

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	2
1.	2
2.	3
3.	4
4.	7
5.	8
6.	9
7.	9
8.	10
9.	10
10.	12
11.	13
12.	14
13.	14
14.	16
15.	16
16.	17
17.	20
18.	21
19.	22
20.	24
21.	25
22.	26
23.	27
24.	28
25.	29
26.	31
27.	33
28.	35
29.	36
30.	38
31.	39
32.	40
33.	41

Titel Werk: De principiis Autor: Origenes Identifier: CPG 1482 Tag: dogmatische Literatur Time: 3. Jhd.

Titel Version: Einleitung Sprache: deutsch Bibliographie: Einleitung In: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch von Dr. Karl Fr. Schnitzer, Professor an der Kantonsschule in Aarau. Stuttgart, Verlag Imle und Kraus, 1835. Unter der Mitarbeit von: Uwe Holtmann

Einleitung

1.

S. 3 Das vorliegende Werk verdient in mehr als einer Beziehung eine aufmerksame Behandlung: als Inbegriff der Hauptlehren einer eigenthümlichen theologischen Richtung und zumal als *erster Versuch einer christlichen Dogmatik*; dann in Rücksicht auf die Folgen, die es seinem Verfasser zuzog, und auf die Schicksale, die es selber erfahren hat. Diese vier Gesichtspunkte werde ich in der Einleitung festhalten, welche die Geschichte des Werkes erzählen soll. Die beiden ersten, auf den Ursprung und den Zweck desselben gerichtet, führen hauptsächlich von dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft zu einer neuen Betrachtung, und erfordern auch eine ausgedehntere Entwicklung, als sie hier gegeben werden kann. Jede christliche Dogmatik unserer Zeit enthält Elemente aus den verschiedensten vorausgegangenen Perioden, sie kann also nur auf dem Wege historischer Vermittlung zum Begriff gelangen und begriffen werden. Diese Vermittlung ist die dogmatische Aufgabe der Zeit, und spricht sich in der ganzen theologischen Richtung aus, thatsächlich aber durch die — nach einer fünfjährigen politischen Ueberschwemmung — neu erwachte Fruchtbarkeit auf dem Gebiete der historischen Theologie. Auf jenem Wege muß erkannt werden, aus welchen historischen und philosophischen Elementen die christliche *Glaubenswissenschaft*, oder das Christenthum überhaupt zum Wissen, sich gebildet hat. Ich S. 4 möchte dieß als den eigentlich historisch-kritischen Standpunkt, gegenüber dem speculativ-historischen, welcher jetzt offen der mythische genannt wird, bezeichnen. Hier entsteht die Frage: können wir die Gestaltung der christlichen Dogmatik zurück bis zu ihrem Anfang, im ersten Auftreten als System, verfolgen? Und dann, wenn wir das können, wird die weitere Aufgabe seyn: diese erste Erscheinung eines Christenthums als Wissenschaft, einer Glaubenswissenschaft, so in ihre Elemente zu zerlegen und sie bis zum Ursprung zu verfolgen, daß hieraus erst die Grundlage der Dogmatik und ihr wesentliches Verhältniß zum Urchristenthum erkannt werden mag. Allernächst beschäftigt uns nur die erstere Frage. Ich habe zu zeigen, daß diese durch eine kritische Bearbeitung des vorliegenden Werkes von Origenes in der Hauptsache bejaht sey.

2.

Es ist das Erzeugniß eines Mannes und seiner Zeit. Der Verfasser desselben erhielt schon in früher Jugend eine Richtung die wir nicht mit Neander eine beschränkte, sondern eine eigenthümlich ernste und hohe nennen wollen. Magnus vir ab infatia, sagt, Hieronymus von ihm, an einem Orte, wo er ganz geharnischt ist, ihn zu verdammen (Apol. Adv. Ruf. I.). Es war die Stufe der Entsagung und Aufopferung, auf welcher Origenes göttliche Kraft und Begeisterung zu höherer Einsicht zu erlangen strebte. So wollte es der damalige Gang der Erkenntniß, der christlichen insbesondere: durch εγκρατεια, ασκησις zur θεωρια, γνωσις. Wie Origenes fast als Knabe auf jener Stufe bestand, dieß beweisen die wenigen Worte aus einem Briefe, den er seinem Vater Leonidas, dessen Loos zu theilen er von der Mutter verhindert ward, in das Gefängniß schrieb. Eusebius (KG. VI, 2.) hat sie als αγχινοιας και περι την θεοσεβειαν γενναιοτατης διαθεσεως τεκμηριον aufbewahrt: „Επεχε schreibt Origenes, μη δι’ημας αλλο τι φρονησης.“ Der Vater entsprach der Aufmunterung des Sohnes und starb im 10. J. Sever’s (202 n. Chr.) den Märtyrertod. Origenes, der Aelteste von sieben Söhnen, 17 Jahre alt, hatte die unter S. 5 Anleitung des Vaters begonnenen Studien ¹ noch nicht vollendet, und wurde von einer reichen Frau in Alexandria aufgenommen und unterstützt. Er setzte seine Studien durch eigenen Fleiß so unermüdet fort, daß er bald durch Unterricht in der Grammatik reichlichen (δαψιλως) Unterhalt erwarb, und sich von seinem Weghause, das ihm wegen des gezwungenen Umgangs mit einem Häretiker drückend geworden war, lossagen konnte. Bei seiner Kenntniß der heiligen Schriften und seiner Hinneigung zur christlichen Lehrweise — er selbst besuchte zu gleicher Zeit die Vorträge des Katecheten Clemens ² — gewann er schon als Lehrer der griechischen Literatur Viele für das Christenthum. Als aber die christlichen Lehrer durch die Verfolgung unter Sever von Alexandria vertrieben waren, füllte Or., Anfangs nur für sich, ihre Stelle aus. Bei dem großen Zulaufe, den er hatte, übertrug der Bischof Demetrius ihm allein das Lehramt des Katecheten. Ein eigentliches Amt war es nicht; wenigstens kein kirchliches, denn es wurde keine Weihe dazu erfordert. Es war wie der Beruf eines Philosophen, der öffentliche Vorträge hielt, διατριβη· daher bei Niceph. v. A. ιερα, χριστιανικη, θεια διατριβη· wie auch Or. früherer Beruf, die Grammatik zu lehren, bei Euseb. διατριβη heißt. Die übri-

S. 6 gen Ausdrücke bei Letzterem deuten an, daß der Katechet nicht einmal öffentliches

¹Ens. VI, 2. Ταις θειαις γραφαις ενησηκημενος — προαχθεις υπο του πατρος εν τοις Ελληνων μαθημασι (Mathematik, Grammatik, Logik und Rhetorik). Vielleicht aus diesem Grunde hält Leander den Leonidas für einen Rhetor. Unrichtig heißt er bei Suidas „επισκοπος“ woher wohl die Glosse zweier codd. vatic. von Hieron. catalog. 54. „episcopo.“

²VI, 6. Εις εκεινο του καιρου (da Or. selbst schon Lehrer war, c. 3—5.) και τον Ωριγενην των φοιτητων γενεσθαι αυτου. Die Lesart παιδα οντα des Cod. Medic. hält sich gegen die übrigen Auctoritäten nicht, und erklärt sich leicht als Glosse, die Jemand nöthig fand, weil vorher schon von der eigenen Wirksamkeit des Origenes die Rede ist. Von den Knabenjahren des Or. sagt Eus. (3.) ausdrücklich: ο πατηρ — εξ απαντος αυτον ενηγε τοις ιεροις ενασκεισθαι παιδευμασι. Der Brief Alexanders aber (VI, 14.), der des Clemens als Lehrers erwähnt, hat keine Beziehung auf die Knabenjahre des Origenes.

Local hatte (εν οικω, ενθα κατεμενε, vergl. Valesius zu VI, 19. not. 26.), daß mehrere zugleich es versehen konnten, (αυτω μονω, ausnahmsweise), daß sie nur der Einwilligung des Bischofs (επιτετραμμενης) bedurften, und keine Besoldung hatten, sondern höchstens von ihren Zuhörern unterstützt wurden (παρ'ετερων επικουρια) und endlich nach Belieben abtreten (απεδημησε, cf. Phot. Cod. 118. χωρις του οικειου επισκοπου γνωμης), oder Hilfslehrer anstellen (VI, 15.) konnten. Der Zweck des Unterrichts war Vorbereitung zum Christenthum, hauptsächlich für gebildete Heiden (ακουσομεοι τον λογον του θεου, von denen nicht einmal alle wirklich übertraten (πειραν της εν τοις ιεροις λογοις ικανοτητος τ'ανδρος ληψομενοι); und die Schule selbst hervorgerufen durch das Bedürfnis der gelehrten Alexandria. Die Lehrart war die jetzt sogenannte katechetische: denn Orig. sagt mit deutlicher Beziehung auf diese Schule (c. Cels. VI, 10.) „Andere suchen wir durch *Fragen* und *Antworten* so gründlich als möglich zu überzeugen, — und bemühen uns von den christlichen Lehren noch weit triftigere Gründe anzugehen, als diese sind, die ich hier angedeutet habe.“ Origenes erkannte sogleich in seiner neuen Stellung drei Dinge als unabweisbar nöthig: Zeit, Sorgenfreiheit, Kenntniß der philosophischen und der häretischen Systeme. Daraus entstand ein viertes: ein philosophisch-dogmatisches Lehrbuch für seinen Unterricht. Er gab also vorerst seinen Sprachunterricht auf, um sich ganz der Theologie widmen zu können. Dann verkaufte er eine Sammlung von ihm selbst sehr schön (φιλοκαλως) geschriebener Handschriften alter Classiker für eine tägliche Leibrente von 4 Obolen, um sorgenfrei zu seyn. Denn er nahm zu großer Betrübniß seiner zahlreichen Zuhörer (μυριους οσους λυπων) nie ein Geschenk an.

3.

Philosophisch war sodann der Unterricht der Katecheten von jeher gewesen. Athenagoras und Pantänus hatten den Philosophenmantel beibehalten: der erstere scheint nach der Angabe des Phil. Sidetes (Dodw. ad Iren. P. 497.) *neben* seinem S. 7 wirklichen Amte als Vorsteher der Akademie (ακαδημαϊκης σχολης προϊσταμενος), den katechetischen Unterricht gegeben zu haben, und ist vielleicht ebendeßwegen von Euseb. nicht unter den Katecheten aufgezählt (VI, 6. und Ruf. versio VI, 3.) Clemens, (strom. I, 20. VII, 3.) erklärt die Philosophie für die Propädeutik des Gnostikers, für eine Mitarbeiterin in der Erforschung der Wahrheit. Clemens, und wahrscheinlich auch sein Ideal Pantänus, so wie Athenagoras³ gehören zu der Classe der Eklektiker mit Hinneigung zum Platonismus (Φιλοσοφιαν ου την στωικην λεγω, ουδε την πλατωνικην — — αλλ'οσα ειρηται παρ'εκαση καλως, δικαιοσυνην

³Pantänus wird zwar Eus. V. 10. ein „ehmaliger Stoiker“ (απο φιλοσ. — των στωικων ορμωμενος) genannt: hingegen heißt er bei Phil. Sid. „Pythagoräer.“ Sonst z. B. Anast. Sin. Contempl. in Hex. I. u. VII. kommt er immer mit Clemens zusammen vor: Pantaenus et Cl. eorumque asseclae; auch ist die einzige dogmat. Aeußerung, die wir von Pantänus haben, „ως ιδια θεληματα γιγνωσκειν θεον τα οντα“ (Guerike de schola alex. II, p. 106.) durchaus nicht stoischen Ursprungs. Vergl. auch Or. bei Euseb. VI, 19.

μετ'ευσεβους επιστημης ειδικασκοντα, τουτο συμπαν το εκλεκτικον φιλοσοφιαν φημι I, 7.) Dieß war seit Philo allgemeiner Charakter der alexandrinischen, christlichen und nicht-christlichen Schulen, und es war nur eine mehr asketische Richtung, die ihnen das Christenthum, η κατ'ευσεβειαν φιλοσοφια, gab. Das Ziel, das schon Philo der Wissenschaft setzt (ed. Mangey 35, 3, τέλος — η προς τον γεννησαντα θεον εξομοιωσις; 2, 197, 45. και εις το ον βλεποντες εναργεις εικονας και τυπους ταις εαυτων διανοιαις διαχαραττωμεν: ad Gen. 6, 12. 194, 9. 692, 1. μη ζητει την του οντος πολιν εν κλιμασι γης — αλλ'εν ψυχη απολεμω και οξυδορκουση), dasselbe war es auch für Clemens (strom. 11, 10. ζητειν τον θεον — ητις αν θεωρια ειη μεγαστη, η εποπτικη, η τω οντι επιστημη η αμεταπτωτος λογω γενομενη — höchste, anschauliche, allein wahre, in ihrem Grunde unumstößliche Wissenschaft) und blieb das leitende Princip der katechetischen Schule. Denn es war die fruchtbarste Idee für die S. 8 Vermittlung griechischer Spekulationen und praktischer Lehren des Christenthums, welche hauptsächlich Clemens sich zur Aufgabe gemacht und mithin auch seinem Zuhörer als Ziel seines Strebens, gesetzt hatte. In demselben vorwaltenden ängstlichen Eklekticismus des Clemens aber ist auch der Grund zu suchen, warum es bei ihm mit dem Christenthum nicht zur Wissenschaft, zum System kam, und seine Gnostik mehr eine erworbene Fertigkeit als ein Wissen, ein Begriff ist. Ueber den Lehrvortrag des Clemens dürfen wir einigermassen nach seinen Schriften urtheilen. Zwar ist κατηχειν der Bedeutung nach, bloß mündlicher Vortrag, allein zu Folge Euseb. V, 10. war von jeher damit auch Unterricht durch Schriften verbunden (Πανταινος του κατ'Αλεξ. ηγειται διδασκαλειου ζωση φωνη και δια συγγραμματα των θειων δογματων θησαυρους υπομνηματιζομενος). Clemens scheint in dreien seiner Schriften, die, ihrer Fassung nach, entweder aus seinem mündlichen Unterrichte hervorgiengen, oder ihm als Grundlage dienten, dem Protrepikos, dem Pädagogos und den Stromateen — drei Classen von Zuhörern im Auge zu haben. Im Eingang der zweiten Schrift (Παιδαγ. I, 1.) ordnet er sie nach der Lehrart der alten Philosophen so, daß die erste (προτρεπτικος) die ηθη, die zweite (υποθετικος) die πραξεις, die dritte (παραμυθικος) die παθη zum Gegenstand hat. Diese Eintheilung ist jedoch bloße Accommodation: denn er erklärt sich sogleich deutlicher, daß die erste die Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum, die zweite die Anweisung zu einem christlichen Leben, die dritte (die er noch erwarten läßt) die Einführung in die höhere Religionserkenntniß (την οντος αληθειας γνωσιν) bezwecke. Es ist klar, daß unter der letzten Schrift die Stromateen zu verstehen sind, in welchen er sich (17, 1.) wiederum auf den Pädagogos, als eine Vorarbeit, bezieht, und worin er hauptsächlich die Bildung zum „Gnostiker“ behandelt. So kennen wir also den Gang des katechetischen Unterrichts unter Clemens. Die Lehrart selbst war, wie er Päd. 1, 1. gesteht, „mehr praktisch als methodisch“, und in der eigentlichen Reli- S. 9 gionsphilosophie — obwohl mit beständiger Festhaltung und Wiederholung der Hauptidee — fragmentarisch: weßhalb er den Inhalt der Stromateen für Reminiscenzen (υπομνηματα)

aus dem Vortrage seiner früheren Lehrer erklärt⁴ und sich mehrmals besonders VII, extr. wegen der Unordnung (αταξια) seines Vortrags entschuldigt. Aus jener Erklärung können wir auf den Gehalt des katechetischen Unterrichts vor Clemens zurückschließen und im Allgemeinen wenigstens die Folgerung ziehen, daß Origenes den gesammten Lehrbegriff seiner nächsten Vorgänger, die auch seine Lehrer waren⁵ in den Schriften des Clemens, namentlich, den Stromateen, vor sich hatte. Allein dieser konnte ihm auch der Form nach nicht genügen. Die äußere Anregung zu philosophischer Forschung (εξετασαι) fand er nach seinem eigenen Zeugniß, das Uns Euseb. (17, 19.) nebst einem andern von Porphyrius über ihn aufbewahrt hat, in dem großen Zulaufe von Häretikern, von heidnischen Gelehrten und hauptsächlich von Philosophen, die von ihm im Christenthum unterrichtet seyn wollten. Er suchte nun sowohl die Lehrmeinungen der Häretiker als die Behauptungen der Weltweisen zu prüfen. Um dieß Verfahren zu entschuldigen, beruft er S. 10 sich auf das Beispiel des Pantänus und des nachmaligen Bischofs Heraklas, welcher schon 5 Jahre vor ihm („πριν εμε αρξασθαι ακουειν εκεινων των λογων“) den Unterricht des Lehrers der Philosophie genossen habe. Auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Porphyrius, daß er unsern Origenes in der Schule des Ammonius Sakkas kennen gelernt habe, wußten wir, wer unter dem damaligen „διδασκαλος των φιλοσοφων μαθηματων“ zu verstehen sey. Wenn nun Porphyr sagt „εγω κοιμη νεος ων ετι εντετυχηκα“ und wenn Heraklas selbst Schüler des Origenes und Mitarbeiter im katechetischen Unterricht, jeden Falls jünger als dieser, schon lange vorher den Ammonius gehört hat, so haben wir hierin Beweises genug, daß Origenes erst auf äußere Aufforderung hin, die Schule des heidnischen Philosophen betreten habe. Dieß stimmt auch mit seiner frühern Abgeschlossenheit überein. Die Absicht, überall die Leute aufzusuchen, welche sich besonderer Einsichten rühmen, erklärt Origenes dann auch auf seinen Reisen durch einen großen Theil der damals bekannten Welt verfolgt zu haben (Cels. VI, 24. Vorr. zu π. A. §. 2.). Ueberhaupt konnte in seiner Zeit und in seinen Umgebungen keine religiöse oder philosophische Lehre außer Berührung mit seinem Bildungsgange bleiben. So war ihm auch die Weisheit der Indier (nach einer merkwürdigen Stelle π. A. III, 2, 9.) nicht unbewußt die Wurzel orientalischer Philosophie. Und wenn er sich öfter, sogar für eine christliche Allegorie auf den Rabbi beruft, so war dieß sicher ein Essäer (I, 3, 4.), dessen nähere Bekanntschaft er der allegorischen

⁴In einer Stelle (I, 1.), die auch Eus. V, 11. anführt „ειδωλον ατεχνως και σκιαγραφια των εναργων και εμπυχων εκεινων, ων κατηξιωθην επακουσαι λογων τε και ανδρων μακαριων“, unter denen er den Pantänus vorzüglich heraushebt: „υστατω δε περιτυχων — δυναμει δε αρα πρωτος ην — αναπαυσαμην εν Αιγυπτω etc. Ebenfalls enthielten auch die υποτυπωσεις des Clemens nach dem Zeugnisse des Eus. 17, 13. „του Πανταινου εκδοχας και παραδοσεις“, hauptsächlich Schriffterklärungen (14. πασης της ενδιαθηκου γραφης διηγησεις).

⁵Alexander, nachmals Bischof von Jerusalem, schreibt an ihn (17, 14): Πατερας γαρ ισμεν τους μακαριους εκεινους τους προοδευσαντες — Πανταινον τον μακαριον ως αληθως και κυριον και ιερον Κλημεντα — και ει τις ετερους τοιουτος δι'ων σε εγνωρισα κτλ. — Μακαριους ανδρας und κυριους nannten auch die damaligen Philosophen ihre verstorbenen Lehrer. Damascius bei Phot. cod. 242. P. 1070.

Exegese wegen gemacht hatte. Denn die pharisäischen Auslegungen, und die der Grammatikus betrachtet er als eine schlechte Sophisterei (IV, 2, 10.). Seine Bekanntschaft aber mit der Philosophie gieng vorzugsweise aus dem Studium ihrer Schriften hervor. Außer Plato las er unausgesetzt die Bücher der platonischpythagoräischen Eklektiker (des Numenios, Kronios, Moderatus, Nikomachos, Longinus) und der Stoiker (des Apollophanes, Chärrmon, Kornutus). Wenn diese Schriften besonders dadurch für ihn an- S. 11 ziehend waren, daß sie vielleicht durch allegorische Spielereien seinem Hang zu tieferer oder künstlicher Schriftauslegung nährten, so waren sie doch auch nicht ohne Einfluß auf seine philosophische Bildung. Plato selbst beherrscht ihn fast ganz und selbst in seiner Sprache ist dieß ausgeprägt. Nicht bloß wird ihm von einigen Alten vorgeworfen, daß er die Sprache des Evangeliums mit platonischen Redensarten vermische; er gebraucht wirklich die letztern wie seine eigenen (z. B. c. Cels. 17, 43. und öfters). Zwar ist es der Plato seiner Zeit, dessen Ideen ihn gefesselt haben; Plato, wie diesen die alexandrinische Mystik zu begreifen und zu deuten gewohnt war, und von dem ein einfältiger Witz sagte, ἡ Πλατων φιλωρίζει, ἡ Φιλων πλατωνίζει; dennoch aber erhob sich Origenes über den gewöhnlichen Platonismus seiner Zeit, weil das Eigenthümliche dieser Philosophie der Idealismus, die geistigere Weltansicht in ihm mit *Klarheit* und *reinsittlicher Tendenz* hervortrat. Dieß kann nicht anders als ein Gewinn seines gründlichern Studiums der klassischen Philosophie verbunden mit seiner strengsittlichen Lebensweise genannt werden. Es ist hier Nichts von einer περιθεων εμφοτος γνωσις (Philo. de myster. Aegypt. I, 3.). Nichts von jener Idee der intellektuellen Anschauung eines aus dem Urgrund emamirenden Lichtes, welche sich erst neben und nach ihm in *Plotin* ausbildete; „der menschliche Geist muß vermöge seiner Freiheit, die sein unveräußerliches Wesen ist, durch Reinheit des Herzens und klaren Verstand die *Erkenntniß* (γνωσις) sich zum Eigenthum machen.“ Diese in der That freie Richtung des Gedankens mußte unsern Origenes auf eine hohe Stufe der Speculation stellen, wenn ihm seine Zeit angemessene Mittel an die Hand gab, um den Gedanken zu vollenden, oder ihn in den Stand gesetzt hätte, die dargebotenen Mittel frei genug zu gebrauchen.

4.

Das Mittel, das ihm seine Zeit bot, um die idealere Ansicht im Christenthum zu begründen, oder, wie Andere wollen, dieses selbst zu idealisiren, war bekanntlich die allegorische Interpretation. Es müßte über jene Zeitrichtung überhaupt S. 12 höchstwichtige Aufschlüsse geben, wenn der Ursprung dieser Erklärungsmethode evident nachgewiesen wurde. Bis jetzt ist die vulgäre Meinung, die alexandrinischen Juden, Aristobul, Philo, haben sie, sey es *erfunden* oder von den Griechen *entlehnt* und ausgebildet. Die heidnischen Schriftsteller und Philosophen behaupten das letztere: Porphyry sagt geradezu (in einem Briefe bei Euseb.), Origenes habe sie aus den Stoikern gelernt. Gewiß ist, daß Hellenen sie in gleichem Sinne wie Philo angewandt haben. So beruft sich Origenes mehreremal (z. B. c. Cels. I, 15.)

auf den Numenios als allegorischen Ausleger der Propheten, um dem heidnischen Philosophen ein Beispiel aus seiner eigenen Secte entgegenzustellen. Dadurch ist jedoch die Sache um Nichts klarer: denn wenn gleich Plato schon Neigung zum Allegorisiren der Mythen hatte, so war es ihm offenbar mehr um poetische Ausschmückung, als um die Entwicklung einer Geheimlehre aus Symbolen zu thun. Dieses Streben ist rein orientalisches, sein Ursprung muß im Orient gesucht werden. Mit ihm werden wir auch den Ursprung der allegorischen Erklärungsweise gefunden haben. Die Griechen übertrugen sie auf Alles: die homerischen Allegorien sind bekannt genug; aber keine Spur von geschichtlichem Zusammenhang läßt sich zwischen der platonischen Mythendeutung und jener alexandrinischen Hermeneutik entdecken.

5.

Der Verfasser von „Philosophie der Geschichte, oder über die Ambition“ sieht in ihr den Ausfluß einer unmittelbar-göttlichen Urtradition, welche von den Patriarchen her durch das Judenthum hindurchgeht und von Christus bestätigt bis in's Christenthum hereinreicht. Wollen wir nun von der besondern Tendenz dieses Buches, das als Zeugniß von einer gegenwärtigen Zeitrichtung immerhin merkwürdig ist, ganz absehen, so hat doch der Verfasser, aus seiner großen Belesenheit in den jüdischen Schriften mehr als wahrscheinlich gemacht, daß schon unter den Juden vor Christus eine mystische Interpretation herrschte. Und wenn der Nehmliche nachweist, daß von Esra an diese überlieferte Mystik mehr äußerliche Formen S. 13 betraf, indem die symbolische Bibelschrift (die große Quadratschrift) ihr Hauptgegenstand wurde, so haben wir hier vielleicht eine Spur, von welcher aus der Uebergang jener orientalisches-mystischen Interpretation in das Judenthum bestimmt werden könnte. Um diese Zeit nemlich, da die Bücher des A. T. in neuer Schrift vielfach verbreitet wurden, und die allegorische Auslegung an den Inhalt selbst noch nicht angeknüpft war, ist es natürlich, daß sich die Zahlen- und Buchstaben-Mystik an die äußeren Zeichen heftete. Und weiterhin ist es ebenfalls wahrscheinlicher, daß der Uebergang von der Symbolik bey Schriftzeichen zur allegorischen Auslegung des Inhalts, als daß derselbe umgekehrt gemacht wurde. Das erstere war immer ein Fortschritt. *Neander* (KG. Bd. I. S. 36. der ger. Ausg.) scheint eigentlich den Pharisäern die allegorische Bibelauslegung als ihre Erfindung zuzuschreiben, wiewohl er (S. 52) auch von den Therapeuten bemerkt, daß sie alte theosophische Bücher gehabt haben, die dazu Anleitung gaben. Auf historisch-kritischem Wege versucht es aufs Neue *Gfrörer*, der jüdisch-alexandrinischen Mystik auf den Grund zu kommen, in einem Werke, dessen Vollendung wir in Bälde zu erwarten haben (kritische Geschichte des Urchristenthums, 2r Bd., welcher die Untersuchung der Midraschim und des Talmuds enthalten wird.)

6.

Für unsern jetzigen Zweck mögen diese Hinweisungen genügen: denn in dem religiösen und philosophischen Bewußtseyn der alexandrinischen Kirchenlehrer war der Ursprung ihrer Interpretation keine Frage. Clemens sagt (Strom. V, p. 682. Ed. Potter): „die Geheimnisse des Alten Testaments oder die Wahrheiten, welche in jenen Büchern verborgen liegen, sind bis auf die Zeiten der Apostel unbekannt geblieben; Jesus hat sie seinen Aposteln geoffenbart, und diese haben sie wiederum den Eingeweihten (τους αγιους) mitgetheilt.“ Diese Geheimnisse, meint der gute Clemens (VI, 15. p. 806.), habe auch Er mit einigen andern Gelehrten und Gläubigen seiner Zeit mündlich empfangen: für diese werde das Alte Testament ein ganz neues Buch, indem sie jetzt Dinge darin lesen, welche die Juden S. 14 Slaven des Buchstabens, nie hätten lesen können. Diese Aeußerungen kommen ohne Zweifel aus voller Ueberzeugung, so sehr sie auch ihre apologetische Tendenz verrathen. Die Auslegung durch Allegorieen war mannigfaltig und willkürlich. Philo läßt sich hierin noch ganz gehen und gibt z. B. von der Himmelsleiter vier verschiedene Deutungen, welche die Luft, die Seele, die Askese und endlich den Weltlauf zum Gegenstand der Allegorie machen. Man konnte also leicht einwenden, wie wissen nun die Christen, welches der wahre Sinn ist? Und hierauf gibt es keine bessere Antwort als die obige.

7.

Die biblischen Allegorieen sind also die Geheimlehre der alexandrin. Kirchenväter, die sogenannte *disciplina arcani*, eben insofern der Aufschluß derselben von Christus hergeleitet wurde. So wenigstens bei Clemens, wenn er einerseits auf den mündlichen Vortrag verweist: *απορρητα λογω πιστευεται, ου γραμματι* anderseits den öffentlichen Widerspruch scheut: *μεγας ο κινδυνος τον απορρητον λογον εξορχησασθαι τοις αφειδως παντα αντιλεγουσιν*. Origenes steht auch hier auf einem freieren Standpunkt. Er schreibt zwar den Trägern der Offenbarung bestimmt die Kenntniß des höhern Sinnes zu, kennt aber keine Ueberlieferung desselben. Ihm ist die *γνωσις* nichts Traditionelles; die Auslegungskunst beruht auf dem freierworbenen Verständniß. Denn c. Cels. VI, 6., wo er entschieden von ungeschriebenen Lehren Christi redet, gibt er nicht die geringste Andeutung, daß Er solche zu besitzen wähne. Vielmehr verweist er vor und nach einzig auf das fleißige Studium des einfachen Schriftsinns, wodurch allein das höhere Licht angefacht werden könne. Ausdrücklich erklärt er sich aber gegen jede Tradition von Geheimlehren c. 13., wo er die drei Kreise des christlichen Bewußtseyns gestützt auf 1 Cor. 12, 8. 9. so beschreibt: Glaube, Erkenntniß, Weisheit (*πιστις, γνωσις, σοφια*) die höhern Kreise aber denen zutheilt, welche *sich vor den Andern auszeichnen*. Ebenso ist im 4. Buch unsers Werkes sittliches Verdienst und ernstes Forschen als die Bedingung höherer Einsicht dargestellt (vgl. c. Cels. VI, 42.).

8.

S. 15 Die Allegorie war für seine Zeit überhaupt diejenige Form, unter welcher allein höhere Erkenntniß mitgetheilt wird. In sofern bildet sie durchaus keinen Differenzpunkt zwischen den alexandrinisch-christlichen Lehrern und den übrigen spekulativen Richtungen, Philo, Gnosis, Neuplatonismus; nur gegen den grassen Chiliasmus, die Buchstabentheologie, traten jene durch die Voraussetzung der Allegorie in entschiedenem Gegensatz, und mußten sie auch als das einzige Mittel zur Bestreitung dieser Art von Gegnern betrachten. Alle andern gebrauchen zu gleichem Zwecke die Allegorie. Der Unterschied liegt demnach nur in der Behandlung, dem Princip der Anwendung, und in dem Umfang, welcher derselben eingeräumt wird.

9.

Von den Gnostikern unterscheidet sich die alexandrinische Richtung wesentlich durch die Behandlung, weil für die Gnosis die Allegorie nothwendiges Element der Speculation ist und diese selbst nur in der Allegorie sich bewegt;⁶ während Origenes die reinen Begriffe aus gegebenen Allegorien abstrahirt. Demgemäß ist die Gnosis in der Anwendung sowohl als im Umfang der Allegorien unbeschränkt; bei Orig. ist beides bestimmt. Anders dagegen ist das Verhältniß zum Neuplatonismus, welcher seine Ideen wie Origenes aus *gegebenen* Vorstellungen, denen der Mythologie entwickelt, aber, nachdem er sie durch die allegorische Hülle hindurchgeföhlt, eben diese vernichtet;⁷ während bei Origenes die gegebene Allegorie die stets gültige Auctorität für die Resultate der Speculation und eine unerschöpfliche Fundgrube für neue Ideen bleibt. Eine größere Verwandtschaft findet Statt zwischen Philo und Origenes, indem Beide gewisse und in einem bestimmten Umfange gegebene S. 16 Allegorien voraussetzen: wiewohl Philo sich darin wieder entfernt, daß er doch auch in der Speculation selbst allegorische Formen gebraucht. In der Behandlung der Allegorie gehen zwar Beide von dem Grundsatz aus, daß in den göttlich eingegebenen Schriften, mit dem Bewußtseyn der Verfasser, alle Ideen der Philosophie mitenthalten seyen; dabei läßt es jedoch Origenes dahingestellt seyn (c. Cels. IV, 39 u. a.), ob Plato aus Moses geschöpft habe; während Philo, und noch sein Vorgänger Clemens⁸ geradezu die hellenische Philosophie für einen Raub erklären, der an Moses begangen worden. Vielmehr ist Origenes geneigt, auch die Ideen der griechischen Philosophie als unmittelbare Erleuchtungen des Logos anzuerkennen, sofern sie mit den in der göttlichen Allegorie niedergelegten Ideen

⁶D. Baur, die christliche Gnosis, S. 239: „Form und Idee bilden ein so unzertrennliches Ganzes, daß das Bewußtseyn ihres Unterschiedes wenigstens nie hindurchgedrungen ist, — — und das ganze System scheint seine eigenthümliche und selbstständige Bedeutung zu verlieren, sobald man seine Ideen der Form entkleidet.“

⁷Ebend. S. 459. Wiewohl hier auch für die Gnosis (?) ein Gleiches behauptet wird.

⁸Vergl., das ebengenannte Werk S. 520—34.

übereinstimmen. Clemens und Origenes sind darin ganz einverstanden, daß sie überhaupt nur *Auslegung der Allegorie* zulassen, dieß charakterisirt sie im Allgemeinen. Auch in Bezug auf den Umfang, in welchem die Allegorie zu suchen sey, gilt dasselbe. Wenn Philo natürlich nur die Uebersetzung der LXX. (neben dem hebräischen Original) und einige Apokryphen annahm, so enthält für jene weiter auch das Ganze, was wir canonisches neues Testament, was wir apokryphische Bücher von späterer Entstehung nennen, der Brief des Barnabas, das Buch des Hermas, Enochs, Mosis' Himmelfarth u. a., welche augenscheinlich voll mystischer Allegorien sind, durchgehends Allegorie.⁹ Selbst wenn ihnen, namentlich dem Origenes, Zweifel über die Aechtheit solcher Schriften bewußt sind, wirkt dieß nicht auf ihre Glaubwürdigkeit und Beweiskraft. Es ist also ein geschlossener Kreis von heiligen Büchern, in welchen die göttlichen Wahrheiten absichtlich unter der allegorischen Hülle niedergelegt sind. Der Unterschied des Alters, sowie des Grades der allegorischen Form derselben ist in dem dogmatischen Bewußtseyn des Alexandriners völlig¹⁰ S. 17 aufgehoben. Und es ist auch natürlich auf seinem Standpunkt eine kritische Scheidung dieser Art undenkbar, indem eigentlich nur er, der allegorisirende Exeget den richtigen Begriff von Inspiration festhalten kann, vor welchem jene Fragen ganz verschwinden.¹¹ Dagegen führte dieses Bewußtseyn den Origenes consequent auf zwei andere wesentliche Punkte. Die Auslegung selbst mußte wissenschaftliche Haltung gewinnen. Daher stellte Er zuerst eine Theorie derselben auf, die

1. auf der Unterscheidung des dreifachen Schriftsinnes beruht: des buchstäblichen, des moralischen, und des übersinnlichen, welche nach der Analogie von Leib, Seele, Geist der somatische, psychische, pneumatische sind.

2. auf dem Grundsatz daß jede Schriftstelle einen pneumatischen, nicht jede aber einen buchstäblichen Sinn habe, so daß in vielen Fällen Buchstabe und Geschichte, an sich *unwahr* und bedeutungslos, nur Träger des idealen Sinnes sey (π. A. IV, 1, 7.).

3. in der Aufgabe: überall nur einen der Idee Gottes würdigen Sinn zu finden.

Wenn auch in mancher Hinsicht die Polemik sowohl gegen die Gnostiker, die die Auctorität des A. Testaments vernichteten, als gegen die Aeüßerlichkeit und Zusammenhanglosigkeit der chiliastischen Ansicht, den Origenes auf diese Theorie hingeleitet haben mag, so lag sie offenbar nothwendig im Begriff seiner Theologie.

Der andere Punkt ist die Frage nach dem eigentlichen und ursprünglichen Ausdruck der Allegorie, welche die biblische Kritik in Origenes hervorrief. Bei der canonischen Gültigkeit der LXX. stellte er eine sechsfache Vergleichung derselben mit 5 andern griechischen Uebersetzungen und, so gut er konnte, mit dem hebräischen Texte an: die bekannte

⁹π. A. IV, 2, 11. S. 273.

¹⁰π. A. IV, 2, §. 2. besonders §. 8.

¹¹π. A. IV, 2, §. 2. besonders §. 8.

Hexapla, deren Bruchstücke Moutfaucon gesammelt hat. Diese Untersuchung, sollte man glauben, habe der allegorischen Interpretationsweise gerade entgegengewirkt, sie lag aber ebenso nothwendig in seinem S. 18 Princip von der einzigen und absoluten Auctorität des *Wortes* im strengen Sinne, des einzelnen selbst. Daß diese kritische Arbeit seinen Glauben an die Inspiration der LXX. nicht erschütterte, beweist sein Briefwechsel mit dem Julius Afrikanus, dessen bescheidene Zweifel an der Richtigkeit der Uebersetzung er sehr ernstlich zurückweist.

10.

Aus den angezeigten philosophischen und historischen Elementen hat sich in Origenes, zugleich im Conflict mit der Zeit, namentlich mit der Gnosis, die eigenthümliche Ansicht gestaltet, welche wir sein Glaubenssystem nennen. Es ist ebendaher nicht ein Glied in der Entwicklungsreihe der Gnosis, sondern der *Anfang der dogmatischen* Reihe. Wenn selbst einige Seiten desselben große Verwandtschaft zeigen mit der hellenisirenden Gnosis des Valentin, welchen er vor Andern bekämpft, oder mit dem Neuplatonismus, so liegt der Grund nicht im Prinzip, sondern in einzelnen von beiden angenommenen platonischen Ansichten. Jenes ist bei Origenes hauptsächlich ein anderes, neues. Die Gnosis ist dem Princip nach Spekulation über alle Religionsformen, welche sie nur als Vermittlung des Begriffs der Religion betrachtet; ¹² die Glaubenswissenschaft, wie sie in Origenes zum Begriff gekommen ist, schließt sich bestimmt an *eine* positive Religion an, welche sie ebendaher auch über die Philosophie stellt, und in welcher sie die letztere involvirt findet. Das Christenthum ist dem Origenes wesentlich eine *Heilsanstalt*. Nach den Begriffen seiner Zeit und nach seinem bis daher angedeuteten Bildungsgange sollte die Heilung nicht bloß die *Sünde*, sondern vorzüglich und zuerst den *Irrthum* in Wissenschaft und Religion zum Gegenstand haben: der wesentliche Inhalt des Christenthums mußte daher ihm und seiner Zeit als *Lehre*, als Erkenntniß ($\theta\epsilon\iota\alpha \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha$) erscheinen. Diese den ersten Jahrhunderte eigene Ansicht, daß das Christenthum wesentlich *Lehre* sey, aus welcher der ganze Gang der Theologie in jener Zeit zu erklären ist, entwickelte sich S. 19 demnach nicht sowohl, wie es neuerdings dargestellt wird, aus dem Gegensatz zum Juden- und Heidenthum, oder aus irgend einer Polemik gegen die gnostischen Systeme, als vielmehr aus der Richtung der Zeit, namentlich der alexandrinischen Schule. In Origenes kam diese Ansicht zum klaren Bewußtseyn, ihm wurde sie Axiom. Denn der Glaube, das reale Mittel der Heilung muß ihm auf das Ideale, auf philosophische Ueberzeugung gegründet seyn ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\omega=\pi\epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\mu\alpha\iota$), und wird somit selbst zum Begriff, d. h. Dogma.

In diesem Sinne lehrte er, wie uns sein Schüler Gregor der Wunderthäter (Panegyri. in Orig. §. 8 —14.) erzählt, in demselben Sinne verfaßte er auch für seinen öffentlichen Un-

¹²Dr. Baur a. a. O. Seite 21. folg.

terricht ¹³ eine seiner ersten Schriften, in welcher er gleich zu Anfang der Vorrede (§. 1, 2.) jenes Axiom ausspricht und die bis dahin kirchlichgewordenen Dogmen der philosophischen Untersuchung unterzieht. Dieß ist das Werk ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ.

11.

Ueber die Zeit der Abfassung desselben haben wir folgende Angaben: Eusebius sagt (17, 24.), daß es vor der Entfernung des Origenes von Alexandria, also vor dem Jahr 231. geschrieben sey. Natürlich, wenn wir finden werden, daß es vielleicht das Meiste zu jener Entfernung (μετανασταςις nennt es Euseb.) beitrug. Außerdem setzt Euseb. die Abhandlung über die Auferstehung, eine Erklärung der 25 ersten Psalmen, acht Theile des Commentar's zur Genesis, und die 5 ersten des Commentar's zum Johannes (übereinstimmend mit Origenes in Joh. VI, 1. μέχρι γε του πεμπτου τομου, ει και ο κατα την Αλεξανδρειαν χειμων αντιπρατειν εδοκει, τα διδομενα υπγορησαμεν) in jene Zeit. In der Reihe dieser Werke also S. 20 haben wir dem vorliegenden seine Stelle zu suchen. Den Commentar in Joh., nennt Origenes am Anfange desselben seine erste Arbeit (απαρχας των πραξεων) seit seiner Rückkehr nach Alexandria. Er war nemlich im Jahr 218. zu Mammäa, Mutter des Kaisers Alex. Severus, nach Antiochia berufen worden und kehrte 219. zurück. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß er in den Jahren 219 bis 231, neben seinem Unterricht und den schon begonnenen kritischen Arbeiten, alle obgenannten Werke geschrieben habe; noch mehr, da er in dem ganzen Werke περι Αρχων nirgends sich auf die Erklärung des johanneischen Evangeliums beruft, wozu er soviel Gelegenheit hatte, vielmehr in den ersten Abschnitten des 1. Buchs weitläufige Exegesen aufnimmt, die sich in jenem Commentar wieder finden; endlich, wenn er in letzterem (praef. 3.) schon den eifrigen Förderer seiner gelehrten Arbeiten (εργοδιωκτην), Ambrosius nennt, den er in π. A. noch nicht zu kennen scheint; so ist wohl kein Zweifel, daß das Werk vor dem Jahr 218. geschrieben wurde. Dazu kommt noch, daß Origenes π. A. die LXX zum Theil nach Lesarten gebraucht, von denen in den Ueberresten seiner kritischen Arbeiten keine Spur zu finden ist, während er in spätern Schriften (Matth. XV, 14.) dem gereinigteren Texte folgt. In dem Werke selbst bezieht sich Origenes auf die Erklärung des 2. Psalms und die Abhandlung von der Auferstehung. Von dem Commentar über die Genesis spricht er bei Gelegenheit der zwei Stellen Gen. 1, 1. und 1, 2., mithin nur von dem ersten tomus (π. A. I, 5, 3. II, 3, 6.); der dritte tomus enthält nach den vorhandenen Fragmenten die Schöpfung des vierten Tages, und die Erklärung des sechsten Tagewerks fällt also dem vierten und fünften tomus zu; diese Erklärung aber

¹³Προς διδαχην π. A. III, 1, 1. Seite 250. Note o) Chemnitz de lectione patrum (Rechenb. Summ. hist. p. 753.): Clementi successit in schola κατηχησεως; unde etiam conscripsit summam doctrinae christianae, cui titulum fecit περι Αρχων. Etwas Anderes waren die κατηχητικα βιβλια, Anfangsgründe (Katechismen) im Christenthum, dergleichen Euseb. dem Theophil. Antioch. beilegt. Hieron. nennt sie breves elegantesque tractatus.

läßt eben Origenes π. A. I, 2, 6. noch erwarten; folglich ist entschieden das Werk π. A. nach dem ersten und vor dem vierten oder fünften tom. des Commentars in Genes, geschrieben, d. h. mitten unter seinen ersten exegetischen Arbeiten über das alte Testament. Nun be-ruft sich Origenes ferner in unserm Werke mehrmals auf den S. 21 Lehrer im Hebräischen (doctor hebraeus, sagt Rufin) und es ist bekannt, daß er erst nach seiner Zurückkunft von Rom die hebräische Sprache zu lernen anfieng (Eus. VI, 16.). Nach allem diesem müßten wir die Abfassung zwischen die Jahre 212 und 215 setzen, und wir möchten wohl wenig irre gehen, wenn wir das Jahr 213 annehmen, da Eus. (VI, 19.) erzählt, daß „einige Zeit vor Ausbruch eines Krieges“ (Stroth vermuthet die Unruhen unter Caracalla, im J. 215) ein arabischer Fürst den Origenes eiligst habe rufen lassen, um ihm seine Lehren vorzutragen (κοινωνησοντα λογων αυτω). Was könnte diesen eiligen Ruf (μετα σπουδης απασης) eher veranlaßt haben als das Bekanntwerden ebendieses Werkes?

12.

Hat nun Orig. dasselbe so früh geschrieben, — im J. 203. hatte er den Sprachunterricht aufgegeben (VI, 3.), — so sehen wir um so mehr darin seinen ersten Versuch einer philosophischen Behandlung der Dogmatik. Damit stimmt auch das Urtheil des Marcellus von Ancyra (Euseb. in Marcell. 4.) überein, obwohl dieses nur als eine subjective Ansicht gelten kann: ετι γαρ των του Πλατωνος μεμνημενος ¹⁴ δογματων και της των αρχων παρ' αυτω διαφορας Περι Αρχων γεγραφε βιβλιον; noch ganz versenkt in Ideen der platonischen Philosophie schrieb er das Buch.

13.

Der Titel läßt eine verschiedene Deutung zu, je nachdem man αρχαι auf Objecte bezieht, oder formal als Principien eines Systems versteht: Grundwesen oder Grundlehren. Für das erstere scheint der Sprachgebrauch jener Zeit zu sprechen. Longin soll ein Buch περι Αρχων geschrieben haben (Porphy. vita Plotini); wenn er aber dabei φιλαρχαιος heißt, und Plotin darüber äußerte, Longin sey zwar Philolog, aber nichts weniger als Philosoph, so hätten die αρχαι dort einen ganz andern Sinn (Alterthümer). Dagegen besitzen wir noch unter gleichem Titel ein Werk von dem letzten Neu-Platoniker Da- S. 22 mascius (Wolfs Anecdota graeca III, p. 195.), welches wirklich die Ursache alles Daseyns „ob sie ein Außerweltliches sey oder mit zum Weltganzen gehöre“, zur Aufgabe hat. Uebrigens verstehen auch die Neu-platoniker unter „πλατωνικαι αρχαι“ formale Principien; so Proclus (Theol. plat. I, 5.): δει δε εκαστα των δογματων ταις πλατ. αρχαις αποφαινειν συμφωνα, wo die Bedeutung von αρχαι noch genauer fixirt ist durch den Beisatz: και ταις των θεολογων μυεικαις παραρδοσει.

¹⁴ Andere lesen μεμνημενος, was man vertheidigen konnte, weil μυεισθαι sonst den Acc. des Gegenstandes hat; allein der Zusammenhang erfordert dieses: »initiatu.s.«

In gleichem Sinne nimmt sie auch Marcellus in der angeführten Stelle. αρχικος γαρ ο λογος bei Clem. Al. Str. IV 13. und VI, 17. heißt lediglich „ein wesentlicher Punkt, Hauptartikel.“ Bei den Gnostikern dagegen und ebenso auch in dem — dem Orig. zugeschriebenen — dial. c. Marcionitas sind αρχαι reale Principien, die Urwesen. Der Sprachgebrauch gibt also keine Entscheidung, und wir sehen uns somit auf den Verfasser selbst gewiesen. Wie Clemens sich erklärt: η φρονησις — ανευ θεωριας προσδεξαμενης τον αρχικον λογον — πιστις λεγεται, wo offenbar αρχ. λ. Glaubensartikel sind: so setzt Orig. (c. Cels. III, 12.) αρχη für „Inhalt des Glaubens“ „σαφως δη το σεμνον της παρισταμεν ημετερας (von den Christen im Allgemeinen spricht er) αρχας περισταμεν. Und ganz speziell kommt αρχη χριστου, τουτεστι στοιχειωσις, im Gegensatz zu τελειωσις vor π. Αρχων IV, 1, 7. gerade wie πιστις zur γνωσις nach Clemens Ausdruck. Hier wäre es also *Glaubens-Artikel*. Zwar gebraucht er es auch vom höchsten Welterschöpfer (in Joh. tom. I, 22.), und ganz ihm folgend erklärt Methodius das „εν αρχη“ Joh. 1, 1. als „πατερα και ποιητην των ολων, εν ω ην (ο χριστος)“, bei Photius cod. 235.¹⁵ Hingegen gibt Origenes ebendasselbst (in Joh. I, c. 18—21.) 6 Bedeutungen von αρχη an, die einen theologischen Werth haben. Darunter eine „ως S. 23 μαθησεως“, als Princip der Wissenschaft, das er ebenfalls in doppeltem Sinne nimmt: διττη η ως μαθησεως αρχη, η μεν τη φυσει, das objective, η δε ως προς ημας, das subjective (oder formale) Princip. Beides erklärt er als στοιχεια der einzelnen Wissenschaft, z. B. der Grammatik und gerade diesen Ausdruck scheint er nach Rufins Uebers. (elementa, Vorr. § 10.) von dem gebraucht zu haben, was er dem Werke περι Αρχων zu Grunde legt; von den in der Kirche geltenden Hauptdogmen. Da nun dieß wirklich die Realprincipien seiner Dogmatik sind, diese aber eine Wissenschaft seyn soll, so glaube ich den Sinn des Origenes durch den Ausdruck „Grundlehren der Glaubenswissenschaft“ am richtigsten getroffen zu haben. Jedenfalls unvollständig und dem Ganzen des Werkes so wenig als dem entsprechend, was Orig. in der Vorrede *ausdrücklich* als Gegenstand seiner Prüfung und philosophischen Entwicklung bezeichnet, sind die Erklärungen von Rößler (Bibl. d. K.V. II, S. 80.): „freie Untersuchungen über die letzten Gründe der Dinge“, * und Neanders: „über die Grundprincipien alles Daseyns“ (KG. I, S. 794.). Uebrigens widerspricht Rößler (S. 85.) seiner eigenen Erklärung, wenn er sagt, „daß der Verfasser da gesucht habe, die Lehren des Christenthums mit sich selbst, mit der Schrift und mit der Philosophie zusammen zu stimmen und also in gewissem Verstande systematisch zu machen“, und „daß man es als die erste Probe eines scholastischen Vortrags über christliche Lehrartikel* nehmen könne.“ Diese beiden Urtheile sind so wahr, daß sie den Inhalt und Zweck des Werkes vollkommen charakterisieren. Die lateinische Uebersetzung von Rufin hat „de principiis vel potestatibus“ welches letztere einseitig, nur den Begriff von αρχαι enthält, wovon 1,5. handelt; Hieronymus behält überall den griechischen Titel bei, was auch Münscher und Neander, wie es scheint,

¹⁵Diese, wie mir scheint, nicht genug beachtete Erklärung setzt entschieden eine polemische Tendenz des Johannes gegen die Gnostiker voraus, die den δημιουργος, hier αρχη, nicht für den höchsten Gott hielten, und könnte zu einem wichtigen Resultat über den johanneischen Prolog führen.

im Zweifel über die richtige Erklärung, thun. Stollberg redet bald von „Grundsätzen“ (K.G. IX, S. 204.), bald von „Grundlehren“ (ebd. XIV, S. 187.).

14.

S. 24 Ein Blick auf den Inhalt wird unsere Erklärung rechtfertigen.

Nachdem Or. in der Vorr. dargelegt hat, was als apostolische, d. h. neutestamentliche (wie überhaupt der Gegensatz des Alten und Neuen Testaments durch Propheten und Apostel bezeichnet wird), und als kirchliche, d. h. öffentlich verkündigte Lehre gilt; schließt er so: oportet igitur (nach Rufins, Uebersetzung) velut *elementis ac fundamentis hujusmodi* uti secundum mandatum “*Illuminate vobis lumen scientiae*” eum, qui cupit *seriem* quandam *et corpus* ex horum omnium ratione conficere: ut manifestis et necessariis assertionibus *de singulis quibusque quid sit in vero rimetur*, et unum, ut diximus, corpus efficiat etc. Ein solches εν σωμα der christlichen Wahrheit will demnach auch der Verf. darstellen, gebaut auf eine philosophische Untersuchung, für welche blos die *Gegenstände des Glaubens* (die αρχαι der πιστις) an sich und außer ihrer nähern Begriffsbestimmung als bekannt und *unmittelbar gültig vorausgesetzt* werden. Zu dem Ende, hat sie Or. in der *Vorrede* zum Werke selbst zusammengestellt.

Man würde ebendaher sehr Unrecht thun, wenn man mit einigen Dogmenhistorikern in dieser Zusammenstellung ein bestimmtes Symbol erblicken wollte, was damals eigentlich gar nicht existirte (vergl. Neand. K. G. I, 2. S. 354. über συμβολον). Erstlich fehlen dazu die eigentlichen Ausdrücke einer Glaubensformel; dann herrscht nicht die Ordnung in der Aufzählung, die sich für eine kirchliche Formel eignete; und, was das wichtigste, Origenes selbst gibt sie, sogar nicht für das aus, sondern beruft sich immer auf die Lehre „in den Kirchen.“ Vergleichen wir besonders den §. 2. der Vorrede, so ergibt sich, daß Origenes in dieser bloß seine Beobachtungen darüber, wie die Hauptlehren aus den apostolischen Schriften (wozu er auch die Apokryphen des A. Testaments zählt) und den mündlichen Unterricht in den Gemeinden aufgefaßt werden, niederlegt, um durch sie die Grenzen für die freie philosophische Untersuchung festzuhalten.

15.

S. 25 Man sieht dort auch, daß er das formale Princip der Dogmatik als gegeben voraussetzt, in der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift, worüber er sich Vorr. §. 5. deutlich genug ausspricht; und wenn das Ganze als unzusammenhängend und systemlos erklärt wird, so ist dieß ein Vorwurf, der alle nachherigen Compendien bis auf die neuere Zeit ebenso trifft, und, näher angesehen, nicht einmal wahr. Es ist hier durchaus der Ort nicht, zu polemisieren; wenn man jedoch die Leichtfertigkeit bedenkt, mit welcher Origenes System in den Lehrbüchern der Dogmen- und Kirchengeschichte (*Neandern* ausgenommen,

bei welchem nur die Uebersicht vom Princip aus vermißt wird), ja auch in Monographien obenhin genommen wird, so möchte hier um so mehr ein gedrängter Umriß desselben erfordert werden. Da das ganze vorliegende Werk den Beleg dazu bildet, kann ein solcher auch kürzer gefaßt seyn. Die Vergleichung mit andern Darstellungen (z. B. um die neueste zu nennen, in Hase's Kirchengeschichte) mag zeigen, ob die gemachte Ausstellung wahr ist. Daß namentlich Origenes die Auctorität der Schrift zu beweisen, und seine Auslegungsprincipien zu entwickeln, dem vierten Buche vorbehalten hat, darf man ihm nicht zum Vorwurf machen. Denn, davon abgesehen, daß es sogar philosophischer seyn könnte, zuerst die Wahrheit ihres Inhalts darzulegen, und, darauf die formale Begründung ihrer Gültigkeit folgen zu lassen, stützt sich Or. *Beweis* für die formale Göttlichkeit der Schrift auf die großen Wirkungen des Christenthums und auf die Bewährung der Weissagungen; was eine frühere Darlegung ihres Inhalts hinlänglich rechtfertigt. Ueberhaupt aber fällt jener Punkt selbst unter die wesentlichen Artikel der Pistis, unter welchen er Vorr. §. 8. aufgezählt wird. Im Einzelnen hält nun zwar Or. keine strenge Ordnung, kehrt aber doch immer wieder zu der Reihenfolge zurück, die er sich selbst in der Vorrede vorgeschrieben hat. Eine tiefere Ansicht, ein System liegt dennoch zu Grunde: denn die Hauptideen bleiben immer: die Gottheit in ihrem dreifachen Seyn als Vater, Sohn und Geist, und in abstracto die All- S. 26 macht, Weisheit und Heiligkeit. Unter diese drei Gesichtspunkte fallen auch die 3 ersten Bücher, wovon das erste vorzugsweise die *schaffende Gottheit* (Sohn, und Geist in ihrem Verhältniß zum Vater) begreift: das zweite die Welt (abgesehen von ihrem Ursprung aus göttlicher Allmacht, was, in das erste Buch fällt) als eine Ordnung aus göttlicher Weisheit, insbesondere die *vernünftigen Wesen* und ihr Urbild, *den λογος*, der in jener weiteren Beziehung die göttliche Sophia ist; in dem dritten wird die sittliche Seite des Menschen und der vernünftigen Wesen überhaupt in ihrem Verhältniß zur *göttlichen Heiligkeit* untersucht. Diese Eintheilung beruht auf einer Ansicht, die Origenes selbst im 1. B. 3, 5. auseinandersetzt.

16.

In jedem dieser drei Gesichtspunkte hat Origenes Etwas, was ihn vor seinen sowohl Vorgängern als Nachfolgern auszeichnet, und das wir noch besonders im Verhältniß zu seinem nächsten Vorgänger Clemens hervorheben wollen.

1. Festgehalten wird von Beiden die Vorstellung des Einen Gottes in der Idee der unendlichen Schöpferkraft, mit Unterordnung aller andern Eigenschaften und persönlichen Gestaltungen der Gottheit; daher Clemens fast immer Gott „παντοκρατωρ“, nennt. Dieß geschieht im Gegensatz gegen den Polytheismus im Allgemeinen; gegen die Vorstellungen der philosophischen Secten von der Gottheit; besonders aber gegen die Häretiker, die den Welterschöpfer des Moses (δημιουργος) von dem höchsten, allmächtigen Gott trennen: (ουδε τον θεον λεγουσι παντοκρατορα, Ep. Cor. ad Paulum Rößler Bibl. d. K. V. IV. S.

357.). Was aber Clemens über den Logos, den Sohn, in der Hauptstelle Strom. VII, 2. sagt, das sind ideologische Floskeln, die ebensowenig einen klaren Begriff geben, als sonst wo, so oft auch der Buntweber von seinem Logos redet, ein Begriff zu Stande kommt. Die universelle Richtung des Origenes geht vorzüglich von der Idee der *absoluten Geistigkeit Gottes* aus: und hierin hatte er eine große Parthei unter den Orthodoxen zu bekämpfen, die Massiv- S. 27 gläubigen (s. die Anm. zu I, 1.). In dieser Idee begreift Origenes auch das Grundwesen des Logos; Vernunft ist nichts anderes, denn Offenbarung des Geistes: also der Logos ist die Vernunft, der Ausdruck, das Wort des absoluten Geistes, wie hinwiederum, das Urbild, die ideale Einheit alles Vernünftigen (I, 3. 6.), insofern Alles λογικον nur ist als μετεχον του λογου (θειου). Daher Methodius in ev. Joann. aus Origenes die Erklärung von λογος gibt: μετα την αναρχον αρχην τον πατερα αρχη αυτος των αλλων γινεται. Eine τριας im Sinne der spätern Homousie ist dem Origenes gänzlich unbekannt, so wie dieser Terminus selbst. Ja auch, das Wort τριας (αγια) kommt weder c. Celsus, noch in Joann. vor; und in Jerem. hom. XVIII, 9. deutet Origenes allegorisch auf die Dreigestalt der Gottheit ohne das Wort τριας zu gebrauchen. Nur in Matth. XV, 31. ist beziehungsweise von αρχικη τριας die Rede, und in der Glosse zu Ps. 144, 3., welche Grabe aus einer Catena eines Cod. angl. aushebt, heißt es: παντων μεν των γεγονοτων η θεωρια πεπερασθαι, μονη δε η γνωσις της αγιας τριαδος εστιν απεφαντος. Hier ist die Authentie zweifelhaft; einige solche Sätze in den Catenen gehören dem Didymus an, oder der Sammler der Catene kann den Ausdruck der Kürze wegen oder in anderer Absicht substituirt haben. Derselbe Fall ist bei der Stelle in Basil. περι πν. α. aus Origenes in Joh. VI., wo sie sich nicht findet: τη θεοτητι της προσκυνητης τριαδος. Schon das Beiwort ist verdächtig. Vielmehr scheint der Ausdruck τριας von der Trinität zuerst von Theophilus von Antiochia (Apol. ad Antol. II, §. 22.) gebraucht worden zu seyn. Immerhin ist der Ausdruck bei Origenes höchstselten.

Der Sohn ist durchaus abhängig vom Vater die Manifestation der absoluten Geistigkeit, und so die ewige Zeugung: der heilige Geist wieder eine Entfaltung der absoluten Heiligkeit; daher immer die successive Unterordnung bei Origenes „Vater, Sohn, heiliger Geist.“ Nur die Bezeichnung dieser dritten Hypostase mit dem allgemeinen Namen πνευμα hinderte S. 28 ihn, den Begriff in seiner ganzen Schärfe darzustellen. Damit hängt denn die in der ascetischen Schrift περι ευχης ausgesprochene Ansicht von bloßer Anrufung des Vaters zusammen, weil ihm in der Andacht die ganze Fülle der Gottheit *urwesentlich* nahe zu seyn, und die Anbetung des Herausgetretenen, menschengewordenen Sohnes vielleicht zu anthropomorphistisch schien. Auch der Begriff der Schöpfung ist unter dem angegebenen Princip schärfer gefaßt. Εξ ουκ οντων im Gegensatz zu dem μη ον welches Nichtseyn (die παλαια αταξια des Clem. str. VI, 16.) immerhin ein Chaos, die *äußere Bedingung* des Seyns wäre, ist dem Origenes bloße Bestimmung des Anfangs der Zeit, (worüber eine ziemlich spitzfindige Erklärung Comment. in Joh. II, 7. 8.). Der Grund aber und die Macht der Schöpfung ist die Vernunft Gottes (λογος). 2. In der Lehre von der Weltordnung und den

Weltzwecken stimmen sie nur insofern überein, als beide in dem Weltablauf einen Erziehungsplan, einen Läuterungsprozeß der Geister, zum Zwecke der Vergeistigung erkennen. Origenes gieng hierin um Vieles weiter als der ängstliche, geheimthuende, ohne Zweifel sich selbst unklare *Clemens* (strom. VII, 2. τα δ' ἄλλα σιγω, δοξαζων τον κυριον und I, 2. α λεγειν εφυλαξαμην). Er adoptirt hierin unbedingt den platonischen Idealismus. Es gibt eine erste und zweite Schöpfung, die geistige und die materielle; welche letztere nur durch die erstere nothwendig gemacht wurde. Alle Körper sind von gefallenem Geistern bewohnt, auch die Gestirne sind belebt. Die Körper bilden eine Stufenreihe von Reinigungsarten: die feinsten und glänzendsten sind die höchste, die groben und finstern die niedrigste Stufe. Diese Einrichtung und Mannigfaltigkeit der physischen Welt ist nach den Willensrichtungen der ersten Schöpfung der Geister, die gefallen oder *erkaltet* sind, der Psychen (ψυχη von ψυχος). Da aber alle Geister durch ihre Freiheit mehr oder weniger von Gott abgekommen sind, so ist im jetzigen Weltzustand ψυχη auch der Inbegriff der geistigen Schöpfung, IV, 2, 16.

S. 29 Jede Welt enthält immer die Keime einer neuen: zu gewissen Zeitfristen kann auch alles Daseyn vernichtet werden, und die Schöpfung beginnt von neuem, εξ ουκ οντων. Die Reihe der Welten ist daher unendlich, weil immer wieder Geister abfallen, die eine materielle Welt zu ihrer Reinigung nöthig machen. Das Ziel der Welten, die reine Geistigkeit auch der geschaffenen Wesen, oder die Rückkehr in ihren Ursprung (αποκαταστασις των ολων) steht in unendlicher Ferne. Demnach ist der ewig zeugende, im Sohne, auch der ewig schaffende Gott, in der Welt. Doch ist die erste Schöpfung endlich, der Zahl nach bestimmt, weil eine unendliche Geisterwelt auch der unendliche Geist (Gott) nicht umfassen könnte. Die Erlösung ist allgemein (universal), und geschieht an den Menschen durch die Vermittlung der Seele, mit der der Logos schon in der ersten Schöpfung (προϋπαρξια) sich verbunden (Christus); daher die Christologie bei Origenes in die Kosmologie fällt. Dieß sind die Hauptsätze des zweiten Buchs. Auffallend ist hier, wie ihn das System in der Christologie zu so ganz scholastischen Wendungen nöthigt, und ich möchte behaupten, daß in seiner Darstellung die ganze scholastische Begriffsbestimmung des Deushomo, der *communio naturarum* bereits in ihren Elementen vorgebildet liege.

3. Der dritte Punkt ist derjenige, über welchen Clemens, ungeachtet seiner praktischen und pädagogischen Tendenz, am wenigsten eine klare, konsequente Ansicht hat. Zwar geht er von dem freien Willen des Menschen aus; nimmt aber, der allegorischen Auslegung der Genesis ganz vergessend, (Str. III, 16.) eine Erbsünde und (11, 19.) den Tod als Folge der ersten Sünde an; und behauptet endlich mit stoischem Ernste, daß der wahre γυναικος völlig heilig und rein sey, und keinem Uebel unterworfen. (VII, 11—13.) Ganz anders Origenes. Er findet die einzig mögliche Theodice in der Annahme einer, diesem Daseyn vorgegangenen Schuld des Einzelnen, welche Jedem in dem jetzigen Daseyn seine Stelle anweist. Neben dieser Schuld des Einzelnen behauptet er den unverwüstlichen S. 30 Be-

sitz der Freiheit des Willens, welche zugleich die Ursache aller Veränderungen der Geister- und Körperwelt und der Haupthebel ist, den gefallenem Geist (Menschen, Dämonen, oder thierische Seele) zu seiner Würde zurückzubringen. *Die Heiligung* ist die Unterstützung dieser Rückkehr durch Christus und durch die Mittel der Gnade (das πνευμα αγιον), welche jedoch dem freien Willen nie vorgreift. Geistige und physische Uebel (Verstockung. z. B. und leibliche Drangsal) sind Besserungsmittel nach dem Plane der göttlichen Erziehung. Es gibt überall keine göttliche Strafe. Wer durch alle Reinigungsstrafen hindurch an keine Rückkehr denkt, der trägt die ewigen Strafen in seinem Gewissen. Doch ist der Funke des Göttlichen, die sittliche Freiheit, in dem verderblichsten Wesen noch mächtig genug, daß alle zur Rückkehr in Gott gelangen und selbst der Teufel selig wird (III, 6, 5. 6.).

17.

Betrachten wir nun die ganze Lehre im strengeren Zusammenhang vom Princip aus. In den Formen des, nach wem und oder nach was immer benannten, Idealismus wird sich der Begriff des origenischen Systems also darstellen:

1. Gott — die absolute Idee in unmittelbarer Selbstanschauung, die ουσια an sich — tritt ewig aus sich heraus (υιος), und wird ewig seiner *selbst bewußt* (λογος) persönliches und substantielles Selbstbewußtseyn Gottes, der Logos. Erste υποστασις.

2. Mit diesem Heraustreten ist eine in unendlicher Reihe fortgehende Selbstoffenbarung Gottes, durch die *ideale Schöpfung* gesetzt, welche durch den Logos mit Gott vermittelt wird, (τα λογικα) Zweite υποστασις.

3. Diese ideale Schöpfung ist aber als selbstbewußte (λογικη) wesentlich *persönliche Geisterwelt* (Νοες, νοεραι υποστασεις auch κτισις νοερα genannt) in welcher Persönlichkeit zugleich die *Freiheit* (το αυτεξουσιον) als unveräußerliches Moment des individuellen Bewußtseyns mitgesetzt ist. Keine Emanation.

S. 31 4. Gott ist sich seiner in dieser Schöpfung nur mittelbar bewußt, durch den Logos: mithin kann sie, als unter dem allgemeinen, unendlichen Bewußtseyn Gottes inbegriffen, auch *der Zahl nach* nur* endlich seyn, und steht zum Seyn Gottes im Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen. Keine Immanenz Gottes in der Welt (11, 9, 1.).

5. Der individuelle Geist tritt in den Gegensatz gegen die absolute Idee: daraus entwickelt sich vermöge der Freiheit mehr oder weniger eine feindliche oder entfremdende Richtung gegen Gott: der Fall. Indem dadurch die Geisterwelt (νοος) von ihrem Gottesbewußtseyn (λογος, dem πνευματικον) aufgibt, wird sie *Psyche*.

6. Diesem Abfall der Freiheit von dem Urgrund wird eine endliche, nothwendige Schranke gesetzt: die Materie. Sofern durch dieselbe die Rückkehr der in sich verkehrten Geister,

abermal durch die Vermittlung des Logos, möglich werden soll, ist durch den Logos die Materie geschaffen. Die Materie hat aber bloß correctionelle Bedeutung, als Kerker der Psychen; an sich ist sie negativ, Schranke der Idee, des wahren Seyns (του αληθινου).

7. Um aber in den Psychen selbst wieder das göttliche Bewußtseyn (die ομοιοτης του θεου) anzufachen, hat der Logos, das persönliche und substanzielle Selbstbewußtseyn Gottes, sich vorerst in einzelnen Geistern geoffenbaret (Prophetie): dann aber mit einem, vom Ursprung an reinen Geiste verbunden, welcher nicht durch Abfall, sondern durch freie Aufgebung seiner Selbstständigkeit an den Logos, Psyche geworden; durch diese tritt der Logos, in die Erscheinungswelt (ενσωματιζεται); der *wirkliche Christus* (II, 6, 3. flg.).

8. Indem nun von dem Logos (als σωτηρ) das Gottesbewußtseyn an die abgefallenen Geister mitgetheilt wird, und in diesem die ομοιοτης του θεου sich erneuert, kommt die absolute Idee zu einem dritten Selbstbewußtseyn in der Rückkehr der Wesen zur höhern Ordnung der Geister, in der *Heiligung*, als heiliger Geist (πνευμα αγιον I, 3, 7. 8.); dritte υποστασις.

S. 32 9. Wie Alles von Gott, dem Urgrund, ausgegangen ist, muß zuletzt auch Alles zu ihm zurückkehren: die absolute Idee kehrt wieder in sich zurück, sie ist selbst das πνευμα, indem dieses die ganze Schöpfung durchdrungen haben wird: Einheit des Selbstbewußtseyns Gottes mit dem der ganzen idealen Welt. Αποκαταστασις III, 5, 1.

10. Nothwendig, wie ihre Entstehung, ist dann auch die Vernichtung der Materie, als bloßer Schranke. Da aber die Schöpferkraft, die Allmacht, unendlich ist, und immer neue Welten geschaffen werden, so ist auch für jedes wiederholte Heraustreten der Geister aus dem Gottbewußtseyn (der νοεσ aus dem πνευμα) die Schranke an sich gesetzt. Daher bleibt im System des Origenes die Lehre von der *Auferstehung* immer *problematisch*, da die Fortexistenz der Materie von zukünftigen Entwicklungsepochen der Geister abhängt; wiewohl er am Schlusse (Summ. Wied. §. 7.) sich zu einer, in unendlicher Ferne liegenden, absoluten Weltvergeistigung, d. h. Rückkehr in die Idee, bekennen muß.

18.

Wir haben noch von den Folgen, die das Werk seinem Verfasser brachte, und dann von seinen eigenen Schicksalen und seiner gegenwärtigen Gestalt zu reden. *Eine* wahrscheinliche, rühmliche Folge ist oben angedeutet. Diese scheint wirklich allgemein gewesen zu seyn; auch den Beifall seines Bischofs Demetrius erwarb Origenes durch Rede und Schrift. Aber bald darauf, als sein Ruhm den Neid des Bischofs erregte, wurde das Werk π. A. in der Hand pfäffischer Rache ein Mittel zu seiner Verfolgung und Verdammung. Und weil für jene immer noch freiere Zeit die unschuldige Meinung noch nicht hinreichte zur Verkettung, wurde die Verläumdung zu Hülfe gerufen. Zwar kam Neid und Verfolgung erst nach

seiner ersten Reise nach Palästina, wo er zum erstenmal öffentlich in der Kirche auftrat, im J. 215., und nach der zweiten im J. 228., auf welcher er, von den Bischöfen Theoktistos und Alexander ohne Vorwissen des Demetrius zu Cäsarea in Palästina zum Presbyter ordinirt worden war; aber S. 33 die frühere Veranlassung muß doch, auch nach Euseb. Worten (VI, 8 ὁρῶν [Δημητριος] μεγαυ τε και λαμπρον και παρα πασι βεβοημενον) der Ruhm des Schriftstellers gewesen seyn. Die Werke, welche Eus. VI, 24. nachdrucksvoll προ της απ' Αλεξανδρειας μεταναστασεως setzt, sind oben angeführt, und da man vor Andern die Schrift π. Αρχων verketzerte, während er in andern vereinzelt das Gleiche aussprach, konnte nicht gerade diese die erste Veranlassung seyn? Daher wohl auch jenes mönchische Epitaphium auf Origenes bei Isidor. Hisp. 8, 5.

„Sola mihi casum περι Αρχων dicta dederunt, His me collectis undique tela premunt.“ eine Wahrheit enthalten mag. Wenn nur dieses Werk mit dem schimpflichen Brandmal, welches dem Or. angehängt wurde, in die genannte Berührung kam, so können wir nicht umhin, zu versuchen, eine Schuld der Geschichtschreiber gegen Origenes abzutragen und ihn gegen die entehrende Anklage zu schützen. Wir entheben uns dafür der Mühe, ihn von dem Vorwurf der Ketzerei zu befreien.

19.

Entmannt soll er sich haben, nach *Eusebius* aus einem doppelten Grunde: „um des Himmelreichs willen“, und „weil auch Frauen in seine Schule kamen.“ Das haben nicht nur alle Kirchenschriftsteller nachgesagt, sondern die Schmach ist so bekannt geworden, daß selbst der humane Herder den Namen des Origenes zur Bezeichnung eines in anderm Sinne entmannten Schriftstellers gebrauchen kann (Werke zur Litt. und K. I, S. 83.). Und warum? „Es ist die armselige Neigung, sagt Wieland in den Abderiten (11, 1.), jeden Dummkopf für einen unverwerflichen Zeugen zu halten sobald er einem großen Mann irgend eine überschwengliche Ungereimtheit nachsagt.“¹⁶ Dennoch ist derselbe Wieland, der den Democrit vertheidigt, gegen Orig. ungerecht genug, ihm als Triebfeder der entehrenden Handlung den Wunsch zu unterschieben, „eine Pagode zu werden.“ — Aber Euseb. war ja ein großer Verehrer des Ori- S. 34 genes; er würde es ohne Grund nicht erzählt haben. — Ist er deswegen auch ein kritischer Geschichtschreiber? Es wird übrigens nicht nöthig seyn, alle die Zeugnisse von der einfältigen Leichtgläubigkeit desselben zu wiederholen, welche vor Heinichens Ausgabe der Kirchengeschichte zu lesen sind; ein neueres von Scaliger kann genügen: „Nullus plura *errata* in scriptis suis reliquit, nullius plures *halucinationes* exstant hodie.“ Und wer erzählt es sonst? Nicephorus, der den Euseb. abschrieb. Kein gleichzeitiger Schriftsteller spricht davon; selbst die Synodalschlüsse erwähnen dieser Anklage nicht einmal. Der Verdacht gegen dieselbe wird verstärkt durch die neue Erdichtung eines gegen

¹⁶ Aehnlich Niebuhr röm. Gesch. III. S. 2.

Or. sehr gehässigen Schreibers, des Epiphanius (haer. 64, 2.), der von der Verfolgung durch Demetrius Nichts wissen will, aber unter Anderem, dem Origenes Abfall zum Heidenthum, wodurch er allein der angedrohten Schändung durch einen Mohren habe entgehen können, Schuld gibt; eine Beschuldigung, die unter der Menge falscher Angaben bei diesem Schriftsteller ganz verschwindet, um so mehr aber auch an der Glaubwürdigkeit jenes Gerüchtes Zweifel erregen muß, da Epiphanius dieses bloß mit den Worten anführt: „Weiter sagt man von ihm“, und am Ende hinzusetzt: „*Andere sagen ihm auch noch Anderes* nach.“ Orig. wich aus Alexandria 231, sobald er den neuen Sturm herannahen fühlte. Demetrius versammelte eine Synode, und ließ den Origenes „aus Alexandria verbannen, doch ohne ihn der Priesterwürde zu berauben.“ So lautet der Beschluß nach Photius aus bibl. cod. 118. (aus Apol. Pamphili 2.) Da Or. in Palästina Aufnahme fand, berief Demetrius eine zweite Versammlung, ließ die Absetzung des Or. unterschreiben und erklärte im Circularschreiben seine Excommunication. Nur die Bischöfe von Palästina, Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea, Firmilian, Bischof in Kappadokien, und die von Arabien und von Achaja (Euseb. VI, 27. Rufin in Hier. II.) verließen ihn nicht. Sie selbst aber, die ihn ordinirt hatten, mußten doch nach dem canon 21 handeln: ο ακρωτηριασας εαυτον μη γιγνεσθω κληρικος, S. 35 welcher älter ist als die Nicenersynode. Wie hätten sie diesem und der Anklage des Demetrius vor allen Bischöfen τοις ανα την οικουμενην (Eus. VI, 8.) zum Trotz auf ihrer Ordination beharren können, wie hätte Alexander in einem Privatschreiben im Dem. (Hieron. cat. 62.) den Or. rechtfertigen können, wenn das Hinderniß wirklich vorhanden war? Zwar glauben Viele (auch Rößler 4. B. S. 236.), jener Canon sey erst auf die That des Origenes gemacht worden, weil sich sonst kein Beispiel dazu in der Kirche finde. Ob der Grund richtig, wird sich unten aus Or. eigener Erklärung ergeben. Für das Alter der can. apost. will ich nicht an die Untersuchungen von Beveridge appelliren; ich bemerke bloß, daß Obiges durch eine Synode, die über Orig. Urtheil sprach, geschehen mußte; dieß ist aber nicht der Fall. Vielmehr heißt es in einem spätern Synodalschreiben von Alexandria, nach dem, was Justinian in seinem Erlaß an Menas daraus anführt: χειροτονηθεισ αυτοσ πρεσβυτερος υπο του κανονικης τε και μιας χειρος αληθινης — und weiter werden ihm bloß vorgeworfen, βλασφημοι ομιλιαι. Eus. selber VI, 23. bezieht ebenfalls, der entehrenden Anklage c. 8. ganz vergessend, die Bewegung gegen Or. nur auf die πρεσβυτεριου χειροθεσιαν durch *fremde* (προς των τηδε) Bischöfe. Auch Orig. spricht in einem Briefe, den er in dieser Angelegenheit an seine Freunde in Alexandria schrieb, nur von verdrehten und verfälschten Lehrsätzen, nach welchen er verurtheilt worden, und führt überhaupt gegen Demetrius eine kräftige Sprache. Zwar haben wir diesen Brief nur im Auszug; allein so viele Schriftsteller, namentlich Hieronymus, welcher uns den Auszug in seiner Invective adv. Ruf. I. aufbewahrt hat, würden nicht versäumt haben, darauf hinzuweisen, wenn Or. wirklich in einem Briefe jener Anklage erwähnte. Am Schlusse desselben Briefes (bei Hieron. c. Ruf. II.) sagt Or. „er überlasse seine Verläumder dem göttlichen Urtheil, und müsse sie mehr bedauern als hassen.“ In Job tom. VI, 1. sagt er von jener Zeit: „Bis zum 5. Theil ha-

ben wir, wenn auch der Sturm in Alexandria drohte, die Erklärung hindurch- S. 36 geführt, indem Jesus den Winden und Wellen des Meeres gebot. Als er aber hereinbrach, zogen wir hin und wichen aus Aegypten, indem der Herr, der sein Volk aus demselben geführt hat, auch uns rettete. Dann aber, als der Feind (Demetrius) am heftigsten gegen uns schnaubte, in seinen neuen Schriften, die wahre Feinde des Evangeliums sind, und *alle Winde der Bosheit in Aegypten* gegen mich weckte, da berief mich die Weisheit, lieber zu stehen gegen den Kampf und *meine Ehre zu behaupten* (τηρησαι το ηγεμονικον)“ u. s. w. Daraus geht denn doch hervor, daß Demetrius die besagte Beschuldigung in der öffentlichen Anklage nicht gebrauchen konnte, sondern sie nur unter der Hand ausgestreut wurde, ueberdieß aber leidet sie auch an innerer Unwahrscheinlichkeit. Euseb. sagt „δια το, νεον οντα, και γυναιξι τα θεια προσομιλειν, ως αν πασαν την αισχρας διαβολης υπονοιαν αποκλεισειε, — ουκ ην δε αρα δυνατον, καιπερ βουλομενω, τοσαυτον εργον επικρυψασθαι. Kann der Widerspruch klarer seyn? Er wollte dadurch den Argwohn abschneiden, und doch die Sache selbst geheim halten. Man sieht, wie selbst der leichtgläubige Euseb, für das Unglaubliche nach Gründen suchte, die es selbst unglaublich machen. Auch die Anm. Stollbergs (K.G. VIII. G. 42b.) „wahrscheinlich wollte Or. diese Handlung nur eine Zeitlang geheim halten“ kann dem Widerspruch nicht abhelfen. Denn wozu dieß? — Euseb, sagt ferner, Demetrius habe Anfangs die That gelobt, nachher aber (ου μακροισ δε χρονοις υστερον), als der Neid kam und der Haß ausbrach, dagegen getobt. War doch Demetrius, — zumal im Rückblick auf den 21. canon und auf das Verbot in der bürgerlichen Gesetzgebung, Dio Cass. 67. und Justin. Mart. Apol. 1, 29. ανευ γαρ της του ηγεμονος (der Präfect war Felix) επιτροπης τουτο πραττειν απειρησθαι οι εκει — seiner eigenen Ehre schuldig, nicht dazu zu schweigen, um so mehr, da es schon allgemein bekannt war; — „γνους δητα υστερον“ heißt es von ihm; also müßte das Gerücht durch manchen Mund gelaufen seyn, bis es zum Bischof kam; S. 37 und doch hätte er ihm den katechetischen Unterricht gelassen? und ihn sogar noch belobt? Die Metropolitanen waren so unpolitisch nicht. Wenn je in der Verfolgung gegen Origenes das Gerücht von Demetrius in Anregung gebracht wurde, so mußte es auch erst entstanden seyn. Allein man beruft sich auf Origenes eigene Beichte über jene That. Es bedarf blos der wörtlichen Anführung der Stellen, um zu zeigen, daß diese das Unglaubliche des Gerüchtes noch vermehren.

20.

Die Stelle Matth. 19, 12. — aus deren Mißverständniß die That hergeleitet wird — erklärt er (tr. 15. in Matth. §. 1.) also: „Wir werden die zwei verschiedenen Auffassungen dieser Stelle auseinandersetzen, ehe wir uns über die richtige erklären. Es haben Einige (vielleicht meint er die Secte der Valesier, Praedest. 37.) die dritte Art des Verschnittenseyns, nach Analogie des angenommen körperlichen Sinnes der beiden ändern, ebenfalls körperlich verstanden, und es gewagt, sich selbst einem ähnlichen Verschnitten zu unterwerfen; wo-

durch sie nicht blos vor den unserm Glauben Fremden, sondern überhaupt bei solchen in *Schmach und Schande* gefallen sind (υποβεβληκασι ονειδεισµω ταχα δε και αισχυνη), die allen menschlichen Handlungen eher verzeihen, — weil sie nicht einsahen, daß auch diese Worte geistig zu verstehen sind (οτι και ταυτα πνευματι ειρηται).“ Darf man hinzu-
setzen, Or. rede hier aus eigener Erfahrung, wenn man sich auf Nichts anderes als diese Stelle selbst berufen kann? — §. 2. fährt er, nach eigener Erklärung von Luc. 22, 35. 36. 10, 4. gleich der π. A. IV, 1, 2. also fort §. 2.: „So haben gar Einige vor unserer Zeit (των προ ημων) keinen Anstand genommen, in eigenen Schriften dazu aufzufordern, den dritten Eunuchismus, ganz ähnlich den zwei ersteren, an sich selbst zu vollziehen“ — die Glosse eines Co. Holm. sagt hiez zu noch bescheiden genug: οιμαι αινιττεσθαι αυτον το περι αυτου ιστορουµενον — „wir aber, wenn wir auch einmal Christus, den Logos Gottes, nach dem Fleisch und dem Buchstaben verstanden, erkennen ihn jetzt anders, und *stimmen nicht mit denen*, die den dritten Eunuchismus an S. 38 sich selbst vollziehen, überein, als hätten sie die richtige Auffassung (ουκ ευδοκουµεν ως καλως εξειληφοσι); auch würden wir uns nicht so lang mit der Warnung vor einer solchen Auffassung aufgehalten haben, wenn wir nicht Leute *gesehen* (εωρακειµεν), die jene Verschneidung wagten, und nicht Menschen gefunden hätten, die ein feuriges Gemüth wohl zu einem solchen Wagstück bringen könnten.“ Dann führt er aus den „προ ημων“ an: den Philo und den Sextus, und mit Beziehung auf deuteron. 23, 14. fragt er: „ει γαρ η χειρ αποκοπτεται επιλαµβονοµενη διδυμων ανδρος, πως ουχι και ο εαυτον δι' αγνοιαν οδου, φερουσης επι σωφροσυνην, τοιαυτη περιστασει επιδεδωκως“; und doch auf eine jugendliche „αγνοια οδου“ gründet selbst Neander die Möglichkeit jenes abscheulichen Verbrechens, über das Or., auch unter Voraussetzung der αγνοια, vor aller Welt das Todesurtheil (αποκοπτεσθω) spricht. Hören wir ihn weiter: „davon nicht zu reden, was einer an sich erführe (α παθοι αν τις), wenn, wie die Aerzte sagen, der Samengang vom Kopfe in die Mannestheile gehemmt wird, welcher den Wachsthum der Haare um das Kinn erzeugt, so daß die, welche sich körperlich entmannen zu müssen glauben, des Bartes beraubt werden.“ Spricht er hier auch aus Erfahrung? Dann ist er ein ausgeschämter Mensch.

21.

Aus allen diesen entschiedenen Erklärungen hat man daß einzige Participium „χριστον θεου τον λογον κατα σαρκα και κατα γραμμα ποτε νοησαντες, νυν ουκετι γιγνωσκοντες“, herausgerissen zur Unterstützung einer Mähre. Einmal spricht aber das ηµεις δε — ου stark genug den Gegensatz aus, um das Participium in seiner wahren Stellung zu erkennen: „Ungeachtet (neben) meiner früheren Verehrung des Buchstabens kann ich doch eine solche Auslegung nie gut heißen“; denn daß man ihm von seiner frühern strengen Askese Einwürfe machen konnte, wird nicht bestritten, aber Askese ist noch nicht Entmannung. Alsdann ist dieß nicht der einzige Fall, daß er sich an eine frühere asketisch-strengere Auslegung

zurückerinnert; bei ganz andern Veranlassungen geschieht dasselbe, z. B. S. 39 c. Cels. VII, 25. Hom. in Levit. V, §. 5. extr. Strom. X., bei Hieron. Comment. in ep. ad Rom. 11, 14 ed. de la R. p. 498. Zugleich ist es auch als Ausdruck seiner Bescheidenheit zu fassen: denn so beschränkt, wie Neander vorausnimmt, kann seine Richtung nie gewesen seyn, wenn er schon *als Knabe* dem Vater mit seinen Fragen nach einem tiefern Schriftsinn lästig wurde (Eus. VI. 3.). *ως μηδ'εξαρκειν αυτω τας απλας και προχειρους των ιερων λογων εντευξεις, ζητειν δε τι πλεον και βαθυρατος ηδη θεωριας — τι αρα εθελαι δηλουν τα της γραφης αναπυνοθανομενος βουλημα.*“ Ich, füge noch zwei Stellen hinzu, die von der völligen Unbefangenheit seines Urtheils über diesen Punkt zeugen. Die eine ist Comm. In ep. ad Rom. II, 13., wo er jene fleischliche Auslegung von Matth. 19, 12. gänzlich ignorirt, und in schöner Ironie fragt: *erunt ergo cupabiles, qui continentiae et virginitatis obtentu necessarii naturae officiis non ministrant, et erunt ad nuptias cogendi omnes qui secundum Evangelii leges »semet ipsos castrarunt propter regnum Dei« habentes exempli hujus auctorem ipsum Dominum Jesum?* Nach Rufin's Person.

Die andere Stelle ist c. Cels. VII, 48. „die Athener haben einen Oberpriester, der die Geschlechtstheile mit Schierling einreiben muß ——— allein unter den Christen finden sich Viele, die keines Schierlings bedürfen, um Gott rein und unbefleckt zu dienen. Das Wort des Herrn ist ihnen das Mittel, alle Lüste zu dämpfen.“

Wie konnte aber ein so häßliches Gerücht entstehen? wird man fragen. Die Absicht, in welcher es ausgestreut wurde, erklärt sich von selbst; eben so leicht der Entstehungsgrund. Or. Stand von Jugend auf in dem, damals heiligen, Rufe äußerster Enthaltbarkeit und Härte gegen sinnliche Bedürfnisse (Eus. VI, 3.), den selbst sein häufiger Umgang mit wißbegierigen und frommen Frauen, wie einer Heras (VI, 5.) nicht schwächen konnte. Nichts konnte aber den Neid einer unheiligen Klerisei mehr reizen als dieses; und nirgends fand die Verläumdung S. 40 mehr Glauben, als wo sie eine fast übermenschliche Enthaltbarkeit (Eus. VI, 3. Epiph. 64.) auf so gemein-natürliche Ursachen zurückführte und dem gemeinsten Sinne begreiflich machte. Wie aber das Gerücht nach hundert Jahren und sogar bei Eusebius Glauben fand darüber verweise ich auf das oben Gesagte, und erinnere an die kräftigen Worte Wielands. Mögen die künftigen Geschichtschreiber behutsamer mit dieser Beschuldigung verfahren!

22.

Mosheim (comment. de rebus chr. ante Const. M. pag. 674.) erklärt den Zwiespalt des Orig. und Demetrius aus dem Bestreben des erstern, Presbyter zu werden, und des letztern Weigerung, ihn zu ordiniren. Origenes habe dann die versagte Würde auswärts gesucht und gefunden; darüber habe sich Demetrius zwar gegergt, doch aber den Orig., weil er seiner nicht entbehren können, auf seine Lehrstelle zurückberufen: weil nun dieser sein Ansehen

im Presbyterium und vor den Laien seine dogmatischen Grundsätze habe geltend machen wollen, so sey der Bischof auf's Neue aufgebracht worden, Orig. habe sich geflüchtet, und sey dann von der Versammlung aller ägyptischen Bischöfe und einiger (τινες bei Photius) Presbyter zuerst seines Lehramtes entsetzt worden, denn eine geistliche Versammlung in Alexandria habe damals noch niemand aus der Stadt verbannen können; weil aber Demetrius ein schärferes Urtheil erwartet, habe er eine zweite Synode bloß einiger Bischöfe „die auch das erstemal seiner Meinung beigetreten waren“ (συνυπογραφαντων των συμψηφων αυτω γεγεννημενων Phot. a. a. O.) gehalten, mit Ausschließung, der mildergesinnten Bischöfe und des ganzen für Or. Parthei nehmenden Presbyteriums, und die Absetzung von der Priesterwürde und den Kirchenbann gegen denselben unterzeichnen lassen. Dazu, weil man damals nur über Verbrecher und hartnäckige Irrlehrer den Bann ausgesprochen, sey- en denn seine Lehrsätze vorzüglich aus dem Werke π. Αρχων gebraucht worden.

Die Combination ist nicht übel, beruht aber auf einem ganz unerwiesenen und wirklich falschen Grunde. Ehrgeiz ist S. 41 dasjenige, was dem Orig. seine bittersten Feinde nicht nachsagen; und nach Euseb. ausdrücklichen Worten wurde ihm die Würde eines Presbyter ungesucht übertragen und er zu öffentlichen Vorträgen in den Gemeinden dringend aufgefordert. Die erste Verweisung aus Alexandria ist nicht wie eine politische Verbannung anzusehen, dazu vermochte freilich das geistliche Collegium nichts; sondern es ist ein geringerer Grad der Ausschließung, da die völlige Excommunication, nach den angeführten Worten bei Photius, Anfangs nicht durchgieng. Insofern konnte jene auch Statt finden, nachdem Orig. bereits Alexandria verlassen hatte. Ueber die weitem Umstände sind wir mit Mosheim einverstanden.

23.

Origenes suchte seine Ruhe am Grabe des Herrn: von da besuchte er wieder Cäsarea und eröffnete daselbst unter dem Schutze seines Freundes Theoktistos eine Schule, die fast blühender wurde, als die alexandrinische. Sein vorzüglichster Schüler war hier Gregor, der Wunderthäter, welcher vor seinem Abgang von Cäsarea dem Or. jene bekannte Lobrede hielt. Ein herzlicher Brief des Origenes an ihn ist uns in der Philokalie aufbehalten (vgl. Neand. KG. III. S. 819.) Von hier aus schrieb Or. den obengenannten Brief an seine Freunde in Alexandria, wahrscheinlich dieselben, die sich geweigert hatten, seine Absetzung und Ausschließung zu unterschreiben. Daß er später auch Fabian, Bischof von Rom, ετροις τε πλειστοις αρχουσιν εκκλησιων περι καθ' αυτον ορθοδοξιας geschrieben, ist wahrscheinlich ein eusebianisches Märchen, und der Brief, den Hier. ep. 65. als »poenitentiam« bezeichnet, ohne Zweifel *unterschoben*. Demetrius starb zwar noch in demselben Jahre; allein, so scheint es, die aufgeregte Stimmung in Alexandria gegen Origenes dauerte fort. Zwar kam Heraklas auf den Bischofsstuhl, und von ihm, dem Schüler, Gehülften und Nachfolger des Orig. in der Katechetenschule dürfen wir auf keinen Fall glauben, was Justinian (ep. ad

Menam) aus dem Synodalschreiben des abscheulichen Theophilus, Bischofs von Alexandria, vom J. 401. anführt: (αρξαμενον αυτου βλασφημους ομιλιας ομιλειν, ο κατ'εκεινο μακαριτης Ηρακλας ο επισκοπος, ως αροτηρ — εκ μεσου του καλου σιτον εξετιλεν ως του πονηρου ζιζανιου οντα), so wie Gennadius de vir. ill. 33. Dieß ist schon ein Irrthum in der Zeit, weil Heraklas noch Orig. Gehülfe war, als dieser Alexandria verließ. Aber auch aus den Worten des Eusebius „Ηρακλα διδασκαλειον καταλειπει“ läßt sich nicht auf eine freundliche Verabredung zwischen ihm und Heraklas schließen. Gedenkbar ist es immerhin, daß Heraklas aus Amtseifer oder aus andern Gründen die Beschlüsse seines Vorgängers Demetrius und seiner Synode selbst gegen seinen Freund aufrecht erhalten zu müssen glaubte. Doch die Anfeindung von dieser Seite ließ nach; aber schwerer trafen auch ihn die Verfolgungen von Seiten der römischen Kaiser. Zu Alexandria wurde im J. 247 der große Verehrer des Orig., Dionysios, zum Bischof erwählt, welcher unter der bald eintretenden decianischen Verfolgung (250) dem Or. einen Trostbrief in den Kerker schrieb; allein Origenes sah Alexandria nie wieder, und starb im J. 254 zu Tyrus,¹⁷ im 69. Jahre seines arbeitvollen Lebens: in jeder Hinsicht Αδαμαντιος (der Diamantene), obgleich er von Person klein war, denn er spricht (epist. fragm.) von seinem σωματιον, das der Motion bedürfe, und Euseb. (VI, 39.) erzählt, daß ihm auf der Folter die Beine nur bis zum vierten Grad ausgespannt werden durften.

24.

Das Werk *περι Αρχων*, das fortan bei allen Händeln, die den Origenes berührten, vor andern genannt wurde, gelangte in den nächsten drei Jahrhunderten noch dreimal zu einer größern Wichtigkeit, in der Geschichte dogmatischer Streitigkeiten. Dieß geschah in den arianischen Streitigkeiten, dann während S. 43 der pelagianischen, und endlich in der Wuth des Kaisers Justinian gegen die neuen Origenisten, zum Theil auch *πρωτοκτισται* genannt, so daß die drei Ideen, welche in dem Werke, als dogmatischem Versuch, besonders hervortreten: vom Verhältniß des Vaters und Sohns, von der Willensfreiheit, und von der Präexistenz der Seelen, nach einander in die Geschichte eingriffen.

Hauptquelle für die frühere Geschichte des Buches ist Photius Biblioth. und die Briefsammlung des Hieronymus. Die Briefe selbst aber sind in den verschiedenen Ausgaben von Erasmus, Vallars, und Martianay verschieden geordnet, daher wir sie meistens nach den Ueberschriften citiren.

Der erste Angriff um das Jahr 290. kam von Seiten des Bischofs Methodius von Tyrus, in drei kleinern Schriften: *περι αναστασεως*, *περι των γρνητων*, *περι αυτεξουσιου* (letztere,

¹⁷Zwar Photius (bibl. cod. 118.) macht diese Angabe zweifelhaft; siehe jedoch Neander KG. S. 809. Anm. Uebrigens soll sein Grabmal noch zu den Zeiten der Kreuzzüge neben dem Hochaltar in der Cathedrale zu Tyrus gezeigt worden seyn, Guil. Tyr. Hist. sacr. XIII. pag. 3.

nach Neander dem Maximus zugehörig), von denen Phot. cod. 234. 35. 36. Auszüge liefert, worin die hieher gehörigen Lehren des Werkes π. A., wiewohl ohne Benennung derselben bekämpft werden, aber so schwach, daß man, besonders in den letztern Stücken, oft nicht weiß, will Meth. den Orig. nachahmen oder widerlegen. So ist wohl auch zu verstehen, was Euseb. bei H. apol. In Ruf. 1. von M. sagt: qui haec et haec de Origenis locutus est dogmatibus. Sokrates (hist. eccl. 6. 13.) läßt ihn später widerrufen, woran uns wenig gelegen ist.

In Alexandria suchte der Bischof Peter durch Schriften, auf welche Justinian sich beruft, die Verketzerung des Orig. und seiner Werke wieder aufzuregen; dieser fand aber einen be- redten Vertheidiger an Pierius, Vorsteher der Katechetenschule, welcher der zweite Origenes genannt wurde. Auch von ihm hat nur Phot. Cod. 119. Auszüge. Bis zum arianischen Streite blieb nun, was Origenes Namen trug, in Ruhe. Der Presbyter Pamphilus kaufte von allen Schriften des Origenes Exemplare, schrieb mehrere selbst ab, und stiftete diese Sammlung nebst andern in die Kirche zu Cäsarea. Marcellus von S. 44 Ancyra (v. Asterium) griff zuerst in den Arianern den *Origenes* an; gegen ihn schrieb (336) Eusebius, welcher viele Stellen aus Marcellus, darunter auch kleinere Auszüge aus π. Αρχων in seiner Schrift anführt, die noch vorhanden ist. Im Verein mit Pamphilus schrieb Eusebius die Apologie des Origenes in 6 Büchern, von denen ein Theil des sechsten in einer lateinischen Uebersetzung von Rufin noch vorhanden ist. Sie enthält meistens Belege aus π. A. I., zur Vertheidigung der rufinisch-origenischen Trinitätslehre gegen die neun Anklagen von Seiten der Orthodoxen; und nach diesem entstellten Bruchstücke zu urtheilen, wäre das 6. Buch der Apologie eigentlich eine Rechtfertigung der Bücher π. Αρχων gewesen. Allein Hieron. am Ende des Briefes an Pamm. und Ocean. erklärt, daß das 6. Buch der Apologie nicht nur von Rufin verfälscht, sondern schon im griechischen Text vom Anfang an eusebianisch, dann nicenisch und kurz das Flickwerk eines Späteren sey: indem er ausdrücklich behauptet, daß Pamphilus gar nie etwas Eigenes geschrieben habe. Indessen verweist Euseb. in der KG. öfter auf jene Apologie, und es läßt sich leicht denken, daß er seinem Freunde zu Lieb ihre beiden Namen als Verfasser genannt habe. Beide angeblichen Verfasser waren Arianer und erzählen, daß nicht nur die Werke des Origenes, sondern selbst die Leser derselben von der Gegenparthei verfolgt und verketzert werden, vor andern die, welche er mit MUSE und Nachdenken ausgearbeitet und namentlich das π. A. Der Abt Pachomius habe bei seinem Sterben seine Mönche hoch und theuer beschworen, diese Schriften nicht zu lesen.

25.

Athanasius bestreitet einige Lehren des Origenes, ohne ihn zu nennen, z. B. den Fall der Seelen aus dem Range eines Geistes (de vita Anton.); aber gerade auf die Lehre von der ewigen Zeugung des Logos wie sie π. A. I, 2, vorgetragen wird, beruft er sich, unter ehrenvoller Erwähnung des Orig. (πολυμαθης και φιλοπονος); er bedauert ihn, daß er (ο αθλιος) S. 45

um des Wortes Willen verschrieen werde, „συγχωρησιν πασης αμαρτιας γενησεθαι και τοις ανθρωποις και τοις δαιμοσι παρα θεου“ (περι της κ. φ. Κοινωνιας, 49. doch, ebendarum gilt ja diese Schrift für unächt!); und entschuldigt ihn mit einer Wendung, die in π. A. häufig vorkömmt: „α μεν γαρ ως ζητων, ταυτα μη ως αυτου αλλα προς εριν — επιφερει“ (de decr. Nic.). Ebenso milde giengen auch Basilius und Gregor von Nazianz mit seinen Dogmen um. Sie sollen, wie das *spätere* griechische Vorwort angibt (των κατα θεια σοφων Βασιλειου και Γρηγοριου) die bekannte Sammlung für Hermeneutik und Exegese aus Origenes, die *Philokalie* veranstaltet haben, worin als Grundlage (c. 1.) der größte Theil des 4. Buchs, π. A. und weiterhin auch (c. 20.) der 1. Abschnitt des III. περι αυτεξουσιου aufgenommen ist, weil dieser hauptsächlich viele Erklärungen schwieriger Stellen enthält: denn der Zweck war bloß Exegese. Die Sammler haben deßwegen auch einzelne Stellen weggelassen. Daß sie Anderes absichtlich geändert hätten, kann man nicht geradezu behaupten, da der Abweichungen nur wenige und, diese unbedeutend sind. Jedenfalls hat diese Philokalie mit der Zeit noch andere Zusätze erhalten, z. B. c. 23. Einen großen Dienst leistete der Erhaltung der origen. Werke ein Freund des Nazianzeners, Euzoius, Bischof von Cäsarea, welcher die zerstörten Handschriften in der origenischen Bibliothek des Pamphilus wiederherstellen ließ (Hier. de sacr. eccl.). Einige Sätze aus Orig., doch ohne namentliche Anführung bekämpft Cyrill von Jerus. in seinen Catechesen; was übrigens nur ein Zeugniß ist von der um sich greifenden Wirksamkeit seiner Lehren. In diese Zeit fällt auch ein dem Origenes zugeschriebenes Werk Dialogus contra Marcionitas, welches einige Beziehung auf das unsrige haben konnte. Die Hauptperson im Dialog ist Adamantios, und dessen Namen trägt auch der Titel. Sehr spät ist es jedenfalls, 1) weil ein *christlicher* Kaiser darin genannt wird (νυν δε του βασιλεως οντος θεοσεβους), welcher S. 46 die heidnischen Tempel zerstöre und christliche aufbaue; 2) weil καθολικη εκκλησια erklärt wird δια το καθ' ολου του κοσμου ειναι; 3) wegen der nicenischen Bedeutung, die das Wort ομοουσιος darin hat; 4) weil der heilige Geist nach demselben επι της ευχαριστιας ερχεται, offenbar im Sinne cyrillischer oder pseudobasilianischer Liturgie. Merkwürdig aber ist, daß außerdem die Unterredung, wenn sie wirklich dem *Origenes* Adamantios angehören wollte, ziemlich historisch treu gehalten ist: indem nur die zwei Häresien, Marcioniten und Valentinianer, zum Theil auch mit origenischen Waffen bekämpft werden. Eine apologetische Tendenz, um den Origenes als Orthodoxen darzustellen, läßt sich in dieser Zeit (wahrscheinlich noch unter Constantin) nicht denken, wo Origenes nicht angegriffen wurde. Ich sehe daher in diesem Machwerke den Rest von einem ganz eigenen Literaturzweige, und vermuthet, daß (analog den Märtyrerlegenden in ecclesia pressa) in der triumphirenden und disputirenden Kirche öfter solche Beschreibungen von Agonen der Kirchenfehden gegen die Häretiker fabrizirt worden seyen, wie der Dialog. Ob dieser gerade zu Ehren, unsers Origenes oder eines andern Adamantios gemacht sey, ist ohne Bedeutung. Unglücklicherweise begannen aber jetzt schon die Versuche, den Origenes aus seinen Schriften als rechtgläubig nach dem nicänischen Symbol darzustellen was auf die Erhaltung und unverfälschte Ue-

berlieferung jener Urkunden selbst leicht hätte verderblich wirken können. Für unser Werk that dieß Didymus, der letzte berühmte ¹⁸ Katechet in Alexandria (um's J. 380.); welcher Commentare über π. Αρχων schrieb, die aber verloren gegangen sind. Auch von Evagrius und Andern hat man ähnliche Schriften, die eine verbesserte origenische Dogmatik seyn wollten. In jenem Werke περι τριαδος, das Min- S. 47 zerelli im J. 1763 aufgefunden und 1769 herausgegeben hat, gebraucht Didymus ganz des Orig. Entwicklung π. A. 1 und 2., behauptet aber doch eine ομοουσιος τριας mit völliger Gleichheit (ισοτης) der drei Hypostasen. Eine ähnliche Anwendung von Orig. Grundsätzen machte wiederum Gregor von Nyssa, der Verfasser einer Anweisung zur apologetischen Darlegung der christlichen Dogmen (λογος κατηχητικος), im Geiste von περι Αρχων was ihn beinahe um seinen ganzen orthodoxen Ruf gebracht hätte. ¹⁹

Doch weicht diese Schrift darin wieder von Orig. ab, daß sie schon in dem Beweise des ersten Lehrsatzes (der nicänischen Triunität) Spuren von scholastischer Spitzfündigkeit zeigt. Die ganz entgegengesetzte Richtung erhielt Or. Lehre unter den nach ihm genannten Sekten. Es entstanden damals schon zwei origenische Partheien, die orthodoxe hauptsächlich in Asien und Alexandria, und die heterodoxe unter den Mönchen in Aegypten: beide aus Mißverstand erzeugt, die letztere, die Alles übertrieb, und die andere, die auch das Individuellste unter orthodoxen Preßzwang bringen wollte.

26.

Ein unbedingter Verehrer der ächt origenischen Lehren scheint dagegen Johannes, Bischof von Jerusalem, gewesen zu seyn: wenigstens gibt sich Epiphanius, in einem weitläufigen Briefe an ihn (v. J. 392.), in der Sammlung des Hieronymus, alle mögliche Mühe, ihn von der Heterodoxie der origenischen Dogmatik zu überzeugen. Johannes blieb bei seinen Ansichten. Dieß war der Anfang neuen Streites über Orig., den Epiphanius „Arii patrem, et aliarum haereseon radicem“ nennt. Die erneuerte Aufmerksamkeit des Orients auf Orig. Schriften, zog nun auch das Abendland herbei. Nach *Hieronymus* Angabe hatten schon Ambrosius von Mailand, Eu- S. 48 seb. von Vercelli und Victorinus von Petavis Einiges von Origenes übersetzt. Er selbst war Anfangs ein eifriger Freund der origen. Exegese, und hatte daraus manches Goldkörnlein, wie er selbst gesteht, in seine Commentare übertragen; allein schwach und ehrgeizig, und daher auch servil, wie er war, wollte er es nun doch mit dem orthodoxen Bischof von Cypren halten, und zog sich dadurch (J. 395.) nicht nur Verachtung, sondern selbst Ausschließung aus seiner Kirche von Seiten des Johannes zu. Worüber er sich (ad Pammach.) jämmerlich beklagte: „ego *misellus* dum in solitudine de-

¹⁸Sein Nachfolger Rhodon verlegte die Schule nach Side, wo sie ausstarb (μετηγαγε την διατριβην εν τη πολει Σιδη κατα τους χρονους του μεγαλου Θεοδοσιου, Phil. Sidet. fragm.)

¹⁹Ueber den Origenianismus Gregor's siehe die kürzlich erschienene Schrift von Dr. Rupp „Gregor's Leben und Meinungen“ im Anhang.

litesco, a tante ponifice repente truncatus *Presbyteri nomen amisi*.“* *In demselben Briefe gibt er sich Mühe, die ungeheuren Irrthümer des Johannes aufzudecken, und sich dagegen zu purgiren. Diese Irrthümer sind die wörtlichen Lehren des Werkes περι Αρχων: „nec filium videre posse patrem, nec spiritum videre posse filium; animas propter peccata e coelo in corpora, tanquam in carcerem, esse dejectas; futurum, ut diabolum et daemones peccatorum aliquando poeniteat, et cum sanctis in coelo regnent: carnem neutiquam resuscitatum iri, neque membra denu simul esse compingenda“ etc. Sich selbst entschuldigt mit der Wendung: „Sicut interpretationem scripturarum Origeni semper attribui, ita dogmatum constantissime abstuli veritatem“ (ad Theophil. Ep. 92.). „Si mihi creditis, Origenistes nunquam fui: si non creditis, nunc esse cessavi.“**

Unterdessen war auch der römische Presbyter Rufinus Toranius von Aquileja, der mit Melania den Orient besucht hatte, ein Vertrauter des Pelagius, mit Origenes Werken näher bekannt geworden. Er übersetzte, und zwar zum erstenmal (quis Latinorum ausus est unquam? Hier.) nach seiner Rückkehr in Rom, angeblich auf Bitten des Macarius (was Hieron. bestreitet), das Werk περι Αρχων (397). Um dieser Schrift unter den Abendländern Eingang zu verschaffen, schickte er die obgenannte Uebersetzung des VI. Buchs der Apologie von Pamphilus, übereinstimmend, wie natürlich, mit der Uebers. von π. A. S. 49 und eine eigene Abhandlung über die Verfälschung der Schriften des Orig. durch die Häretiker voraus, von der er selbst in der Vorrede zur Uebersetzung von π. A. sagt: „in quo evidentibus ut arbitror probamentis, corruptos esse in quam plurimis ab haereticis et malevolis libros ejus, ostendimus, et istes praecipue, quos nunc exigis ut interpreter, περι αρχων etc. Und darauf gründet er seine Freiheit in der Uebersetzung. Sein Grundsatz ist: »Hic vero noster (Origenes) quantum potuit, id egit, ut creatoris fidem et creatarum rerum rationem quam illi (philosophi) ad impietatem traxerunt, ad pietatem ipse converteret.« Aus diesem Satze leitet, er nun ab: »sicubi ergo nos in libris ejus aliquid contra id invenimus, quod ab eo caeteris locis pie *de trinitate* fuerat definitum, veluti adulteratum hoc et alienum aut praetermissimus, aut secundam eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter invenimus affirmatam.« Wenn er freilich dann auch die Frage auswirft: „qui P. et filium *unius* substantiae, quod graece ομοουσιον dicitur, designavit, in consequentibus capp. statim *alterius* substantiae et creatum dicere poterat eum, quem paulo ante de ipsa natura Dei patris pronunciaverit natum“ so beruht dieß auf einem Mißverständniß des Griechischen, welches Orig. selbst, theils Sum. Wied, §. 8. über die ομοουσια, theils Vorr. §. 4. aufklärt.

Rufin handelt insofern als ein orthodoxer Origenist, wie Hieronymus, indem er das, was in sein System taugt, annimmt, das andere übergeht; weil er nicht Arianer war, verwarf er die Trinitätslehre des Origenes, und weil er Pelagianer war, behielt er seine Sätze von der Willensfreiheit und der Präexistenz bei. Wenn er aber, von dem Vorurtheil der Verfälschung durch andere ausgeht, um selbst mit dem Schein des Rechts fälschen zu können, so war hierin Hieronymus viel redlicher. Gleichwohl nimmt Rufin in der ganzen ersten Hälfte

seiner praefatio, in welcher er die Uebersetzung origenischer Homilien von seinem „frater et collega“ aufzählt ohne ihn S. 50 zu nennen, gerade den Hieronymus zum Vertreter jenes Verfahrens und behauptet von ihm: „qui cum ultra septuaginta libellos Originis transtulisset in latinum — elimavit omnia interpretando atque purgavit, ut nihil in illis, quod a fide nostra discrepet, latinus lector inveniatur.“ Dieser boshafte Seitenblick weckte den Zorn zuerst der vornehmen Römer, Pamachus und Oceanus, Freunde des Hieronymus, daß sie diesen, der noch in Asien war, aufforderten (ep. Pam. et Oc.) „ut supra dictum librum Originis, quemadmodum ab ipso auctore editus est, *ad fidem* tuo sermone manifestes et quae a *defensore* eius *interpolata* sunt, prodas.“ Und nur jener boshafte Anspielung auf Hieronymus Neigung für Origenes, nicht also der einfältigen Behauptung von einer Verfälschung der Schriften des Origenes (die später ebenso grundlos der Patriarch Germanus auf die origenischlautenden Stellen bei Gregor von Nyssa anwandte), auch nicht dem unverschämten, unkritischen Verfahren des Rufin, nur seiner boshafte Laune hatte man es zu danken, daß der um die Ehre der Orthodoxie ängstlich bekümmerte Hieronymus endlich sich zu einer wortgetreuen Uebersetzung des Werkes *Περὶ Ἀρχῶν* entschloß, um gegen alle damals verketzerten Lehren desselben zu Felde ziehen zu können.

27.

Diese Uebersetzung war um so wünschenswerther, als Rufin nicht bloß in dogmatischer Hinsicht, sondern auch in der Ausführung der Sätze und Beweise sich Freiheiten erlaubte, worüber er sich (praef. ad π. Αρχ.) weiter so erklärt: „si qua sane, veluti peritis jam et scientibus loquens (Origenes), dum breviter transire vult, obscuris protulit, nos, ut manifestior fieret locus, ea quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adjecimus“; doch damit könnte man am Ende noch zufrieden seyn, wenn es nur wahr ist, was er hinzusetzt; „nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta *sua* tamen *sibi* (!) reddidimus.“

S. 51 Hieron. stellt nun in der Antwort (ad Pamm. et Ocean.) die hauptsächlichlichen Irrlehren des Orig. zur Warnung auf, und geht dann, wie auch in der folgenden apol. ad. Rufin. Zuerst darauf aus, zu beweisen, daß die von Rufin ausgegebene „Apologia Pamphili pro Origene“ gar nicht dessen Werk sey, indem es die ersten 5000 Zeilen ausgenommen, welche dem 6. Buche der Apologie, von Eusebius, entlehnt seyn, überall das gerade Gegenheil von dem behauptet, was Pamphilus als Arianer den Origenes hätte sagen lassen. Am Schlusse desselben Briefes sagt er von seiner Uebersetzung, die er ihnen zusendet „quid sustinuerim, vestro iudicio derelinquo, dum et mutare quippiam de graeco non est ventis, sed evertentis, et eadem ad verbum exprimere, nequaquam ejus qui servare velit eloquii venustatem.“ Die Uebersetzung hatte um so mehr werth, als sie nach einem Exemplar aus der Bibliothek des Pamphilus gemacht zu seyn scheint, und wie noch aus Ueberresten zu schließen, ganz getreu war. Ueber das Schicksal derselben gibt uns ein späterer Brief des Hieron. (ad Avitum, mit der Aufschrift: quid cavendum sit in libris *περὶ Ἀρχῶν*) einige

Auskunft: „Ante annos circiter decem sanctus vir Pammachius ad me cujusdam (Rufini) schedulas misit, quae Originis π . A. Interpretata volumina continerent, imo vitata, hoc magnopere postulans, ut graecam veritatem latina servaret translatio et absque interpretis patrocinio romana lingua cognosceret. Feci ut voluit, misique ei libros: quos cum legisset, exhorruit et reclusit scrinio. A quodam fratre, qui habebat coelum Dei sed non secundum scientiam, rogatus, ut traderet ad legendum quasi statim reddituro, propter angustiam temporis fraudem non potuit suspicari. Qui acceperat libros, adhibitis notariis opus omne descripsit, et multo celerius quam promiserat codicem reddidit. Et quia difficile, grandes libros de rebus mysticis disputantes notarum servare compendia, praesertim qui forim dicantur, ita in illis confusa sunt omnis, ut et ordine et sensu carcant. Quam ob S. 52 rem petis Avite, ut ipsum ad te exemplar dirigam, quod a me olim translatum et nulli alii traditum, a superdicto fratre perverse editum est. Accipe igitur: sed ita, ut scias detestanda tibi esse plurima etc. etc.“ Dann folgen die sämtlichen gegen die damalige Orthodoxie anstößigen Stellen des Werkes π . A. nach der wörtlichen Uebertragung des Hieronymus. Dieser Brief ist das Einzige, was uns von den Bemühungen des Hieronymus um jenes Werk übrig geblieben, und nicht das Geringste unter Allem, was wir noch von dem Werke selbst besitzen. So dankbar wir aber auch dafür sind, so läßt sich doch nicht verkennen, daß Hieronymus durch sein Zeter, das er über allen Origenismus und besonders über das Werk π . Αρχων fast in allen seinen Briefen erhob (unter Andern warnte er auch den Augustinus davor, der den Inhalt durch ihn kennen lernen wollte), und durch das Verfahren, das er mit Original und Uebersetzung beobachtete, sehr viel zu Vernachlässigung origenischer Schriften und so namentlich zum Verluste des Werkes π . Αρχων beitrug.

Rufins Uebersetzung ist nicht verloren gegangen. Aber sie kostete ihn noch manchen Schweiß. Zunächst, als die Uebersetzung des Hieronymus auf die besagte Weise auskam, schrieb er drei Jahre lang an einer Apologie und Invective gegen Hieronymus in zwei Büchern (das zweite noch vorhanden): Hieronymus antwortete ihm in ebenso vielen; zum Theil in ebenso kläglichem Ton, wie alle seine Pönitenzbriefe in Sachen des Origenes geschrieben sind.

Der Hader dieser beiden Männer ²⁰ regte Freunde und Feinde wieder auf: die Sache kam zunächst vor den römischen Bischof Anastasius, der zufällig von Origenes noch gar Nichts gehört hatte, und also mit um so größerer Gemüthsruhe ihn und sein Werk verdammen konnte; was er im I. 399. der S. 53 Dame Marcella zu Gefallen wirklich that. Dieß ist die erste Verurtheilung des Werkes περι Αρχων : die Bannbulle ist an den Verehrer desselben, Johannes von Jerusalem, gerichtet: Rufin, welcher sich nicht stellte, kam dießmal mit einem strengen Verweis davon.

Der schon genannte Epiphanius, der in solchen Dingen einen feinen Geruch hatte, gieng

²⁰Die Geschichte desselben erzählt Stollberg in einem Anhang zum 8. u. 9. Bd. der K. Gsch. Ausführlich.

nach Alexandria, hielt dort mit dem rachsüchtigen Bischof Teophilus ein Concil im J. 401. später ein anderes zu Constantinopel im J. 403. und sprach die Verurtheilung des Origenes²¹ und seiner Werke sammt ihrem Uebersetzer Rufin öffentlich aus: er schrieb auch an Theotimus, Bischof der Scythen und verlangte das Gleiche von ihm; der Scythe antwortete: „er wolle weder den Ruf eines längst selig entschlafenen Mannes besudeln, noch die Anmaßung haben, zu verdammen, was keiner seiner Vorfahren verworfen habe“ (Socr. H. E, VI, 12.).

Der Spanier *Avitus* fand (nach Orosius Bericht zu schließen) größeres Gefallen an den Irrlehren des Werkes π. A. als an den väterlichen Warnungen des Hieronymus, und war im Begriff, diesen Lehren in seinem Vaterlande, wo Pelagianer und Priscillianisten bereits Fuß gefaßt hatten, Eingang zu verschaffen; wenn nicht Orosius (so erzählt er selbst) dazwischen getreten wäre, und die neuaufkeimende Secte mit einem augustinischen Schreiben in der Hand erstickt hätte (410.). Indessen frohlockte Hieronymus über die Bannsprüche, und übersetzte sie (Theoph. ep. synod. und litt. Pasch. a. 401—404.), bannte die Marcella das „*principium damnationis haeretico-rum*“ und schrieb Anklagen gegen die Origenisten.

Das ganze fünfte Jahrhundert hindurch herrscht alsdann Stille über Origenes und seine Schriften, welche nur vor dem S. 54 Schlusse desselben unterbrochen wird (496) durch das Decret eines Concilium zu Rom: *Origenis nonnulla opuscula, quae vir beatus Hieronymus non repudiat legenda suscipimus*. Das kommt unserem Werkchen nicht zu gut: und gleich darnach heißt es noch: *vituperandus Eusebius, quod in laudibus atque excusatione Origenis schismatici (!) unum conscripserit librum*. Dieß war das 6. Buch der Apologie des Pamphilus.

28.

Um das Jahr 530 gab es Unruhen unter den Mönchen des heil. Saba: dieser klagte deßwegen den Origenismus an und verlangte persönlich von dem Kaiser Justinian die förmliche Verdammung des Origenes. Justinian ließ sich von dem Patriarchen von Constantinopel, Menas, berichten, der den Origenes und namentlich die Schrift *περι Αρχων* als die Quelle aller Ketzereien darstellte. Auf allerhöchsten Befehl wurde nun jener Erlaß ausgefertigt (*ipso jubente dictata est in Orig. damnatio*, sagt Liberatus von Carthago *brev. 23.*), welcher unter dem Namen *epist. Justiniani ad Menam* bekannt und in *Mansi Concil. nova et ampliss. coll. t. IX. p. 487.* aufgenommen ist. Mansi setzt ihn unter das Jahr 545. Der Titel lautet: *λογος του ευσεβεστατου ημων βασιλεως Ιουστινιανου, καταπεμφθεις προς Μηναν, τον αγιωτατον και μακαριωτατον αρχιεπισκοπον της ευδαιμονος πολεως και πατριαρχην, κατα Ωριγενους του δυσσεβους και των ανοσιων αυτου δογματων*. Nachdem darin die

²¹Dabei gieng es so zu, daß z. B. jener Teophilus einem gewissen Ammonius, der für einen Origenisten um Gnade bat, eine Kette umwarf, die Augen zerschlug und zuschrie: *Λιπετικε, αναθεματιζε Ωριγενην!*

Irrlehren des Or. aufgezählt sind, heißt es: ει τοιουν απαντες ειρετικοι επι ενος τυχον η δευτερου δογματος παρατροπη εκβεβληνται της αγιωτατης εκκλησιας, υποβληθεντες αναθεματι μετα των ιδιων δογματων, τις ολωσ χριστιανων ανεξεται Ωριγενους τε και των πονηρων αυτου συγγραμματα αντιποιεισθαι, του τοσαυτας μεν ειρηκοτος βλασφημιας, πασι δε σχεδον αιρετικοις τοσαυτην υλην απωλειας και βλασφημιας παρεχομενου και δια τουτο και δια των αγιων πατερων εκπαλαι υπο αναθεμα γενομενου μετα των μυσαρων αυτου δογματων; — Origenes muß sodann der Apostel des Heidenthums und des Manichäismus (ινα των Ελληνων μυθολογιας S. 55 και την μανιχαικην αυτου πλανην εισαγαγη) und der Vater der arianischen Häresie seyn. Merkwürdig aber ist besonders, wie stark die Ketzerei der προυπαρξις (Präexistenz) vor andern hervorgehoben wird, wodurch diese Urkunde an sich schon das Zeitalter des monophysitischen Streites und der πρωτοκτισται und ισοχριστοι verräth. Nach einer weitläufigen Widerlegung des Origenes wird Menas aufgefordert, die Bischöfe und Aebte in Constantinopel zu versammeln und durch sie über die Dogmen des Origenes das Anathema auszustoßen. Von der Verhandlung sollen Abschriften an alle Kirchen-Vorsteher und Aebte versandt werden, damit sie durch ihre Unterschrift das Anathem bekräftigen; auch soll Keiner neu angestellt werden, ehe er den Origenes verflucht hätte, u. s. w. Endlich zeigt der Kaiser darin an, daß er denselben Erlaß an den Pabst Vigilius und an die Patriarchen von Alexandria, Antiochia und Jerusalem habe ergehen lassen. Doch, für uns das Wichtigste ist der Anhang, in welchem eine Reihe von solchen Irrthümern *mit des Origenes eigenen Worten aus dem Werke περι Αρχων* aufgezählt werden: und zum Glück sind es meistens solche Punkte, in welchen die Treue der Uebersetzung Rufins an sich schon verdächtig ist. Es sind 23 Fragmente, aus denen der Erlaß am Ende neue Sätze herauszieht, um über sie das Anathem zu sprechen.

Der Anschluß der Fragmente beweist, daß das Werk selbst bereits nicht mehr allgemein bekannt und verbreitet war. Der Erlaß ist ungefähr vom Jahre 538. Die darin berufene Synode wurde im J. 541 gehalten; und es ist wenigstens wahrscheinlich, daß diese tolle Wuth nicht ruhte, bis das Urtheil auf dem nächsten ökumenischen Concil (553) bestätigt wurde, was viele Schriftsteller erzählen (Nikephorus, Cyrill, Sophronius, Cedrenus, Photius und die 6. Synode), obgleich die Acten des 5. Concils selbst nichts davon sagen. Gewiß geschah dieß, wenn nicht damals, auf dem ersten lateranischen (649).

29.

Vor das Ende des sechsten Jahrhunderts gehört noch Leontius von Byzanz, der in seinen Schol. Act. 10 eine summarische Darstel- S. 56 lung der Lehre des Or. von der προυπαρξις gibt, nach π. A. I, 5. und III, 8., jedoch ohne namentliche Anführung des Werkes. Mit dieser hat Maximus, der Märtyrer, in seinen schol. zu Dionys. Areop. de hierarch. coel. c. 6. einige kurze Sätze desselben Werkes I, 4. 5. 6. 7., z. B. κατα την αναλογιαν της παρατροπης

εκαστον των ουρανιων ταγματων σωμασιν ενδεθηναι λεπτοτεραις — — ο θεος προειδως αυτων την της εφεσεως κινησιν και τας αυτων ταξεις αξιας αυτων παρηγαγεν — μετα δε το επι πασι τελος παλιν απορρευσις και καταπτωσις γενεται — —.

Noch hat aus dem Werke π. Α. Einiges Johannes von Damask, in seinen *sacra parallela: Ex Antip. Bostr.* ²² adv. Origenem (Opp. Ed. Lequien II, p. 770.): υμων εστι φωνη· οτι ονομα ασωματος ουκ ισασιν ου μονον οι πολλοι αλλ'ουδε η γραφη (aus Vorr. §. 8.) και παλιν οτι εν τω κηρυγματι και το ειναι τινας αγγελους και δυναμεις κρειττονας λειτουργικας της σωτηριας των ανθρωπων παραδεδοται· ποτε δε εκτισθησαν και τινα τα περι αυτους, ουδαμως τις εσαφημισεν (aus §. 10.) — Εν τω ουν εκκλησιαστικω κηρυγματι περιεχομενης της ακριβους ταυτης καταληψεως ορατε, οτι περ ουκ ηρξατο ο θεος δημιουργειν και τους νοας· πως τε ταξεως και γνωσεως μετεσχον, και πως μετεπεσον, και εις ποσας διαφορας διηρεθησαν· μετα πασης αυθεντιας δογματιζοντες. Του δε κηρυγματος μη περιεχοντος ταυτα ουτως ακριβως, ειδεναι φαινεσθε· οτι περ της προτερας μακαριοτητος αποσταντες δια την του πρωτου ηταν την γενομενην εν αυτοις γενοασιν απο νων αγγελοι, αρχαγγελοι και τα εξης· αποσταντες δε (κατα την γενομενην νεαν γραφην) της του θεου ενωσεως, αρχειν τε και κυριευειν των επι πλειω σαλευθεντων λαχοντες, και εις διακονιαν αποστελλομενοι δια τους μελλοντας κληρονομειν σωτη- S. 57 ριαν, αυτοι ταυτης σαλευθεντες και δεομενοι του επαναζοντος. Dieses Stück ist der Inhalt von II, 5. 2. (vergl. mit II, 9, 6. III, 2, 2. 11.), wo es jedoch mit andern Fragmenten aus Hieron. und Justinian zusammentrifft, mit denen es nicht verwoben werden kann. Da überhaupt Origenes in den 4 Büchern nie mehr ausdrücklich von dem öffentlichen κηρυγμα ausgeht, wohl aber an die Darstellung dieses in der Vorr. (§. 5.) schon Folgerungen anknüpft, so mag dieses Bruchstück zu §. 10. der Vorr. selbst gehören. Vielleicht aber hat der Verf. der Streitschrift einen Commentar (von Didymus oder Evagrius) zu dem Werke π. Α. zugleich im Auge: ich erlaube mir deswegen keine Einschaltung. Antipater führt hierauf gegen Orig. an: Ps. 109, 20. und schließt seine Widerlegung: ει δε μη γε „και αυτος“ διαρρηδην βοα, διαμαρτυρομαι ενωπιον του θεου και των εκλεκτων αγγελων.

Aus demselben Antip. gibt Johannes ferner: και εν φωνη του αρχαγγελου φησιν (Origenes) σημαινεσθαι την του κυριου παρουσιαν· περι μεν γαρ τοι των Χερουβιμ και Σεραφιμ ουδεν δυναμεθα λεγειν, δια το μαθειν τον συγγραφεα παρα του Εβραιου (weil Orig. von seinem Hebräer gelernt hat, οστις και εστι ο παρ'αυτου σημαινομενος Εβραιος), „οτι ο υιος και το πνευμα το αγιον τουτοις (π. Α. I, 3. 4.) σημειουνται (so ist zu lesen für σημννεται).“ In Bezug auf I, 7, 1. will der Verfasser einen Widerspruch bei Or. entdecken, wenn er sage: „αγγελους της ιδιας αξιας αποσταντες και καταπτωσιν υπομειναντας επι τοσαυτη δοξη μαρτυρεισθαι υπο του πνευματος του αγιου.“ Dann läßt er den Or. sagen: οτι της

²²Das Zeitalter des Antipater ist unbekannt. Cave setzt ihn 640 ohne Angabe eines Grundes. Der Damascener nennt ihn Bischof von Bostra, und seine Schrift την κατα των βλασφημιων του δυσωνυμου Ωριγενους πραγματειαν.

πρωτης μακαριοτητος αποσταντες εις διαφορα ταγματα σωματωθεντες απεμερισθησαν· αλλ'ο διαβολος, εφη, δεδεικται οτι τοιουτος μεν ουκ εκτισθη, εξ ιδιας δε πονηριας εις τουτο κατεπεσεν· δηλου ουν, οτι κακεινοι εξ ιδιας, ανδραγαθιας εις τουτο ηλθον.

Offenbar gehört diese Stelle zu I, 7, 2.

S. 58 Johannes selbst wirft auch einen gehässigen Seitenblick, auf die Präexistenz, hom. in Sabb. S. VI, p. 818. την δε ψυχην τω θειω δημιουργησας και ζωοποιω εμψυσηματι (ο δη φημι το πνευμα το αγιον)· ου προτερον υπαρξουσαν εμπεδησας τω σωματι· απαγε της Ωριγενους φληναφιας το δυσηχες και αποπον! und in seiner διηγησις της ορθοδοξου πιστεως spricht er mehrmals das Verdammungsurtheil über Orig. Ueberhaupt will Huet bemerkt haben, daß die Griechen viel wüthender gegen Origenes seyen, als die Lateiner; was er aus dem Widerstand der Letztern gegen das 5. allgem. Concil wegen der Verdammung der drei Kapitel erklärt, mit welcher Verdammung auch die des Origenes verbunden wurde. Ist diese Vermuthung richtig, so wäre die größere Nachsicht der Lateiner wirklich eine traditionelle Bestätigung der letztern Angabe, welche, wie oben gesagt, nicht völlig constatirt ist.

30.

Der Letzte, der uns von dem Daseyn und dem Inhalte des griechischen Textes περι Αρχων Kunde gibt, ist Photius (bibl. cod. 8.), welcher (cod. 117.) auch von einem Anonymus spricht, der eine Vertheidigung des Origenes in 6 Büchern geschrieben („φησι μηδεν αυτον [Or.] κατα δοξαν εσφαλθαι περι της τριαδος“ — „er sey nur im Kampf gegen den Sabelianismus [??] zu weit gegangen“) und Stellen aus dieser Schrift aushebt, die auf π. A. Bezug haben. — Photius sagt (c. 8.) ανεγνωσθη Ωριγενους το περι Αρχων λογοι δ'ων ο μεν πρωτος περι πατρος και υιου και αγιου πνευματος· εν ω πλειστα βλασφημει, τον μεν υιον υπο του πατρος πεποισθαι λεγων, το δε πνευμα υπο του υιου· και διηκειν μεν τον πατερα δια παντων των οντων, τον δε υιον μεχρι ων λογικων μονον, το δε πνευμα μεχρι μονον των σεωσωμενων. Λεγει δε και αλλα παραλογωτατα και δυσσεβειας πληρη· μετεμψυχωσεις τε γαρ ληρωδει και εμψυχους τους αστερας, και ετερα τουτοις παραπλησια. Εστι δε ο μεν πρωτος μυθολογουμενος λογος περι πατρος και, ως εκεινος φησι, περι χριστου, και περι πατρος και, ως εκεινος φησι, περι χριστου, και περι αγιου S. 59 πνευματος, ετι και περι λογικον φυσεων. Ο δε δευτερος περι κοσμου και των εν αυτω κτισματων· και ετι, οτι εις νομου και προφητων και οτι ο αυτος παλαιας και καινης διαθηκης θεος· και περι της του σωτηρος ενανθρωπησεως· και οτι το αυτο πνευμα εν Μωσει και τοις αλλοις προφηταις και αγοις αποστολοις· ετι περι ψυχης, περι αναστασεως, περι κολασεως, περι επαγγελιων. Ο δε τριτος περι αυτεξουσιου, πως ο διαβολος και αι αντικειμεναι δυναμεις, κατα τας γραφας, στρατοσιον τω ανθρωπινω γενει· οτι γενητος ο κοσμος και φθαρτος, απο χρονου αρξαμενος· Ο δε τεταρτος περι τελους· οτι θειαι αι γραφαι· τελος, οπως δει αναγιγνωσκειν και νοειν τας γραφας.

Die Eintheilung nach den 4 Büchern stimmt bis auf das letzte mit der rufin. Uebersetzung überein, welche den Abschnitt vom Weltende (περι τελους) gewiß mit Recht noch zum dritten zählt. Einige Kapitel am Ende des ersten Buchs hat Photius unter φυσεις λογικαι zusammengefaßt. Im Uebrigen ist seine Kapitel-Eintheilung sehr genau und ohne Zweifel die ursprüngliche.

Seit Photius († 891) findet sich keine Spur mehr von dem Urtexte dieses Werkes. Daß derselbe in einigen Bibliotheken noch vorhanden sey, behauptet zwar Andreas Rivetus (crit. sacra II, 12.) und Gale, welcher sich (nach Cave hist. litt. I, pag. 120) auf Nikl. Fuller (misc. sacr. 4, 13.) beruft; dieser meint aber wahrscheinlich nur die Fragmente, und *Huet* versichert, daß er in Frankreich, Italien, Deutschland und Spanien vergeblich nachgeforscht habe.

31.

S. 60 Es ist die Frage, ob nach diesem an eine Wiederherstellung des Werkes zu denken sey. Wir müssen, ehe wir bejahen, zwei Vorurtheile aus dem Wege räumen. Das eine ist: die Urschrift des Origenes sey schon frühe von Ketzern verfälscht worden. Man beruft sich dafür auf den Brief, den er nach Alexandria schrieb; allein dort spricht er ausdrücklich nur von *Disputationen*, die er mit Ketzern gehalten, und die entweder ganz falsch niedergeschrieben oder in Abschriften verfälscht worden seyen. Von seinen eigenen Werken ist dort überall gar nicht die Rede; und die Tradition von einer Verfälschung derselben durch Ketzler, beruht auf einem bloßen Mißverständniß jenes Briefes. Wo eine Verfälschung wirklich statt fand, geschah sie, wie aus unserer Erzählung erhellt, der Orthodoxie zu Lieb: und auch dieß läßt sich erst von der rufinischen Uebersetzung mit Gewißheit sagen. Denn Drehung und Ausdeutung der origenischen Sätze in Commentaren oder dem unsrigen ähnlichen Werken der sogenannten Origenisten hatte doch keine nachweisliche Folge für die Ueberlieferung des wesentlichen Inhaltes des Werkes π. A.; was aber durch Rufin verfälscht wurde, das verräth uns theils die bekannte Richtung seines Zeitalters und seine eigene insbesondere, theils sein offenes Geständniß in den beiden Vorreden zum ersten und zum dritten Buch des Werkes, und endlich am sichersten die Opposition des *Hieronymus*. Außerdem ist das, was von Marcellus Ancyranus an bis auf Photius herab als anstößig und ketzerisch aus dem Urtexte ausgehoben wird, nach Inhalt und Ausdruck so übereinstimmend, daß wir mit Grund voraussetzen dürfen, überall, wo wir auf griechische Fragmente des Werkes stoßen, dem ursprünglichen Texte ganz nahe zu seyn.

Neben diesen Hilfsmitteln zur Wiederherstellung aber steht uns noch ein anderes zu Gebot: und hier haben wir ein zweites Vorurtheil gegen uns. Origenes soll in seinen späteren Schriften ganz anders sich ausgesprochen haben, als in diesem jugendlichen Werke. Diese Meinung hegen sehr S. 62 angesehene Dogmenhistoriker, und unterstützen sie durch Be-

rufung auf asketische Schriften, wie die exhortatio ad martyrum und einige Homilien. Es ist klar, daß hier nur von Veränderung asketischer Ansichten die Rede seyn kann, und es mag Niemand wundern, wenn der erfahrene, vielgeplagte Mann den Jüngling tadelte, der die Gefahr und Verfolgung aufsuchen zu müssen geglaubt hatte. Im Gegentheile aber bleibt er seinen dogmatischen Ansichten auch in asketischen Schriften so sehr getreu, daß er in der *περι ευχης*, die er bald nach seiner Vertreibung aus Alexandria geschrieben haben muß, ganz dieselben Lehren wiederholt, in denen wir die ursprünglichen des Werkes *π. Αρχων* erkennen (vgl. unten Seite 151.) Uebrigens vergleiche man einen seiner frühesten Commentare, den zum Johannes, mit seinem vielleicht letzten Werke, gegen den Celsus; man wird nicht Eine dogmatische Lehre finden, die nicht in beiden gleich vorgetragen würde. Demnach haben wir, wo sichere Fragmente uns nicht zu Gebot stehen, ein Mittel der Kritik in der Vergleichung mit den andern dogmatischen Schriften des Origenes. Und so wird es keine Frage mehr seyn, ob Wiederherstellung des *wesentlichen Inhalts* dieses Werkes möglich sey.

32.

Zu Grunde liegen muß nun — die größeren Stücke III, 1. und IV, 1. 2. aus der Philokalie ausgenommen — die rufinische Uebersetzung, durch welche allein den Fragmenten, ihr Ort angewiesen wird. Ist dieser ausgemittelt, so verräth oft ein kleiner Zug der Uebersetzung den Uebergang im Original. Bei sehr vielen Bruchstücken ist die Uebersetzung wörtlich getreu, was schon oben bemerkt wurde; für den größern Theil des Uebrigen bestätigt es H. in der *Apol. advers. Ruf. 1.* (ed. Erasmi Ep. tom. II, p. 200.) *misitis exemplaria ejusdem translationis, cum praefatione, laudatrice mea. Quae cum legissem contulissemque cum Graeco, illico animadverti, quae Origenes de patre et filio et sp. S. impie dixerat, quae romanae aures ferre non potebant, ia meliorem partem ab interprete commutata; caetera autem dogmata de angelorum ruina, de animarum lapsu, de S. 62 resurrectionis praestigiis, de mundo vel mundis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum et multo his deteriora, quae longum est retexere, ita vertisse, ut tu graeco invenerat, vel de commentariolis Didymi, qui Origenis apertissimus promulgator est, exaggerata et firmiora posuisse. Alius forsitan dicet: Si veritatis fidem in translatione conservas, cur alia mutas, alia dimittis intacta?* Wo dieß nicht der Fall ist, gilt *Hier*. wenigstens als erste Instanz; die letzte muß der Zusammenhang und Origenes selbst seyn. Auf Vergleichung mit andern orig. Schriften wird in den Noten hie und da durch Citation der entsprechenden Stelle hingewiesen. Wo endlich der Inhalt origenisch, gilt für die Aechtheit der Fassung vorzüglich die Regel, die mehreren Handschriften im Collegium S. Petri zu Cambridge beigeschrieben ist „Cognoscitur Origenis sermo per auctoritatum abundantiam“; und diese um so mehr da, als die Schriftstellen auch bei Rufin nach abweichenden Lesarten des N. Testaments oder getreu nach den LXX. gegeben sind; was nicht selten vorkommt.

Ich habe mich bestrebt, der ganzen Uebersetzung das Gepräge einer Uebersetzung aus dem Original zu verleihen, und dazu manche Stellen vorher in's Griechische zurückübersetzt. Es werden in den Anmerkungen solche namhaft gemacht, welche ohne Rückübersetzung gar nicht verständlich sind. Zu diesem Zwecke hat der Uebersetzer einen Maasstab an den Uebersetzungen Rufins von andern Werken des Origenes, welche zugleich griechisch vorhanden sind.

33.

Weniges ist noch über die Ausgaben zu bemerken: denn von Codicibus zu urtheilen, ohne auch nur einen davon gesehen zu haben (vid. Lommatzsch. proleg. zu Orig. Commentar. in Johannem), dieß halte ich für ein müßiges Ding. Rufins Uebersetzung erschien nie anders als in den Ausgaben der sämtlichen Werke. Die erste lateinische Folioausgabe ist die von Merlin, sie führt auf dem Titel die Verlagsfirma „in aedibus Joannis Parvi (Jean — petit) et Je- S. 63 deci Badii Ascensii“ unter der Vorrede von Merlin die Jahreszahl: 1512. Von ihm sagt de la Rue: „parum curasse videtur Rufini abprecationem in fine prologi“, *daß nehmlich Keiner, dem sein ewiges Heil lieb sey, etwas von oder zu seiner Uebersetzung thun solle.* Merlin's Verbesserungen sind abgeschmackt, lächerlich, und ganz kritiklos. Vor dem zweiten Bande (III. und IV. tom.) steht eine Apologie, worin Merlin beweist: Origenis bonum virum fuisse neque asseruisse errorea cum proposito fallendi ecclesiam. Schön gedruckt und auf schönem Papier, aber sehr nachlässig ist die Ausgabe von Erasmus, 2 Voll. fol. Basil. Froben. 1545. Diese ist seltener; in vielen Bibliotheken hab' ich einen spätern Abdruck aus der gleichen Officin, jedoch ohne Namen eines Herausgebers und ohne die nette Abhandlung „de vita doctrina, libris, ratione decendi et phrasi Origenis“ von Erasmus gefunden. Etwas besser als diese drei ist die lateinische Folioausgabe von Gènebrard, Paris 1574. Er hat wenigstens in dem Werke π. A. die in der Philokalie vorhandenen Stücke neu übersetzt. Die Philokalie wurde zuerst herausgegeben von Tarin, Paris 1624. (diese Jahreszahl führt mein Exemplar; man findet sonst 1619. angeführt, allein ich sehe nichts von einer altera editio) mit einer, wie meine Anmerkungen beweisen, öfters fehlerhaften latein. Uebersetzung; jedoch enthalten die „notae“ gute kritische Winke.

Die beste Ausgabe ist die von dem gelehrten Benediktiner Charles de la Rue (Kürze halber oft bloß *Rue* citirt) in der Ausgabe sämtlicher Werke, griechisch und lateinisch, nebst der Philokalie, der Apologia Pamphili, dem Panegyricus von Gregor, und des Bischofs Huetius Origeniana: IV. voll. Fol. Paris 1656—59. Der vierte Band wurde nach dem Tode des Herausgebers von seinem Bruder Vincenz vollendet. Hier sind der rufinischen Uebersetzung im I. Vol. *beinahe* alle griechischen Fragmente des Werkes π. Αρχων, einige Parallelstellen, S. 64 so wie eine reiche varietas lectionum beigegeben; und dieser Ausgabe verdanke ich sehr viel.

Die *Würzburger* Octavausgabe des Origenes ist ein Nachdruck der Pariser *ohne* die Noten; die Ausgabe von *Lommatzsch* (Berlin 1831. kl. 8.), wovon jetzt 3 Theile erschienen sind (zunächst nur die exegetischen Schriften), ein solcher *mit* den Noten, und correcter. Andere Bearbeitungen des Werkes π. A. gibt es nur in größeren Sammlungen, und hievon verdient eine besondere Erwähnung: *Rößlers* Bibliothek der Kirchenväter, 2. Band, (Leipz. 1776.), in welchem ein deutscher Auszug der *rufinischen* Uebersetzung mit dogmatischen, und nach dem Geschmack seiner Zeit theilweise gegen Origenes polemischen Bemerkungen enthalten ist. Die übrigen patristischen Sammlungen, wie *Schramm's*, *Analysis patrum*, *Weissenbach's* *medulla theol. patrist.*, und *Lumper's* *hist. theol. crit. sanct. Patrum*, enthalten bloß kurze sogenannte Analysen (vielmehr *Auszüge*) durchgängig nach der rufinischen Uebersetzung, ohne allen Werth.