

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

Verhältnis zwischen Gott und Mensch bzw. am Wesen des Menschen interessiert sind. Verstand und Seele des Menschen deuten darauf, dass er aus göttlichem Geist erschaffen ist, und der Tod wird als „Preis der Geschlechtlichkeit der Menschen“ verstanden (16). Da der göttliche Geist des Menschen auch nach dessen Tode fortexistiert, ist eine Begegnung von Lebenden und Toten grundsätzlich möglich; diese geschieht beim rituellen Mahl. Im 1. Jahrtausend, belegt durch das *Enuma Elisch*, verschiebt sich das Interesse von der Anthropologie zur Kosmologie, wenn über die Entstehung der Welt und ihrer Götter erzählt wird. Freilich leben auch in dieser Zeit die altbabylonischen Mythen und ihre Botschaften fort, so dass nun das kosmologische Interesse neben dem anthropologischen steht.

Wayne Horowitz von der Rothberg School for Oversea Studies in Jerusalem („Animate, Inanimate, and Primary Elements in Mesopotamian Creation Accounts: Revisited“, 29–46) beschreibt zunächst die Kosmologie des *Enuma Elisch*. In einem zweiten Teil fragt er dann nach dem Zusammenhang zwischen belebten und unbelebten Elementen in der Vorstellungswelt des alten Mesopotamiens, wobei deutlich wird, dass diese nicht immer klar voneinander zu unterscheiden sind, da kosmologische Phänomene wie Wind, Feuer oder Wasser mit Gottheiten gleichgesetzt werden können.

Ein weiterer Beitrag stammt von Paul A. Kruger von der University Stellenbosch („Mundus inversus and the Phenomenon of Cursing: Some Examples From the Ancient Near East and the Hebrew Bible“, 47–64). Verf. rekonstruiert hier auf der Basis von Fluchsprüchen aus dem sumerisch-akkadischen Sprachareal gleichsam im Umkehrschlussverfahren die soziale Vorstellungswelt der betreffenden Kultur. Dass Reichtum über Armut und Männlichkeit über Weiblichkeit steht, mag dabei wahrlich nicht überraschen. Aber auch eine Umkehrung normaler Bewegungsabläufe, seien sie natürlicher oder lebensweltlicher Art, kann in diesen Flüchen erscheinen. Insgesamt lässt sich feststellen, dass die Fluchsprüche die Funktion haben, „staatliche, rechtliche und sakrale Ordnungen“ (58) zu schützen.

Der Erlanger Alttestamentler Henrik Pfeifer („König Jahwe und das Chaos: Zur Rezeption und Transformation des Chaoskampfmythes im Alten Testament“, 65–86) stellt Ps 93 in das Zentrum seiner Betrachtungen. Der älteste Teil dieses Textes (nach seiner literarkritischen Analyse V. 1a.3–4) preist Jahwe – ganz in Analogie zum syrisch-levantinischen Wettergott – als den Bezwinger der Chaoswasser. Eine nachexilische Erweiterung trägt dann mit den V. 1b.2 eine veränderte Konzep-

tion ein: „Der Gedanke, die Chaosfluten könnten Jahwes Königtum und den Kosmos in einer fundamentalen Weise gefährden, scheint dem Bearbeiter gründlich suspekt geworden zu sein. ... Jahwes Thron und Herrschaft gelten ihm als fest gegründet schon von jeher. Jahwe selbst ist ein Gott von Urzeit an“ (75). Hier haben sich – so Verf. – Vorstellungen des höchsten Gottes niedergeschlagen. V. 5, der ebenfalls eine nachexilische Erweiterung darstellt, spiegelt dann „die mythisch-kosmischen Sachverhalte der V. 1b-2 in die menschliche Erfahrungswelt hinein. Die Festigkeit des Erdkreises von V. 1b-2 findet in V. 5 ihren Widerhall in der Zuverlässigkeit der ‚Zeugnisse‘ Jahwes, der Tora“ (76). Ps 104 als jüngere Überlieferung zeigt dann, dass schließlich der einmalige Schöpfungsakt genügt, um die Chaosmächte zu bändigen; in der Form des *Leviatan* werden sie zu einem Spielzeug des souveränen Schöpfergottes.

Die Erlanger Neutestamentlerin Oda Wischmeyer („Kosmos und Kosmologie bei Paulus“, 87–101) stellt 1. Kor 15,35–49 in den Kontext der antiken kosmologischen Literatur, wie sie in Platos *Timaios* oder bei Philo zu finden ist. Ihre zentrale These lautet: „Die Kosmologie des Paulus ist in letzter Analyse Christologie“ (99). Für Paulus spielt Christus dieselbe Rolle wie der erste Mensch in den antiken Kosmologien, denn er ist vollkommen und Inbegriff des Lebens. Das Vollkommene liegt freilich bei Christus in der Zukunft, wenn in ihm eine Heilsperspektive eröffnet wird, die letztlich die gesamte Menschheit umfasst.

Daniel Odgens von der University of Exeter („Dimensions of Death in the Greek and Roman Worlds“, 103–131) fragt nach den Beziehungen zwischen irdischer und jenseitiger Welt, wie sie im griechischen Denken in der Form der Unterwelt repräsentiert wird. Da es sowohl horizontale als auch vertikale Vorstellungen vom Zugang zum Totenreich gibt, kann man die Unterwelt als dynamisch charakterisieren, und Verf. betont, wie unterschiedlich die einzelnen Texte Unterweltsreisen beschreiben. Sein Beitrag schließt mit den Worten: „For I assume that the dead inhabit the underworld because one sticks corpses into the ground, whether intact or in cremated form. Each of these dwells in its own discrete, finite hole or pot, yet somehow or other, as we all know, as we all have always known, the dead do meet together and form a community below“ (128).

Der Beitrag der Berliner Ägyptologin und Althistorikerin Friederike Herklotz („Augustus und die ägyptische Weltordnung“, 133–159) betrachtet die Thematik des Bandes im interkulturellen Kontext und verdeutlicht, wie die römische Herrschaft des Kaisers Augustus in

die ägyptische Denkwelt integriert wurde. Insgesamt lässt sich feststellen, dass er als legitimer Herrscher präsentiert wurde, der allerdings – mit Rücksicht auf Rom und die Position der anderen Gebiete des Imperiums – kein Thronritual durchgeführt hatte. So erhielt er u. a. verschiedene altherwürdige Thronnamen; zudem übernahm er die für den Pharao so wichtige Aufgabe des Tempelbauers. All dies lässt sich als ein Kompromiss zwischen römischen und ägyptischen Vorstellungen verstehen. Die Römerherrschaft wurde in Ägypten damit nicht als Rückfall in das Chaos interpretiert, sondern als Fortbestand der Weltordnung.

Frances Young von der Universität Birmingham („Self and Cosmos Transformed: The Significance of the Idea of Creation for Christianity's Counter-Cultural Image“, 161–175) konzentriert sich in seinem Beitrag auf die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts, wie sie ab dem frühen Christentum vertreten wurde. Der Gedanke eines Anfangs der Welt korrespondiert dabei mit der Vorstellung ihres Endes; Protologie und Eschatologie bedingen sich gegenseitig. Zwischen Anfang und Ende der Schöpfung lebt der Mensch, der von der heilvollen Begleitung Gottes abhängig ist und immer wieder der Neuschöpfung unterliegt, und zwar einer solchen, die erst im Eschaton vollendet sein wird. Kosmologie und Anthropologie stehen so in einer engen Beziehung zueinander.

Die letzten beiden Beiträge sind dem Islam gewidmet. Todd Lawson von der University of Toronto („Coherent Chaos and Chaotic Cosmos. The Qur'an“, 177–193) legt auf der Basis des Koran dar, dass die Vorstellung eines primordialen Chaos hier völlig irrelevant zu sein scheint; eine universale Ordnung kann vielmehr dann hergestellt werden, wenn alle Menschen nach dem Koran und damit in Frieden miteinander leben können. Die Bindung an andere Religionen dagegen ist Quelle der Unordnung. „Kosmos“ und „Chaos“ erscheinen somit nicht in kosmologischer Perspektive, sondern im Bereich der Lebenswelt.

Schließlich widmet sich Maria E. Subtelny („Templificatio hominis: Kaba, Cosmos, and Man in the Isalmic Mystical Tradition“, 195–222), die ebenfalls in Toronto lehrt, dem Bereich der islamischen Mystik. Sie kann zeigen, wie islamische Tempeltheologie, die wiederum eng mit kosmologischen Schöpfungsvorstellungen zusammenhängt, in der Vorstellungswelt der islamischen Mystik (so u. a. bei Rumi) aufgenommen und transformiert wird. Nun reist das menschliche Herz in einem spirituellen Aufstieg zu jener Kaaba, die der Tempel einer visionären Kontemplation darstellt und die weder durch Raum noch Zeit

begrenzt ist. Der wahre Tempel ist der Tempel, den das menschliche Herz durch seine spirituelle Reise durch die Betrachtung der un-sichtbaren Form des Göttlichen erreicht.

Der Band schließt mit einem Quellenregister und einem Register der modernen Autoren (226–242).

Wie häufig bei Sammelbänden stellt sich die Frage nach dem konzisen Zusammenspiel der einzelnen Darlegungen. Die einzelnen Autorinnen und Autoren verwenden die Termini „Kosmos“ und „Chaos“ recht unterschiedlich und manchmal auch eher assoziativ. Dies hat seinen Grund wohl auch in der Tatsache, dass diese Begriffe eigensprachlich häufig gar nicht belegt sind. Ein Teil der Beiträge verbindet die Thematik mit Schöpfungsvorstellungen im weitesten Sinne, andere wiederum beziehen sich auf Ordnungs- bzw. Unordnungsstrukturen des Sozialgefüges einer Gesellschaft oder assoziieren den Begriff „Chaos“ mit der Unterwelt oder der Herrschaftsideologie. Der Antagonismus zwischen Chaos und Kosmos, wie er durch die Zusammenstellung der beiden Begriffe aufscheint, wird in den Beiträgen nur zum Teil aufgegriffen, ebenso der Bezug zu einer „Topographie“. Oft machen die Beiträge auch nur implizit deutlich, wie sie sich auf die vorgegebene Fragestellung beziehen. Eine theoretische religionswissenschaftliche Einführung wäre sicherlich hilfreich gewesen, um die Thematik, welche die Herausgeber als „Frage nach der Konstruktion von Welt(en) und nach der Zuordnung von Chaos und Kosmos, irdischem und himmlischem Bereich, Toten- und Lebenswelt sowie nach dem Verhältnis von Kosmologie und Anthropologie in Bezug auf Gott“ beschreiben, aus dem Additiven und Assoziativen ins Konzise und Stringente zu führen. Dass hier eine Anzahl hochinteressanter und gehaltvoller Einzelstudien versammelt sind, die im Kontext der jeweiligen Fachwissenschaften mit Interesse gelesen werden dürften, steht aber außer Frage, und so kann man den Herausgebern nur zustimmen, dass „eine weitere Bearbeitung dieser Fragen im interdisziplinären Gespräch als aussichtsreich“ (IX) erscheint.

Bochum

Beate Ego

*Eutropius: Trostbriefe.* Lateinisch/deutsch. Ediert, übersetzt und eingeleitet von Hugo S. Eymann OSB, Berlin/ Münster: Lit 2010 (Beuroner Schriften und Studien zu Theologie, Spiritualität, Geschichte und Kunst 2), 356 S., ISBN 978-3-643-10532-5.

Das vorliegende Buch ist eine als *editio minor* gedachte kritische Ausgabe dreier Werke des Eutropius (E.) (ca. 400) mit Einleitung,