

schlags und die Einsicht, daß Tertullian zwar gegen die Modalisten die Verschiedenheit der Substanzen vertritt, aber nicht, ohne zugleich an ihre Einheit in Jesus Christus zu denken. Dann liegt es aber sehr nahe, schon die Wendung in una persona als Hinweis auf diese Einheit zu verstehen. Offensichtlich handelt es sich dabei um nicht mehr als eine beiläufige, aber treffende Formulierung, die leicht unbeachtet bleiben konnte, solange das eigentliche christologische Problem noch kaum erkannt wurde und der Begriff persona noch nicht genau bestimmt war. Dieser war aber für Tertullians Zweck vortrefflich geeignet, weil er an die Person im alltäglichen Sinne, also etwa den Menschen, Mann oder das Lebewesen denken ließ (vgl. Evans S. 47 seiner Ausgabe) und nicht an ein „Drittes“, in welches die Bestandteile ihre Eigenschaften nur verkürzt oder verwandelt hinüberretten würden.

Für eine Entscheidung in diesem Sinn kann auch § 1 desselben Kapitels sprechen. Tertullians Gegner zeigen sich bereit, Vater und Sohn irgendwie zu unterscheiden, ohne doch ihren Modalismus dabei aufzugeben. Sie wollen, wie Tertullian sagt, „in una persona beides unterscheiden, Vater und Sohn, und sagen, der Sohn sei das Fleisch, d. h. der Mensch, also Jesus, der Vater aber der Geist, d. h. Gott, also Christus“. Es dürfte unwahrscheinlich sein, daß persona hier, wie C. als sicher unterstellt, die eine göttliche Hypostase meint, die zugleich ja auch die Substanz ist. So darf es m. E. bei der bisherigen Sicht der Dogmengeschichte bleiben, wonach Tertullian selber gelegentlich einmal mit der christologischen Formel „eine Person“ der späteren Orthodoxie vorausgeeilt ist. Dagegen wird man C. (gegen Harnack) zugeben, daß Papst Leo I. seine maßgebenden christologischen Begriffe nicht unmittelbar von Tertullian übernommen hat.

Nachdem für C. die Formel una persona entfallen ist, bedarf es im letzten Kapitel eines besonderen Nachweises, daß Tertullian die Einheit Christi festhält und nicht „nestorianisch“ lehrt, auch wenn er gegen die Gnostiker zunehmend eine „Trennungschristologie“ vertritt.

Im ganzen ist R. Cantalamessas Untersuchung durch die Fülle des Stoffes, eindringliche Abgrenzung der Begriffe und methodische Vorsicht angesichts des polemischen Charakters vieler Belege ein sehr gediegener und förderlicher Beitrag zur Tertullianforschung und zur Dogmengeschichte der Alten Kirche.

Bonn

H. Karpp

Antonie Wlosok: Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung (= Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1960, 2. Abhandlung). Heidelberg (Carl Winter) 1960. XX, 272 S., kart. DM 44.-.

Der Titel dieses Buches sagt nicht alles, was es enthält. Es handelt sich um nicht weniger als eine Geschichte der schließlich zur Gnosis führenden Vortellungen von der Erkenntnis des Jenseits, des Seelenfluges, der Erleuchtung und der Gottesschau – um nur diese wichtigsten zu nennen. Aufgereiht ist alles an den topoi der Aufrechten Gestalt und der Himmelsbetrachtung; sie ziehen sich wie ein roter Faden durch die meisten der untersuchten Quellen und liefern die Anknüpfungspunkte für die Neuinterpretationen.

Zunächst wird die Bedeutung von „Rectus status und contemplatio caeli in der philosophischen Anthropologie“, namentlich bei Platon, Cicero und Seneca, herausgearbeitet (S. 8–47). Der Hauptteil beschäftigt sich dann mit der „Religiösen Umdeutung der philosophischen Anthropologie in der hellenistischen Religionsspekulation“, nämlich bei Philo, in der Hermetik und bei Clemens von Alexandrien (S. 48–179). Der dritte Teil kommt dann zur „Tauf- und Erlösungsvorstellung des Laktanz mit ihren religionsgeschichtlichen Voraussetzungen“ (S. 180–231). Ein Anhang über „Die Gottesprädikation pater et dominus bei Laktanz: Gott in Analogie zum römischen pater familias“ und sieben wertvolle Exkurse, unter denen „Zur Mysteriensymbolik der Ölsalbung“, „Zur Frage hermetischer Kultpraxis“ und „Zur Auslegungsgeschichte von Tim. 28 C“ besonders hervorgehoben seien, runden das Bild.

Der enge Anschluß an die beiden zentralen *topoi* macht die Kontinuität in der Traditions­geschichte sichtbar; die Interpretationskunst von Frau Wlosok, die auch bei gleichlautender Terminologie das Neue herausholt und überdies mit beneidenswerter Belesenheit in der hellenistischen Literatur alles sonst noch zur Erklärung Nötige heranzieht, zeigt die Diskontinuität. Damit sind die beiden Hauptbedingungen erfüllt, die man an eine begriffsgeschichtliche Untersuchung stellen muß.

Die „philosophische Gnosis“, mit der Laktanz sich auseinandersetzt, und mit der er demgemäß auch in dieser Arbeit konfrontiert wird (sehr hilfreich dazu S. 261 f. das „Verzeichnis der Zitate und Erwähnungen hermetischer Literatur bei Laktanz“), wird im wesentlichen durch die Hermetik vertreten. Also ist „philosophisch“ offenbar als Gegensatz zu „christlich“ gemeint, nicht zu „mythologisch“. Im Rahmen dieses Gegensatzes ist die Bezeichnung „philosophisch“ anzuerkennen; über den problematischen Gegensatz zum Mythologischen werde ich zum Schluß noch etwas sagen. Den Gnosis-Begriff der Verfasserin, der ihr erlaubt, die ganze Hermetik als Gnosis zu verstehen, wird man ihr abnehmen müssen, da er sich – vgl. S. 79, 203 f. und oft – eng an den Sprachgebrauch der Texte hält. Die daraus entnommene moderne Bezeichnung für eine bestimmte religionsgeschichtliche Größe steht freilich zu diesem Sprachgebrauch in einem ähnlich gebrochenen Verhältnis wie die verschiedenen modernen Definitionen von Philosophie zu dem Terminus „Liebe zur Weisheit“ in antiken Texten. Nach dem engeren Gnosis-Begriff, für den ich plädiere, wird die Hermetik nur manchmal gnostisch, nämlich nur in den dualistischen Traktaten und in diesen überall da, wo mit dem ganzen Kosmos auch die ursprünglich nur erlösende Potenz als so vollständig mitgespalten erscheint, daß sie zugleich auch *salvandum* ist. Aber es ist das gute Recht der Verfasserin, einen andern Gnosis-Begriff zu vertreten, und er führt sie weit genug. Er läßt sie z. B. die gegenüber dem platonischen Phaidros neue, dritte Aufstiegsstufe bei Philo erkennen (S. 66), er ermöglicht es ferner, gewisse Texte, denen er entnommen ist, als Ausgestaltungen des erweckenden Rufes zu verstehen (S. 137 Anm. 65, S. 159 ff.), und er gestattet es, den Clemens von Alexandrien schon allein wegen seiner Erleuchtungslehre, in der ja durchaus Finsternis als Prinzip vorausgesetzt wird wie in der Hermetik (CH I 28, zitiert S. 139, spricht sogar von „finsterem Licht“!), eindeutig als christlichen Gnostiker zu zeichnen.

Die erwähnte Diskontinuität, welche Frau Wlosok sichtbar macht, besteht in den Übergängen vom Stehen als einer äußeren zu einer inneren Haltung, von dieser als einer menschlichen Möglichkeit zum Symbol des Erlöstseins von Oben, und von diesem als einer spirituellen zu einer sakramentalen Wirklichkeit (Stehen, und nicht Knien oder Proskynese, beim Beten und bei der Taufe). Der letztgenannte Übergang kommt in den Kapiteln über Clemens und Laktanz immer wieder vor, und diese Abschnitte sind es vornehmlich, derentwegen man die Arbeit auch als für die Kirchengeschichte im engeren Sinne bedeutsam empfehlen muß. Kritisch habe ich gerade dazu leider nichts beizutragen; dafür einige andere Bemerkungen, die auch in der ZKG als nicht am falschen Orte stehend empfunden werden mögen.

Es wäre ein wichtiger Unterschied genauer auszuführen. Die Verfasserin deutet ihn nur an, wenn sie sagt: „Denn sie (sc. die Wendung *altiores fieri videtur*) greift den aus religiöser Literatur des Hellenismus inspirierten Gedanken des Seelenaufstiegs auf, die Vorstellung, daß sich die Seele tatsächlich zum Himmel erhebe oder ausweite zu ungetrübter, deutlicher Schau der *caelestia*“ (S. 28 f.). Mag das „Erheben“ und das „Ausweiten“ im verschwimmenden Gebrauch der Bilder anthropologisch häufig zuletzt auf dieselbe Vorstellung hinauslaufen – ursprünglich kommt das Bild von der Ausweitung aus der Makroanthropos-Tradition, wie der S. 29 Anm. 78 zitierte, in der Tat signifikante Beleg zeigt: „Keiner der himmlischen Götter wird die Grenze des Himmels verlassen und auf die Erde herabkommen, der Mensch aber steigt in den Himmel hinauf, mißt ihn und weiß, wie seine Höhen und wie seine Tiefen beschaffen sind. Alles andere lernt er genau, und was das Größte von allem ist, er bekommt sein Sein oben, ohne die Erde zu verlassen. Soweit reicht die Größe seiner Ausdehnung. Deshalb muß man wagen zu sagen, daß der irdische Mensch ein sterblicher Gott ist, der himmlische Gott aber ein unsterblicher Mensch. Deshalb existiert alles durch diese beiden, den Kosmos und den Menschen. Aber herkommt

alles von dem Einen“ (Schluß von CH X). Das bedeutet, daß der Mensch, wenn er erlöst wird, sich spirituell dem Makroanthropos, d. h. dem Kosmos, einpaßt; und auf diese Weise kommt die Verbindung der hermetischen Grundkonzeptionen mit dem sog. Anthropos-Mythos zustande. Deshalb ist es zu wenig, wenn da, wo von der Anthropos-Lehre die Rede ist (z. B. S. 125 anlässlich Poimandres-Traktat und Philo), nur von den Prädikaten des „himmlischen Urbildes“ des erlösten Menschen gesprochen wird. Das Urbild ist allumfassend und insofern z. T. auch himmlisch, und indem der Mensch sich ihm einpaßt, „erhebt“ er sich mit seinem wichtigsten Teil, dem Haupte. Das Bild des Erhebens verdrängt das des Ausweitens dann deshalb, weil aus anderen Gründen der „wesenhafte“, den Kosmos abspiegelnde Mensch als anthropologische Potenz einfach ein Wechselbegriff für andere, ebenfalls alternierende anthropologische Begriffe wird. Die Verfasserin macht selbst häufig darauf aufmerksam, so S. 157 auf die „Verschmelzung der beiden verwandten Gestalten Logos und Sophia“ und S. 167 und 173 auf Stellen mit der Gleichung „Nous = wahrer (o. ä.) Mensch“ bei Clemens. Für Nous, Logos oder Sophia des Menschen kann man umso leichter sagen, daß sie „aufsteigen“ oder „sich erheben“, je hypostatisch konzentrierter sie sind. Das ist aber auch nicht immer der Fall, denn überall, wo sie sich in die „Weltseele“ o. ä. hinein auflösen, klingt wieder das Bild der Ausweitung an. Auf diesen Unterschied hin wäre das Material, namentlich im Zusammenhang mit dem dann zweideutigen Motiv von der „Aufrichtung des Menschen“, an manchen Stellen noch einmal zu prüfen; nicht zuletzt deshalb, damit man endlich zu einem Konsensus mit den Vertretern der von W. Bousset (ARW 4, 1901, 136–169, 229–273) inaugurierten Theorie kommt, die bei G. Widengren jetzt schlankweg unter dem Stichwort „die iranische Lehre von der Himmelsreise der Seele“ läuft (OLZ 58, 1963, 547). Ich halte es für möglich, daß in den Theologomena vom Seelenflug, wo keinerlei Vorstellung von der Ausweitung dahinter steht, die iranische Komponente nachzuweisen ist, aber nicht in denen, wo dies der Fall ist.

Die Verfasserin sagt S. 6 Anm. 10, auf eine Abgrenzung zur mythologischen Gnosis sei bewußt verzichtet; sie hänge aufs engste zusammen mit den bisher immer noch ungeklärten Fragen nach den Anfängen, der Einheitlichkeit und dem Umfang der gnostischen Bewegung überhaupt sowie dem Alter und Ursprung des gnostischen Erlösermythos. Aber die Verfasserin leistet zur Lösung dieser Probleme einen gewichtigeren Beitrag, als sie selbst sich zutraut. Auszugehen ist von der richtigen Einsicht zum Platonismus (S. 15 f.), daß der Vorgang der Umsetzung von Mysterientheologie in Philosophie reversibel sei. Das gilt mutatis mutandis auch für die Gnosis, nicht zuletzt für die hermetische. „Von der Mythologie zur mystischen Philosophie“, dieser programmatische Titel des 2. Bandes von Hans Jonas' großem Werk bezeichnet nur die eine Möglichkeit und darf vor allem nicht als die Beschreibung eines historischen Prozesses verstanden werden, der in der mystischen Philosophie endet. Was Frau Wlosok beschreibt – bei Philo namentlich das Material unter „Erleuchtung und Weisheitseinstrom“, in der Hermetik das, was als „geistige Mysterienreligion“ gedeutet werden kann, bei Clemens nahezu alles, soweit es nicht ausschließlich aus dem Vollzug der Taufe entwickelt ist, und bei Laktanz die Erläuterung christlicher Heilsformeln durch hermetische und gnostische Begriffe –, kann man wohl als „mystische Philosophie“ zusammenfassen. Von da an könnte man Zug um Zug zeigen, wie der Übergang in „Mythologie“ möglich ist. Er geschieht überall da, wo „Erleuchtung“ unmetaphorisch-materieller verstanden wird, wo die vielen Begriffe für Wissen und Erkennen mehr als Hypostasen denn als Funktionen wichtig werden, wo die verzweifelte Autarkie, in welcher der Weise kraft der Philosophie seine Erlösung vollbringen will (sehr gut S. 41–47 über Seneca), in den Wunsch und die Überzeugung umschlägt, daß nur aus einer fremden Welt die Erlösung komme. In all diesen Fällen entsteht ein Begriffsmaterial, das man wohl „mythologisch“ nennen darf, das jedenfalls für den Aufbau episierender Mythen sehr geeignet ist. Wie es dann zu Mythen kommt, ist ein anderes Ding; aber dies ist, wie ich hier nicht ausführen kann, m. E. erklärbar, während der Übergang zu mythologischem Begriffsmaterial eigentlich nicht, jedenfalls historisch-philologisch nicht, erklärbar ist. Die Verfasserin sagt faktisch dasselbe für ein analoges Vorstadium, den Übergang von

rational-kritischer Philosophie zur „philosophischen Gnosis“ bzw. dem „geistigen Mysterium“ bei Philo: „Wir wissen nicht, woher die mystische Bewegung ihren Anstoß erhalten hat. Aus der platonischen Philosophie allein darf sie jedenfalls nicht abgeleitet werden. Denn die große Rezeption platonischer Gedanken erklärt noch nicht, warum gerade jetzt die mystischen Elemente hervorgekehrt werden . . .“ (S. 77). Ich würde mich nicht genieren zu behaupten, daß es sich hier wie bei der Entstehung später „Mythologie“ um „endogene“ Vorgänge handelt – womit freilich garnichts „erklärt“ oder „abgeleitet“ ist. „Die Aufgabe des Historikers ist erfüllt, wo die des Psychologen anfängt“, sagt Gershom Scholem einmal (Eranos-Jahrbuch 22, 1953, 289). Also ist Frau Wlosok so weit gekommen, wie sie als Historikerin – und Philologin! – überhaupt kommen konnte. Ihre Seite für Seite sorgfältige Darbietung der Belege, ihre Aufstellungen über neue Deutungen von Begriffen – z. B. aus der Hermetik und den Oden Salomos durch Laktanz, aus Philo durch Clemens, aus der Popularphilosophie des 1. Jhs v. Chr. durch Philo, aus dem Hermetismus im mittleren Platonismus (S. 227, weniger überzeugend, hier bestand eher ein Wechselverhältnis) –, ihre textnahen Interpretationen mit einem genauen *sensus* für symbolischen oder metaphorischen Sinn: dies alles bereitet die sichere Plattform, von wo aus man die Beschreibung der Entstehung des mythologischen Begriffsapparates der Gnosis ins Auge fassen kann. Dafür bin ich der Verfasserin am meisten dankbar. Aber es gibt auch genug in dem Buch, das für Leute mit anderen Interessen wertvoll sein wird.

Ich kann nur hoffen, daß die von mir verschuldete große Verspätung dieser Rezension wenigstens das Positivum bewirkt, diese bedeutsame Untersuchung vier Jahre nach ihrem Erscheinen frisch in die Erinnerung der Kundigen zu rufen.

Göttingen

Carsten Colpe

Otto Plassmann: *Das Almosen bei Johannes Chrysostomus*. Münster (Aschendorff) 1961. 100 S., 1 Abb., kart. DM 5.80.

Die Untersuchungen von Plassmann erschweren sowohl in ihrer Zielsetzung wie auch durch ihre inhaltliche und formale Gestaltung das an sich von jedem Rezensenten angestrebte Gespräch mit dem Verfasser. Wie die Vorbemerkung betont, hat er sich zum Ziel gesetzt, „das Material, das sich in den Schriften des Johannes Chrysostomus zerstreut über das Almosen findet, zu sammeln und zu ordnen, um weitere Arbeiten auf diesem Gebiet zu erleichtern“. Dieser Aufgabe ist er zweifelsohne in jeder Weise gerecht geworden, doch eben deshalb kann ein Rezensent ihm nur so gerecht werden, daß er zum Berichterstatter wird und eine kurze Inhaltsskizze bietet. Da dies bereits A. Stuibler in seiner Anzeige ThLZ 87, 1962, 846 f. getan hat, enthebt ein Hinweis darauf auch von dieser Aufgabe, die nur eine Wiederholung bedeuten würde. Allerdings möchte ich bezweifeln, daß „weitere Arbeiten auf diesem Gebiet“ fruchtbar sein könnten, da die angeschnittene Thematik wenig geeignet ist, die theologische Welt des Kirchenvaters tiefer zu durchleuchten. Selbst für die Geschichte des Almosengedankens in der alten Kirche wirft das Material wenig ab: der Artikel „Almosen“ RAC hat mit gutem Grund Johannes Chrysostomus keine hervorgehobene Behandlung zuteil werden lassen.

Wie gesagt, auch in der äußeren Gestaltung erschweren gewisse Eigenwilligkeiten der Arbeit ihre Lektüre. So werden z. B. unter Nr. 23 121 die Belege zum Thema: „Unmoralische Beeinflussung durch Geben“ zusammengetragen (S. 34 f.). Die Zahlenangabe soll den Leser daran erinnern, daß es sich hier um ein Thema handelt, das ganz allgemein unter den Hauptteil 2 („Die Beschaffenheit des Almosens und die Gestalten (sic!) der Geber und Empfänger“) fällt, in diesem Bereich aber der Untereinheit 23 („Der Empfänger“), ferner der weiteren Untereinheit 231 („Die Würdigkeit des Empfängers“) und endlich der erneuten Untereinheit 2312 („Die moralische Verantwortung des Gebers“) angehört. Da Zahlen aber nichts besagen, muß der Leser immer wieder zum Gliederungsschema am Anfang zurückblättern und empfindet solche numerische Kennzeichnung der Disposition als störend. – Ungewöhnlich ist auch, daß Hinweise auf die Forschungsliteratur unmittelbar, wenn auch einge-