

Eine Paraphrase des Engel-Traktates von Klemens von Alexandria in den Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios?

Von Utto Riedinger OSB

Es gibt eine Reihe altchristlicher Autoren, die für die Forschung vor allem dadurch interessant sind, daß sie Auszüge älterer Schriften überliefern, die sonst völlig verloren wären.¹ Zu dieser Gruppe von Schriftstellern wird man auch die „Fragen und Antworten“ rechnen müssen, die von Kaisarios, dem Bruder Gregors von Nazianz verfaßt sein möchten (also vor dem Jahre 368/69), aber sicher erst in der Mitte des 6. Jahrhunderts entstanden sind.² Diese Erotapokriseis reichen uns ihre Quellen jedoch nicht in wörtlichen Zitaten weiter, sondern ausschließlich in mehr oder weniger stark veränderten Bearbeitungen. Das mindert natürlich den Wert dieser Überlieferung und erschwert auch ihre Identifizierung mit der jeweiligen Quelle erheblich.

Soweit die Vorlagen dieses Kompilators selbst überliefert sind, können sie – allerdings nur dann, wenn sie selber kritisch ediert vorliegen – helfen, die Textform und Textgeschichte der Erotapokriseis zu klären.³ Diese ver gelten dann die erwiesene Hilfe und vermögen, da sie weit hinter das Zeugnis der Handschriften zurückreichen, auch manches zur Textgestalt ihrer Quellen zu sagen.⁴

Im Falle der Hypotyposen des Klemens von Alexandria liegt zwar die Quelle nicht mehr in ihrer ursprünglichen Gestalt vor, aber die meist exegetischen 2000 Briefe des Isidoros von Pelusion werden zum größten Teil nichts anderes sein als die in Stücke geschlagenen Hypotyposen des Klemens, die

¹ Das bekannteste Beispiel dafür ist wohl die Praeparatio Evangelica des Eusebios, deren Neuauflage durch Karl Mraz von H.-R. Schwyzer als Musterbeispiel für die Edition eines Textes mit zahlreichen Zitaten rezensiert worden ist (Gnomon 32 [1960] 42–48).

² Über den Stand der Forschung unterrichtet kurz *U. Riedinger*: Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesar und Isidor von Pelusion, ZNW 51 (1960) 154–196, S. 154 Anm. 1. – Hier als ZNW mit Seitenzahl zitiert.

³ Die Chrysostomos-Ausgabe B. de Montfaucons, die auch die 6 Homilien de mundi creatione von Severianos von Gabala enthält, genügt diesem Anspruch leider nicht. Severianos z. B. ist bei Montfaucon nur nach Cod. Vat. gr. 560 (s. X.) abgedruckt (vgl. unten den Anhang).

⁴ Für die Neuauflage des Epiphanius von Salamis wurde der Versuch gemacht, diese Verhältnisse zu Textverbesserungen des sehr mangelhaft überlieferten Ancoratus auszunützen. Vgl.: *U. Riedinger*: Die Epiphanius-Paraphrase des Pseudo-Kaisarios, in „Miscellanea critica“, Festschrift zum 150-jähr. Jubiläum des Teubner-Verlags, Leipzig 1962.

man einfach mit Adressen versehen und als Antworten auf fingierte Anfragen deklariert hat. Die Parallelüberlieferung dazu bei Pseudo-Kaisarios (= PsK) dürfte das klar beweisen.⁵

Darüber hinaus ist aber noch eine dritte Möglichkeit denkbar, nämlich die, daß die Vorlage des PsK in jeder Form aus der Überlieferungsgeschichte verschwunden ist. Dann ist die Möglichkeit, sie zu identifizieren, sehr gering, und es bedarf neben einem glücklichen Zufall umfangreicher Hilfsmittel, um einen einigermaßen überzeugenden Beweis für die Identität der Paraphrase des PsK, die sich ja zunächst nicht einmal durch äußere Kriterien einwandfrei abgrenzen läßt, mit der verlorenen Schrift zu liefern.

Welche von diesen drei Möglichkeiten nun auch zutreffen mag, in jedem Falle ist es klar, daß man so lange über die Textform und den Inhalt der Erotapokriseis selber nichts mit Bestimmtheit sagen kann, als man deren Quellen nicht so genau wie möglich mit den „Fragen und Antworten“ zu konfrontieren vermag. Die Quellenanalyse ist also hier keine Fleißaufgabe, sondern eine *conditio sine qua non* für das Verständnis des Textes und der Situation des Kompilators.

Um diesen Sachverhalt in einem Überblick sichtbar zu machen, werden hier die bisher ermittelten Quellen neben den entsprechenden Textabschnitten des PsK aufgeführt:

Pseudo-Kaisarios		Quelle	
Quaestio nach Migne	% des vollen Textes	mit Sicherheit nachgewiesen	vermutet, bzw. Nachweis noch nicht durchgeführt
1 – 43	16,1	Epiphianos v. Sal. Ancoratus	
44 – 49	2,2		Klemens v. Alex. <i>περὶ ἀγγέλων</i>
50 – 106	12,8	Severianos v. Gab. Hom. 1–4 in Gen.	
107 – 108	0,9		Origenes?
109 – 110	2,3		Ps.-Klementinen oder Eusebios
111 – 140 (col. 1057)	17,6		Origenes oder von ihm abhängige Schriftsteller
140 (col. 1057–1080)	5,7		<i>περὶ κατασκευῆς καὶ διαρθρώσεως τοῦ σώματος</i>

⁵ Daß dem so ist, hat nicht nur der oben (Anm. 2) genannte Aufsatz gezeigt. Ohne daß weitere systematische Untersuchungen angestellt worden wären, habe ich inzwischen auch die „Briefe“ I 415–417 des Isidor (MG 78, 413–416) als genaue Parallelen zu einem Abschnitt bei Pseudo-Kaisarios erkannt, der allerdings noch ungedruckt ist, weil die jungen Hss, auf denen der Druck Migne's beruht, bei MG 38, 1140 Zeile 31 (zwischen den Worten *παρέχει* und *ἐταιριζομένη*) einen Blattausfall aufweisen, den Migne natürlich weder erkennen noch ergänzen konnte. Erhalten ist durch diese Parallelüberlieferung der Kommentar des Klemens von Alexandria zu Prov. 30, 18–20 (nach der LXX-Ausgabe von A. Rahlfs, nach der alle atI Zitate gegeben werden).

141 – 170	9,7	Julius Afrikanus oder Johannes Philoponos? Origenes oder von ihm abhängige Schriftsteller
171 – 197 (bzw. 198)	17,2	Klemens v. Alex. Hypotyposen
(198)	15,5	Johannes Chrys. Hom. 1–2. adv. Jud.

Obwohl dieser Überblick auf Einzelheiten verzichtet, zeigt er doch, daß nur am Anfang und am Ende je etwa 30 % des Textes mit einer bestimmten Vorlage konfrontiert, der ganze Mittelteil (etwa 40 %) aber nur mehr oder weniger bestimmbar Quellen gegenübergestellt werden kann. Hier ist noch viel zu tun, und nicht wenig wird immer dunkel bleiben.

In dieser Statistik werden die bei Migne mitgedruckten mittelalterlichen Zusätze nicht berücksichtigt, ebenso wenig die in den Handschriften M und P vor dem Text stehenden Pinakes, deren Authentizität zweifelhaft ist, wohl aber der echte Zuwachs an ursprünglichem Text aus den Handschriften. Folgende Übersicht gibt eine Vorstellung davon, wieviel im Druck von Migne bereits zugänglich ist und was von der geplanten Ausgabe des PsK an neuem Text erwartet werden kann:

Der volle Text nach der ältesten

Überlieferung umfaßte (etwa 210 Spalten)	10 550	Migne-Zeilen	= 100 %
Davon bei Migne	8 244	„	= 78,2 %
mittelalterliche Zusätze	519	„	= 4,9 %
Zuwachs aus den Handschriften	2 306	„	= 21,8 %

So frei die Paraphrasen des PsK aber auch sein mögen,⁶ so können sie doch zum Verständnis ihrer Vorlage beitragen, wenn ihnen diese in einer reichen handschriftlichen Überlieferung gegenübersteht. Das ist bei den beiden Chrysostomos-Homilien der Fall, für die P. Chrysostomus Baur OSB-Seckau die Daten von nicht weniger als 120 Handschriften gesammelt hat;⁷ es wird aber auch für die Genesis-Homilien des Severianos von Gabala zutreffen, von dessen Text die Ausgaben von Montfaucon-Migne eine unzureichende Vorstellung vermitteln.

Ein winziges Stück der Erotapokriseis steht nun nicht einer erhaltenen Quelle gegenüber, sondern einer ungemein reichen und buntscheckigen Tradition, was den Gegenstand selber angeht. Es sind die fünf „Fragen und Antworten“, die sich mit den Engeln beschäftigen. 1959 mußte ich es noch im

⁶ Vgl. die Textsynopsen meiner Dissertation (Die heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie, Innsbruck 1956, S. 206–211, Beilage I, II, V und VI. Zu Beilage VII wäre noch ein Stück aus PsK [MG 38, 985, 40–988, 6] zu ergänzen), mit Texten aus den Erotapokriseis des PsK, die zeigen, daß es meist mehrere, von Origenes abhängige Autoren gibt, welche die gleichen Gedanken überliefern.

⁷ Ich habe hier der Abtei Seckau-Steiermark herzlich für die Liebenswürdigung zu danken, mit der mir die Durchsicht der Hss-Verzeichnisse von Dr. P. Chrysostomus Baur OSB möglich gemacht wurde.

Ungewissen lassen, welcher Quelle der Kompilator hier folgt,⁸ heute aber kann darüber mehr gesagt werden.⁹

*

G. Bareille beginnt seinen Artikel „Angéologie d'après les Pères“¹⁰ folgendermaßen (col. 1192): Pendant les six premiers siècles de l'Église, deux ouvrages ont spécialement traité la question des anges: l'un, de la fin du II^e siècle, *περὶ ἀγγέλων* de Clément d'Alexandrie, annoncé dans les Strom., VI, 3, peut-être resté à l'état de projet, mais que nous n'avons pas, si Clément a tenu sa promesse; l'autre, de la fin du V^e siècle ou du commencement du VI^e, le *περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* du Pseudo-Denys. Le premier aurait pu nous donner la clef de certaines difficultés qui enveloppent la pensée d'Origène; le second nous permet de mesurer le chemin parcouru, les progrès réalisés, les solutions acquises, et aussi de constater ce qui manque encore à l'angéologie et le départ qui restera à faire entre des opinions destinées à disparaître et les vues qu'il faudra mettre en pleine lumière.

Das heißt also, der Schlüssel für so viele Schwierigkeiten der patristischen Engellehre, der Traktat des Klemens von Alexandria, ist nach seiner Meinung verloren, wenn er überhaupt je existierte.

In dieselbe Klage bricht auch F. Andres¹¹ aus: „Eine Untersuchung über die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien fehlt bisher. Leider fehlt uns aber auch das wichtigste Stück, das zu einer vollständigen Darstellung der Anschauungen des Alexandrinerers in dieser Frage so notwendig wäre, nämlich die von ihm selbst geplante Abhandlung über die Engel, die er ‚im Anschluß an die Lehre der Hl. Schrift‘ schreiben, in der er aber auch darüber handeln wollte, ob man die von den Griechen verehrten Geister, welche von jenen Dämonen genannt werden, als Engel anzusehen habe (Anm.: . . . Die Übersetzung bei Migne übersieht völlig das wichtige *προϊούσης τῆς γραφῆς*). Es ist ungewiß, ob Klemens diese Abhandlung geschrieben hat; sicher ist, daß sie uns nicht erhalten ist. Um nun seine Lehre über die Geisterwelt darzustellen, bleibt nichts anderes übrig, als die in seinen Schriften zerstreuten Bemerkungen über die Engel und die Dämonen zusammenzutragen und zu verbinden. Das soll im folgenden versucht werden.“

Und selbst der schwache Trost, daß es diesen Engel-Traktat als solchen gegeben haben könnte, wird uns genommen, wenn wir den besten Klemens-Kenner befragen, den es wohl bisher gegeben hat. Otto Stählin übersetzt den von Bareille und Andres ernstgenommenen Hinweis in den Stromata¹²

⁸ Vgl. meinen Aufsatz: Pseudo-Dionysios Areopagites, Pseudo-Kaisarios und die Akoimeten, Byz. Zeitschr. 52 (1959) 276–96, S. 293 Anm. 68.

⁹ Daß diese Möglichkeit besteht, verdankt man vor allem dem Material, das J. Michl und Th. Klauser in ihrem umfangreichen Artikel „Engel“ im Reallex. f. Ant. u. Christentum, 33.–35. Lief. (1960) Sp. 53–322 vorlegen. Dieser Artikel wird im folgenden immer als Michl mit Spaltenzahl zitiert.

¹⁰ Dict. Theol. Cath. I 2 (1903) 1192–1222.

¹¹ F. Andres: Die Engel- und Dämonenlehre des Klemens von Alexandrien, Röm. Quartalschr. 34 (1926) 13–27, 129–140, 307–329, S. 13.

¹² Strom. VI 32, 1 (II 446, 26–27): ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν τῷ περὶ ἀγγέλων λόγῳ προϊούσης τῆς γραφῆς κατὰ καιρὸν διαλεξόμεθα.

folgendermaßen: „doch darüber werden wir seinerzeit in dem Abschnitt über die Engel sprechen, wenn unsere Schrift so weit fortgeschritten ist“.¹³ – Mit anderen Worten: Stählin faßt wie vor ihm schon Th. Zahn¹⁴ und A. Harnack¹⁵ den verlorenen Engel-Traktat als einen Abschnitt der am Ende defekten Stromata auf und reiht ihn unter diejenigen Schriften des Alexandriner ein, für deren Existenz wir kein zureichendes Zeugnis besitzen.¹⁶

Der Hinweis des Klemens läßt sich aber auch so verstehen: „doch darüber werden wir seinerzeit nach dem Vorbild (Vorgang, Beispiel) der Hl. Schrift in der Abhandlung über die Engel sprechen“. Daß *γραφή* ohne nähere Bestimmung die Bibel bezeichnen kann, geht aus dem Wortregister Stählins ebenso klar hervor wie diese Übersetzung von *λόγος*. Entscheidend aber ist die Auffassung von *προϊούσης* = vorausgehen, beispielgeben.¹⁷ Klemens will sich gegenüber der phantastisch bunten Engellehre seiner Zeit, die er, wie die Excerpta ex Theodoto zeigen,¹⁸ genau kennt (vgl. A. Michl, RAC Sp. 97 bis 109 „Gnostiker“), bewußt auf die nüchterne Auffassung der Bibel von den Engeln beschränken (A. Michl, Sp. 110–115).

Über alle philologischen Erwägungen hinaus führt aber der Text des PsK, der die Beschreibung der *φύσις* und *τάγματα* der Engel sofort mit Schriftziten beginnt (MG 38, 912/3: Hebr. 1, 14, Hebr. 1, 7 = Ps. 103, 4, Röm. 8, 38, Eph. 1, 21, Col. 1, 16 und Judas-Brief) und damit genau dem entspricht, was Klemens selbst als Charakteristicum seiner Abhandlung bezeichnet.

Bevor jedoch im einzelnen gezeigt werden soll, daß die fünf „Fragen und Antworten“ des PsK wahrscheinlich nichts anderes sind als eine Paraphrase

¹³ BKV II 19 (München 1937) 258.

¹⁴ Th. Zahn: Forsch. z. Gesch. d. neutest. Kanons, 3. Teil: Supplementum Clementinum, Erlangen 1884, S. 47: Andere Andeutungen wie die in . . . str. VI, 32 (über die Engel) . . . sind zu unbestimmt, um weitere Erwägungen veranlassen zu können.

¹⁵ A. Harnack: Gesch. d. altchristl. Litt. bis Eusebius, 1. Teil: Die Überlieferung und der Bestand, Leipzig 1893, S. 309. Möglicherweise hat Clemens auch bei folgenden Stellen beabsichtigte Schriften im Auge: . . . Str. VI 3, 32 . . . Aber an keiner Stelle ist die Absicht so deutlich ausgesprochen, daß man die Worte nicht auch auf eine Behandlung der berührten Gegenstände in anderem Zusammenhange denken könnte. An einer Stelle (Str. VI, 3, 32) ist die Beziehung auf die späteren Bücher der Stromateis direct gefordert.

¹⁶ O. Stählin ed. Clemens Alex. III (Leipzig 1909) S. LXV: (auch damit meint er [Klemens] nur einen Abschnitt der Stromateis). Das Gleiche gilt von allen anderen Andeutungen, die Clemens von später zu behandelnden Themen macht; solche Hinweise finden sich . . . Strom. VI 32, 1; . . .

¹⁷ Zugegebenermaßen spricht der Wortgebrauch bei Klemens selbst (vgl. das Register s. v. *πρόειμι*) und der lexikalische Befund in den großen Wörterbüchern (Passow) zunächst gegen diese Auffassung. Wenn aber auch die andere Wortbedeutung, wie die großen Lexika zeigen, zu belegen und damit möglich ist (F. Passow: Handwörterbuch der griech. Sprache, II 1 [Leipzig 1852] 1106 : 2) vorangehen, voran reisen, voran marschieren Xen. Cyr. 1, 5, 14), dann wird die mit den Worten gemeinte Sache den Ausschlag gegen die Statistik geben, welche von den beiden Wortbedeutungen vorzuziehen ist. Eine solche Frage konnte bereits, methodisch ganz ähnlich, gegen die *communis opinio* entschieden werden; vgl. U. Riedinger: Zur Auffassung von Conf. 7, 21, Münch. Theol. Zeitschr. 2 (1951) 431–34.

¹⁸ Vgl. Andres, S. 13–14.

des klementinischen Engeltraktates, ist eine grundsätzliche Überlegung über das, was hier zu erwarten und zu leisten ist, notwendig.

Wie E. Mangelot¹⁹ mit Recht hervorhebt (Sp. 339), gibt es in der Alten Kirche weder von den Engeln noch von den Dämonen eine in sich geschlossene Lehre, weil die Quellen der alten Theologen (Bibel, Apokryphen u.s.w.) in sich bereits vielfältige und nicht selten widersprechende Lehren vertraten, deren Vielfalt durch die Eigenarten der kirchlichen und außerkirchlichen Schriftsteller weiter multipliziert wurden.

Der Aufsatz von F. Andres über diese Lehren bei Klemens von Alexandria kann deshalb bei aller Qualität nicht mehr als eine willkommene Materialsammlung aus den glücklicherweise erhaltenen Schriften des Alexandrinerers sein, für die das Stählin'sche Register, das einiges mehr verzeichnet, noch nicht zur Verfügung stand. Andres ist sich dessen auch bewußt: mehr als der faktische Bestand an Lehren und Meinungen ist hier nicht verzeichnet, und es muß völlig ungewiß bleiben, welche Ansichten Klemens z. B. in seiner sehr umfangreichen Schrifterklärung vertreten hat. Weder mit diesen verlorenen Schriften noch gar ohne sie läßt sich bei Klemens deshalb etwas wie ein „System der Angelogie“ ausmachen.

Der Eindruck, daß gegenüber der patristischen Angelologie und Dämonologie jegliche Theorie versagt, drängt sich bestürzend auf, wenn man versucht, das ungeheure Material zu überblicken, das A. Michl in seinem Engel-Artikel im RAC vorlegt. Während Andres einen relativ harmlosen Querschnitt durch einen einzelnen Autor legte, hat Michl die ganze Fülle der biblischen, spätjüdischen, gnostischen und altchristlichen Engellehre in einem kaum überbietbaren Längsschnitt vorgelegt, der nicht zuletzt die Beiläufigkeit der einzelnen Äußerungen demonstriert.

Das bedeutet für den Vergleich der Engellehre des PsK mit der des Klemens so viel, daß sich einerseits gemeinsame Ansichten auch bei anderen Autoren belegen lassen, und andererseits solche, die aus den von Klemens erhaltenen Werken nicht zu belegen sind, ihm durchaus gehören können, selbst wenn nur PsK sie überliefert. Ein schlüssiger Beweis aus diesen Elementen allein ist also von vornherein unmöglich. Ein solcher muß vielmehr weit ausgreifen und eindeutige Kriterien als Gerüst einbauen, in das sich dann weniger beweiskräftige Glieder einfügen lassen, ohne daß dadurch die Überzeugungskraft des Ganzen wesentlich vermindert würde.

Zunächst ist aus der Übersicht oben (S. 254 f.) klar ersichtlich, daß der Abschnitt über die Engel weder dem Epiphanius noch dem Severianos von Gabala gehört, den beiden Vorlagen, welche ihn abgrenzen. Diese Abgrenzung ist umso überzeugender, als die Quaestio 50 noch von den Engeln handelt, ihren Gegenstand aber bereits der 1. Genesis-Homilie des Severianos entnommen hat.²⁰ Sie gehört also ebenso wie die anderen über die Erotapokriseis ver-

¹⁹ E. Mangelot: *Démon d'après les Pères*, Dict. Theol. Cath. 4 (1911) 339–384.

²⁰ In der handschriftlichen Überlieferung des PsK wurde qu. 50 aber als zum Thema gehörig betrachtet, wie die beiden Codd. Paris. suppl. gr. 199 (s. XVII.) p. 1–10 und Genève gr. 34 (s. XVI.) fol. 55r–62r zeigen, welche nur die Kapitel über die Engel enthalten, aber qu. 50 vor qu. 44–49 stellen.

streuten Bemerkungen über die Engel nicht mehr zum Gegenstand unserer Aufmerksamkeit, weil sich bei ihr wie bei einigen von jenen die besonderen Vorlagen genau angeben lassen.²¹

Nachdem der Umfang des in Frage stehenden Abschnittes eindeutig bestimmt ist, erlauben die darin enthaltenen Bibelstellen, aus ihrer Textform ein weiteres Kriterium zu gewinnen, das von keinem Vorurteil beeinflusst ist. Leider enthält unser Abschnitt jedoch sehr wenige Zitate aus dem Neuen Testament, bzw. aus den in der Göttinger LXX edierten Teilen des Alten Testaments. Bei den anderen Bibelstellen und bei solchen, die auch in den kritischen Ausgaben keine diakritischen Varianten aufweisen, ist aber die Untersuchung aus Mangel an Vergleichsmaterial wertlos.²² Umso schwerer wiegen dann die wenigen Bibelzitate, die ein Urteil zulassen:

912, 47–48: *πνεύματα λογικά εἰς λειτουργίαν* (διακονίας J) *ἀποστελλόμενα* ist eine ähnlich wie 972, 9–10 vollzogene Umformung von Hebr. 1, 14, die zugleich den liturgischen Engelsdienst der Mönche meint.²³ Daß hier der Kompilator am Werke war, zeigt die Einleitung des Zitates *ὁ τῶν θείων μελωδός*, die sich irrtümlich auf eine Psalmstelle beruft (Ps. 103, 4). Nur J und mit diesem alle Hss, die von der mittelalterlichen Bearbeitung der Erotapokriseis abhängen, nähern sich gegen M und P dem Bibeltext des Cod. Vat. (B).

912, 50–51: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεῦμα* (*πνεύματα* M J) *καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πρὸς φλόγα* meint Hebr. 1, 7 (nicht Ps. 103, 4), und hier hat P gegen M J den alten Singular *πνεῦμα* (D E 1.326.424.1912. d aeth aeg^{sa} Orig^{pt}) gerettet. Ebenso im selben Zitat 888, 36 M und P (diese Stelle steht nicht bei Eriphanios). 972, 40 dagegen überliefere alle Hss *πνεύματα* (nach Severianos MG 56, 464). Soweit PsK den Vers also selbständig bzw. – wenn diese Annahme erlaubt ist – nach Klemens zitiert, steht *πνεῦμα* im Singular. 913, 13–16: *καὶ ὑπὸ Ἰεζεκιὴλ τοῦ θεοσεβίου τῶν Χερουβὶμ ἐξηγητοῦ (ὁ Σατᾶν) ὀνειδίζεται πῶς ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ὁ ἑωσφόρος, ὁ πρωὶ ἀνατέλλων*; ist entgegen der Einleitung dieses Zitates aus Is. 14, 12 (ohne Variante zum Text) und nicht aus Ezechiel. Man wäre versucht, diesen Fehler als lapsus calami des Autors oder der Kopisten zu bezeichnen, wenn er sich nicht 1097, 37–39 wiederholte, in einem Abschnitt, der aus anderen Gründen

²¹ Dazu einige Beispiele:

MG 38, 928, 11–27 = Severianos or. I 4 (MG 56, 434)

972, 37–42 = Severianos or. IV 6 (MG 56, 464)

1188, 47 = Klemens, Hypotyp. Fragm. 22 (ZNW S. 190)

ungedruckt = Johannes Chrys. MG 48, 884, 895, 898 usw.

²² Alle Verweise auf Pseudo-Kaisarios (= PsK) beziehen sich auf die allgemein zugängliche Ausgabe von Migne (MG 38), deren Text eine komplizierte Mischform ist und keiner einzelnen Handschrift entspricht. Der Wortlaut des Textes wird jedoch stets nach meinen Kollationen gegeben, die gelegentlich Migne stillschweigend korrigieren. Die Sigel der drei führenden griech. Hss lauten: M = Cod. Mosq. 113 (s. X.–XI.), P = Cod. Patm. 161 (s. IX.–X.) und J = Cod. Patm. 103 (a. 1262).

²³ Aber vgl. Strom. VI 157, 4 (II 513, 4–5): . . . τῶν ἐν μέρει θείων λειτουργῶν συλλαβανομένων εἰς τὰς τοιαύτας διακονίας.

dem Origenes zugewiesen worden ist. Da dieser die Beziehung von Is. 14, 12 zum Engelssturz hergestellt hat,²⁴ und PsK innerhalb einer langen Paraphrase auch Stücke anderer Quellen mitverwertet,²⁵ ist es wahrscheinlich, daß hier eine Erzählung vom Sturz der Engel verarbeitet wird, in der bereits Is. 14, 12 als Ezechiel-Zitat angeführt wurde.

916, 1–2: *οὐκ ἐκδικήσει κύριος δις ἐπὶ τὸ αὐτό* = Nahum 1, 9. Der Zusatz *κύριος* in der 2. Untergruppe der Lukian-Rezension und einmal bei Origenes. Über das Alter dieser Variante ist deshalb kein sicheres Urteil möglich.²⁶

916, 3–5: *κρινόμενοι (γὰρ ἐνταῦθα) ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν* = 1. Kor. 11, 32. – *Τοῦ* vor *κυρίου* ist im Reichstext ausgefallen. Klemens (Strom. I 172, 1, II 106, 30–107, 1) aber bringt denselben Vers mit *τοῦ κυρίου*. Ob diese Stelle zusammen mit der Bemerkung vorher, daß es „auch bei uns“ nicht zum Recht gehöre, daß der Verurteilte von zwei Richtern bestraft wird, vom Kompilator stammt, der hier an die Rechtsverhältnisse seiner eigenen Zeit denkt?

916, 6–7: Hebr. 12, 6 ohne Variante.

916, 15–17: *ἐξῆλθεν γὰρ ἄγγελος κυρίου ἐκ τῆς παρεμβολῆς καὶ ἀνείλεν ἐκατὸν ὀγδοήκοντα πέντε χιλιάδας* = 4. Reg. 19, 35, ein Zitat, das so stark von Rahlfs' Text abweicht, daß aus einer Edition mit dem Varianten-Apparat der Göttinger LXX wohl mehr zu entnehmen wäre. Immerhin beginnt vor diesem Zitat mit *ἀναιροῦσι* (916, 13) deutlich ein neuer Gedankengang, und der Vers 4. Reg. 19, 35 wird bereits von den Rabbinen auf Michael gedeutet.²⁷

917, 15–22: = Apg. 2, 3–11. Die Paraphrase dieser Stelle, die keinen Anhaltspunkt für kritische Überlegungen liefert, ist dem Kompilator zuzuweisen.

917, 27–28, 41–42: *καὶ εἰσῆλθον οἱ υἱοὶ τοῦ θεοῦ πρὸς τὰς θυγατέρας τῶν ἀνθρώπων* – diese Worte werden als Schriftzitat eingeführt und so behandelt, als ob hier *ἄγγελοι τοῦ θεοῦ* (Gen. 6, 2) stünde. Mehr dazu unten.

917, 33–34: = 1. Kor. 15, 40 ohne Variante.

917, 45: *οὗτος γὰρ ἤρξατο πρῶτος ἐπικαλεῖσθαι θεόν*. Dieser Vers soll wohl Gen. 4, 26 b sein, ist aber ebenso frei verändert wie oben Gen. 6, 2.

917, 48–49: = Exod. 22, 27 erinnert in seinem Tenor an Jud. 9–10 und die Warnung an die Engelslästerer.

²⁴ J. Turmel: Histoire de l'Angéologie des temps apostoliques à la fin du Ve siècle, Revue d'Hist. et de Litt. rel. 3 (1898) 292–93.

²⁵ Als Beispiel dafür die Fundorte der ersten beiden Hypotyposen-Fragmente, vgl. ZNW S. 169–172.

²⁶ Die Untersuchung von O. Stählin: Clemens Alexandrinus und die Septuaginta, Progr. Neues Gymn. Nürnberg 1901, schliesst auch resigniert mit einem dürftigen Ergebnis ab, da ihr noch keine LXX-Ausgabe von der Qualität der Göttinger LXX zur Verfügung stand. Nur daß der LXX-Text des Klemens nicht derjenige des Cod. Vat. gr. 1209 (B) ist, hat Stählin mit Sicherheit festgestellt. Und sonst stimmt Klemens wie Origenes öfter mit der Lukian-Rezension überein, die eine Bearbeitung der Textform von A ist.

²⁷ W. Lueken: Michael, eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael, Göttingen 1898, S. 17 und 106.

920, 19–20: εἶπεν γὰρ αὐτὰς φόβος καὶ ἔκστασις·
καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον. = Mk. 16, 8.

γὰρ S B D W Ψ a*** c ff² k l n q vg sy^p h¹ hier Cop^{sab} aeth arm
φόβος D W II *vid, item: timor c ff n q.

Schon bei den Bibelzitatzen in der Epiphanius-Paraphrase war zu sehen, daß PsK oft seinen eigenen Bibeltexzt in seine Vorlage einträgt. Hier aber ist ein Text stehen geblieben, der im 6. Jahrhundert nicht mehr der ihm geläufige gewesen sein kann. Umso schwerer wiegt dann der Umstand, daß dieser Text ganz dem entspricht, der als typisch für Klemens von Alexandria erkannt worden ist:²⁸ Clement's quotations have a fundamentally „western“ character. His allies are not B and the Coptic versions, but D and the Old Latin. – Auch wenn heute ein Fall bekannt ist, daß Klemens eine Lesart nur zusammen mit einem alten Syrer (Mt 13, 33 *γυνή φρονίμη*) bezeugt,²⁹ behalten diese Feststellungen Burkitt's doch weiter ihren Wert.

920, 45–47: Job 2, 1.

921, 1–3: Ps. 134, 5 b und 6 bc mit leichten Anklängen an das Psalterium Gallicanum.

921, 8–9: καθὼς φησιν Ἡλίας ὁ θεσπέσιος· Ζῆ κύριος, ᾧ παρέστην ἐνώπιον αὐτοῦ σήμερον. Hier redet Ἐλισαῖε, nicht Ἡλίας, und σήμερον fehlt bei 4. Reg. 3, 14.

921, 14–16: πάντα γὰρ γυμνὰ καὶ τετραηλισμένα τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ, καὶ οὐκ ἔστιν κτίσις ἀφανῆς ἐνώπιον αὐτοῦ. = Hebr. 4, 13 b und 13 a.
γὰρ = enim FMOSf.

Was geht aus dieser Durchprüfung der Schriftzitate hervor? Drei von ihnen (Hebr. 1, 14 – Is. 14, 12 – 4. Reg. 3, 14) werden im Text unrichtig eingeleitet, aber bei Is. 14, 12 ist dieser Fehler weder dem Kompilator noch den Kopisten zuzuweisen. Hebr. 1, 7, Nah. 1, 9, 4. Reg. 19, 35 und Hebr. 4, 13 b könnten die Textform vertreten, deren sich Klemens bedient, für Mk. 16, 8 jedenfalls ist das mit Sicherheit festzustellen.

Das scheint wenig zu sein, aber wer damit die Liste von Veränderungen vergleicht, die PsK am Bibeltexzt des Epiphanius vorgenommen hat, wird noch weniger als das erwartet haben. Freilich, gemessen an den zahlreichen Zitaten mit einer alten Textform in dem Hypotyposen-Abschnitt (vgl. oben Anm. 2), könnte es auch mehr sein. Aber es gibt ja auch in den kritischen Ausgaben nicht für jeden neutestamentlichen Vers eindeutig „westliche“ Varianten. Sie hier überall zu verlangen, wäre unbillig.

Nachdem der Umfang der Paraphrase festgestellt worden ist und von den Schriftzitatzen mindestens Mk. 16, 8 in die ersten drei Jahrhunderte zurückweist, bleibt als letzte Möglichkeit, die Identität der Paraphrase mit ihrer verlorenen Vorlage festzustellen, eine fortlaufende Interpretation des Textes

²⁸ E. C. Burkitt in seiner Einleitung zu M. Barnard: The biblical text of Clement of Alexandria in the four gospels and the acts of the apostles, Texts and Stud. V 5 (Cambridge 1899) S. XI.

²⁹ Hypotyp. Fragm. 6 (ZNW S. 155, 175–76 und 195) gegen Burkitt a.a.O. S. XV: The reader will note that in none of these readings is Clement found quite alone with the Old Syriac. There is always some secondary attestation.

selber, immer mit dem Blick auf die bereits gedruckten Schriften des Klemens und auf Isidoros von Pelusion. Es versteht sich von selbst, daß dafür alle Stellen des PsK verglichen worden sind, die von den Engeln handeln, wie ja auch der Abschnitt Qu. 44–49 Wort für Wort untersucht worden ist. Um diese Darlegungen jedoch nicht zu breit und unübersichtlich werden zu lassen, wird das leicht Kontrollierbare nur summarisch behandelt und nur die wichtigen und beweiskräftigen Stellen werden ausführlich interpretiert.

MG 38, 912, 41–46: Die *Πεύσεις* des PsK sind meistens nicht unmittelbar aus den Vorlagen geschöpft, sondern fassen mit den Worten des Kompilators den Gegenstand der *Ἀποκρίσεις* zu einer Frage zusammen. An dieser Stelle aber mußte außerdem noch der Übergang von der Thematik der Epiphanos-Paraphrase motiviert werden. Jedoch erlaubt diese „Frage“ in ihrer klaren Dreigliederung besser als die verschiedentlich veränderte „Antwort“ das zu bestimmen, was Klemens am Anfang seiner Abhandlung vor allem dargelegt haben dürfte, nämlich:

1. ob die Engel in *τάγματα* eingeteilt sind und in wie viele,
2. was sie in Bezug auf ihre Natur sind,
3. ob sie die Zukunft (von sich aus) kennen.

912, 47–52: Die „Antwort“ beginnt mit dem zweiten Punkt der Frage: die Engel sind geschaffen und wandelbar. Mit Hebr. 1,7 werde sowohl ihre Natur (*πνεῦμα, πρὸς φλόγα*) als auch ihre Würde (*λειτουρούς*) umschrieben.

912, 52–913, 5: Ein Abschnitt, der in seinem zweiten Teil sicher vom Kompilator stammt, der hier einen liturgischen Text seiner Zeit als Beweis für die Siebenzahl der Engelordnungen zitiert.

Deren Ableitung aus den paulinischen Briefen (etwa Röm. 8, 38, Eph. 1, 21 und Kol. 1, 16) bereitet keine Schwierigkeiten, auffallend dagegen ist die Siebenzahl selbst und vor allem deren erste Begründung: *καθὼς Ἰούδας ἔγραψεν*, die beide auf Klemens verweisen.

Denn W. Bousset³⁰ und unabhängig von ihm F. Andres³¹ haben ausführlich dargetan, wie Klemens bei der Beschreibung der Engelordnungen nicht nur das Neue Testament berücksichtigt und zunächst darauf seine Angaben gründet, sondern wie er auch seine sieben ordines (*ordo = τάγμα*) mit Tob. 12, 15, der Siebenzahl der Planeten und überhaupt mit der Kosmologie der „Chaldäer“ in Beziehung setzt. Wenn er auch in der kirchlichen Hierarchie ein Abbild der himmlischen erblickt (Strom. VI 107, 2, II 485, 24–32) und die einen Engel von anderen „gerettet“ denkt, selber wiederum andere „rettend“ (Strom. VII 9, 3, III 8, 17–21), dann bleibt es rätselhaft, daß man bisher diese Lehre nicht als Quelle für die Engel-Hierarchien und deren Tätigkeit bei Pseudo-Dionysios erkannt hat.³²

Während sich hier aber einwenden läßt, daß die Siebenzahl für die Engelordnungen ja auch anderswo auftaucht³³ und bei Klemens selbst mit der Drei-

³⁰ W. Bousset: Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Göttingen 1914, S. 175–76.

³¹ a.a.O. S. 134–38.

³² Bei R. Roques: L'Univers Dionysien, Aubier 1954, finde ich nichts davon.

³³ Michl Sp. 170–72.

zahl in Konkurrenz steht,³⁴ ist ihre Begründung mit dem Judas-Brief zunächst völlig unverstündlich, denn dieser scheint überhaupt keine Engelnamen zu enthalten. Glücklicherweise aber besitzen wir für diesen Brief wenigstens die lateinische Übersetzung des Kommentars aus der Feder des Klemens, des einzigen Kommentars übrigens, der aus den ersten drei Jahrhunderten erhalten ist. Und hier heißt es zu Jud. 8: *δόξας δὲ βλασφημοῦσιν*, hoc est angelos (III 207, 23), eine Interpretation, die eine ausführliche Würdigung durch J. Sickenberger erfahren hat.³⁵ Mit diesen *δόξαι* sind weder die gefallenen Engel gemeint, noch gehören sie unter den Begriff der hier ebenfalls genannten *κυριότητες*, sind also von Klemens wie diese als biblische Namen von Engelsklassen aufgefaßt worden. Damit dürfte aus den Erotapokriseis des PsK gezeigt worden sein, was Klemens bei der Charakterisierung seines Engel-Traktates mit *προϊούσης τῆς γραφῆς* meint: er will bei der Beschreibung der Engelwelt der Hl. Schrift folgen und folgt ihr, wenigstens was den Judas-Brief betrifft, in einer unverwechselbaren Art und Weise.

913, 6–20: Hier wird auf *τροπτοί* (912, 47) zurückgegriffen und die Wandelbarkeit der *γνώμη* (nicht der *φύσις*) der Engel mit dem Fall des *διάβολος – σατᾶν* erläutert.³⁶ Das ist nicht die Untersuchung der Frage, ob die gefallenen Engel identisch mit den Dämonen der Griechen sind (Andres 307), aber über den Fall der Engel und dessen Ursachen äußert sich Klemens doch öfter, wenn er auch nirgends ausführlicher davon berichtet.³⁷

Eine genaue Parallele für die Etymologie von *σατᾶν* (bzw. „besser griechisch“ *σατανᾶς*) = *ἀντικείμενος* findet sich bereits vor Origenes (c. Cels. VI 44, II 115, 8–10) im ersten Klemensbrief (51, 1) und im Polykarp-Martyrium (17, 1). Die naheliegende Ableitung des *διάβολος* von dem Verbum *διαβάλλειν* hat bereits Klemens vollzogen (Strom. III 38, 3 II 213, 17–20: *διάβολον . . . ὡς διαβάλλοντα τὸν ἀνθρώπων*); später wird sie ganz allgemein.³⁸

Is. 14, 12 war nur bei PsK als Ezechiel-Zitat nachzuweisen,³⁹ aber diese Stelle beginnt ihre Karriere als locus classicus für den Engelssturz bereits bei Origenes, wenigstens soweit es die Überlieferung erkennen läßt.

Diese kleine Abhandlung über die Wandelbarkeit der Engel läßt sich also inhaltlich nicht befriedigend ableiten, ist aber in ihren Elementen sicher sehr alt.

³⁴ W. Bousset, a.a.O.

³⁵ J. Sickenberger: Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8–10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10–12)? Mitteilungen d. Schles. Ges. f. Volksk. 13–14 (1911–12) 621–639.

³⁶ Vgl. Strom. VII 46, 6 (III 35, 1–4): die Engel befinden sich noch in einem Zustand, in dem sie sich ebenso gut nach der einen wie nach der anderen Seite entscheiden können.

³⁷ F. Andres, a.a.O. S. 307–310 und 321.

³⁸ Z. B. auch PsK selber (MG 38, 1016, 31–33): *ἐκ γὰρ τοῦ διαβάλλειν θεῶ τὰς τῶν ἀγγέλων χορείας φερωνύμως ἐκλήθη διάβολος, ὑπάρχων ἀρχάγγελος.*

³⁹ Soweit das nachzuprüfen war, dürfte diese falsche Zitierung nichts mit Ps.-Ezechiel zu tun haben. Vgl. K. Holl: Das Apokryphon Ezechiel, in Ges. Aufs. z. Kirchengesch. II (Tübingen 1927–28) 33–43.

913, 21 – 916, 37: Dieser lange Abschnitt beginnt verheißungsvoll damit, daß er die dritte Teilfrage beantwortet: die Engel kennen die Zukunft nicht, das vermag nur die *θεία τριάς*. – Dann aber beschreibt er die Dienstleistungen der Engel Gott und den Menschen gegenüber. Ohne weitere Beispiele wird das *θεοπροεπῶς δουλεύειν* der Engel festgestellt. Daß sie aber den Menschen *οἰκονομικῶς* (d. h., dem Erziehungsplan entsprechend) dienen, hat einen Exkurs über die Tätigkeit der Straf- und Schutzengel ausgelöst, in dem die Beispiele bisweilen die Absicht des Zusammenhangs überwuchern.

Der Engel handelt also wie ein Arzt, der hier die unverbesserlichen Glieder der Gemeinde von ihr abtrennt, um die Gesundheit des Ganzen zu retten. Der Arzt ist auch für Klemens ein beliebtes Beispiel für die kirchliche Praxis der Exkommunikation (vgl. Register s. v. *ιατρός*), was er auch noch lange nachher geblieben zu sein scheint, da er in dieser Bedeutung auch in der Benediktiner-Regel (um 540, c. 28) vorkommt.

Wenn die Engel aber auch so handeln wie ein Bauer, der das Unkraut in seinen Saaten ausreißt, so läßt sich dieses Bild des Rügens sehr genau bei Klemens nachweisen (Strom. VII 3, 3–4, III 4, 17–25), wo es von den Engeln heißt, sie versähen das Amt des Dienens und des Besserns und erwiesen sich dadurch als hilfreich bei Gottes Weltregierung.

Wie ein Kommentar hierzu liest sich ep. I 195 (MG 78, 308) des Isidoros von Pelusion, sicher alles andere als ein „Brief“, vielmehr die Erklärung von Mt. 13, 25–30 aus den Hypotyposen: *Θέλεις ἀπελθόντες συλλέξωμεν τὰ ζιζάνια; αἱ ἀγγελικαὶ δυνάμεις φασί, διακονεῖν αἰεὶ τῷ θεῷ θέλημαι εὐνοικῶς ἐπιθυμοῦσαι, ἐπειδὴ καὶ τὴν ἡμῶν ὀλιγοψύχον καὶ τὴν τοῦ θεοῦ πολλὴν ὀρώσι μακροθυμίαν*. Und daß dieser Brief zu Recht hier herangezogen wird, beweist der Satz: *αἱ γὰρ τάξεις τῶν ἀγγέλων, οἷα τῆς φύσεως σύνδοκοι, τὰ μήπω παρόντα ἀγνοοῦσιν*. Hier sind also alle Elemente des Abschnittes bei PsK vereinigt: die Engel kennen die Zukunft nicht, sie dienen Gott und sie rügen und strafen die Sünder.

Auch der Winzer, das dritte Beispiel für die Erziehertätigkeit der Engel, erscheint in Strom. I 34, 1–2 (II 22, 20–24) zusammen mit dem Arzt und dem Steuermann in dieser Funktion. Und der Zusammenhang „Arzt – richten – strafen, um zu retten“ ist in Strom. I 171–172 (II 106, 12–107, 10) so ausführlich dargelegt, daß auf weitere Belege verzichtet werden kann.

Während nun Prov. 3, 12, „wen Gott liebt, den züchtigt er“ (916, 6–7 als Hebr. 12, 6 zitiert), bei Klemens öfter in demselben Sinne verwendet wird, findet sich bei diesem keine Stelle, die so „pelagianisch“ klingt wie 916, 7–13, wo entgegen Röm. 9, 14 ff. alles vom „Laufen und Vollbringen“ abhängig gemacht, und der Sünder mit einem Menschen verglichen wird, der nur deshalb stürzt, weil er nicht auf die Straße achtet, sondern in die Luft schaut.

So retten also die Engel alle, die sich der Tugend zuwenden⁴⁰ und vernichten die, welche in der Bosheit verharren. Von den dafür genannten Beispielen fügt die Entsendung Michaels zu Josue einen Engelnamen neu in die

⁴⁰ QDS 42, 18 (III 190, 27) der Engel der *μετάνοια* und Strom. VII 81, 3 (III 58, 6–8): der Gnostiker hat die Hilfe der Engel nicht mehr nötig, sondern hat Hilfe und Obhut von sich selbst.

biblische Erzählung ein, aber diese Einfügung ist auch in diesem Falle nicht so singular wie es scheinen mag,⁴¹ sondern bereits seit Justin und Origenes gebräuchlich.⁴² Daß Tobias mit Hilfe des Engels sein Weib gegen den bösen Dämon Asmodaues gewonnen hat,⁴³ wird auch Strom. I 123, 5 (II 77, 19–21) ganz ähnlich erzählt. – Ob der verallgemeinernde Abschluß dieser „Antwort“ auf weitere Ausführungen der Vorlage deutet, die hier verkürzt wiedergegeben würden, oder ob er vom Verfasser stammt, ist nicht zu sagen.

916, 38–46: Wie wenig aus der äußeren Form der Erotapokriseis auf die Gliederung ihrer Vorlage geschlossen werden kann, beweist dieser kurze Abschnitt, der bei Migne sogar doppelt gezählt wird (Nr. 45–46), inhaltlich aber zum Vorhergehenden gehört: auch das prophetische Wissen Gabriels über die Jahrwochen (Dan. 9, 20–27)⁴⁴ stamme aus der Weisheit der Dreifaltigkeit. Diese lehre die Engel, die Engel belehrten die Menschen, von uns aber werde „das Folgende“ belehrt. Diese Quaestio ist also nur eine Spezifizierung von 913, 21–23, die noch deutlicher an die Lehre von der stufenweisen Weitergabe der Erkenntnis bei Pseudo-Dionysios erinnert.

916, 47 – 917, 23: In diesem Zusammenhang erwähnt die folgende Frage Nr. 47 das „Himmlische Buch“, das die Engel wohl benutzt haben müssen, um nichts von dem zu vergessen, was sie von Gott gelernt hatten. Moses habe sogar ein zweites Mal solche Tafeln erbeten, nachdem er die ersten zerbrochen hatte.

Leider hat L. Koep diese Stelle bei PsK weder in seiner Monographie noch in seinem RAC-Artikel verarbeitet.⁴⁵ Eine präzise literargeschichtliche Einordnung ist aber auch nach seinem Material nicht möglich. Nur das eine steht fest, daß diese Lehre von dem „Himmlischen Buch“ bereits in der Apokalypse und im Spätjudentum vorhanden ist und auch in der altchristlichen Literatur eine weite Verbreitung gefunden hat.

Die „Antwort“ (917, 3–7) geht jedoch nicht auf das Himmelsbuch der Engel ein, sondern sagt von Moses, er habe seine Tafeln nicht selber beschrieben, das habe Gott getan, und Moses hätte aus seinem Gedächtnis auch nichts schreiben können, was nur Gott von der Welterschöpfung (*γένεσις κόσμου*) ist im Cod. A subscriptio wußte.⁴⁶ Daß auch Klemens von Moses und seinen Tafeln weiß,⁴⁷ ist nicht weiter auffallend, nicht so selbstverständlich aber ist es, daß bei PsK wie bei Klemens⁴⁸ der kunstfertige Beseleel erwähnt wird, der von Gott den Bau des heiligen Zeltes lernte.

Der Rest dieser „Antwort“ (917, 10–23) trägt alle Anzeichen in sich, daß hier der Kompilator des 6. Jahrhunderts die Gedanken seiner Vorlage weiter ausgesponnen hat.

⁴¹ Michl Sp. 251.

⁴² W. Lueken, a.a.O. S. 26–27, 104, 157, 160–61.

⁴³ Michl Sp. 253–54.

⁴⁴ Dazu Strom. I 125–126 (II 78, 6–79, 7).

⁴⁵ L. Koep: Das himmlische Buch in Antike und Christentum, Theophaneia 8 (1952) und RAC 2 (1954) 717–731.

⁴⁶ Die Gesetzestafeln, die zum Typ des „heiligen Buches“ gehören, hat L. Koep von seiner Untersuchung über das „himmlische Buch“ ausgeschlossen; a.a.O. S. 1–2.

⁴⁷ Paed. III 94, 1 (I 287, 23–29) und Strom. VI 133 (II 499, 12–27).

⁴⁸ Strom. I 25, 4–5 (II 16, 18–28).

917, 24 – 920, 24: Aus der 48. „Frage“ ist nicht so klar ersichtlich wie aus der „Antwort“ darauf, daß hier wieder drei Teilfragen behandelt werden:

1. Wie soll man es verstehen, daß die Engel körperlos sind?
2. Wie konnten sie sich als Körperlose mit den Menschenweibern paaren und die Giganten erzeugen?
3. Wie konnten sie als Körperlose den Heiligen sichtbar erscheinen?

Ihre Körperlosigkeit, so heißt es in der „Antwort“, sei nur relativ in bezug auf uns Menschen zu verstehen.⁴⁹ Sie hätten schon einen Körper, aber einen solchen wie Wind, Feuer, Rauch und Luft. Es sei so, wie der *ἱερός ἀπόστολος* (dieser Ausdruck ist nicht vom Kompilator) sage: es gibt himmlische Körper und irdische Körper (1. Kor. 15, 40).

Dieselbe Art von Körperlosigkeit wird nun in den Exc. ex Theodoto 81, 1 (III 131, 31 – 132, 3) den Dämonen und den *ἄγγελοι τῆς πονηρίας* zugeschrieben, und in Exc. 11, 1–3 (III 110, 8–19) wird über Körperhaftigkeit und Körperlosigkeit sogar mit dem Zitat 1. Kor. 15, 40 diskutiert.

Daß Klemens auch in die weitverbreitete Diskussion über Gen. 6, 2–4 (die „Söhne Gottes“ und die Erzeugung der Giganten) eingegriffen hat,⁵⁰ ist nicht nur aus seinen erhaltenen Werken nachzuweisen,⁵¹ sondern Photios berichtet davon auch aus seiner Kenntnis der Hypotyposen, freilich gehässig genug, folgendes: *μίγνυσθαι τε τοὺς ἀγγέλους γυναιξὶ καὶ παιδοποιεῖν ἐξ αὐτῶν δνειροπολεῖ* (sc. Klemens).⁵² PsK lehnt diese Lehre nun entrüstet ab (917, 34–920, 3), obwohl er weiß, daß man den Dämonen ein solches Verhalten zuschreibt. Die Dämonen aber hätten nicht ihre Natur und Größe eingebüßt, sondern nur ihren Rang und ihren Freimut Gott gegenüber. Mit den Menschentöchtern hätten sich also keineswegs die Engel gepaart, sondern unter den „Söhnen Gottes“ (Gen. 6, 2) seien vielmehr die Söhne Seths⁵³ und Enos' zu verstehen, die von Geilheit getrieben zu den Töchtern Kains eingegangen seien und mit diesen die Giganten gezeugt hätten.

Nun hat sich aber Klemens, wie Andres zeigt, den Fall der Engel so vorgestellt, daß diese, von der Schönheit der Weiber verwirrt, in die Lüste hinabsanken und den Weibern sogar himmlische Geheimnisse verrieten. Wenn PsK hier das Gegenteil behauptet (daß es sich um die Söhne Seths und Enos' gehandelt habe) und der Engeltraktat des Klemens seinen Ausführungen zugrunde liegt, dann hat entweder Klemens sich selber widersprochen,⁵⁴ oder

⁴⁹ Die Lehre von der absoluten Körperlosigkeit der „reinen Geister“ war den ersten fünf christlichen Jahrhunderten unbekannt, erst dann wird sie aus neuplatonischen Quellen übernommen und christianisiert. Klemens selbst äußert sich in seinen bisher bekannt gewordenen Schriften nicht zu dieser Frage (Andres, 16).

⁵⁰ Diese Diskussion hat ihre Quelle im Buche Henoch 7, 1–2, ed. Flemming-Radermacher, Leipzig 1901, S. 24–27.

⁵¹ Andres, S. 308–310.

⁵² Cod. 109 der Bibliothek, ed. R. Henry II (Codd. 84–185, Paris 1960) S. 80, 19–20.

⁵³ Von Seth dem Gerechten (920, 2–3: *διὰ μὲν τὸν δίκαιον ἰσχυροί*) weiß auch Klemens (Exc. 54, 3, III 125, 4–7), der aber Gen. 4, 2 in anderer Form als PsK (917, 45) zitiert.

⁵⁴ Was immerhin möglich ist, vgl. Hypotyposen, Fragm. 15, ZNW S. 182–83.

aber PsK folgt hier unabhängig von Klemens einer Tradition, die zuerst bei Julius Afrikanus (MG 10, 65) greifbar ist, über deren Alter damit aber ebenfalls nichts ausgesagt ist.⁵⁵

Wir stehen hier vor einer ähnlichen Aporie wie oben bei der Analyse der Lehre vom Engelssturz, die ja inhaltlich nahe verwandt ist: sicher liegen hier alte Elemente vor, aber die Überlieferung erlaubt es nicht, diese eindeutig einzuordnen.

Erfolgreicher gestaltet sich die Untersuchung der 3. Teilantwort (920, 4–24; der Abschnitt 920, 24–40 *Φησὶν – μορφήν* ist ein mittelalterlicher Einschub in den ursprünglichen Text), wie es um die Erscheinungen der körperlosen Engel vor den Heiligen des Alten und Neuen Bundes bestellt ist.

Die drei Beispiele wollen zeigen, daß es nicht Engel gewesen sein können, die zu den Menschenweibern eingegangen sind, weil nicht einmal hervorragende Männer den Anblick eines Engels zu ertragen vermochten, geschweige denn schwache Frauen. So sei Daniel vor Gabriel zu Boden gefallen (Dan. 8, 16–17) und auch Zacharias sei erschrocken (*πῆξας*) und beim Anblick des Engels verstummt (Lk. 1, 11–20) und hätte nur durch Zeichen seinen Willen kundtun können (Lk. 1, 61–64). Das aber sei ein Symbol für das Schweigen des Gesetzes und des alten Kultes der Priester, das hindeute auf die Gegenwart eines hervorragenderen (Gesetzes und Kultes). Und dann heißt es (920, 14–15): *μικρὸν δ' ὕστερον ἐμφανεστερον τὸ νοηθὲν ἀποδείξομεν.*

Diese recht eigenartige Vorstellung läßt sich nun tatsächlich bei Klemens nachweisen, einmal im Protrept. II 10, 1 (I 10, 4–8) und dank der neuen Hypotyposen-Fragmente auch hier zwei Mal.⁵⁶ Allerdings wird auch hier ausdrücklich dem widersprochen, was der Engel-Traktat für Zacharias charakteristisch findet (Fragm. 4, 25–32): das Schweigen des Zacharias rühre nicht von seinem Erschrecken (*ἐκπληξίς*) über die Erscheinung des Engels her – solche Erscheinungen seien ja für den nichts Ungewöhnliches gewesen, der den priesterlichen Dienst in Reinheit versehen habe – sondern sei nur ein Symbol für das Verstummen des alten Gesetzes.

Das Vergleichsmaterial reicht nicht aus, um aus diesem bewußten Gegensatz ein Vor- und Nachher des einen und des anderen Textes abzulesen. Könnte man aber eine solche Schlußfolgerung wagen, dann wäre der Engeltraktat sogar älter als diese Hypotyposen-Fragmente, und das spräche noch

⁵⁵ Wie schwierig es ist, für diese apokryphen Lehrmeinungen eine reinliche Genealogie aufzustellen, zeigt H. J. Schoeps: Die Urgeschichte nach den Pseudoklementinen, in: Aus frühchristlicher Zeit, Tübingen 1950, S. 11. – Die stark apologetisierende Monographie von G. E. Closen S.J.: Die Sünde der „Söhne Gottes“, Gen. 6, 1–4, Rom 1937, stellt auf S. 2–8 und 110–112 wenigstens Material für ein Urteil über den Text und seine Auffassung bei den alten Theologen zur Verfügung.

Klemens selbst kennt aus gnostischen Quellen den Engel, der die Zeugung betreut (Ecl. proph. 50, 1, III 151, 1–3: . . . *καὶ εἰσκριθεῖσαν ὑπὸ τινος τῶν τῆ γενέσει ἐφεστώτων ἀγγέλων προγονώσκοντος τὸν καιρὸν τῆς συλλήψεως κινεῖν πρὸς συνουσίαν τὴν γυναικα, καταβληθέντος δὲ τοῦ σπέρματος . . .*), vgl. Exc. 39–40, 1, III 119, 9–15 und Exc. 53, 3 III 124, 21–23 sowie Exc. 22, 1–2 III 113, 28–114, 2 und 44, 1 III 121, 1 die Erwähnungen von „männlichen“ Engeln.

⁵⁶ Fragm. 4, 25–46 ZNW 173–74 und Fragm. 23, 54–60 ZNW 192.

einmal gegen die Auffassung von προϊούσης τῆς γραφῆς, die Zahn, Harnack und Stählin vertreten; denn dann könnte das Kapitel von den Engeln unmöglich am Ende der Stromata gestanden oder diesen selbständig nachgefolgt sein. Wie auch immer die Antworten auf diese Fragen lauten mögen, die Zacharias-Stelle des Engeltraktates bedeutet eine sichere Brücke zu den Schriften des Klemens.

Und noch ein Verstummen vor dem erschütternden Anblick von Engeln nennt unser Text als drittes Beispiel: die Frauen, die zum Grabe des Herrn geeilt waren, werden durch den Anblick der Engel (τὴν ἐκείνων [ἐκεῖ τῶν P] ἀγγέλων θάαν)⁵⁷ vor Schreck wie gelähmt und berichteten den Aposteln nichts von dem, was sie erlebt hatten, εἶχεν γὰρ αὐτὰς φόβος καὶ ἔκστασις· καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον (Mk 16, 8). Dieser Vers steht also an hervorragender Stelle und hat die Beweislast zu tragen. Eben deshalb scheint er so treu kopiert worden zu sein, daß seine Textform heute noch mit Sicherheit in das 2.–3. Jahrhundert verweist.

920, 41 – 921, 17: Der Schlußabschnitt dieser Abhandlung beschäftigt sich mit dem Aufenthaltsort der Engel,⁵⁸ allerdings nur indirekt. Gefragt wird, wie es dem Teufel, der doch aus dem Himmel gestürzt worden sei, möglich gewesen wäre, Gott und seinen Engeln zu nahen, um von Gott Job zu fordern (Job 2, 1).

Die „Antwort“ bestreitet, daß damit gesagt sei, daß der Teufel, der aus dem Himmel gestürzt worden ist, irgendwie wieder in den Himmel zu Gott und seinen Engeln aufgestiegen sei; er habe vielmehr dem unfasslichen Gott (920, 51–52: ἄποσον καὶ ἀμέγεθες ist eine Redewendung des Kompilators) nahen können, weil dieser allgegenwärtig ist und alles erfüllt. Mit Hilfe dreier Schriftstellen (Ps. 134, 6, 4. Reg. 3, 14, Hebr. 4, 13) wird die Allgegenwart Gottes dann beglaubigt und erläutert.

Auch Klemens vertritt wie bereits Philon (II 115 Anm.) diese Lehre von der Allgegenwart Gottes,⁵⁹ allerdings nie im Zusammenhang mit Ausführungen über die Engel, die unser Abschnitt, wenn schon nicht allgegenwärtig, so doch stets „vor Gottes Angesicht“ sieht.

* * *

Damit sind wir am Ende unseres Engeltraktates angelangt⁶⁰ und können zwar nicht den Wortlaut der Vorlage, wohl aber die Gesichtspunkte feststellen, unter denen Klemens seine Engellehre vorgetragen haben dürfte. Er erörtert also auf Grund der Heiligen Schrift folgende Fragen, mit denen allerdings keine Kapiteleinteilung vorgeschlagen werden soll:

⁵⁷ Bei Mk 16, 5–7 ist nur von einem νεανίσκος die Rede, bei Mt 28, 2–7 heißt die Erscheinung ἄγγελος κυρίου und bei Lk 24, 4 ἄνδρες δύο.

⁵⁸ Andres, S. 131.

⁵⁹ Strom. VII 28, 1 III 20, 18–20, Strom. VII 30, 1 III 22, 6–8, Strom. II 6, 1–3 II 115, 27–116, 8 und Strom. V 71, 5 II 374, 18–24.

⁶⁰ Vielleicht ist in 889, 18–39 (ohne Parallele bei Epiphianos, in dessen Paraphrase sich dieser Passus findet) noch ein versprengtes Stück dieses Traktates zu sehen, das jedenfalls nichts enthält, was Klemens nicht geschrieben haben könnte.

1. ob die Engel in Ordnungen eingeteilt sind und in wie viele,
2. die Natur (das Wesen) der Engel,
3. ob sie von sich aus die Zukunft kennen und ob sie „himmlische Bücher“ verwenden,
4. ob der Wille der Engel zu Wandlungen fähig ist und über den Engelssturz,
5. in welcher Weise die Engel erzieherisch auf die Menschen einwirken (als Strafengel und als helfende Engel),
6. die Körperlosigkeit der Engel, ob sie sich mit Menschenfrauen gepaart haben und wie sie Menschen erscheinen konnten,
7. den Aufenthaltsort der Engel.

Diese Liste zeigt ebenso wie die Zusammenfassung von Andres, daß die Engellehre des Klemens, gemessen an der spätjüdischen, gnostischen und altchristlichen Engellehre, nichts besonders Originelles besaß, wohl aber ist es möglich, daß der Traktat manche der vereinzelt Äußerungen späterer Theologen beeinflusst hat. Mit Sicherheit ist das für den Gedanken der Himmlischen Hierarchie bei Pseudo-Dionysios anzunehmen, vor allem aber für dessen Lehre, daß immer die höhere Ordnung Glieder der nächstniedrigeren belehrt und „rettet“. Beider Ansichten sind gewiß auch von den Gewohnheiten der realen kirchlichen Hierarchie beeinflusst und im besonderen von den Verhältnissen im Kloster der Akoimeten am Bosporos.

Unter der Voraussetzung, daß wir in Petros dem Walker den Verfasser der pseudo-dionysischen Schriften sehen dürfen und in dem Kompilator der Erotapokriseis des Pseudo-Kaisarios einen Akoimeten aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, ist dann die Feststellung überaus charakteristisch, daß wir den Akoimeten die Überlieferung bzw. Entstehung der einzigen beiden Monographien über die Engel verdanken, die uns aus der christlichen Antike erhalten sind. Die Mönche des 5.–6. Jahrhunderts sahen in ihrer Liturgie eben ein Spiegelbild der himmlischen Liturgie der Engel, ein Vorstellungsschema, das sich noch bis ins 18. Jahrhundert für die ikonologische Ausstattung der Mönchschöre nachweisen läßt.⁶¹

Der Beweis dafür, daß wir unter der Paraphrase des PsK den Engeltraktat des Klemens annehmen dürfen, ist zugegebenermaßen nur für wenige Punkte schlüssig. Warum es nicht möglich war, ihn solider zu führen, zeigt die folgende Gegenüberstellung des Anfangs der 50. Quaestio mit ihrer Quelle, der 1. Homilie der Severianos von Gabala über das Sechstagerwerk, die diese Ausführungen abschließen soll.

PsK stellt in der „Frage“ (Zeile 1–6) den Gedanken des Severianos um, ohne etwas Wesentliches zu übergehen. Zu den verspielten Subtilitäten seiner Bearbeitung gehört es, daß er trotz seiner Umstellung für *ἐμνημόνευσεν* zweimal *ἠόξαο* schreibt (Z. 2 und 6), die hier ungesucht genau gegenüber zu stehen kommen. In seiner „Antwort“ finden sich neben genauen Entspre-

⁶¹ Zum Beispiel in dem schlichten Psallierchor der Abtei Metten (Ndby), in dem Engelsgestalten die Leuchter und Bücherpulte bedienen und so den Psalmsvers „im Angesicht der Engel will ich dir lobsingem“ (137, 1) ikonologisch realisieren.

chungen kräftigere Farben und ungewöhnliche Ausdrücke. Besonders genießerisch malt er die Sinnlosigkeit des Götzendienstes, weit über seine Vorlage hinausgehend, aus.

Severianos von Gabala

MG 56, 431–432

nach Cod. Vat. gr. 1641 (s. X.–XI.)

f. 198^{ra}, mit den Varianten von Montfaucon-Migne = M

διατί ὁ μακάριος Μωϋσῆς οὐρανοῦ
μὲν ἐμνημόνευσεν καὶ γῆς καὶ
θαλάσσης καὶ ὑδάτων καὶ τῶν
ἐξ αὐτῶν, ἀγγέλων τε καὶ ἀρχ-
αγγέλων ἢ τῶν Σεραφίμ ἢ τῶν
Χερουβίμ οὐκ ἐμνημόνευσεν;

ἐπειδὴ καὶ τὴν νομοθεσίαν
πρὸς τοὺς τότε καιροὺς ἤρ-
μοζεν· Ἰουδαίους γὰρ διε-
λέγετο τοῖς ἐξεληθοῦσιν ἐξ
Αἰγύπτου, τοῖς τὴν Αἰγυπτια-
κὴν πλάνην μαθοῦσιν, τοῖς
τὰ περὶ τὸν πεποιημένον
οὐρανόθεν καὶ τὴν γῆν προσ-
κυνοῦσιν,

ἥλιον καὶ

σελήνην

καὶ ἄστρα,

ποταμοὺς καὶ πηγάς.

κατέλιπεν οὖν τὴν τῶν ἀορά-
των δημιουργίαν

Pseudo-Kaisarios

MG 38, 921, 17–45

nach den Hss MP J

Διατί Μωϋσῆς μὴ ἀπ'
ἀγγέλων ἤρξατο καὶ τῶν ἄνω τῆς
συγγραφῆς, ἀλλὰ παραδοξαίως τοὺς
δήμους τῶν ἀγγέλων καὶ τὰ ὑπερ-
ουράνια πάντα, ἀπ' οὐρανοῦ καὶ
γῆς τοῦ συντάγματος ἤρξατο;

Ἀρμόττουσαν τοῖς καιροῖς καὶ
τοῖς ἀνθρώποις συμφέρουσαν τὴν
ἀρχὴν τοῦ γραμματος τέθηκεν προσ-
φάτως Ἰουδαίον τῆς Αἰγύπτου
ἀπαράντων καὶ ἑναυλα ταῖς ἀκοαῖς
τὰ τῆς ἐκείνων πλάνης ἐχόντων.

οἱ μὲν γὰρ τὸν ἄθεον τὸν οὐρανόθεν,
οἱ δὲ τὴν γῆν ἐθεοποίησαν πνευμα-
σιν καὶ νεφέλαις ἀλλοιούμενοι καὶ
τρεπόμενοι, ἕτεροι δὲ ἥλιῳ καὶ
σελήνῃ τὸ σέβας ἀπένεμον, ἢ οἱ
μὲν νύκτωρ, οἱ δὲ ἡμέρας τῇ δύσει
τῶν φωστήρων ἄθεοι μείνουσιν, οἱ
μὲν γὰρ τὸν νυκτὶ καὶ ὀμίχλῃ καὶ
κόνει ἐπισκοτούμενοι ἐκθειάζουσιν,
οἱ δὲ τὴν φθίνουσαν καὶ εἰς τὸ
βραχὺ ἀπολήγουσαν προσκυνοῦσιν,

ἕτεροι δὲ κρήνας καὶ ποταμοὺς
θεολογοῦσιν, ἵνα ἐν θέρει μὲν
λήγοντας, ἐν δὲ χειμῶνι κορυφου-
μένους καὶ ἐξοιδαινοντας τῇ πλημ-
μύρᾳ θεοὺς ἔχουσιν, θάτεροι δὲ τὸ
πῦρ ὡς θεὸν πεφρίκασιν τὸ ἐπιβολῇ
ὑδατος σβεννύμενον ἢ ἐνδεία τῆς
ὑποτρεφούσης ὕλης μαραινόμενον.

ὦ τῆς ἀβουλίας· τὰ σφῶν εὐτελέ-
στερα ἐκθειάζουσιν οἱ εἰκαυόβουλοι
καὶ ματαιόφρονες τοῦ ὄντως θεοῦ
ὑπὸ τῆς πλάνης ἀπαγόμενοι δι' οὓς
Μωσῆς, ὁ τῶν θείων συγγραφεύς,
καταλείπων τὰ ὑπερκόσμια ἐκ τῶν
ὑποκειμένων τῆς ἐξηγήσεως ἄρχεται,

καὶ κινεῖ τὸν λόγον εἰς τὰ
δρώμενα

40

διὰ τῶν αἰσθητῶν καὶ ὀρωμένων
ποδηγῶν αὐτοὺς

.....
πάντων ἵνα ἀπὸ τῶν δρωμένων
ἐρμηνεύσῃ τὸν ἀόρατον

πρὸς τὰ νοερά καὶ
τὸν ἀόρατον ὄντως θεόν.

2-4 Gen. 1,1; 1,10; 1,20-21

9-24 Exod. 20, 1-5

4 τε καὶ / δὲ ἢ M

5 τῶν bis, deest M

7 τὴν / τῶν M

9 Ἰουδαίοις / ἦδει M

9 γὰρ οἷς M

10 ἐξ / ἐκ τῆς M

12-15 τοῖς . . . προσκυνοῦσιν
deest M

24 πηγὰς καὶ ὕδατα M

39 κινεῖ / κενεῖ M

εἰς / ἐπὶ M

1 Μωσῆς P

2-3 καὶ τῶν ἄνω τῆς συγγραφῆς
τῶν κτισμάτων ἤρξατο P

9 τέθηκεν / ἔθηκε P

15-16 καὶ τῇ ὄψει τρεπόμενοι P

19 μείνωσιν / μένωσιν P

27 ἐξουθενῶντας P