

THEODIZEE NACH DEM KOPTISCHEN P.LIPS. INV.-NR. 23 :
EIN ORIGENISTISCHES PLÄDOYER
GEGEN DIE ONTOLOGIE DES BÖSEN

von

Tonio Sebastian Richter

Gespräche mit Wolf-Peter Funk sind für den Autor der folgenden Zeilen stets so etwas wie eine Schau der Achtheit und der Neunheit des Koptischen gewesen. Meine Bewunderung für den linguistischen Meister und meine Dankbarkeit für das von ihm Gelernte möchte ich in einem Beitrag zum Ausdruck bringen, der selbst Zeugnis für empfangene Unterweisung ablegt: War es doch Wolf-Peter Funk, der aus dem Ausdruck **ΚΑΤΑΡΟΚ** (r19) den dialogischen Charakter eines damals eben erst in einer Anzahl von Wortgruppen gelesenen Papyrusblattes der Leipziger Papyrussammlung erschlossen hat.

Dieses Blatt trägt die Inv.-Nr. 23 der Papyrussammlung der Leipziger Universitätsbibliothek und stammt aus einem alten Papyruskodex.¹ Seine original erhaltene Höhe beträgt 27,2 cm, seine sicherlich nur geringfügig verminderte Breite 14,5 cm.² Die quer zur Faser beschriftete Rekto-Seite, die mit **B** paginiert ist, trägt 34 Zeilen, die parallel zur Faser beschriebene Verso-Seite mit der Paginierung **r** hat 33 Zeilen. Auch die verlorene Seite **α** hat also verso gestanden, die Rektoseite des ersten Blattes der Lage mag unbeschrieben gewesen sein. Der Rand beträgt auf beiden Seiten ca. 1,5 cm oben und 2,5 cm unten, die Kolumnen sind zwischen 10,5 und 11,5 cm breit. Das Kodex-Format (TURNERS Gruppen 6 bis 8)³ und die frühe Buchschrift⁴ erlauben es uns, das Blatt mit

1. Dem Leiter der Papyrussammlung der Leipziger Universitätsbibliothek, Herrn Prof. Dr. Reinhold Scholl, danke ich herzlich für die Erlaubnis, an dieser Stelle einen ersten Bericht darüber geben zu dürfen.

2. Ähnlich etwa die Maße von NHC II: ca. 28,2 × 14,8; NHC III: ca. 25,5 × 14,3; NHC IV: ca. 27,9 × 14,7; NHC VI: ca. 27 × 14 cm; NHC IX: ca. 25,7 × 15,2; NHC XIII: ca. 26,8 × 13,8.

3. E. TURNER, *The Typology of the Early Codex*, The University of Pennsylvania, 1977, 19f.

4. In der Form und Schreibweise der einzelnen Zeichen wie im Gesamtduktus ist NHC V vergleichbar: **α** mit rundem, angesetzten Körper, massives **B**, rundes **ε** (im

ziemlicher Gewißheit ins 4. Jh. n.Chr. zu datieren. Der Text zeigt den orthographischen Habitus eines reinen, klassischen Sahidisch. Auffallend ist die konsequente Plene-Schreibung des Demonstrativartikels.⁵

Die Edition des Blattes soll nach Möglichkeit im Rahmen eines koptischen Bandes der von REINHOLD SCHOLL wieder ins Leben gerufenen Reihe P.Lips. erfolgen.⁶ Thema dieses Beitrages sind einige theologische und überlieferungsgeschichtliche Fragen, die der bislang unbekanntes Text uns aufgibt und die bereits im gegenwärtigen Stadium des Textfindung bedacht sein wollen. In diesem Stadium sind namentlich die am gründlichsten zerstörten Zeilen B1 bis B10 noch kaum verständlich. Zeile B10 endet mit den Worten 'N̄NA'Z'P̄N̄ NAĪ ,angesichts dieser' und einem Doppelpunkt. Zeile B11 beginnt mit zwei zerstörten Buchstaben, denen, zwar verblaßt, aber mit Sicherheit lesbar, der Name ZΩP'IT'ENHC folgt. Der dem Namen unmittelbar vorangehende Buchstabe scheint 'α' zu sein, bei dem noch stärker verstümmelten Anfangsbuchstaben der Zeile könnte es sich gut um 'π' handeln. Die interlokutive Attitüde des Textes, namentlich die mit ΚΑΤΑΡΟΚ (r19) ,dir gemäß' eingeleitete andere Meinung des Angesprochenen, zeigen eine dialogische Anlage unseres Textes, wie sie in unterschiedlichen Textgattungen, vom Brief bis hin zur Einbettung in der Narratio, möglich ist. Sollte sich jedoch die Lesung 'π'α'ZΩP'IT'ENHC, d.h. ,der Origenist',⁷ erhärten, so spricht vieles dafür, daß der Text die im späteren dritten und im vierten Jahrhundert in der christlichen Literatur nicht ungewöhnliche Form eines literarischen *Dialoges* besaß.⁸

Unterschied zum leicht eckigen c), dreistrichige, runde Form des M, kleines Omikron, Tütenform des γ, ω mit relativ langem, stärker nach unten als nach links gezogenem Abstrich, die Zeichen ζ, χ und θ ohne Unter- bzw. Überlänge.

5. ΠΕΕΙ-/ΤΕΕΙ-/ΝΕΕΙ- B16, B23, B25, B26, r4, r6, r16, r20, r22. Morphologische Auffälligkeiten sind die (allerdings rekonstruierte) Verdoppelung der Konjugationsbasis im Perfekt mit nominalem Subjekt : α-... [αϞ]-... r26/27 und die Form des Konditionalis ohne N : εε...ωα- B13.

6. Bisher erschienen : Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig, hsg. v. L. MITTEIS, Leipzig, 1906 = P.Lips I ; Griechische Urkunden der Papyrussammlung zu Leipzig, hsg. v. R. DUTTENHÖFER mit einem Beitrag von R. SCHOLL, APF Beiheft 10, München/Leipzig, 2002 = P.Lips. II.

7. π̄α- oder N̄α-ZΩPITENHC könnte ,der/die Origenist(en)', der Plural N̄αZΩPITENHC auch ,die Lehren des Origenes' bedeuten, (vgl. CRUM, CD 259a : N̄ANECTOPIOC : *doctrines of N.*). Die Zeichenreste sprechen jedoch mehr für den Singular des Possessivpräfix'.

8. M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, TU 96, Berlin, 1966, 7 : „Überblickt man die ersten vier Jahrhunderte,

Zu Beginn der dann folgenden Ausführungen (B11-B14) lese ich, zunehmend weniger durch Textzerstörungen beeinträchtigt : 'Ν*Ε'CE ΝΑΪ ΕΠΕΙΘΕ Ν̄*Ν̄ΖΙΑΙΩΤΗΣ Ν̄Ζ'Η'ΤΟΥ, diese sind (zwar) schön, um die Laien unter ihnen zu überzeugen', 'Α[Λ]Λ*Α' 'Ε'ΝΨΑΓΥΜΝΑ'Ζ'Ε' 'Μ̄*Π*Ψ'ΑΧ'Ε' Τ̄ΝΝΑΘΛΙΒΕ ,aber wenn wir das Wort (oder : die Sache) ausdiskutieren, ⁹ werden wir Schwierigkeiten haben'. Der origenistische Disputand weist also wohl die vorher zum Thema der Diskussion vorgebrachten Argumente als etwas zu simpel ab, und anscheinend bedient er sich dazu der von ORIGENES ausgiebig gebrauchten hermeneutischen Theorie des mehrfachen Wortsinnes, welcher nur in seiner ersten Dimension für die schlichten Gemüter faßlich ist. Der Ausdruck ἰδιώτης kann hierbei gleichsam als *terminus technicus* gelten.¹⁰

Was für ein Thema ist es nun, dessen Diskussion durchaus Schwierigkeiten gewärtigen läßt ? Es ist die Frage *unde malum*, die im christlichen Kontext immer auch das Problem der Theodizee einschließt. Diese Frage wurde in der Mitte des 2. Jh. n.Chr. für die christliche Theologie drängend,¹¹ als MARCIONS 12. Antithese, vermutlich mit der göttlichen

so zeigt sich, daß die Dialogliteratur nach anfänglichem sporadischem Auftreten im 4. Jahrhundert einen gewissen Höhepunkt erreicht, der durch den Stand der Bildung bedingt ist. Von der Blütezeit der kirchlichen Literatur und Wissenschaft profitierte wie manch andere Literaturgattung auch der Dialog.“ Vgl. auch D. WEBER, Art. „Dialog“, in : S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hsgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien, 2002⁽³⁾, 191-193.

9. Vgl. LAMPE 324 a-b, s.v. γυμνάζω : 1. train, exercise, 2. dispute, 3. discuss. Vgl. auch im Dialog *De recta in Deum fide* 114,21 γυμνάζειν = *disputare* und besonders 136,13.15 : γυμνάζειν τοὺς λόγους.

10. Vgl. LAMPE 668 a, s.v. ἰδιώτης : unskilled, uncultivated person, 2. lay person. ORIGENES selbst nennt die ἀπλούστεροι πολλοί gelegentlich auch πλήθος τῶν ἰδιωτῶν (c.Cels. III,53 ; VII,60) o.ä. Erhellend ist das Katenenfragment 312,4 ad Matth. 13,54 (ed. E. KLÖSTERMANN, *Origenes Werke*, 12. Band : Matthäuserklärung, III : Fragmente und Indices, Leipzig, 1941) über die unterschiedliche Wirkung der Lehren und der Werke Jesu : 'Ἡ σοφία ἐσόφισα τοὺς σοφοὺς, αἱ δυνάμεις ἔπειθον τοὺς ἰδιώτας.

11. Für die Zeit davor vgl. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Berlin, 1970⁽⁶⁾, 499 : „Das Bedürfnis nach einer Theodizee wird nicht empfunden ; denn dem Problem des Leidens gegenüber ist immer eine doppelte Antwort möglich. Entweder kann man es, ganz im Sinne der alttest.-jüdischen Tradition, als Strafe für die Sünde und damit als Züchtigungsmittel Gottes auffassen [...] bzw. als Prüfung [...]. Oder man kann alles Übel auf den Satan und die Dämonen oder auf dämonische kosmische Mächte zurückführen, und auch damit kann sich der Gedanke der Prüfung – des eschatologischen πειρασμός – verbinden“. Zum Thema angezeigt :

Selbstprädikation von Jes 45,7 untermauert,¹² dem Schöpfergott die Urheberchaft am Bösen attestierte.¹³ Im christlichen Diskurs spitzte sich das Problem auf die Frage zu, wie der Teufel zu dem wurde, was er ist.¹⁴ Die Apologeten des 2. und frühen 3. Jahrhunderts, so ATHENAGORAS,¹⁵ JUSTIN,¹⁶ IRENÄUS,¹⁷ TERTULLIAN¹⁸ und CLEMENS ALEXANDRINUS,¹⁹ halten übereinstimmend dafür, daß der Teufel ein ursprünglich zum Guten geschaffenes Wesen ist, das sekundär, durch Hochmut, Neid, Lüsternheit u.ä. angestachelt, zum ἀποστάτης und zum Protagonisten des Bösen wurde. Im dritten Jahrhundert wurde die mythologische, im Kontext der Angelologie entwickelte Gedankenführung in die Terminologie der platonischen Philosophie und damit ins Grundsätzliche überführt, – der *status quaestionis* kulminierte nunmehr in Fragen, wie : ob das Böse Substanz (οὐσία) sei, ob es selbständige Existenz (ὑπόστασις) besitze, ob es als notwendige Eigenschaft (φύσις) zu betrachten sei.²⁰ Es ist das Paradigma, das PLOTINS berühmt-

W. KIRCHSCHLÄGER, Satan, Dämonen und das Verständnis des Bösen im Neuen Testament und seiner Umwelt, ANRW II 26/4.

12. Jes 45,7 LXX : 'Εγὼ [...] ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά. Offenkundig gegen MARCIONS Insistieren auf Jes 45,7 wendet sich TERTULLIAN, adv. Marc. I, 2.

13. Vgl. VON HARNACK, Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig, 1924⁽²⁾, repr. Darmstadt, 1996, 271*. Wie das Gesetz weder κακός noch ἀγαθός, sondern δίκαιος und πονηρός (VON HARNACK : ‚schlimm, bedrohlich‘) ist, so auch der Welschöpfer. Seine πονηρία geht so weit, daß er, wie er selbst sagt, die *mala* schafft.

14. Vgl. z.B. H.L. PASS, Art. „Demons and Spirits (Christian)“, in : Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IV, Edinburgh, 1911, 578-583 ; G. BODENDORFER, K. KERTELGE, B.J. CLARET et alii, Art. „Teufel“, in : LThK 9, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 2000⁽³⁾, 1360-1370 ; H.A. KELLY, Art. „Teufel V. Kirchengeschichtlich“, in : TRE Bd. 33, Berlin/New York, 2002, 122-134.

15. Apol. 24 : Außer Gott existieren Mächte (ἐτέροι δυνάμεις περὶ τὴν ὕλην ἄρχουσι), die Gutes und Schlechtes vollbringen. Unter den Engeln ist einer, der Gott entgegenstrebt, obgleich er ihm seine Schöpfung verdankt (ἀντιδοξῶν τῷ θεῷ 24,10), ein feindlicher Geist (ἐνάντιον πνεῦμα 24,17f.), der ein ἀμελής und πονηρός geworden ist.

16. Apol. I 12 ; Apol. II 5 ; Dial. c. Tryph. 88 ; 103 ; 124.

17. Adv. haer. III 8,2 ; IV 41,1-3 ; V 24, 3-4 u.ö.

18. Adv. Marc. II,10 ; Apol. 22.

19. Str. I 85,3 ; III 31,3 ; IV 96,1 ; V 127,4 ; VIII 85,4.

20. Vgl. die Formulierungen im dogmatisch-polemischen Dialog des ‚ADAMANTIUS‘ *De recta in Deum fide* (ed. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, III 846c : ΑΔ. Τὰ κακά οὐδὲ κατὰ φύσιν, οὐδὲ καθ’ οὐσίαν, οὐδὲ καθ’ ὑπόστασιν ἐστὶ, ἀλλὰ τρόπῳ γίνονται τὰ κακά ἐκ τῆς αὐτεξουσιότητος. ΔΡ. Ἄλλ’ ἐγὼ κατ’ οὐσίαν καὶ καθ’ ὑπόστασιν λέγω εἶναι τὰ κακά.

ter Untersuchung *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8) zugrundeliegt, die den Grund des Bösen in der bloßen Materie und im Nichts lokalisierte.²¹ PLOTINS Verbindung des Bösen mit der ὕλη erwies sich zudem als kompatibel mit noch stärker dualistischen, gnostischen Konzepten. Von zwei Seiten her, dem Neuplatonismus und der Gnosis, wurde die Frage mit ihren möglichen prinzipiellen Konsequenzen etwa eines zweiten ἀγένητου²² oder eines böartigen Demiurgen nun erneut an die christliche Theologie herangetragen.

Wenn ich hier eine erste Übersetzung von P.Lips. Inv.-Nr. 23 gebe, so gehe ich, wiewohl der Text Teil eines literarisch geformten Dialoges zu sein scheint, vorläufig von einem einheitlichen Redegang aus. Ich verstehe den erhaltenen Text also als argumentative Entwicklung einer einzigen, homogenen Meinung. Die Annahme von formal unmarkierten Einlassungen seitens anderer Dialogteilnehmer, die ja in der Dramaturgie literarischer Dialoge durchaus begegnen können und, zumal bei Fehlstellen im Text, ein gewisses hermeneutisches Risiko darstellen, schließe ich vorläufig aus.²³ Die Übersetzung setzt in B14 ein.

pag. B Ich frage dich aber: Hat (B15) Gott den Teufel (διάβολος) solcherart geschaffen, | daß er sich die Bosheit (κακία) er-

21. Enn. I 8,3 (ed. É. BRÉHIER, Paris, 1924, 117,1-6, übers. von ST. MACKENNA, Plotinus: The Enneads, London 1956⁽³⁾, 67): „If such be the Nature of Being and of That which transcends all the realm of Being, Evil cannot have place among Beings or in the Beyond-Being; these are good. There remains, only, if Evil exist at all, that it be situate in the realm of Non-Being, that it be some mode, as it were, of Non-Being, that it have its seat in something in touch with Non-Being or to a certain degree communicate in Non-Being.“; Enn. I 8,7 (BRÉHIER, 123,21-23; MACKENNA, 72): „As necessarily as there is Something after the First, so necessarily there is a Last: this Last is Matter, the thing which has no residue of good in it: here is the necessity of Evil“.

22. Vgl. die Formulierungen im dogmatisch-polemischen Dialog des ‚ADAMANTIUS‘ *De recta in Deum fide* (ed. VAN DE SANDE BAKHUYZEN, III 835b: ΑΔ. Ἐγὼ οὐδεν ἕτερον ἀγένητον λέγω ἢ μόνον τὸν θεόν τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ὅσα ἔστι γενητὰ καὶ κτιστά. ΜΑΡ. Ἐγὼ τὸν διάβολον αὐτοφυῆ λογίζομαι καὶ αὐτογένητον, καὶ δύο ῥίζας οἶδα, πονηρὸν καὶ ἀγαθὴν.

23. Formal eingeleitete, quasi in direkter wörtlicher Rede formulierte Einwürfe der gegnerischen Meinung finden sich in B24-27 (ΚΙΔΤΑ ΘΕ ΕΤΚΧΩ ΜΙΜΟΙC ΝΤΟΚ ΧΕ [ΝΤΑ]ΥCΟΝΤΩ ΝΤΕΙΜΙΝΕ, etc.) und Γ19-20 (ΚΑΤΑΡΟΚ ΓΑΡ ΧΕ ΝΤΑΥCΟΝΤΩ ΝΤΕΙΖΕ).

wählt(?)²⁴ und | er sich von der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) abwendet ? Ist | also (ἄρα γε) der Teufel (διάβολος) gar nicht schuldig an der Sünde, und ist es also | nicht gerecht (δίκαιος), daß er »bereitet« hat (B20) für ihn »ein Feuer« »seit der Grundlegung (καταβολή) | der Welt (κόσμος)« (Mt 25,41/34) ? Daß er bestraft (κολάζειν) werden wird, | – für [welche Sünde] ist es, wenn (doch) Gott | selbst es ist, der die Natur (φύσις) (des Teufels) [geschaffen hat] in dieser | Weise, so wie du deinerseits es sagst : (B25) „In dieser Weise wurde er geschaffen, | und dieses Wort ist geschrieben über alle | Naturen (φύσις) der Bosheit (πονηρία)“ – indem du | nämlich nicht die Schrift (γραφή) kennst (νοεῖν) ! Er hat nicht gesagt : | »Er (sc. der Teufel) ist ein Menschenmörder von (B30) jeher (ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ)« (Joh 8,44), sondern (ἀλλά) »seit Anbeginn (ΧΙΝΤΑΠΑΡΧΗ)«²⁵ | Er sagt aber »seit Anbeginn (ΧΙΝΤΑΠΑΡΧΗ)« | in Betreff [des An]fangs (ΖΟΥΙΤΕ) der Welt (κόσμος). | Er hat ihm nä[mlich (γάρ)] ein Feuer bereitet we- | gen seiner Sünden ! Seit der Grundlegung (καταβολή) pag. r der Welt | Grundlegung (καταβολή) und | weswegen ? Sie werden erkennen, daß der [Beginn(?)] | der Sünde nicht dieser ... ist [... und] (r5) der Beginn (ἀρχή) des Teufels (διάβολος) nicht [das] ist, [was] | er getan hat an diesem Ort, wie [...] | der Beweis (ἀπόδειξις), indem er aufgestellt ist aus [der] | Schrift (γραφή) und aus vernünftiger Überle- | gung (διαλογισμός) der Sache (oder : des Wortes) heraus : Wenn ihm (sc. dem Teufel) zurecht (δικαίως) »ein Feuer bereitet ist« (r10) »von der Grundlegung [der] Welt an« (Mt 25,41/34), | (dann) wegen eines Vergehens (αἰτία), welches [er] ge- | tan hat (oder : einer Anschuldigung, die getan wurde) vor der Welt (κόσμος). Und wenn | er von vorn herein (ΧΙΝΤΕΖΟΥΙΤΕ) als ein Teufel (διάβολος) | »geschaffen« worden wäre, »um verlacht zu werden von (r15) den Engeln (ἄγγελος) Gottes« (Hi 40,19 LXX), in welcher | Weise nennt er ihn (dann) vor dieser Stelle | »Abtrünniger« (ἀποστάτης) (Hi 26,13 LXX) ? Wovon fiel er denn | ab, wenn er in der Natur (φύσις) blieb, in der er ge- | schaffen worden ist ? Deiner Meinung nach (κατά) (r20) ist er ja in dieser Art geschaffen worden ; – jedoch (ἀλλά) | vermagst du

24. Der Text liest deutlich εφωπ ερω ΝΤΚΑΚΙΑ ; ich emendiere zögernd εφω<τ>π.

25. Joh 8,44 : ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς : P.Lips. Inv.-Nr. 23 gibt die adverbiale Phrase ἀπ' ἀρχῆς mit dem Nomen ἀπαρχή ‚Erstling‘ wieder (hier aber sicherlich ‚seit Anbeginn‘ zu übersetzen, s.u., n. 41).

nicht einen einzigen Beweis (ἀπόδειξις) dafür | zu geben, daß er in dieser Weise geschaffen worden ist. | Das Psalter (ψάλμος)-Zitat (ῥητόν) zeigt dagegen (δέ), | daß es nicht der Wille Gottes (r25) ist. Es lautet nämlich : »Herr, ge- | denke deines Geschöpfes, denn der Feind | spottet über dich« (Ps 73,18 LXX). Wie wäre er wohl der | Feind Gottes, wenn er geblieben wäre in | der Ordnung (τάξις), in der Gott ihn geschaffen hat ? (r30) Auch ist an anderer Stelle geschrieben : »Du liebst ja | alles, was existiert, und Du verabscheust nichts | von dem, was Du geschaffen hast. Du hättest | keine Sache geschaffen, [die] Du haßt« (SapSal 11,24)²⁶.

Da die Rede unter dem Prosopon eines ‚Origenisten‘ dargeboten wird, soll zuerst die Authentizität der Argumentation im Vergleich mit dem ‚originalen‘²⁷ ORIGENES überprüft werden. Anschließend möchte ich die dem Text von P.Lips. Inv.-Nr. 23 am nächsten stehende patristische Überlieferung auf mögliche Interdependenzen hin untersuchen.

Zunächst zu ORIGENES. In seiner Spätschrift²⁸ gegen den Neuplatoniker CELSUS entgegnet ORIGENES dem Vorwurf, die Frage nach dem Ursprung des Bösen führe die christliche Lehre in eine Aporie : „Und keiner, der nicht eine Untersuchung über das Wesen des sogenannten »Teufels und seiner Engel« (Mt 25,41) anstellt : was er war, ehe er Teufel wurde, und wie er Teufel geworden ist, und welches die Ursache war, daß diejenigen, die als »seine Engel« bezeichnet werden, mit ihm abfielen, wird fähig sein, »den Ursprung des Bösen zu erkennen«. Wer zu dieser Erkenntnis gelangen wird, muß auch über die Dämonen sorgfältige Erwägungen angestellt haben, daß sie nämlich Gottes Geschöpfe sind, aber nicht insofern sie Dämonen, sondern nur insofern sie vernünftige Wesen sind ; sodann, woher sie dazu gekommen sind, solche Wesen zu werden, daß ihr Wille sie in den Stand der Dämonen einord-

26. Dieses Zitat konnte ich dank eines Hinweises von Dr. Konrad von Rabenau lesen und identifizieren.

27. Sofern man RUFINS Übersetzung *De principiis* für den originalen ORIGENES gelten lassen möchte.

28. Zur Chronologie der Werke des ORIGENES vgl. A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, II/2, repr. Leipzig, 1958, 26-54 und R. WILLIAMS, Art. „Origenes/Origenismus“ in : TRE Vol. 25, Berlin/New York, 1995, 397-420.

nete.“²⁹ Diese Untersuchung nun liegt in des ORIGENES ‚Dogmatik‘ Περὶ ἀρχῶν vor. In der Exposition wird einschlägige Kirchenlehre referiert: „Auch vom Teufel, seinen Engeln und den feindlichen Mächten hat die kirchliche Verkündigung zwar gelehrt, daß sie sind; aber was sie sind und auf welche Weise (RUFIN: *quae autem sint vel quomodo sint*), hat sie nicht hinreichend klar dargelegt. Bei den meisten herrscht jedoch die Meinung, daß dieser Teufel ein Engel gewesen, dann abtrünnig geworden sei und eine große Zahl von Engeln dazu überredet hat, mit ihm (vom Guten) abzuweichen; diese werden denn auch bis heute „seine Engel“ genannt (Matth. 25,41 u.ö.).“³⁰ Im weiteren baut ORIGENES dann die Prämissen der Kirchenlehre theologisch aus bzw. in sein kosmologisches und soteriologisches System ein: „Nachdem [sc. in den heiligen Schriften] so viele und bedeutende Namen von Ordnungen (*ordo*) und Ämtern (*officium*) genannt sind, denen wirkliche Wesen entsprechen müssen, ist folgende Frage zu stellen: Hat Gott, der Schöpfer des Alls, einige von ihnen so heilig und selig geschaffen, daß sie überhaupt nichts Gegenteiliges in sich aufnehmen können, und einige so, daß sie ebensowohl Tugend wie Schlechtigkeit aufnehmen können? Oder muß man annehmen, daß er einige so geschaffen hat, daß sie völlig unfähig sind zur Tugend, daß andere Schlechtheit überhaupt nicht aufnehmen können, sondern nur in der Seligkeit verweilen können, und daß wieder andere so geschaffen sind, daß sie beides in sich aufnehmen können? ... Und haben die „Herrschaften“ ihre Herrschaft nicht durch das Verdienst ihres Fortschritts erhalten, sondern als Geschenk, durch eine Bevorzugung bei der Schöpfung, so daß sie von ihnen gewissermaßen untrennbar und ein Teil ihrer *Natur* ist? Wenn wir uns für diese Lösung entscheiden, daß die heiligen Engel, die heiligen Gewalten, die seligen Throne, die glorreichen Mächte und die erhabenen Herrschaften all diese Macht, Würde und Herrlichkeit ihrem Wesen nach besitzen, so folgt daraus notwendig, daß man auch die Bezeichnungen für die entgegengesetzten Ämter in diesem Sinne verstehen muß. So würden jene Fürstentümer, gegen die wir zu ringen haben, eben den Willen, gegen alles Gute zu ringen und Widerstand zu leisten, nicht

29. C. Cels. IV 65, Übersetzung von P. KOETSCHAU, Des Origenes ausgewählte Schriften II: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, Bibliothek der Kirchenväter, München, 1926.

30. De princ. I praef. 6, Übersetzung von H. GÖRGEMANNS/H. KARPP, Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt, 1992⁽³⁾, 93, 95.

nachträglich erhalten haben, als sie vom Guten kraft ihrer Willensfreiheit abwichen, sondern dieser Wille wäre *gleichzeitig* mit ihnen als Teil ihres *Wesens* entstanden. Entsprechendes gilt bei den Gewalten und Mächten : das Böse in ihnen wäre nicht jünger und später als ihr Wesen.“³¹ Gegen diese der Güte und Gerechtigkeit Gottes zuwiderlaufende Konsequenz führt ORIGENES die Prophezeiung Hese-kiel 28,11-19 als „den augenscheinlichen Beweis“ an, „daß diese entgegengesetzten bösen Mächte nicht von Natur als solche geschaffen sind, sondern vom Besseren zum Schlechteren gelangt und ins Geringere verwandelt worden sind“, und zwar »ob der Menge Deiner Sünden« (Hes 28,17, LXX). Die Aussagen des Hesekiel „beweisen ganz klar, daß diese Macht vorher heilig und selig war und aus dieser Seligkeit, nachdem in ihr Missetat gefunden wurde, niederstürzte und zur Erde sank, und daß sie nicht von Natur und durch die Schöpfung von solcher Art gewesen ist.“³² Die tradierte Lehre vom Satan als dem schlechthin Abtrünnigen findet ORIGENES in der Schrift explizit bestätigt : „Daß er aber »der Abtrünnige« ist, sagt auch der Herr im Buche Hiob mit folgenden Worten : »Und du wirst den Drachen, den Abtrünnigen, am Haken ziehen« (Hiob 40,25). Gewiß ist hier unter dem Drachen der Teufel zu verstehen. Die Gegenmächte werden also »Abtrünnige« genannt und sollen einst »ohne Makel« gewesen sein. ... Wenn nun diese Gegenmächte einst ohne Makel waren und unter jenen weilten, die auch jetzt noch ohne Makel geblieben sind, so ergibt sich daraus, daß von der Substanz und der Natur her (RUFIN : *substantialiter vel naturaliter*) niemand ohne Makel und auch niemand befleckt ist.“³³ Wird somit dem Bösen (wie bei PLOTIN) die wesenhafte, natürliche Existenz bestritten, so blieb noch die Frage zu beantworten, wie sich

31. De princ. I,5,3, übers. GÖRGEMANNS/KARPP, Origenes : Vier Bücher von den Prinzipien, 199, 201.

32. De princ. I,5,4, übers. GÖRGEMANNS/KARPP, Origenes : Vier Bücher von den Prinzipien, 205, 207, 209. Weitere Schriftbeweise in De princ. I,5,5 : „Denn wenn er, (der Teufel,) wie einige glauben, von der Natur der Finsternis war, wie kann er dann vorher der »Morgenstern« gewesen sein, und wie konnte er »in der Frühe aufgehen« (Jes 14,12-22), wenn er nichts Lichtartiges in sich hatte ? Aber auch der Erlöser lehrt uns über den Teufel, indem er sagt (Luk. 10,18) : »Seht, ich sehe den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz« ; denn einst war er Licht. [...] So war auch dieser einst Licht, bevor er sündigte und an diesen Ort herabstürzte“ (übers. H. GÖRGEMANNS/H. KARPP, Origenes : Vier Bücher von den Prinzipien, 211).

33. De princ. I,5,5, übers. GÖRGEMANNS/KARPP, Origenes : Vier Bücher von den Prinzipien, 213.

dennoch Böses ereignen kann. Die klassisch gewordene Lösung des ORIGENES rekurriert auf die von Gott den Geistwesen anheimgelassene Willensfreiheit:³⁴ „Denn nach unserer Meinung war auch der Teufel nicht unfähig, das Gute aufzunehmen, und doch hat er nicht, weil er das Gute aufnehmen konnte, dies auch gewollt und Tugend geübt. Denn wie sich aus den Belegen ergibt, die wir aus den Propheten angeführt haben, war er einstmals gut, als er im Paradiese Gottes inmitten der Cherubim weilte (vgl. Hes 28,13f.). So wie dieser also in sich die Fähigkeit hatte, Tugend oder Bosheit aufzunehmen, und sich dann von der Tugend abwandte und mit ganzer Seele dem Bösen hingab, so haben auch die anderen Geschöpfe die Fähigkeit zu beidem, meiden aber kraft ihrer Willensfreiheit das Böse und hängen dem Guten an. Es gibt also keine Natur, die nicht das Gute wie das Böse aufnehmen könnte, außer der Natur Gottes, die der Quell alles Guten ist, und der Natur Christi“.³⁵ „Entsprechendes ist auch von den entgegengesetzten Mächten anzunehmen, die sich für dergleichen Orte und Ämter (als geeignet) dargeboten haben: sie haben ihre Eigenschaft als »Fürstentümer«, »Gewalten«, »Weltherrscher der Finsternis«, »Geister der Bosheit«, »böse Geister«, »unreine Dämonen« nicht auf Grund ihres Wesens und nicht weil sie mit diesen Eigenschaften geschaffen sind; sondern je nach ihren Bewegungen und ihren Fortschritten im Schlechten sind ihnen diese Rangstufen des Bösen zugefallen.“³⁶

Vergleicht man die Argumentation von P.Lips. Inv.-Nr. 23 mit den Ausführungen des ORIGENES, so zeigt sich klar, daß die Problemstellung als solche und die Grundzüge der Problemlösung durchaus ‚origenistisch‘ genannt werden können. Gibt es aber darüber hinaus nähere, spezifische oder gar distinktive Berührungen, die einen direkten Rückgriff des Leipziger Textes auf Schriften des ORIGENES vermuten lassen? Möglicherweise sind dafür die Schriftzitate aufschlußreich.

Zunächst einmal ist dieselbe Assoziation des Themas mit Mt 25,41 in P.Lips. Inv.-Nr. 23 (B19-21; r9-11) und ORIGENES c.Cels. IV 65 und de

34. Vgl. hierzu P. CALONNE, *Le libre arbitre dans le traité des principes d'Origène*, BLE 89 (1988), 243-262. Zur Wirkungsgeschichte vgl. etwa K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik II/1*, § 31, 70f. und W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen, 1999, 190-201.

35. *De princ.* I,8,3, übers. GÖRGEMANNS/KARPP, *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*, 257, 259.

36. *De princ.* I,8,4, übers. GÖRGEMANNS/KARPP, *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*, 261; vgl. auch *De princ.* II,9,6.

princ. I praef. 6 zu konstatieren. Doch kann diese Assoziation allein nicht als signifikant gelten. Denn zum einen ist das Herrenwort vom Feuer, das für den Teufel und seine Engel bereitet ist, zweifellos ein *locus classicus* der christlichen Satanologie.³⁷ Zum anderen ist Mt 25,41 überhaupt ein bei den frühkatholischen Vätern sehr häufig gebrauchtes Schriftzitat.³⁸ Und andererseits kann ich die auffällige Verknüpfung von Mt 25,41 mit dem ἀπὸ καταβολῆς κόσμου aus Mt 25,34 in P.Lips. Inv.-Nr. 23 (ΕΤΡΕΥ-ΔΥ-СОВТЕ ΝΑΥ ΝΟΥΚΩΖΤ Χ(Ι)ΝΤΚΑ-ΤΑΒΟΛΗ ΜΠΚΟСМОС В20/21 und Γ10/11) nirgends bei ORIGENES wiederfinden.

Das folgende Schriftzitat, EvJoh 8,44b (B29/30), ist in zweierlei Hinsicht interessant.³⁹ Zum einen zieht ORIGENES im Johanneskommentar zu dieser Stelle das Schriftwort Hi 40,14(19 LXX) heran, das auch in der Argumentation von P.Lips. Inv.-Nr. 23 vorkommt (Γ14/15).⁴⁰ Zum anderen beginnt an dieser Stelle mit einer mir nicht restlos klaren Unterscheidung von ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ⁴¹ und ΧΙΝΤΑΠΑΡΧΗ eine Reflexion

37. Vgl. H.A. KELLY, Art. „Teufel V. Kirchengeschichtlich“, in: TRE Bd. 33, Berlin/New York, 2002, 126-128.

38. Nach Ausweis der Biblia patristica häufig z.B. bei CLEMENS ALEXANDRINUS, IRENAEUS, TERTULLIAN, IUSTIN, ORIGENES, CYPRIAN, HIPPOLYT, LACTANZ, METHODIUS, PAMPHYLIOS, PETRUS ALEXANDRINUS, etc. Zu ORIGENES vgl. auch R. BRÄNDLE, Zur Interpretation von Mt 25,31-46 im Matthäuskommentar des Origenes, ThZ 36 (1980), 17-25.

39. Zur Exegese der jesuanischen Offenbarungsrede Joh 8,12-59 bei ORIGENES vgl. die subtile Untersuchung von M. MEES, Der Text von Joh 8,12-59 bei Origenes, in: ders., Die frühe Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums am Beispiel von Textüberlieferung und Väterexegese, Würzburg, 1994, 103-116.

40. E. PREUSCHEN, Origenes Werke. Vierter Band: Der Johanneskommentar, Leipzig, 1903, Zu Joh 8,44: XX (26) = XX 235 (PREUSCHEN 362,33-363,3): ἐπιστήσεις δὲ καὶ διὰ τὴν ἀνθρωποκτονίαν αὐτοῦ οὐκ ἂν συστάνα τὰ ἐπὶ τῆς ἐπικαταράτου γῆς ἐν τοῖς ἔργοις τοῦ ἐκβληθέντος ἀπὸ »τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς« Ἄδὰμ συνέστη, πλὴν ἀνθρωποκτόνος οὗτος ἀπὸ τῆς τῶν ἐνεστηκότων γέγονεν ἀρχῆς, ὅστις, οἶμαι, γενόμενος »ἀρχὴ πλάσματος κυρίου« ἐφθόνησεν τοῖς κτισθεῖσιν »εἰς τὸ εἶναι«.

41. Welche griechische Vorlage mag ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ hier wiedergeben? Nach CRUM, CD 738b s.v. ΖΟΥΕΙΤ, hat ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ die Äquivalente ἀπ' ἀρχῆς, ἐξ ἀρχῆς und κατ' ἀρχάς. Ich vermute, daß (anders als die koptische Übersetzung) die griechische Vorlage hier nicht zwischen den Nomina, sondern zwischen den Präpositionen variierte, indem etwa ἐξ ἀρχῆς (oder κατ' ἀρχάς) dem johanneischen ἀπ' ἀρχῆς gegenübergestellt war, und daß diese Unterscheidung auf die unterschiedliche Valeur des Wortes ἀρχή innerhalb jener präpositionalen Verbindungen abzielte. Ich vermute weiterhin, daß die ‚falsche Lesart‘ ἐξ ἀρχῆς oder κατ'

über den genauen Beginn der Bosheit des Teufels. Leider behindern am Anfang von Pagina **r** wieder stärkere Textzerstörungen das Verständnis. So, wie ich den Text im Moment begreife, scheint seine Argumentation zuletzt auf eine Rückdatierung der Sünde des Teufels *vor* die Erschaffung der sichtbaren Welt hinauszulaufen, weil nur dann die Bereitung eines Feuers *seit* der Erschaffung der Welt gerecht (δικαίως) ist (ΕΨΧΕ ΛΥCOBT[Ε ΝΑQ] ΝΟΥΚΩΖΤ ΧΝΤΚΑΤΑΒΟΛΗ [ΜΠ]Κ[Ο]C-ΜOC ΔΙΚΑΙΩC ΕΤΒΕ ΑΙΤΙΑ ΕΛ[≠q/≠γ]ΑΑC ΖΑΘΗ ΜΠΚOCΜOC **r**9-12).⁴² Nach ORIGENES nun, und nur nach ihm,⁴³ hat der Abfall des Teufels nicht nur keinen Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen, sondern er findet bereits vor der Erschaffung der Welt statt.

Das nächste Schriftzitat (**r**14-15) ist Hi 40,14(19 LXX),⁴⁴ das Wort über den »Ursprung des Gebildes des Herrn, erschaffen, auf daß die Engel seiner spotten«. P.Lips. Inv.-Nr. 23 bezieht es zwar auf den Teufel, läßt es aber offensichtlich nicht als Aussage über dessen ursprüngliche

ἀρχάς (koptisch : ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ) wegen der Bedeutungsnuance ‚von jeher, von vornherein, an sich‘ (vgl. PAPE, Bd. I², 326) in Bezug auf die ἀρχή, den ‚Urzustand‘, des Teufels verworfen wird, während die ‚richtige Lesart‘ ἀπ’ ἀρχῆς (koptisch : ΧΙΝΤΑΠΑΡΧΗ) ‚seit Anbeginn‘ mit der Bedeutungsnuance des ‚zeitlichen Anfangs eines Entstehenden‘ in **B**32 auf den *Anfang der Welt* (außerhalb der präpositionalen Kollokation wiederum [ΤΕΖΟ]ΥΪΤΕ) bezogen wird. Die koptischen Bibelübersetzungen geben übrigens ἀπ’ ἀρχῆς in Joh 8,44 mit ΧΙΝ(Ν)ΨΟΡΠ (S), ΧΙΝΨΑΡΠ (A2 ed. THOMPSON ; W ed. HUSSELMAN) und (Ε)ΙCΧΕΝΖΗ (B7 ed. KASSER ; B5 ed. HORNER) wieder. Innerhalb von P.Lips. Inv.-Nr. 23 korrespondiert ΧΙΝΤΕΖΟΥΕΙΤΕ in **B**29/30 jedenfalls mit Ε[Ψ]Χ[Ε] ΧΙΝΤΕ[Ζ]ΟΥΪΤΕ ΕΥΔΙΑΒΟΛΟC ΠΕ etc. in **r**12/13.

42. Ich verstehe das durch ΕΨΧΕ ... ΛΥΩ ΕΨΧΕ gegliederte Konditionalgefüge **r**9-17 als zwei unabhängige Protasis-Apodosi-Gefüge. Die grammatische Möglichkeit, den ersten ΕΨΧΕ-Satz : ΕΨΧΕ ΛΥCOBT[Ε ΝΑQ] ΝΟΥΚΩΖΤ ΧΝΤΚΑΤΑΒΟΛΗ [ΜΠ]Κ[Ο]CΜOC ΔΙΚΑΙΩC ΕΤΒΕ ΑΙΤΙΑ ΕΛ[≠q/≠γ]ΑΑC ΖΑΘΗ ΜΠΚOCΜOC (**r**9-12) zusammen mit dem folgenden ΛΥΩ Ε[Ψ]Χ[Ε] ΧΙΝΤΕ[Ζ]ΟΥΪΤΕ ΕΥΔΙΑΒΟΛΟC ΠΕ ΝΤΑΥ[Τ]ΑΜΙΟQ ΕCΩΒΕ ΜΜΟQ ΝΤῆ ΝΑ[Γ]ΓΕΛΟC ΜΠΝΟΥΤΕ (**r**12-15) als gestaffelte Protasis zu einer einzigen, mit ΝΑΨ ΝΖΕ (**r**15) beginnenden Apodosi zu interpretieren, scheint der argumentativen Logik zu widersprechen.

43. Vgl. H.A. KELLY, Art. „Teufel V. Kirchengeschichtlich“, in : TRE Bd. 33, Berlin/New York, 2002, 125,42-44.

44. Τοῦτ' ἔστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου, πεποιομένον ἐγκαταπαίττεισθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ : (S) ΕΤΕ ΠΑΙ ΠΕ ΠΕΖΟΥΕΙΤ ΜΠΛΑΣΜΑ ΜΠΧΟΕΙC ΝΤΑΓΤΑΜΙΟQ ΕCΩΒΕ ΜΜΟQ ΕΒΟΛ ΖΙΤῆ ΝΕΦΑΓΓΕΛΟC (CIASCA, vol. II 63f.).

Erschaffung gelten.⁴⁵ Nach der Auslegung des ORIGENES im Johanneskommentar trifft Hi 40,14 (19 LXX) zwar eine Aussage über den Teufel, doch nicht über dessen Erschaffung, sondern vielmehr über die Folge seines Abfalls, – seine Einbindung in Körper und Materie, den Auftakt zur „zweiten Schöpfung“:⁴⁶ Das πλάσμα κυρίου ist für ORIGENES „der notwendige irdische materielle Läuterungsort der aus der Einheit gefallenen Menschen und Geistwesen, ... Der »Drache« ist dabei der Anfang derartiger Geschöpfe, wobei nicht alle zu denjenigen gehören, die geschaffen wurden, um »von den Engeln verspottet zu werden.«⁴⁷

In r17 wird wahrscheinlich auf Hi 26,13 (LXX)⁴⁸ angespielt, wenn es, von Hi 40,14 (19 LXX) ausgehend, heißt, daß ‚vor dieser Stelle‘ (ΖΙΘΗ ΜΠΕΕΙΜΑ r16) der Teufel ἀποστάτης genannt werde. Die Identifikation des Teufels mit dem ‚Abtrünnigen‘ und ‚Drachen‘ in Hi 26,13 und 40,25 ist freilich *locus communis* der patristischen Exegese.

In r25-27 wird, explizit eingeleitet (ΠΕΡΗΡΗΤΟΝ ΔΕ Μ[ΠΕΨ]ΑΛΛΟΜΟΣ ΟΥΟΝΖ ΕΒΟΛ ΧΕ ΜΠ[Ο]ΥΩΩ ΔΝ ΜΠΝΟ[ΥΤΕ] ΠΕ ΨΑΦΧΟΟ[С ΓΑΡ] ΧΕ r23-25), das Schriftwort Ps 74,18 (73,18 LXX)⁴⁹ zitiert. Dieses Psalmenwort ist in der Biblia Patristica ausschließlich für ORIGENES⁵⁰ und EUSEBIUS⁵¹ nachgewiesen.

45. So z.B., möglicherweise mit antiorigenistischem Impetus, bei JOHANNES PHILOPONOS, *De opificio mundi* I 11: „Wenn nämlich der Teufel zur Ordnung (τάξις) der Engel gehörte, im Buch Ijob aber über ihn gesagt ist: ‚Dies ist der Anfang des Gebildes des Herrn, geschaffen, um von den heiligen Engeln verspottet zu werden‘, wie kann er Anfang der durch Gott entstandenen Dinge sein, wenn er mit der Welt entstand, und ferner im Anfang Gott Himmel und Erde schuf? Also ist klar, daß Himmel und Erde Anfang des Sichtbaren, jener aber des Unsichtbaren ist, über dessen Entstehung Moses nichts gesagt hat.“ (übers. v. C. SCHOLTEN 1997, 123).

46. JoCom I 17(95), ed. PREUSCHEN, p. 21,3ff. Vgl. hierzu E. FRÜCHTEL, Ἄρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes, *Studia Patristica* 14 = TU 117, Berlin, 1976, 122-144. Hi 14 (19 LXX) bei ORIGENES außerdem IoCom 20,182; 20,235 und De orat. 26,5.

47. FRÜCHTEL, a.a.O., 127. Vgl. auch das von Hieronymus überlieferte ORIGENES-Dictum: „Wer an Bosheit alle übertrifft und sich ganz auf die irdische Ebene begibt, der wird in einer anderen, später zu schaffenden Welt zum Teufel, zum »Beginn der Schöpfung des Herrn, gemacht dazu, daß die Engel seiner spotten«, welche die Tugend des Anfangs verloren haben.“ (übers. GÖRGEMANN/KARPP, 653; von den Hsgg. zu De princ. III 6,3 gestellt).

48. Hi 26,13 (LXX): προστάγματι δὲ ἐθανάτωσεν δράκοντα ἀποστάτην.

49. Ps 74,18 = LXX 73,18: Μνήσθητι ταύτης τῆς κτίσεώς σου · ἐχθρὸς ὠνείδισε σοι etc.

50. ?PsCat 1532, C1; 1533, A12 (*Patrologia Graeca* 12); ?PsCat C100,20.24.32; 101,2 (J.B. PITRA, *Analecta Sacra* III, Venetiis, 1883).

Das Schriftwort SapSal 11,24⁵² schließlich, in r30-33 mit formeller Einleitung zitiert, erscheint nach Auskunft der Biblia Patristica in noch stärkerem Maße als ein ‚Lieblingszitat‘ des ORIGENES: Es wird einmal für CLEMENS ALEXANDRINUS⁵³ und zweimal für EUSEBIUS⁵⁴ notiert, dagegen sechsmal für ORIGENES.⁵⁵ In c.Cels I,71 kontert ORIGENES die Redewendung seines Gegners, der Jesus als einen ‚gottverhaßten Zauberer‘ injuriert, mit dem Verweis auf SapSal 11,24: ein ‚gottverhaßter Mensch‘ sei im strengen Sinne unmöglich. In c.Cels IV 28 und De orat. 5,2 dient das Zitat als Beleg für Gottes Vorsehung und Fürsorge. In Io-Com 20,148 und De princ. II,6,3 ist es auf Jesus appliziert, der darin Gott Vater gleiche.

Welcher Schluß ist nun aus den in P.Lips. Inv.-Nr. 23 verwendeten Schriftzitaten zu ziehen?

Alle sechs Schriftzitate sind auch von ORIGENES benutzt worden, und mehrere davon dürfen als ausgesprochen charakteristisch für ihn bezeichnet werden. Das Spektrum der in P.Lips. Inv.-Nr. 23 zitierten Schriftworte bestätigt damit ganz entschieden die origenistische Provenienz der Argumentation. Auch widerspricht die Verwendung der Zitate in P.Lips. Inv.-Nr. 23 in keinem Fall der bei ORIGENES dafür überlieferten Auslegung. Soweit ich sehe, gibt es allerdings keine Übereinstimmungen in exegetischen Details, die so signifikant wären, daß daraus eine direkte Beeinflussung des Textes von P.Lips. Inv.-Nr. 23 durch einen der Texte des ORIGENES gefolgert werden müßte.

Ich komme nun zum zweiten Teil der theologie- und überlieferungsgeschichtlichen Fragestellung: Wenn der Text von P.Lips. Inv.-Nr. 23 zwar in der Tradition des ORIGENES steht, ORIGENES selbst aber nicht als seine einzige oder auch nur hauptsächliche Quelle betrachtet werden kann, lassen sich dann vielleicht andere Texte des origenistischen Diskurses finden, die überlieferungsgeschichtliche Relevanz für P.Lips. Inv.-Nr. 23 haben könnten?

51. EUSEBIUS, PsCom 864 D8 und D15; 865 A1 und C6 (Patrologia Graeca 23).

52. Vgl. den bis auf die Lesart $\text{NNEKNACNT} \text{ NKA} \text{ GAP} \text{ AN}$ (in P.Lips. Inv.-Nr. 23: $\text{NEK(K)NACNT} \text{ OYNKA} \text{ GAP} \text{ AN}$) identischen koptischen Text der sahidischen Bibel bei PAUL DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Göttingen, 1883, 86.

53. *Paedagogus* I,62,3. Vgl. schon bei PHILO, *De cherubim* 99 und *De specialibus legibus* 3,36.

54. PsCom. 228 C4 und 681 C8.

55. C.Cels I,71; IV 28; CtCom 3; IoCom 20,148; De orat 5,2; Princ. 2,6,3.

Die Suche nach patristischen Parallelen zu P.Lips. Inv.-Nr. 23 hat nicht nur thematische und theologiegeschichtliche Anhaltspunkte. Auch der chronologische Spielraum für relevante Paralleltexte läßt sich ziemlich eng eingrenzen. Mögliche Quellen und Parallelen können, ebenso wie der Leipziger Text selbst, nicht vor der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts entstanden sein. Auf der anderen Seite verbietet allein schon die frühe Datierung der koptischen Handschrift eine Entstehung des griechischen Originals nach der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Methode und Form der theologischen Diskussion in P.Lips. Inv.-Nr. 23 scheinen am ehesten einer Datierung um 300 n.Chr. zu entsprechen. Die Argumentation des Leipziger Textes konveniert zwar in vielem mit der späteren dogmatischen Fassung der Teufelsproblematik, wird aber offenkundig (noch) nicht als gesicherte, durch Tradition autorisierte Position verfochten, sondern sozusagen im offenen Feld, Mann gegen Mann, erstritten. Die Beweislage wird, wie es in 18/9 bezeichnend ausgedrückt ist, **ΕΒΟΛ [ΖΝΤΕ]ΓΡΑΦΗ ΔΥΩ ΕΒΟΛ ΖΝΟΥΔ[Ι]Δ-Λ[ΟΓΙC]ΜΟC ΝΨΑΧΕ**, 'aus der Schrift und aus vernünftiger Überlegung der Sache (oder : des Wortes) heraus' entwickelt. Eine im Thema an sich und im origenistischen Substrat der Argumentation ganz ähnlich gelagerte Schrift wie die exegetisch-dogmatische Homilie *Quod Deus non est auctor mali* des BASILIUS VON CAESAREA⁵⁶ kann somit nicht als Quelle oder auch nur als Parallele in strengeren Sinne von P.Lips. Inv.-Nr. 23 angesehen werden: Sie gehört vielmehr in die Wirkungsgeschichte jenes Diskurses, in dem der Text von P.Lips Inv.-Nr. 23 unmittelbar angesiedelt ist.

Eine nicht nur sachliche, sondern auch formale Parallele mit passendem zeitlichen Ansatz bietet dagegen der Dialog *Περὶ αὐτεξουσίου* (*De libero arbitrio* oder *De autexusio*) des von SOKRATES h.e. VI 13 und HIERONYMUS, *De viris illustribus* 83, als Bischof von Olympos

56. MIGNE, *Patrologia orientalis* XXXI, 328-353; deutsche Übersetzung bei A. STEGMANN, *Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Grossen, Bischofs von Caesarea, ausgewählte Homilien und Predigten*, Bd. II, *Bibliothek der Kirchenväter*, München, 1925, Vol. II, 371(719)-389(737): vgl. bes. 2. Kap. – gegen die Behauptung, Gott sei der Urheber des Bösen; 4. Kap. – gegen die verkehrte Interpretation von Jes 45,7 und anderer dahingehend mißverständlicher Schriftworte, die, falsch verstanden, Gott als den Urheber des Bösen erscheinen lassen; 5. Kap. – das Böse ist nicht Substanz, sondern akzidentiell; 8. Kap. – Woher der Teufel? – Aus dessen freier, gewillkürter Wahl, sich von Gott abzuwenden.

apostrophierten METHODIUS,⁵⁷ eines philosophisch gebildeten und rhetorisch geschulten⁵⁸ christlichen Wanderlehrers, der gegen Ende der diokletianischen Verfolgung den Märtyrertod erlitt.⁵⁹ Die Überlieferung dieses Dialoges in griechischer Sprache und in kirchenslavischer Übersetzung,⁶⁰ seine pseudonymen Nebenüberlieferungen als Werk eines christlichen Philosophen namens MAXIMUS⁶¹ oder gar des ORIGENES selbst⁶² und seine ausgiebige Verwendung durch den in Griechisch und in der lateinischen Übersetzung RUFINS überlieferten Dialog *Περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως* / *De recta in Deum fide*

57. Zu Person und Werk des METHODIUS vgl. W. MÖLLER, Art. „Methodius“ in: RPTHK², Bd. 9, Leipzig, 1881, 724-726; N. BONWETSCH, Art. „Methodius“ in: RPTHK³, Bd. 13, Leipzig, 1903, 25-30; R. WILLIAMS, Art. „Methodius von Olympus“, in: TRE Bd. 22, Berlin/New York, 1992, 680-684; L.G. PATTERSON, *Methodius: Divine Sovereignty, Human Freedom, and Life in Christ*, Washington, 1997; K. BRACHT, *Vollkommenheit und Vollendung: zur Anthropologie des Methodius von Olympus*, Studien und Texte zum antiken Christentum 2, Tübingen, 1999; J. PAULI OSB/C. SCHMIDT, Art. „Methodius von Olympus“, in: S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hsgg.), *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien, 2002⁽³⁾, 502-503.

58. Vgl. die Stilanalyse von V. BUCHHEIT, *Studien zu Methodius von Olympus*, TU 69, Berlin, 1958.

59. Vgl. WILLIAMS, „Methodius von Olympus“, 680; PAULI/SCHMIDT, „Methodius von Olympus“, 502.

60. N. BONWETSCH, *Methodius*, GCS 27, Leipzig, 1917, 143-206; A. VAILLANT, *Le « De autexusio » de Méthode d'Olympe*, version slave et texte grec édités et traduit en français, *Patrologia orientalis* 22,5, Paris, 1930; repr. Turnhout, 1989; L.G. PATTERSON, *De libero arbitrio and Methodius' Attack on Origen*, *Studia Patristica* 14 = TU 117, Berlin, 1976, 160-166; M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, TU 96, Berlin, 1966, *Methodius: De autexusio*, 109-121 (als Exempel des ‚christlich-philosophischen Dialoges‘). Nach A. VAILLANT, *Méthode d'Olympe*, 645, ist *De autexusio* „un pendant chrétien au Πόθεν τὰ κακὰ de Plotin“, wie METHODIUS' Dialog *Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγνεΐας* als christliches Pendant zum Symposium des PLATON konzipiert ist.

61. So bei EUSEBIUS, *Praep. ev.* VII, 22,1-64 (K. MRAS, *Eusebius Werke*. Achter Band: *Die Praeparatio Evangelica*, 1. Teil: *Einleitung*, die Bücher I bis X, 2. Aufl. hsg. v. E. DES PLACES, Berlin, 1982). Die Überschrift in vier griechischen Mss (B, I, O, N) lautet: ὅτι μὴ ἀγέννητος ἢ ὕλη μῆδε κακῶν αἰτία. EUSEBIUS erwähnt die Schrift auch in *hist. eccl.* V 27: „Die Schriften, die wir in Erfahrung gebracht haben, sind etwa: [...] die Schrift des Maximus über die bei den Häretikern viel besprochene Frage nach dem Ursprung des Bösen und über das Gewordensein des Stoffes (... πόθεν ἢ κακία καὶ περὶ τοῦ γεννητῆν ὑπάρχειν τὴν ὕλην ...)“.

62. In der *Philokalia* als Dialog des ORIGENES πρὸς μαρκιωμιστὰς καὶ ἄλλους αἰρετικούς, obgleich der Text (*Philok.* 24 fin.) als Zitat nach EUSEBIUS markiert wird: Εὐσεβίου [...] εὐαγγελικῆς προπαρασκευῆς, λόγου Ζ.

(,ADAMANTIUS‘)⁶³ sowie in der armenischen Literatur des 5. Jh.s (EZNIK VON KOLB, s.u.) lassen uns erahnen, welch breite Rezeption diesem Text zu einer bestimmten Zeit beschieden gewesen ist.⁶⁴ Der Dialog *Περὶ αὐτεξουσίου* handelt sein Thema, die Herkunft des Bösen, in zwei Argumentationsgängen ab. Diese Zweiteilung entspricht der Exposition zum ‚Forschungsstand‘, den der Orthodoxe, das mit METHODIUS identische ‚ich‘ des Dialoges, in Kap. IV,2-3 referiert: Das Problem sei bereits von kundigen Männern in ausgreifenden Untersuchungen diskutiert worden, welche hauptsächlich zwei Lösungen hervorgebracht hätten: die einen betrachten die präexistente Materie als die Ursache des Bösen, die anderen halten Gott für seinen Urheber.⁶⁵ In einer ersten Diskussion wird also die Frage der Anzahl von ἀγένητοι durchgenommen und der kosmologische Dualismus durch den orthodoxen Disputanden widerlegt (Kap. 5-12). Es ist dieser Teil, der als Schrift des MAXIMUS ‚über die Materie‘ und als Dialog des ORIGENES ‚gegen die Marcioniten und andere Häretiker‘ überliefert ist und der, zusammen mit dem antiorigenistischen Dialog des METHODIUS *De resurrectione*, dem dogmatisch-polemischen Dialog *De recta in deum fide* zugrundeliegt. Gegen die andere Behauptung nun, Gott sei der Urheber des Bösen, wendet sich der zweite Teil von *Περὶ αὐτεξουσίου*

63. W. VAN DE SANDE-BAKHUYZEN, Der Dialog des Adamantius *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως*, GCS 4, Leipzig, 1901; vgl. HOFFMANN, Der Dialog, p. 84-91, hier als Exempel des ‚dogmatisch-polemischen Dialoges‘ in der frühchristlichen Literatur.

64. In der Frage der literarischen Abhängigkeit zwischen diesen Parallelüberlieferungen folge ich der heute vorherrschenden Meinung, daß METHODIUS der Autor im eigentlichen Sinne ist: So bereits A. VON HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I/2, Leipzig, 1958⁽²⁾, 786f. mit TH. ZAHN, ZfKG IX (1888), 24-220 (contra MÖLLER, RPTk², Bd. 9, Leipzig, 1881, 225), der gar die Existenz des MAXIMUS bezweifelte. Dagegen versuchte H.T.D. BARNES, Methodius, Maximus, and Valentinus, JThS 30 (1979), 47-55, den Dialog *De recta in deum fide* als Originalschrift und Werk des MAXIMUS zu erweisen; ähnlich K. MRAS/É. DES PLACES, Die Praeparatio Evangelica, 405: „Das Kapitel ist außer durch Eusebius und die Philocalia auch von Methodius de autexusio 5,1-12,8 verwendet worden“. Auch R. HANIG, Art. „Maximus, Antignostiker“, in: S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hsgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg/Basel/Wien, 2002⁽³⁾, 495, deutet diese Möglichkeit an: „Ein Maximus (M.) hat nach Eusebius (h.e. 5,27) um 180-210 eine Schrift *De materia* verfaßt. Das hieraus in p.e. 7,22,1-64 zitierte Fragment findet sich auch bei Methodius (*arbitr.* 5,1-12,8), mit dem M. verwechselt worden sein könnte, sowie in *De recta in deum fide*, als dessen Autor M. in Betracht kommt (dann aber um 250).“

65. BONWETSCH, Methodius, 155.

(Kap. 13-21). Im Laufe dieser Diskussionsrunde entwickelt der Orthodoxe eine christliche Antwort auf die Frage, woher das Böse kommt. Zunächst wird die Willensfreiheit des Menschen reflektiert, aus der die Möglichkeit entspringt, Gutes wie Böses zu tun (Kap. XIII-XVII). METHODIUS „verneint durchaus, ... daß das Böse etwas Wirkliches sei oder auch nur eine Eigenschaft, die notwendigerweise etwas Wirklichem innewohne. Es ist und kann nur sein ein zufälliger Entschluß des Willens, und seine Macht kommt von $\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ (Gewohnheit) nicht $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ (Natur).“⁶⁶ Die Diskussion schreitet dann weiter hinter den anthropologischen Präzedenzfall Adams zurück: Woher hatte der Teufel, ohne daß bereits etwas Böses existierte, Kenntnis des Bösen, so daß er den Willen des Menschen dahingehend zu korrumpieren verstand (Kap. XVIII)? Und schließlich hebt ein in der kirchenslavischen Version (die hier alleine den Text bezeugt) nicht namentlich identifizierter Disputand vollends aufs Prinzipielle ab (Kap. XIX,1-2):⁶⁷ „Und da nun, o Freund, du sagst, daß Gott nicht der Schöpfer des Bösen sei, sagst aber, daß es getan wird gemäß der Wirkung des Teufels von den ihm Folge Leistenden, die sich jenes Willen hingegeben haben; daher, sagst du, würden sie auch mit Recht gestraft, da sie, obwohl vermögend seinen Willen zurückzuweisen, nicht wollen; so will ich dich nun über ihn, den Teufel selbst, fragen. – Hat Gott ihn so geschaffen, oder hat er sich selbst zum Bösen gewandt, nachdem er zuvor nicht so gewesen? – Wenn er aber nun so war von Gott, so gebührte es ihm nicht, Strafe zu empfangen, da er sich in der Natur bewahrte, wie ihn Gott erschaffen.“ Die Stimme der Orthodoxie antwortet darauf (Kap. XIX,4-6):⁶⁸ „Ich sage, daß der Teufel nicht von Natur ein von Gott Abspenstiger war, sondern eine gewisse zum Besseren dienende Kraft. Da er aber neidisch geworden auf den Menschen, sage ich, daß er durch seine eigene Wahl Teufel geworden sei; denn verlassend den Gehorsam Gottes, fing er an ungehorsam zu sein und fing an zu lehren Gotte Widersprechendes, nachdem er verlassen das Bessere und sozusagen ein Deserteur von Gott geworden. Es gibt mir aber Zeugnis, der ich so rede, ein heiliges Wort, einen Deserteur und eine Schlange ihn nennend, indem es spricht: »durch den Befehl aber tötet er die abgefallene Schlange« (Jes 27,1). ... Denn nicht hätte ihn einen Abgefallenen die

66. WILLIAMS, „Methodius von Olympos“, 683.

67. Übers. von BONWETSCH, Methodius, 195f., Kursivstellung: T.S.R.

68. Übers. von BONWETSCH, Methodius, 196f., Kursivstellung: T.S.R.

heilige Schrift genannt, wenn er ein solcher geblieben wäre, wie er von Gott geschaffen war, und nicht verlassend, was er war, zu dem, was er nicht war, übergegangen wäre. Dadurch zeigt es sich auch, daß er nicht ungeschaffen ist. Denn wenn er ungeschaffen wäre, so wäre er nicht abgefallen von seiner Natur. Wenn ich aber auch einräume, daß dies möglich sei, muß man <doch>, da jetzt der Teufel böse ist, sagen, daß einst eine Zeit war, wo der Teufel nicht böse war ; also aber auch, daß sich als nicht substantiell das Böse erweist. Denn dieselbe Natur (»Substanz« ?), da sie bleibt, erleidet nicht, bald böse zu sein, bald wiederum gut.“ Im weiteren (Kap. XIX,7-XX) wird Gott dann noch von dem Vorwurf, er habe den Abfall des Teufels entweder nicht gewußt oder aber gewußt und nicht verhindert, sowie von dem Vorwurf, dem Teufel nicht gleich nach begangenen Sündenfall das Handwerk gelegt zu haben, freigesprochen.

Anders als die ältere Parallelüberlieferung zu Περὶ αὐτεξουσίου, die sich auf die Kapitel 5-12 des Dialoges beschränkte, hat der armenische Kirchenvater EZNIK VON KOLB⁶⁹ in den 40er Jahren des 5. Jh.s für seine apologetische Abhandlung ‚Wider die Irrlehren‘ (*De deo*)⁷⁰ auf beide Teile des Dialoges zurückgegriffen. Die Kapitel 4 bis 14 (PO §§ 4-56)⁷¹ des ersten Buches seiner Abhandlung, welches der ‚Widerlegung der Irrlehren der Heiden‘ gewidmet ist, sind fast reine METHODIUS-Paraphrase. Kapitel 13 läuft parallel zu Περὶ αὐτεξουσίου XIX,1-6. Es

69. Zu EZNIK vgl. V. INGLISIAN, „Eznik von Kolb“, RAC Vol. 7, Stuttgart, 1969, 118-128 ; M. VAN ESBROECK, „Eznik v. Kolb“, LThK³ Bd. 3, Freiburg/Basel/Rom/Wien, 1995, 1143f. ; H. KAUFHOLD, „Eznik von Kolb“, RGG⁴ Bd. 2, Tübingen, 1999, 1850 ; P. BRUNS, „Eznik von Kolb“, in : S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hsgg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg/Basel/Wien, 2002⁽³⁾, 261.

70. L. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb, connu sous le nom de ‚Contre les sectes‘*. Études de critique littéraire et textuelle, Paris, 1924 ; S. WEBER, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd. 1 : Eznik, Koriun, Hatschachatum, Bibliothek der Kirchenväter, München, 1927 ; L. MARIÈS/CH. MERCIER, *De Deo. Eznik de Kolb*, *Patrologia Orientalis* 28,3,4, Paris, 1959 ; M.J. BLANCHARD, *A treatise on god written in Armenian by Eznik of Kolb*, *Eastern Christian Texts in Translation* 2, Leuven, 1998.

71. Ich zitiere nach der Buch- und Kapitel-Einteilung von S. WEBER, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*. Die Edition von MARIÈS und MERCIER (*Patrologia Orientalis* 28,3,4) teilt das Werk durchlaufend in 432 Paragraphen ein.

heißt dort :⁷² „Da ihr nun, so sagen sie, Gott nicht als den Urheber des Bösen bezeichnen wollt, sondern erklärt, daß es unter Eingebung des Satans von den Menschen gewirkt werde, indem sie ihm folgen und von ihm sich betrügen lassen, wofür sie mit Recht ihre Strafe erleiden, da sie das Böse ausscheiden und entfernen gekonnt hätten, so werden wir nun in betreff des Satans selbst *die Frage stellen : Hat ihn [sc. den Satan] Gott etwa so gemacht, und hat er zugestimmt zum Übergang ins Böse ? Wenn ihn Gott so gemacht hätte, so hätte er keine Strafe über ihn verhängen dürfen, denn er hat die Ordnung der Natur, in der ihn Gott erschaffen hat, bewahrt.* Und was immer jemand ohne seinen Willen getan hat, dafür darf man ihn nicht bestrafen, sondern mit Recht wird nur derjenige bestraft, in dessen Willen es gestellt war, etwas zu tun, und der so eine schlechte Tat begangen hat. ... Wenn er also (der Satan) von Gott gut erschaffen wurde und er selbst von sich aus seinen Willen dem Bösen zuwandte und sich vom Guten abkehrte, dann verfiel er mit Recht der Bestrafung für sein Unterfangen. Denn wir wissen, daß der Satan nicht von Gott zum Satan gemacht wurde. ... Es gibt für diese Aussage das göttliche Wort Zeugnis, welches ihn einen abgefallenen Drachen nennt : »durch seinen Befehl tötete er den abgefallenen Drachen« (Jes 27,1) ... *Also einen Abtrünnigen nennt ihn die Schrift. Wenn er so geblieben wäre, wie Gott ihn geschaffen hat, dann würde sie ihn nicht abtrünnig nennen. Denn wenn jemand abtrünnig wird, so verläßt er seine Ordnung.*“

72. Übers. von S. WEBER, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*, Bd. 1, 50f. ; Kursivstellung : T.S.R. An einigen späteren Stellen seines Werkes kommt EZNIK auf das Thema zurück : 2. Buch, ‚Widerlegung der Religion der Perser‘, Kap. 12 (WEBER, p. 102-104) : „Andere haben über den Satan allerdings eine andere Meinung aufgestellt, nämlich daß Gott ihn böse erschaffen habe. [...] (104) Denn nicht von ihm wäre das Böse, sondern von dem, der ihn so beschaffen erschuf. [...] Wenn er (Gott) ihn durch seine Natur zum Bösen bestimmt hätte, weshalb gab er ihm dann tadelnd den Namen des Bösen, da er doch nur die Natur so bewahrte, wie sie geworden war ? Auch der Bestrafung wäre er nicht würdig, weil er seine Natur erprobte.“ ; ebd., Kap. 18 (WEBER, p. 115) : „Daraus erhellt, daß Gott das Gebilde aller gut geschafft. Und er gab die freie Selbstbestimmung, sich zum Guten und zum Bösen zu wenden, damit jeder sich der Seite zuwenden könne, zu welcher er wolle, und nach seinen Werken die Vergeltung empfangen. Er sollte eben nicht wie unvernünftige Wesen getrieben werden, welchen keine guten Werke zustehen und keine Hoffnung auf Vergeltung“ ; ebd., Kap. 23 (WEBER, p. 120) „Wenn ihn also Gott zum Diener des Bösen erschaffen hätte, [...] warum wurde der Böse Lügner und Menschenmörder (Joh 8,44) genannt, wenn er auf dem Boden der Wahrheit stände und nicht der Lüge?“

Beziehungen zwischen METHODIDIUS/EZNIK und P.Lips Inv.-Nr. 23 bestehen im Thema als solchem und seiner Behandlung, speziell aber in den zwei von mir kursiv gekennzeichneten Textpassagen :

(I)

METHODIUS, De autexusio XIX,1-2 : „... so will ich dich nun über ihn, den Teufel selbst, fragen. – Hat Gott ihn so geschaffen, oder hat er sich selbst zum Bösen gewandt, nachdem er zuvor nicht so gewesen ? – Wenn er aber nun so war von Gott, so gebührte es ihm nicht, Strafe zu empfangen, da er sich in der Natur bewahrte, wie ihn Gott erschaffen.“

EZNIK, De deo I,13 : „... so werden wir nun in betreff des Satans selbst die Frage stellen : Hat ihn [sc. den Satan] Gott etwa so gemacht, und hat er zugestimmt zum Übergang ins Böse ? Wenn ihn Gott so gemacht hätte, so hätte er keine Strafe über ihn verhängen dürfen, denn er hat die Ordnung der Natur, in der ihn Gott erschaffen hat, bewahrt.“

P.Lips. Inv.-Nr. 23, B14-24 : „Ich frage dich aber : Hat Gott den Teufel solcherart geschaffen, daß er sich die Bosheit erwählt (?) und er sich von der Gerechtigkeit abwendet ? Ist also der Teufel gar nicht schuldig an der Sünde, und ist es also nicht gerecht, daß er bereitet hat für ihn »ein Feuer« »seit der Grundlegung der Welt« ? Daß er bestraft werden wird, – für [welche Sünde] ist es, wenn (doch) Gott selbst es ist, der die Natur (des Teufels) [geschaffen hat] in dieser Weise ?“

Die Übereinstimmung dieser Passage ist zwar nicht wörtlich, aber doch formal und inhaltlich recht weitgehend. Sie beginnt schon mit der expliziten Frageeinleitung, betrifft die daran anschließende Frage : „Hat Gott den Teufel so geschaffen ...“ und erstreckt sich auch noch auf die folgende Reflexion über die Strafmündigkeit des Teufels.

(II)

METHODIUS, De autexusio XIX,5 : „... Denn nicht hätte ihn einen »Abgefallenen« die heilige Schrift genannt, wenn er ein solcher geblieben wäre, wie er von Gott geschaffen war, und nicht verlassend, was er war, zu dem, was er nicht war, übergegangen wäre.“

EZNIK, De deo I,13 : „Also einen »Abtrünnigen« nennt ihn die Schrift. Wenn er so geblieben wäre, wie Gott ihn geschaffen hat, dann würde sie ihn nicht abtrünnig nennen. Denn wenn jemand abtrünnig wird, so verläßt er seine Ordnung.“

P.Lips.Copt. 23, r15-19, 27-29 : „in welcher Weise nennt er ihn (dann) vor dieser Stelle »Abtrünniger« ? Wovon fiel er denn ab, wenn er in der Natur blieb, in der er geschaffen worden ist ? ... Wie wäre er wohl der Feind

Gottes, wenn er geblieben wäre in der Ordnung, in der Gott ihn geschaffen hat?“

In dieser Passage besteht die Übereinstimmung in dem Verweis auf ein Bibelwort, das von der ‚abgefallenen Schlange‘ spricht – bei METHODIUS und EZNIK jeweils Jes 27,1 (τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα), in P.Lips. Inv.-Nr. 23 r16-17 vermutlich Hiob 26,13 (δράκοντα ἀποστάτην) – und in der daraus gezogenen Schlußfolgerung, daß der von der Heiligen Schrift explizit bezeugte ‚Abfall‘ des Teufels die Behauptung widerlegt, Bosheit sei seine Natur. Dieser Beweis findet sich schon bei ORIGENES,⁷³ der Wortlaut der Konsequenz in P.Lips. Inv.-Nr. 23 steht jedoch der Formulierung des METHODIUS nahe.⁷⁴

Was besagen nun die zwischen METHODIUS/EZNIK und P.Lips. Inv.-Nr. 23 festgestellten Übereinstimmungen im Thema, in der Abfolge von Argumenten und in einzelnen Formulierungen? – Zweifellos sind die *Unterschiede* der Texte so gravierend, daß wir nicht in dem Sinne von einer ‚Parallelüberlieferung‘ reden können, wie es für das Verhältnis des Dialoges Περὶ ἀντεξουσίου zur MAXIMUS-Paraphrase des EUSEBIUS, zur Philokalia und zur Schrift des EZNIK VON KOLB angemessen ist. Als formale überlieferungsgeschichtliche Analogie bietet sich am ehesten das Verhältnis zwischen dem Dialog Περὶ ἀντεξουσίου des METHODIUS und der die Dialogform weiterentwickelnden Bearbeitung des ‚ADAMANTIUS‘ *De recta in deum fide* an. Doch stellen die zwei erhaltenen Paginae von P.Lips. Inv.-Nr. 23 letztlich eine zu schmale Textbasis dar, um eine wenn auch nur lose, so doch direkte Abhängigkeit von METHODIUS entweder zu erweisen oder zu falsifizieren.

73. Bei ORIGENES ist es Hi 40,25, vgl. De princ. I,5,5, übers. GÖRGMANNNS/KARPP, Origenes : Vier Bücher von den Prinzipien, 213 : „Daß er aber »der Abtrünnige« ist, sagt auch der Herr im Buche Hiob mit folgenden Worten : »Und du wirst den Drachen, den Abtrünnigen, am Haken ziehen.« (Hiob 40,25) [...] Die Gegenmächte werden also »Abtrünnige« genannt und sollen einst »ohne Makel« gewesen sein. [...] Wenn nun diese Gegenmächte einst ohne Makel waren und unter jenen weilten, die auch jetzt noch ohne Makel geblieben sind, so ergibt sich daraus, daß von der Substanz und der Natur her niemand ohne Makel und auch niemand befleckt ist.“

74. Sollte die Formulierung „so verläßt er seine Ordnung“ bei EZNIK näher am griechischen Original sein als die Ausdrucksweise der slavischen METHODIUS-Version „verlassend, was er war“, so ergäbe sich auch noch eine Übereinstimmung mit dem Ausdruck ΤΤΑΣΙC ΕΝΤΑΠΝΟΥΤΕ CONTĀ NĀHTĀC P.Lips. Inv.-Nr. 23 r29.

Die verbleibenden Unterschiede sind, wie gesagt, erheblich. Zunächst ist schlicht der andere Text des Leipziger Papyrus vor, zwischen und nach den beiden übereinstimmenden Passagen zu konstatieren. Mit dem präexistenten Sündenfall des Teufels scheint dieser Text zudem eine theologische Position zu vertreten, welche zwar ebenso wie sein Plädoyer gegen eine Ontologie des Bösen von ORIGENES herrührt, im Unterschied dazu jedoch von der mit METHODIUS einsetzenden theologischen Kritik an ORIGENES, die in den origenistischen Streitigkeiten am Ende des 4. Jh.s kulminierte, zurückgewiesen wurde.

Different ist auch die rhetorische Einbettung der ersten gemeinsamen Passage. In P.Lips. Inv.-Nr. 23 wird die Natur des Teufels erst in rhetorischer Attitüde erfragt, dann dem Widerpart die falsche Antwort unterstellt (ΠΝ[Ο]ΥΤΕ ΝΤΟQ Π[ΕΝΤΑΦC]Ν[Τ]ΤΦΥC'ΙC Ν[Τ]ΕΕΙΜΙΝΕ Κ[ΑΤΑ] Θ[Ε] ΕΤΚΧΩ Μ[ΜΟ]C ΝΤΟΚ B24-25) und diese anschließend widerlegt. Bei METHODIUS wird die Frage von einem nicht näher identifizierten Disputanden vorgebracht, um in einem nur von kurzen Einwürfen unterbrochenen Lehrvortrag des Orthodoxen beantwortet zu werden. Bei EZNIK schließlich, der den Dialog in die Prosa seiner apologetischen Abhandlung übertragen hat, wird die Frage von einer (,heidnischen') 3. (resp. 1.) Person Pluralis in den Raum gestellt. Diese Unterschiede betreffen natürlich den personalen Charakter der Gegenposition, dem eine letzte Betrachtung gewidmet sei. METHODIUS spricht am Beginn seines Dialoges Περὶ αὐτεξουσίου von den zwei Antworten, mit denen πολλοί τινες ἄνδρες ἱκανοί (IV,2) bis dato den Ursprung des Bösen zu erklären versucht haben : es rühre entweder von der Materie oder von Gott her. Im Gegensatz zum dualistischen Ansatz, der sich nicht nur für uns mit neuplatonischer wie auch mit gnostischer Kosmologie verbindet, sondern auch in den antiken Parallelüberlieferungen mit den Positionen der Valentinianer und Marcioniten identifiziert worden ist, bleibt der ,monistische' Ansatz schon bei METHODIUS unkonkret. So wird es durchaus offen gelassen, ob der Fragesteller in Περὶ αὐτεξουσίου XIX,1-2 die in seiner Frage implizierte Möglichkeit, Gott habe den Teufel als solchen erschaffen, selbst vertritt : Die Frage ergibt sich vielmehr aus der argumentativen Dynamik des Dialoges, dessen Attitüde eine durchaus philosophische, keine dogmatisch-polemische ist.⁷⁵ Bei EZNIK sind aus den im ,entspannten Feld' des Dialoges

75. M. HOFFMANN, Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte, TU 96, Berlin, 1966.

intellektuell agierenden Rollen einander bekämpfende Parteien mit ausgeprägter *corporal identity* geworden : auf der einen Seite die der Wahrheit verpflichtete Stimme des Christentums, auf der anderen Seite die amorphe Menge der ‚Heiden‘ mit ihren verkehrten Fragen und falschen Antworten. Im Text von P.Lips. Inv.-Nr. 23 schließlich wird zwar ebenfalls polemisiert : Doch im Unterschied zu beiden, METHODIDIUS sowohl als auch EZNIK, erscheint der Gegner hier jedoch als ein konkretes Gegenüber, eine einzelne Person, die auf ihre Meinung angesprochen und festgelegt werden kann. Damit stellt sich nun viel direkter die Frage, unter welchem Prosopon dieser Gegner gesprochen haben mag, – welchen Namen der antike ‚Monist‘ trug, der gegen den Voluntarismus des ORIGENES und der späteren griechischen Theologie einen ‚Deus absconditus‘ *avant la lettre* behauptete. Auch diese Frage vermag ich vorläufig nicht zu beantworten. Vielleicht wird die eine oder andere offene Frage von P.Lips. Inv.-Nr. 23 in zukünftigen Gesprächen mit Wolf-Peter Funk gelöst werden können !