

druckt vorlagen. Das ist sehr häufig nicht der Fall, nicht nur bei den Divjak-Briefen, für die der Herausgeber allerdings wenigstens die Regesten abdrucken ließ, die der Entdecker und Editor dieser Augustinbriefe, J. Divjak, für seinen Artikel „Briefe“ im „Augustin-Lexikon“ (Bd. 2 (1996–2002) 1017, 1019–1021, 1024) angefertigt hat. Wer keine oder nicht ausreichende Französischkenntnisse besitzt, ist auch bei dem genannten Artikel von C. Munier im Stich gelassen, der hier, genau so wie im AL, unübersetzt blieb. Das alles ist wohl nicht nur unter der Rubrik – wahrscheinlich „arbeits-technisch“ bedingter – Schönheitsfehler und Inkonsistenzen zu verbuchen, sondern schränkt auch die Benutzbarkeit der Sammlung für den gedachten Leserkreis nicht unwesentlich ein.

Ungünstig ist ferner, dass der Puglieseartikel als Lesehilfe die Sammlung eröffnet, dessen Einleitungsabschnitt bereits schlichtweg falsch oder doch in hohem Maße missverständlich ist; er hat auch sonst, nicht zuletzt beim Herausgeber, eher Verwirrung gestiftet. Denn die *audientia episcopalis* im Gegenüber, nicht notwendig im Gegensatz zur *imperialis audientia*, ist mitnichten zu definieren als „Rechtsinstitut, aus dem in einem langsamen Wandlungsprozess das sog. kirchliche Gericht hervorgegangen ist“ (21). Sondern: in heidnischer, vorkonstantinischer Zeit „die nächstliegende Schiedsautorität des Christen, der zumindest gegen den Mitchristen die weltliche Gerichtsbarkeit anzurufen meidet“, kann sie „seit Konstantin als staatlich ermächtigte, fakultative Schiedsgerichtsbarkeit gelten, die sich entsprechend der Kirche im Reich ihre Autonomie kräftig wahr“ (so wohl nach wie vor zu Recht F. Wieacker in seiner Übersicht „Recht und Gesellschaft in der Spätantike“, Stuttgart 1964, 73). *Audientia episcopalis* und kirchlich-bischöfliche Gerichtsbarkeit sind nicht nur „nicht unbedingt deckungsgleich“ (so der Herausgeber in seiner Einleitung [16]), sondern schon deshalb sorgsam zu unterscheiden, weil – vor so gut wie unter und nach Konstantin – alle diejenigen Fälle, die sich auf kirchliche Lehre, Sakramente, kirchliche Ordnung und Verwaltung sowie (unter fragwürdiger Berufung auf 1. Kor 2,15) auf den Klerus bezogen, sowieso der bischöflichen Gerichtsbarkeit vorbehalten blieben. Dass von und seit Konstantin den Bischöfen in bis dahin beispielloser Weise Zuständigkeiten in der Gerichtsbarkeit des römischen Reiches eingeräumt wurden, ist angesichts mehrfacher Erwähnung der *audientia episcopalis* bzw. *des episcopale iudicium* in der kaiserlichen Gesetzgebung zwischen 318 und 452 n. Chr. unbestreitbar; weshalb das geschah, lässt sich wenigstens vermuten. Dies zeigen etwa Wiea-

cker im oben genannten Beitrag sowie D.E. Doyle in seinem Art. „Augustin als Bischof: Visitor und Richter“ in: Augustinus Handbuch, hg. v. V.H. Drecoll, Tübingen 2007, 218–24, 222. Beide nehmen an, dass die geistliche Gerichtsbarkeit „einer formalistischen, schleppenden, korrupten und gegen den gemeinen Mann brutalen staatlichen Rechtspflege als überlegen“ galt (so Wieacker a. a. O.), sind sich allerdings zugleich sicher, dass die „Zuweisung der sachlichen Zuständigkeiten“ in nachkonstantinischer Zeit „wiederholten Schwankungen“ unterlag (Wieacker) bzw. dass die *audientia episcopalis* „nach und nach eingeschränkt“ wurde (Doyle, mit Belegen).

Abgesehen von dem Spezialproblem der *audientia episcopalis* (gleichsam als einer *res mixta* zwischen ‚Staat‘ und Kirche) liegt das Hauptaugenmerk der Autorinnen und Autoren des Bändchens auf der kirchlichen Gerichtsbarkeit am Beispiel des richterlichen Wirkens Augustins, wozu dessen erhaltenes Werk ja reichlich viel Material bietet. Zu diesem Aspekt ist jetzt auch und vor allem (der „kommentierten Quellensammlung zur Richtertätigkeit Augustins“ wegen) der o.g. Band zu Recht und Gewalt zu konsultieren, der mir jedoch nicht zur Besprechung vorlag.

Heidelberg

Adolf Martin Ritter

Andrew C. Itter: *Esoteric Teaching in the Stomateis of Clement of Alexandria*, Leiden/Boston: Brill 2009 (Supplements to *Vigiliae Christianae* 97), 233 S., ISBN 978-90-04-174825

Der Verfasser dieser sehr gut lesbaren Monographie beklagt zu Recht, dass Clemens von Alexandrien, wie andere Schriftsteller und Theologen, die als Polyhistoren in ihren Werken vielfältiges literarisches Material verarbeiten, in seinem eigenen theologisch-philosophischen Entwurf nicht genügend zur Kenntnis genommen wird (S. 1–2). Gerne als Quellensammlung gnostischer und anderer Fragmente ausgebeutet und in seiner Rezeption philosophischer Konzepte untersucht, komme die eigenständige Synthese von jüdisch-christlicher Überlieferung und philosophischer Tradition, die bei Clemens durchaus vorliege, in der Forschung häufig zu kurz. Deshalb möchte die vorliegende Studie die esoterische Theologie des alexandrinischen Denkers rekonstruieren, die in den *Stomateis* entfaltet werde. Hierbei soll jene Synthese methodisch so rekonstruiert werden, dass man der inneren Logik des Denkens folgend Clemens sozusagen bei der Arbeit eines theologischen Pädagogen und Gnostikers zusieht – eines Lehrers, der sich in

seinem literarischen Werk die schwierige Aufgabe gestellt hat, seine zu höherer Erkenntnis fähigen Leser in die esoterische christliche Lehre einzuführen, ohne sie einem unvorbereiteten und unwürdigen Publikum zugänglich zu machen.

Gegen die in der Forschung weit verbreitete Ansicht vom unsystematischen Charakter der literarischen Arbeit des Clemens geht der Verfasser davon aus, dass es in dieser nur scheinbar wirren Darstellungsform etwa des Hauptwerks des Clemens, der *Stromateis*, einen inneren Zusammenhang zwischen der Methode der Darstellung und der dadurch zur Entfaltung gebrachten Lehre gibt (S. 3), dass also die scheinbar planlose Darstellung der Gedanken in den *Stromateis* genau die Art und Weise methodischen Vorgehens darstellt, die ihrem Gegenstand, der esoterischen Erkenntnis des Christentums angemessen ist.

Um diese Ansicht zu plausibilisieren wird in den ersten drei Kapiteln der Studie zunächst die „Methode“ des Clemens in der Darstellung seiner Lehre entfaltet, um dann exemplarisch einige wesentliche Lehren dieses Entwurfs zu rekonstruieren.

Der Methodenteil beginnt mit einer kurzen biographischen Skizze, die Clemens in die Geschichte der alexandrinischen Paideia einordnen soll, und die sich (m. E. zu) stark an das Bild von einer Katechetenschule in Alexandria anlehnt, wie es von Euseb von Caesarea im sechsten Buch seiner Kirchengeschichte entworfen worden ist. Daran schließt sich eine Diskussion über das Verhältnis der *Stromateis* zu jenem Didaskalikos an, den Clemens als Abschluss einer dreiteiligen Einführung in die Geheimnisse des christlichen Glaubens, bestehend aus dem *Protreptikos*, dem *Paidagogos* und dem *Didaskalikos*, angekündigt hat. In breiter Auseinandersetzung mit der einschlägigen Forschungsliteratur kommt das erste Kapitel des Studie zu dem Ergebnis, dass es sich bei den *Stromateis* um eben jenes clementinische Werk handelt, in dem er die mystische Theologie als Zielpunkt der gnostischen Erziehung kryptisch darzustellen gedachte. Das zweite Kapitel wendet sich dann dem Zusammenhang der Werke des Clemens im Ganzen seiner christlichen-gnostischen Pädagogik zu und versucht, das Gesamtwerk als literarischen Ausdruck eines stufenweisen Aufstiegsschemas zu interpretieren. Die acht Bücher der *Stromateis* (Verf. argumentiert dafür, dass das achte, sich primär mit der Erkenntnislogik beschäftigende Buch integraler Bestandteil des Werkes ist) bilden daher nach der Bekehrung zum Christentum (*Protreptikos*) und der Einführung in die christliche Lebensweise (*Paidagogos*) den Aufstieg der Seele über die sieben Stufen der weltlichen

Sphären bis zur weltjenseitigen und den Vollkommenen vorbehaltenen Achtheit ab.

Gerade in diesem Kapitel kommt es aber zu einigen Übersystematisierungen von teilweise beiläufigen und fast spielerischen Zahlenspekulationen des Clemens, die miteinander wahrscheinlich nicht in einem inneren Zusammenhang stehen. Die in *Strom.* IV 25, 157,3–159,3 zahlenmystische Auslegung von *Ez.* 44,9,25–27 wird mit den Aussagen von *Strom.* VII 10, 57,4–5, wo Clemens von zwei heilsamen Verwandlungen spricht, einer vom Heidentum zum Glauben und einer zweiten vom Glauben zur Erkenntnis, wobei die zweite sich über sieben Stufen vollzieht, verbunden. Durch diese sehr assoziativen Verknüpfungen gewinnt Itter dann ein am Bild des alttestamentlichen Tempels orientiertes System des Aufstiegs der Seele über insgesamt 10 Stufen, in die er dann die Abfolge der Werke *Protreptikos*, *Paidagogos* und *Stromateis* einzeichnet. Diese Suche nach einem verborgenen Plan des Gesamtwerks scheint mir nun mit Verlaub selbst höchst spekulativ zu sein.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich unter der Überschrift „Logic and Enigma“ mit der hinter den *Stromateis* stehenden erkenntnislogischen Voraussetzungen und schließt damit die Methodenkapitel ab: Der Zusammenhang von philosophischem Denken (Logik) und jüdisch-christlicher Offenbarung, die Clemens nach Ansicht des Verfassers als die Wahrheit im Gleichnis und in Rätselrede kundtuende Rede versteht, kennzeichnet danach den clementinischen Gnosisbegriff: Ist die Erkenntnis des ersten transzendenten Prinzips nicht aus reiner Vernunft möglich, so muss das an und für sich in menschlicher Sprache nicht adäquat auszudrückende Geheimnis von Gott offenbart und vom Menschen geglaubt, um dann mithilfe der dialektischen Logik gedacht und tiefer ergründet zu werden. Hierbei erscheint die wahre Gnosis als Zusammendenken dessen, was scheinbar widersprüchlich und inkongruent ist. Genau diese Denkfigur spiegelt sich auch in der literarischen Vorgehensweise der *Stromateis*: Scheinbar widersprüchliche und auf den ersten Blick nicht miteinander vereinbare Versatzstücke aus biblischer Überlieferung und griechischer Bildungstradition, die die clementinische Buntstiftstellerei der „Teppiche“ dem Leser präsentiert, sollen von dem zu Erkenntnis befähigten Leser zusammengedacht werden, um so zu der verborgenen esoterischen Weisheit hindurchzudringen.

Die Darstellung der Lehre des Clemens beginnt mit einem Kapitel, das seine Anamnesis-Vorstellung rekonstruiert. Diese habe einen primär platonischen, nicht so sehr biblischen Hintergrund, da sie auf die Rück Erinnerung der Seele an ihren ursprünglichen

Zustand zielt, allerdings anders als der Platonismus keine reale Präexistenz der einzelnen Seele in einer idealen Sphäre voraussetze (vgl. S. 114; Clem. Al., Strom. IV 2, 4,3), sondern eher im Sinne einer Ursprungsrelation zu verstehen, wonach die einzelnen Wesen ewig in der göttlichen Weisheit präfiguriert und als Abbilder des göttlichen Logos dann ins zeitliche Sein gekommen sind. Dabei ist der Same der ursprünglichen Wahrheit des göttlichen Wortes nicht nur in die Einzelseelen eingepflanzt, sondern auch in die Lehren der Propheten und heidnischen Weisen eingestreut. Aufgabe des Gnostikers sei es daher, diese Samen einzusammeln und zur Gnosis zu verbinden (vgl. S. 139).

Das fünfte Kapitel wendet sich dann dem Vorstellungskomplex von Physiologie (Physik), Kosmologie und Theologie zu. Schöpfung gelte Clemens als des überzeitlichen Gottes ewiger, überzeitlicher Akt, der mit dem göttlichen Logos als dem einen Tag zu identifizieren sei, in dem alles zugleich geistig präsent ist, sich aber im Akt der materiellen Schöpfung zeitlich manifestiere (S. 162, vgl. Strom. VI 16, 145,4–6). Theologie, die bei Clemens im Wesentlichen negative Theologie ist, erscheint dabei nicht als ein Lehrpunkt neben anderen, sondern als Methode, das Zeitliche und Weltliche auf ihren unweltlichen und überseienden Grund hin zu überschreiten (vgl. S. 170 und Strom. V 12, 81,3–82,4).

Das letzte Kapitel schließlich widmet sich dem Vorstellungskomplex der „Apokatastasis“, die sich bei Clemens ähnlich wie später bei Origenes als „Wiederherstellung des Urzustandes“ (gegen Méhat) verstehen lässt (S. 181). Die in diesem Zusammenhang bei Clemens auftretende Spannung zwischen der Hoffnung auf Allversöhnung und der Lehre von der menschlichen Freiheit (S. 187), überwinde der Alexandriner mit dem Modell vom „Tod des Todes“, nach dem die Selbstvernichtung des sich radikal dem göttlichen Heil verweigernden Menschen letztlich die Befreiung des sündigen Selbst von sich selbst bedeute (S. 193 mit Verweis auf Strom. III 9, 64,1–3). Dagegen sei die Entwicklung des gnostischen Menschen ein Weg vom Leben zum Leben, ein Aufstieg vom materiellen menschlichen Sein zur Vergöttlichung des Menschen, der dann in Nachahmung Jesu Christi zum Gott im Fleische werden könne (S. 198). Dieser vollendete Gnostiker kann durch seine freiwillige und mühevollte Nachfolge nicht nur zur „Ursache seiner eigenen Erlösung“ (Strom. VI 15, 122,3), sondern auch zum Mitarbeiter Gottes bei der Erlösung anderer werden (S. 211f.). Aufgabe der Stromateis sei es daher, solche Gnostiker zu erziehen, die selbst wiederum zu Lehrern der gnostisch-christlichen Wahrheit

werden können, die die einfachen Christen mit der Wahrheit verbinden und die Auserwählten unter ihnen zur Vollkommenheit führen.

Daher seien die Stromateis tatsächlich jener von Clemens Alexandrinus angekündigte Didaskalikos, dessen buntschriftstellerische Eigenart bewusst ein „literarisches Labyrinth“ darstellten, das die Seele des vollkommenen Lesers durchwandern müssen, um zur Erkenntnis und damit zu sich selbst zu kommen (S. 121).

Die vorliegende Studie bietet auf relativ engem Raum eine faszinierende Gesamtschau der esoterischen Theologiekonzeption des Clemens von Alexandrien, die in ihrem Anspruch, die vom Autor in Rätsel verborgenen Ansichten zu entschlüsseln, zwar selber manchmal etwas Esoterisches an sich hat, aber mit Sicherheit die künftige Clemensforschung sehr anregen wird. Das Buch hätte allerdings etwas gründlicher lektoriert werden sollen, Tipp- oder Druckfehler im griechischen wie im englischen Text, Verschreibungen von Eigennamen und der manchmal nachlässige Umgang bei der Akzentsetzung hätten so ausgegübelt werden können.

Münster

Holger Strutwolf

*Peter Gemeinhardt/Annette Zgoll (Hg.): Weltkonstruktionen. Religiöse Weltdeutung zwischen Chaos und Kosmos vom Alten Orient bis zum Islam, Tübingen: Mohr Siebeck 2010 (Orientalische Religionen in der Antike 5), 242 S., ISBN : 978-3-16150-582-9.*

Der vorliegende Band versammelt zehn verschiedene Beiträge, die im Zusammenhang mit einem Symposium entstanden sind, das am 6. und 7. November unter dem Titel „Weltkonstruktionen: Topographie und Konstellationen von Chaos und Kosmos“ an der Georg-August-Universität in Göttingen im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs „Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder. Polytheismus und Monotheismus in der Welt der Antike“ stattfand. Dabei wird ein weiterer Bogen gespannt, der sich von der Denkwelt des alten Mesopotamien bis hin zur islamischen Mystik erstreckt.

Claus Wilcke („Altmesopotamische Weltbilder: Die Welt mit altbabylonischen Augen gesehen“, 1–27) zeigt zunächst, dass verschiedene mesopotamische Mythen und Etymologien auf die Vorstellung verweisen, dass die Welt in Analogie zu einem Baum aufgebaut sei, dessen Astwerke den Himmel darstellten. Akkadische Überlieferungen wollen dagegen eher ein aus mehreren Etagen bestehendes Weltgebäude annehmen. Neben vielen Einzelbeobachtungen kann Verf. deutlich machen, dass die altbabylonischen Texte vorrangig am