 4; 14,8 — nur auf dieser Basis kann die Forderung von Dt. 13,4, die zur ἔξομοίωσις führende Nachfolge Gottes, erfüllt werden. Strom. II 4,4: ἀποκαθιστὰς δὲ εἰς εἰρήνην καὶ ἀφθαρσίαν.

¹⁰² cf. Strom. I 29,7 = Prov. 5,5,8 f. 11: alles sei vielmehr auf die ἡδονή zu beziehen.

¹⁰³ Strom. VI 92,2 = Sap. 9,17 f; 92,3 = Sap. 8,8; 93,2 = Sap. 6,10; 93,3 = Sap. 7,16; 7,28; 93,4 = Sap. 14,2 f.

τ ο δ α π ἥ ς σοφίας ἔμπειρος, οὗτος κυρίως ἂν εἴη γνωστικός;¹⁰⁴ der Ausdruck *περισσειά γνώσεως* (Eccl. 7,13) scheint ihm in die gleiche Richtung zu weisen, und wenn es heißt: *πάντα ἐνώπια τοῖς σνιοῦσιν* (Prov. 8, 9), so ist darin ja die griechische Weisheit mit eingeschlossen.¹⁰⁵ Ihr Gewinn ist schon deshalb nicht zu verachten, weil sie ein Glied des göttlichen Weltplanes ist und gleich der christlichen Religion auf Gott als ihren Urheber zurückgeht. Diese Erkenntnis bringt Clemens mit Prov. 3, 23 in Zusammenhang: *ὁ δὲ πούς σου οὐ μὴ προσκόβῃ*, indem er diesen Vers an die Voraussetzung knüpft: *ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος, ἕάν τε Ἑλληνικὰ ἦ, ἕάν τε ἡμέτερα.*¹⁰⁶

Wie den *φόβος*, so verbindet Clemens auch die Philosophie mit dem Erziehungsgedanken und sieht in ihr das notwendige Anfangsglied, die *προπαιδεία*, das Fundament: *εἰς τὴν ἐπὶ τὴν θεοσέβειαν προκοπήν.*¹⁰⁷ Dabei kommt es ihm darauf an, ein Doppeltes zu beweisen, die prinzipielle Überlegenheit des Christentums,¹⁰⁸ sowie die relative Berechtigung der Philosophie, die bereits keimhaft alle wichtigen Gedanken des Christentums in sich enthalte.¹⁰⁹ Für beides findet er unschwer Belege in den Prov. Dabei stellt er den unschätzbaren Dienst, den die Philosophie dem Glauben leistet, betont heraus: sie liefert die *ἀπόδειξις*¹¹⁰ und macht ihn allen

¹⁰⁴ Strom. I 58,1 f.

¹⁰⁵ Strom. I 58,2 f.

¹⁰⁶ Strom. I 28,1.

¹⁰⁷ Strom. I 28,1; 27,2. Diesen Gedanken variiert Clemens des öfteren in seinen Schriften. Die Worte von Prov. 3,6: *πάσαις δὲ ὁδοῖς γνώριζε αὐτήν* kommentiert er mit dem Satze: *τὸ ἐξ ἀπάσης παιδείας χρήσιμον ἐκλεγόμενος* (Strom. II 4,1) — es gibt eben zahlreiche Wege, die zum Glauben führen. Das gleiche Thema behandelt er in Strom. I 29,2 = Prov. 4,10—11,21: *πολλὰ ὁδοὶ βλου, ὁδοὺς γὰρ σοφίας διδάσκω σε; 18: αἱ δὲ ὁδοὶ τῶν δικαίων.* Das sind für ihn die *προπαιδεῖαι ὁδοὶ* (Strom. I 29,3), d. h. eine Unterweisung für einen Einzelnen ist zu einer geschichtstheologischen Ansicht von allgemeiner Geltung ausgeweitet, zu einer grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie.

¹⁰⁸ Strom. I 32,2. Mit der Tatsache, daß Sarah Hagar tadelt, bringt er Prov. 3,11 f in Zusammenhang (*μηδὲ ἐκλύον ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος*) und folgert daraus die Berechtigung, die Philosophie auf das rechte Maß zurückzuführen. Strom. I 33,5 = Prov. 6,6 (die Ameise als Vorbild), 33,6 = Prov. 6,8,8a (die Biene als Vorbild). Wie diese den Honig von der ganzen Wiese holt und doch nur eine Wabe herstellt, so soll das Wissen von überall her für den einen Glauben gewonnen werden. Aus diesem Gefühl der Überlegenheit heraus tadelt Clemens die Philosophen, wofür er sich u. a. auch auf Prov. 10,17 beruft, auf die Schädlichkeit einer *παιδεία ἀνεξέλεγκτος* (Strom. I 54,1). Zugleich spornt er sie zu weiterem Suchen an, da das Streben nach Gnosis dem Menschen angeboren sei (Strom. I 54,1 = Prov. 27,21a; 16,8).

¹⁰⁹ Strom. I 95,1. Die Belege aus den Prov. werden nur durch gewaltsame Umdeutungen gewonnen. Prov. 11,21: *ὁ δὲ σπείρον δικαιοσύνην λήμψεται μισθὸν πιστόν* — Clemens schreibt für die beiden letzten Worte *πιστὸν* und leitet dann aus diesem Vers den Gedanken ab, daß das Christentum eine Steigerung über die Philosophie hinaus bedeute. Damit bringt er Prov. 11,24 und 27,25 f in Zusammenhang, wo überall ein Mehr ausgesprochen ist. Freilich werden hierbei ganz nüchterne Erfahrungen des täglichen Lebens zu abstrakten Sätzen von prinzipieller Gültigkeit emporgeschraubt.

¹¹⁰ Strom. I 28,1.

Anstürmen sophistischer Künste gegenüber unangreifbar. Als Hauptbeleg erscheint Prov. 10,17: *παιδεία δὲ ἀνεξέλεγκτος πλανᾷται*,¹¹¹ aber auch sonst findet er in den Prov. Stützen für seine These.¹¹² So notwendig die Philosophie daher auch an sich sein mag,¹¹³ so bezieht er doch auf das Verhältnis zu ihr das Wort aus Prov. 5, 20: *μὴ πολὺς ἴσθι πρὸς ἀλλοτριαν*,¹¹⁴ d. h. man dürfe sie wohl benutzen, aber sich ihr nicht ausschließ-lich widmen, was bis in den Wortlaut hinein an Philo erinnert. Überblickt man all' diese Ausführungen, die vornehmlich Stroma I angehören, so fällt die ständige Heranziehung der Weisheits-Literatur, insonderheit der Prov., sofort auf.

Bei der Beschreibung der Gnosis selbst werden diese Schriften seltener benutzt, obwohl es doch an Anknüpfungspunkten wahrlich nicht gefehlt hätte. Es sind aber nur wenige Züge, die Clemens hier verankert, wie z. B. den wichtigen Gedanken von Gott als dem Urheber der Gnosis.¹¹⁵ Einige Angaben gewinnt er auch über deren Inhalt. Dabei ist von besonderer Bedeutung seine Auslegung von Prov. 8, 22 f, wo er mit Hilfe platonischer Gedanken die menschliche Gnosis aus der Teilhabe an der *πρώτη σοφία* entstehen läßt, die vor allem anderen erschaffen sei: *ἧς ἢ μέθεξις . . . θείων καὶ ἀνθρωπίνων καταληπτικῶς ἐπιστήμονα εἶναι διδάσκει* (Strom. VI 138, 4).¹¹⁶ Den umfassenden Inhalt der Gnosis liest er ferner in Sap. 7, 20 (= *τὴν φυσικὴν θεωρίαν*) und 7, 21 (= *περὶ τῶν νοητῶν*) hinein, wobei er das Wort *κρυπτά* sicher gegen den Sinn der Sap.-Stelle platonisch deutet.¹¹⁷ Prov. 10, 21: *χείλη δικαίων ἐπίσταται ὑψηλά* bezieht er

¹¹¹ Strom. I 35,6. Der Spruch tadelt nur Leute, die keine Zurechtweisung annehmen; für Clemens ist darin die Erkenntnis ausgesprochen, daß die Rhetorik zur Abweisung der Sophisten notwendig ist (*τὸ ἐλεγκτικὸν εἶδος*); cf. I 35,5 = Prov. 10,12,17: *ὁδοὺς . . . ζωῆς φυλάσσει παιδεία*, so daß man nicht mehr getäuscht werden kann.

¹¹² Strom. I 28,4 = Prov. 4,8 f: *περιχαράκωσον αὐτήν*, was Clemens durch den Zusatz *διὰ φιλοσοφίας* erläutert. Strom. I 45,3 f = Prov. 22,20 f: *... τοῦ ἀποκρίνεσθαι λόγους ἀληθείας*, was er als eine Anspielung auf die Dialektik auffaßt. Strom. I 100,3 = Prov. 21,11: *ὁ δὲ σοφὸς δέξεται γνῶσιν* — bezieht Clemens hier auf die Philosophie, die nach I 100,1 f den Glauben schützt und die Bedeutung eines „Nachtsiches“ besitzt.

¹¹³ Clemens belegt dies auch durch Prov. 2,5 (Strom. I 27,2), wo er liest: *καὶ αἰσθήσιν θείαν εὐνόησεις* (LXX: *καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ*), was als Gegensatz eine weltliche Wissenschaft erfordere. Ganz anders deutet Origenes diesen Vers, auf den er sich mit Vorliebe zur Rechtfertigung seiner Theorie von den geistlichen Sinnen beruft (cf. S. 23, A. 148).

¹¹⁴ Strom. I 29,9 = Prov. 5,20; daraus die Folgerung: *χρησθαι μὲν, οὐκ ἐνδιαιτρίβειν δὲ καὶ ἐναπομένειν τῇ κοσμικῇ παιδείᾳ παραναί.* Strom. I 31,1 bezieht das gleiche Wort auf Hagar.

¹¹⁵ Prot. 80,1 = Prov. 2,6: *κύριος δίδωσιν σοφίαν*; Strom. II 4,3 = Prov. 3,7: *μὴ ἴσθι φρόνιμος παρὰ σεαυτῶ; II 5,1 = Sap. 7,17: αὐτὸς γὰρ μοι δέδωκεν . . . γνῶσιν*; Strom. V 72,1 = Prov. 24,26. Es ist interessant zu sehen, daß Clemens den berühmten Vers Prov. 8,22 ebenfalls für diesen Gedanken verwendet (Prot. 80,1).

¹¹⁶ Nach Strom. VII 7,4 ist diese *σοφία* mit dem Logos identisch, was der üblichen Ansicht entsprach.

¹¹⁷ Strom. II 5,1 f.

wieder auf den Gnostiker, der eine Kenntnis Gottes und Christi besitze,¹¹⁸ während die Prov. ganz allgemein vom Gerechten sprechen, der die göttlichen Gebote sich innerlich zu eigen gemacht hat. Endlich verwendet Clemens auch Sap. 8, 8 zur Inhaltsbestimmung der Gnosis,¹¹⁹ einen Vers, den er an anderer Stelle als Beweis für die Notwendigkeit der *μαθήματα* zitiert hat (cf. Strom. VI 92, 3), ein deutliches Zeichen für die Dehnbarkeit, die der Ausdruck *σοφία* für ihn besitzt.

Für die *Wirkungen* der Gnosis findet er gleichfalls einige Andeutungen in den Weisheits-Schriften. So richtet er seine Aufmerksamkeit auf die Nebeneinanderstellung von *γνώσις* und *εἰρήνη* in Prov. 16, 8¹²⁰ und gewinnt aus der Stufenfolge von Sap. 6, 17—20, die mit der *ἐπιθυμία παιδείας* (von Cl. im Sinn von *γνώσεως* verstanden) beginnt und mit der *ἀφθαροσία* endet,¹²¹ eine Bestätigung für seine Ansicht, daß Gnosis und Unvergänglichkeit eng miteinander verbunden seien.¹²² Clemens liest sein Idealbild vom wahren Gnostiker in Prov. und Sap. hinein, findet überall Hinweise auf die *σοφία*, auch wenn seine Gewährsleute statt einer mystisch vertieften Schau nur eine gesunde Lebensklugheit im Sinne haben und sich mit all' ihren Ausführungen durchaus im irdischen Bereiche bewegen, und schließlich glaubt er auch, bei ihnen seine eigene *Wertung* der Gnosis zu entdecken. Fordern die Prov. nicht zu wiederholten Malen zu ihrem Erwerbe auf, da sie der köstlichste Besitz sei?¹²³ Und ist dieses fortgesetzte Suchen nach ihr dem Menschen nicht gleichsam angeboren?¹²⁴ Muß er es nicht unentwegt fortführen, selbst wenn er Beschwerden ertragen sollte? Daher stellt es Clemens als Grundsatz auf: *ὁ συνεγγίζων . . . τῇ γνώσει κινδύνων . . . διὰ τὸν πόθον τῆς ἀληθείας ἀπολαύει.*¹²⁵ Aber die Berufung auf Prov. 10, 4a. 5 ist im Grunde nicht zulässig, denn das *πεπαιδευμένον*, das *διδασκώθη ἀπὸ καύματος* wollen doch nur den Nutzen der *παιδεία* hervorheben, nicht eine so weitgreifende Lebenshaltung des vollkommenen Christen begründen. Nichts verrät endlich deutlicher, wie wertvoll Cle-

¹¹⁸ Strom. II 52,7.

¹¹⁹ Strom. VI 70,4.

¹²⁰ Strom. I 54,1.

¹²¹ Sap. 6,19: *ἀφθαροσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ* — ist ein Vers, den die späteren östlichen Väter mit Vorliebe zur Stützung ihrer Vergottungslehre zitiert haben.

¹²² Strom. VI 121,2. Ein gutes Beispiel für die clementinische Kombinationsgabe bietet Strom. V 72,1 ff. Die *σοφία* = *φρόνησις θεία* ist charakterisiert durch das *ξύλον ζωῆς*, das Gott im Paradies pflanzte (Gen. 2,9), und dieses findet er in Prov. 3,18 erwähnt: *ξύλον ζωῆς* (er schreibt dafür *δένδρον ἀθανασίας* — cf. dazu Stählin's Fußnote). Daß die Prov. unter *ζωή* nicht die *ἀθανασία* verstehen, ergibt allein schon ein Vergleich mit 3,16: *ἔτη ζωῆς*.

¹²³ Päd. II 129,2 = Prov. 3,13—15; Strom. I 58,3 f = Prov. 8,10.

¹²⁴ Strom. I 54,1; Strom. IV 9,2 f = Prov. 6,6,8a: die Worte von der Biene und Ameise sind für ihn ein Beweis dafür, daß der Gnostiker gleich allen Lebewesen die ihm eigentümliche Beschäftigung hat: *ὁ γνωστικὸς δὲ ἀληθείας ἐρεῖ*. In Strom. I 33,5 f glaubt er dagegen aus diesen Versen das Verhältnis von Philosophie und Christentum ablesen zu können.

¹²⁵ Strom. II 35,4.

mens die Gnosis dünkte, als daß er im Gegensatz zur herrschenden Auslegung sie sogar im 4. Gebot erwähnt glaubt, denn unter der Ehrung der Mutter habe man jene zu verstehen; er meint dies mit Hilfe von Prov. 24, 69 folgern zu können: *ὄν ἐπαίδευσεν ἢ μήτηρ αὐτοῦ!*¹²⁶ Sicher zu Unrecht, denn die Prov. denken an die irdische Mutter, nicht an die Sophia.

Abschließend seien noch zwei Stellen angeführt, in denen Clemens zur Charakteristik der Gnosis Abschnitte aus der Weisheits-Literatur zitiert. In Strom. VI 120, 3—121, 2 verwendet er für seine breite und schwungvolle Darstellung Sap. 6, 12—20, während er in Strom. VII 105, 1 auf Sir. 4, 11 zurückgreift. Letzteres Beispiel ist unstreitig von erhöhtem Interesse, weil es uns einen Blick in die clementinische Grundhaltung und zugleich in die Methode seiner Schriftbenutzung tun läßt. In Sir. 4, 11 las er: *ἡ σοφία υἱοῦς ἐαυτῆς ἀνύψωσεν*. Diesen Vers spielt er nun gegen seine Gegner aus, die sich auf I. Kor. 8, 1 beriefen: *ἡ γνώσις εἰρηται φουσιῶν* (Strom. VII 104, 5). Er gibt die Sir.-Stelle in der Form wieder: *ἐνεφρσίωσεν τὰ ἐαυτῆς τέκνα*, deutet dies Wort aber nach dem entsprechenden seiner Vorlage: *μεγαλόφρονα ἐν γνώσει* und legt danach auch Pls. aus. Die Gnosis ist als wertvollster Besitz des Menschen ein göttliches Geschenk, sie durchdringt seine ganze Existenz, erschließt ihm alle Geheimnisse und führt ihn an die Schwelle der Unvergänglichkeit. In den Weisheits-Schriften sieht er nur eine Entfaltung dieser seiner Grundüberzeugung.

Man sollte meinen, daß Clemens auch das Idealbild des Gnostikers mit Farben zeichnen würde, die er den Prov. entlehnt habe, sieht sich aber in dieser Erwartung getäuscht. Nur geringe Andeutungen finden sich, die in diese Richtung weisen. So sieht er z. B. in Prov. 1,33 das Ziel aller Vollkommenheit verwirklicht: *ἀναπαύσεται ἐπ' εἰρήνῃ*, bzw. *ἡσυχάσει*, d. h. die *ἐνστάθεια* der Seele, die Voraussetzung für das *γενέσθαι θεόν*;¹²⁷ so zieht er Sap. 2,23 heran, wo er nicht ohne Grund Wesentliches gesagt findet: *ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσία, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ιδιότητος ἐποίησεν αὐτόν*.¹²⁸ In der Entfaltung des Ebenbildes und dem unablässigen Streben nach der *ἀφθαρσία* kann man in der Tat eine gute Zusammenfassung des gnostischen Ideals erblicken. Ihm eignet auch die Uebereinstimmung von Wort und Tat, ein Grundsatz, der sich bereits bei Philo findet.¹²⁹ Abgesehen von dieser Einzelheit wäre noch auf ein Dreifaches hinzuweisen. In seinem Porträt des Märtyrers verwendet Clemens zweimal das dritte Kapitel der Sap. In 3,1: *δικαίων δὲ ψυχῶν ἐν χειρὶ θεοῦ* sieht er den festen Grund, auf dem die Zuversicht des

¹²⁶ Strom. VI 146,2.

¹²⁷ Strom. IV 149,7 f.

¹²⁸ Strom. VI 97,1.

¹²⁹ Strom. II 4,1 = Prov. 3,5 f. 23; II 77,6 = Prov. 27,21a: *καρδία δὲ ἐδθῆς ζητεῖ γνώσιν*. Der Satz beweist natürlich nicht die These des Clemens: *ἵνα δη ὄσαν αὐτῷ καὶ οἱ λόγοι καὶ ὁ βίος καὶ ὁ τρόπος ἀκόλουθοι τῇ ἐνστάσει*. Er kann ihn nur passend machen durch den Zusatz: *καὶ ἐκείνων* (Clemens zitiert *γνώσις*) *ἐπατεῖ*.

Märtyrers beruht,¹³⁰ während er in 3,2—8 eine Charakteristik der Blutzugegen erblickt.¹³¹ Zwar sprechen diese Stellen nur vom Schicksal des Gerechten, aber an Anhaltspunkten für diese clementinische Umdeutung auf eine konkrete Situation seiner Zeit fehlt es gewiß nicht. Das andere ist die für Clemens so wichtige Vorstellung vom pneumatischen Lehrer, wie sie zu Beginn der Stromata aus Prov. 2,1 f. herausgelesen wird. Das Wort wird in die Seele des Schülers ausgesät (die *πνευματικὴ φντεία*), der Lehrer ist der Vater: *πατέρας τοὺς κατηχήσαντάς φαμεν*, während Sohn ist: *υἱὸς δὲ πᾶς ὁ παιδευόμενος*, zu dessen wichtigsten Aufgaben der Gehorsam gehört (Prov. 3,1).¹³² Wir haben hier bereits wesentliche Züge vom Bilde der geistlichen Vaterschaft vereinigt und mit den Prov. in Beziehung gesetzt, was das spätere östliche Mönchtum weiter ausbauen sollte, und was bis in die Regula S. Benedicti hinein nachwirkte, deren Prolog ja mit dem Zitat von Prov. 4,20 einsetzt. Endlich sieht Clemens in verschiedenen Abschnitten der Sap. eine Bestätigung für seine Lehre von den bevorzugten Wohnungen des Gnostikers im Stande der Verklärung (Sap. 4,17: *εἰς τὴν ἡσφαλισσατο αὐτὸν ὁ κύριος* — bezogen auf *τὸ ἀξίωμα τῆς μονῆς*; Sap. 5,3—5: *καὶ ἐν ἁγίοις ὁ κληῖρος αὐτοῦ ἐστίν*; Sap. 3,9,14: *χάρις ἐκλεκτῆ καὶ κληῖρος ἐν πατρὶ κυρίου θυμηρέστερος* — alles gedeutet auf die jenseitigen *μοναὶ ποικίλαι* — Strom. VI 110,1—114,1). Vom Ganzen gnostischer Vollkommenheit aus gesehen und mit dem dabei verwandten, umfangreichen Schriftbeweis verglichen, spielt die Weisheits-Literatur hier nur eine recht untergeordnete Rolle, und diese Beobachtung stimmt aufs beste zu der Tatsache, daß sich Zitate aus jener fast ausschließlich in den beiden ersten Büchern der Stromata finden und zwar bei der Erörterung ganz bestimmter Fragen wie der Berechtigung des φόβος, bzw. der *μαθήματα*, daß sie dagegen in den letzten so gut wie ganz verschwinden.¹³³ Für die Grundzüge seines inneren Lebens hält Clemens nach anderen Mitarbeitern Ausschau, während ihm bei seiner Kritik damaliger kultureller Mißstände die Weisheits-Schriften ein wertvoller Bundesgenosse waren.

Übersieht man deren Verwendung, so kann man nur urteilen, daß Clemens von ihnen einen häufigeren Gebrauch als seine Vorgänger gemacht hat und hierin auch Origenes übertrifft. Seine Schriften sind in bestimmten Abschnitten geradezu durchsetzt von Zitaten und zahllosen Anspie-

¹³⁰ Strom. IV 80,5.

¹³¹ Strom. IV 103,3—104,2.

¹³² Strom. I 1,3—2,1.

¹³³ Im Unterschied zu Origenes begegnet uns bei Clemens auch kaum eine heilsgeschichtliche Interpretation der Weisheits-Schriften. Hierzu gehört die Auslegung von Prov. 13,12: *δένδρον γὰρ ζωῆς ἐπιθυμία ἀγαθῆ*. Clemens liest *ἐν ἐπιθυμίᾳ ἀγαθῆ γίνεται*, sieht im *δένδρον ζωῆς* eine Anspielung auf Christus und deutet den Vers dann dahin aus, daß der Herr besessen habe *ἐπιθυμίας ... καθαρὰς* (Strom. III 103,4), was der antignostischen Tendenz des ganzen Zusammenhangs entspricht. Wenn es in Strom. I 81,3 im Anschluß an Prov. 9,3 (*ἀπέστειλεν* — scil. *σοφία* — *τοὺς ἐαυτῆς δούλους*) heißt, der Herr habe die Apostel ausgesandt, so ist dies eines der wenigen Beispiele für eine heilsgeschichtliche Auslegung der Prov.

lungen, die ihm oft unwillkürlich in die Feder fließen und seine große Vertrautheit mit diesen Texten bezeugen. Dabei herrscht, was auf den ersten Blick überraschend ist, die wörtliche Auslegung vor, eigentliche Allegorese ist selten, während eine Deutung im übertragenen Sinne recht häufig stattfindet. Gewisse Verse werden je nach den Umständen verschieden interpretiert, bald wörtlich, bald übertragen (Prov. 5,20; 9,18a—c), und um einen bestimmten Sinn zu gewinnen, scheut Clemens sich nicht vor Eingriffen in den Wortlaut des Textes. Er ändert ihn um (Prov. 11,21: *μισθὸν πιστόν* in *πίσιν*), schiebt Worte ein, die das zu Beweisende bereits enthalten (Prov. 11,7: + *ζῶντος*; Prov. 4,8 f: + *διὰ φιλοσοφίας*; Prov. 27,21a: + *καὶ ἐκείνων ἐπαίει*), oder gibt einem bestimmten Worte einen ganz ungewöhnlichen, den ursprünglichen Gedanken völlig auf den Kopf stellenden Sinn (Prov. 10,4: *ἀνδρείων* = derer, die das Geld verachten und wohl tun). Gewisse Ausdrücke rufen bei ihm eine Erinnerung an Einrichtungen und Ansichten der Umwelt wach und weisen damit der Auslegung die Wege (Prov. 1,6: *σοφῶν*: mahnt ihn, an die *σοφισταί* zu denken, entfernte Anklänge an philosophische Meinungen sollen die These vom Diebstahl der Hellenen belegen). Oft hängt er an ein bestimmtes Wort besondere Gewichte, um einen ihm passenden Sinn zu gewinnen (Prov. 13,25: *ψυχὴν*; Eccl. 1,7: *πολλά*; Eccl. 7,13: *περισσεία γνώσεως*; Prov. 8,9: *πάντα*). Allgemein gültige Lebensregeln werden auf eine bestimmte Situation eingengt (Prov. 4,25: Warnung vor Sinnlichkeit; Prov. 10,17: Verpflichtung zum Tadel an den Philosophen; Prov. 11,14: Charakteristik der *δοκησίσοφοι*; Prov. 3,23: wenn man auch die griechische Philosophie auf Gott bezieht; Prov. 29,15: aus heidnischen Philosophen werden dann wahre Gottesgelehrte), umgekehrt werden aber auch konkrete Anweisungen in abstrakte Lehrsätze umgewandelt (Prov. 5,20: Beschreibung des Wesens der Sünde; Prov. 26,5: den Philosophen mit den ihnen vertrauten Argumenten antworten; Prov. 4,10—11: Verhältnisbestimmung von Philosophie und Christentum; Prov. 10,17: Notwendigkeit der Rhetorik zur Abweisung der Sophisten). Ältere Zustände werden auf Verhältnisse der eigenen Zeit gedeutet, auch wenn die Analogie nur eine sehr geringe ist (der christliche Märtyrer, der Gedanke der geistlichen Vaterschaft), und Übertragungen der Vorlage ins Christliche sind naturgemäß an der Tagesordnung (Prov. 23,13 f: *παιδεία* = Buße; Prov. 8,34: asketische Übung der Unterbrechung des Schlafes; Prov. 9,16—18a: häretische Sakramentslehre; Prov. 10,27 Steigerung des *φόβος* zu *πίστις* und *ἀγάπη*), ja selbst deren Interpretation vom Platonismus her läßt sich vereinzelt belegen (Sap. 7,21: *κρητιά* = *περὶ τῶν νοητῶν*). Daß diese Schriftengruppe den letzten Absichten des Clemens weit entgegenkommt, bedarf keines besonderen Nachweises. Die Stichworte *φόβος*, *παιδεία*, *παιδαγωγία*, *σοφία*, *γνώσις* reden eine eindeutige Sprache. Welche bedeutsame Rolle spielt daher bei ihm Prov. 1,7, das er sofort mit seinem Stufengang verbindet, wie energisch betont er das Motiv der *παιδεία* zur Rechtfertigung der Furcht und der weltlichen Wissenschaften, und die göttliche Pädagogie ist ein wesentlicher

Baustein für seine Geschichtstheologie. Sehr weitgehend ist seine Verwendung der σοφία, wobei er freilich die ursprüngliche Bedeutung dieses Terminus in der Vorlage verschiebt. Dort besagt er nichts anderes als Lebensklugheit, Erkenntnis irdischer Dinge wie gesetzlicher Vorschriften, bei Clemens dagegen dient er zur Bezeichnung philosophischer Wissenschaft, theologischer Erkenntnisse und zuhächst mystischer Beschauung. So ist der Eindruck, den man von der clementinischen Benutzung der Weisheitsschriften gewinnt, ein doppelter. Entweder reproduziert der Alexandriner deren einzelne Vorschriften und macht sie für seine besonderen Zwecke nutzbar, was vornehmlich in den beiden letzten Büchern des Pädagogen erfolgt, oder er transponiert die irdisch-realen Verhältnisse seiner Vorlage auf eine höhere Ebene des geistigen, sittlichen und beschaulichen Lebens, wozu ihm die Stromata, besonders in ihren beiden ersten Büchern, Anlaß geben.

Die eigentümliche Position des Clemens wird noch deutlicher, wenn man sie mit der des Origenes vergleicht, die bedeutsame Abweichungen aufweist. Zwar in der hohen Wertung dieser Schriften stimmen sie überein,¹³⁴ aber schon bei der Begründung und Handhabung der allegorischen Methode bereichert und ergänzt Origenes seinen Vorgänger. Beide berufen sich auf Prov. 1,6 zur Rechtfertigung der Allegorie,¹³⁵ und wenn es in Sap. 1,4 heißt: *οτι εις κακοτεχρον ψυχην ουκ εισελευσεται σοφια*, so folgert auch Origenes in Verbindung mit Mt. 7,6 daraus die Notwendigkeit, den eigentlichen, tieferen Sinn im Wortsinn zu verbergen.¹³⁶ Über diese Ansätze hinausgehend entwickelt er nun aber eine scharf durchdachte Theorie der Allegorese und stützt sich dabei auf das *τρισως* in Prov. 22,20, das er mit Vorliebe zitiert,¹³⁷ und das nach seiner Meinung auf den dreifachen Schriftsinn hinweist, auf den somatischen, psychischen und pneumatischen. Ja, in kühner Steigerung läßt er selbst die geheime Bedeutung der Schrift hinter sich und stößt in ein Gebiet vor, das vermeintlich noch höher liegen solle als diese selbst und allein dem Gnostiker vorbehalten bleibe. Von hier aus versteht er Sir. 3,21: *χαλεπότερά σου μη ζητει*, denn die Erforschung von: *τα υπερ α γεγραπται* ist allen Nicht-Reifen untersagt!¹³⁸

Bei der praktischen Anwendung dieser Grundsätze betont Origenes die Selbsttätigkeit des Gnostikers, der einen unstillbaren Drang nach dem Schriftstudium in sich verspürt, wobei die pessimistische Grundstimmung

¹³⁴ Sie sind auch für Origenes *γραφη*, cf. für die Prov. IV 39,23: *γεγραπται*; 450,24 f: *καθ' ο γεγραπται*; Sap. II 31,12: *γεγραπται*; Sir. III 139, 14 f: *λεγουσης της γραφης*; IV 465,31: *γεγραπται*. Mustert man die sonstigen Zitationsformeln (*λεγεται, το εν ταϊς Παροιμιαϊς ειρημενον, φησι* usw.) und vergleicht sie mit den bei Origenes üblichen (cf. Preuschens Zusammenstellung in IV, 604 f), so bemerkt man eine völlige Übereinstimmung.

¹³⁵ Cels. VII 10: *οσα δε μυστικότερα ην και εποπτικότερα ... δι' αινημάτων και αλληγοριων*; Jerem. Hom. 20,1; de princ. IV 2,3.

¹³⁶ Cels. V 29.

¹³⁷ de princ. IV 2,4; Lev. Hom. 10,2; Num. Hom. 9,7; Jos. Hom. 21,2.

¹³⁸ Joh. Com. XIII 32.

des Eccl. in ihr Gegenteil verkehrt wird,¹³⁹ der über die rechte Deutung von Fall zu Fall entscheidet und aus eigenen Kräften Wertvolles beisteuert.¹⁴⁰ Ungezählte Beispiele könnte man dafür anführen, wie Origenes im einzelnen die Allegorie durchführt, wie er in den Weisheits-Schriften eine Tiefenschicht zu entdecken sucht. Dabei läßt er sich von dem Grundsatz leiten: ἀκολούθως δὲ τῇ ἐπιγραφῇ . . . ζητῶ ταῦτα ὡς αἰνίγματα.¹⁴¹ Sprechen Prov. 24,59 ff von Ameisen, Heuschrecken und anderen Tieren, so seien damit gemeint: οὐχ οἱ αἰσθητοὶ . . . μύρμηκες, ebenso seien die Brunnen von Prov. 5,15—17 keine wirklichen Brunnen.¹⁴² Der „Reichtum“ in Prov. 13,8 sei natürlich ein solcher ἐν ἀληθινοῖς ἀγαθοῖς.¹⁴³ Lebensregeln werden christlich umgedeutet. Wenn Prov. 15,13 ausführt, daß ein fröhliches Herz auch das Angesicht fröhlich mache, so weise das auf den hl. Geist hin, den das Herz in sich tragen müsse, um fröhlich zu sein.¹⁴⁴ Unmöglich kann Prov. 24,13 wörtlich aufgefaßt werden, denn der hl. Geist gebe nicht den Rat, Honig zu essen. Unter diesem sei vielmehr zu verstehen: quod in scripturis invenitur, so daß sich als Sinn des Verses ergäbe: si quis meditatur eloquia divina et nutritur sermonibus scripturarum, complet mandatum.¹⁴⁵ Die Lebensklugheit von Eccl. 4,12, daß eine dreifache Schnur nicht leicht zu zerreißen sei, wird in einen dogmatischen Lehrsatz von der Trinität umgewandelt, und der Rat, stets saubere Kleider zu tragen (Eccl. 9,8), erfährt die Deutung, daß nur durch die Taufe die Reinheit wiederhergestellt werde.¹⁴⁶ Man sieht aus allem, wie die allegorische

¹³⁹ Exod. Hom. 11,6 = Eccl. 1,8.

¹⁴⁰ Num. Hom. 11,2 = Prov. 1,5: σοφὸς σοφώτερος ἔσται, d. h. er entscheidet: ubi fugienda sit legis littera, ubi amplectenda; cf. 14,1 = Prov. 9,9; Gen. Hom. 12,5 = Prov. 5,15. 18: Wasser aus eigenem Brunnen trinken, d. h. incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum . . . bibere de fonte ingenii tui. Originell ist die Auslegung von Prov. 23,1: εἰν καθίσας δειπνεῖν ἐπὶ τραπέζης δυναστώων νοητῶς νόει τὰ παρατιθέμενά σοι. Die Lebensregel wird nämlich in eine Aufforderung zur allegorischen Exegese umgedeutet, indem unter der mensa potentis der „Tisch“ des Apostels Paulus verstanden wird, unter den aufgetragenen Speisen: quae dicuntur ab eo, was es geistlich auszulegen gelte (intelligibiler intellige — Lev. Hom. 13,4). Auch von den Hörern fordert Origenes eine eigene Mitarbeit und begnügt sich daher des öfteren nur mit Andeutungen, wofür er sich ebenfalls auf Prov. 9,9 beruft: Lev. Hom. 1,1; Num. Hom. 27,13; 28,1.

¹⁴¹ Cels. IV 87.

¹⁴² ebda, und Cels. IV 44; cf. die Auslegung des gleichen Verses in Num. Hom. 12,1: puteus = verbum Dei . . ., si profundi aliquid mysterii tegit, fons = si ad populos abundat. Den Plural von puteus erklärt Origenes aus der Dreizahl der göttlichen Personen, den Singular von fons aus der einen Substanz. Denselben Unterschied von historischer und allegorischer Deutung liest er in Gen. Hom. 7,5 aus der eben erwähnten Prov. Stelle (5,15 f) heraus. Wie Tisch und Speisen in Prov. 23,1 auf den geheimen Sinn bezogen wurden, so auch in Prov. 9,1—5 (Tisch der Weisheit; de princ. II 11,3). Das ξύλον ζωῆς in Prov. 3,18 ist die Allegorie, die das bittere Wasser süß macht: amaritudo litterae legis convertitur in dulcedinem intelligentiae spiritalis (Exod. Hom. 7,1).

¹⁴³ Cels. VII 21. Clemens faßte diesen Vers wörtlich auf (cf. S. 8, A. 58).

¹⁴⁴ Cant. III, S. 232,30 f Baehrens.

¹⁴⁵ Jes. Hom. 2,2.

¹⁴⁶ Exod. Hom. 9,3; 11,7.

Exegese bei Origenes grundsätzlicher gehandhabt und in weiterem Umfange durchgeführt wird als bei Clemens, daß Origenes fast ganz vom Wortsinne absieht und daß er eine ausgesprochene Vorliebe für dogmatische und heilsgeschichtliche Auslegungen besitzt, die sich noch weiter vom ursprünglichen Sinn der Vorlage entfernen als die clementinischen Interpretationen.

Von ganz besonderer Bedeutung für Origenes ist indes seine Exegese von Prov. 2,5: *αἰσθησὶν θείαν*. Er erklärt diese Wendung mit dem Zusatz *κρείττονος αἰσθήσεως καὶ οὐ σωματικῆς*¹⁴⁷ und gründet auf diesen Vers seine Theorie von den geistlichen Sinnen, die allein mit Hilfe der Allegorie verstanden werden kann und die für das höhere geistliche Leben von grundlegender Bedeutung ist.¹⁴⁸

Wie Clemens, so zieht auch Origenes die Weisheits-Literatur für die *Ausformung des ethischen Lebens* heran, gibt allem dabei aber doch eine besondere Note. Dies beobachtet man bereits bei der Sünde und ihrer Bestrafung, wo die Berührungen zwischen beiden noch recht eng sind. Ließ Clemens die Ausführungen über die Dirne weithin in ihrem Wortsinn stehen, so entfernt sich Origenes von ihm, indem er in Versen wie Prov. 5,4. 7,6 ff eine Charakteristik der Sünde selbst sieht, deren anfängliche Süße sich bald in Bitterkeit verwandelt.¹⁴⁹ Wie Clemens, so betont auch Origenes die Notwendigkeit des *ἐλεγχος*, den nach Prov. 9,8 auch der Pneumatiker benötigt,¹⁵⁰ den erzieherischen Wert der Strafe, die Gott gerade als den indulgentissimus pater zeige,¹⁵¹ und ihre bessernde Wirkung auf die Umwelt.¹⁵² Es sind z. T. die gleichen Verse, auf die man sich hier wie dort beruft, weil man instinktiv in ihnen eine verwandte Einstellung herausspürt. Nur weist Origenes auf Eccl. 7,21 hin: *οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ἔστιν δίκαιος ἐν τῇ γῆ*, um damit zu beweisen, daß es keine Sündlosigkeit gebe. Dabei zeigt gerade die Häufigkeit dieser Zitate, wie wertvoll ihm dieser Vers war.¹⁵³

Mit der Sünde stehen für Origenes die *Dämonen* in engem Zusammenhang, die bei Clemens ganz zurücktreten. Beide berufen sich auf Prov. 5,22, aber jener erwähnt besonders die Dämonen, die uns mit den Stricken un-

¹⁴⁷ Cels. VII 34.

¹⁴⁸ Origenes erwähnt sie recht häufig und immer in Verbindung mit Prov. 2,5, bzw. 14,6; z. B. Cels. I 48; Joh. Com. XX 405 ff; de princ. I 1,9; IV 4,10: non corporali sensu, sed alio quodam, quem divinum nominat, ea quae intellectualia sunt, requirenda; Cant. I, S. 105,5 f Baehrens; Luc. Hom., Frgt. 53. Dabei muß bemerkt werden, daß die Wendung *αἰσθησὶν θεία* sich nicht in Prov. 2,5 findet; an ihrer Stelle lesen wir: *ἐπίγνωσιν θεοῦ*. Indes steht sie auch bei Clemens, der den Vers freilich auf die Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Weisheit bezieht (cf. S. 16, A. 113).

¹⁴⁹ Jos. Hom. 14,2 = Prov. 5,4; Num. Hom. 20,2 = Prov. 7,6—10.

¹⁵⁰ Joh. Com. XXXII 180.

¹⁵¹ Jeremia Hom. 20,3 = Prov. 3,11; Ezech. Hom. 1,2 = Prov. 3,11—12.

¹⁵² Jeremia Hom. 12,6 = Prov. 19,22.

¹⁵³ Joh. Com. XX 328,335; Jes. Hom. 3,2; Cant., III, S. 222,14 f Baehrens.

serer Sünden fesseln¹⁵⁴ und in uns eindringen, um uns in Verwirrung zu bringen.¹⁵⁵ Da gilt es zu streiten und den Platz zu behaupten,¹⁵⁶ voll Löwenmut den Kampf gegen den Teufel durchzuführen.¹⁵⁷ Die Dämonen sind auch im *πειρασμός* wirksam, von dem wir bei Clemens nichts hören, von dessen Schärfe die origenistischen Schriften aber beredtes Zeugnis ablegen. Der später so gern zitierte Vers Sir. 2,1: *ετοίμασον τὴν ψυχὴν σου εἰς πειρασμόν* beweist ihm allein schon die Notwendigkeit der *tentatio*,¹⁵⁸ und er ist davon innerlich überzeugt, daß sie das ganze Leben durch anhalte (*πειρασθῆναι πάντα καιρόν*), auch in den höheren Stadien der inneren Entwicklung.¹⁵⁹ Aber er weiß auch etwas von den göttlichen Hilfen und Tröstungen, die dem Angefochtenen zu teil werden, und auch hierfür findet er in den Weisheits-Schriften Andeutungen. Die Worte des Bräutigams: *ἀνάστα, ἔλθέ, ἡ πλησίον μου* (Cant. 2,10) sind für ihn Worte, die der Logos zu den in die Anfechtung verstrickten Seelen redet.¹⁶⁰ Schaut man dies alles zusammen, so ist man überrascht, in wie hohem Maße Origenes die für seine Frömmigkeit so kennzeichnende Geisterschlacht mit all ihrem bewegten Auf und Ab und ihrer das Ganze des Lebens umspannenden Bedeutung mit der Weisheits-Literatur verknüpft und deren einzelne Stadien in diese hineingelesen hat.

Noch weit origineller ist Origenes bei seinen Versuchen, bestimmte ethische Forderungen in der Weisheits-Literatur zu verankern, wobei er deren weltoffene Art in ihr genaues Gegenteil verkehrt und überall Belege für seine aszetische Grundeinstellung zu finden glaubt. Dabei geht er freilich so vor, daß er sich ausschließlich an Stellen des Eccl. und der Sap. hält, die seinem Vorhaben bereits irgendwie entgegenkommen, während er die Prov., an die er sich sonst so gern anschließt, jetzt ganz unberücksichtigt läßt. Der Eccl. bestärkt ihn in seiner Forderung, der Welt abgestorben zu sein. Mahnen doch die Anfangsworte *vanitas vanitatum* (1,2) dazu, alles Irdische zu verlassen.¹⁶¹ Die allgemein gültige Lebensregel: *λόγοι σοφῶν ἐν ἀναπαύσει ἀκούονται* (Eccl. 9,17) wird in diesem Sinne umgedeutet. Um die Stimme Gottes zu vernehmen, muß man aus der Welt = Ägypten hinausziehen *ad locum quietis*,¹⁶² und den bekannten Vers *καὶ*

¹⁵⁴ cf. Clemens, Strom. II 75,3 mit *περὶ εὐχῆς* 12,1; lehrreich ist auch die Auslegung von Eccl. 10,4: unter dem *πνεῦμα τοῦ ἐξουσιαζοντος* versteht er die Dämonen (de princ. III 2,4).

¹⁵⁵ Cels. IV 95.

¹⁵⁶ Num. Hom. 27,12 = Eccl. 10,4: *τόπον σου μὴ ἀφῆς*, was Origenes mit den Worten kommentiert: *excludendus est adversarius*.

¹⁵⁷ Lev. Hom. 16,6 = Prov. 28,1: *δίκαιος δὲ ὥσπερ λέων πέποιθεν* — ergänzt Origenes dahin: *et ideo non timet leonem diabolum*. Überall schiebt er also in seine Vorlage den Kampf gegen die Dämonen ein.

¹⁵⁸ Jos. Hom. 11,2 — hier behält er das wörtliche Verständnis bei. Die Beobachtung ist nicht ohne Interesse, daß er hiermit II. Tim. 3,12 kombiniert.

¹⁵⁹ *περὶ εὐχῆς* 29,9 = Prov. 10,31: *στόμα δικαίου ἀποστάζει σοφίαν* dient zur Charakteristik eines gehobenen inneren Zustandes.

¹⁶⁰ *περὶ εὐχῆς* 29,9.

¹⁶¹ Cant. Prolog, S. 78, 3 f Baehrens.

¹⁶² Exod. Hom. 3,3.

ἐπήνεσα ἐγὼ σύμπαντας τοὺς τεθνηκότας . . . ὑπὲρ τοὺς ζῶντας (Eccl. 4,2) läßt er den gleichen Gedanken aussprechen. Als Tote bezeichne der Verfasser die, die der Welt abgestorben, als Lebende die, die noch in sie verstrickt sind.¹⁶³ Von hier aus versteht man auch die negative Wertung des Körpers. Ist es nicht sehr bezeichnend für Origenes, daß er sich hierfür auf den platonisierenden Vers Sap. 9,15 beruft, den Clemens niemals anführt?¹⁶⁴ Damit kombiniert er nun Eccl. 1,2 und 1,14 (καὶ ἰδοὺ τὰ πάντα ματαιότης) und begreift unter diesem Terminus alles Körperliche, ein Gedanke, der unter Zuhilfenahme von Römer 8,22 f sofort kosmologisch ausgeweitet und auch auf die Gestirne bezogen wird.¹⁶⁵ Dabei übersehe man nicht die für Origenes so charakteristische Verbindung paulinischer Gedanken mit denen der Weisheits-Literatur! Trotz aller Anknüpfungspunkte ist es doch eine fremde Welt, die hier in die Vorlage hineingelesen wird.

Abgesehen von diesen mehr spekulativen Gedanken sind es vornehmlich *praktische Anweisungen*, die er aus ihr gewinnt, wobei die Beobachtung lehrreich ist, daß jetzt wieder ausschließlich Prov. und Sir. berücksichtigt werden. Mit Nachdruck legt er den Finger auf Prov. 4,23: *πάση φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν*, zitiert den Vers wiederholt¹⁶⁶ und fügt ihn als wichtiges Schutzmittel in den Abwehrkampf gegen die Dämonen ein. Dies führt uns bereits in die Nähe von Dt. 15,9: *πρόσεχε μὴ ποτε γένηται ὄψιμα κρουπιὸν ἐν τῇ καρδίᾳ σου*, eines Verses, der in der späteren Aszetik eine so große Rolle gespielt, und dem schon Basilius eine eigene Homilie gewidmet hat,¹⁶⁷ während er bei Origenes selbst ganz unbetont ist.¹⁶⁸ Aszetische Einstellung begegnet uns in der scharfen Abwehr aller *superbia*¹⁶⁹ und dem Preis der *humilitas*, den er besonders durch Sir 3,18 unterstützt: *δὸς μὲγας εἶ, τοσοῦτω ταπεινοῦ σεαυτὸν*,¹⁷⁰ während Prov. 3,34, worauf sich bereits neutestamentliche Schriften berufen, kaum herangezogen wird.¹⁷¹ Auch darin mutet Origenes wie eine Vorwegnahme mönchischer Praxis an, daß er Prov. 18,17 ganz ernst nimmt: *δίκαιος ἑαυτοῦ κατήγορος ἐν πρωτολογίᾳ*, während Clemens das Zuvorkommen im Selbstgericht unberücksichtigt gelassen hat.¹⁷²

¹⁶³ Num. Hom. 7,3.

¹⁶⁴ Sap. 9,15: *φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχὴν* — so z. B. in *περὶ εὐχῆς* 2,3 und Mart. 7: bezogen auf den Märtyrer, von dem es heißt: *ἐνδεδεμένους φθαρτῶ σώματι*.

¹⁶⁵ de princ. I 7,5: non aliam esse vanitatem quam corpora . . . ; *universam corpoream naturam* velut onerosam . . . et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellare.

¹⁶⁶ Cels. IV 95; de princ. III 2,4; Richter Hom. 7,2; *περὶ εὐχῆς* 29,7: Vorsicht gegenüber bösen Gedanken.

¹⁶⁷ Homilia in illud attende tibi ipsi, MSG 31, 197 ff.

¹⁶⁸ cf. *περὶ εὐχῆς* 10,1.

¹⁶⁹ Jeremia Hom. 12,8 = Prov. 18,12; Richter Hom. 3,1 = Sir. 10,12.

¹⁷⁰ Josua Hom. 24,2; Ezech. Hom. 9,2.

¹⁷¹ Ich kann nur Richter Hom. 3,1 anführen, wo diese Stelle zusammen mit Sir. 10,12 zitiert wird. (cf. A. 169).

¹⁷² Lev. Hom. 3,4; Num. Hom. 10,1. Die gegenteilige Praxis befolgt der Sünder, der sich zu entschuldigen sucht (I. Kön. Hom. 1,15 — Prov. 18,17 verbunden mit 22,13).

Die für die spätere aszetische Literatur so bezeichnende Verwendung der Weisheits-Literatur, besonders der Prov. und des Sir., die mit einem bestimmten Vorrat einzelner Sätze arbeitet und auch bewußt im Väterspruch die äußere Form des Weisheits-Wortes nachahmt, bahnt sich also bereits bei Origenes an.

Wie er hier weit über Clemens hinausgeht, so entwickelt er auch dessen Ansätze, das Märtyrerbild mit jenen Schriften zu verbinden, zu einem geschlossenen Ganzen und verknüpft die einzelnen Phasen im Schicksal des Blutzugehen mit ihnen. Die Weisung, nur Gott zu fürchten, soll der Märtyrer vor dem Richter befolgen, wenn Angst vor dessen Drohungen ihn befallen könnte.¹⁷³ Ist nach Prov. 15,26 jeder λογισμὸς ἄδικος vor Gott ein Greuel, um wieviel mehr ist dies der Fall bei der Verleugnung.¹⁷⁴ Deshalb müssen alle Qualen überstanden werden, weil sie eine unerläßliche Bewährungsprobe sind — das Wort ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτούς (Sap. 3,6) sieht Origenes im Märtyrer verwirklicht¹⁷⁵ —, deshalb hat dieser auch das Gebot von Sir 4,28 zu erfüllen: ἔως τοῦ θανάτου ἀγώνισαι περὶ τῆς ἀληθείας,¹⁷⁶ und er vermag es um so eher, da er den Körper nur als Hemmschuh wertet.¹⁷⁷ Diesen erhabenen inneren Zustand kann Origenes nur mit Versen des Hohenliedes andeuten,¹⁷⁸ bzw. in Sap. 4,7 (ἐν ἀναπαύσει ἔσται) umschrieben sehen.¹⁷⁹ So erblickt er im Märtyrer den Gipfel christlicher Vollkommenheit und findet in Sir. 10,19 dessen Lob gesungen, oder in Eccl. 4,2 seinen Tod gepriesen, was nur durch Umdeutungen der Vorlagen ermöglicht wird.¹⁸⁰

Wie Clemens, so bringt auch Origenes das ganze Gebiet der Gnosis nur verhältnismäßig lose in Kontakt mit der Weisheits-Literatur. In der Frage der μαθῆματα, ihrer Notwendigkeit und Wertung schließt er sich seinem Vorgänger eng an. Beide berufen sich einträchtig auf Prov. 10,17: παιδεία . . . ἀνεξέλεγκτος πλανᾶται und sehen darin eine Aufforderung des Logos, daß wir uns der Dialektik zuwenden sollen.¹⁸¹ Diese bewirkt eine

¹⁷³ Mart. 21 = Prov. 7,1a.

¹⁷⁴ Mart. 7.

¹⁷⁵ Mart. 35; Ezech. Hom. 10,5.

¹⁷⁶ Joh. Com. XXVIII 192; Lev. Hom. 9,9.

¹⁷⁷ Mart. 7,47 (Sap. 9,15).

¹⁷⁸ Mart. 31 = Cant. 2,11 f.

¹⁷⁹ Mart. 47.

¹⁸⁰ Cels. VIII 50 = Sir. 10,19: das σπέρμα ἔντιμον sind die Märtyrer, nach dem Text dagegen οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον. Origenes deutet fortgesetzt den δίκαιος als den Pneumatiker, bzw. Märtyrer. — Mart. 22 = Eccl. 4,2. Der Pessimismus dieser Stelle, die an sich für alle Menschen Gültigkeit besitzt, wird in sein Gegenteil verkehrt und auf den seligen Zustand der Märtyrer bezogen. Wie wir oben sahen (cf. S. 25 — bei A. 163) kann Origenes diesen Vers auch aszetisch auffassen und die Toten mit den der Welt Abgestorbenen gleichsetzen.

¹⁸¹ Cels. VI 7; nach Sir. 21,18 sind die ἀδιεξέταστοι λόγοι gerade ein Zeichen des Unverständigen. In Cels. VII 12 so verstanden, daß der Vollkommene den tiefen Sinn der Schrift aufdeckt und Anstöße beseitigt.

Vorbereitung auf die christliche Lehre,¹⁸² ermöglicht den Kampf gegen sophistische und häretische Einwürfe,¹⁸³ und kann dies alles nur tun, weil sie auf Gott als ihren Urheber zurückgeht. Beide Alexandriner berufen sich zum Erweis dafür auf Sir 1,1: *πᾶσα σοφία παρὰ κυρίου*.¹⁸⁴

Sie stimmen auch darin überein, daß sie im Anschluß an die Weisheits-Literatur zwei Stufen in der Sophia unterscheiden. Während sich Clemens auf die Wendung *αἰσθησις θεία* in Prov. 2,5 berief, zieht Origenes Sap 9,6 heran: *τῆς ἀπὸ σοῦ σοφίας ἀπουσίας εἰς οὐδὲν λογισθήσεται*. Dies veranlaßt ihn dann zu der Folgerung: *γυμνάσιον μὲν φαμεν εἶναι τῆς ψυχῆς τὴν ἀνθρωπίνην σοφίαν, τέλος δὲ τὴν θείαν*.¹⁸⁵ Daraus ergibt sich auch deren hohe Wertung. Im Anschluß an Prov. 3,18 ist sie das *ξύλον ζωῆς*, das mit dem „täglichen Brot“ des Vater-Unsers gleichgesetzt wird. Von ihr heißt es: *οἱ ἄγγελοι σοφία τρέφονται θεοῦ, ἀπὸ τῆς . . . θεωρίας δυναμούμενοι* und Ähnliches gilt auch für die Vollkommenen überhaupt.¹⁸⁶ Als göttliche Weisheit ist sie indes vom Menschen in all ihrer Fülle nicht zu fassen, ihr eignet immer der Charakter des Unermeßlichen, was Origenes in Sir. 18,7 ausgedrückt findet: *διὰ συντελέσῃ ἄνθρωπος τότε ἄρχεται* und mit dem Satze umschreibt: *ὅσα δὲ ἐὰν χωρήσωμεν, ἔτι ὑπολείπεται τὰ μηδέπω νενοημένα*.¹⁸⁷ Diese Ruhelosigkeit fortgesetzten Suchens, dieses ständige Neu-Anfangen, dieses unermüdliche Sich-Anspannen, das von einer satten Genügsamkeit so entfernt ist, all das läßt uns in Origenes einen Vorläufer Gregors v. Nyssa sehen, der besonders in seinem Hohen-Lied-Kommentar diese Züge in den Mittelpunkt seiner Auslegung gestellt hat.

Für die Beschreibung des Inhalts der Gnosis dient Origenes genau wie Clemens vornehmlich Sap. 7,17—21, bes. 7,21 als Grundlage, und gleich diesem trägt er die platonische Ideenlehre in die Sap.-Stelle hinein. Nur geht er insofern weiter als Clemens, als er das Verhältnis der beiden Sphären zueinander des Näheren zu bestimmen sucht: *singula quaeque vi-*

¹⁸² Gen. Hom. 11,2 = Cant. 6,7: tunc ex dialectica vel rhetorica videbimur quasi ex alienigena quadam vel concubina filios genuisse; es gilt daher von ihnen: ad nostra instituta perducimus. Joh. Com. XXXII 181 = Prov. 9,9: *δίβον σοφῶ ἀφορμὴν, καὶ σοφώτερος ἔσται*. Dieser Vers, der bei Origenes eine gewisse Rolle spielt (cf. S. 22, A. 140), erscheint hier in einem neuen Lichte: *διὰ τῆς προσθήκης τῶν μαθημάτων προστιθέναι τῇ πίστει* (182).

¹⁸³ Cant. Prol. S. 76, 26 ff Baehrens = Prov. 1,2 ff, bes. 1,4: *ἵνα δὲ ἀκάκοις πανουργίαν*. Diese rationalis disciplina bewirkt dann: ne in Verbo Dei decipiantur fraude sophistica. Ezech. Hom. 8,2 = Prov. 5,2 f. Origenes hatte in diesem Vers eine Beschreibung der Sünde gesehen (cf. S. 23 — bei A. 149), den Honig von Prov. 24,13 als den verborgenen Schriftsinn gedeutet (cf. S. 22 — bei A. 145), jetzt bezieht er den Satz vom Honig, der von den Lippen der Dirne träufele, auf die Häretiker, die sich auch auf die Schriften berufen.

¹⁸⁴ Num. Hom. 18,3; Clemens, Strom. I 27,1.

¹⁸⁵ Cels. VI 13.

¹⁸⁶ *περὶ εὐχῆς* 27,10.

¹⁸⁷ Joh. Com. VI 183; cf. de princ. IV 3,14 = Eccl. 7,24 f: *καὶ αὐτὴ ἐμαζούνη ἀπ' ἐμοῦ* — veranlaßt ihn zur Bemerkung: sed ut invenerit aliquantum ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt; quodsi et ad ipsa pervenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri debeant, pervidebit.

sibilia habere aliquid similitudinis et rationis ad invisibilia.¹⁸⁸ Abgesehen hiervon ist die Gnosis bei Origenes inhaltlich viel enger an die Schrift gebunden als bei Clemens, sie ist vorwiegend heilsgeschichtlich bestimmt. Man spürt dies ganz deutlich bei seiner Auslegung der Weisheits-Literatur. So bezieht er das *ξύλον ζωῆς* (Prov. 3,18) auf Christus, sieht in Prov. 9,1 das Geheimnis der Inkarnation ausgesprochen,¹⁸⁹ während der im Krüge der Weisheit gemischte Wein sei de dogmatibus veritatis pressum;¹⁹⁰ und wenn es in Sap. 8,8 heißt: *σημεῖα καὶ τέρατα προοινώσκει*, so seien darunter Tatsachen von Christi Leben zu verstehen.¹⁹¹ Bei allem ergibt sich für Origenes noch eine besondere Schwierigkeit aus Sir 3,21 f: *χαλεπότερά σου μὴ ζῆτει*. Damit solle die Gnosis keineswegs ausgeschlossen werden (non ut omnino non quaeras), wohl müsse man es aber unterlassen, über Spitzfindigkeiten gnostischer Spekulation zu grübeln,¹⁹² wobei er vornehmlich die Aonenlehre im Auge hat. Aufs Ganze gesehen sind es nur einige Angaben, die Origenes zur Charakteristik der Gnosis aus der Weisheits-Literatur gewinnt, sein großer Lehrmeister im Gebiete des geistlichen Lebens ist der Apostel Paulus.

Vergleicht man Origenes' Stellung zur Weisheits-Literatur mit der clementinischen, so erkennt man sofort, daß hier vieles in Fortfall gekommen ist, was für den Vorläufer von großer Wichtigkeit war. Es fehlen alle die zahlreichen Anweisungen, die den Alltag regeln sollten und Vorschriften der Prov. und des Sir. fruchtbar machten. Die ausführliche Rechtfertigung von „Gesetz“ und „Furcht“ ist für Origenes kein aktuelles Problem, ebenso wenig verliert er darüber viele Worte, ob die Verwendung weltlicher Wissenschaften gestattet sei. Dafür drängt sich anderes bei ihm in den Vordergrund: der unablässige Kampf gegen die dämonischen Mächte, die Rolle der Anfechtung, die asketische Haltung und die Anfänge späterer mönchischer Praxis, der Märtyrer und sein heldenmütiges Ringen. Dies hat zur Folge, daß sich bei der Verwendung und Nutzbarmachung der Weisheits-Schriften Unterschiede bemerkbar machen. Viele, für Clemens bedeutsame Stellen kommen bei Origenes ganz von selbst in Fortfall; andere, die von ihnen gemeinsam zitiert werden (Prov. 1,6; 2,5; 5,22; 10,17; Sir. 1,1; Sap. 7,21), werden von Origenes z. T. verschieden ausgelegt, zum mindesten in ihrer Bedeutung leicht abgewandelt, während ein besonderer Nachdruck auf andere fällt, die er erstmalig verwendet (z. B. Eccl. 1,2; 7,21). Was über die Verwertung der Weisheits-Literatur durch Clemens gesagt war, trifft für Origenes in erhöhtem Maße zu, da er von der Alle-

¹⁸⁸ Cant. III, S. 209,13 ff. Baehrens: ad ultimum dicit quia occultorum et manifestorum acceperit scientiam. So ist die sinnliche Erscheinung immer der Ausgangspunkt: quo per haec ascenderet mens humana ad spiritalem intelligentiam (S. 210, 1 f.).

¹⁸⁹ Joh. Com. XX 322; Cant. II, S. 120,6 ff. Baehrens.

¹⁹⁰ Cant. III S. 185,27 ff. Baehrens.

¹⁹¹ Cels. III 2.

¹⁹² I. Kön. Hom. 1,13; anders war seine Auslegung dieses Verses in Joh. Com. XIII 32 (cf. S. 21 — bei A. 138).

gorie einen ausgedehnteren Gebrauch macht. Dies hat zur Folge, daß er sich von dem Sinn seiner Vorlage noch weiter entfernt als Clemens, daß die weltoffene Haltung dieser Schriften zugunsten asketischer Tendenzen verschwindet, daß der Gerechte, der das Gesetz befolgt, mehr und mehr die Züge des Pneumatikers und Märtyrers annimmt, daß Regeln voll Lebensklugheit in dogmatische Sätze und heilsgeschichtliche Fakta umgedeutet werden. Schließlich verdient noch eine Tatsache hervorgehoben zu werden, daß nämlich die Zahl der Zitate aus den Weisheits-Schriften bei Origenes — verglichen mit Clemens — erheblich zurückgegangen ist. Origenes hat sicher instinktiv gespürt, daß der Geist dieser Vorlagen trotz aller Anknüpfungspunkte doch ein anderer war, und daß es großer Künste bedurfte, um sie seinen Absichten anzupassen. Er berief sich daher lieber auf andere biblische Bücher, die seinen Wünschen vermeintlich mehr entgegenkamen.

Aber zugleich ist es ganz fraglos, daß er mit seiner Deutung in den kommenden Jahrhunderten Schule gemacht hat. Wenn dies schon von den Punkten gilt, bei denen eine mehr oder weniger große Verwandtschaft mit Clemens festzustellen war, so trifft das noch in höherem Grade bei zwei anderen zu, die ihm eigentümlich sind.¹⁹³ Im Gegensatz zu Clemens hat er in dogmatischem Interesse allen Akzent auf Sap. 7,25 f und Prov. 8,22 ff gelegt. Oft in Verbindung mit Hebr. 1,3 und Kol. 1,15 hat er häufig Sap. 7,25 f zitiert und in seinem Sinne verwertet.¹⁹⁴ Zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Vater und Sohn dienen ihm natürlich die Worte *ἀμις, ἀπόρροια, ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου, εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ*, aber immer kommt es ihm dabei auf den Nachweis an, daß all' diese Ausdrücke nur im Sinne einer ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater zu verstehen seien. Das ganze zweite Kapitel von de principiis Buch I will diese These in Form einer Exegese von Sap. 7,25 f durchführen.¹⁹⁵ Die berühmte Prov.-Stelle: *κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ* (8,22) wird vornehmlich im Joh.-Kommentar und in de principiis angeführt.¹⁹⁶ Wie aus de principiis I 4,4 hervorgeht, betrachtete Origenes diese Sophia von einer doppelten Seite aus. In ihrer Bezogenheit auf die irdischen Dinge war sie ihm eine praefiguratio der kommenden, was mit Hilfe der plato-

¹⁹³ Gelegentlich hat er auch seine spekulativen Gedanken in die Weisheits-Schriften hineingelesen, so z. B. Eccl. 1,9 f.: *καὶ οὐκ ἔστιν πᾶν πρόσφορον ὑπὸ τὸν ἥλιον* originell gedeutet. Er kann darin einen Hinweis auf die platonische Ideenlehre sehen: secundum praefigurationem et praeformationem *semper erant* in sapientia (de princ. I 4,5), oder eine Andeutung auf die Kette von Welten, die der unsrigen voraufgegangen sind: quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum (de princ. III 5,3). Diese Ansicht sollte aber sein Sondergut bleiben, das nicht nachgewirkt hat.

¹⁹⁴ Cels. III 72; V 10; V 30; VI 63; VII 17; VIII 14; Mart. 35; Jeremia Hom. 9,4; Joh. Com. XIII 153; 234.

¹⁹⁵ cf. de princ. I 2,9: *semper fuisse vaporem . . . nullum habentem initium*, cf. Jerem. Hom. 9,4: *ὁ σωτήρ ἀεὶ γεννᾶται*.

¹⁹⁶ Joh. Com. I 55; 101; 111; 222; 289; II 225; VI 38; XIX 36; 56; XX 134; 370; de princ. I 2,1; IV 4,1 u. ὁ.

nischen Ideenlehre besonders im Joh.-Com. I 244 ausgeführt wird.¹⁹⁷ In ihrer Bezogenheit auf Gott nennt sie Origenes zwar ein *κτίσμα*,¹⁹⁸ betont aber zugleich, es sei nicht erlaubt: *ἀποστειροῦσθαι τὸν θεὸν τοῦ ἀεὶ συνόντος αὐτῷ λόγου μονογενοῦς*¹⁹⁹ und lehnt die These: *ἤν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός*²⁰⁰ ausdrücklich ab.²⁰⁰ Man spürt in diesen Wendungen und Formulierungen bereits das Herannahen der leidenschaftlichen trinitarischen Kämpfe.

Das andere, was als ihm eigentümlich hervorgehoben werden muß, ist sein Kommentar zum Hohenlied. Bekanntlich legt er hier jeden Vers auf doppelte Art aus, heilsgeschichtlich-ekkesiologisch und individualistisch-mystisch. Es braucht nicht von uns im einzelnen dargelegt zu werden, wie er Vers für Vers der Entfaltung der göttlichen Pläne in der biblischen Geschichte nachgeht, was ja seiner Auslegung überhaupt eigentümlich ist,²⁰¹ und wie er zugleich das bräutliche Verhältnis der vollkommenen Seele zum Logos in Tönen innerer Ergriffenheit schildert.²⁰² Dabei kommt es ihm immer auf den Nachweis an, daß es sich im Hohenlied nicht um Tatsachen einer fernen Vergangenheit handle, sondern daß es von Christus, dem geheimnisvoll in ihm Wirksamen, gelte: *sed hodieque descendere et esse praesentem*.²⁰³ Es ist hinreichend bekannt, daß Origenes mit dieser seiner Deutung auf die kommenden Jahrhunderte großen Einfluß ausgeübt hat, und

¹⁹⁷ Joh. Com. I 244: *ἀσώματων ὑπόστασιν ποικίλων θεωρημάτων περιεχόντων τοὺς τῶν ἔλων λόγους . . .* Wer das erfasse, kenne die *Sophia* δι' ἣν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι.

¹⁹⁸ de princ. IV 4,1, S. 349, 13 Koetschau.

¹⁹⁹ ebda, S. 350, 15 f. Koetschau; de princ. I 4,4: in hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre.

²⁰⁰ de princ. IV 4,1, S. 350,1 f. Koetschau.

²⁰¹ Dieses Vermögen, den tieferen Schriftsinn, bes. den Gang der Heilsgeschichte im AT, zu erfassen, sieht Origenes in den „Taubenaugen“ (Cant. 1,15) angedeutet. Von ihnen heißt es: *τὴν τῶν πνευματικῶν κατανοητικὴν δύναμιν* (Joh. Com. X 173), bzw. si intelligis legem spiritaliter (Cant. Hom. 2,4). Sind nach Cant. 1,2 die Brüste besser als Wein, so habe man unter diesen zu verstehen: *dogmata et doctrinae, quae per legem et prophetas ante adventum sponsi sumere sponsa consueverat* (Cant. I, S. 94,7 ff Baehrens); desgleichen unter den „Küssen“ die *oscula per prophetas* (Cant. Hom. 1,2), bis dieses durch lex und prophetae gekennzeichnete Stadium durch den neuen Kuß seines Mundes überboten wird, denn die *ecclesia sit desiderans Christo coniungi* (Cant. I, S. 90 B.).

²⁰² Dem Entwicklungsgang der Heilsgeschichte entspricht der der Seele. Sie beginnt mit dem Zustand, den man umschreiben kann mit den Worten: *Lex naturae, rationalis sensus, libertas arbitrii*, und sie strebt dem Ziele zu: *ut mens eius pura . . . ipsius Verbi Dei illuminationibus et visitationibus illustretur* (Cant. I, S. 91 B.). Der „Kuß seines Mundes“ sei nichts anderes als: *quod de divinis dogmatibus et sensibus quaeritur, absque monitoribus invenimus* (Cant. I, S. 92 B.). Es handelt sich aber bei Origenes bei allem nicht allein um ein tieferes Schriftverständnis, sondern um ein mystisches Verhältnis zum Logos, das in den Farben der Brautmystik bald leidenschaftlich-überschwenglich, bald sehnsuchtsvoll, bald zart und innig beschrieben wird: *si autem et ad meam animam factam sponsam suam venire dignabitur . . . ut illum de caelo ad se trahat . . . ut veniat ad amatam* (Cant. Hom. 1,3, cf. 1,7; 1,2: die mystische Deutung des spiritalis amplexis).

²⁰³ Cant. Hom. 2,4.

daß besonders Gregor v. Nyssa in seinem Hohenlied-Kommentar auf seinen Schultern steht und seinen Vorgänger rühmend erwähnt. Durch Gregors Vermittlung, dessen Werk im Mittelalter viel gelesen wurde, hat dieses im Grunde die origenistische Exegese aufgegriffen und fortgeführt.

Aber noch in einer anderen Hinsicht war Origenes bahnbrechend. Im Prolog seines Kommentars stuft er die drei salomonischen Schriften ab: in primo Proverbiorum libro, cum nos moralibus instituit disciplinis, . . . ubi vero profecerimus et in hoc ventum fuerit, ut ecclesiae . . . sociemur . . ., tunc iam nobis etiam ipse Christus Ecclesiastes efficitur . . .; cum vero ad perfectionem omnium ventum fuerit et sponsa ei perfecta.²⁰⁴ Diese Theorie vom allmählichen Aufstieg in den salomonischen Schriften, der dem Wachsen Christi entspricht, übernahmen Gregor v. Nyssa,²⁰⁵ Ambrosius und Gregor I,²⁰⁶ so daß sie im Mittelalter recht verbreitet war.

Wie bei der Auslegung des Hohenliedes Origenes einen Ausgangspunkt für die Zukunft bildete, so nicht minder bei seinen Ausführungen über Sap. 7,25 f und besonders Prov. 8,22 ff für die kommende dogmatische Kontroverse. Es ist hinlänglich bekannt, daß Arius und sein Anhang um des *ἔκτισεν* willen sich mit Vorliebe auf diesen Vers beriefen,²⁰⁷ und daß die großen Bekämpfer des Arianismus, Athanasius,²⁰⁸ Basilius,²⁰⁹ Gregor v.

²⁰⁴ Cant. Prolog, S. 84 Baehrens; cf. S. 85,10 ff: das Wachsen Christi in den 3 Büchern (Lc. 2,52), cf. auch die ausführlichen Darlegungen auf S. 77,27 ff.: Prov. = moralis traditur locus; Eccl. = docet . . . visibilia omnia . . . caduca esse ac fragilia . . .; Cant. = consequenter veniet etiam ad contemplanda et desideranda ea, quae non videntur et aeterna sunt (S. 79,16 f.). Diesem Aufstieg entspricht die Entwicklung der Patriarchen (S. 78,21 ff.) und auch die Einteilung des menschlichen Wissens (ethicam, physicam, enopticen, S. 75,3); überall sieht Origenes die großen Entsprechungen, und diese Parallelen sind der tragende Grund seines ganzen Systems und ermöglichen überhaupt erst die allegorische Exegese.

²⁰⁵ Gregor v. Nyssa, Cant. I, MSG 44, 765 D.

²⁰⁶ Ambrosius, expos. evangelii Lucae prol. 2, CSEL 32, S. 4; Gregor I, sup. Cant. Canticorum expos. prooem. 9, MSL 79, 476 D — 477 A.

²⁰⁷ cf. Eunomius, liber apologeticus 26, MSG 30, 864 B, und 28,868 C — beruft sich auf Prov. 8,22; Basilius, adversus Eunomium II 20: *οἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ Σολομώντος καταφεύγουσι λέξιν.*

²⁰⁸ Athanasius, contra Arianos II 44—82: ausführliche, orthodoxe Erklärung von Prov. 8,22, wobei die ewige Zeugung des Logos betont wird (cf. II 60); ab II 77 eine neue Deutung der Stelle.

²⁰⁹ Basilius, adversus Eunomium II 20: *ἐγὼ δὲ πολλὰ ἔχων εἰπεῖν περὶ τῆς φωνῆς ταύτης.* Amphilocheus schrieb sogar ein eigenes Buch über Prov. 8,22.

Nyssa,²¹⁰ ihren Gegnern diese Stütze zu entreißen suchten. Zu einem guten Teile ist dieser erbitterte Streit ein Ringen um die rechte Interpretation von Prov. 8,22 f, wobei die komplexe origenistische Position, die *κτίσμα* und ewige Zeugung in sich umfaßte, auf die beiden Parteien sich verteilte.

Es wäre endlich eine nicht uninteressante Aufgabe, das Fortwirken der origenistischen Deutung der Weisheits-Schriften bei den aszetischen Autoren und in den Mönchsregeln im einzelnen zu verfolgen. Studiert man darauf hin die beiden Sammelwerke des Basilius, die *Regulae fusius* (bzw. *brevius*) *tractatae*, so beobachtet man zunächst, daß fast nur die Prov. angeführt werden und zwar in wörtlicher Auslegung, wie es ja bei einer Regel an sich naheliegend ist. Die zitierten Verse erscheinen wieder als das, was sie ihrem Wesen nach auch wirklich sind, als Lebensregeln voll Nüchternheit, praktischen Sinns und Klugheit, die eine ganz bestimmte Situation des Alltags im Auge haben. Dabei begegnen uns eine Reihe von Versen, die bereits bei Origenes eine Rolle spielten und meist aszetisch gedeutet wurden,²¹¹ während andere zum ersten Male auftauchen und auf klösterliche Verhältnisse bezogen werden.²¹² So liegen die Dinge auch noch in der *Regula S. Benedicti*, deren Prolog mit einem Zitat aus den Prov. beginnt (4,20), und deren erste Kapitel zur Begründung bestimmter Vorschriften sich auf einige Verse aus Prov. und Sir. berufen,²¹³ während sich in den späteren Partien nur ein Hinweis findet.²¹⁴

Überblickt man die Auslegung der Weisheits-Schriften im ganzen, so erkennt man, daß die christlichen Alexandriner einen in sich geschlosse-

²¹⁰ Gregor v. Nyssa, *contra Eunomium* I 358 (über Sap. 7,26), III 1,21 ff: gründliche Erörterung von Prov. 8,22. Es mag bei dieser Gelegenheit beiläufig bemerkt werden, daß Gregor v. Nyssa sich mit besonderer Vorliebe auf Sap. 13,5 beruft: *ἐκ γὰρ μεγέθους καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται* (z. B. *contra Eunomium* II 13, 154, 583). Er sieht in diesem Vers, den die christlichen Alexandriner nicht heranziehen, eine wertvolle Stütze für die Ausformung seiner Gotteslehre und legt dabei besonderen Nachdruck auf das Wort *ἀναλόγως*, ohne dabei indes zu beachten, daß dieser Vers vom Autor der Sap. keineswegs positiv gemeint ist.

²¹¹ *Regulae fusius tractatae* 4 = Prov. 1,7; 5 = Prov. 4,23: *πόση φυλακῆ τήρει σὴν καρδίαν*; 7 = Prov. 13,24: die pädagogische Bedeutung von *ἐλεγχος* und Strafe; 17 = Prov. 15,13: das Äußere soll dem Inneren entsprechen; 55 = Prov. 3,12: Strafe als Zeichen göttlicher Liebe; *Regulae brevis tractatae* 4 und 159 = Prov. 13,24: siehe *regulae fus. tract.* 7; 89 = Prov. 13,8: der ganze Abschnitt dient der Auslegung dieses Verses.

²¹² *Regulae fusius tractatae* 47 = Prov. 22,10: *ἐκβαλε ἐκ συνεδρίου λοιμὸν*, d. h. die Frage eines ev. Ausschlusses; 6 = Prov. 22,24 f: *μη ἴσθι ἐταῖρος ἀνδρὶ θυμώδει*, d. h. Notwendigkeit von Einsamkeit und Klausur.

²¹³ *Regula* 2 = Prov. 18,2; 29,19; 23,14; 3 = Sir. 32,24; 6 = Prov. 10,19; 18,21 begründen das Schweigegebot; 7 = Prov. 14,12: *ἔστιν ὁδὸς ἣ δόκεῖ παρὰ ἀνθρώποις ὀρθὴ εἶναι*, 16,25 (beide Stellen sollen den Verzicht des Eigenwillens nahelegen); 10,19; Sir. 18,30: *ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν σου μὴ πορεύου* (also Preisgabe des Eigenwillens).

²¹⁴ *Regula* 40 = Sir. 19,2 (Stellung zum Wein).

nen Kreis bilden, das Erbe der Vergangenheit aufgreifen, und nach selbständigen Gesichtspunkten gestalten. Dabei fehlt es unter ihnen nicht an Verschiedenheiten, und bei aller Gemeinsamkeit in Frömmigkeit, Theologie und Verwendung der allegorischen Exegese lesen sie aus ihren Vorlagen doch Abweichendes heraus, bzw. in sie hinein. Bedenkt man schließlich noch, daß die großen Fernwirkungen auch hier allein von Origenes ausgehen, so wird man in seiner Ansicht nur bestärkt, daß das Verhältnis unserer beiden Autoren zur Weisheits-Literatur ihre Eigenart und ihren Einfluß getreu widerspiegelt. Es ist zugleich ein interessanter Beitrag für eine Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, die wieder einmal neu geschrieben werden müßte und die uns an Hand der zahlreichen Umformungen und Weiterbildungen, die die alttestamentlichen Gedanken im Laufe der Jahrhunderte erfahren haben, von einer neuen Seite aus den Gang der historischen Entwicklung selbst aufzeigen könnte.