

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 56 (1966)

Heft: 1

Artikel: Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien [Fortsetzung]

Autor: Oeyen, Christian

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404449>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien

(Fortsetzung)

III. Der siebenfache Geist

In den bis jetzt zitierten Texten besteht die geistige Welt aus den fünf folgenden Stufen¹:

1. Der Vater
2. Der Sohn, Angesicht des Vaters (= Weisheit, Logos)
3. Die sieben erstgeschaffenen Engel
4. Die Erzengel (= Gewalten)
5. Die den Menschen benachbarten Engel

Dieses Schema bezieht offensichtlich den Heiligen Geist nicht ein. Da die Stufen einander unmittelbar folgen und eine strenge hierarchische Einheit bilden², muss man daraus folgern, entweder dass wir hier mit einer Lehre zu tun haben, die den Heiligen Geist ignoriert, oder dass er sich auf einer der genannten Stufen befindet. Kretschmar³ stellt ihn auf dieselbe Stufe wie den Sohn (was folgerichtig bedeuten würde, dass beide dieselbe *Reinheit* der Substanz besitzen und dass die Protoktisten nicht nur den Sohn, sondern auch den Geist beschauen). Dagegen sprechen viele Indizien dafür, dass hier der Heilige Geist nichts anders ist als die Protoktisten selbst.

Zuerst müssen wir zu einer Stelle zurückkommen, die wir schon teilweise zitiert haben:

«Auch ein anderes rätselhaftes Geheimnis liegt in dem goldenen Leuchter, nämlich das des Zeichens Christi, nicht bloss durch die Gestalt, sondern auch durch das Ausstrahlenlassen von Licht *in mannigfacher und vielfältiger Weise* (Hebr. 1, 1) auf die, die an ihn

¹ Auf dasselbe Schema hatte schon Collomp hingewiesen: «*Das System – und das ist wichtig – scheint keine anderen himmlischen Wesen als Gott den Vater, den Sohn und die drei schon gesehenen Gruppen (Protoktisten, Erzengel und Engel) zu kennen*» (*Source de Clément*, 24). Barbel bestätigt seinerseits den Unterschied zwischen Erzengel und Protoktisten (*Christos Angelos*, 200).

² Vgl. z. B. *Strom.* VII, 2, 9, 2: «Eigenschaft der höchsten Macht aber ist, glaube ich, eine durch alle Teile bis zum Kleinsten hindurchgehende Aufsicht, wobei alle auf den höchsten Ordner des Alls, der aus dem Willen des Vaters das Heil aller lenkt, hinblicken, so dass immer jeder wieder weiteren Führern untergeordnet ist, bis man zum grossen Hohenpriester gelangt.»

³ *Trinitätstheologie*, 71 Anm. 2.

glauben, auf ihn hoffen und sehen, durch den Dienst der Erstgeschaffenen. Und man sagt, dass es *die sieben Augen* des Herrn sind, die sieben Geister, die auf dem *Stabe* ruhen, der *aus der Wurzel Isai* emporwächst» (*Strom.* V, 6, 35, 1).

Der letzte Satz ist für uns wichtig: sich durch das *φασὶ δέ* auf älteren Lehren beziehend, die sehr wahrscheinlich aus demselben Kreis wie die schon zitierten Teile der *Excerpta* und *Eclogae* stammen, stellt er den goldenen Leuchter und seine sieben Flammen dem Stabe aus der Wurzel Isai gleich, auf dem in Is. 11, 1–2 die sieben Geister ruhen, und auch den nach Zach. 3, 9; 4, 2. 10 auf dem Grundstein des Tempels ruhenden sieben Augen des Herrn. Beide Stellen sind vorwiegend messianisch und stehen in enger Beziehung zu der Deutung des Leuchters: der Messias ist der Sohn Davids (der Stab aus der Wurzel Isai); er ist der Grundstein des neuen, geistigen Tempels; und wie der Leuchter steht in diesem Tempel der gekreuzigte Christus vor dem Thron des Allerhöchsten und strahlt auf die Gläubigen das Licht der Auferstehung aus. Aber alle diese Stellen enthalten auch ein zweites, siebenfaches Element: die sieben Flammen des Leuchters, die sieben Geister und die sieben Augen Gottes. Die Flammen bedeuten nach Klemens die Protoktisten; die Geister und die Augen, auf der anderen Seite, sind in der früheren Tradition Zeichen des Geistes des Herrn, der auf dem Messias ruht. Diese Deutung hat sogar ihre Wurzel im Neuen Testament⁴ und Klemens selbst bestätigt sie wenn er sagt, dass die sieben Augen das vielfache Ausschauen des Heiligen Geistes bedeutet:

«*Quia oculi, inquit, Domini super iustos et aures eius in preces eorum, multiformem Spiritus Sancti speculationem significat*» (A. I. Petr. 3, 12).

Wir haben also hier anscheinend eine Reihe von *Testimonia* über das Ruhen des siebenfachen Geistes auf dem Messias, die die von Klemens bekannte Tradition auch den Protoktisten zuschreibt.

⁴ Für die Synoptiker ist Jesus der «prophetische» Messias des zweiten Teiles des Jesajabuches (vgl. Mt. 3, 17; 12, 18, 21 = Is. 42, 1–4; Mt. 8, 17 = Is. 53, 4; Lk. 4, 18–19 = Is. 61, 1 ff.); auf ihm ruht der *Geist* Gottes (Mt. 3, 17; 8, 17; Lk. 4, 18). In anderen Stellen ist von *Geist und Kraft* die Rede, auch im Zusammenhang mit messianischen Titeln (Lk. 1, 35; Ag. 10, 38; vgl. Lk. 1, 17 über Johannes). Aber der Geist war in demselben Buch Iesaias siebenfach (Is. 11, 1 f.). In der Apokalypse hat der Logos-Messias in seiner himmlischen Existenz die *sieben Geister* Gottes (Apok. 1, 4; 3, 1; 4, 5; 5, 6), die auch die sieben Augen sind (Apok. 5, 6), und die sieben Lampen des Leuchters (Apok. 4, 5).

Zweitens, die Protoktisten beschauen den Sohn und sind dadurch Vorbild der Seelen, die einst auf derselben Stufe zusammen mit ihnen an der Schau teilnehmen sollen⁵. Aber dieser Lehre steht parallel die Rolle, die der Heilige Geist in der Vergöttlichung der Seele durch die Schau zu spielen hat. Er ist es, der uns *fähig macht*, das Göttliche zu sehen, so wie eine Augensalbe die Feuchte wegnimmt, die den Blick trübte:

«Wie die, welche sich bemühen, von ihren Augen zu entfernen, was diese verdunkelt, sich nicht das Licht, das sie nicht haben, von aussen verschaffen, sondern nur das wegnehmen, was ihren Augen im Wege steht... so wischen auch wir, die Getauften, die dem göttlichen Geiste im Wege stehenden Sünden wie einen Nebel von uns weg und haben dann das Auge des Geistes frei und durch nichts gehindert und hellglänzend, mit dem allein wir die Gottheit schauen, wenn vom Himmel her der Heilige Geist in uns einströmt; er ist eine Salbe ewigen Glanzes, die das ewige Licht zu schauen vermag, denn gleich und gleich ist miteinander befreundet» (*Paed.* I, 6, 28, 1–2).

Diese Fähigkeit wird aber erst nach der Auferstehung vollkommen in Kraft treten:

«Die Vollendung aber liegt in der Auferstehung der Gläubigen; sie besteht aber nicht darin, dass man an irgend etwas anderem Anteil bekommt, sondern darin, dass man die schon vorher zugesicherte Verheissung empfängt» (*Paed.* I, 6, 28, 3).

Der Heilige Geist ist es auch, der die Seelen zu den *ersten Wohnstätten*⁶ zieht:

«Wie auch das kleinste Eisenteilchen von dem durch viele Eisenringe sich erstreckenden Geist des Magnetsteins in Bewegung gesetzt wird, so werden auch vom Heiligen Geist angezogen die Tugendhaften und der ersten Wohnstätte zu eigen gemacht...» (*Strom.* VII, 2, 9, 4).

Er ist der himmlische Hauch, der das Schiff der Seele zum Hafen der göttlichen Beschauung führt:

«Ein Wind (*πνεῦμα*) vom Himmel kommt dir zur Hilfe... Dein Steuermann wird der Logos Gottes sein, und in den Hafen des Himmels wird dich der Heilige Geist einlaufen lassen. *Dann wirst du meinen Gott schauen* und in jene heiligen Mysterien eingeweiht werden und wirst das im Himmel Verborgene zu schmecken bekommen, das

⁵ Vgl. im 1. Teil dieser Arbeit IKZ 55 (1955), 106–112.

⁶ Vgl. EP 56, 6; IKZ, 1965, 109.

mir aufbewahrt ist, *das weder ein Ohr gehört hat, noch in das Herz irgendeines Menschen gekommen ist*» (*Protrept.* 12, 118, 3–4).

Es ist zu bemerken, dass das Zitat aus I. Kor. 2, 9 in den *Excerpta* auf den Sohn bezogen wird, als von den Protoktisten beschaut⁷. Die Folge des paulinischen Textes spricht von der Rolle des Geistes: «Denn uns hat es Gott geoffenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alles, auch die Tiefen der Gottheit» (I. Kor. 2, 10). Auch wenn Klemens ihn nicht zitiert, es ist doch wahrscheinlich, dass dieser Satz im Hintergrund des Gesagten steht: die *Tiefen der Gottheit* (denen im Text *das im Himmel Verborgene* entspricht) wären auch der Sohn⁸ und der Geist würde sie der Seele deshalb offenbaren (im Text die Einweihung in die heiligen Mysterien), weil er selbst sie ständig *erforscht*.

In einer Stelle der *Excerpta* wird eine noch engere Verbundenheit zwischen Geist und Seele beschrieben: die Seele wird vom Geist durchdrungen, nicht der *Substanz*, sondern der *Kraft* nach; der Geist fügt sich der Seele im letzten Zustand des Fortschrittes bei und *heiligt* sie dementsprechend:

«Denn, ist es nicht die göttliche Kraft, die die Seele durchdringend sie im (κατά) letzten Fortschritt heiligt? Denn *Gott ist Geist; er weht, wo er will* (Jn. 4, 24; 3, 8). Und die Kraft dringt nicht der Substanz nach durch, sondern der Kraft und der Macht nach; der Geist fügt sich dem Geiste bei⁹, so wie der Geist der Seele» (ET 17, 3).

In diesem Zusammenhang bekommt auch die Behauptung, dass je gnostischer jemand wird, desto näher ist ihm der leuchtende Geist (*Strom.* IV, 17, 107, 6) einen tieferen Sinn¹⁰. Der letzte Zustand des Fortschrittes ist nämlich auch der höchste Grad der *Gnosis*, und in ihm wird die Einheit von Geist und Seele vollkommen.

Es scheint, dass alle diese Texte dasselbe voraussetzen: der Heilige Geist ist es, der den Sohn schaut; ihm kommt es also zu, die

⁷ ET 10, 5–6. In *Strom.* VI, 8, 68, 1 bedeutet es «das Allerheiligste und das, was dem Hinaufsteigen nach noch heiliger ist». In *Strom.* II, 4, 15, 3; V, 6, 40, 1; ET 86, 3; *Quis dives salvetur* 23, 3 wird es mehr allgemein von der Seligkeit verstanden.

⁸ Aber in *Strom.* II, 2, 7, 3 die *Tiefe Gottes* sind ἡ περὶ τὰς προφητείας ἐπίκρυψις; in *Strom.* VI, 18, 166, 3 der Wille Gottes und der Heilige Geist.

⁹ Es handelt sich um das in ET 17, 2 gegebene Beispiel. Der Sinn ist: So wie ein Geist (oder Wind) sich einem anderen Geist (bzw. Wind) beifügen kann, so tut es der Heilige Geist mit der Seele.

¹⁰ Vgl. auch *Strom.* VII, 7, 44, 5: «So ist er damit der allmächtigen Kraft nahegekommen, und infolge seines Bestrebens, geistig zu sein, ist er durch unumschränkte Liebe mit dem Geiste geeint»; *Strom.* VII, 14, 87, 1: «Darum

Seele zu demselben Grad von Gnosis und Fortschritt zu ziehen und sich da mit ihr zu vermischen. Dass der Geist den Sohn schaut ist übrigens die logische Folge der klementinischen Lehre über den Sohn als Abbild des Vaters: er ist das einzige Gesicht des Vaters, und alle anderen Wesen, auch der Heilige Geist, müssen den Vater *im Sohn* sehen.

Weiter, finden wir auch im *Werk* der Protoktisten Ähnlichkeiten mit anderen Aussagen, die den Geist betreffen. Jene wirkten (*ἐνεργέω*) die Bündnisse des Alten Testaments, indem sie ihren Dienst (*διακονία*) dem Logos unterordneten¹¹; aber in den Excerpta wird folgendes vom Heiligen Geist gesagt:

«Die Valentinianer sagen, dass der, den jeder der Propheten hatte, der zum Dienst (*εἰς διακονίαν*) ausgewählte Geist, sich über alle Glieder der Kirche ausgegossen hat. Deshalb werden auch die Zeichen des Geistes, Heiligungen und Prophezeiungen, durch die Kirche vollzogen.»

«Aber sie verkennen, dass der Paraklet, der jetzt unmittelbar (*προσεχῶς*) in die Kirche wirkt (*ἐνεργέω*), des Wesens und der Kraft desselben ist, der im alten Bund unmittelbar wirkte» (ET 24, 1–2).

Nach Orbe¹² unterschieden die Valentinianer den *prophetischen* Geist, der *Zeichen*, d.h. Heilungen und Prophezeiungen wirkte und auf der *psychischen* Ebene stand, und den Parakleten, den einzigen wirklich *pneumatischen* Geist, dessen Werk die innerliche Heiligung war. Die Kirche hätte nur den ersten empfangen (deshalb die Betonung der *Zeichen* im Text), während die Gnosis den Parakleten besäße. Der Alexandriner widerlegt diese Auffassung durch die Betonung der totalen Gleichheit des Geistes vom neuen und vom alten Bund¹³: die *οὐσία* und die *δύναμις* sind dieselbe und auch dieselbe

seid ihr, heisst es, *gerecht gemacht worden durch den Namen des Herrn* (I. Kor. 6, 11); *ihr seid von ihm sozusagen zu Gerechten gemacht worden, wie er selbst gerecht ist, und seid mit dem Heiligen Geist, so sehr es möglich ist, vermischt worden.*»

¹¹ Vgl. IKZ, 1965, 113–120.

¹² *Unción del Verbo*, 483–496. Er zitiert hauptsächlich zwei Stellen aus Origenes (*comm. ad Rom.*, VII, 5 = PG 14, 1114 A ff.; *in Matth.*, XIII, 26 = GCS, X, 253, 4 ff.).

¹³ Die vollkommene Gleichheit zwischen dem Geist vom Alten und vom Neuen Testament wird auch von Klemens in *Strom.* V, 6, 38, 5 betont: das Gesetz und die Propheten, «durch welche die Gerechten angezeigt werden», haben ihre Geltung in beiden Testamenten: «wenn wir nämlich behaupten, dass Propheten zugleich und Gerechte die Apostel sind, so haben wir wohl recht, weil ein und derselbe Geist durch alle wirkt» (vgl. I. Kor. 12, 11). Vgl. auch Orbe, *Unción*, 488 ff.

ist die Art zu wirken (*προσεχω̃ς*, d. h. durch die einander unmittelbar untergeordneten Wesen).

Diese letzten Aussagen zeigen aber grosse Ähnlichkeiten mit der Protoktistenlehre: in denselben *Excerpta* hatte Klemens gerade von dem *Wesen* und von der *Kraft* der Erstgeschaffenen gesprochen und betont, dass sie in diesen Beziehungen *Einheit* besitzen¹⁴; und die *προσεχω̃ς*-Wirkung des Geistes im alten Bund steht parallel zu den *Eclogae*, in denen die Protoktisten, durch den Herrn bewegt, auf die unmittelbar den Propheten benachbarten Engel die Bündnisse und Werke wirkten¹⁵, und erinnert uns an die Stelle, wo von einem «leuchtendem, unmittelbar nahen Dienst» die Rede war¹⁶.

Die bisher gesehenen Ähnlichkeiten scheinen uns also zu der Folge zu führen, dass die Protoktisten nichts anders sind als ein Pluralbegriff, der den Platz des Heiligen Geistes einnimmt. Das wird noch dadurch klarer, dass Klemens von einem gleichzeitig einheitlichen und vielfältigen Charakter des Geistes spricht. So in einer (auch in anderer Beziehung interessanten) Ausführung über den Sabbat:

«Der siebente Tag wird also als Ruhe verkündet, als Enthaltung vom Bösen; er bereitet den ursprünglichen Tag vor, unsere wahre Ruhe, welcher auch in Wahrheit die erste Entstehung des Lichtes ist, indem alles zugleich geschaut und geerbt wird. Von diesem Tage aus leuchtet uns die erste Weisheit und die Gnosis auf. Denn das Licht der Wahrheit ist wahres, schattenloses Licht, *der unteilbar an die durch den Glauben Geheiligten verteilte Geist des Herrn*, welcher die Stelle einer Fackel einnimmt zur Erkenntnis des Seienden. Ihm folgend also werden wir unser ganzes Leben hindurch frei von Gemütsregungen; das heisst aber, dass wir *ruhen*. Daher sagt auch Salomo, vor Himmel, Erde und allem, was ist, sei von dem Allmächtigen die Weisheit geschaffen worden, und die Anteilnahme an ihr (ich meine die nach der Kraft, nicht nach dem Wesen) lehrt göttliche und menschliche Dinge begreifend kundig zu sein» (*Strom.* VI, 16, 138, 1–4).

Klemens gebraucht hier einen Text des Aristobul¹⁷ als Grundlage, aber er ändert ihn in wichtigen Punkten. Für Aristobul ist der siebente Tag *auch* der erste; er wird *physisch* Entstehung des Lichtes

¹⁴ Vgl. ET 10, 3–4; 11, 4; IKZ, 1965, 105.

¹⁵ Vgl. EP 51, 2; IKZ, 1965, 113.

¹⁶ Vgl. *Strom.* VI, 3, 34, 1–3; IKZ, 1965, 117.

¹⁷ Bei Eusebius, *Praep. evang.*, XIII, 12, 9–12.

genannt und *metaphorisch* auf die Weisheit bezogen, denn alles Licht kommt von ihr. Für Klemens dagegen *bereitet* der siebente Tag den ersten vor (den christlichen Tag des Herrn), der so der Anfang einer neuen Schöpfung ist¹⁸. Er ist die Entstehung des *Lichtes der Wahrheit*. Dieser erste, *ursprüngliche* (ἀρχέγονος) Tag und die Weisheit, die aus ihm aufleuchtet sind judenchristliche Bezeichnungen des Sohnes¹⁹. Dieser wird von den Gläubigen *nicht dem Wesen* (οὐσία), *sondern der Kraft* (δύναμις) nach besessen. Der Heilige Geist, seinerseits, ist für Klemens das Licht, das aus der Weisheit kommt; er, und nicht wie bei Aristobul die Weisheit selbst, hat *den Platz einer Fackel*, die zur Erkenntnis führt. Wie das physische Licht, so wird auch dieser Geist ohne sich selbst zu teilen verteilt. Das heisst, dass wir hier im Zusammenhang mit der Idee der Einheit und Vielfalt des Heiligen Geistes auch ein ähnliches Bild haben, wie das schon erwähnte des Sohnes, der der Leuchter ist und durch die Protoktisten als Flammen sein Licht ausstrahlt: hier ist der Sohn als Weisheit die Quelle des Lichtes und der Geist das Licht selbst, das er *unteilbar verteilt*. Dazu sei noch daran erinnert, dass während die anderen Engel aus intelligiblem Feuer bestanden, das Wesen der Protoktisten in den *Excerpta* als *intelligibles Licht* beschrieben war²⁰. Auch die Rolle des Geistes in der Beschauung wird hier von Klemens unterstrichen: er ist es, der uns schon in diesem Leben *zur Ruhe* führt; er ist das Licht, in dem wir alles beschauen (συνθεωρῶ) und erben (κληρονομέω)²¹.

Noch mehr, die Vielfalt des Geistes steht auch mit der Siebenzahl in Beziehung:

«Viele Schätze werden aber von dem einen Gott gespendet: die einen werden durch das Gesetz, die anderen durch die Propheten enthüllt; diese singen einstimmig mit dem Mund Gottes, jene mit der Siebenzahl des Geistes (τοῦ πνεύματος τῇ ἐπτάδι); da der Herr aber ein einziger ist, bleibt er durch all dies der gleiche Erzieher» (*Paed.* III, 12, 87, 4).

¹⁸ Über die spiritualistische Deutung des Sabbats und seine Beziehung zum Tag des Herrn vgl. Daniélou, J., *Bible et Liturgie*, Paris 1951², 303–328; 333–354.

¹⁹ Vgl. Daniélou, *Judéochristianisme*, 219–226. ἀρχέγονος kann eine Andeutung des Titels ἀρχή (*reshit*) enthalten.

²⁰ ET 12, 2–3; IKZ, 1965, 105.

²¹ Aristobul sprach nur von Beschauen (durch das Licht der Wahrheit), nicht von Erben. Der höchste Grad der Erbschaft ist für Klemens der Seligkeit gleich (vgl. *Strom.* VII, 2, 10, 1–2; IKZ, 1965, 110).

Der Mund Gottes ist auch der Heilige Geist ²². So wird hier der Geist mit dem Gesetz und den Propheten in Verbindung gebracht, und zwar als einziger und siebenfacher. Noch in einer anderen Stelle des *Erziehers* kommt die Mehrzahl des Geistes vor, als er die Frauen ermahnt:

«Zuvörderst ist die vorzügliche Schönheit die Schönheit der Seele, wie ich schon oft hervorhob, wenn nämlich die Seele mit dem Heiligen Geist geschmückt ist und durch sein Wehen mit den von ihm stammenden glänzenden Kleinodien begabt wird, mit Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Enthaltbarkeit, Liebe zum Guten und Schamhaftigkeit» (*Paed.* III, 11, 64, 1).

Aus dem Geist kommen die vier platonischen Kardinaltugenden hervor, dazu noch die Liebe zum Guten und die Schamhaftigkeit. Mit dem Geist selbst bilden sie wieder die Siebenzahl; aber es ist schwer zu wissen, ob das zufällig oder gewollt ist.

Dass die Vielfalt des Geistes auch als Engelgruppe gedacht werden kann, zeigt ein Text der *Adumbrationes*, in dem gewisse Engel *Geist Christi* genannt werden:

«*De qua salute, inquit, exquisierunt et scrutati sunt prophetae, et cetera quae sequuntur. Declarantur per haec cum sapientia locutos esse prophetas, et Spiritum in eis Christi fuisse, secundum possessionem et subiectionem Christi; per Archangelos enim et propinquos angelos, qui Christi vocantur Spiritus, operatur Dominus*» (A. I. Petr. 1, 10–11).

Der Geist, der in den Propheten war, heisst hier *Geist Christi* dem Besitz und der Unterordnung nach, das heisst, er ist ihm untergeordnet und ist von ihm besessen. Er befindet sich also auf der unmittelbar darunterstehenden Stufe. Der Satz *qui Christi vocantur Spiritus* scheint sich seinerseits nur auf die *propinquos angelos* und nicht auf die Erzengel zu beziehen. Es handelt sich um Engel, die entweder Christus oder (weniger wahrscheinlich) den Erzengeln unmittelbar benachbart sind; sie scheinen also identisch mit den Protoktisten zu sein, die gerade auf der Stufe zwischen dem Sohn und den Erzengeln

²² Vgl. *Protrept.* VIII, 9, 82, 1: «τὸ γὰρ στόμα κυρίου», τὸ ἅγιον πνεῦμα «ἐλάλησεν ταῦτα» (Is 1. 20). Wie andere Anthropomorphismen, ist der Mund Gottes nach Klemens allegorisch zu verstehen (*Strom.* V, 11, 68, 3).

Schlütz, *Sieben Gaben*, 77, gibt eine andere Auslegung des Textes, der für ihn die zeitlich aufeinanderfolgenden Formen der Offenbarung zeigt: Gesetz – Propheten – Christus – Heiliger Geist. Er gibt aber keinen Beweis für seine Meinung, dass der *Mund Gottes* Christus sei.

stehen. Das heisst, dass hier die Protoktisten *Geist Christi* genannt werden ²³.

Aber nicht nur werden Engel Geist genannt; auch der Geist wird als *engelhaft* bezeichnet:

«Si iusti estis, propter iustitiam patimini, sicut et Christus pro iustitia passus est. *Beati*, inquit, *quoniam qui est eius honoris et [virtutis]* ²⁴ *Dei Spiritus super vos requiescit*. Hic possessivum eius et angelicum Spiritum significat» (A. I. Petr. 4, 14).

Qui est eius honoris meint, dass der *engelhafte Geist* τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ist ²⁵, d. h., dass es sich ohne Zweifel um den Heiligen Geist handelt und nicht um einen niedrigeren Engel, der *Geist* im abgeschwächten Sinn genannt würde.

Weiter spricht auch Klemens von einer Engelgruppe, die *virtutes* (δυνάμεις) genannt werden, und durch ihre Einheit den Namen *Gottes* tragen; sie scheinen dieselben Protoktisten zu sein:

«*Virtutes* autem significat sanctos angelos. Proinde etiam cum dicit *a dextris Dei* eosdem ipsos dicit, propter aequalitatem et similitudinem angelicarum sanctarumque virtutum quae uno nominantur nomine Dei» (A. Jud. 24).

Es ist leicht, hier die *Gleichheit und Ähnlichkeit* (ἰσότης καὶ ὁμοιότης) zu erkennen, die die Protoktisten in den *Excerpta* hatten (ET 10, 3). Klemens vergleicht hier den Wortlaut von Mk. 14, 62 = Mt. 26, 64 (ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως) mit dem von Ag. 7, 56 (ἐκ δεξιῶν τοῦ Θεοῦ) ²⁶

²³ Zahn, *Forschungen*, III, 98 sieht hier niedrigere Wesen, die «Christi Geister oder Christi Geist» genannt werden und sich von dem eigentlichen Heiligen Geist unterscheiden. So auch Orbe, *Unción*, 487 Anm. 11. Dazu sei gemerkt: a) *Spiritus* scheint hier Singular zu sein, da es sich auf das zwei Zeilen vorher stehende *Spiritum* bezieht; b) Zahn (und nach ihm auch Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 71 Anm. 2) legt einen zu grossen Wert auf das *aequi voce* von A. I. Joh. 2, 1. Wie wir es gezeigt haben (IKZ, 1965, 118 Anm. 17), wird da nur gesagt, dass die niederen Engel und Erzengel dieselben *Eigennamen* wie die Protoktisten haben, nicht dass alle göttlichen Titel auch den Engeln zukommen.

²⁴ *virtutis* wird im Kommentar nicht ausgelegt. In *Strom.* IV, 7, 47, 4 zitiert Klemens denselben Text ohne den Zusatz *δυνάμεως*. Es scheint sich also um einen Zusatz des Übersetzers zur Anpassung an den lateinischen Schrifttext zu handeln. I. a. stimmt die Schriftübersetzung der *Adumbrationes* mit dem im 5./6. Jahrh. verbreiteten, auch von Cassiodor belegten Text T überein (z. B. I. Petr. 1, 12 *in quem* ist eine typische T-Lesart). Vgl. *Vetus Latina*, ed. Beuron zur Stelle und W. Thiele, *Die lateinischen Texte des 1. Petrusbriefes*, Freiburg 1965, 89–95.

²⁵ Klemens hatte hier ohne Zweifel τῆς δόξης. Im Zitat steht *honoris* aber im Kommentar *gloria* bzw. *gloria honorabilis*. Vgl. auch Zahn, *Forschungen* III, 95 Anm. 11.

²⁶ Lk. 22, 69 verschmelzt beide Texte, so wie auch die lateinische Vulgata bei Mt.

und leitet davon die Gleichheit der zweiten Glieder ab. Gott und *δύναμις* meinen also in diesen Texten dasselbe; aber anstatt des Singulars spricht er von *δυνάμεις* im Plural, was nicht ohne Bedeutung ist. Wenn nämlich der Menschensohn an der Rechten der *Kraft*²⁷ sitzen soll, dann sollte er neben sich selbst sitzen, da für Klemens der Logos auch die Kraft Gottes ist²⁸; aber wenn er an der Rechten der (erstgeschaffenen) *Kräfte* sitzt, bedeutet das, dass er an der Rechten des Heiligen Geistes Gottes sitzt. Diese Kräfte werden hier *ἅγιοι ἄγγελοι* genannt. Durch ihre Gleichheit und Ähnlichkeit tragen sie einen einzigen Namen, nämlich *Gott*, was auch für ihre Gleichheit mit dem Heiligen Geist spricht.

Dass die *virtutes* die Protoktisten sind, kommt auch in zwei anderen Texten deutlich hervor. So sagt er, von Christus sprechend:

«*Subiectis sibi angelis, qui sunt primus ordo profectus; et subditis potestatibus, qui sunt secundi ordinis; subditis quoque virtutibus, qui ad tertium ordinem pertinere declarantur*» (A. I. Petr. 3, 22).

Die Ordnungen (*τάξεις*) sind die Stufen des Fortschrittes; sie werden von unten nach oben aufgezählt, da der Fortschritt eine Bewegung in diese Richtung ist. Die Engel stehen also auf der unteren Stufe, die *ἐξουσίαι* (d. h. die Erzengel)²⁹ auf der zweiten und auf der obersten die *δυνάμεις*; aber diese letzte ist gerade in den *Excerpta* die Stelle der Protoktisten. Noch ausdrücklicher in den *Eclogae* werden sie *Kräfte* genannt:

«Denn es gibt nach dem Apostel die Protoktisten, in der erhabenen Wiederherstellung stehend; die die *Throne* seien, auch wohl wenn die Protoktisten *Kräfte* (*δυνάμεις*) sind, durch das Ruhen Gottes in ihnen, wie auch in den Gläubigen. Jeder hat nämlich nach seinem eigenen Fortschritt eine entsprechende Gnosis von Gott; in welcher Gnosis Gott ruht, während die, die die Kenntniss erlangt haben, durch die Gnosis ewig werden» (EP 57, 1–2).

Der Text beruht auf zwei paulinischen Stellen, die Klemens miteinander vergleicht: Kol. 1, 15–16 und Eph. 1, 20–21. Im höchsten

²⁷ Nach *Strom.* V, 11, 71, 4 sind «Gestalt, Bewegung, Stand, Thron, Ort, Rechte oder Linke des Vaters aller Dinge überhaupt nicht denkbar, obwohl auch davon geschrieben steht; aber was ein jedes von diesen Dingen anzeigen will, wird an seinem Orte gezeigt werden», d. h. sie sind symbolisch auszulegen. Vgl. oben Anm. 22.

²⁸ ET 4, 2; 12, 3; vgl. auch 10, 3 mit der Auslegung von Sagnard, *Extraits*, 79 Anm. 2.

²⁹ Vgl. EP 57, 4–5; IKZ, 1965, 108–109.

Grad des Fortschrittes³⁰ gibt es nach Paulus die Erstgeschaffenen: Kol. 1, 15–16 sagt nämlich, dass *Christus der Erstgeborene* (πρωτότοκος) *der ganzen Schöpfung* ist; *alles ist in ihm geschaffen worden ... seien es Throne oder Herrschaften oder Obrigkeiten oder Gewalten*. Nach dieser Stelle kommen also die *Throne* als erste unter den Wesen, die durch den Sohn geschaffen worden sind, sie sind also die *Erstgeschaffenen*. Auf der anderen Seite gibt es eine ähnliche Liste in Eph. 1, 21³¹: *hoch über alle Obrigkeit und Gewalt und Kraft und Herrschaft*. Ein Vergleich zwischen beiden Listen stellt fest, dass drei Glieder dieselben sind. Das vierte sind in der ersten Liste die Throne, in der zweiten die Kräfte. Daraus scheint Klemens die Gleichheit beider Namen zu folgern. Nach diesem etwas sonderbaren aber doch nicht zu schlecht fundierten Exkurs in der paulinischen Angelologie hat es Klemens nötig, den Namen *Throne* allegorisch zu interpretieren: für ihn gibt es nämlich keinen wirklichen Thron Gottes³² und die Engel, die in der jüdischen Lehre diesen Thron bildeten (Cherubim und Seraphim) sind für ihn auch reine Symbole³³. Übrigens, abgesehen von der Möglichkeit, ihnen die Titel Kräfte und Erstgeschaffene zu geben, entsprechen die paulinischen Throne den klementinischen Sieben nicht.

Wir können jetzt auf eine Stelle zurückkommen, dessen wichtigeren Teil wir schon zitiert haben:

«*Et si quis, inquit, peccaverit, consolatorem habemus apud Patrem Jesum Christum. Sicut enim apud Patrem consolator est pro nobis Dominus, sic etiam consolator est quem post assumptionem suam dignatus est mittere. Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam et cum subiectis angelis et archangelis, cum quibus vocantur aequivoce, diversas operationes efficiunt...*» (A. I. Joh. 2, 1).

³⁰ ἐν τῇ ἁκρᾷ ἀποκαταστάσει, vgl. Eph. 1, 20: ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

³¹ Bald darauf zitiert Klemens diese Stelle, allerdings ohne die *Herrschaften* (EP 57, 4, vgl. IKZ, 1965, 108).

³² Vgl. oben Anm. 27.

³³ Vgl. *Strom.* V, 6, 36, 3–4: «Doch deutet sie (die Bundeslade) die Ruhe an mit den lobpreisenden Geistern, welche die Cherubim bezeichnen. Denn niemals hätte der, welcher verbot, ein geschnitztes Bild zu machen, selbst eine Bildsäule der heiligen Dinge verfertigt, noch existiert überhaupt ein zusammengesetztes und sinnlich wahrnehmbares Lebewesen dieser Art im Himmel, vielmehr ist das Antlitz ein Sinnbild der logischen Seele (vgl. ET 27, 3; IKZ, 1965, 106 f.), die Flügel aber bedeuten die Dienste und Wirkungen in der Höhe der zur Rechten und zur Linken zugleich stehenden Kräfte, die Stimme aber die dankbare Lobpreisung in beständigem Anschauen.» Es ist zu bemerken, dass in diesem Text die Kräfte δοξόλογα πνεύματα genannt werden.

Der Name *παράκλητος* wird hier dem Sohn und dem Heiligen Geist gegeben, aber in verschiedenem Sinn: der doppelten Bedeutung des griechischen Wortes entsprechend, ist der Sohn unser *Anwalt* vor dem Vater, während der Geist als *Tröster* zu der Kirche gesandt wird³⁴. *Primitivae virtutes ac primo creatae* steht für *πρωτόγονοι δυνάμεις καὶ πρωτόκτιστοι*³⁵. Zahn (und unter seinem Einfluss ein grosser Teil der späteren Kritik)³⁶ sieht in diesen *erstgeschaffenen Kräften* den Sohn und den Heiligen Geist, die im vorhergehenden Satz genannt werden. Das *haec namque* ist das Bindeglied, das diese Auslegung grammatikalisch als die richtige scheinen lässt. Aber auf der anderen Seite sprechen eine Reihe von inneren Schwierigkeiten entschieden dagegen. Erstens haben Sohn und Geist hier nichts Gemeinsames, was ihre Benennung durch ein einziges Wort rechtfertigen würde. Wenn beide den Namen *παράκλητος* tragen, handelt es sich um eine rein sprachliche Gleichheit, wie wir es gesehen haben. Zweitens haben die hier genannten Kräfte und ihre Wirkung (die in der schon zitierten Folge des Stückes beschrieben wird)³⁷ keinen besonderen Zug, der zu dem Sohn passen könnte und im Gegenteil viele Ähnlichkeiten mit den sieben Protoktisten: sie haben die Unbeweglichkeit der *οὐσία* nach, was an den *vollkommenen Fortschritt* erinnert, in den die Protoktisten vom Anfang an eingesetzt worden sind (ET 10,4)³⁸; sie tun die *ἐνέργειαι* in den Offenbarungen an Moses, Samuel, Elisa und die anderen Propheten, und der Text betont dabei, dass es sich um *verschiedene* Wirkungen handelt, was an ET 11,4 erinnert, wo jeder der

³⁴ Vgl. A I Petr. 1, 12; « *Vobis enim, inquit, manifestata sunt per Spiritum Sanctum, qui missus est, hoc est Paracletum, de quo Dominus dixit: nisi ego abiero, ille non veniet* ». Als Bezeichnung des Sohnes ist auf der anderen Seite die Übersetzung der Vulgata (*advocatum*) richtiger als die des Übersetzers der *Adumbrationes (consolatore)*.

³⁵ Zahn, *Forschungen* III, 98.

³⁶ Zahn, *Forschungen* III, 98; Loofs, F., *Leitfaden der Dogmengeschichte*, Halle 1906⁴, 169; Tixeront, *Histoire des Dogmes*, I, 1909⁵, 270; Barbel, *Christos Angelos*, 203; Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 71 Anm.2. Dagegen zitiert Sagnard, *Extraits*, 77 Anm.2, den Satz als sich auf die sieben Protoktisten beziehend, allerdings ohne Besprechung der Frage.

³⁷ Vgl. IKZ, 1965, 117 f.

³⁸ Zahn übersieht diese Stelle und sagt den Sieben die Unbeweglichkeit ab. Für ihn gleichen die sieben Protoktisten den Erzengeln, nach ET 10, 1. (Dieser Text wird aber von Bunsen, Nock und Stählin als ergänzungsbedürftig angesehen; der Unterschied zwischen Erzengel und Protoktisten ist nach ET 12, 1; 27, 3 klar und wird heute fast einstimmig angenommen, vgl. Collomp, *Source de Clement*, 24; Barbel, *Christos Angelos*, 200; Sagnard, *Extraits*, 77 Anm.2; eine Ausnahme zeigt vielleicht Michl, *Engelvorstellungen*, 144.)

Über die abweichende Lehre der *Eclogae* vgl. IKZ, 1965, 109–112.

Erstgeschaffenen seine eigene Kraft und seine eigene (Heils-)Verwaltung hatte. Dazu kommt noch der Name *δυνάμεις*: wie wir es gesehen haben, wenn bei Klemens die Rede von *δυνάμεις* als einer bestimmten Engelklasse ist, handelt es sich um die sieben Protoktisten. Freilich wird auch der Sohn an einigen Stellen *δύναμις* genannt³⁹, sogar auch Engel⁴⁰ und Erstgeschaffener⁴¹; aber nur im Singular und nie auf derselben Ebene mit anderen Wesen, auch nicht mit dem Heiligen Geist. Er ist die einzige *δύναμις* des Vaters; durch diese besondere Stellung kann er nicht zusammen mit anderen Wesen, denen der Name *δυνάμεις* in einer anderen Weise zukommt, aufgezählt werden. Dasselbe gilt auch für die Bezeichnungen als *Engel* und *Erstgeschaffener*.

Es wäre also sehr wunderlich, wenn Klemens in dieser einen einzigen Stelle Sohn und Geist zusammen *die erstgeschaffenen Kräfte* nennen würde, und ihnen die Wirkungen zuschreiben, die er sonst als Werk der Protoktisten ansieht. Es muss also für die Auslegung des Textes eine andere Lösung gefunden werden. Schon Westcott⁴² schlug vor, die ganze Stelle von *hae namque* bis *audita est*⁴³ als eine Interpolation anzusehen. Dafür spricht, dass auch thematisch keine Einheit mit den zwei ersten Sätzen besteht: Christus und der Geist sind da in ihrer Funktion im Neuen Bund aufgeführt, während hier den erstgeschaffenen Kräften verschiedene Wirkungen *im Alten Testament* zugeschrieben werden. Westcott meinte, der ursprüngliche Platz des Stückes sei A. Jud. 9 (wo auch die Rede von Michael ist); es käme vor allem auch A. I. Petr. 1, 10 in Frage (wo die Propheten und die *ἐνέργεια* genannt werden). Es wäre aber auch möglich, dass

³⁹ Vgl. oben Anm. 28.

⁴⁰ *Paed.* I, 7, 59, 1: «Früher nun hatte das ältere Volk einen älteren Bund, und ein Gesetz erzog mit Furcht verbunden das Volk, und der Logos war ein Engel (vgl. Ex. 3, 2); dem neuen und jungen Volk dagegen ist ein neuer und junger Bund gegeben worden, und der Logos ist <Fleisch> geworden, und die Furcht ist in Liebe umgewandelt, und jener geheimnisvolle Engel Jesus wird geboren.

⁴¹ ET 20: «Denn das *vor dem Morgenstern* habe ich dich gezeugt (Ps. 110, 3) verstehen wir von dem erstgeschaffenen Logos Gottes.» Im Kontext werden Kol. 1, 16 und Eph. 4, 24 zitiert. In *Strom.* V, 14, 89, 4 wird die Weisheit *πρωτόκτιστος* genannt (vgl. Spr. 8, 22); sie ist für Klemens mit dem Sohn identisch.

⁴² Br. F. Westcott, Art. *Clement of Alexandria*, in *The Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines* (publ. Wace-Smith), I, London 1877, 564; wiedergedruckt in *A Dictionary of Christian Biography and Literature* (ed. Wace-Piercy), London 1911, 180.

⁴³ Vgl. IKZ, 1965, 117 f.

vor *hae namque* eine der Lücken entstanden wäre, die nach Zahn⁴⁴ die *Zensur* des Cassiodors verursacht haben soll. Oder vielleicht dass das *hae namque* sich auf den zweiten *consolator* bezieht. Der Heilige Geist wäre in diesem Fall gleichzeitig als Einheit und Vielfalt (durch seine Gleichheit mit den sieben Protoktisten) gedacht.

Alle hier gegebenen Argumente deuten also in dieselbe Richtung, nämlich dass die Erstgeschaffenen Engel (oder Kräfte) der siebenfache Geist sind. Es handelt sich also um eine richtige «Engelpneumatologie», in der der Heilige Geist als eine Gruppe von sieben Engeln gedacht wird, die die sieben Geister von Is. 11, 1 f., die sieben Augen von Zach. 4, 2. 10 und die sieben Flammen des Leuchters im himmlischen Heiligtum sind. Trotz der Vielzahl und dem Namen Engel wird er aber nicht zum Geschöpf erniedrigt. Das Verb *κτίζω* bedeutet ja vor Nizäa nicht unbedingt die *creatio ex nihilo*⁴⁵; und in der Meinung des Klemens schliesst die Tatsache, dass die Sieben auf der obersten Stufe des *Fortschrittes* stehen, wo sie nicht zu der intelligiblen (*νοητός*), sondern zu der *geistigen* (*πνευματικός*) Welt gehören, dass sie sich der *Schau* Gottes erfreuen, und dass sie die Einheit haben, durch die sie mit dem einen göttlichen Namen genannt werden, sie in die Grenzen der Gottheit ein.

IV. Der Ursprung des Themas

Man kann sich die Frage stellen, woher diese klementinische Auffassung stammt. Er spricht ja selbst im Zusammenhang mit dieser von einer von ihm empfangenen Überlieferung¹ und das wird noch dadurch bestätigt, dass die Lehre der Protoktisten besonders in den *Eclogae*, *Excerpta* und *Adumbrationes* vorkommt, alles Werke, in denen Klemens am meisten von früheren Quellen und Traditionen abhängig ist.

Ohne Zweifel hat Klemens das Material, das er übernommen hat, überarbeitet. Philosophische Züge, wie die subordinatianisch geprägte Hierarchie der geistigen Wesen mit ihren festen Graden, die unmittelbar einander benachbart und von der doppelten Bewegung des Herabgehens und des Hinaufsteigens durchdrungen

⁴⁴ *Forschungen* III, 136.

⁴⁵ Vgl. Foerster, TWNT, III, 1024.

¹ Vgl. *Strom.* V, 6, 35, 1: *πασὶ δέ*; *Strom.* VI, 7, 57, 5: *παρελήφαμεν* vgl. IKZ, 1965, 111). Collomp, *Source de Clément*, 41 ff. verbindet den ersten Text mit den *Strom.* I, 5, 32, 4; I, 23, 153, 1 // 154, 1 zitierten *μύσται*, die er für Judenchristen hält.

sind², und wie das enge Verhältnis zwischen dem Bereich der Erkenntnis und dem des Wesens, so dass jedem Grad der ontologischen Vollkommenheit ein festes Mass an göttlicher Gnosis entspricht, stammen gewiss von dem alexandrinischen Milieu. Der letzte wird bei Origenes noch schärfer hervortreten, so dass das Übergewicht auf der Erkenntnis liegen wird: für ihn würde der Sohn nicht Gott bleiben, wenn er nicht in der ununterbrochenen Schau des väterlichen Abgrundes verharren würde³.

Wir haben auch schon darauf hingewiesen, dass die Lehre von der Körperlichkeit Gottes und ihre exegetische Begründung in Mt. 5, 8; 18, 10 einer gemeinsamen Quelle der *Excerpta* und der *Pseudo-Klementinischen Homilien* zuzuschreiben sind⁴. Einige stoisch-millennaristischen Elemente in den *Eclogae* dürften vielleicht aus Pantänus stammen. Aber es handelt sich in beiden Fällen um Merkmale, die am Rande des Systems stehen; über die eigentliche Lehre der Protoktisten sind keine schriftlichen Einflüsse nachweisbar.

Die Hauptelemente dieser Lehre scheinen also einer mündlichen Überlieferung anzugehören, dessen Ursprung im semitischen Boden des Spätjudentums liegen mag. Dafür spricht zunächst die Atmosphäre einer «Engeltheologie», in der sich alles irgendwie bewegt. Das Eigentümliche dieser Vorstellung, die eines der Merkmale der judenchristlichen Theologie ist, ist, dass die obersten Engel auch Aspekte der Gottheit verkörpern. In gnostizierenden Kreisen des Spätjudentums entstand die Lehre der *Kräfte Gottes*, die zugleich Engel (Cherubim, Seraphim und *Engel der Präsenz*) und göttliche Eigenschaften oder Namen waren (Weisheit, Vorsehung, Kraft, Adonai, Elohim, Jao usw.). Im schwebenden Zustand der semitischen Hypostasen standen sie am Mittelweg zwischen abgegrenzten Personen und blossen Personifizierungen. Sie waren eine *Ausbreitung* der Gottheit zur Wirkung nach aussen, die am Ende dieser Wirkung resorbiert werden sollte⁵. Wenn Klemens den Protoktisten den Namen *Kräfte* gibt, dann tut er es gewiss im Sinne derselben Tradition⁶. Wir haben

² Wie schon bemerkt (IKZ, 1965, 106, Anm. 11), eine ähnliche Hierarchie befindet sich bei Pseudo-Jamblicus, *De myst. Aeg.*, II, 3 (Parthey, 70–72). Der klementinische Ursprung der stufenförmigen Hierarchie wird auch von Casey, *Excerpta*, 30–33 und W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin 1952, 399, Anm. 1, unterstrichen.

³ In Joh. 2, 2, 18 (GCS 55, 7 f.).

⁴ IKZ, 1965, 104, Anm. 7; 108, Anm. 19.

⁵ Vgl. Ch. Oeyen, *Las Potencias de Dios en los dos primeros siglos cristianos*, Buenos Aires 1963, 5–7; 47, Anm. 151; für die religionsgeschichtlichen Aspekte

bei ihm die ganzen Merkmale der Kräfte-Lehre: es handelt sich um die obersten Engel, die göttlichen Wirklichkeiten gleichen; sie werden mit dem Namen Gottes genannt; entsprechend den verschiedenen Wirkungen sind sie sieben, und doch zugleich ein einziger Geist, was einem schwebenden Personenbegriff entspricht⁷. Die Einheit und Vielfalt passt auch in besonderer Weise zu der semitischen Vorstellung des Heiligen Geistes, der vom Wesen her unfassbar und multiplizierbar ist, fähig, in mehreren Formen zu erscheinen und verschiedene Wirkungen auszuüben; er ist ein feuriger Wind (bzw. Odem), eine Feuerflamme, die sich verteilen kann, ohne ihre Einheit zu verlieren⁸.

Auch der Name Protoktisten zeigt einen semitischen Ursprung. Das Wort selbst findet sich nirgendwo in derselben Form in der griechischen Literatur⁹, ist also wahrscheinlich von Klemens selbst oder von der von ihm benützten Überlieferung geprägt worden. Aber sein Gegenwert findet sich in der von Hermas gebrauchten Wendung *οἱ πρῶτοι πισθέντες*¹⁰. Eine rabbinische Schrift, die *Pirke des Rabbi Eliezer*, spricht von sieben Engeln, die *am Anfang geschaffen worden sind*, und vor der Präsenz Gottes innerhalb des Vorhangs¹¹ im himm-

des Themas, R. Follet, *Les aspects du Divin et des Dieux dans la Mésopotamie antique*, RScRel 38 (1952), 189 ff.

⁶ *δυνάμεις* entspricht oft in dieser Lehre den *Šebaoth* des göttlichen Namens *Jahveh Šebaoth* (vgl. Origenes, *In Joh.*, 1, 31, 215; GCS 38, 23). Die Übersetzung *κύριος* (bzw. *θεός*) *τῶν δυνάμεων*, in den LXX häufig in Ps. und II. Kön., wird im Judentum vor allen anderen bevorzugt (vgl. Hermas, *Vis.* I, 3, 4; Justinus, *Dial.*, 53, 6 = Zach. 13, 17; 109, 3 = Mich. 4, 4; 115, 1 = Zach. 2, 12; 85, 1. 4 = Ps. 24, 10; 29, 1; 36, 2. 5; Tertullian, *Adv. Marc.*, IV, 18, 4).

⁷ Andere Beispiele dieses schwebenden Personenbegriffes sind der Messias, der manchmal eine einzige Person und manchmal das ganze Volk ist; die Benennung des ganzen Volkes als Israel oder Jakob; die *Tochter von Sion*; usw.

⁸ In dieser Hinsicht besteht eine natürliche Beziehung zwischen dem einzigen Geist, der am Pfingsttag in der Gestalt einer Flammenmehrzahl erschien, und den sieben Flammen des einzigen Leuchters. Schon Kohlhofer hatte in diese Richtung gezeigt (*Die Einheit der Apokalypse*, Freiburg i. Br. 1902, 40). Vgl. bei Tertullian die Begriffe von *portio* und *massa* (*Adv. Marc.*, IV, 18, 4).

⁹ Collomp, *Source de Clément*, 22. Als Nebenwort und im Singular kommt es einmal in einem von Suidas zitierten Fragment vor, wo Adam *πρωτόκτιστον ἄγαλμα* genannt wird (vgl. den Text bei Collomp, 44).

¹⁰ *Vis.* III, 4, 1. Es sind für Hermas die sechs Begleiter der Kirche, die in vielen Zügen der präexistenten Weisheit ähnelt.

¹¹ Im *Traktat von den himmlischen Hallen* stehen die Erzengel hinter dem Vorhang unmittelbar vor Gott (vgl. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen*, III, 1 [1909], 46).

lischen Tempel stehen¹². Dieselben werden in einer anderen Schrift mit göttlichen Eigenschaften (*middôt*) identifiziert¹³. Die Verwandtschaft mit der Auffassung des Klemens ist hier auffallend. Was die hier gemeinte Idee betrifft, d.h. dass die Sieben vor allen anderen Engeln entstanden, ist zu bemerken, dass eine im Spätjudentum wurzelnde Tradition die sieben Engel der Präsenz als die ersten von Gott geschaffenen Wesen betrachtet – es kommen dann der Cherubim-Wagen an der zweiten Stelle und die beiden Seraphim an der dritten¹⁴. Während die unzählbaren Engel am zweiten Tag geschaffen worden sind¹⁵, scheinen diese oberen Ordnungen am Anfang, vor der Schöpfung der materiellen Welt entstanden zu sein, um dann von Gott als Mittelwesen im Sechs-Tage-Werk gebraucht zu werden¹⁶.

Das weitere Handeln der Protoktisten, das als *Dienst* (*διακονία* bzw. *λειτουργία*) bezeichnet wird, hat sein Gegenstück darin, dass die sieben Engel der Präsenz vor Gott als *Diener* stehen¹⁷; und dass

¹² *Pirque Rabbi Eliezer*, 4; ed. Warschau, 1879, S.7: «Und ein Vorhang ist vor seinem Angesicht ausgebreitet und sieben Engel, die am Anfang erschaffen worden sind, dienen vor seinem Angesicht innerhalb des Vorhangs, und dieser wird Pargod (Vorhang, Verhüllung = *παράγαυδιον*) genannt.»

¹³ *Abot de Rabbi Natan*, 37: «Sieben *middôt* dienen vor dem Thron der Herrlichkeit: Weisheit, Recht und Gerechtigkeit, Gnade und Erbarmen, Treue und Friede.» Vgl. auch *b* (*abylonischer Talmud, Traktat*) *Chagiga*, 12.

¹⁴ Vgl. *Pirque Rabbi Eliezer*, 4; ed. Warschau, 7 f.; und das titellose Traktat («Von dem Ursprung der Welt») von Nag Hammadi (ed. Pahor Labib, 152–154; Schenke TLZ, 1959, 251 f.). Es ist zu bemerken, dass der Titel *Erzengel* als Benennung für die Sieben sich erst später allgemein durchgesetzt hat. Für Klemens sind die Protoktisten (die sachlich von den sieben Engeln der Präsenz stammen) und die Erzengel zwei verschiedene Gruppen (vgl. oben, III. Teil, Anm. 38).

¹⁵ *Pirque R. Eliezer*, 4; ed. Warschau, 7: «Und die Engel, die am zweiten Tag geschaffen worden sind, wenn sie durch sein Wort gesandt werden, werden zu Geistern, und wenn sie vor seinem Angesicht dienen, werden zu Feuerflammen, wie es geschrieben steht: *Der seine Engel zu Geistern macht, und seine Diener zu Feuerflammen*» (Ps. 104, 4).

¹⁶ Vgl. Hermas, *Vis.* III, 1, 7; 3, 5 (Der Turm steht hier an der Stelle der Welt); *De centesima sexagesima tricesima*, ed. Reitzenstein ZNTW 15 (1914), 82, 215 ff.; Monoimos der Araber in den *Philosophoumena*, VIII, 14; GCS 233, 20; Daniélou, *Judéochristianisme*, 92. 125. 134. 173.

¹⁷ In *Pirque R. Eliezer* die Sieben dienen (*sharat*) vor Gott. *Sharat* entspricht in den LXX den Wortgruppen *διακονέω* und *λειτουργέω*. Das *Stehen* vor jemandem ist ausserdem für die semitische Mentalität Eigenschaft der Diener (vgl. F. Nötscher, «Das Angesicht Gottes schauen» nach biblischer und babylonischer Auffassung, Würzburg 1924, 83–119; Michl, *Engelvorstellungen*, 174 Anm. 4). Im titellosen Traktat von Nag Hammadi bekommt Sabaoth von der oberen Weisheit die sieben Engel als *διάκονοι*. Wie bei Klemens, auch bei den Gnostikern wird diese Funktion dem Heiligen Geist übertragen: dieser ist *ὁ διάκονος* für die Basilidianer (ET 16, 1) und gerade als Offenbarungsvermittler

jene den Sohn, Angesicht des Vaters schauen, kann seinen Ursprung darin haben, dass diese innerhalb des Vorhangs vor Gottes Antlitz stehen¹⁸.

Das ganze Thema verbindet sich auch mit gewissen exegetischen Traditionen. So die schon zitierte Gleichsetzung der Sieben und der paulinischen *Throne*¹⁹: dass diese in Kol. 1, 16 an der ersten Stelle vorkommen, wird so ausgelegt, dass sie die *Erstgeschaffenen* sind²⁰; und ein Vergleich mit der Liste von Eph. 1, 20–21 ergibt die Gleichheit zwischen ihnen und den *Kräften*. So auch die Benennung der Protoktisten als *Himmel*, weil sie durch die Offenbarungen an die Propheten *den Ruhm Gottes erzählen*, was mit einer besonderen Auslegung von Ps. 18, 2 zusammenhängt²¹. In beiden Fällen versteht Klemens den Namen allegorisch, d. h. es handelt sich weder um die Engel des Gottesthrons, noch um die sieben planetarischen Himmel, sondern um die Gnosis, auf der Gott «sitzt», und um das Erzählen des Ruhmes Gottes als Kennzeichen der «Himmel». Im Gegensatz dazu waren in der Lehre der *Kräfte Gottes* diese Ausdrücke wörtlich verstanden: *δυνάμεις* waren sowohl die Thronengel als auch die Archonten der planetarischen Himmel. Man kann hier vermuten, dass die Exegese des Klemens auf eine Allegorisierung judenchristlicher Traditionen zurückgeht²².

(*Strom.* II, 8, 36, 1). Für Markus den Gnostiker ist sogar dieser dienende Geist siebenfach (Irenäus, *Adv. Haer.*, I, 14, 7). Vgl. auch ET 24, 1 und unsere Auslegung oben, III. Teil, Anm. 12 und entsprechenden Text.

Der Ursprung der sieben bischöflichen Diakone in der alten Kirche könnte mit diesem Thema in Beziehung stehen.

¹⁸ In Tob. 12, 15 haben sie «Zugang zu der Herrlichkeit des Herrn»; in *Pirque R. Eliezer* «dienen» sie «vor seinem Angesicht»; im titellosen Traktat «stellten sie sich vor ihn (Sabaoth)». Dass nur die obersten Engel (bzw. die sieben Geister) Gottes Angesicht sehen, wird dann auf christlichem Boden in der Auslegung von Mt. 18, 10 vorausgesetzt (vgl. unten Anm. 37).

¹⁹ EP 57, 1–2. Vgl. oben, III. Teil, Anm. 30–33 und entsprechenden Text.

²⁰ Vgl. *Strom.* VII, 13, 82, 5, wo anscheinend dieselbe Auslegung von Kol. 1, 16 benutzt wird. Wie beim Zitat von Eph. 1, 21 in EP 57, 4, werden auch hier die *Herrschaften* ausgelassen. Vgl. oben, III. Teil, Anm. 31.

²¹ Vgl. IKZ, 1965, 113–114 und Anm. 8–9. Für die Gleichsetzung der *Kräfte* und der *Himmel* könnte auch EP 1, 1–4 zitiert werden. Hier sind aber gnostische Lehren vorhanden (vgl. ET 81).

²² Für Ps. 18 lässt sich insbesondere eine schon Röm. 10, 18 belegte exegetische Tradition feststellen. Die ursprüngliche Auslegung des Psalmes scheint hier darin bestanden zu haben, dass die *Kräfte* der sieben *Himmel*, als Hypostasen zwischen Gott und den Propheten in den Offenbarungen wirkend, den Ruhm Gottes bis zum Ende der Erde erzählt haben. Dazu passt die von den Gnostikern bekannte Lehre, die die einzelnen Propheten mit einem der Archonten der planetarischen Himmel in Verbindung setzte (vgl. Irenäus,

Auch mit der typologischen Auslegung des Tempels, die eine der Hauptbeschäftigungen der gnostizierenden Kreise des Spätjudentums war, steht das klementinische Thema in Verbindung. Nach der Zerstörung des Tempels wurde im Geiste der frühjüdischen Eschatologie die alte Einheit zwischen dem Thron Gottes im Tempel und seiner «eigentlichen» Wohnstatt im Himmel zerrissen, um nach dem Schema Urbild-Abbild neugedacht zu werden. Die Entwicklung dieser Tendenz in der nachexilischen Zeit führte dann zu einem organisch aufgebauten System²³. So wurde «der himmlische Thronszitz Gottes im Allerheiligsten eines dem irdischen Abbild entsprechenden himmlischen Tempels lokalisiert»²⁴. Die Bundeslade war das Symbol des himmlischen Gottesthrones²⁵; die zwei goldenen Cherubim von Ex. 25, 18 ff. wurden mit den zwei Seraphim von Is. 6 identifiziert²⁶; der Vorhang (*pargod*) war die Grenze zwischen dem Bereich der

Adv. haer., I, 30, 11; I, 24, 2.5; *Philosophoumena*, VII, 28). Sekundär wären dann die *Himmel* auch als die Patriarchen und Propheten, im christlichen Bereich auch als die Apostel, verstanden worden. Schliesslich haben bei Klemens die erstgeschaffenen Kräfte ihre Beziehung zu den sieben Himmeln verloren, womit die Auslegung des Wortes *Himmel* zur reinen Allegorie wird.

Als weitere Benennungen der Protoktisten könnten auch *Archonten* (*Strom.* VI, 7, 57, 3; VI, 16, 142, 4; IKZ, 1965, 111 f.) und *Götter* (*Strom.* VII, 10, 56, 5; VII, 3, 13, 1; IKZ, 1965, 110 f.) genannt werden. Beide Namen stammen aus dem Frühgnostizismus und stehen in Verbindung miteinander (vgl. IKZ, 1965, 111, Anm. 31; Ps. Jamblicos, *De myst.*, II, 3; Parthey, 70–71; Collomp, *Source de Clément*, 45). In EP 56, 4–6 werden die Engel, die um die Sonne stehen, *Tage* genannt. Es handelt sich um eine judenchristliche Lehre, die die Archonten betrifft; sie scheint aber dem System der Protoktisten nicht angepasst worden zu sein.

²³ Vgl. z. B. b. Chagiga 12 b: «Im Himmel befindet sich Jerusalem, der Tempel und ein gebauter Altar, und Michael, der grosse Fürst, steht und opfert darauf.» Vgl. J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, Salzburg 1964, 106. 123. Richtig bemerkt Maier: «Es ist zu beachten, dass die einzelnen Elemente dieser neuen Auffassung materialmässig sämtliche bereits in der alten Kultideologie vorhanden waren, dass sie nur einer gewissen Neuinterpretation bedurften, um innerhalb des neuen Welt- und Daseinsverständnisses der Eschatologie... zu neuer Bedeutung zu gelangen.» Vgl. Follet, *Aspects du Divin*, 195 ff. Maier betont mit Recht, dass das Verhältnis Urbild-Abbild nicht oberflächlich zu verstehen ist. Zur Frage ist allerdings seine Untersuchung nicht eingehend genug. Als Grund für dieses Verhältnis von Urbild und Abbild wird im Judenchristentum Ex 25, 40 zitiert: Moses hätte auf dem Sinai die himmlische Wohnstatt Gottes geschaut, und danach das Zeltheiligtum gebaut (Ag. 7, 44; Hebr. 8, 5; Irenäus, *Dem. apost.*, 9). Vgl. auch Y. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris 1958, 115 ff., 250 ff.; Bietenhard, *Himmlische Welt*, 123–137; Strack-Bill., III, 700–704.

²⁴ Maier, *Kultus*, 127. Philo, *de spec. leg.*, I, 66.

²⁵ Vgl. Maier, *Kultus*, 92, für den sich dieses Thema allerdings aus einem Missverständnis entwickelt hat.

²⁶ Philo, *de Deo*, 4–6.

Gottheit und dem des Geschöpfs²⁷; der Weihrauch, das Gebet der Gerechten, das die Dienstengel Gott als Opfer darbrachten²⁸; der Eintritt ins Paradies war als Eintritt ins himmlische Heiligtum dargestellt, mit den entsprechenden kultischen Reinheitsvorschriften²⁹ usw.

Innerhalb dieser bestimmten Tradition haben die sieben Protoktisten ihren Platz als die sieben Flammen des goldenen Leuchters, der innerhalb des Vorhangs vor Gott stand. Die Symbolik des siebenarmigen Leuchters scheint von Anfang an mit den sieben Planeten in Verbindung zu stehen³⁰. Ihre Beziehung zu dem siebenfachen Geist kommt daher, dass der Leuchter im Spätjudentum den Messias symbolisierte; dieser Auffassung liegt es nahe, die sieben Flammen mit den sieben Geistern zu verbinden, die nach Is. 11, 1 f. auf dem Messias ruhen sollten³¹. Ein weiteres Symbol des Messias wurde im Grundstein des Tempels gesehen, auf dem nach Zach. 3, 9 die sieben Augen Gottes ruhen; die Beziehung zum Leuchter war hier schon in Zach. 4, 2. 10 gegeben³². Die Apokalypsis des Johannes nimmt diese ganze Thematik auf und verbindet sie mit den sieben Dienstengeln, die er mit den sieben Geistern identifiziert³³. Die Apokalypsis ist in diesem Punkt der direkte Vorgänger der klementinischen Auffassung³⁴. Weitere Entwicklungen des Themas sind auch in der frühen patristischen Literatur zu finden. Irenäus verbindet die sieben Geister von Is. 11 (die er sieben Weisen des *Dienstes* nennt) mit den sieben planetarischen Himmeln – ein Aspekt, der bei Klemens verlorenggegangen ist. Ihr Typus ist der goldene Leuchter³⁵. Justinus

²⁷ Vgl. Bietenhard, *Himmlische Welt*, 73 f.; Apok. 11, 19; Orbe, *Unción*, 559–568; Barbel, *Christos Angelos*, 290, Anm. 454.

²⁸ ET 27, 2; vgl. *Strom.* VII, 6, 31, 8.

²⁹ Maier, *Kultus*, 140.

³⁰ Vgl. Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 47, Anm. 4 für Philo und Flavius Josephus; G. Dix, *The seven Archangels and the seven Spirits*, 28 (1926–27), 233–285.

³¹ Vgl. Hieronymus, *Comm. in Zach.*, I, ad. 4, 2 ff. (PL 25, 1442); K. Schlütz, *Is. 11, 2 (Die sieben Gaben des Heiligen Geistes) in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, Münster i. W. 1932, 137.

³² Tanchuma Toledot, 20 (ed. Buber, 139; ed. Wien, 33); Hieronymus, *Comm. in Zach.*, I, ad. 3, 9; ad 4, 2 ff. (PL 25, 1439. 1442).

³³ Apok. 4, 5; 5, 6; 8, 2; 1, 12–20; 3, 1. Für diesen Punkt und die patristischen Stellen der folgenden Anmerkungen, vgl. Oeyen, *Potencias de Dios*, 54 ff., dazu noch I Hen. 42. 48. 49; Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 51 f.

³⁴ Es gibt auch andere Zeichen einer Verwandtschaft zwischen der Apokalypsis und den Protoktistenstellen bei Klemens, z. B. die tausendjährige Periode in EP 57, 4–5; Apok. 2, 2–7; vgl. IKZ, 1965, 109.

³⁵ *Dem. apost.*, 9 (Froidevaux, SC, 44 f.; vgl. die Verbesserungsvorschläge des Herausgebers ebda., Anm. 1 und 4); 5 (SC, 34 f.); Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 48.

nennt die sieben Geister «Kräfte des Heiligen Geistes» und lässt sie in *den Himmeln* wohnen³⁶. Gleich wie Klemens, sieht Aphraates im Leuchter ein Symbol des Kreuzes; die *Engel dieser Kleinen* von Mt. 18, 10 sind der Heilige Geist; auch die sieben Augen von Zach. 3, 9 sind die sieben Wirkungen desselben Geistes³⁷.

Dieser schnelle Überblick genügt zu zeigen, dass wir es bei der klementinischen Protoktistenlehre mit einer frühchristlichen Engelpneumatologie zu tun haben, die in der theologisch-exegetischen Welt des Judenchristentums eingewurzelt war. Wie viele andere Züge der frühchristlichen Trinitätslehre, hatte auch dieses Thema seinen Ursprung in der *Kräfte-Lehre* des Spätjudentums. Unter den in Frage kommenden Kräften hat der Alexandriner nur die sieben Engel der Präsenz beibehalten; die mythischen Wesen des Gottes-thrones (Cherubim, Seraphim, manchmal auch Ophanim oder Galgalim) werden von ihm ausgelassen und ihre Eigenschaften gelegentlich den Protoktisten zugeschrieben.

Zuletzt eine Bemerkung über die Bedeutung des Themas für die spätere Geschichte der Trinitätslehre: wenn die klementinischen Protoktisten und der Heilige Geist identisch sind, dann hat die Behauptung des Origenes, dass der Heilige Geist das erste vom Vater durch den Sohn (*ἀπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ*) geschaffene Wesen ist, in Klemens seine Vorstufe. Denn die Sieben sind für ihn die ersten, die von Anfang an von Gott durch den Sohn (*παρὰ τοῦ Θεοῦ διὰ τοῦ Υἱοῦ*) das Werden und die Vollkommenheit erlangt haben (ET 10, 4; vgl. 11, 4). Die Wurzeln der berühmten trinitarischen Formel *ex Patre per Filium* reichen also über die Theologie des Heiligen Geistes bei Klemens von Alexandria bis in die jüdische Lehre der sieben *erstgeschaffenen Engel* bzw. *Kräfte* zurück.

Bonn.

Christian Oeyen

³⁶ *Dial.*, 87 f.; 85. Vgl. auch 29, 1; 36, 2.5; 65, 6; 72, 1; 85, 1.4; 109, 3; 115, 1.

³⁷ *Hom.*, I, 8; VI, 15 (Bert, TU 8.76). Zu Mt. 18, 10 vgl. Markus der Gnostiker bei Irenäus, *Adv. haer.*, I, 13, 3.6; I, 14, 1.