

Theologie Origenes' vom kulturellen Umfeld, in welchem sie sich entwickelt hat, ausklammert. Aber vielleicht deshalb umgeht er die Gefahr der Zerstreuung und des Abgleitens vom Thema, was ihm jedoch bei der Behandlung der verschiedenen Vorstellungen über die Kirche im Kap. 6 mißlingt. Nach einer englischen Zusammenfassung (451–460) schließt das Buch mit Verzeichnissen der Bibelstellen, der Origenes- und Väterzitate, der antiken und modernen Autoren (463–500).

*Salamanca*

*Ramón Trevijano*

Ins Deutsche übersetzt von Ulrich Viereck

Dietmar Wyrwa: Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 53). Berlin/New York, Walter de Gruyter 1983, 364 Seiten, Ln., DM 64.—.

Das Buch ist die überarbeitete Dissertation, die U. Wickert betreut hat. Da sich die Auseinandersetzung lohnt, sollen die störenden Leseindrücke vorweg abgetan werden. Wohl im Vertrauen auf das umfangreiche Literaturverzeichnis sind die Erscheinungsdaten der Sekundärliteratur in den Anmerkungen eingespart worden; das ist an mehreren Stellen sehr unbefriedigend, da der gegenseitige Bezug diskutierter Ansichten erst durch Nachschlagen festgestellt werden kann. Das Stellenregister ist so vollständig, daß die von Clemens aufgenommenen Platonstellen nicht mehr sichtbar werden, vor allem, wo sie besprochen werden.

Nun sind aber Platonzitate und -anspielungen die Basis der Untersuchungen. Eine knappe, aber gut gegliederte und präzise formulierte Einleitung bahnt den Weg durch die Forschungsliteratur. Auch wer nicht mit dem Verständnis des Clemens durch die Generationen vertraut ist, erfährt dabei eine weitreichende Einführung; denn die Aufgabe, die das Thema „Platonaneignung“ stellt, greift in die theologiegeschichtliche Gesamtwürdigung hinein. Vf. durchmustert in den Stromateis I–VI alle Platonbezüge, die Clemens ausdrücklich herstellt. Die Kompositionsanalysen von A. Méhat (Paris 1966) sind vorausgesetzt; an sie anschließend und sie korrigierend wird überzeugend vorgeführt, wie die Nennung Platons Verbindungslinien und Verklammerungen der Themen herstellt. Darüberhinaus zeigen sich die Anführungen Platons wie in Nestern gebündelt, und es gelingt dem Vf., dadurch die behandelten Themen in den „Teppichen“ deutlicher als bisher geschehen zu formulieren. In Kapiteln wird in der Reihenfolge, die Clemens vorgibt, zusammengetragen: I. Erläuterungen zur Eigenart der „Teppiche“; II. Buntschriftstellerische Bemerkungen; III. Werbung für das Christentum; IV. Verteidigung des Christenstandes; V. Kampf gegen Häretiker; VI. Seelsorge angesichts des Martyriums; VII. Hinführung zur Gnosis; VIII. Der Diebstahl der Hellenen. Jedes dieser Kapitel führt in den Zusammenhang ein; Unterthemen präzisieren, wozu Clemens Platon heranzieht. Dann werden die Zitate bestimmt (öfters über die Ausgabe Stählin – Früchtel hinausführend); die Zitate werden in der Bedeutung, die Clemens ihnen beilegt, verglichen mit dem Zusammenhang, den sie bei Platon selbst haben – und schließlich wird überprüft, ob und in welchem Sinne der Platonismus nach Platon, der sog. Mittelplatonismus, sie schon kennt. Es ist ein mühsames Verfahren, aber eine verlässliche Grundlage, die ich vorbildlich nennen möchte. Die Zusammenfassung der vielfältigen Beobachtungen, bei denen auch kluge Bemerkungen zum Text nicht fehlen, ist unter die Überschrift gestellt: „Systematischer Ausblick“, leider auf 5 Seiten beschränkt.

Die Frage der Traditionsabhängigkeit läßt sich negativ eindeutig beantworten: Auf die Platonkenntnis der Kompendien und des Schulplatonismus läßt sich Clemens nicht eingrenzen. Obwohl er sich von nachweisbaren Interpretationen – erwartungsgemäß – beeinflusst zeigt, wird als Ergebnis deutlich, daß sich Clemens darum bemüht, die Übereinstimmung Platons mit dem rechtgläubigen Christentum aufzuweisen und apologetisch sowie protreptisch zu nutzen. Denn Platon habe von den Hebräern gelernt, wie Clemens es ausdrückte. Die platonische Philosophie, so der Vf., habe Clemens also

grundsätzlich bejaht. „Sie gerät ihm aber in ihrem Grundgerüst in doppelter Weise in Bewegung, wodurch die von Platon ins Auge gefaßte Aufgabe zum Ziel gelangt“ (S. 320). Einmal dadurch, daß sich Gott in der Christusoffenbarung dem Menschen zuwendet; zum andern dadurch, daß die Vollendung ins Eschaton verlegt ist. Mit diesen Formulierungen wird zusammenfassend die Eingangsfrage beantwortet: „Ein wirklich geschichtliches Kriterium kann . . . nur diejenige Fragestellung zutage fördern, die untersucht, inwiefern Clemens auf der Grundlage des Christentums den Glauben durch Anleihen bei Platon denkend durchdringt und dabei für Platon einen neuen Horizont gewinnt“ (S. 23).

Die übergreifende Frage ist entsprechend der gestellten Aufgabe und entsprechend dem Ertrag der Untersuchungen die Frage: Wie verändert Clemens die Philosophie Platons, um sie für die christliche Theologie apologetisch-protreptisch in Anspruch nehmen zu können? Anders gesagt: Verfälscht Clemens den Platonismus Platons, um ihn dem christlichen Glauben dienstbar zu machen, oder denkt er echt platonische Probleme weiter? Auf einen Abschnitt sei kurz hingewiesen, um den vom Vf. erreichten Erkenntnisstand deutlich zu machen. „Die Angleichung an Gott“ (S. 173–189) ist für das altchristliche Platonverständnis ein zentrales Thema, und an diesem Thema sucht Vf. auch die eine wesentliche Uminterpretation des Clemens vorzuführen (Hauptbeleg Strom. II 131,2–136). Es ist bekannt, daß der Schulplatonismus die Angleichung an Gott als Zielformel feststellte, daß dazu Platonstellen gesammelt wurden, und daß sich Theait. 176 als eine griffige Formulierung nahelegte. Vf. behauptet, daß der Dialogzusammenhang wie auch die traditionsgeschichtliche Analyse von Theait. 176/7 die Gottesvorstellung, die die Angleichung bestimmt, als eine religiöse ausweise. „ . . . wird man urteilen dürfen, daß der Gott, dem der Mensch sich angleichen soll, derjenige einer philosophisch gereinigten und letztlich auf die Idee der Gerechtigkeit hin ausgerichteten, im Kern aber stärker traditionell religiösen Gottesvorstellungen ist“ (S. 178). Das ist m.E. nicht falsch, aber auch nicht ausreichend. Denn es fehlt eine tiefer bohrende Erörterung, welche Bedeutung diese Stelle im Gesamthema des Dialoges hat, also in der Auseinandersetzung mit Protagoras! Die Auskunft, daß hier in einem unphilosophischen Einschub die Frage „nach einer möglichen Befriedigung unter den Gegnern“ aufgenommen würde, verkennt den durchdachten Dialogstil Platons; sie erwägt nicht, daß der platonische Sokrates bei Protagoras die Wertfreiheit von Gut und Böse aufgedeckt und behauptet hatte, die sophistischen Rhetoren verwandelten Schlechtes in Gutes durch scheinende Worte, ohne den Tatbestand des Schlechten zu verändern. Im Zusammenhang dieser Fragestellung ist der Einschub ein Beitrag zur Lösung; denn statt der rhetorischen Verwandlung des Schlechten in Gutes wird die Flucht von diesem Ort, an dem das Schlechte und Böse notwendig sein Wesen treibt, gefordert. Trotzdem sagt Vf. richtig, daß der Einschub eine andere als die philosophische Diskussionsebene betritt, nämlich in Anknüpfung an eine traditionell religiöse Gottesvorstellung; das habe Clemens gegen den Schulplatonismus richtig erkannt. Die weiterführende Frage würde ich in der Überlegung sehen, was aus dem platonischen Philosophieren wird, wenn die unphilosophische Vorwegnahme der Problemlösung zum Zentrum gemacht wird, d.h. wenn die religiöse Gottesvorstellung, die Platon als Anknüpfungspunkt benutzt, von Clemens zum tragenden Grund des theologischen Denkens erhoben wird.

Vf. stellt fest, daß für Clemens in grundsätzlichem Unterschied zu Platon die Angleichung an Gott ein eschatologisches Geschehen ist (S. 187). Das ist m.E. richtig; aber ist der Unterschied so groß, daß er grundsätzlich ist? W. Jaeger überschrieb das Schlußkapitel über den „Staat“: Paideia und Eschatologie (Paideia Bd. III 99); in gleichem Zusammenhang ist an sein Kapitel „Paideia as Conversion“ zu erinnern (so die engl. Ausgabe; dt. Bd. III S. 18–25). Daß Platon den idealen Staat für die Erlangung der Glückseligkeit voraussetzt, aber nicht weiß, wie der Philosoph zum Herrscher und Gesetzgeber werden kann (vgl. Pol. 492a), wäre zu bedenken. Ebenso, daß Platon in der „Idee des Guten“ den Ursprung und Bewegungsgrund der „Bekehrung“ des Menschen sieht, macht den Vorwurf einer eigenen Vollkommenheit des Menschen im Gegensatz zur „Vermittlung durch den Sohn“ (S. 187) zu einem Klischee. Das heißt, die Methode des Vf.'s ist solide und klärend, aber die Durchmusterung der Platonbe-

züge fordert dazu heraus, der Legitimität der Platonaneignung durch Clemens weiter nachzuforschen.

Göttingen

*Ekkehard Mühlenberg*

Basilius von Caesarea: Die Mönchsregeln. Hinführung und Übersetzung von Karl Suso Frank, St. Ottilien: EOS Verlag 1981, 426 S., Ln., DM 29,80.

Die herausragende theologische- und kirchengeschichtliche Bedeutung der asketischen Schriften des Basilius, die in den vergangenen Jahrzehnten intensiv erforscht worden sind (vor allem von Jean Gribomont), kann über den kleinen Kreis der Spezialisten hinaus nur durch eine breitere Beschäftigung mit den Texten adäquat gewürdigt werden. Schon aus diesem Grund wird man die deutsche Übersetzung der sog. Mönchsregeln durch einen der besten Kenner der frühchristlichen Askese nur vorbehaltlos als Förderung der patristischen Wissenschaft begrüßen. Frank stellt neben seine Arbeiten zu den westlichen Regeln eine gut lesbare Übertragung des für das ostkirchliche Mönchtum grundlegenden Dokuments.

Übersetzungen spätantiker Texte sind ja heute nicht nur für ein breiteres Publikum deswegen wichtig, weil die Kenntnis der alten Sprache abgenommen hat, sondern auch oft als Beiträge zur philologischen und historischen Interpretation dieser Texte für die Forschung unverzichtbar. Frank erfüllt beide Funktionen, wobei er gegenüber der letzten vollständigen Übersetzung (derjenigen von V. Gröne 1877 in der ersten Auflage der „Bibliothek der Kirchenväter“) erhebliche Verbesserungen bringt. Allerdings stimmt es nicht, daß Grönes „bisher die einzige vollständige deutsche Übersetzung“ sei (S. 8). In der Literatur wird fast durchgängig nicht zur Kenntnis genommen, daß 1838–42 in Bd. 19–26 der „Sämtliche(n) Werke der Kirchen-Väter“ eine komplette Basilius-Übersetzung vorgelegt wurde, darunter auch der *Asctica* (in Bd. 21, S. 226–398 und Bd. 22: Die *Moralia* samt Vorreden und die Regeln).

In seiner „Hinführung“ (S. 12–72) bietet F. eine Zusammenfassung des Forschungsstands zu den Hauptproblemen der basilianischen Askese, die zum besten gehört, was man heute in deutscher Sprache darüber lesen kann. F. skizziert die Entwicklung der asketischen Lehre, die mit Basilius' erstem, noch ganz von kynischer Moral geprägten Programm des „philosophischen Lebens“ in Ep. 2 beginnt (S. 18–23), sich aber bald, wie Ep. 22 als Dokument einer zweiten Phase zeigt, völlig an der biblischen Grundlage orientiert: Askese wird jetzt, untermauert durch eine Fülle von Bibelbelegen, als „evangelisches Leben“ begriffen (S. 32–36; das Problem der neuerdings umstrittenen Datierung berührt F. leider nicht: Ep. 2 ist wohl auf 357, Ep. 22 – parallel zu den „*Moralia*“ – auf 358/360 zu datieren. Das Spezifikum der basilianischen Lehre, zumal ihrer Frühform, wird hier deutlich. Sie bezieht sich nicht auf einen besonderen, aus der Kirche ausgegliederten Asketenstand, sondern auf den Christen schlechthin: „Mönchsleben ist einfach Christenleben. Der Mönch ist der Christ, der nach dem Evangelium lebt“ (S. 35). Gehorsam gegen das Wort der Bibel ist das Leitmotiv; für Basilius intendiert Askese eine Realisierung der ntl. Ethik in der Form einer geregelten Lebensweise, weswegen er mit der Bergpredigt einsetzt (Ep. 22,1) und die apostolische Paränese in Regeln fixiert. Die intensive, in seiner Gemeinschaft erprobte und stets neu diskutierte Bemühung um feste Regeln führt dazu, diese schriftlich zu kodifizieren. Auf den ersten Ansatz von Ep. 22 folgen – wohl relativ bald – die *Regulae Morales* (*Moralia*), die F. mit Gribomont auf 359/360 datiert: „Ein thematisches Sammeln und Ordnen von Schriftstellen in Form eines Registers“ (S. 43), welches später zu einer ntl. Textlese wird, versehen mit zwei Proömien (den *Sermones* „*De iudicio Dei*“ und „*De fide*“). Die „Regel“ schlechthin ist für Basilius also das Evangelium: „Eine andere Regel für ein christliches Leben und damit auch für das asketisch-monastische kennt er nicht und will er nicht anerkennen“ (S. 41). Auch die *Moralia* gelten jedem Christen; sie zielen auf eine Reform des Christentums durch konsequente Nachfolge Jesu.

Nach 360 hat Basilius dann in Fortführung des Ansatzes von Ep. 22 die Fragen und Antworten seiner Mönchsgemeinschaft literarisch fixiert. Damit entsteht ein zweites,