

und Kommata. Die Autoren haben sich sowohl in der Übersetzung als auch in der Kommentierung um eine präzise Sprache bemüht und dürfen daher schroffe Kritik an der Präzision der Gegenwartssprache üben (70f.). Nicht nur gelegentlich setzen die Autoren gut gebildete Leser voraus: Die wohl bekannteste Einführungsschrift mittelplatonischer Provenienz, der *Διδασκαλικός* des Albinos/Alkinoos wird von den Autoren ohne ausführliche Auseinandersetzung mit Whittaker seinem traditionellen Autor Albinos zugeschrieben (291 u.ö. – aber vgl. M. Baltés, Art. Alkinoos [2], DNP I, 1996 f.); wo die Seele „gnostisch als Perle ... gepriesen wird“, ist ebenfalls nicht gesagt. Sekundärliteratur wird nur ganz sparsam bibliographiert – aber das wird auch nur der beklagen, der sowohl die Fülle der alten bibliographischen Hilfsmittel als auch die neuen datentechnischen Möglichkeiten nicht zu nutzen weiß.

Heidelberg

Christoph Marksches

Schneider, Ulrich: *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte 73), Berlin, New York (de Gruyter) 1999, XV, 335 S., geb., ISBN 3-11-015904-X.

Es liegt, zumal im deutschen Sprachbereich, schon länger zurück, dass der Versuch gemacht wurde, die Theologie des Clemens von Alexandria (Cl.) nicht nur unter bestimmten speziellen Gesichtspunkten, sondern in systematischer Fragestellung als ganze möglichst umfassend und ins einzelne gehend zur Darstellung zu bringen. Während ältere Arbeiten nicht selten daran krankten, dass die mit dem *Œuvre* des Cl. gegebenen literarkritischen Fragen nicht befriedigend gelöst waren, hat die bahnbrechende Arbeit von A. Méhat, *Études sur les „Stromates“ de Clément d'Alexandrie* (Paris 1966) auch für systematisch orientierte Untersuchungen erstmals eine tragfähige Grundlage geschaffen. Sie klärte eindrücklich die literarkritischen Probleme namentlich des Hauptwerkes, der *Stromateis*, und machte darüber hinaus selbst einen Vorstoß zu einer systematischen Erschließung der Theologie des Cl..

Das hier anzuzeigende Buch von U. Schneider, die *leitmotiv* überarbeitete Fassung einer Erlangerer Dissertation, greift nun aus einem pointierten Blickwinkel

die genannte Aufgabe erneut auf. Da Vf. in Cl. eine zentrale Schlüsselfigur für die Entstehung einer christlichen theologischen Wissenschaft, die sich der Durchdringung von biblischem Glauben und philosophischem Denken verdankt, sieht – also die vieldiskutierte, vom Vf. in der Sache positiv beschiedene Thematik der Hellenisierung des Christentums –, stellt er sich die Aufgabe zu erhellern, „wie stark die konkrete biblisch-christliche Botschaft in Cl.' Gedankenwelt präsent ist, welche Bedeutung, welches Gewicht die von ihm verwendeten Schrifttexte, biblischen Begriffe und Vorstellungen für seine Theologie haben, inwiefern sie das aus griechischer Denktradition Übernommene beeinflussen, umprägen, auf eine neue Stufe heben“ (5). Die Durchführung, die bewusst von einem Cl. fremden Schematismus dogmatischer Loci absehen möchte, überrascht dann doch: sie steuert nicht auf die exponierte Fragestellung zu, sondern verfährt, nachdem ein Literaturbericht, der nur auf die Erforschung des Biblischen und des Christlichen bei Cl. bezogen sein soll, vorangegangen ist, in drei Schritten. Der erste Hauptteil (A), überschrieben „Die Erlösung des Ganzen“, soll erarbeiten, was für Cl. das Eigenartige und Wesentliche an der christlichen Botschaft ist, das nach seiner Auffassung als Beitrag des Christentums zur griechisch-philosophischen Geisteswelt zu werten ist und wodurch diese modifiziert und in einen neuen Horizont gestellt wird. Hier geht es um Cl.' Konzeption der Heilsgeschichte und der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts. Der zweite Hauptteil (B), überschrieben „Die Schriftlehre des Cl.“, fragt nach den von Cl. explizit vorgebrachten Grundprinzipien der Schrifthermeneutik und der Schriftauslegung im Sinne einer Vergewisserung, wie die christliche Botschaft ihre eigene Identität sichern kann. Und der dritte Teil (C), überschrieben „Die Vollendung des einzelnen“, untersucht Cl.' gedankliche Verarbeitung des antiken Bedürfnisses nach persönlicher Vervollkommnung, wobei der nicht ohne Umgestaltungen und Fortentwicklung erfolgende Beitrag der Philosophie zum Christentum zur Sprache kommen kann. „Erst das Zusammenspiel dieser drei Themenkreise ergibt die geistige Welt, das Denken des Cl.“ (41). Ob es Vf. allerdings bei dieser von mehreren Ausgangspunkten ausgehenden Disposition gelingt, einen das Denken des Cl. systematisch erschließenden, gradlinig aufbauenden Gedankengang zu verfolgen, sei schon hier als Frage signalisiert.

Zum einzelnen soviel: In Teil A stellt Vf. zunächst aufgrund eines kompendiösen Textabschnittes einige Grundelemente in Cl.' heilsgeschichtlichem Denken wie den Gedanken der göttlichen Erziehung, die Wertung der griechischen Philosophie, das Christentum als wahre Philosophie, die individuelle Vervollkommnung des Gnostikers u.a. vor, um sodann die von Cl. für die Heilsgeschichte gebrauchte Begrifflichkeit (*οικονομία, διοίκησις, πρόνοια*) zu profilieren. Im Hintergrund stehe dabei ein schöpfungstheologischer Optimismus; „Schöpfung, Erziehung und Vollendung der ganzen Welt (zu letzterem s.u.) hängen nach Cl. innig zusammen“ (74); Christus sei der eigentliche Leiter der Heilsgeschichte, sein Heilswerk werde jedoch nicht in der am Kreuz erwirkten Satisfaktion, sondern in seinem Wirken als Erzieher, als Lehrer und Vorbild, gesehen (78f.; 82). Sodann erörtert Vf. die göttliche Heilsgabe der *διαθήκη* als Mittel der Erziehung, insofern diese „einerseits auf die universale Menschheitsentwicklung einwirkt und andererseits sich im konkreten Wortlaut der biblisch-kirchlichen Tradition verdichtet“ (83). Im Zentrum steht zuerst Cl.' durchweg heidenfreundlich eingestellte Bewertung der Philosophie als gottgegebener *διαθήκη* für die Griechen im Sinn der Vorbereitung auf die christliche Botschaft, die jener durch das Gesetz für die Hebräer analog, wenn auch nicht gleichwertig ist. Vf. legt hierbei auf auslegungs- bzw. traditionsgeschichtliche Fragen besonderen Wert. Und was die biblisch-kirchliche Überlieferung betrifft, so erklärt er, dass die Kirche Cl. zufolge kraft der Überbietung und Erfüllung des Früheren in Christus die eine *διαθήκη* schlechthin „hat, bewahrt, überliefert und verwirklicht“ (113), dass er diese aber nicht einfach mit der Bibel gleichsetze. Sie sei etwas mit Gott Identisches oder zumindest ideal Gedachtes, während die Bibel nur eine Ableitung von ihr sei (auch dazu s.u.). An diesem Wesentlichen der Offenbarung Gottes hänge nahtlos das kirchlich Überlieferte.

Teil B beabsichtigt eine Rehabilitierung der allegorischen Auslegungsmethode, die ein „notwendiger Bestandteil eines wissenschaftlich legitimen, klar durchdachten hermeneutischen und theologischen Konzepts“ sei (124). Zuvor erörtert Vf. jedoch den bei Cl. zu konstatierenden Vorgang der Verschriftung der ihm mündlich überkommenen Tradition, einschließlich Cl.' Aussagen zum Problem der Schriftlichkeit und zu dessen Kompensation durch die literarische Form des

Werkes. Er situiert diesen Vorgang – wenig glücklich, weil in schiefer Gegenüberstellung – als Wendepunkt zwischen Tradition und Wissenschaft, was wohl auch erklärt, warum dieser Themenkomplex an der hiesigen Stelle Platz findet. Dass Cl. der allegorischen Auslegung eine höhere Stufe im theologischen Bildungsgang zuweist, entspricht seiner Überzeugung von der Anpassung Gottes an die menschliche Fassungskraft und beruht letztlich, wie seine gesamte Theorie des Symbolismus, auf heilsökonomischem Denken. Die Unterscheidung von Allegorie und Typologie, namentlich in der von J. Daniélou erarbeiteten Form, weist Vf. zurück: „Die Typologese (!) setzt ... genauso wie jegliche andere Allegorese, die alttestamentliche Geschichtswirklichkeit mit etwas Geistigem in Beziehung“ (155f.). Hier irrt freilich Vf., denn für die Väter des 2. Jh.s ist Typologie, auch wenn eine explizite terminologische Differenzierung fehlen mag, soviel wie eine in Ereignissen, Handlungen oder Personen vernehmbare Prophezeiung auf Zukünftiges, namentlich auf Christus. Allegorese jedenfalls, wie sie Cl. praktiziert, sei für ihn höchste Wissenschaft, weil nur im sprachlichen Medium des Zeichens oder Modells bzw. des Symbols eine die Wahrheit erschließende geistige Wirklichkeit zu erfassen ist. Was die Legitimität solcher Position betrifft, so mustert Vf. Cl.' konkrete Auslegungspraxis mit dem Ergebnis durch, dass nicht-symbolische Auslegungsweisen und symbolische Deutung auf unterschiedlichen Ebenen in einem Methodenkontinuum miteinander verknüpft sind, und zeigt, wie für Cl. die Allegorese durch biblische Beispiele und Zeugnisse (vgl. besonders Mt 13) begründet ist. Dieser letzte Abschnitt dürfte der bestgelungene Teil der Arbeit sein.

In Teil C spricht Vf. zuerst über Cl.' Auffassung der Seele und ihrem Endziel sowie von seiner Lehre der Apathie. „Über das Wesen der Seele denkt er (sc. Cl.) so platonisch, über den Weg zur Apathie so stoisch wie seine Zeitgenossen“ (193), indessen, wie Vf. versichert, nicht ohne christliche Umformungen. Eine eingehendere Erörterung findet sich zum Stichwort Apathie. Die *πάθη* gelten Cl. als seelische Blockaden, als seelische Krankheit, die *ἀπάθεια* als seelische Gesundheit, als Befreiung der Persönlichkeit (206f.), und im Wortfeld Sünde/Sündlosigkeit und Buße/Vergebung sowie in den Aussagen der Seligsprechungen der Bergpredigt sieht er biblische Anknüpfungsmöglichkeiten gegeben. Merkwürdigerweise kommen erst im

Anschluss, nachdem bereits die höchsten Ziele in den Blick genommen waren, die Anfangsstufen auf dem Erziehungsgang zur Vollkommenheit zur Sprache. Insofern die Philosophie als solche Vorstufe bei Cl. fungiert, registriert Vf. die biblische Orchestrierung des Motivs des Stufungsgedankens – beachtenswert ist einerseits die Rolle der Weisheitsliteratur, andererseits die Entgegnung der philosophiekritischen Haltung im paulinischen Schrifttum mittels der Unterscheidung von wahrer und falscher Philosophie bzw. von Vorstufen und Vollendung –, behandelt er Cl.' argumentativ-biblische Verteidigung der Indienstnahme der Philosophie und skizziert sein System der enzyklopädischen Wissenschaften. Zuletzt werden bezüglich christlicher Vorstufen der neutestamentlichen Topos der Unmündigkeit bzw. Kinderschaft, das Motiv vom Zorn Gottes und menschlicher Furcht sowie der Begriff des Glaubens thematisiert. Vf. zeigt, wie Cl. diese Grundelemente des kirchlichen Christentums gegenüber häretischen Diskreditierungen auf mehreren Ebenen im Sinn des Stufendenkens rechtfertigt, und zwar so, dass diese als Anfangsstufen im individuellen Erziehungshandeln des einen Gottes gedeutet werden, der geistigen Höherentwicklung jedoch eine Heilsbedeutung abgesprochen wird. Schlusswort, Literaturverzeichnis und Index stehen am Ende der Arbeit.

Soweit das bewusst ausführlich gehaltene Referat, das vielleicht eine Vorstellung von der Themenfülle und dem Materialreichtum der Arbeit geben kann. Vf. hat sich in der Tat viel vorgenommen. In der Regel verfährt er so, dass er zu jedem Punkt jeweils von größeren einschlägigen Textblöcken aus dem Œuvre des Cl. ausgeht, diese, um Parallelen erweitert, weitläufig überschlägt und für seine Fragestellung auswertet. Detaillierte Interpretationen von Einzelstellen sind mehr vorausgesetzt, als dass sie dem Leser unterbreitet würden; die Ergebnisse werden thetisch vorgetragen. Generell wird man sagen können, dass die Stärke der Arbeit in der pünktlichen Aufschlüsselung der biblischen Bezüge für das Denken des Cl. liegt – hier wird man manche erhellenden Aufschlüsse und Anregungen finden – während philosophiegeschichtliche Analysen demgegenüber zurücktreten und eher pauschal erledigt werden. Vor allem aber verstärkt sich bei der Lektüre der Eindruck, dass unklar bleibt, was die Synthese dieser beiden Geisteswelten, von der ja Vf. selbst spricht, von innen her überhaupt ermöglicht hat und woher die

Theologie des Cl. über allerlei geschäftiges Hantieren mit philosophischen Sätzen hinaus einen systematischen Charakter gewinnen konnte. Man liest das Buch wie eine Bündelung verschiedener Essays, denen der alles entscheidende Schlussstein, besser noch: das Herzstück, fehlt.

Kritische Rückfragen sind auch an einer ganzen Reihe von Einzelpunkten anzumelden. Die Schwierigkeiten und Tücken der stromatischen Schreibweise hat Vf. offenbar unterschätzt. Die vorgeschlagene Disposition von Strom VI 54–61 scheint mir stellenweise problematisch, insbesondere bleibt mir die Überschrift: „Die Vollendung der Welt“ unerfindlich (46). Der Mangel der griechischen Philosophie liegt nach Strom VI 56,1 nicht in ihrem zyklischen Geschichtsverständnis (diese Theorie ist gelehrte Fiktion!) (48), sondern darin, dass sie bei den Abbildern, d.h. bei der empirischen Welt stehen bleibt und diese nicht zum jenseitigen, intelligiblen Sein hin überschreitet. An dieser Stelle liegt eine irrige Weichenstellung vor, die für das Cl.-Verständnis des Vf. im ganzen Auswirkungen hat. Strom V 55,3 f. bezieht sich nicht auf Cl.' eigenen Standpunkt (49f.), sondern, wie die Parallele mit Z. 6 und der Hinweis auf den Diebstahl Z. 27 ergibt, allgemein auf die griechische Philosophie. Damit entfallen alle weitläufigen Folgerungen des Vf. Cl.' Übernahme der Diebstahltheorie damit erklären zu wollen, dass sie der historischen Realität entspreche (56), ist ein unbesonnener Sprung zu einer anderen Ebene. Auf S. 59f. herrscht Unklarheit über die philosophiegeschichtlichen Differenzen von ἔξις und ἀπάθεια. „Die Erlösung des ganzen Kosmos“ (70) wird nicht belegt; auch die Platoreminiszenz in Strom VII 12,2 meint etwas anderes; und dass Strom IV 149 sich auf das Weltganze beziehe (70ff.), zeugt von phantasievoller Spekulation, wo philologisch saubere Interpretation gefordert wäre. Nicht ratsam ist es, die nur partiell berechtigteste These von E. Kutsch, διαθήκη = Bund sei eine Fehlübersetzung (vgl. dazu H. Hegermann, Art. διαθήκη, EWNTI, 718–725), für Cl. zu übernehmen (83f.). Die Rede von der Philosophie als Gottes einseitiger Verfügung für die Griechen ergibt eben keinen plausiblen Sinn, diejenige von einer Bundesgabe an die Griechen aber sehr wohl. Die Passagen Strom VI 28–38 stellt Vf. irrigerweise unter die Überschrift „Universale διαθήκη“ und entnimmt ihr, Cl. wolle auf die Integrierbarkeit der heidnischen Religion hinaus (85ff.). An anderer Stelle spricht Vf. gar von einem „Offenbarungscharakter

der heidnischen Kultur“ (106), woran Cl. nie gedacht hat. Das in Strom VI 28,3. 32,3 ausdrücklich genannte Ziel der Ausführungen ist vielmehr, abgesehen von der Diebstahltheorie, zu zeigen, dass von griechischen Voraussetzungen aus kein Grund besteht, wunderhafte Berichte der Bibel als ungläubwürdig abzuweisen. Bei den Übernahmen aus dem Kerygma Petri geht es Cl. vornehmlich darum, das geschichtliche Selbstverständnis der christlichen Religion als *τρίτον γένος*, eine Aussage, deren Kriterien die Gotteserkenntnis und Gottesverehrung bilden, mit der ihm eigenen Überzeugung zu verbinden, die angesehensten griechischen Denker hätten Gott nicht *κατ' ἐπίγνωσιν*, aber immerhin *κατὰ περίφασιν* erkannt (Strom VI 39,1 und immer wieder). Die Ausführungen des Vf. dazu (89ff.) stoßen nicht zu der nötigen Klarheit vor. Der Abschnitt § 3. III. (111–123) ist konfus, dringend erforderlich wäre eine lexikographische Differenzierung des Wortgebrauchs von *διαθήκη*. Ob sich dieser systematisieren lässt, ist noch gar nicht ausgemacht. Strom I 182,2, eng angelehnt an Philo, Qu. in Gen. III 42, ist textkritisch problematisch. Vier Aussagen lassen sich entnehmen, die Vf. nicht klar genug herausarbeitet (118): a) Gott ist die *διαθήκη*; b) diese ist nicht in Schrift (undeterminiert!) zu suchen; c) die Etymologie *θεός* – *θέσις* / *τάξις*; d) Begründung: Gott ist die *διαθήκη*, weil er die *διακόσμησις* setzt (der philonische Hinweis auf die archetypische Form der *διαθήκη* als kosmologisches Prinzip dürfte stillschweigend impliziert sein). Auf jeden Fall klingt der Gegensatz *φύσις* – *θέσις* hier nicht, wie Vf. will (120f.), an. Das Mittel, die höhere Wahrheit in einem Schriftwerk wie den Strom zu schützen, ist nicht eigentlich die Aufnahme der Philosophie (132), sondern die buntschriftstellerische Form, d.h. die Vermischung mit dem gesamten Bildungswissen der Zeit. Dass Cl. auch fremde Anschauungen etc. referieren kann, ohne sich mit ihnen zu identifizieren, macht sich Vf. nicht klar. Auf S. 147 steht die zutreffende Erklärung des terminus *ἀπόρρητον* von Strom V 7,8 in Anm. 156, nicht im Text. Vf. kommt mit Strom II 14,3 nicht ins reine (163, noch einmal 288); nicht zur Kenntnis genommen hat er die brillante Konjektur von P. Nautin (RHE 49, 1954, 836), ebenso wenig meine Interpretation des weiteren Kontextes, die ihm in mehrfacher Hinsicht hätte entgegenkommen können. Die angeblichen Stellen, an denen Cl. die Reinkarnationslehre befürwortet oder logisch voraussetzt (196 ff.) sind teils Wie-

dergaben fremder Meinungen, teils beruhen sie auf Missverständnissen des Vf. Das Endziel als mystische Vereinigung der Seele mit Gott zu beschreiben (198. 226 u.ö.) ist mehr als gewagt, zumal da eine einlässliche Diskussion unterbleibt. Die Zahlenspekulation von Hexas, Hebdomas und Ogdoas will Vf. in Anlehnung an J. Moingt erläutern, den er aber falsch referiert (200); andere Interpretationen, z.B. die von A. Méhat übergeht er. Was dann als Stufenschema herauskommt (202f.), ist eine schematische, starre Konstruktion, die dem offenen und gleitenden Denken des Cl. nicht gerecht wird. Die Erörterung von Cl.' System der enzyklopädischen Wissenschaften (249–262) verstrickt sich im Apparat, weil die leitenden Kriterien, die Einübung der Seele in das Geistige und die intellektuelle Bewaffnung gegen zersetzende Einreden, nicht erkannt sind. Philosophiegeschichtlich irreführend ist das Schlagwort von der sophistischen Skepsis (286. 290). Die Sophisten sind pompös auftretende Dogmatiker, die auf alles und jedes eine Antwort parat haben. Insofern müssten die Überlegungen des Vf. zum Problem der Letztbegründung modifiziert werden. Das schwierige Basildes-Zitat Strom II 10,3 mit Strom II 27,2 ist trotz der Zuversichtlichkeit, mit der Vf. von einem Syllogismus practicus spricht (292 f.), nicht geklärt (wahrscheinlich bedeutet schon in Strom II 10,3 *ἐλπίς* s.v.w. Hoffnungsgut); eine Auseinandersetzung mit anderen Interpretationen, die mehr Gewissheit bringen könnte, unterbleibt. Schließlich, bei den griechischen Zitaten wimmelt es von Fehlern aller Art (Akzentsetzung, Rechtschreibung, Auslassungen, fehlerhafte Ergänzungen); ich habe mir knapp über 100 Fälle am Rand notiert.

Bochum

Dietmar Wyrwa

Kinzig, Wolfram / Marksches, Christoph / Vincent, Markus: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den „Interrogationes de fide“ und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“* (= Arbeiten zur Kirchengeschichte, Bd. 74), Berlin/New York (Walter de Gruyter) 1999, X + 484 S., geb., ISBN 3-11-016302-0.

Wie entstehen christliche Glaubensbekenntnisse, und ab welchem Zeitpunkt kann man von ihrer Existenz ausgehen? Daß die Verwendung fixierter Bekenntnisformeln bei der Taufe nicht die Praxis