

UNTERSUCHUNGEN

Kein zweiter Weg?

Eine anthropologische Erweiterung der Zweiwegelehre
in der Apostolischen Kirchenordnung¹

Hildegard König / Josef Löbl

Die Apostolische Kirchenordnung (CEA)² gehört zu den eher weniger bekannten und erforschten altkirchlichen Dokumenten. Nach einer kurzen Blütezeit der Forschung um die Jahrhundertwende wurde es wieder einigmaßen still um den Text³. Wie schon beim Erstherausgeber Bickell konzentrierte sich das Forschungsinteresse hauptsächlich auf kirchenrechtsgeschichtliche Fragen: Stellung des Amts und der Laien, Begründung von Autorität usw.⁴ Eher zweitrangig waren die Fragen nach der Zweiwegelehre in CEA 4–14 und ihren möglichen Quellen⁵. Daß es in diesem Bereich Überschneidungen mit der Didache und dem Barnabasbrief gab⁶, war den For-

¹ Dieser Darstellung liegen die Beobachtungen des „Arbeitskreises Patristik“ zugrunde, der vom 26. – 28. 5. 1995 in Würzburg tagte. Beteiligt waren: Gerhard Feige, Erfurt, Theresia Hainthaler, Frankfurt, Andreas Hoffmann, Münster, Adalbert Keller, Augsburg, Andreas Kessler, Fribourg, Stephan Kessler SJ, Freiburg, Hildegard König, Tübingen, Josef Löbl SJ, Regensburg, Franz Mali, Augsburg, Susanne Müller, Freiburg, Michael Schneider, Tübingen, Georg Schöllgen, Aachen, Gabriele Ziegler, Tübingen.

² *Constitutiones ecclesiasticae apostolorum*. Einen Überblick über die diffuse Nomenklatur liefert B. Steimer, *Vertex traditionis*. Berlin u.a. 1992, 60.63.

³ Zur Literatur vgl. Steimer 1992, 60–66. 323–325; 350f; 371. – G. Schöllgen, Art. Apostolische Kirchenordnung. In: *LThK*³ 1, 871f.

⁴ J. W. Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts*. Gießen 1843, 87–97. 107–132. – A. Faivre, *Naissance d'une hierarchie*. (ThH 40) Paris 1977, bes. 143–153. – Ders., *Clerc/Laïc: Histoire d'une frontière*. In: *RevSR* 57 (1983) 195–200. Ders., *Naissance d'un laïc chrétien*. In: *FZPhTh* 33 (1986) 391–429. – Ders., *Apostolicité et pseudo-apostolicité dans la Constitution ecclésiastique des apôtres*. In: *RevSR* 66 (1992) 19–67.

⁵ Vgl. Steimer 1992, 64f. – A. Harnack, *Die Quellen der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung* (TU 2/5) Leipzig 1886. – F. X. Funk, *Die Apostolische Kirchenordnung*. In: Ders., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* 2. Paderborn 1899, 236–251. – H. Achelis, *Apostolische Kirchenordnung*. In: *RE* 1, 730–734. – O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* 2. Freiburg i.Br. 1903, 256–262. – H. Leclercq, Art. *Canons apostoliques*. In: *DAcL* 2, 1923–1931. – J. V. Bartlet, *Church-Life and Church-Order During the First Four Centuries*. Oxford 1943, 99–105. – Zur literarischen Gattung der Zweiwegelehre: K. Berger, *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament*. In: *ANRW* 2, 25/2, 1031–1432, bes. 1088–1092.

⁶ Vgl. K. Niederwimmer, *Die Didache*. (KAV 1) Göttingen 1989, 48–64. 83f. – G. Schöllgen, *Einleitung zur Didache*. In: *Didache-Traditio Apostolica*. (FC 1) Freiburg

schern von Anfang an „völlig klar“⁷. Klar war aber auch, daß es eine Quelle jenseits dieser beiden Schriften geben mußte; denn während der größere Teil der Zweivegelehre in CEA mit Material aus der Didache übereinstimmt, orientiert sich ein wichtiger Abschnitt (CEA 14) nicht an Did 4,9–14 sondern an Barn 21,c-4.6a, so daß schon Bickell vermutete, die Quelle stehe mit dem Barnabasbrief in Zusammenhang⁸. Weitere Forschungen unter Einbeziehung einer Handschrift aus dem 14. Jht. im Cod. Ottobonianus (gr. 408 f. 88v) ließen eine „Elfapostelmoral“ als Quelle vermuten⁹. Diese Erkenntnisse ändern jedoch nichts daran, daß die der CEA „eigenthümlichen“ Stücke (Bickell) weiterhin nicht zuzuordnen sind. Ihre Einstufung als „gleichgiltig“ (Harnack) aber kann als Forschungsbeitrag kaum befriedigen¹⁰. Was sich dagegen nahelegte, wäre eine Untersuchung der betreffenden Stellen, insbesondere CEA 7f im Textzusammenhang von CEA 4–14 (1.) und ein Versuch der Einordnung in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang (2.)¹¹.

1. CEA 7f im Kontext der Zweivegelehre CEA 4–14

Die Zweivegelehre in CEA erstreckt sich auf die Abschnitte 4–14 (evtl. 15), also ziemlich genau über die erste Hälfte des Textes. Nach Präskript (CEA 1) und Proöm (CEA 2–3) setzt in apostolisch-pseudepigraphischer Manier¹² der Apostel Johannes ein mit den Worten: „Zwei Wege [stehen zur Wahl], einer des Lebens und einer des Todes. Der Unterschied aber zwischen beiden ist gewaltig“¹³. Daran schließt sich unmittelbar die Beschreibung des ersten Weges an. Johannes fährt fort: „Der [Weg] des Lebens ist folgender ...“¹⁴. Es kommen dann, sinnigerweise auf die verschiedenen Apostel verteilt und offenbar in qualitativer Abstufung, die einzelnen Gebote, Verbote und kirchlichen Vorschriften, die den guten Weg, den Weg des Lebens

i.Br. 1991. 27–41. – H. Windisch, Der Barnabasbrief. Tübingen 1920, 404–406. – P. Rigent/R. A. Kraft, *Épître de Barnabé*. (SC 172) Paris 1971, 16–20. 195.219. – F. Prosteimer, Art. Barnabasbrief. In: LThK³ 2,18.

⁷ Funk 1899, 237f: „Für den ersten Teil liegt das Quellenverhältnis völlig klar“.

⁸ Bickell 1843, 9f: Es habe den Anschein, „daß eine dritte mit dem Brief des Barnabas im Zusammenhang stehende Schrift sowohl dem Verfasser unserer Kirchenordnung als auch dem des siebenten Buchs der apostolischen Konstitutionen bekannt gewesen sein mag“. Dagegen jedoch Windisch 1920, 405f.

⁹ Dazu ausführlich Steimer 1992. 61f Anm.13; 64f.

¹⁰ Bickell 1843, 112–114, Anm. 59.62. – Harnack 1886, 2.

¹¹ CEA wird allgemein im Ägypten oder Syrien des 3. oder 4. Jhts. situiert. Eine Untersuchung möglicher Quellen wird sich also auf altkirchliche Schriften dieses Kulturkreises vor dieser Zeit und dessen mögliche Quellen konzentrieren.

¹² Zur Methode apostolischer Pseudepigraphie in CEA vgl. Faivre 1992, 19–67 und Steimer 1992, 66–71.

¹³ CEA 4 (zit. nach Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung 1. Paderborn 1914, 12–24), 15: Ἰωάννης εἶπεν. ὁδοὶ δύο εἰσὶ, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξὺ τῶν δύο ὁδῶν.

¹⁴ Ebd.: ἡ μὲν οὖν τῆς ζωῆς ἔστιν αὐτὴν ...

konstituieren. Johannes nennt das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (CEA 4), Matthäus die Goldene Regel (CEA 5), Petrus die Hauptgebote (nicht meucheln, nicht ehebrechen usw., CEA 6), Andreas und Philippus liefern eine platonisch beeinflusste Seelenlehre (CEA 7–8), von der noch die Rede sein wird, Simon ein Einzelgebot zum Zusammenhang von schlüpfriger Rede (αἰσχρολόγος) und Ehebruch (CEA 9). Jakobus warnt vor magisch-okkulten religiösen Praktiken (CEA 10), Nathanael stellt Lastern wie der Lüge und des Lästerns christliche Tugenden wie Sanftmut und Güte gegenüber (CEA 11), Thomas ermahnt zusammenfassend zur Bewahrung all dieser Gebote vor dem Angesicht Gottes (CEA 12), Kephass fügt einige, speziell auf die kirchliche Situation zielende Gebote hinzu („Macht keine Spaltungen“ usw., CEA 13)¹⁵, und Bartholomäus rundet schließlich die Aufzählung mit einer eschatologisch ausgerichteten Ermahnung ab (CEA 14).

Sucht man beim Durchgang durch den Text nach einem durch ein klares Strukturmerkmal gekennzeichneten Anfang eines zweiten Weges (etwa: ὁδὸς δὲ θανάτου), so wird man enttäuscht¹⁶. Am Ende d.h. am Übergang zum zweiten Hauptteil (CEA 16–30) ergreift erneut Petrus das Wort und verweist die Adressaten (ἀδελφοί) wegen der „übrigen“, noch zu äußern den Ermahnungen an die Schrift¹⁷. Wo in der Didache (5,1 f) der zweite Weg als der Weg des Todes, und im Barnabasbrief (20,1 f) als der Weg des Dunklen, Schwarzen beschrieben wird und zwar mit denselben Ausdrücken wie beim ersten Weg, jetzt allerdings mit negativem Vorzeichen versehen, bricht CEA ab und leitet zum zweiten Hauptteil mit den Gemeinderegeln über, der sich durch die von Kephass in CEA 13 geäußerten gemeindebezogenen Gebote (οὐ ποιήσεις σχίσματα ...) bereits angekündigt hat¹⁸.

¹⁵ Zur Unterscheidung von Petrus und Kephass in diesem Zusammenhang vgl. Steimer 1992, 67 Anm. 43.

¹⁶ Die Forschungsliteratur nimmt fraglos und selbstverständlich an, daß es in der „Zweiwegelehre“ der CEA den zweiten Weg nicht gibt. Vgl. Funk 1899, 37: „Der erste Teil (4–14) enthält eine Beschreibung der beiden Wege oder vielmehr des Weges des Lebens, da der Weg des Todes, obwohl im Anfang (4,1) von ihm die Rede ist, nicht ausgeführt wird“. – Bardenhewer 1903, 264: „Der erste Teil der Schrift oder die Beschreibung des Weges des Lebens ist in ihrem ganzen Umfange nach eine leichte Überarbeitung des entsprechenden Abschnittes der Texte der Didache“. – Leclercq, 1925: „La première partie (4–14) contient la description des Deux Voies ou plutôt de la Bonne Voie, la seule dont on parle malgré la promesse du prologue“.

¹⁷ CEA 13 (Schermann 23f): ἀδελφοί, τὰ περὶ τῶν λοιπῶν νουθεσιῶν αἱ γραφαὶ διδάξουσιν. – Schöllgen hat Verweise dieser Art als Indizien für die intentionale Unvollständigkeit von Kirchenordnungen gedeutet. Steimer hielt die gattungsspezifische Funktion von Kirchenordnungen als Konstitutionen, also als geistig-rechtliche Grundtexte für Gemeinden oder Kirchen, d.h. verfaßte Gemeinwesen, dagegen. Unvollständigkeit im Detail und Offenheit seien noch kein Indiz gegen intentionale Vollständigkeit. Vgl. G. Schöllgen, Die literarische Gattung der syrischen Didaskalie. In: OrChrA 229 (1987) 149–159. – Ders., Die Didache als Kirchenordnung. In: JbAC 29 (1986) 5–26. – Steimer 1992, 269–275.

¹⁸ Eine solche Überschneidung könnte zum Ausgangspunkt für eine Untersuchung der CEA als Texteinheit werden.

Es findet sich nun aber in der Zweiwegelehre der CEA durchaus auch ein Anfang eines zweiten Weges, zumindest, wenn man als mögliches Strukturmerkmal ein dem in CEA 4,2 gebotenen ἡ μὲν [δόδος] ... τῆς ζωῆς korrespondierendes ἡ ὁδὸς δὲ sucht. Dieses bietet der Text tatsächlich, aber nicht am Ende des ersten Weges, sondern ziemlich genau in der Mitte, in CEA 8, dem ausführlichsten Stück Eigengut der hier gebotenen Zweiwegelehre¹⁹. Unter Weglassung dieses Textstückes gäbe es in der CEA keinen zweiten Weg. Ähnlich wie in der Didache lautete dann die Aufzählung: „Mein Kind, meide alles Böse ... sei [insbesondere] nicht zornig; denn der Zorn führt zum Totschlag ... sei nicht lüstern; denn die Begierde führt zu Unzucht ...“²⁰.

Ein kurzer Einschub in CEA 7 und ein längerer in CEA 8 erweitert und verändert die Bedeutung und den Charakter dieser Aufzählung nun aber grundlegend. In CEA 7 wird die Aussage über den Zorn (ὀργή) ergänzt durch die Feststellung: „Bei der Leidenschaft (ὁ θυμός) handelt es sich nämlich um ein männliches Daimonion (δαμόνιον ἀρσενικόν). Deswegen ereifere dich nicht, sei nicht streitsüchtig und [vor allem] kein Hitzkopf (θυμώδης)“²¹. Der neue Ausdruck, der in der Didache-Quelle nicht steht, ist θυμός. Was in der alten Quelle jedoch vorkommt, ist das Adjektiv θυμικός. Es wird hier durch das in etwa gleichbedeutende, aber platonisch gefärbte θυμώδης (θυμοειδής-θυμός-gestaltig) ersetzt. Nicht mehr ὀργή, sondern θυμός ist jetzt also der Basisbegriff dieser Stelle. Damit verändert sich aber auch die Bedeutung des in CEA 8 folgenden Ausdrucks ἐπιθυμία. Diese wird nicht einfachhin als das Laster der wollüstigen Begierde verstanden, sondern, wie im folgenden dann auch zu lesen ist, als „weibliches Daimonion“ (θηλικόν δαμόνιον). Im Exzeß freilich gereichen dem Menschen sowohl der Trieb des θυμός als auch der Trieb der ἐπιθυμία zum Verderben (ἀπόλλισι), ersterer durch den Zorn (ὀργή), der zum Totschlag (φόνος) führt, letzterer durch die sexuelle Begierde (ἡδονή), die zur Unzucht (πορνεία) führt²². Ursache für ein solches Verderben sind aber nun nicht – und das will der Autor hier offensichtlich hervorheben – die natürlichen Daimonia

¹⁹ Das andere größere Stück in CEA 12 bleibt, da für die Thematik nicht einschlägig, hier unberücksichtigt.

²⁰ CEA 7f (Schermann 16f): τέκνον μου, φεῦγε ἀπὸ παντός πονηροῦ ... μὴ γίνου ὀργίλος· ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ὀργὴ πρὸς τὸν φόνον ... μὴ γίνου ἐπιθυμητής· ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν ...

²¹ CEA 7 (Schermann 17): ἔστι γὰρ δαμόνιον ἀρσενικόν ὁ θυμός. μὴ γίνου ζηλωτής μηδὲ ἐριστικός μηδὲ θυμώδης. Eine neutrale Übersetzung von δαμόνιον legt sich nahe wegen des Ausdrucks πονηρὰ δαμόνια in CEA 8,4 (Schermann 18). Nur wenn man den natürlichen Seelenkräften θυμός und ἐπιθυμία verfällt, wenn man sie nicht zügelt, sondern sich von ihnen beherrschen läßt, erweisen sie sich als böse und dämonisch, und führen zum Untergang.

²² Wiederum sind die didache-nahe Quelle und das nur aus CEA bekannte Gut inhaltlich eng miteinander verknüpft. Das Sondergut von CEA 8 (Schermann 17) ist im folgenden Zitat durch eckige Klammern markiert: μὴ γίνου ἐπιθυμητής. ὀδηγεῖ γὰρ ἡ ἐπιθυμία πρὸς τὴν πορνείαν [καὶ ἔλκει τοὺς ἀνθρώπους πρὸς ἑαυτήν. ἔστι γὰρ θηλικόν δαμόνιον ἡ ἐπιθυμία καὶ ὁ μὲν μετ' ὀργῆς, ὁ δὲ μετ' ἡδονῆς ἀπόλλισι τοὺς εἰσδεχομένους αὐτά].

θυμός und ἐπιθυμία, sondern die Sünde der Seele: „Der Weg [jener zweite – ὁδὸς δὲ], durch den der böse Geist eindringt, ist die Sünde der Seele. Und wann immer er [auch nur] einen schmalen Eingang in ihr findet, erweitert er ihn und treibt jene Seele zu allem Schlechten, und er läßt den Menschen nicht mehr durchblicken und die Wahrheit sehen“²³.

Der einzige Weg, diesem Ruin (ἀπώλεια CEA 8,4) zu entgehen, ist: „Eure Leidenschaft (θυμός) soll Maß halten, und am kurzen Zügel sollt ihr sie führen und anhalten, damit sie euch nicht in böses Handeln stürzt“²⁴. Man kann dem bösen Geist also nur dadurch seinen Weg versperren, daß man die Seelenkräfte mäßigt (μέτρον ἔχειν) und zügelt (ἡνιοχεῖν) und so ihren Exzeß, der letztlich im bösen Handeln und im Untergang endet, unterbindet. Wo der Mensch aber zuläßt (ἐπιτρέπειν), daß seine Triebe sich weithin breitmachen (ἐπὶ πολὺ παραμένουσα), entarten sie zu üblen Dämonen (πονηρά ... δαιμόνια), die in seiner Seele wuchern (οἰδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ) und sich zu antipersonalen Kräften auswachsen (γίνονται μείζονες), wenn sie ihn zu ungerechtem Tun treiben, ihn auslachen und sich an seinem Untergang ergötzen²⁵.

Mag dieser anthropologische Gedankengang auch nicht dem klassischen Schema der Zweiwegelehre entsprechen, so könnte er doch als Element einer neuen, psychologisierenden Form derselben gedeutet werden. Jedenfalls wird an den erklärenden Einschüben in CEA 7–8 deutlich, daß neben das traditionell ethische Interesse der Zweiwegelehre hier ein von der Philosophie herkommendes Interesse an den innerseelischen Vorgängen tritt, und daß sich die CEA darum bemüht, die affirmativen Gebote mittels eines „argumentum ad hominem“ zu begründen.

2. CEA 7f im theologie- und geistesgeschichtlichen Kontext

Bemerkenswert sind aber im Einschub CEA 7f nicht nur die Elemente platonischer Seelenlehre, sondern auch der Eintrag biblischen Materials. Damit sind nicht nur die Namen der beiden Apostel gemeint, denen die Abschnitte CEA 7 und 8 als Zitate zugeschrieben werden, – bezeichnender-

²³ CEA 8,2 (Schermann 17): Ὁδὸς δὲ πονηροῦ πνεύματος ἁμαρτία ψυχῆς, καὶ ὅταν βραχίαν εἰσδυσιν σχῆ ἐν αὐτῷ, πλατύνει αὐτὴν καὶ ἄγει ἐπὶ πάντα τὰ κακὰ τὴν ψυχὴν ἐκείνην καὶ οὐκ ἔῃ διαβλέψαι τὸν ἄνθρωπον καὶ ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν. – Es ist offensichtlich der böse Geist der Verführer der Seele und der Täuscher und Blender des Menschen. Er kann aber nur dort wirken, wo die Seele ihm durch Sünde einen Angriffspunkt bietet. – Hinter dieser Vorstellung steht die traditionelle Dämonologie s.u. 2.

²⁴ Ὁ θυμός ὑμῶν μέτρον ἔχέτω καὶ ἐν βραχεῖ διαστήματι αὐτὸν ἡνιοχεῖτε καὶ ἀνακρούετε, ἵνα μὴ ἐμβάλῃ ὑμᾶς εἰς ἔργον πονηρόν. – Zugrunde liegt diesem Gedanken das platonische Bild von der Seele als einem Gespann von widerstrebenden Rossen, die im Zaum zu halten und zu lenken Aufgabe der Vernunft ist: vgl. Phaidros 246a–256e; vgl. dazu u. 2.

²⁵ CEA 8,3 (Schermann 18): θυμός γάρ καὶ ἡδονὴ πονηρά ἐπὶ πολὺ παραμένουσα κατὰ ἐπίτασιν δαιμόνια γίνεται, καὶ ὅταν ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς ὁ ἄνθρωπος, οἰδαίνουσιν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ καὶ γίνονται μείζονες καὶ ἐπάγουσιν αὐτὸν εἰς ἔργα ἀδिका καὶ ἐπιγελώσιν αὐτῷ καὶ ἡδοναὶ ἐπὶ τῇ ἀπωλείᾳ τοῦ ἀνθρώπου.

weise äußern die Apostel mit griechischen Namen, Andreas und Philippus, die platonisierenden Textpassagen –, sondern vor allem die beiden auffälligen und seltenen Ausdrücke ἁμαρτία ψυχῆς und πονηρὸν πνεῦμα in CEA 8,2. Während ἁμαρτία ein im NT häufig gebrauchter Begriff ist, kommt die Formel ἁμαρτία ψυχῆς dort nicht vor²⁶. Dagegen erinnert der Ausdruck πονηρὸν πνεῦμα an Mt 12,43.45 bzw. Lk 11,24.26, an Lk 7,21 und Apg 19,12–16, wo jeweils von der Austreibung böser Geister die Rede ist, darüber hinaus auch an 1Sam 16,14 (1Reg 16,14 LXX), wo es heißt, daß der Geist des Herrn von Saul weicht und dieser vom bösen Geist des Herrn heimgesucht wird.

In Mt 12,43.45par taucht der Begriff in einem anthropologischen Kontext auf, der auch CEA 8 zugrunde zu liegen scheint: Im Evangelium ist von einem unreinen Geist die Rede (ἀκάθαρτον πνεῦμα), der, einmal ausgetrieben, nach einer Möglichkeit sucht, in seine frühere Behausung zurückzukehren, und, wenn ihm diese gewährt wird, noch schlimmere (πονηρότερα) Geister mit sich bringt²⁷. Ähnlich, aber noch markanter ist die Aus-

²⁶ Schermann verweist hier zwar auf Jo 8,34, aber die Anspielung ist doch sehr allgemein. – Auch in der frühen patristischen Literatur ist der Ausdruck wenig bezeugt: Bei Clemens von Alexandrien, Strom III 64,1, ist zwar eine enge Beziehung zwischen Seele und Sünde hergestellt (καὶ θάνατος ψυχῆς ἢ ἁμαρτία λέγεται – GCS Clemens II 225,19f), aber es geht im Kontext um den Untergang der Seele aufgrund der Werke der Begierde (τὰ τῆς ἐπιθυμίας ... ἔργα ααΟ. 225,8), d.h. der Laster, die aber nicht als Sünde der Seele bezeichnet werden. – Lampe, Patristic Greek Lexicon, gibt nur eine Stelle an: Athanasius, Contra gentes 5, wo es heißt, der Mensch, der nicht das ihm Geziemende, sondern das Gegenteil tue, mißbrauche seine Glieder, „und dies alles sei die Bosheit und Sünde der Seele“ (ἄπερ πάντα κακία καὶ ἁμαρτία ψυχῆς ἐστίν), und die Ursache dafür läge darin, daß sich die Seele wie ein Wagenlenker, der die Bahn im Stadion mißachte, vom Weg Gottes abwende (PG 25,12B). Auffällig ist hier nicht nur die Parallele im Ausdruck „Sünde der Seele“, sondern auch seine Verbindung mit dem Motiv des Abweichens vom Weg Gottes und der Hinweis auf den Wagenlenker. Obwohl von Athanasius ein ganz anderer Gedankengang entwickelt wird als in CEA 7f, wird doch der beiden Texten gemeinsame Motivvorrat sichtbar. – Ähnlich wie ἁμαρτία ψυχῆς ist auch die Formel ψυχὴ ἁμαρτητικὴ zu verstehen, die u.a. in Clemens Alex. Strom IV 12,1f begegnet und, in Verbindung gebracht mit den menschlichen Trieben (ἐπιθυμία, θυμὸς/ὄρηγῆ) und ihrer Tendenz, das Schauen der Erkenntnis Gottes (bzw. der Wahrheit vgl. CEA 8,2) zu behindern, eine deutliche Nähe zum vorliegenden Textstück erkennen läßt: „Es dürfte demnach bewiesen sein, daß Tod ist: die im Leib vollzogene Gemeinschaft der zum Sündigen geneigten Seele (mit der Sünde); Leben dagegen ist: die Trennung von der Sünde. Aber zahlreich sind die vor unseren Füßen liegenden Bollwerke und Gräben der Begierde und die Fallgruben des Zorns und der Leidenschaft; über diese muß hinwegspringen und überhaupt allen Veranstaltungen hinterlistiger Anschläge entfliehen, wer die Erkenntnis Gottes nicht mehr nur ‚durch einen Spiegel‘ schauen will“. (GCS Clemens II 253,17ff: Κινδυνεύει τοίνυν δεδειχθαι θάνατος μὲν εἶναι ἢ ἐν σώματι κοινωνία τῆς ψυχῆς ἁμαρτητικῆς οὐσης, ζωὴ δὲ ὁ χωρισμὸς τῆς ἁμαρτίας. πολλοὶ δὲ οἱ ἐν ποσὶ χάρακες καὶ τάφροι τῆς ἐπιθυμίας τὰ τε ὄρηγῆς καὶ θυμοῦ βάραθρα, ἃ διαπηδᾶν ἀνάγκη καὶ πᾶσαν ἀποφεύγειν τὴν τῶν ἐπιβουλῶν ἀνασκευὴν τὸν μηκέτι ἔσοπτρου᾽ τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ κατοφόμενον ...

²⁷ Mt 12,43.45: ὅταν δὲ τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, διέρχεται δι᾽ ἀνύδρων τόπων ... τότε πορεύεται καὶ παραλαμβάνει μεθ᾽ ἑαυτοῦ ἑπτὰ ἕτερα πνεύματα

sage 1Sam 16,14: Saul ist ja zunächst deswegen mit dem Geist des Herrn begabt, weil der Herr ihn durch Samuel als seinen Gesalbten erwählt hat. Dann wird er aber wegen seiner Sünde verworfen und so gereicht ihm seine ursprüngliche Begabung statt zum Segen zum Fluch²⁸.

Auch in CEA 8,2 ist die Sünde, genauer „die Sünde der Seele“, das Einfallstor, der Weg, durch den der böse Geist Zugang ins Innere des Menschen findet, dort seine destruktive Wirkung entfalten kann und so den Menschen in den Untergang treibt. Wenn hier gesagt wird, der böse Geist verbreitere den engen Zugang zur Seele (βραχίαιαν εἰσόδου ... πλατύνει), spielt der Text auf ein in der antiken Dämonologie traditionelles Bild an, das auch in Mt 12,43.45par zum Ausdruck kommt, und das die Besessenheit als eine Inbesitznahme des Inneren durch die bösen Geister nach Art einer Hausbesetzung darstellt. Sprechen die Zitate Mt 12,43.45par aber lediglich von einer Rückkehr der unreinen Geister in das verlassene Haus, so bietet ein bei Clemens von Alexandrien überliefertes Zitat des Valentin im 2. Buch der Stromateis, 114,3–6, einen Beleg für die Vorstellung vom ruinösen Eindringen des bösen Geistes in dieses Haus, wie es sich in CEA 8,2 andeutet²⁹. Valentin beschreibt in diesem kurzen Textstück sehr anschaulich, wie sich die bösen Geister in der Seele einnisten, wie unflätige Gäste die Herberge verschmutzen und ruinieren, und dann deutet er an, daß sich der Mensch wohl ohne die Vorsorge (προνοία) Gottes bzw. Christi nicht aus dieser mißlichen Situation befreien könnte.

Die Parallelen liegen aber hier nicht nur auf der Ebene des Bildmaterials, auch im Gedankengang findet sich eine ähnliche Struktur: Nach CEA 8,2 ist derjenige, der auf dem zweiten Weg sein Unwesen treibt, der böse Geist. Er kann aber nur dort Schaden anrichten, wo er in der Sünde der Seele eine Schwachstelle findet, die ihm ermöglicht, vom Menschen Besitz zu ergreifen. Man könnte also schlußfolgern, daß eine Seele, die nicht sündigt, das

πονηρότερα ἑαυτοῦ καὶ εἰσελθόντα κατοικεῖ ἐκεῖ. καὶ γίνεται τὰ ἔσχατα τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου χεῖρονα τῶν πρώτων.

²⁸ 1Sam 16,14 (1Reg 16,14 LXX): καὶ πνεῦμα κυρίου ἀπέστη ἀπὸ Σαουλ, καὶ ἐπιγνεῖ αὐτὸν πνεῦμα πονηρὸν παρὰ κυρίου. – Vgl. 1Reg 10,10b LXX: καὶ ἤλατο ἐπ’ αὐτὸν πνεῦμα θεοῦ. 1Reg 15,24a LXX: καὶ εἶπεν Σαουλ πρὸς Σαμουηλ: ἡμάρτηκα ὅτι παρέβην τὸν λόγον κυρίου καὶ τὸ ῥῆμά σου. – 1Reg 16,1a LXX: καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Σαμουηλ: ἕως ποῦ σὺ πενθεῖς ἐπὶ Σαουλ, κἀγὼ ἐξουδένωκα αὐτὸν μὴ βασιλεύειν ἐπὶ Ἰσραηλ.

²⁹ Strom II 114,3–6: „Einer aber ist gut’ dessen offenes Reden die Offenbarung durch den Sohn bildet und durch den allein das Herz wohl rein werden könnte, indem jeder böse Geist (παντὸς πονηροῦ πνεύματος) aus dem Herzen hinausgestoßen wird. Viele Geister nämlich, die in ihm wohnen, lassen es nicht rein sein, jeder aber von ihnen tut seine eigenen Werke, und auf viele Weisen tun sie (ihm) Freveltaten durch unanständige Leidenschaften an (πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις). Und mir scheint das Herz [dadurch] etwas ähnliches zu erleiden wie ein Wirtshaus. Und jenes nämlich wird durchbohrt und durchgraben (κατατιτραῖται τε καὶ δρύεται) und oft wird es gefüllt mit Unrat... Auf diese Art ist auch das Herz, solange es nicht Fürsorge erfährt, unrein und Wohnort vieler Dämonen (τὸν τρόπον τοῦτον καὶ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος <οὔσα>, πολλῶν οὔσα δαιμόνων οἰκητήριον...)“. Text und Kommentar dazu: Vgl. Chr. Marksches, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins. Tübingen 1992, 54–82, bes. 70–76.

sicherste Bollwerk gegen den bösen Geist ist. Es läge dann bei der Seele, ob dieser Macht über sie bekäme oder nicht. – Das Valentin-Zitat hat zunächst eine andere Aussagetendenz: Da scheint die Seele dem unreinen Geist ausgeliefert, und nur durch die Fürsorge und Heimsuchung durch Gott wird sie davon frei. Hier nimmt die Seele eine ganz passive Rolle ein. Und dieser Vorstellung tritt Clemens in seiner anschließenden Argumentation energisch entgegen, weil er dahinter, wohl zu Unrecht³⁰, die Annahme einer von Natur aus geretteten Menschenklasse vermutet. Zunächst versucht er diese Vorstellung mittels eines Syllogismus ad absurdum zu führen und bescheinigt dem Valentin dann: Wenn er mit jener Vorsorge Gottes die Bekehrung der Seele (μετάνοια), d.h. ihren Griff (ἐλέσθαι) nach dem Besseren meine, dann vertrete er, ohne es zu wissen, genau das, was auch „die von uns vertretene Wahrheit bestimmt, nämlich, daß die Erlösung aufgrund gehorsamer Belehrung und nicht aufgrund einer Naturanlage zustandekommt“³¹. Es geht also Clemens hier darum, die aktive Rolle der menschlichen Seele zu betonen und Ursache und Wirkung des Bösen klar auseinanderzuhalten: In die Seele des Sünders können Teufel und unreine Geister einströmen (vgl. Strom II 116,3), weil der Mensch tut, was Gott zuwider ist (vgl. Strom II, 116,4–117,4). Was also in CEA 8 nur ganz knapp angedeutet ist, wird schon von Clemens klar ausgesprochen: Die Ursache des Bösen liegt im Sündigen des Menschen, dessen Auswirkung ist die ruinöse Inbesitznahme des Inneren durch den bösen Geist.

Auch die psychologischen Äußerungen von CEA 7f und die dort gebrauchten Begriffe θυμός – ἐπιθυμία, ἀρῶενικόν – θηλικόν, δαμόνιον und ἥνιοχεῖν gewinnen an Plastizität, wenn man sie vor dem Hintergrund alexandrinischen Denkens, wie es bei Clemens begegnet, liest.

In Strom III 91ff etwa setzt sich Clemens mit dem Doketen Julius Cassianus und seiner Mißdeutung einer Stelle aus dem Ägypterevangelium auseinander, wonach dieser offenbar „nicht weiß, daß <da> mit dem θυμός auf einen männlichen und mit der ἐπιθυμία auf einen weiblichen Trieb (ὄρμη) angespielt wird, und daß, wo diese wirksam geworden sind, Reue und Scham (Schande) nachfolgen“³². Die Parallele besteht hier in der Zuordnung von θυμός und ἄρρην sowie von ἐπιθυμία und θῆλυς. Anders als CEA 7f spricht aber Clemens hier nicht vom δαμόνιον, sondern von der ὄρμη, dem Trieb, vielleicht, weil er sich an die sokratische Definition des Begriffs hält (vgl. Strom I 83,4), und ihn nicht im Sinne eines Antriebs, sondern apotropäisch versteht³³.

³⁰ Vgl. Markschiefs 1992, 79–82.

³¹ GCS Clemens II 175,20–23: ἐάν γάρ δῶ μετανοήσασαν αὐτὴν ἐλέσθαι τὰ κρείττω, τοῦτ' ἐκείνος ἄκων ἐρεῖ, ὅπερ ἡ παρ' ἡμῖν ἀλήθεια δογματίζει, ἐκ μεταβολῆς πειθηνίου, ἀλλ' οὐκ ἐκ φύσεως <γίγνεσθαι> τὴν σωτηρίαν.

³² Strom III 93,1. GCS Clemens II 238,27–30: ἔπειτα δὲ ἀγχοεῖν μοι δοκεῖ ὅτι θυμὸν μὲν ἄρρηνα ὄρμη, θῆλειαν δὲ τὴν ἐπιθυμίαν αἰνίττεται, οἷς ἐνεργήσασι μετάνοια ἔπεται καὶ αἰσχύνη. Die Zuordnung von männlich und weiblich in diesem Gedankengang geht auf Aristoteles zurück.

³³ GCS Clemens II 54,10–12: καὶ τῷ Σωκράτει τὸ δαμόνιον αἴτιον ἦν οὐχὶ μὴ καλῶν, ἀλλ' ἀποτρέπων, εἰ καὶ μὴ προέτρειπεν. – Darüber hinaus kommt Clemens auf den δαίμων

Auch der Gedanke vom Zügeln des θυμός ist längst traditionell und orientiert sich zunächst an Platons Phaidros 246a–254e. Aber das Motiv hat auch im alexandrinischen Denken eine beträchtliche Rezeptionsgeschichte³⁴. Es begegnet bei Philo, bei Clemens und Origenes. Allerdings klingt es in CEA 8,3 nur ganz schwach an. Ein Hinweis darauf, wer denn tatsächlich zügelt und somit ἡνίοχος ist, fehlt ganz³⁵. Auffällig ist aber, daß hier nur vom Zügeln des θυμός die Rede ist und nicht von beiden Trieben. Diese Asymmetrie zeigt sich auch in der Darstellung des Seelengespanns in Phaidros 253c–254e, auch wenn die Rosse dort nicht explizit mit θυμός und ἐπιθυμία identifiziert werden. Ebenso findet der Gedanke, daß ein nicht gezügeltes Triebgespann das Schauen verhindert (vgl. Phaidros 247d–248c) in abgeänderter Form in CEA 82,2–3 seinen Niederschlag: Will man nicht Gefahr laufen, daß der böse Geist den Menschen am Schauen der Wahrheit hindert, muß man dem θυμός ein Maß setzen und ihn am kurzen Zügel führen, d.h. das unbotmäßige Tier so zähmen, daß nicht das ganze Gespann aus dem Zügel läuft.

Mit diesen Beobachtungen, besonders den letzten, wird deutlich, daß es nicht darum gehen kann, irgendein literarisches Abhängigkeitsverhältnis etwa zwischen CEA und Clemens von Alexandrien zu konstruieren, sondern lediglich darum, den traditionellen Rahmen des Zusammenspiels von Seelenlehre, Sündenlehre und Dämonologie zu umreißen, in dem die sehr kurzen Andeutungen der Kirchenordnung stehen, und durch den sie sich, wird dieser Rahmen erst einmal sichtbar, als äußerst knappe und doch vielschichtige Rezeption dieser breit entfalteten Tradition erweisen. Zugleich läßt sich mit diesen Beobachtungen illustrieren, wie sich das Argumentationsschema der Zweivegelehre in einer psychologisierenden Überarbeitung verflüchtigt, die ursprüngliche Struktur aber trotzdem, wenn auch nur ansatzweise, sichtbar bleibt.

zu sprechen, (vgl. Strom II 131,4; GCS Clemens II 185,19f), indem er Platon referiert, nach dem δαίμων das unsere Seele Leitende (τὸ ... ἡγεμονικόν) sei.

³⁴ Zur Rezeption des Motivs in der frühchristlichen Literatur vgl. H. König, Christus – ἡνίοχος. Zur Verwendung eines traditionellen Motivs bei Origenes. In: W. Geerlings / H. König, Origenes. Vir ecclesiasticus. Bonn 1995, 45–58.

³⁵ Bei Platon ist es der νοῦς (vgl. Phaidros 247c und 248a), bei Philo der νοῦς, der λογισμός oder die φρόνησις, bei Clemens und Origenes ist es Christus, der Logos (vgl. die Stellen bei König 1995, 46–55).