ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ
ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ′

ORIGENIS
DE PRINCIPIIS LIBRI IV

Ediderunt, transtulerunt,
adnotationibus criticis et exegeticis instruxerunt
HERWIG GÖRGEMANNS et HEINRICH KARPP

1976
WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

ORIGENES
VIER BÜCHER
VON DEN PRINZIPIEN

Herausgegeben, übersetzt,
mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von
HERWIG GÖRGEMANNS und HEINRICH KARPP

1976
WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT
DARMSTADT

Univers
Bibl
MB

32317034

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Origenes
[Von den Prinzipien]
Vier Bücher von den Prinzipien / hrsg., übers., mit krit. u. erl. Anm. vers. von Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp. — 1. Aufl.
(Texte zur Forschung; Bd. 24)
Einheitssacht.: De principiis.
ISBN 3-534-00593-7

NE: Görgemanns, Herwig [Bearb.]

K77/514

WB Bestellnummer 593

© 1976 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Satz: Maschinensetzerei Janß, Pfungstadt
Druck und Einband: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Printed in Germany
Schrift: Linotype Garamond, 9/11

ISBN 3-534-00593-7

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort IX

Einführung 1
I. Das Leben des Origenes 1
II. Die Schrift 'De principiis' 9
III. Der Systementwurf 17
IV. Exegese und Hermeneutik 22
V. Nachleben des Origenes 25
VI. Die Überlieferung der Schrift 'De principiis' 32
VII. Die Anlage unserer Ausgabe 46

Literaturverzeichnis 51

Abkürzungsverzeichnis 60

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ'
ORIGENIS DE PRINCIPIIS LIBRI IV
ORIGENES, VIER BÜCHER VON DEN PRINZIPIEN

Praefatio Rufini Vorrede Rufins 72

Liber primus Erstes Buch 82
Praefatio Vorrede 82
Caput I Kapitel 1 98
Caput II Kapitel 2 122
Caput III Kapitel 3 158
Caput IV Kapitel 4 184
Caput V Kapitel 5 192
Caput VI Kapitel 6 214
Caput VII Kapitel 7 232
Appendix Anhang 248
Caput VIII Kapitel 8 252
Appendix I Anhang I 266
Appendix II Anhang II 280

Liber secundus Zweites Buch 284
Caput I Kapitel 1 284
Caput II Kapitel 2 296
Caput III Kapitel 3 298
Caput IV Kapitel 4 328
Caput V Kapitel 5 340
Caput VI Kapitel 6 354
Caput VII Kapitel 7 372
Caput VIII Kapitel 8 380
Caput IX Kapitel 9 398
Caput X Kapitel 10 418
Caput XI Kapitel 11 438

Liber tertius Drittes Buch 458
Praefatio Rufini Vorrede Rufins 458
Caput I Kapitel 1 462
Caput II Kapitel 2 560
Caput III Kapitel 3 586
Caput IV Kapitel 4 602
Caput V Kapitel 5 622
Caput VI Kapitel 6 642

Liber quartus Viertes Buch 668
Caput I Kapitel 1 668
Caput II Kapitel 2 694
Caput III Kapitel 3 730
Caput IV Kapitel 4 782

Appendix Textanhang 822
1. Canones IX contra Origenem Die 9 Anathematismen von 543 822
2. Canones XV contra Origenem sive Origenistas Die 15 Anathematismen von 553 824

Kritischer Anhang 832

Übersicht über die Kapitelüberschriften 851

Register 855
I. Verzeichnis der Bibelstellen 855
II. Verzeichnis außerbiblischer Autoren 868
III. Sachregister 871

VORWORT

Die vier Bücher des Origenes 'Peri archon' gehören zu den wichtigsten Quellen der frühchristlichen Theologie- und Geistesgeschichte. Trotzdem ist ihr Text seit langem nicht käuflich zu erwerben. Diese Lücke auf dem Büchermarkt möchte der vorliegende Band auf seine Weise ausfüllen. Die maßgebende Ausgabe, die Paul Koetschau vor rund sechzig Jahren (1913) in der Reihe der 'Griechischen christlichen Schriftsteller' (Band 22) veranstaltet hat, sollte weder unverändert nachgedruckt noch durch eine ganz neue Arbeit ersetzt werden. Sie bleibt vielmehr mit ihren ausführlichen Angaben zur Überlieferungsgeschichte weiterhin die Editio maior für den, der sich wissenschaftlich mit dem Text befaßt. Neben sie tritt die vorliegende Ausgabe gewissermaßen als eine Editio minor. Der Text Koetschaus wurde zugrunde gelegt, aber sorgfältig bedacht und in nicht ganz wenigen Fällen hoffentlich nicht nur verändert, sondern auch verbessert; dies gilt auch für die Darbietung der oft recht komplizierten Parallelüberlieferung. Der Kritische Apparat wurde knapper gehalten. Zum Text tritt in der neuen Ausgabe eine mit Erläuterungen versehene deutsche Übersetzung — eine Hilfe für den Benutzer, die heute gewiß nötiger ist als zur Zeit Koetschaus. Diese Erweiterung bedarf um so weniger einer besonderen Begründung, als die einzige vollständige deutsche Übersetzung aus dem Jahre 1835 stammt. Der neuen Ausgabe wurde statt eines griechischen und lateinischen Wortregisters, wie Koetschau es bietet, ein Sachregister beigegeben. Die Einführung will vor allem dem, der nicht Fachgelehrter ist, einige Tatsachen und Gesichtspunkte aufweisen, die das Verständnis des Werkes erleichtern können; sie behandelt nur die Überlieferungsgeschichte eingehender.

Bei der Planung und den ersten Vorbereitungen der Ausgabe war Herr Professor D. Heinrich Kraft maßgeblich beteiligt. Die Durchführung der Arbeit haben die beiden Herausgeber folgendermaßen aufgeteilt. H. Görgemanns übernahm es, den gesamten Text zu bearbeiten sowie die Bücher I bis III zu übersetzen und zu erläutern; er verfaßte auch den Kritischen Anhang, den Textanhang, die Abschnitte VI und VII der Einführung und das Abkürzungsverzeichnis. Von H. Karpp stammen die Übersetzung und Erläuterung des Buches IV, die Abschnitte I bis V der Einführung und das Literaturverzeichnis.

Die Register sind eine Gemeinschaftsarbeit. Überhaupt haben die Herausgeber in ständigem gegenseitigem Austausch gearbeitet; doch behält jeder die volle Verantwortung für seinen Anteil an dieser Hand- und Studienausgabe des Werkes 'Peri archon'.

Nicht vergessen sei der Dank an alle Helfer, die uns bei der Herstellung des Manuskriptes in mannigfacher Weise unterstützt haben.

Der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft gebührt Dank und Anerkennung für die Aufnahme dieses Buches in ihr Programm und für die sorgsame Betreuung des schwierigen Druckes.

Heidelberg und Bonn, im Herbst 1973

H. Görgemanns und H. Karpp

EINFÜHRUNG

Mit seinen vier Büchern 'Peri archon' wollte Origenes gewiß der Erkenntnis überzeitlicher, unbedingt gültiger Wahrheit dienen. Dennoch sind sie nicht unabhängig von der geschichtlichen Lage und ihren besonderen Fragen und Aufgaben entstanden. Deshalb wird der Leser, zumal der aus unserer modernen Welt, den Zugang zu dem Werke wohl leichter finden, wenn er es im Zusammenhang seiner geschichtlichen Voraussetzungen und Wirkungen sehen lernt. Dazu möchte die folgende Einführung verhelfen. Sie macht zugleich mit den wichtigsten Sachproblemen bekannt. Weil Origenes vor allem wegen dieses Werkes im Laufe der Geschichte immer wieder bekämpft wurde, skizziert die Einführung auch sein Nachleben und seine Nachwirkung bis in unsere Zeit. Den Abschluß bilden eine etwas ausführlichere Darlegung der Überlieferungsgeschichte des Textes, deren Kenntnis zu seinem philologischen Verständnis erforderlich ist, und einige mehr technische Bemerkungen über die Anlage unserer Ausgabe.

I. Das Leben des Origenes

1. Die Quellen

Die Person des Origenes ist uns besser bekannt als die irgendeines anderen christlichen Schriftstellers vor Augustin. Unser Wissen über sein Leben und seine Schriften verdanken wir größtenteils dem Bischof Euseb von Cäsarea, der über wertvolle Quellen verfügte. Die Schule in Cäsarea, die er durchlief, übermittelte ihm gewiß mancherlei Nachrichten über ihren berühmten Gründer; ältere Menschen konnten ihm von Origenes noch aus persönlicher Kenntnis berichten; vor allem aber standen Euseb in der Bibliothek die meisten Schriften des Meisters zur Verfügung, die auch biographische Angaben enthielten. So konnte er ein genaues Verzeichnis der Schriften des Origenes aufstellen und mehr als hundert seiner Briefe sammeln. Leider sind beide Arbeiten nicht erhalten. Doch hat Euseb aus ihnen einiges verwertet, als er am Anfang des vierten Jahrhunderts in seiner 'Kirchengeschichte' das Leben und Wirken des Origenes darstellte. Aus den sonstigen Quellen, zu denen

Hieronymus und Photius sehr Wichtiges beigetragen haben, hebt sich als Zeugnis von besonderer Unmittelbarkeit die Dankrede heraus, die Gregorius Thaumaturgus etwa im Jahre 238 vor Origenes und den Mitschülern hielt, als er die Schule in Cäsarea nach fünfjährigem Aufenthalt verließ. Der folgenden Darstellung liegen die Angaben in Eusebs 'Kirchengeschichte' zugrunde. (Zahlen in Klammern verweisen auf Kapitel des sechsten Buches, Namen auf das Literaturverzeichnis.) Allerdings kann man Euseb nicht kritiklos folgen, besonders nicht in den Nachrichten über die früheren Jahre des Origenes, wo er diesen als ein frühreifes, in Gefahren wunderbar behütetes Werkzeug Gottes verherrlichen möchte.

2. Jugend und Lehrtätigkeit in Alexandrien

Origenes wurde etwa im Jahre 185 als ältestes Kind einer wohlhabenden ägyptischen Familie geboren, in der es nach Euseb bereits christliche Vorfahren gab. Er wuchs in Alexandrien auf. Sein Name „der von Horus Stammende" besagt nichts für heidnische Herkunft; auch christliche Eltern gaben damals solche Namen, sei es, daß man den Bezug auf eine heidnische Gottheit nicht mehr deutlich empfand, sei es auch, daß man auf heidnische Verwandte Rücksicht nahm. Doch erinnert der Name daran, daß das Kind in einer überwiegend heidnischen Umwelt aufwuchs.

In Alexandrien hatte neben der griechischen Herrenschicht die ägyptische Bevölkerung wenig, die jüdische Minderheit viel Einfluß. Die Stadt bot mit ihren Schulen und Bibliotheken die besten Möglichkeiten, sich griechische Bildung und Wissenschaft gründlich anzueignen. Davon, daß Origenes auch Koptisch gesprochen hätte, weiß man nichts. Wenn man der Überlieferung glauben darf, erkannte der Vater früh die Begabung des Sohnes und hielt ihn an, sich ganz besonders der heiligen Schrift zu widmen und sie auswendig zu lernen, und schon der Knabe soll nach ihrem tieferen Sinn gefragt haben, dessen Erhellung bald eine seiner Lebensaufgaben wurde. In der Christenverfolgung des Jahres 202 verlor der junge Student seinen Vater. Nach Euseb hatte er ihn während der Haft brieflich ermutigt, keine Rücksicht auf seine Familie zu nehmen. Da zur Bestrafung des Vaters auch die Einziehung seines Vermögens gehörte, mußte der Sohn nun seinen Unterhalt als Lehrer suchen. Aus dieser Zeit berichtet Euseb, wie entschieden sich Origenes schon damals zur Orthodoxie der Großkirche bekannte, die sich in Alexandrien erst mühsam gegen ältere, häretische Glaubensformen durchsetzte.

Origenes unterrichtete zunächst in „Grammatik", d. h. er betrieb eine sprachlich-philologische Ausbildung, die die Elemente des Wissens vor allem über die Lektüre der Dichter und Historiker vermittelte. Doch schon nach kurzer Zeit vollzog er eine entscheidende Wende: er ging vom grammatischen zum theologischen Unterricht über (3, 8). Nach Euseb hätte er damit die Nachfolge des Pantänus und Klemens in der Leitung einer vom Bischof eingerichteten sogenannten Katechetenschule übernommen, in der Katechumenen auf die Taufe vorbereitet wurden. Aber diese Darstellung kann vor der historischen Kritik nicht bestehen. Die genannten beiden Lehrer, vielleicht auch noch einige andere, hatten vielmehr eine freie Lehrtätigkeit ausgeübt, etwa so, wie der Apologet Justin um die Mitte des zweiten Jahrhunderts durch privaten Unterricht unter den Gebildeten Mission trieb. Wenn man aus seinen Schriften zurückschließen darf, so gehörte auch die Auseinandersetzung mit heidnischer Philosophie, jüdischem Gottesglauben und häretischen Sonderlehren zu seinem Unterrichtsprogramm; nur so ließ sich das Christentum als die wahre Philosophie darstellen. Auch Pantänus und Klemens müssen für den Übertritt zum Christentum als der höheren Wahrheit geworben haben. Aber einen unmittelbaren Taufunterricht gaben sie nicht. Man darf annehmen, daß sich auch getaufte Christen, namentlich solche gnostischer Herkunft, bei ihnen einfanden, um ihren Glauben klären und vertiefen zu lassen.

Ähnlich wird man sich auch den theologischen Unterricht des Origenes vorzustellen haben. Nach Euseb (3, 1) übernahm ihn der junge Grammatiklehrer letzten Endes deshalb, weil einige Heiden zu ihm kamen, um von ihm, da andere Lehrer während der Verfolgung fehlten, „die Lehre von Gott" zu hören. Wenn er diesem Wunsch erfüllte, so machte das seine Tätigkeit noch nicht zu einem kirchlichen Taufunterricht. Immerhin entsprach sie diesem auf einer anderen Ebene. Das missionarische Ziel muß beiden Unterrichtsformen gemeinsam gewesen sein, und anderseits kann auch der freie christliche Lehrer Origenes nicht ohne Wissen und Einverständnis des zuständigen Bischofs unterrichtet haben. Aber seine Lehrweise war gewiß anspruchsvoller und zugleich offener als die der kirchlichen Katecheten, so daß sie den Teilnehmern volle Freiheit ließ, sich zum Übertritt zu entschließen oder nicht. Als einige von ihnen sehr bald Märtyrer wurden, stand ihnen Origenes unter Gefährdung seiner eigenen Person bis zu ihrem Tode seelsorgerlich bei. Dies ist zwar nicht sicher bezeugt, aber man darf es ihm zutrauen.

Als Origenes den Grammatikunterricht aufgab, verkaufte er nach der Erzählung Eusebs aus seiner Bibliothek die Werke der griechischen

Literatur gegen eine geringe Leibrente, um unabhängig als Philosoph leben zu können. Das heißt im Sinne der Zeit, er wollte in Zucht und Askese ein Leben des Geistes führen und, was er lehrte, vorleben. Gerade die Einheit von Leben und Lehren zog seine Schüler besonders an. Er handelte schon früh nach der Einsicht: „Weder Praxis noch Theorie sind allein etwas ohne das andere" (In Luc. hom., GCS 49, S. 298, 3 f.). In der Praxis ging er damals so weit, sich nach Matth. 19, 12 selbst zu verstümmeln. Da man auch von anderen freiwilligen Eunuchen unter den Christen jener Zeit weiß, braucht man an der Wahrheit dieser Nachricht nicht zu zweifeln (s. Hanson). Später hat Origenes freilich die wörtliche Auslegung jenes Jesuswortes verworfen. Die eigene „literalistische" Erfahrung mag ihn bestärkt haben, das geistige Verständnis der heiligen Schrift um so entschiedener zu vertreten.

Die „Theorie" hat Origenes in seinem neuen, theologischen Unterricht so ernst genommen, daß er dazu jetzt eingehend Philosophie studierte. Er hat diese Hinwendung zu ihr und zur antiken Wissenschaft später — wohl zwischen 231 und 233 — in einem Briefe gerechtfertigt. Darin heißt es (19, 12—13): „Als ich mich der Lehre widmete und der Ruf unserer Fähigkeit sich verbreitete, kamen bald Häretiker zu mir, bald aber die Leute, die sich mit den griechischen Wissenschaften befaßten, vor allem den philosophischen. Daraufhin entschloß ich mich, sowohl die Lehren der Häretiker zu prüfen als auch das, was die Philosophen über die Wahrheit zu sagen versprachen. Indem wir dies taten, haben wir den Pantänus nachgeahmt, der vor uns durch seine nicht geringe Ausbildung in jenen Wissenschaften viele gefördert hat, und auch den Heraklas, der jetzt im Presbyterium der Alexandriner sitzt. Ihn fand ich bei dem Lehrer der philosophischen Wissenschaften, den er schon fünf Jahre lang aufgesucht hatte, ehe ich anfing, jene Lehrvorträge zu hören."

Wer war dieser ungenannte Lehrer? Der Neuplatoniker Porphyrius hat in seinem Werk 'Gegen die Christen' dort, wo er den Origenes würdigt, den Namen überliefert: Ammonius (Euseb Kap. 19, 6). Gemeint ist der berühmte Träger dieses Namens, der später den Beinamen Sakkas erhielt und vielleicht ursprünglich der christlichen Kirche angehört hatte. Dieser pythagoreische Ekstatiker konnte Origenes in der Auffassung bestärken, Philosophie sei weniger wissenschaftliche Lehre als Erweckung und Anleitung zu einem geistig-asketischen, religiösen Leben und gründe sich letztlich auf Offenbarung. Ammonius regte Plotin, der erst nach Origenes sein Schüler wurde, dazu an, in der platonischen Philosophie die Wendung zum Neuplatonismus herbeizuführen. Eine Studienzeit bei demselben Lehrer macht es auch verständlich, daß Origenes und Plotin in ihrer Fragestellung (wie: Vernunft und Offenbarung) und Arbeitsweise (Lehre als Auslegung autoritativer Texte) vielfach übereinstimmen.

In den eigenen Unterricht bezog Origenes wenigstens für Begabte auch andere Wissenschaften wie Geometrie und Arithmetik mit ein; sie alle dienten ihm ebenso wie die Philosophie selber zum besseren Verstehen der heiligen Schrift (18, 3—4). Denn unter dem philosophischen Interesse litten seine biblischen Studien nicht. Er lernte auch Hebräisch und schuf zu einer nicht näher bestimmten Zeit das äußerst umfangreiche Werk der 'Hexapla', das Wort für Wort den hebräischen Text des Alten Testaments und die erreichbaren griechischen Übersetzungen nebeneinanderstellte und so erkennen ließ, wie sich die von den Christen gebrauchte Septuaginta zum Grundtext und der sonstigen Überlieferung verhielt. Die Geldmittel zu diesem und zu anderen Werken stellte der wohlhabende Ambrosius zur Verfügung, den Origenes aus der valentinianischen Gnosis in die Kirche zurückgeführt hatte. Sein Gönner ermöglichte ihm später geradezu einen literarischen Großbetrieb, in dem ihm ständig einige Schnellschreiber, Reinschreiber und Schönschreiberinnen zu Diensten standen.

Mehrere Reisen erweiterten den Gesichtskreis des immer bekannter werdenden Gelehrten. Im Jahre 212 reiste Origenes nach Rom, um die „uralte Kirche der Römer" kennenzulernen. Etwa drei Jahre später ließ ihn der Statthalter der Provinz Arabien zu sich rufen, da er seinen Unterricht wünschte. Die Einladung erfolgte in höchst offizieller Form, nämlich über den Bischof und den kaiserlichen Präfekten in Alexandrien. Als hier um das Jahr 215 Kaiser Caracalla aus persönlichen Gründen grausam wütete, besonders gegen die Schulen, begab sich Origenes heimlich nach Palästina. Diese Reise wurde für sein späteres Leben bedeutungsvoll. Er fand dort freundliche Aufnahme. Vielleicht damals, vielleicht aber auch erst später bei seinem zweiten Aufenthalt (so Hornschuh) bat man ihn, obwohl er kein ordinierter Presbyter war, im Meßgottesdienst „vor den Bischöfen" die Schrift auszulegen. Das mußte in seiner Heimat Anstoß erregen, weil hier die Lehrer — Inhaber eines alten kirchlichen Amtes — nur den Wortgottesdienst ohne die Feier der Eucharistie abzuhalten pflegten. Der alexandrinische Bischof Demetrius rief Origenes zurück und bestellte ihn zum Leiter einer Schule. Erst durch diesen amtlichen Auftrag entstand im Jahre 217 die alexandrinische Katechetenschule. Demetrius kann nicht erwartet haben, Origenes werde sich von jetzt an auf die Vorbereitung zur Taufe beschränken. Mindestens mußte diesem auch das Gespräch

mit den Häretikern verbleiben, also eine Art Konvertitenseminar, das höhere Ansprüche stellte. Die Frage war, ob er auch den freieren, philosophischen Unterricht fortsetzen könne.

Origenes war davon überzeugt, daß der Christ, der die geistigen Fähigkeiten dazu besitze, ein vertieftes Verständnis seines Glaubens suchen werde, auch suchen dürfe und suchen müsse. Die soziologische Folgerung war nicht zu verkennen. Es mußte zweierlei christlichen Unterricht geben, weil es zweierlei Glieder der einen Kirche gab, einfache und fortgeschrittene. Gemäß dieser kritischen Haltung gegenüber dem bestehenden Kirchentum handelte Origenes. Erst jetzt (anders berichtet es Euseb Kap. 15) bei der Einrichtung der Katechetenschule wird er den schon erwähnten Heraklas als Mitarbeiter hinzugezogen haben; er betraute ihn mit der Einführung der Elementarschüler, während er selbst seine gehobene und freiere Lehrtätigkeit in kaum veränderter Weise fortsetzte. So ging diese kirchliche Schule über den sonst üblichen Taufunterricht hinaus und gewann eine breitere Wirkung.

Im Jahre 218 oder 222 folgte Origenes der Einladung der Kaiserinmutter Julia Mammaea, ihr in Antiochien einiges von seiner Theologie vorzutragen. Wichtiger ist, daß um 217 sein literarisches Schaffen einsetzte. Er schrieb über die Auferstehung, begann mehrere Bibelkommentare, darunter den zur Genesis und zum Johannesevangelium, und auch seine Schrift 'Peri archon' entstand damals, wahrscheinlich Anfang der zwanziger Jahre. Jedenfalls hatte er, als er in IV 1—3 seine Hermeneutik entwarf, die Zeit des asketischen Rigorismus (mit der wörtlichen Befolgung von Matth. 19, 12 und 10, 10; vgl. IV 3 Anm. 8) bereits hinter sich.

3. Das Wirken in Cäsarea

Bald erfuhr das Leben des Origenes eine äußere, aber tief einschneidende Veränderung. Als er mit 46 Jahren wieder in Palästina weilte, wurde er in Cäsarea durch den Ortsbischof und den Bischof von Jerusalem zum Presbyter geweiht. Der für die Weihe eigentlich zuständige Demetrius von Alexandrien nahm dies nicht hin. Er ließ Origenes auf zwei ägyptischen Synoden ausweisen und exkommunizieren; die Leitung der Schule übernahm Heraklas. Origenes siedelte im zehnten oder zwölften Regierungsjahre des Kaisers Alexander Severus (Kap. 26), also 231 oder 233, nach Cäsarea über und gründete hier eine neue Schule mit einer neuen Bibliothek. Sie blühte rasch auf. Wie er hier als Lehrer und Erzieher wirkte, mag die Abschlußrede Gregors des Wundertäters vor Augen rücken.

Origenes hat ihn, so bekennt der Schüler, durch Darlegung von Gründen und durch sein persönliches Verhalten für ein Leben des Geistes und der geistigen Freiheit gewonnen. Die Philosophie, zu der er hinführte, ist die geistige und sittliche Unterstellung unter den Logos, die an das Göttliche angleicht. Fachliches Wissen dient nur als unentbehrliches Material, an dem sich der Geist übt und gegen alle bloße Meinung kritisch behaupten lernt. Hierzu leitete auch der Unterricht in der Dialektik an, der — so darf man zurückschauend sagen — den alten Kampf der Philosophie gegen die Rhetorik in der christlichen Paideia weiterführte. Im Bereich der Natur lehrte Origenes seine Schüler mit Hilfe von Mathematik, Geometrie und Astronomie, das All und die Physis nicht gedankenlos, sondern mit Einsicht zu bewundern. Die Selbständigkeit des Geistes sollten sie aber vor allem gegenüber unvernünftigen Regungen in der eigenen Seele erringen. Deshalb folgte im Unterricht auf die Physiologie die mehr praktisch als theoretisch gehaltene Ethik. Daß die Theologie den Abschluß bildete, macht deutlich, wie sich der ganze Bildungsvorgang und die Erweckung der eigenen Vernunft erst in der Erkenntnis der ersten Ursache oder des ersten Urhebers vollenden. Wie Platon lehrte auch Origenes, nicht der Mensch sei der letzte Maßstab, sondern Gott, aber er fügte hinzu: „und seine Propheten" (Gregor 15, 173). In der Tat gipfelte der Unterricht in der Erklärung der heiligen Schrift. Erst hierbei erkannte Gregor die unvergleichliche Größe seines Lehrers und geistigen Vaters ganz. Er konnte sie nicht besser beschreiben als mit den Worten, der Geist, der die Propheten erfüllt habe, erfülle auch ihn, ihren größten Ausleger (15, 179). Aber der Unterricht wurde nicht auf die Stoffe beschränkt, die am nächsten bei dem Ziele lagen, d. h. auf die Bibel und die Glaubenslehren, sondern er führte auch durch das ganze weite Feld der alten Philosophen und Dichter. Überall sollten die Schüler suchen, was wahr sei und förderlich; ausgeschlossen waren nur die Schriften der Gottesleugner, also vornehmlich der Epikureer, weil diese Richtung von vornherein falsch und gefährlich sei.

Gregor und sein Bruder sind aus diesem Unterricht weder als getaufte Christen noch als Fachgelehrte hervorgegangen. Das Ziel ihres Meisters war ja zugleich höher und allgemeiner: Bildung als Erkenntnis der letzten Wahrheit und freier Gehorsam ihr gegenüber. Die zurückhaltende Darstellung Gregors kann jedoch nicht verdecken, daß Origenes dieses Ziel nur in jener Wahrheit fand, die ihm allein in Jesus Christus zur Gewißheit geworden war. Den Weg dorthin konnte er über die weltlichen Wissenschaften nehmen, weil er auch außerhalb der kirchlichen Überlieferung Teile der einen Wahrheit erkannte; aber er

mußte zur biblischen Exegese aufsteigen, weil er nur dort den Logos selbst, die Verkörperung aller Wahrheit, fand. Missionierung oder Festigung des Glaubens in völliger Freiheit und auf hoher geistiger Ebene war das letzte Ziel des Lehrers Origenes. Daher verzichtete er in seinem Unterricht zwar auf ein geschlossenes dogmatisches System, bot jedoch Ansätze dazu, die Lehren der Kirche und der heiligen Schrift in philosophisch vertiefter Weise aufzufassen. Die Ähnlichkeit der Arbeitsweise zeigt, daß die Bücher 'Peri archon' mit seinem Unterricht innerlich zusammenhängen (vgl. Abschnitt II 4 dieser Einführung). Dieser war ganz geprägt von der Persönlichkeit des Lehrers. Origenes erscheint in der Rede Gregors als begnadeter Erzieher, als behutsamer Gärtner, als Seelsorger im strengen Sinne des Wortes. Ja, die Rede erinnert oft genug an die Lobrede, die in Platons 'Symposion' Alkibiades auf Sokrates hält. Auch Origenes fesselte widerstrebende junge Männer in wunderbarer Weise an sich, im Grunde freilich an die Weisheit (6, 73 ff.). Auch er ließ nichts ungeprüft durchgehen, am allerwenigsten die Nachlässigkeit dessen, der sich nicht ernsthaft um die eigene Seele sorgte, und vollends „sokratisch" (7, 97) verfuhr er, wenn er mit seiner Dialektik dem Angesprochenen „ein Bein stellte", damit er der Wahrheit im Gespräch selber auf die Spur käme oder von ihr eingeholt würde.

Außerhalb seiner Schule diente Origenes der Kirche auch unmittelbar. Mehrmals unternahm er Reisen, um Vertreter theologischer Sondermeinungen zur kirchlichen Lehre zurückzuführen. Ein erst während des Zweiten Weltkriegs gefundener Papyrus enthält noch das Protokoll über Synodalverhandlungen, in denen — wahrscheinlich zwischen 244 und 249 — der große Gelehrte häretische Gefahren zu bannen wußte. Doch blieb es ihm, der sich völlig als kirchlicher Christ fühlte, nicht erspart, zuweilen Zweifel an seiner eigenen Rechtgläubigkeit abwehren zu müssen, so z. B. in einem Brief an Bischof Fabian von Rom.

In Cäsarea entstanden auch die meisten Schriften des Origenes. Sie galten überwiegend der Schriftauslegung, die er teils in Einzelerklärungen (Scholien), teils in umfangreichen Kommentaren und im letzten Jahrzehnt seines Lebens auch regelmäßig in Homilien vor der Gemeinde darbot. Als Origenes unter Kaiser Maximinus Thrax Maßnahmen gegen die Christen in Palästina erwartete, verfaßte er eine 'Ermunterung zum Martyrium'. Er lehnte darin das eigene Drängen zum Leiden ab, auch deshalb, weil man dadurch die Verfolger verleite, Böses zu tun; aber er ließ seine Leser nicht im unklaren darüber, daß der Christ seinen Glauben auch im Leiden zu bekennen habe. Ende der vierziger Jahre verfaßte er acht Bücher 'Gegen Celsus', dessen scharfen Angriff

auf das Christentum er nach mehr als einem halben Jahrhundert noch sehr ernst nahm. Auch den Vorschlag des Celsus, die Christen möchten dem bedrohten Reiche ihre Kräfte nicht entziehen, lehnte er wegen der Verflechtung des Staates mit der heidnischen Religion ab.

Diese ein ganzes Leben hindurch eingenommene Haltung bewahrte er auch, als im Jahre 249 die erste allgemeine Christenverfolgung einsetzte. Origenes wurde eingekerkert, in Ketten gelegt und sehr hart gefoltert, doch vollstreckte man den angedrohten Feuertod nicht. Er kam wieder frei und starb wahrscheinlich im Jahre 254 in Tyrus, 69 Jahre alt.

II. Die Schrift 'De principiis'

1. Ihre Stellung im Gesamtwerk des Origenes

Die vier Bücher 'Peri archon' (in Rufins lateinischer Übersetzung 'De principiis' überschrieben) nehmen im Schrifttum des Origenes eine besondere Stellung ein. Mit ihnen schuf er den ersten Versuch einer systematisch angelegten Darstellung des christlichen Glaubens. Die Frage nach den ἀρχαί brachte es leicht mit sich, daß er über eine bloße Zusammenstellung der kirchlichen Überlieferung hinausging und von seinen tiefsten Problemen, Gedanken und Einsichten mehr zu erkennen gab als in den exegetischen, apologetischen und praktischen Schriften. Daß er solche Eröffnungen nicht auf die mündliche Unterweisung der begabtesten und fortgeschrittensten Schüler beschränkte (vgl. I Praef. 3), sondern niedergeschrieben aus der Hand gab, verstand sich keineswegs von selbst. Die Nachschrift seiner Homilien hat er erst in späteren Jahren gestattet. Sein Vorgänger Pantänus, sein Lehrer Ammonius und dessen Schüler Plotin haben nichts veröffentlicht; Plotins Vorträge wurden erst durch Porphyrius herausgegeben. Daher verdient die Nachricht wohl Glauben, die Hieronymus (Ep. 84, 10) in einem Brieffragment des Origenes überliefert, er habe sein Werk 'Peri archon' nur einem kleinen Kreise zugänglich gemacht; veröffentlicht habe es erst der unbesonnene Freund und Gönner Ambrosius.

2. Der Sinn des Buchtitels

Ziel und Aufbau des Werkes stellen den Leser vor mancherlei Fragen. Schon der Sinn des Titels ist nicht von vornherein eindeutig. Man hat ihn gern mit „Grund-" oder „Hauptlehren" übersetzt, was sprachlich

durchaus möglich ist. Aber die „Ursprünge" oder „ersten Dinge" (ἀρχαί) können auch ontologisch gemeint sein. Dann bezeichnet der Titel nicht die Grundlagen der Erkenntnis, sondern die des Seins. In diesem Sinne sprachen damals Philosophen und Nichtphilosophen, auch marcionitische Christen von den ἀρχαί. Sie behandelten in der „Lehre von den ersten Dingen" oft das, was man heute „Theologie" nennen könnte (vgl. I Praef. Rufini Anm. 12). In dem Werke des Origenes ist nun Gott — durchaus im Sinne Platons — als der höchste Ursprung des Seins auch der Ursprung der Erkenntnis, und Entsprechendes gilt auf den niederen Stufen des Seins. Weil also der griechische Titel einen doppelten Sachverhalt bezeichnen kann, wurde in unserer Ausgabe die Übersetzung 'Von den Prinzipien' gewählt, wobei zunächst an die „Grundprinzipien des Seins" (Ivánka), danach erst an die Prinzipien der Erkenntnis und an die „Grundlehren" zu denken ist.

3. Gedankenführung und Themen in 'Peri archon'

Was verbirgt sich nun, literarisch gesehen, hinter dieser Überschrift? Ist das Werk, wie es scheint, die älteste christliche Dogmatik, oder gehört es einer anderen Gattung an? Die Frage ist immer wieder erörtert worden. Schon im 18. Jahrhundert hat der erste deutsche Übersetzer des Werkes, Chr. Fr. Rößler [s. Lit.-Vz. VIII 2], bestritten, daß es ein „dogmatisches Kompendium" darstelle. Eine genauere Antwort wird man nur durch eine Prüfung des Inhaltes, vor allem der Gedankenführung und der wichtigsten Themen des Werkes gewinnen können. Im Vorwort zum ersten Buche hat Origenes selbst den Lesern eine wichtige Hilfe zum Verständnis seines Unternehmens mit auf den Weg gegeben.

Er beginnt die Praefatio mit dem Hinweis, daß Christen ihr Glaubenswissen nur den Worten Christi entnehmen, die im Alten und Neuen Testament zu finden sind, und es an der kirchlichen, apostolischen Tradition oder Verkündigung messen, die den wesentlichen Inhalt des Schriftenkanons zusammenfaßt. Diese — gegen Gnostiker und Marcioniten gerichtete — Glaubensnorm enthebt jedoch nicht der Aufgabe, über den Glauben weiter nachzudenken. Vielmehr nötigen nach Origenes mehrere Gründe dazu. In kleinen und großen Fragen bestehen Meinungsverschiedenheiten, weil die Apostel zwar allen Gläubigen das Notwendige klar überliefert, es aber geeigneten Männern der späteren Zeit überlassen haben, gewisse Lehren noch zu begründen oder auch näher auszuführen (§ 3). Origenes führt acht Punkte aus

dem apostolischen Kerygma auf. Es sind: Gott, der Schöpfer und Gott des alten und neuen Bundes; Jesus Christus, der Fleischgewordene; der heilige Geist; die Seele, ihr Wesen und Geschick in und nach diesem irdischen Leben; die Willensfreiheit; der Teufel und die bösen Mächte; die Schöpfung und das Ende der Welt; die heiligen Schriften nach Ursprung und geistlichem Sinn (§§ 4—8a). Diese acht Punkte begegnen im Text von Buch I 1 bis IV 3 annähernd in derselben Reihenfolge. Sie machen zwar nicht den Inhalt des ganzen Werkes aus, bilden aber sozusagen sein Gerüst. In IV 4 wird nur noch eine Zusammenfassung angefügt.

Das Vorwort nennt aber in §§ 8b—10 noch einige andere Fragen, nämlich die nach dem Begriff der Unkörperlichkeit, dem Ursprung und Wesen der Engel und nach der Beseelung der Gestirne. Wieder gibt das Verhältnis zwischen der Aufgabenstellung und der Ausführung Aufschluß über die Anlage des Werkes. Denn die drei genannten Probleme bilden nicht wie die vorhergehenden je einen Hauptabschnitt des Ganzen. Am ehesten könnte man das noch von dem Stichwort „Unkörperlichkeit" (oder „Geistigkeit") behaupten, da es den leitenden Gesichtspunkt für die Darstellung der Gotteslehre, also des ersten Hauptthemas, enthält. Es läßt außerdem besonders gut erkennen, daß für Origenes die Darlegung der Lehre aufs engste, fast bis zur Identität, mit der Schriftauslegung verklammert ist. Denn auf die Unkörperlichkeit hat ihn das Thema „geistiges Schriftverständnis" geführt (§ 8), das ja offensichtlich die Geistigkeit Gottes voraussetzt. Er sieht sich vor die Frage gestellt, ob jener philosophische Begriff des Unkörperlichen, wenn nicht wörtlich, so doch vielleicht der Sache nach, in den heiligen Schriften zu finden ist. Dieser Zusammenhang der dogmatischen Untersuchung mit der Exegese weist schon hier darauf hin, daß die Lehre von der Schrift in IV 1—3 nicht als entbehrliches Anhängsel zu dem eigentlichen Inhalt angesehen werden darf.

Auch die Tatsache, daß die letzten beiden Punkte des Problemkatalogs, die die Engel und Gestirne betreffen, nicht selbständig, sondern unter einem anderen Thema in I 7—8 mitbehandelt werden, ist für das Gesamtverständnis von Bedeutung. Sie kann darauf aufmerksam machen, daß Origenes überhaupt die Stücke der kirchlichen Überlieferung, auch die den Aufbau tragenden acht ersten, nicht ohne weiteres als *Themen* seiner Untersuchung hinnimmt, sondern sie, bevor er sie untersucht, erst noch seinem eigenen Ansatz und Ziel gemäß abgrenzt und ausrichtet, man könnte sagen: in seine Gesamtlehre transponiert. Deshalb erklärt er in der Bestimmung seiner Aufgabe (Praef. 10), die überlieferten Lehren hätten als Elemente und Funda-

mente zu dienen, aus denen ein fester äußerer und innerer Zusammenhang (series et corpus), also eine Art System, zu gewinnen sei. Damit hat er Ziel und Methode seiner Arbeit treffend umschrieben. Von dem Fundament des kirchlichen Glaubens durch biblische Exegese und Vernunftüberlegung zu einer „divina scientia" emporzusteigen (§§ 1 und 3), ist der Auftrag der Apostel an eine Minderheit von Christen, die mit dem Bekenntnis zur Kirche und zu ihrer Tradition die Freiheit kühnen Forschens verbindet. Sehen wir, wie Origenes diese neue, große Aufgabe löst.

Er beginnt sein Werk ganz oben in der Seinsordnung, bei Gott selber. Aber die Erörterung über *Vater, Christus und heiligen Geist* (I 1—4) wird nicht zu einer allseitig ausgeführten Gotteslehre, sondern stellt hauptsächlich das immaterielle, rein geistige Wesen Gottes heraus. In dieser Weise erfolgt hier das oben erwähnte „Transponieren" eines vorgegebenen Lehrstückes in die besondere engere Fragestellung des Origenes. Man kann diese Arbeitsweise, welche Inhalt und Form des ganzen Werkes weithin bestimmt, gut als „Problemdenken" bezeichnen. Nicht weniger kennzeichnend sind für die Gestaltung vom ersten Satze an die Ausrichtung auf bestimmte Gegner, die Dringlichkeit, mit der das umstrittene Verständnis der kirchlichen „Schriften" geklärt wird, und die Form der Exkurse, in der Origenes innerhalb des ersten Hauptthemas auch Gottes Wirksamkeit erörtert (I 3, 5—4, 2). Problemorientierung, Exegese und Polemik zugunsten rechter Lehre bestimmen also den ersten Eindruck des Lesers. Er bemerkt aber auch, daß die ganze abstrakte Erörterung gerade dieses Exkurses nicht nur eine ontologische Spekulation sein will, sondern von vornherein die göttlichen Wohltaten an der Schöpfung — wir würden heute sagen: den anthropologischen und existentiellen Bezug — einschließt. Der Heilsgedanke bestimmt in dem ganzen Werk Inhalt und Weg der wissenschaftlichen Erkenntnis und Lehre. Da der Vater nie ohne einen Gegenstand seines Schaffens und seiner Fürsorge war und da in dem Sohne als Gottes Weisheit immer schon die Schöpfung samt der rettenden Gotteserkenntnis als Entwurf lag, ist es nur folgerichtig, daß sich an die Gotteslehre das Thema der Vernunftnaturen, also der *geistigen Schöpfung* (I 5—8), anschließt. Sie unterscheiden sich von dem Einen Gott besonders durch ihre Vielheit. Ihre Verschiedenheit kann nicht zu Lasten Gottes gehen; sie beruht vielmehr auf ihrer eigenen Freiheit, die Origenes durch alle Stadien und Zeiten hindurch verfolgen muß bis hinein in Absturz und Umkehr. Erst als strafende und erziehende Folge des Urfalles der Geister entsteht die zeit-räumliche, *materielle Welt*, der niedere Teil der Schöpfung Gottes. Sie wird am Anfang des zweiten Buches (II 1—3) thematisch behandelt; danach gibt sie den Horizont ab, in welchem Origenes seine frühere Erörterung über Gott und die Vernunftwesen wiederaufnimmt, sie jetzt aber sozusagen von unten, von der Menschenwelt her, ansieht. Ihr begegnet der Vater im alten und neuen Bund (II 4—5), der Sohn in der Menschwerdung (II 6), der heilige Geist in der Offenbarung beider Bünde (II 7) — in verschiedener Weise immer der Eine Gott. Es folgt die Abhandlung über die (menschliche) Seele (II 8). Überall erweisen sich umstrittene Fragen (z. B. II 2, 1), vor allem aber die mannigfaltigen biblischen Aussagen als das vorgegebene Substrat für die eigene Untersuchung. Zuweilen spricht der Verfasser aus, daß er einer ihm vorschwebenden Ordnung folgt, so auch, wenn er das zweite Buch mit Erörterungen über die Auferstehung und den Sinn der Endverheißungen abschließt (II 9—11). Diese „Ordnung" stützt sich im ganzen auf die in der Vorrede genannten kirchlichen Lehrstücke.

Im dritten Buche folgt zunächst eine Abhandlung über die Willensfreiheit (III 1). Origenes hat dieses für ihn äußerst wichtige Thema zwar schon vorher mehrmals berührt, aber erst hier bietet er die angekündigte ausführliche Untersuchung. Der griechisch erhaltene Text ermöglicht es, die Arbeitsweise besonders zuverlässig zu erkennen. Die menschliche Freiheit wird von der kirchlichen Verkündigung nicht thematisch gelehrt, jedoch als Tatsache vorausgesetzt; daher kann Origenes sie zum Thema machen, und von seinen Voraussetzungen aus muß er es. Er untersucht zuerst mit Hilfe der Philosophie und der Erfahrung, was sie ist, und bringt danach einen langen exegetischen Abschnitt, der auch Einwände der Gegner auflöst. Sinngemäß folgen „Traktate" über die Bedrohung des Menschen durch den Satan und die feindlichen Mächte (III 2—3, mit einer Abschweifung über die Sünde falscher Weisheit), sodann über die bloß menschlichen Versuchungen (III 4). Die Grundgedanken des Werkes von der geistigen Schöpfung und von der geschöpflichen Freiheit, die sich unter Gottes Erziehung und Vorsehung auf allen Stufen der materiellen Welt bewährt, kommen mit dem Ausblick auf die Rückkehr der Vernunftwesen in die ursprüngliche Körperlosigkeit und Einheit mit Gott und miteinander zu ihrem Abschluß (III 5—6). Der Gedankenkreis ist geschlossen.

Trotzdem folgt noch das Thema „Schriftverständnis". Ein innerer Zusammenhang mit den Büchern I—III hat sich uns zwar bereits nahegelegt (oben S. 11), aber er ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Daher wird man zunächst einmal feststellen dürfen, daß Origenes nicht bloß „seine" spekulativen Gedankenreihen vortragen will, sondern

andere, der gesamten Kirche von ihrer Überlieferung gestellte Probleme mit berücksichtigt. So entspricht es seinem Vorwort, und insofern ist das zusätzliche Thema kein „neues". Er führt es rückblickend mit der Feststellung ein, daß er bei seinen Untersuchungen mit der rationalen Beweisführung die biblische verbindet, ohne bisher den besonderen Ursprung und damit die besondere Autorität der heiligen Schriften begründet zu haben. Deshalb erweist er nunmehr von der göttlichen Autorität Moses und Christi und von der Erfüllung der Weissagungen aus die durchgehende Inspiriertheit der ganzen Bibel (IV 1). Da diese Überzeugung aber die wörtliche Auslegung vieler einzelner Stellen sehr erschwert oder gar unmöglich macht, muß er auch eine Hermeneutik entwerfen. Sie legt gegen Juden und Häretiker, aber auch gegen naive, ungeschulte Christen die Notwendigkeit und das Verfahren der geistlichen Auslegung dar (IV 2—3). Origenes führt über die sehr allgemein gehaltene kirchliche Ansicht, das „Gesetz" sei geistlich zu verstehen (I Praef. 8), schon durch seine methodische Strenge hinaus. Doch zugleich formt er die von der Kirche gemeinte Aufgabe in ein verwandtes, aber engeres, ja speziell origenistisches Problem um. Die Kirche wollte das Alte Testament gegen Juden, Gnostiker und Marcioniten als ihr Buch festhalten; Origenes will außerdem und vorwiegend zeigen, daß und wie der eigentliche, tiefere Sinn der ganzen heiligen Schrift, so wie er ihn selber in Buch I bis III systematisierend zu erkennen glaubt, einer begnadeten — wenn auch nicht fest abgegrenzten — Minderheit und allein ihr zugänglich werden kann. Da dieser Sinn, zumal als ein „System" im Sinne gedanklicher Einheit, für Origenes zwar hinter und über der Schrift liegt, aber nur durch sie zur Gewißheit werden kann, darf die Hermeneutik in seinem Werk nicht fehlen. Ihr Gewicht dürfte aber gerade an dessen Ende am besten verständlich werden. Sie rechtfertigt nachträglich auch, daß Origenes überall, auch in philosophischen Ausführungen (z. B. III 1), die heilige Schrift als die unvergleichliche Autorität allein zitiert hat. Zugleich stellt sich abschließend sein ganzer Systementwurf als ein Beitrag und ein Mittel zu einem vertieften Verständnis der heiligen Schrift dar.

Im letzten Kapitel des Werkes (IV 4) wiederholt oder ergänzt Origenes lediglich, was er früher über die Trinität (§§ 1—2), über den Logos als Schöpfer und Erlöser (§§ 3—5b), die materielle Schöpfung (§§ 5c—8) und die Bestimmung der unzerstörbaren Vernunftwesen zur Erkenntnis und zur Rückkehr in die Einheit mit Gott und miteinander (§§ 9—10) geschrieben hat. So wird abschließend noch einmal spürbar, wieviel seine Lehre für die, welche ihr folgen können, auch praktisch

bedeutet. Dann aber weist er in einem kurzen Schlußsatz den Leser wieder an seinen irdischen Ort zurück, indem er ihn auffordert, das ganze Werk an dem Maßstab der kirchlichen Überlieferung zu messen, von dem er bei seinen Untersuchungen ausgegangen ist.

4. Die literarische Form des Werkes

Nach dem Blick auf den Gedankenablauf läßt sich vielleicht die Ausgangsfrage nach der literarischen Eigenart der Schrift 'Peri archon' und ihrer inneren und äußeren Form besser beantworten. Hilfreich sind hierbei aus der neueren Literatur besonders die Aufsätze von B. Steidle, M. Harl, M. Simonetti und P. Kübel, die sich mit den Fragen des Aufbaus befaßt haben. Offensichtlich will Origenes seinem Werke dadurch zu größerer Geschlossenheit verhelfen, daß er am Ende inhaltlich zu Gott und seiner ersten, geistigen Schöpfung (Buch I), formal zu den maßgebenden kerygmatischen Grundlagen (aus dem Vorwort zu Buch I) zurücklenkt. Innerhalb des Werkes fällt die nicht seltene Erwähnung oder Wiederaufnahme bereits angesprochener Themen auf; doch fehlen größere Wiederholungen. Die Darstellung verläuft also nicht in der strengen Geradlinigkeit, die man von einer theologischen Systematik im allgemeinen erwartet. Am nächsten kommt man der Gedankenbewegung des Verfassers wohl, wenn man eine Anzahl *Abhandlungen* unterscheidet, die ihr Thema weder ausschließlich noch erschöpfend behandeln. Ihre „Längsrichtung" wird immer wieder durch die „kreisende" Bewegung abgelenkt, in der gewisse Fragen dem Hauptthema untergeordnet oder exkursartig mitbedacht werden, die in anderen Abhandlungen zum Hauptthema aufsteigen. Man kann etwa 18 solcher Abhandlungen oder Traktate unterscheiden. Sie stimmen ziemlich genau mit den 17 Kapiteln überein, zu denen griechische Überschriften erhalten geblieben sind; nur II 9 ist dort nicht als selbständiges Kapitel anerkannt. Das Ineinander von einander folgenden, fortschreitenden Hauptthemen und wiederkehrenden anderen Themen gibt der Darstellung etwas Schwebendes und einen kontemplativen Zug.

Die Wiederkehr von Themen hat Steidle benutzt, um den Aufbau des ganzen Werkes zu finden. Er sieht in den Teilen I 1—II 3, II 4 bis IV 3 und IV 4 den Niederschlag von drei Lehrkursen, in denen Origenes jeweils seine ganze Lehre von Gott, den Vernunftwesen und der materiellen Welt abgehandelt habe, das erste Mal grundlegend, dann erweiternd und vertiefend und zuletzt sehr kurz zusammenfassend.

Dieser Vorschlag bringt das geschriebene Werk in eine sehr enge Beziehung zur Lehrtätigkeit des Origenes. Aber er überschätzt die „kreisende" Bewegung im Denken des Origenes und wird daher weder der bedingten Selbständigkeit der 18 Abhandlungen (am wenigsten der über die Schriftlehre in IV 1—3) gerecht noch der in ihrer Abfolge erkennbaren „Längsrichtung" im Gesamtaufbau.

Auf diese Längsrichtung macht die überlieferte Bucheinteilung den Leser aufmerksam. Sie ist erst im 4. Jahrhundert sicher bezeugt und, auch wenn sie auf Origenes selber zurückgehen sollte, an erster Stelle buchtechnisch bedingt. Da sie größere Einheiten zusammenfassen muß, verdeckt sie die Grenzen der genannten Abhandlungen. Deshalb ist sie aber noch nicht so irreführend, daß man, wie M. Harl vorgeschlagen hat, ganz auf sie verzichten sollte. Die Bücher behandeln hintereinander: (I) Gott und die geistige Schöpfung, (II—III) die materielle Welt und ihre Beziehung zu Gott und der geistigen Welt und (IV 1—3) die Lehre von der Schrift; dazu kommt in IV 4 der wiederholende Anhang. Der Einschnitt hinter Buch I spiegelt in seiner Problematik (gegenüber dem Einschnitt hinter I 4) unbeabsichtigt, aber zutreffend wider, daß die philosophische Unterscheidung eines geistigen und eines materiellen Kosmos für Origenes äußerst wichtig, jedoch nicht allein maßgebend ist; sie kreuzt sich mit einer anderen Grundeinteilung des Stoffes. Denn als solche ist ihm aus der kirchlichen Überlieferung die Gegenüberstellung von Gott und Schöpfung vorgegeben; aber sie ergab so ungleich große Teile (I 1—4 und I 5—IV 3), daß ihnen die Bucheinteilung nicht entsprechen konnte. In die theologische Zweiteilung trägt Origenes jene platonische nach Geist und Materie ein. So entstehen die vier großen Hauptteile des Werkes: I 1—4 (Gott), I 5—8 (die geistige Schöpfung), II—III (die materielle Schöpfung) und IV 1—3 (die Schrift), denen die Bucheinteilung, so gut sie es in ihren technischen Grenzen vermag, Rechnung trägt. Sie macht auf die weiträumige Hauptgliederung aufmerksam, in der die 18 Traktate ihren Platz gefunden haben, und leistet darin ihren begrenzten Beitrag zum Verständnis des Werkes.

Eine andere Eigentümlichkeit des Origenes scheint zunächst zur äußeren Schreibweise zu gehören, betrifft im Grunde aber die innere Form der Schrift und die geistige Haltung ihres Verfassers überhaupt. Nicht gerade selten versichert er, daß er mehr der Vollständigkeit halber Fragen aufwerfe oder gewisse Lösungen und mögliche Folgerungen zu erwägen gebe, ohne eine feste Lehre oder Entscheidung bieten zu wollen. Dies mag zuweilen das Verfahren eines Mannes sein, der eine esoterische Lehre besitzt, sie aber, um Anstoß zu vermeiden,

verhüllt und als offene Problematik ausgibt. Aber daß diese Annahme durchgehend zutrifft (wie Kettler meint), wird man bezweifeln müssen. Dafür entspricht die fragende und andeutende Darstellungsweise zu gut dem Problemdenken und der sokratischen Haltung des Lehrers Origenes, die — unbeschadet der Gewißheit des Glaubens — nicht selten mehr erwecken und weiterführen als sicheres Wissen weitergeben, ja auch nur selber besitzen will. So gesehen dient das Werk 'Peri archon' auch nach seiner literarischen Form der vielfach abgestuften Paideusis, die die Mitte der origenistischen Lehre ausmacht.

Die literarische Form der Schrift 'Peri archon' zu bestimmen, erweist sich somit als eine schwierige Aufgabe. Ein genaues Gegenstück zu ihr ist weder in der christlichen noch in der profanen Literatur zu finden. Man kann das Werk weder schlechthin als ein systematisches Lehrbuch bezeichnen noch als lockere Folge selbständiger, problembestimmter Abhandlungen, deren Ganzes der Leser erst selber suchen soll. Vielmehr hat Origenes eine komplexe Zwischenform geschaffen. Sie verbindet die ihm aus seinem eigenen Unterricht geläufige Form einer Folge von Abhandlungen mit einer doppelten großräumigen Gliederung, die teils dem Aufriß des christlichen Bekenntnisses, teils der platonischen Gegenüberstellung der geistigen und materiellen Welt folgt. Dabei stellt der Systemgedanke einerseits, die Reihe der kirchlichen Lehrpunkte andererseits mehr eine vorschwebende Sachordnung als eine literarische Gliederung dar.

Das Ergebnis dieser verschiedenen Einflüsse kann man als eine theologische oder dogmatische Monographie bezeichnen, die die Wahrheit der kirchlichen Lehre nach außen gegen Gnostiker und Marcioniten vertreten und sie zugleich nach innen über den kirchlich-biblischen Traditionalismus hinaus in die wissenschaftliche Systematik einer philosophischen Theologie emporheben will. Deshalb und soweit darf das Werk 'Peri archon' die erste christliche Glaubenslehre heißen. Da es sowohl der Systematik als auch der Exegese verpflichtet ist, soll von beidem noch näher die Rede sein.

III. Der Systementwurf

Im Grunde ist Origenes Systematiker. Aber in keiner seiner Schriften hat er sein System vollständig bekannt gemacht, auch nicht in 'Peri archon'. Es dürfte deshalb angebracht sein, die Grundfragen und Grundgedanken seiner Theologie hier in Küze zusammenzustellen, um die

Lektüre der Schrift zu erleichtern und die geschichtliche Bedeutung des in ihr enthaltenen Systementwurfes zu beleuchten.

1. Die umfassende Synthese

Origenes ist der Mann der großen und kühnen Synthese. Bei der Abwehr gnostischer und marcionitischer Gegner nimmt er von ihnen Wahrheitsmomente auf und verbindet sie mit der kirchlich-biblischen Lehre, die dabei selbst vertieft und bereichert werden soll. Diese Zusammenschau ergibt eine antihäretische, kirchliche Gnosis. Während Irenäus zur Widerlegung der dualistischen Häresie einen heilsgeschichtlichen Aufriß mit realistischer Eschatologie entworfen hatte, richtet Origenes sein Denken viel weniger auf die Zeit und die Zukunft als auf die überzeitliche, obere Welt. Denn ihn leitet die feste Überzeugung, daß die eigentliche Wirklichkeit nur im Geistigen zu finden ist und alles Geschichtlich-Irdische einschließlich der christlichen Überlieferung einer umfassenden spiritualistischen Interpretation bedarf. Der Drang nach Erkenntnis, der ihn selbst erfüllt und beglückt, bestimmt sein Menschenbild so sehr, daß er sich noch das Leben der Heiligen nach dem Tode als eine Art Schule der Seelen vorstellt (De princ. II 11, 6).

Als Zugang zu seinem kühnen Gedankengebäude mag das Problem des „Einen und Vielen" dienen. Origenes hat es nicht entdeckt, sondern aus dem Platonismus übernommen. Für diesen war es eine zentrale Frage, die schon im Denken des Schulgründers selber eine bestimmende Rolle gespielt hatte. Beständig und wirklich ist für Origenes das Eine Geistige, Gott selbst. Er existiert als trinitarischer Gott und schafft als Vater das Sein, als Sohn das vernünftige, als Geist das geheiligte und gerettete Seiende. Im Sohne liegt vom Ursprung an potentiell die Gesamtheit der völlig gleichartigen Geister. Erst der Gebrauch ihrer Freiheit, mit dem sie sich aus der Einheit lösen, gibt ihnen je nach dem Abstand vom Ursprung ihre Verschiedenheit und reale Vielheit: sie werden zu Engeln, Menschenseelen und Dämonen, die Gott nur ihr Sein, nicht ihre Beschaffenheit verdanken. In dieser Spekulation bedient sich Origenes des Stufungsgedankens, mit dessen Hilfe die Philosophie, aber auch die jüdische Apokalyptik zwischen dem obersten Seinsprinzip und der unteren Erfahrungswelt vermittelte. Um alle gefallenen Geistwesen zur Rückkehr anzuhalten und anzuleiten, teilt Gott ihnen selber die verschiedenen Körper zu, sowohl zur Strafe wie zur Erziehung. Pronoia und Paideusis, Gottes Vorsehung und Gottes Erziehung, bezeichnen besonders treffend die Leitgedanken des Origenes. An dem

Prozeß der Rückkehr in den Stand der Geistwesen wirkt Christus durch seine Menschwerdung bestimmend mit. Denn so, wie er zum Vater wieder aufgestiegen ist, werden einmal im Ablauf der Äonen alle Vernunftwesen in die Einheit mit Gott zurückkehren, in der sie aber, wie es scheint, ihre Individualität nicht verlieren. Mit spürbarem Pathos hat Origenes davon gesprochen, daß die Unvergänglichkeit der geistigen Seelen es Gott ermöglicht, ihnen volle Freiheit zu lassen, wann und wie sie den Rückweg einschlagen; der leibliche Tod setzt ja dabei keine Grenze (vgl. etwa III 1, 13). Aber die wiedererlangte Einheit ist nur der Durchgang für eine neue Folge von Welten; erst nach mehreren Weltenzyklen wird einmal völlige Ruhe eintreten. Die Erlösung ist also zu einem unabsehbaren Prozeß geworden.

Offensichtlich ist in diesem System das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit kein bloß formales Mittel, die Gedanken zu ordnen, sondern es ist verbunden mit inhaltlichen Bestimmungen über Geist und Materie, die Prinzipien des Seins und der Erkenntnis, die Stellung des Menschen im Kosmos und vor allem über die Botschaft von Gott als dem Schöpfer und Erlöser. Sie alle werden von Origenes zu einem Ganzen vereinigt, dessen vertikalen Aufbau er wohl der Gnosis, etwa der der Valentinianer, verdankt. Das Bauprinzip des Abstufens wurde bereits als philosophisches Erbe erwähnt; zu diesem gehört auch die Freiheitslehre.

2. Die kirchengeschichtliche Aktualität

Es genügt aber nicht, die große synthetische Leistung des Origenes im allgemeinen zu sehen, ohne ihre damalige Aktualität zu beachten. Erst aus dieser erklärt sich der Nachdruck, mit dem er die Freiheit der Geschöpfe vertrat, nicht so sehr gegen antiken Schicksalsglauben als vielmehr gegen häretische Anthropologie und Soteriologie. Nur wenn es gelang, die Mängel dieser Welt und gewisser alttestamentlicher Gottesvorstellungen anders zu deuten, als es bei den Gegnern geschah, ließ sich der kirchliche Monotheismus bewahren. Marcioniten und Gnostiker schrieben jene Mängel einem niederen Gottwesen zu, das bloß gerecht oder bloßer Weltbaumeister sei und von dem guten und vollkommenen Gott unterschieden werden müsse; Origenes dagegen, der an der Einheit Gottes, des guten Schöpfers, festhielt, machte in einer folgerichtigen Theorie die Geschöpfe selber für alle Mängel und Übel der Welt verantwortlich; und einen tragenden Pfeiler seiner Theorie bildete die geschöpfliche Freiheit, deren Gebrauch oder Miß-

brauch in der präexistenten Welt der Geister ihm die Rätsel und Anstöße in der materiellen Welt begreiflich machte.

Die Freiheitslehre lieferte aber außer der Theodizee auch noch Waffen gegen gewisse gnostische Vorstellungen von der Erlösung. Nach valentinianischer Lehre sind die Menschen wesenhaft und daher unabänderlich verschieden: Die Pneumatiker sind durch ihre geistige Substanz der vollen Erlösung fähig und zugleich sicher; die Psychiker, zu denen die kirchlichen Christen gehören, erlangen ein unvollkommenes Heil; und die Hyliker sind erlösungsunfähig. Eine solche Klassifizierung lehnte die Kirche ab; doch gab ihr erst Origenes eine durchdachte Theorie als brauchbare Waffe gegen diese gnostische Irrlehre, indem er die Unterschiede nur als vorübergehende Erscheinungsformen und als Stufen im Erlösungsprozeß aller deutete. So war zugleich der kirchliche Glaube an die Einheit, Güte und Schöpfertätigkeit Gottes und an die Berufung aller zum Heil eindrucksvoll gerechtfertigt. Indem Origenes am christlichen Schöpferglauben festhielt und die Welt nicht als notwendige Ausstrahlung aus einem höheren Sein, sondern von der Freiheit Gottes und der Geister her begriff, schuf er ein System, das mit der Gnosis und dem Neuplatonismus zwar verwandt, aber von beiden doch charakteristisch verschieden ist. Man muß die christliche Grundlage seiner Synthese auch deshalb ernst nehmen, weil der Denker Origenes ein persönliches Verhältnis des Glaubens und der Liebe zu Gott und zu Jesus besitzt, das allerdings in anderen Schriften deutlicher zu Wort kommt als in 'Peri archon'. Der philosophische Theologe war auch kirchlicher Prediger, Missionar und Märtyrer. Er beabsichtigte nicht, die kirchliche Lehre dem griechischen und gnostischen Denken anzupassen, um sie zeitgemäß zu machen; wohl aber wollte er sie als der denkende Grieche, der er war, begreifen.

Diese Feststellung soll ihn aber nicht als einen in allem rechtgläubigen, kirchlichen Christen hinstellen. Zu weit erhob sich sein Systementwurf über das, was die große Mehrheit der einfachen Christen fassen konnte und wollte. „Manchen verkündigen wir, weil sie nicht mehr vermögen als sich zum Glauben führen zu lassen, eben dieses, anderen aber begegnen wir soweit wie möglich beweisend in Fragen und Antworten", erklärte er in seiner Schrift 'Gegen Celsus' (VI 10). Zu seinen Gegnern zählte er auch alle die, welche ein buchstäbliches, judaistisches Verständnis der heiligen Schrift, besonders des Alten Testamentes, unverändert bewahren wollten. An der Frage, ob Origenes das Recht gehabt habe, auf der geistigen Deutung zu bestehen, entscheidet sich größtenteils das Urteil über sein System; denn dieses entstand vor allem in der Weise, daß er seinen spiritualistischen Ansatz mittels der Exegese bis

in die kühnsten spekulativen Konsequenzen hinein verfolgte. Immerhin darf man nicht übersehen, daß sein System am Ende des Weltenlaufes mit der vollen Gotteserkenntnis und Erlösung auch der Ungebildetsten rechnet.

3. Kirchliche Rückfragen und Bedenken

Der Anstoß an den Kühnheiten seines Denkens äußerte sich schon bald. Viele Fragen lagen nahe. Trieb Origenes die Einheit des Seienden nicht zu weit, wenn alles, selbst der Satan, in sie zurückverwandelt werden sollte und wenn auch Tiere und Sterne beseelt gedacht wurden? Entfernte er sich nicht allzuweit von der Bibel, wenn Platons präexistenter geistiger Kosmos zwischen Gott und die irdische Welt trat und den Schlüssel zum Verständnis aller Glaubensfragen bildete? Sollte die irdische Welt durch einen Fall in der geistigen entstanden sein? Kam in diesem Entwurf die Kontingenz der Geschichte noch zur Geltung? Die Entmythologisierung war hier weithin eine Enthistorisierung. Es gab nicht nur einen einmaligen Ablauf von Weltzeiten, nicht nur einmal Gericht und Vollendung, und für den in die Geheimnisse Eingeweihten gab es auch nicht nur den einen Erlöser. Zwar scheint Origenes wie die kirchliche Lehre nur mit einer einzigen Menschwerdung Christi gerechnet zu haben. Aber er sah, genaugenommen, in Christus nicht den Logos und Gottessohn selbst gegenwärtig, sondern einen vom Logos durchdrungenen Nus, eine gotthafte Geistseele. War das derselbe Christus wie der, den die Kirche lehrte? Im Christusverständnis wurde die Einheit der Christen problematisch, wenn sich nur die einfachen Gläubigen an den Gekreuzigten halten sollten, während die Fortgeschrittenen zu dem ihn transzendierenden Logos als zu dem göttlichen Lehrer aufsteigen durften. Jedoch schrieb Origenes die Erlösung dem Glauben, nicht erst der vertieften Erkenntnis zu. Auch die Geschichte war nicht wegspekuliert, aber doch so sehr entwertet, daß man kaum mit W. Jaeger von einer echten Geschichtsphilosophie sprechen kann. Die Erweiterung und Erweichung kirchlicher Begriffe durch Vorstellungen aus der griechischen Überlieferung (z. B. Logos und Paideia) erregte damals wohl wenig Aufsehen. Aber insgesamt unterlag bei Origenes doch die Heilsgeschichte einem ontologischen System, und daher war sein Sieg über Gnostiker, Marcioniten und kirchliche Traditionalisten — wenn er gelang — zu teuer erkauft. So wird der Kampf gegen seinen Systementwurf durchaus verständlich.

IV. Exegese und Hermeneutik

1. Die Einheit von Exegese und Systematik

Es war oben nicht möglich, vom Aufbau der Schrift 'Peri archon' und von ihrem Gehalt zu sprechen, ohne dabei das in ihr wirksame Schriftverständnis in Betracht zu ziehen. Die der Hermeneutik gewidmete Abhandlung (IV 1—3) erwies sich als ein unentbehrlicher Bestandteil des ganzen Werkes und der Systementwurf als Ordnung und Ausbau dessen, was der göttliche Geist teils offen, teils verhüllend und andeutend in die Schrift hineingelegt hat. Der Kampf gegen die Häretiker war wesenhaft ein Kampf um den kirchlichen Besitz und das kirchliche Verständnis der Bibel des Alten und Neuen Testamentes. Denn Origenes wollte mit seinem ganzen Wirken nichts anderes sein als Schriftausleger und Schrifttheologe. Mit dieser Vereinigung von Exegese und Systematik stand er nicht allein da. Sie glich der Arbeitsweise jener spätantiken Philosophen, die ihre Lehren als Auslegung ihres platonischen Schriftenkanons vortrugen und dabei auch ähnliche exegetische Methoden wie die Christen anwandten. Es ist hier nicht der Ort, die überragende exegetische Leistung des Origenes darzustellen oder gar zu entscheiden, ob er mit ihr nicht letztlich doch die zentralen Aussagen der Bibel verfehlt und deren sachgemäßes Verständnis erschwert hat. Im folgenden soll nur einiges aus dem Bereich der exegetischen Arbeit zur Sprache kommen, was zum Verständnis des Werkes 'Peri archon' beitragen kann.

2. Formale Entsprechungen zwischen Hermeneutik und Systementwurf

An erster Stelle ist auf die morphologische Ähnlichkeit des systematischen Denkens mit der exegetischen Theorie hinzuweisen. Denn auch die hermeneutische Besinnung wird vom Problem der Einheit und Vielheit vorangetrieben; dabei steht der Einheit des eigentlichen, geistigen Sinnes die Vielheit der Bücher, Sätze und Begriffe gegenüber. Wiederum begegnet das Denken in Stufen; es hilft bei dem Bemühen, die anscheinend vorhandenen Widersprüche in der heiligen Schrift als mehrfachen, vom Sinnlichen bis zum Geistlichen reichenden Schriftsinn harmonisch aufzulösen. Wenn Origenes bald einen dreifachen Sinn (wie IV 2, 4—6), bald nur einen zweifachen unterscheidet, so erinnert dies an die früher gemachte Beobachtung, daß er im Systemdenken manche Lösungsmöglichkeiten recht undogmatisch in der Schwebe läßt.

Auch in der Exegese verliert das Geschichtliche sehr viel an Gewicht, weil die Theopneustie grundsätzlich alle Texte auf dieselbe Ebene göttlicher Autorität stellt; aber in der Ausführung dieses Grundgedankens können die Evangelien doch einen Vorrang vor anderen Schriften erhalten.

An der geschichtlichen Aktualität, die der Schrift 'Peri archon' im Kampf der Kirche gegen häretische und innerkirchliche Gruppen zukommt, hat die Methode der Schriftauslegung gleichfalls teil. Vielleicht hat die Freiheit gegenüber dem Buchstaben aus Gehorsam gegenüber dem Geist damals manchem Gebildeten den Zugang zur Bibel und zur Kirche erleichtert. Anderseits kann Origenes dadurch beeindrucken, daß er sich trotz seiner kontemplativen und spekulativen Denkrichtung im Vollzug der Exegese für streng wissenschaftliche und kritische Fragen der Auslegung, etwa nach dem Wortlaut des Textes in den Handschriften, nach dem Wortsinn, den geschichtlichen Umständen und der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Berichte, sehr aufgeschlossen zeigt. Mit diesem Teil seiner Schriftwissenschaft folgt er dem Vorbild der alexandrinischen Philologie.

3. Die Allegorese

Die Abkehr vom heilsgeschichtlichen Denken bringt es mit sich, daß die Exegese des Origenes großenteils auf Allegorese hinausläuft und die typologische Auslegung, die mit geschichtlichen „Vorausbildern" und ihrer Verwirklichung rechnet, hinter ihr zurücktritt. Damit folgt er dem Beispiel der stoischen Homer-Allegorese und unmittelbar der Pentateuch-Auslegung Philons, die wesentlich durch ihn in der Kirche weiterwirkte. Entscheidend war ihm aber, daß er Vorbilder für seine Methode in den göttlichen Schriften selber fand, namentlich bei Paulus. Nachhaltig beeinflußte Origenes das Verhältnis zur Schrift, indem er deren Autorität durch seine Inspirationslehre steigerte und die ganze Bibel als das Buch tiefer Geheimnisse sehen lehrte, neben dem andere geheime Überlieferungen bedeutungslos wurden. Von diesen verborgenen Schätzen ist den aufgeschlosseneren Christen der „psychische" Sinn, der über den wörtlichen hinausführt, erreichbar. Der pneumatische Sinn dagegen, der das „Überhimmlische" erkennen läßt, ist eigentlich eine eschatologische Gabe (In Lev. hom. V 1). Der Gedanke des Origenes, einigen Begnadeten könnte diese höchste Erkenntnis schon auf Erden zuteil werden, hat in der christlichen Frömmigkeit nachgewirkt.

4. Der biblische Kanon

Zu seiner Zeit haben noch keine kirchliche Synode und kein hoher Amtsträger festgestellt, welche Schriften nun zu dem Kreis der heiligen oder, wie Origenes gern sagt, göttlichen Schriften gehören. Praktisch besteht aber weithin Übereinstimmung. Doch Origenes kennt als weitgereister und wissenschaftlich denkender Theologe die in den Kirchen noch vorhandenen Unterschiede. Wie sieht also der Schriftenkanon aus, auf den er in 'Peri archon' seine Untersuchungen und Lehren gründet?

Im Alten Testament folgt er in Übereinstimmung mit dem kirchlichen Herkommen der griechischen Übersetzung der Septuaginta, obwohl er weiß, daß einige ihrer Schriften, die sogenannten Apokryphen, im hebräischen Grundtext fehlen. Er rechtfertigt den Brauch damit, daß er nicht ohne die göttliche Vorsehung zustande gekommen sei und sich bewährt habe, d. h. Origenes entscheidet nicht aus tieferen theologischen Gründen, sondern nach dem vorgefundenen Zustand. Dem entspricht es, daß er auch dort den Text der Septuaginta zugrunde legt, wo er dessen Abweichung vom Grundtext kennt.

Auch der Umfang des neutestamentlichen Kanons ergibt sich ihm aus dem tatsächlichen Gebrauch in den verschiedenen Kirchengebieten. In 'Peri archon' (I Praef. 8) weist er die Berufung auf das 'Kerygma Petru' an erster Stelle deshalb zurück, weil dieses nicht unter die kirchlichen Bücher gerechnet werde. Erst danach fragt er, ob sein Inhalt einer göttlichen Inspiration entspreche, und dabei meldet sich dann auch der geschichtliche Gesichtspunkt einer apostolischen Herkunft.

Als kanonisch zitiert Origenes in 'Peri archon' dagegen alle Schriften unseres Neuen Testaments außer dem 2. und 3. Johannesbrief. Er weiß, daß diese Briefe sowie der des Jakobus, der 2. Petrusbrief, der Brief des Judas und auch der von ihm geschätzte Hebräerbrief nicht überall anerkannt sind. Zu dieser Gruppe „umstrittener" Schriften rechnet er auch diejenigen des Hermas und des Barnabas, von denen er selber gelegentlich wie von kanonischen Schriften sprechen kann. Origenes hilft durch seine Unterscheidung zwischen allgemein anerkannten, umstrittenen und unechten oder verfälschten christlichen Schriften die vorhandenen Meinungsverschiedenheiten in der Kanonfrage überwinden. Aber für die Aufnahme oder Zurückweisung einer bestimmten Schrift zu kämpfen, kann er sich ersparen, da für ihn das Wichtigste, die methodische Erfassung des — im System umrissenen — geistigen Sinnes der Schriften, von der genauen Bestimmung der Kanongrenzen nicht abhängt.

5. Die Verwendung von Schriftworten

Es bleibt noch einiges über die Zitierweise des Origenes zu sagen. Umfangreiche genaue Zitate sind bei ihm nicht selten, doch findet man auch oft Abweichungen von dem gebräuchlichen Text. Dafür lassen sich mehrere Gründe nennen. Es mag sein, daß er das eine Mal aus dem Gedächtnis und daher ungenau zitiert, an anderer Stelle aber sich sorgfältig an den geschriebenen Bibeltext hält. Als Gelehrter hat er öfter auf abweichende Lesarten der Handschriften hingewiesen und ihre Bedeutung erörtert. Sehr oft stimmt aber eine seiner biblischen Wendungen mit dem Bibeltext deshalb nicht überein, weil er diesen gar nicht zitieren, geschweige denn exegesieren, sondern frei benutzen will. So kann es zu mehrfachen Variationen eines Bibelwortes kommen. In 'Peri archon' (IV 1, 3) scheint Origenes dabei mit Absicht Überlieferungsvarianten einer Weissagung (Gen. 49, 10) zu benutzen, ohne daß er auf diesen Textbefund hinweist (vgl. den Kritischen Apparat zur Stelle). Die Variation von Bibelzitaten konnte Origenes sehr weit treiben. Das entspricht seiner Neigung, eigene Gedanken mittels biblischer Worte, Wortgruppen oder abgewandelter Verse auszudrücken. So erscheint das von ihm Gesagte im Stil und Gewand der Schrift, auch wenn es inhaltlich vielleicht recht wenig „schriftgemäß" ist. In solchem freien und oft kühnen Bibelgebrauch dienen die Schriftworte als autoritatives Ausdrucksmittel biblischer „Spiritualität", wie man es später — nicht zuletzt durch das Vorbild des Origenes — besonders bei Augustin und im Kreise Bernhards von Clairvaux in einer Fülle von Beispielen wiederfindet. In 'Peri archon' verstärkt dieses Gewebe aus biblischen Anspielungen und Wendungen das Gewicht des Kontemplativen gegenüber dem diskursiv-logischen Denken.

V. Nachleben des Origenes

1. Kritik und Verwerfung seiner spekulativen Lehren im Altertum

Die Exegese des Origenes und seine vergeistigte Frömmigkeit fanden weithin Anerkennung und Nachfolge. Dagegen stießen die kühnen Fragen und Spekulationen seiner philosophischen Theologie ganz überwiegend auf heftigen Widerstand.

Schon zu seinen Lebzeiten mußte Origenes, wie wir sahen, Angriffe auf einige Lehren zurückweisen. Seine große Synthese bot mehr als eine Möglichkeit, seine Schriften zu deuten und als Beweismittel zu

benutzen. Daher konnten sich in den trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts beide Seiten auf ihn berufen. Das Urteil hing nicht zuletzt davon ab, ob man ihm wie Athanasius (De decretis Nicaenae synodi 27; Text und Übersetzung in App. I und Anm. 11 zu De princ. IV 4, 1) glaubte, er habe in 'Peri archon' manches nur „zur Übung" erörtert und nicht als feste Überzeugung ausgesprochen. Jedenfalls trugen auch die origenistischen Theologen wertvolle Gedanken zur Ausbildung der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie bei, indem sie beispielsweise die Unterscheidung von „Personen" in der einen Gottheit durchsetzten und auch daran festhielten, daß der Gott-Logos ohne die vermittelnde Seele keinen Leib annehmen könne. Allerdings war es nötig, ihre Hypostasenlehre von der Vorstellung der Unterordnung des Sohnes und des Geistes zu befreien und manche Begriffe näher zu bestimmen oder durch andere abzulösen.

Am Ende des 4. Jahrhunderts entfachten vor allem Epiphanius und Hieronymus einen ersten großen Streit um Origenes und seine Ketzereien. Er wurde mehrmals von kirchlichen Behörden verurteilt und das Lesen seiner Schriften verboten, doch fand er auch noch Verteidiger wie Rufin und etwas später den Kirchenhistoriker Sokrates. Allgemein wirksam wurde die feindliche Haltung erst seit dem 6. Jahrhundert, als auch mehrere ökumenische Synoden die Verurteilung wiederholten (s. unten VI 1). Vereinzelte Versuche wie der des Maximus Konfessor (im 7. Jahrhundert), die Lehren des großen Alexandriners soweit wie möglich durch wohlwollende Interpretation in der Kirche zu erhalten, blieben im ganzen erfolglos.

Die origenistischen Streitigkeiten entschieden auch über das Schicksal des Werkes 'Peri archon', das ja zu Lehrbeanstandungen mehr Anlaß gab als die anderen Schriften des Verfassers. Es wurde selten, und im 9. Jahrhundert ist der Patriarch Photius ein letzter, einsamer Zeuge für das Vorhandensein des vollständigen griechischen Originals. Nur die umfangreichen Abschnitte, die Basilius und sein Freund Gregor von Nazianz in ihre Blütenlese aus Origenes aufgenommen hatten, entgingen der Vernichtung; denn dieses Sammelwerk war hauptsächlich dem weniger verfänglichen Schriftverständnis des Alexandriners gewidmet und wurde daher nicht unterdrückt (vgl. unten VI 1—2).

So blieb das Werk des ersten großen griechischen Theologen als Ganzes nur in der lateinischen Bearbeitung Rufins der Nachwelt erhalten (s. u. VI 3). Damit ist nicht gesagt, daß der Westen für den kühnen Geist des Origenes innerlich aufgeschlossener gewesen wäre als der Osten. Auch wenn Augustin dem Alexandriner geistig näherstand als Hieronymus, lehnte doch auch er so ungewöhnliche Lehren

wie den Kreislauf der Welten bis zur Wiederbringung aller Dinge entschieden ab und ließ am ehesten den gelehrten Exegeten gelten. Ob Augustin die Schrift 'Peri archon' gekannt hat, ist nicht sicher. Sein Verhältnis zu Origenes genauer zu bestimmen, ist eine noch ungelöste Aufgabe.

2. Das Mittelalter

Die lateinische Schrift 'De principiis' gelangte im frühen Mittelalter von Italien aus auch in französische und deutsche Klöster und fand trotz der Verketzerung des Verfassers so viel Beachtung, daß man sie weiter abschrieb, wenn auch zuweilen mit einer Warnung vor bedenklichen Stellen. Verbreiteter waren allerdings die Gegenschriften des Hieronymus, die gerade jene Stellen aufbewahrten oder sogar in verschärfter Form überlieferten, die Rufin gemildert oder übergangen hatte. Weithin sagten im Mittelalter Griechen und Lateiner wie Hieronymus ja zu dem gelehrten Exegeten Origenes, aber nein zu dem gefährlichen Denker und von der Kirche verurteilten Ketzer. Zuweilen wurden seine Irrtümer in Listen aufgezählt, wobei manche sie als ein Abgleiten seiner späteren Jahre entschuldigten. Ein seit dem 7. Jahrhundert verbreitetes Gedicht, das man später als Grabinschrift des Alexandriners ansah, enthielt ein ähnliches Urteil. Denn darin rühmte angeblich Origenes selber seine Verdienste als Lehrer und Schriftsteller; zu Fall gebracht habe ihn nur seine Schrift 'Peri archon'. Noch in frühen Drucken seiner Werke findet sich eine im Mittelalter entstandene 'Bußklage des Origenes' ('Planctus'), die Hieronymus selber aus dem Griechischen übersetzt haben sollte. Weithin herrschte die Vorstellung, der große Theologe befinde sich als Ketzer oder sogar als Glaubensverleugner unter den Verdammten in der Hölle. Visionäre Berichte wie der, den um 600 Johannes Moschus überlieferte, bestärkten die Annahme.

Das Urteil über den Dogmatiker hinderte nicht daran, daß man — wie beispielsweise Beda, Abaelard und Bernhard von Clairvaux — die Homilien und Kommentare des Origenes ausschrieb oder wenigstens zur Anregung bei der eigenen Exegese benutzte. Seine Anleitung zum geistigen Schriftverständnis wurde zur schulmäßigen Regel vom vierfachen Schriftsinn ausgebaut; auch in dieser Verfestigung bewahrte sie noch etwas von den spiritualisierenden Voraussetzungen ihrer ersten Entstehung. Die in der Kirche untragbaren Spekulationen aus 'Peri archon' traute man Ketzern wie den Katharern zu; doch sind wirkliche Zusammenhänge zwischen diesen und Origenes schwer nachzuweisen.

Seine Lehre kennt das ganze Mittelalter fast nur aus allgemeiner Schulüberlieferung und den Äußerungen anderer. Nicht einmal von Scotus Eriugena, der 'Peri archon' wörtlich zitiert, läßt sich mit Gewißheit sagen, daß er seine Kenntnisse bei Origenes unmittelbar erworben hat. An einer Verwandtschaft in der Denkweise ist dagegen nicht zu zweifeln. Auch Eriugena vergeistigte die Strafen des göttlichen Gerichtes und erwog die Apokatastasis; auch er sah den Menschen in der Mitte des Universums und wandte sich gegen die Abwertung der Wissenschaft zugunsten der Mystik. Doch übte er bei aller Nähe zu Origenes von der Bibel her auch Kritik an dessen System und am Platonismus im ganzen.

Von der Hochscholastik, die sich entschieden der aristotelischen Philosophie zuwandte, wird man kein besonderes Verständnis für Origenes erwarten. Immerhin lebte auch in ihr zum Beispiel seine wichtige Vorstellung weiter, Christus (oder Gott) werde im Herzen der Gläubigen geboren. Thomas von Aquin, der auf die Schrift 'Peri archon' verwies, nannte ihren Verfasser den Ahnherrn der Arianer. Wenig später aber sprach Dante ganz unbefangen von Sphärenkörpern der Seligen, was man auf Origenes zurückführen konnte; er erwähnte dessen Namen im Inferno und Purgatorio der 'Göttlichen Komödie' auch nicht unter den Ketzern. Bei seiner Zeitgenossin Mechthild von Hackeborn kann man gleichfalls den Übergang zu einem freundlicheren Urteil beobachten. Sie überlieferte auf Grund ihrer Visionen die Auskunft, Gott wolle nicht eröffnen, wie seine Güte mit der Seele des Origenes verfahren sei, damit niemand im Vertrauen auf sein eigenes Wissen sich zu überheben wage. Erwähnt sei noch, daß Meister Eckhart sich in seiner Predigt 'Vom edlen Menschen' auch auf Origenes berief, der gelegentlich (so De princ. IV 3, 6) vom Adel der Seele gesprochen hatte.

3. Humanismus und Reformation

Als die Reformkonzile des 15. Jahrhunderts die Verdammung des Origenes erneuerten, fanden sie damit keine allgemeine Zustimmung mehr. Das neue Interesse am christlichen und heidnischen Altertum und die Begeisterung für den Platonismus, die Anfänge historischer Kritik und dazu seit 1468 der Druck einiger Schriften des Origenes in lateinischer Übersetzung — zuerst noch unter dem Namen des Übersetzers Hieronymus — bahnten eine neue Beurteilung an. Als aber Pico della Mirandola erklärte, die Verdammung sei nicht berechtigt oder wenigstens nicht verpflichtend, traten ihm kirchliche Kreise scharf

entgegen. Auch sie hätten die Gelehrsamkeit des berühmten Exegeten wohl gelten lassen, aber sie duldeten nicht, daß ein humanistischer Enthusiast die verworfene Spekulation von der freien Entwicklungsmöglichkeit des Menschen bis zum Engel oder Tier erneuerte. Als im Jahre 1512 J. Merlin in Paris erstmals die Schrift 'Peri archon' druckte, war er daher vorsichtig genug, ihr eine Schutzrede ('Epistola nuncupatoria in Apologiam Origenis') mit auf den Weg zu geben. Aber sie ersparte ihm nicht den Angriff der Pariser Theologen. Neue, freilich noch immer unvollständige Ausgaben machten Origenes bekannter, der Kampf um die Reformation und um das Verständnis des Römerbriefes machten ihn sogar aktuell. Denn wer mit den Humanisten und Spiritualisten das göttliche Gesetz geistig und moralisch deutete und es so als das größte Heilsmittel gerade für den Christen bejahte, der sich kraft seines freien Willens für sein Heil und seine Heiligung entscheide, der war Origenist und wollte gern den Origenes zu Ehren bringen. Wer aber mit den neuen Theologen im Gesetz an erster Stelle das tötende Gerichtswort über den unfreien Sünder vernahm, mußte die entscheidenden Einsichten von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben und der menschlichen Unfreiheit bei Origenes vermissen. So kommt es, daß Erasmus diesen — nicht zuletzt wegen seiner Allegorese — als Prediger und besten Ausleger der heiligen Schrift pries, während Luther ihn wegen seiner spekulativen und moralisierenden Theologie beiseite rückte und sich lieber zu Augustin und seiner Gnaden- und Erwählungslehre bekannte; das Allegorisieren verwarf er bei beiden. Dieses Urteil wirkte natürlich im Protestantismus kräftig nach und beschränkte hier den Einfluß des Origenes auf einzelne Gedanken. Die einflußreiche Hermeneutik des Lutheraners Flacius Illyricus trug dazu nicht wenig bei. Aber auch auf der Gegenseite ließ sich das System des Origenes nicht erneuern. Gewiß konnte man diesen nicht dafür verantwortlich machen, daß ein skeptischer, aufklärerischer Außenseiter wie Des Périers den Büchern 'Gegen Celsus' das Material entnahm, mit dem er 1537 in der rasch unterdrückten Schrift 'Cymbalum Mundi' wie ein neuer Celsus die Lehren von der Gottheit Christi, der Trinität und der Offenbarungsautorität der Bibel bekämpfte. Aber dem schon belasteten Namen des Alexandriners konnten solche Versuche nur schaden.

4. Die Neuzeit

Sein Nachleben in der Neuzeit läßt sich unter zwei Gesichtspunkten zusammenfassen. Einerseits wurde Origenes ein wichtiger Gegenstand

der historischen Forschung, weil er ihr sehr wertvolle Angaben für die Kirchen- und Dogmengeschichte der alten Zeit lieferte und sich auch selbst als überragende, einflußreiche Gestalt in ihr erwies. Deshalb gab man seine Schriften immer vollständiger und besser heraus, und zwar seit dem frühen 17. Jahrhundert auch im griechischen Original. Dabei leistete D. Huet auch für die Erforschung des Lebens, der Lehre und des Nachlebens ihres Verfassers bleibend Wertvolles.

Fragt man dagegen nach der Bedeutung des Theologen Origenes für die eigene Dogmatik der nachreformatorischen Kirchen, so kann man hier kaum von einer Nachwirkung sprechen. Während des Dreißigjährigen Krieges setzte sich eine französische Generalsynode für eine neue Origenes-Ausgabe ein, weil sie von ihr eine Förderung in den theologischen Auseinandersetzungen der Konfessionen erwartete; aber dieses Ziel wäre auch dann nicht erreicht worden, wenn wirklich schon bald — und nicht erst 1733 durch Delarue — eine gute Textausgabe erschienen wäre. Es ging noch vorwiegend um historische Fragen, als L. Doucin im Jahre 1700 nachzuweisen versuchte, daß alle Irrtümer und Widersprüche des Origenes auf einen einzigen Grundfehler in seinem System zurückgingen. Dagegen verstand es P. Bayle, den Doucins Buch veranlaßte, sich in der zweiten Ausgabe seines 'Dictionnaire historique et critique' (1702) eingehend mit dem Alexandriner zu befassen, vorzüglich, die historischen Probleme mit denen der eigenen Zeit in Beziehung zu setzen. Überhaupt gelangte die Aufklärung in eine größere Nähe zu den Fragen und Gedanken des Systematikers Origenes, als es der Orthodoxie möglich gewesen war. Ob und wieweit aber im einzelnen von einem Einfluß des Alexandriners gesprochen werden kann, bedarf noch der Erforschung. Einige Beispiele für gedankliche Übereinstimmung lassen sich jedoch deutlich erkennen.

An Origenes erinnert die Welt freier Geister und die Erlösung durch allgemeine Vergeistigung in der Philosophie des Leibniz. Dieser bekannte sich ein Jahr vor seinem Tode in einem Briefe an Remond ausdrücklich zu Origenes und seiner Synthese von Christentum und Platonismus, wobei er Bayle mit dem Manichäismus zusammenstellte. Gerade indem Leibniz von der kirchlich-dogmatischen Absicht des Origenes absah, konnte er sich dessen philosophischem Geist nähern. Auch bei Lessing läßt nicht weniges an den Alexandriner denken: die umfassende, dem Zeitalter des „ewigen Evangeliums" zustrebende „Erziehung des Menschengeschlechts", die Neueinkörperung der Seele nach dem Tode und vielleicht auch die Vorstellung eines Weltenkreislaufs. Als C. F. Bahrdt in seiner rationalistischen Spätzeit ewige Höllenstrafen bestritt, verwies er dabei ausdrücklich auf Origenes.

Das Verfahren der Aufklärung, Dogmen durch historische Erklärung zu erweichen und zu kritisieren, förderte die geschichtliche Forschung und gewann daher im 19. Jahrhundert auch unter betont kirchlichen Theologen an Boden. Bereits Schleiermacher ließ dem ihm selber geistesverwandten Alexandriner in seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen eine sehr verständnisvolle Würdigung zuteil werden. Die aufgeschlossene historische Denkweise mag zuweilen sogar den Rückgriff auf theologische Gedanken des Origenes erleichtert haben. Auch hierfür seien einige Beispiele genannt. J. H. Newman bezeugte in seiner 'Apologie' den Einfluß, den die „breite" Philosophie eines Klemens und Origenes auf ihn gemacht habe. (In ähnlicher Weise hatte sich im 18. Jahrhundert schon Fr. Chr. Oetinger ausgesprochen.) Leser von Julius Müllers 'Christlicher Lehre von der Sünde' (1839—1844) fühlten sich durch die Spekulationen über eine freie Entscheidung der einzelnen in der Präexistenz an den Alexandriner erinnert. In neuester Zeit ließen E. Troeltschs Theodizee und P. Tillichs der Philosophie geöffnete Theologie ebenfalls lebhaft an ihn denken, und auch K. Barth wurde mit ihm in Verbindung gebracht.

Die patristische Fachwissenschaft hat in unserem Jahrhundert nicht nur das geschichtliche Wissen um die Person und das Schrifttum des Origenes sehr erweitert, sondern auch neue Gesichtspunkte für die Beurteilung seines geistigen Werkes gesucht (vgl. Crouzel, Origenesforschung [Lit.-Vz. I]). Für diese wurde zum Beispiel die Erkenntnis wichtig, daß man zwischen Origenes und dem späteren Origenismus zu unterscheiden hat (vgl. Einführung VI 1). Diese und andere Beobachtungen führten manche Forscher, besonders katholische, dazu, Origenes im ganzen als einen rechtgläubigen, kirchlichen Theologen darzustellen, während andere in ihm weiterhin den vom griechischen Geist bestimmten Religionsphilosophen oder einen kirchlichen Gnostiker sahen. Ob diese Neubelebung der Origenesstudien und die Vorstöße zur Rehabilitierung des einst von der Kirche Verworfenen diesem auch zu einer größeren Nachwirkung in der heutigen Exegese, Frömmigkeit und Dogmatik verhelfen werden, bleibt noch völlig offen.

Origenes fand in unseren Tagen auch außerhalb der Theologie zuweilen Beachtung. C. G. Jung stellte ihn als antiken Vertreter des extravertierten seelischen Typus dar; und neuestens griff C. Orff in seinem 'Spiel vom Ende der Zeiten' auf Origenes und die Idee der Rückkehr aller gefallenen Geschöpfe in die ursprüngliche reine Geistigkeit zurück.

Mag das hier skizzierte Fortleben des Origenes oft weniger eine Abhängigkeit von ihm als eine Verwandtschaft mit ihm bedeuten — es

beweist in jedem Falle, daß er Probleme erkannt und bearbeitet hat, um deren Lösung immer aufs neue gerungen wird.

VI. Die Überlieferung der Schrift 'De principiis'

1. Die origenistischen Streitigkeiten

Die griechische Originalfassung der vier Bücher 'Von den Prinzipien' ist uns nicht überliefert. Zweifellos hat die spätere Verurteilung der origenistischen Lehren, bei welcher vor allem dieses Werk Gegenstand der Kritik war, dazu geführt, daß es aus den Bibliotheken verschwand. Die letzte Spur seines Vorhandenseins ist die Inhaltsangabe des Photius (Bibl. Cod. 8) im 9. Jahrhundert. Was uns erhalten ist — Auszüge, Übersetzungen, Zitate —, ist im Laufe der dogmatischen Auseinandersetzungen um Origenes entstanden und trägt durchweg den Stempel der Polemik: Gegner greifen bestimmte Passagen an, Anhänger verteidigen sie und heben das kirchlich Unanstößige hervor. Wenn man diese Quellen für eine Wiederherstellung des Werkes auswerten will, muß man ihre Stellung innerhalb dieser Streitigkeiten berücksichtigen. Darum soll hier zunächst ein kurzer historischer Abriß gegeben werden[1].

Trotz mancher Anfeindungen zu Lebzeiten war Origenes zu einer hochangesehenen theologischen Autorität geworden. Allerdings kamen am Ende des 3. Jahrhunderts Einwände auf, die z. B. Methodius in der (erhaltenen) Schrift 'Über die Auferstehung' vertrat. Pamphilus verfaßte dagegen eine Verteidigungsschrift, deren 1. Buch in der Übersetzung Rufins erhalten ist. — Aus hoher Schätzung des Origenes ging die Anthologie hervor, die Basilius der Große und Gregor von Nazianz zwischen 360 und 378 herausgaben, die 'Philokalie'; ihr verdanken wir die Erhaltung einiger Abschnitte des griechischen Originals von 'De principiis'.

Im Gefolge der Auseinandersetzungen um die Trinitätslehre kam es dann zum sog. ersten origenistischen Streit. Ausgelöst wurde er von Epiphanius, der, weitgehend gestützt auf die Polemik des Methodius,

[1] Auf das Zitieren von Quellen und Literatur wird verzichtet; die wichtigsten Arbeiten sind im Lit.-Vz. (VI 2 und VII) angeführt. Besonders hervorzuheben sind für den ersten origenistischen Streit die Arbeiten von Holl und Murphy, für den zweiten die von Diekamp, für den ganzen Bereich die von Guillaumont.

in seinem 'Panarion' (374—377) Origenes als prominenten Häretiker behandelte (Haer. 64). Auf Reisen nach Palästina machte er gegen Origenes Propaganda, und dort ließ sich Hieronymus auf seine Seite ziehen, obwohl er bisher Origenes geschätzt und einige Werke ins Lateinische übersetzt hatte. Andere, wie Rufin und Bischof Johannes von Jerusalem, blieben Origenes treu, und es folgte ein heftiges Zerwürfnis zwischen den ehemaligen Freunden Hieronymus und Rufin. Ferner spielte Theophilus von Alexandrien eine Rolle: anfangs als Vermittler, später auf antiorigenistischer Seite. Es gab im ägyptischen Mönchtum Origenes-Anhänger (darunter Didymus der Blinde, welcher Lehrer des Rufin gewesen war, und Euagrius von Pontus), aber auch eine origenesfeindliche Richtung, die „Anthropomorphiten", die der philosophischen Vergeistigung des Glaubens Widerstand leisteten. Mit ihrer Unterstützung entfesselte Theophilus eine förmliche Verfolgung der Origenisten in Ägypten. — Als Rufin nach Italien zurückgekehrt war, verfaßte er eine lateinische Übersetzung von 'De principiis', in der er anstößige Stellen in orthodoxem Sinne bearbeitete. Nur in dieser Fassung besitzen wir das Werk vollständig. Hieronymus fertigte im Gegenzug eine getreue Übersetzung an, die die Irrlehren des Werkes aufdecken sollte. Diese Übersetzung ist uns nicht überliefert, aber der Brief des Hieronymus an Avitus (Ep. 124) enthält Exzerpte daraus.

Eine ausführliche Darstellung dieses Streites findet sich bei Murphy [Lit.-Vz. VI 2] 59—157; hier seien nur die wichtigsten Schriftstücke aufgezählt, die für die Überlieferung von 'De principiis' von Bedeutung sind (die Chronologie nach Murphy):

374—377	Epiphanius verfaßt das 'Panarion'.
394	Epiphanius, Epistula ad Iohannem Hierosolymitanum (lat. Übersetzung: Hier. Ep. 51).
396	Hieronymus, Contra Iohannem Hierosolymitanum.
396/7	Hieronymus, Epistula ad Theophilum (Ep. 82).
(397	Rückkehr Rufins nach Italien)
397	Rufin übersetzt auf Anregung eines gewissen Macarius das 1. Buch der 'Apologie' des Pamphilus; als Beilage verfaßt er die Schrift 'De adulteratione librorum Origenis'.
398	Rufin übersetzt auf das Drängen desselben Macarius hin 'De principiis'; Buch I und II in der Fastenzeit, Buch III und IV danach. Ein unkorrigiertes Exemplar wird Hieronymus in die Hände gespielt; die Sendung ist begleitet von einem Brief des Pammachius und Oceanus (= Hier. Ep. 83).
399	Hieronymus übersetzt seinerseits 'De principiis' und schickt

diese Übersetzung nach Rom, begleitet von einem offenen Brief an Pammachius und Oceanus (Ep. 84). Ferner schreibt er einen Brief an Rufin (Ep. 81).

400 Theophilus Alexandrinus, Epistula synodalis (lat. Übersetzung: Hier. Ep. 92).
Rufinus, Apologia ad Anastasium.

401 Theophilus Alexandrinus, Epistula paschalis I (lat. Übersetzung: Hier. Ep. 96).
Rufinus, Apologia contra Hieronymum.
Hieronymus, Apologia contra libros Rufini I—II.

402 Hieronymus, Apologia contra libros Rufini III.
Theophilus Alexandrinus, Epistula paschalis II (lat. Übersetzung: Hier. Ep. 98).

404 Theophilus Alexandrinus, Epistula paschalis III (lat. Übersetzung: Hier. Ep. 100).

ca. 408 Hieronymus, Epistula ad Avitum (Ep. 124).

Der Origenismus lebte im Osten weiter; Antipater von Bostra verfaßte in der Mitte des 5. Jahrhunderts eine Streitschrift gegen ihn, aus welcher uns Fragmente erhalten sind. In der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts bildete sich nun in Palästina eine origenistische Gruppe von Mönchen; sie standen anscheinend vor allem unter dem Einfluß der Schriften des Evagrius. Ihre Streitigkeiten mit den Anti-Origenisten führten dazu, daß letztere eine Klageschrift vor den Kaiser Justinian brachten, begleitet mit Exzerpten aus 'De principiis'. Sie erreichten eine Verurteilung des Origenismus in einem kaiserlichen Edikt (543), welches von einer lokalen Synode in Konstantinopel gebilligt wurde. Die an den Patriarchen Menas gerichtete Ausfertigung dieses Edikts ist uns als 'Epistula ad Menam' überliefert; daran sind 24 Zitate aus 'De principiis' angeschlossen (offenbar die von den Mönchen überreichte Sammlung), und schließlich 10 Anathematismen gegen die Lehren des Origenes. — Das Edikt beseitigte den Origenismus in Palästina noch nicht. Auf dem 5. ökumenischen Konzil (553) wurde (vielleicht vor den eigentlichen Verhandlungen) erneut ein Anathema erlassen. Von den Dokumenten dieser Verurteilung besitzen wir einen Brief Justinians ('Epistula ad synodum') und 15 Anathematismen (Anath. syn. Const.). Beide sind, wie Guillaumont gezeigt hat, nicht so sehr gegen die ursprüngliche Lehre des Origenes gerichtet als gegen eine origenistische Gruppe in Palästina, die „Isochristen", die stark von Evagrius beeinflußt war.

Mit der Verurteilung von 553 ist der direkte Einfluß des Origenes

und vor allem der Schrift 'De principiis' abgeschnitten; aus späterer Zeit gibt es (abgesehen von Photius) nur noch vereinzelte Zeugnisse, die für die Wiederherstellung verwendbar sind.

2. Die 'Philokalie'

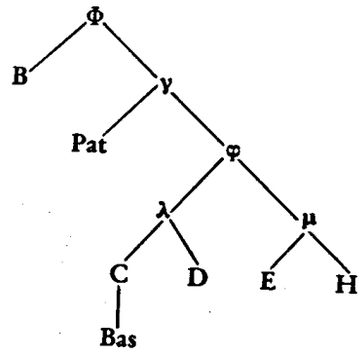
Diese Anthologie enthält De princ. III 1 (als Kap. 21) und De princ. IV 1, 1—3, 11 (als Kap. 1). Eine kritische Ausgabe hat J. A. Robinson (im folgenden stets Rob. abgekürzt) Cambridge 1893 veranstaltet; unabhängig davon hat P. Koetschau (im folgenden stets Koe. abgekürzt) für seine Ausgabe der Schriften 'Contra Celsum' (GCS 2—3, 1899) und 'De principiis' (GCS 22, 1913) die Handschriften erforscht und die für ihn in Frage kommenden Texte konstituiert. In der Beurteilung der handschriftlichen Überlieferung stimmen Rob. und Koe. fast völlig überein[2].

In der vorliegenden Ausgabe benutzen wir aus den 60 bekannten Hss. diejenigen, die Koe. zugrunde gelegt hat. Im folgenden werden sie mit Koe.s Siglen angeführt und in Verwandtschaftsgruppen gegliedert, wie sie sich bei Rob. und Koe. übereinstimmend ergeben haben.

Φ
- γ
  - B Venetus Marcianus gr. 47, 11. Jh.
  - Pat Patmius 270, 10. Jh.
- φ
  - λ
    - C Parisinus Suppl. gr. 615, 13. Jh.
    - Bas Basileensis 31 (A III 9), 16. Jh. (Abschrift von C; wird nur benutzt, wo C Lücken aufweist)
    - D Venetus Marcianus gr. 122, datiert 1343
  - μ
    - H Parisinus gr. 456, datiert 1426 (Rob. benutzt statt dessen die nahe verwandte Hs. E = Venetus Marcianus gr. 48, 14.—15. Jh.)
- Cat Catene zum Römerbrief im Monacensis gr. 412, 12. Jh., enthält drei längere Abschnitte aus III 1. Die verwandtschaftliche Stellung ist nicht klar: nach Rob. ist der Text unabhängig vom Archetypus der Hss., nach Koe. gehört er zur Gruppe γ.

[2] Rob. a. a. O. XIII—XXVIII; Koe. GCS 2, p. LXVI—LXXIV und GCS 22, p. CI—CV; ferner: P. Koetschau, Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus (TU VI 1), Leipzig 1889.

Dieser Gruppeneinteilung entspricht das Stemma (gegenüber Koe. vereinfacht):



Der Text von 'De princ.' scheint in der 'Philokalie' getreu wiedergegeben zu sein, nur sind manchmal Stücke ausgelassen; entweder mit ausdrücklicher Angabe (p. 336, 13 Koe.) oder stillschweigend. Fälle der letzteren Art müssen aus einem Vergleich mit Rufin erschlossen werden, und da andererseits Rufin eigene Zusätze zu machen pflegt, ist die Entscheidung nicht immer sicher zu treffen. (Vgl. Koe. GCS 22, p. CIII—CV; Bardy [Lit.-Vz. VII] 41—47). Mindestens an folgenden Stellen sind Auslassungen in der 'Philokalie' zu erwägen: p. 195, 4 (Überleitung zu Kap. III 1); p. 211, 2; p. 242, 5; p. 327, 9 (hier scheint ein sachlicher Grund für die Tilgung erkennbar, vgl. IV 3 Anm. 8); p. 330, 8 (?); p. 338, 1 (?); p. 338, 6.

Der Wert der 'Philokalie' liegt nicht einfach darin, daß sie uns größere Teile des Originals erhalten hat, sondern auch darin, daß diese Originaltexte es uns ermöglichen, ein Bild von der Arbeitsweise der Übersetzer Rufin und Hieronymus zu gewinnen; daraus ergeben sich Maßstäbe für die Beurteilung auch jener Teile ihrer Übersetzung, von denen das Original nicht erhalten ist.

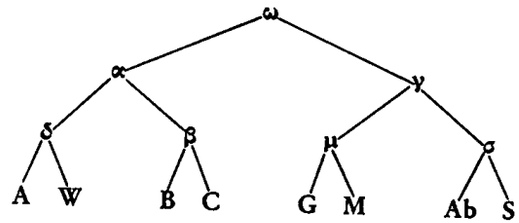
3. Die Übersetzung Rufins

Diese lateinische Fassung ist uns vollständig erhalten. Koe. waren 24 Hss. bekannt (p. XXIII—XLVI), von denen er 7 als Grundlage seiner Ausgabe auswählte.

Die vorliegende Ausgabe beruht auf der von Koe. geschaffenen handschriftlichen Grundlage und verwertet nur zusätzlich die Hs. W. Die benutzten Hss. sind, nach ihrer Verwandtschaft gegliedert, folgende:

- ω
  - α
    - δ
      - A Caroliruhensis (Augiensis) 160, 10. Jh.
      - W Guelferbytanus 4141 (Weissenb. 57), 10. Jh.
    - β
      - B Bambergensis B IV 27, 11. Jh.
      - C Casinensis 343, 10.—11. Jh.
  - γ
    - μ
      - G Parisinus Sangermanensis lat. 12125, 9. Jh.
      - M Metensis 225, 10. Jh.
    - σ
      - Ab Abrincensis 66, 13. Jh.
      - S Parisinus Sorbonicus lat. 16322, 13. Jh.

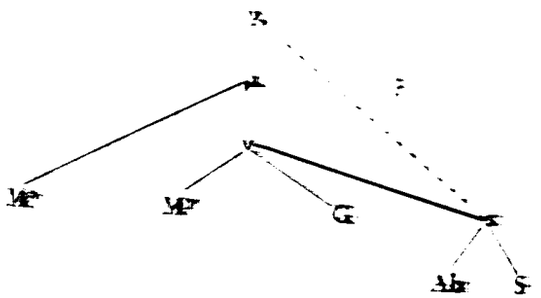
Dem entspricht das Stemma (nach Koe., durch Einführung von W und δ erweitert):



Die Familie γ ist in besonders vielen Abschriften verbreitet; auf γ-Hss. beruhen auch die älteren Ausgaben[3] vor der Koe.s. Die Familie α bietet jedoch vielfach einen besseren Text, und sie allein hat den Abschnitt 'De creaturis et conditionibus' (I 4, 3—5) erhalten. Die Gruppe β scheint durch eine gelehrte Bearbeitung gegangen zu sein, die sich vor allem in ausführlichen Inhaltsangaben zeigt. Innerhalb von γ ist die Gruppe σ durch Glättungen des Textes charakterisiert; oft sind Korruptelen, die in μ vorliegen, in σ konjektural verbessert. Außerdem zeigt σ besonders stark die auch sonst verbreitete Tendenz, Bibelzitate an die Vulgata anzugleichen.

[3] Unter diesen verdient die von Delarue (1733, abgedruckt in PG 11) besondere Beachtung, da sie 6 Hss. verwertet (PG 11, 111 Anm. 32; dazu Koe. p. XLVI und CLV): 1. Virodunensis (vielleicht = M? vgl. Koe. p. XLV Nr. 30 und A. Siegmund, Die Überlieferung der gr. christl. Literatur in der lat. Kirche bis zum 12. Jh., München 1949, 120 Anm. 1); 2. Corbeiensis (= G); 3. Colbertinus (zu σ gehörig, Koe. p. XXXIX Nr. 12); 4. Sorbonicus (= S); 5. Monasterii de monte Sancti Michaelis in periculo maris (= Ab); 6. Monasterii Sancti Remigii Rhemensis (unidentifiziert). Davon sind bei Koe. Nr. 1 (?), 3 und 6 nicht benutzt; von Wert könnte am ehesten der Remensis sein. Einige interessante Sonderlesarten bei Del. gehen vielleicht auf diese Hs. zurück; vgl. etwa p. 228, 19; 253, 6. 7; ferner die Übereinstimmungen mit *s* (u. S. 41).

Die handschriftliche Grundlage [illegible] weitere und differenzieren. 1) E. Preuschen [illegible] einige Einwände gegen das Stemma erhoben. Diese Einwände [illegible] zwar nicht alle stichhaltig, was z. B. [illegible] sie lassen nur die Annahme zu, daß dieser Hyparchetypus reich an Varianten war [illegible] sich verschieden fortpflanzten. In γ gegenüber [illegible] Koes Stemma [illegible] hier zu einfach. Hier weisen [illegible] Korruptelen, die in [illegible] konjekturell verbessert sind, teils gemeinsame, teils verschiedene Zu[illegible] klärung könnte man folgendes Stemma vorschlagen, worin [illegible] Zwischenstufe darstellt, in der konjekturale Verbesserungen [illegible] waren, welche als Varianten neben der korrupten Fassung standen [illegible] daß den Abschreibern die Wahl frei stand:



2) M. Simonetti hat für die Ausgabe von Rufins Schrift 'De adult. CCL [illegible] 1961), welche in den Hss. der Familie γ der Schrift 'De principiis' vorangestellt [illegible] Hss. benutzt, die Koe. nicht bekannt waren, und er hat die Verwandtschaftsverhältnisse etwas anders beurteilt als dieser[4]. Wenn sich seine Beurteilung der von Koe. nicht benutzten Hss. für 'De principiis' bestätigen sollte, müßte künftig innerhalb der Familie γ eine neue, von β und α unabhängige Gruppe von jüngeren Hss. angesetzt werden. Nach den von uns angestellten Stichproben scheint es aber möglich, daß es sich hier um eine Mischklasse von Zeugen γ handelt[5]. 3) Schließlich gibt es die von Koe. übersehene Vorlesehandschrift Hs. W[6]. Sie ist mit A verwandt und erlaubt, auf einen

[4] M. Simonetti, Sulla tradizione manoscritta delle opere originali di Rufino, in: Sacris erudiri 3, 1961, 5—43; ferner sein Vorwort zur Ausgabe.

[5] Insbesondere [illegible] Parisinus (Navarr.) 173[illegible].

[6] Zu dieser Hs. vgl. H. Butzmann, Katalog der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel, Nr. 12: Die Weissenburger Hss., Frankfurt am Main 1964 [illegible]

gemeinsamen Vorfahren δ zu schließen[7]. Nur diese Hs. wurde für die vorliegende Ausgabe neu herangezogen; eine weitergehende Neubearbeitung der handschriftlichen Grundlage wäre Sache einer künftigen großen kritischen Ausgabe.

Über den Archetypus, der unserer gesamten Überlieferung zugrunde liegt, hat Koe. (p. LVIII—LXIII) aufgrund einiger überlieferter Besitzvermerke die Vermutung aufgestellt, daß er sich in der Mitte des 6. Jahrhunderts im Castellum Lucullanum bei Neapel befunden habe, und er hat ihn deshalb 'Codex Lucullanus' genannt. Von dort wäre er nach Monte Cassino gekommen, von wo die Überlieferung der verschiedenen Hss.-Familien ihren Ausgang genommen hätte. Diese Annahme hat weitgehend Anerkennung gefunden, z. B. bei Simonetti, ist aber auch kritisiert worden[8].

Außer der direkten Überlieferung des Gesamtwerkes sind nun noch Sonderüberlieferungen einzelner Teile zu berücksichtigen.

a) *Hieronymus Ep. 80.* Die Praefatio Rufini zu Buch I ist zusammen mit einigen anderen Schriften, die die Kontroverse zwischen Hieronymus und Rufin betrafen, in die Sammlung der Hieronymus-Briefe aufgenommen worden, wo sie als Nr. 80 erscheint. Die maßgebliche Ausgabe ist die von I. Hilberg (CSEL 55, 1912, p. 102—105). Außerdem ist die Erörterung der Überlieferung bei Koe. (p. LXXI—LXXVII) heranzuziehen; bei Hilberg fehlt eine solche Darstellung, da die Praefatio zu seiner Ausgabe nicht erschienen ist. — Diese Sonderüberlieferung unterscheidet sich kaum von der direkten

72 f. 193 f. (mit älterer Literatur); A. Siegmund [s. o. Anm. 3]; W. Milde, Mittelalterliche Hss. der Herzog-August-Bibliothek, Frankfurt a. M. 1972, XXVIII. XLVI. — Die Hs. befand sich in der 2. Hälfte des 14. Jh. im Kloster Weissenburg; zur Zeit des Abtes Johannes Trithemius (1483—1506) im Kloster Sponheim; seit 1689 in der Bibliothek von Wolfenbüttel.

[7] Als Beweis für die Zusammengehörigkeit von A und W seien nur die gemeinsamen Lücken in I Praef. Ruf. angeführt, die darauf schließen lassen, daß einzelne Wörter in der Vorlage δ unleserlich waren. (Lücken, die der Schreiber gelassen hat, sind hier mit *L* und einer Zahl bezeichnet, welche die annähernde Zahl der fehlenden Buchstaben angibt.) p. 5, 12 pie de trinitate] < A* *(L 12):* pie de trinitate *mit Zusatz* vel perversitate A^c *(am Rande)*: nitate W *(ohne Andeutung einer Lücke)* 13 et alienum aut] et aliud *(danach L 3)* A*: vel aliter A^c *(über der Zeile)* : < W *(L 20)* 17 apertius] citius A* : rectius A^c *(über der Zeile)* : < W *(L 5)* 18—19 licet in aliis] < A *(L 5)* : < W *(L 4)* 20 Haec autem] < A *(L 11)* : < W *(L 6)* ne forte] < A *(L 10)* : < W *(L 12)*.

[8] E. Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1201 f. will sie nur für den Hyparchetypus γ gelten lassen.

und weist als dieselben Varianten auf wie diese, anscheinend ist er ein Archetypus der Haupthandschriftenüberlieferung anfängt und zeigt, daß dieser keine Varianten aufwies. Im Apparat der vorliegenden Ausgabe wird er mit der Sigle *h* angeführt; wenn eine Lesart nur in einem Teil der Hss. steht, mit

b) *Rufinus, Apologia contra Hieronymum.* Hierin führt Rufin einige Ha gegen seiner Übersetzung von De principiis an, nämlich Teile seiner Praefa zu Buch I und den Abschnitt De princ. I 2, 6—9. Die maßgebliche Ausga ist die von M. Simonetti (CC L 20, 1961, p. 57—125). — Dieser Text enthä einige überraschende Abweichungen von der Haupthandschriftenüberlieferung; man muß damit rechnen, daß Rufin sich selbst nicht sehr sorgfältig zitiert hat (Simonetti a. a. O. p. 33). — In unserem Apparat wird diese Überlieferung mit der Sigle *r* angeführt; wenn eine Lesart nur in einem Teil der Hss. steht, mit *r*[1] bei einem zweimal zitierten Passus wird die erste Anführung als *r*[1], die zweite als *r*[2] notiert.

c) *De incarnatione verbi ad Januarium libri duo, collecti ex Origenis operibus Peri archon, juxta versionem Ruffini.* Es handelt sich um 7 ausgewählte Abschnitte aus Rufins Übersetzung. Weder über den Namen noch über die Zeit des Exzerptors ist etwas bekannt. Die Schrift ist veröffentlicht in der Maurine Ausgabe des Augustinus, Band VIII, Paris 1694, Appendix col. 51—62. Die dem Druck zugrundeliegenden Hss. (ein Vaticanus und ein Victorinus) sind bisher nicht wiedergefunden. Der Text gehört offenbar zur Familie **t**; doch zeigt er viele Abweichungen von der direkten Überlieferung, die meistens wohl absichtliche Kürzungen und Glättungen darstellen. Manche Lesarten scheinen besser als die der direkten Überlieferung (vgl. Koe. p. XCVII), doch dürfte es sich dabei um Konjekturen handeln. Wir schätzen den Überlieferungswert dieser Quelle deshalb geringer ein als Koe. und führen Lesarten aus ihr (mit der Sigle *j*) nur dort an, wo sie als Konjekturen beachtenswert sind oder zur Vervollständigung von Lemmata des kritischen Apparats dienen.

d) *Zwei angebliche Exzerpte aus Basilius dem Großen*, das eine in einem Brief Papst Leos I. (in: ACO II 4, p. 125, 1—9 Schw.), das andere bei Innocentius von Maronea (in: ACO IV 2, p. 95, 25—32 Schw.), sind als Zitate aus Or. De princ. II 6, 2 und 3 erwiesen worden[10]. Die Textform scheint **β** nahezustehen. Für die Textgestaltung ergibt sich kein Gewinn; wir zitieren diese Quelle (mit der Sigle *b*) nur, wo es zur Vollständigkeit von Lemmata des kritischen Apparats notwendig ist, und führen nicht alle Sonderfehler an.

e) *Johannes Scotus Erigena, De divisione naturae V* (PL 122, 929—93 zitiert einen Abschnitt aus De princ. III 6, 2—5. Er scheint eine Hs. der Familie **γ** benutzt zu haben; daneben hat er einige Sonderfehler, aber auch eine sehr gute Lesart (p. 283, 20: „modus et mensura"). Diese wie auch einig

[9] Koe. zitiert col. 47—58; er hat vielleicht den Druck von 1688 benutzt.
[10] M. Richard, Testimonia sancti Basilii, Rev. Hist. Eccl. 33, 1937, 79 bis 796.

andere Lesarten stimmen mit der Ausgabe von Delarue überein; offenbar hat dieser eine verwandte Hs. benutzt (vgl. Koe. p. XCVIII—C und o. Anm. 3). Wir notieren diese Quelle mit der Sigle *s*, ohne aber alle Sonderfehler anzuführen.

f) *Faustus von Reii, De gratia II 1* (CSEL 21, p. 59, 10—16) lehnt sich an Or. De princ. III 1, 11, p. 213, 20—25 an, ohne aber wörtlich zu zitieren. Ein Satz („ego patientia mea pessimum ⟨te⟩ feci") deutet auf Zugehörigkeit seines Textes zu **γ**, speziell zu **σ** (vgl. Koe. p. C). Da es sich nicht um ein eigentliches Zitat handelt, wird dieser Text im kritischen Apparat nicht notiert.

g) *Pamphilus, Apologia pro Origene.* Die ursprüngliche griechische Fassung enthielt Zitate aus dem Original von 'De principiis'. Uns ist nur die lateinische Übersetzung Rufins vom 1. Buch erhalten, worin natürlich auch die Zitate übersetzt sind. Da diese Übersetzung vor der des Gesamtwerks liegt, sind die 26 Zitate nicht eigentlich Testimonien für den Text der Gesamtübersetzung Rufins, sondern unabhängige Zeugnisse für das griechische Original. Sie sind deshalb nicht für die Herstellung des lateinischen Textes heranzuziehen, sondern für die Rekonstruktion des Originals. Nun besteht allerdings weitgehende Übereinstimmung mit der Gesamtübersetzung; offenbar hat Rufin die Fassung, die er diesen Stücken zunächst gegeben hatte, bei der Abfassung der Gesamtübersetzung mit nur leichten Änderungen übernommen (vgl. Koe. p. LXXXV; Bardy [Lit.-Vz. VII] 106—111). — Überliefert ist die Apologie des Pamphilus in den 'De principiis'-Hss. der Familie **γ**, fragmentarisch auch in **δ**. Eine neuere kritische Ausgabe existiert nicht[11]; doch hat Koe. den Text der Zitate aus den Hss. G M Ab S hergestellt. Die Lesarten werden im Apparat mit der Sigle *Pa* angeführt, zu der gegebenenfalls die Bezeichnung der Hss. in Klammern hinzugefügt wird.

Zusammenstellung der Siglen:

h Hier. Ep. 80, h^p ein Teil der Hss.
r Ruf. Apol., r^p ein Teil der Hss., r^1 r^2 erstes bzw. zweites Vorkommen der Stelle
j De incarnatione verbi ad Januarium
b angebliche Basilius-Exzerpte
s Johannes Scotus Erigena
Pa Pamphilus

Die Übersetzung des Rufin ist wegen ihrer Vollständigkeit die Grundlage unserer Kenntnis von 'De principiis'. Ihre Treue zum Original ist indessen anfechtbar. Rufin selbst stellt in seiner Praefatio zu Buch I seine Übersetzungspraxis so dar: Stellen, die er nicht für recht-

[11] Simonetti, CC L 20, p. 231—234 bietet nur das Vorwort Rufins zu seiner Übersetzung.

gläubig hält, übergeht oder verändert er, an dunklen Stellen fügt er aus anderen Werken des Origenes deutlichere Texte ein. (Vgl. außerdem die Praef. zu Buch III; Apol. ad Anast. 7; Apol. c. Hier. II 31.) Seine Korrekturen betreffen vor allem die Trinitätslehre (p. 5, 12), weniger die Lehre von den Vernunftgeschöpfen (p. 194, 4). Rufin rechtfertigt seine Eingriffe damit, daß die anstößigen Stellen von Irrgläubigen interpoliert seien. Obwohl diese Annahme nicht ganz abwegig erscheint, wenn man die Fälschungspraxis der Zeit bedenkt[12], hat Rufin sie doch offenbar in unzulässiger Weise als Freibrief für eine orthodoxe Bearbeitung des Originals benutzt. Die Kontroverse mit Hieronymus drehte sich zum großen Teil um diese Übersetzungspraxis. In der neueren Forschung haben Rufins Übersetzungen lebhafte Beachtung gefunden[13]. Uns interessiert hier weniger die Frage nach dem Ziel, dem Können und der subjektiven Ehrlichkeit Rufins als die Frage nach seiner Technik und der Möglichkeit, von ihm auf Origenes zurückzuschließen[14]. Vergleiche mit griechischen Originalen, wie sie am eingehendsten M. Wagner durchgeführt hat, zeigen eine sehr freie Übersetzungstechnik, die manchmal eher als Paraphrase zu beschreiben ist. Man findet Auslassungen, Zusätze (sogar von Bibelstellen), Änderungen, an schwierigen Stellen Beifügung von Erläuterungen. Die Tendenz zur Erweiterung ist stärker als die zur Kürzung; Rufins Text wirkt meist breiter als das Original. Besonders auffallend ist seine Neigung, synonyme Doppelausdrücke für einzelne griechische Wörter einzusetzen. All das, was an anderen Texten festgestellt worden ist, gilt auch für 'De principiis'. Dazu kommen hier stilistische Aufhöhungen durch Vergil- und Lukrez-Reminiszenzen sowie durch Anklänge an

[12] Vgl. G. Bardy, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne, in: Rev. Hist. Eccl. 32, 1936, 5—23. 275—322.

[13] Literaturangaben bei Crouzel, Connaissance [Lit.-Vz. IV] 546 f.; F. Winkelmann, Bemerkungen ... [Lit.-Vz. VII] 532 f. Anm. 1 und 2.

[14] Hierzu besonders wichtig: Robinson, The Philocalia [Lit.-Vz. VIII 1] XXXI—XXXIX; Koetschau p. CXXVIII—CXXXVI; Bardy [Lit.-Vz. VII] 136—153 (Bardy hat sein günstiges Urteil über Rufins Übersetzungsweise später, in einer Besprechung von de Faye's Or.-Buch, modifiziert; Rev. Hist. Eccl. 25, 1929, 235: «J'ai montré sans doute trop d'indulgence pour la traduction de Rufin, envers laquelle je serais aujourd'hui plus sévère.»); Monica Wagner, Rufinus the Translator [Lit.-Vz. VII]. Zwei Detailuntersuchungen von R. Seider: A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufin, in: Vetera Christianorum 5, 1968, 137—155 (Hier. und Ruf. gebrauchen häufig die Formel „dominus et salvator", wo Or. sie nicht hat); Zur Frage der dogmatischen Terminologie ... [Lit.-Vz. VII].

die Sprache der lateinischen Liturgie. Rufin bemüht sich bei alledem sehr um Klarheit des Gedankengangs und fügt gerne Übergangs- und Zusammenfassungssätze ein. Manche Abweichungen vom Original beruhen auf Mißverständnissen, andere auf Korruptelen des ihm vorliegenden Textes.

Theologisch begründete Abweichungen sind mit dieser Vergleichsmethode selten zu erfassen, da fast nur dogmatisch unbedenkliche Texte des Origenes im Original erhalten sind. Dagegen bringen Gegner des Origenes nicht wenige Zitate aus 'De principiis', die mit Rufins Fassung nicht zur Deckung zu bringen sind. Auf diese Weise lassen sich bei ihm Auslassungen und Umarbeitungen ganzer Abschnitte nachweisen, durch die angefochtene Lehrstücke modifiziert werden. Betroffen sind vor allem die Lehre von dem Verhältnis der göttlichen Personen (Subordinatianismus), der Präexistenz der Seele, der Auferstehung, dem Weltende. Dennoch scheint die Theologie des Origenes im ganzen nicht verfälscht zu sein, nur ihre kühnsten Formulierungen sind beseitigt oder umgebogen.

Zusammenfassend kann man über die Zuverlässigkeit des Bildes, das Rufin uns vom Original gibt, folgendes sagen: wir können im allgemeinen — außer an dogmatisch heiklen Stellen — damit rechnen, den Gedankengang des Origenes vor uns zu haben, aber nicht seine Satzstrukturen und seine Formulierungen. Der griechische Wortlaut scheint nur stellenweise durch; in solchen Fällen ist es wohl möglich, Formulierungen des Originals zu erschließen[15], aber an eine Rückübersetzung ist nicht zu denken.

4. Die Übersetzung des Hieronymus

Von dieser Übersetzung[16] sind nur einige Anführungen bei Hieronymus selbst erhalten, vor allem die umfangreichen Exzerpte in seiner Ep. 124. Da hier gerade die theologisch anstößigen Stellen gesammelt sind, haben wir damit ein wichtiges Korrektiv gegenüber Rufin. Die Einordnung der Texte wird dadurch erleichtert, daß Hieronymus fortschreitend von Buch I bis IV, unter Angabe der Buchnummer, exzerpiert hat. Für die Auswertung ist zu unterscheiden zwischen Inhaltsangaben

[15] Einige Versuche in dieser Richtung finden sich z. B. bei Kettler, Der ursprüngliche Sinn [Lit.-Vz. IV]. — Cadiou [Lit.-Vz. IV] 108—114 stellt ein gr.-lat. Vokabular zur Seelenlehre zusammen.

[16] Untersuchungen dazu: Koe. p. LXXXVIII—XCV; Bardy [Lit.-Vz. VII] 154—202.

[illegible]

5. Die Zitate bei Justinian

Für die 24 Zitate, die an Justinians Edikt von 543 Ep. an Mennas angeschlossen sind, ist die maßgebende Ausgabe die von E. Schwartz (ACO III p. 206, 2—213, 10). Die Hss. sind:

O Collectio Sabbaitica
  a Monacensis 186, ca. 1446
  e Parisinus 418, 15. Jh.
  r Vaticanus 479, 14. Jh.
  v Vaticanus 482, 14. Jh.
I Athous Iviron 383, 15. Jh.

Die Bezeichnung der Hss. der Collectio Sabbaitica wird der Sigle O hinzugefügt: O^a, O^e, O^r, O^v.

Die Untersuchung der Zitate hat ergeben, daß es sich um echte Exzerpte aus 'De principiis' handelt; vgl. Koe. p. CXL—CXLI, Bardy [Lit.-Vz. VII] 52—74; über ihre Zuordnung s. o. S. 34. Jeder gibt jeweils als Überschrift die Angabe eines Irrtums voran, für welche er

[illegible]

als Beleg dienen. Diese Angaben sind polemischer Natur und ohne direkten Quellenwert; manchmal stimmen sie nur unvollkommen mit dem Inhalt des betreffenden Zitats überein. Die Überschriften enthalten z. T. auch Angaben über das Buch, aus dem das Zitat entnommen ist. Auch diese Angaben sind nicht fehlerfrei; aus diesem Grund und wegen der Willkür der Reihenfolge macht die Einordnung bei diesen Zitaten größere Schwierigkeiten als bei denen aus Hier. Ep. 124. — Was im Edikt selbst über die Lehre des Origenes gesagt wird, beruht auf den Zitaten, nicht auf selbständiger Kenntnis von 'De principiis'. Alle Aussagen über die origenistische Lehre, die über den Inhalt der Zitate hinausgehen, scheinen sich mehr auf die zeitgenössischen Origenisten zu beziehen als auf Origenes selbst. Ähnliches gilt für die nachfolgenden 10 Anathematismen. Es scheint aber, daß diese Form des Origenismus derjenigen noch sehr nahesteht, um die es im 1. origenistischen Streit ging (vgl. Guillaumont [Lit.-Vz. VII] 141 f.) und die in unmittelbarem Kontakt mit den Werken des Origenes selbst stand. Erst in den Dokumenten von 553 tritt eine Lehre auf, die von einem anderen Autor, Euagrius von Pontus, bestimmt wird und sich vom echten Origenes deutlich abheben läßt (s. o. S. 34); diese sind also für die Rekonstruktion von 'De principiis' nicht mehr heranzuziehen.

6. Photius 'Bibliotheca' Cod. 8

Die kurze Inhaltsangabe des Patriarchen Photius gibt offenbar die griechischen Kapitelüberschriften wieder, die er in seinem Exemplar vorfand. Das wird dadurch bestätigt, daß sie zum Teil mit den Kapitelüberschriften der lateinischen Fassung übereinstimmt. Als Zeuge für die Gliederung des Werkes ist Photius aus dem Grunde sehr wichtig, weil in der lateinischen Überlieferung die Überschriften (besonders in Buch I), so vermehrt worden sind[18], daß der Aufbau dadurch undeutlich geworden ist. (Weil die heute übliche Kapiteleinteilung auf diesen lateinischen Überschriften beruht, ist auch sie manchmal sinnwidrig.)

[18] Koe. p. CXLI—CXLIII gibt eine vergleichende Übersicht der Überschriften bei Photius und im Archetypus der Rufin-Hss. ω; p. CXLIV bis CXLVIII die noch detailliertere Capitulatio in β. Die vorliegende Ausgabe enthält im Anhang ein Verzeichnis der Kapitelüberschriften nach ω.

VII. Die Anlage unserer Ausgabe

1. Text

Der Textteil enthält erstens die lateinische Übersetzung Rufins[19], zweitens die griechischen Textabschnitte, die durch die 'Philokalie' überliefert sind. Diese werden über dem entsprechenden lateinischen Text abgedruckt, der in diesen Fällen in engerem Zeilenabstand gesetzt wird.

Die Seiten- und Zeilenzählung Koe.s, nach der heute gewöhnlich zitiert wird, ist am Rande notiert. Um nicht durch Einführung eines neuen Systems Verwirrung zu stiften, zitieren auch wir grundsätzlich nach diesen Seiten und Zeilen. Im Text ist der Beginn einer neuen Koe.-Seite immer durch |, der Beginn einer neuen Zeile, wenn er von unserem Zeilenbeginn abweicht, durch | markiert. Am Rande steht jeweils die Nummer der Koe.-Zeile, welche in der betreffenden Zeile unserer Ausgabe beginnt, sei es am Anfang, sei es bei der Markierung |. Texte in Apparat I und den Anhängen, die bei Koe. in den laufenden Ruf.-Text eingefügt waren, werden ebenfalls mit der Koe.-Paginierung versehen. Der Beginn eines paginierten Abschnitts liegt gewöhnlich beim Anfangspfeil → (dazu s. u.); andernfalls ist er durch | bezeichnet. — Die Kapitel- und Paragraphenzählung ist ebenfalls aus Koe.s Ausgabe übernommen, auch wo wir in der Sinngliederung durch Absätze abweichen. Die Paragraphenzählung von Delarue ist, wo sie sich von der Koe.s unterscheidet, in Klammern hinzugefügt[20]. Sonstige Zählungen, etwa die der 'Philokalie' von Rob. und eine von Koe. für IV 1–3 zusätzlich eingeführte vermittelnde Zählung, sind nicht berücksichtigt. — Die Vorrede Rufins zum Gesamtwerk wird beim Zitieren dem ersten Buch zugerechnet (also: I Praef. Ruf.), um Verwechslungen mit der Vorrede zu Buch III zu vermeiden.

[19] Wir haben in diesen Text nicht wie Koe. Fragmente aus Justinian und anderen Quellen unmittelbar eingefügt. Koe.s Verfahren hatte das Ziel, aus den verschiedenen Überlieferungen einen zusammenhängenden Text zu konstruieren, der dem Original möglichst nahe käme; aber diese Art der Präsentation ließ die einzelnen Überlieferungszweige nicht klar genug in Erscheinung treten (vgl. Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1204). Was Koe. hier durch die Anordnung der Texte erreichen wollte, ist bei uns Aufgabe der Übersetzung.

[20] Dies gilt z. B. für III 1 und vor allem für Buch IV, wo Delarue die Paragraphen ohne Kapiteleinteilung durchzählt. — In der deutschen Übersetzung ist die abweichende Zählung von Delarue nicht mit angegeben.

2. Apparat I
(Testimonien)

Dieser Apparat enthält die Zeugnisse, die zur Rekonstruktion des Originals beitragen können, sowohl Zitate aus 'De principiis' als auch Berichte über den Inhalt des Werkes oder über die Lehre des Origenes überhaupt. Nicht aufgenommen sind Zeugnisse, die keine erkennbare Beziehung zum Text von 'De principiis' haben[21].

Die Testimonien sind mit dem Text durch einen Stern (*) verbunden, der im Text am Anfang des betreffenden Passus steht und im Apparat der gesamten Zitateinheit vorangestellt ist. Wörtliche oder annähernd wörtliche Zitate, sowohl in griechischer wie in lateinischer Fassung, sind durch Pfeile herausgehoben (→ ←)[22]. Diese Pfeile stehen auch im Text, wenn sich dort ein korrespondierendes Textstück festlegen läßt. Sind in einem Paragraphen Testimonien zu mehreren verschiedenen Stellen anzuführen, werden zu Sternen und nötigenfalls auch zu Pfeilen Zahlen hinzugefügt ($*^{2}\rightarrow$ $\leftarrow^{2}$). — Die Zählung der griechischen Fragmente nach Koe. ist beibehalten, auch wenn diesen manchmal ein anderer Platz zugewiesen ist. — Ergänzendes Material, das im Testimonienapparat gar nicht oder nur stückweise Aufnahme gefunden hat, ist in Anhängen zu I 7 und I 8, ferner im Textanhang abgedruckt.

Unter jeder Testimonieneinheit sind, falls erforderlich, Textvarianten angegeben. Dies geschieht aber nur, wo Konjekturen in den Text aufgenommen sind oder wo ernsthafte Zweifel an seiner Richtigkeit bestehen. Nur für die Fragmente aus Justinians 'Epistula ad Menam' sind die textkritischen Angaben ausführlicher: es werden alle Abweichungen der Familien I und O verzeichnet.

3. Apparat II
(Textkritik)

Für Rufin und die 'Philokalie' wird hier die handschriftliche Grundlage geboten. Die Auswahl der angegebenen Varianten ist stärker

[21] Dieser Apparat ist also knapper als der entsprechende bei Koe., welcher auch Parallelen aus anderen Werken des Origenes enthält sowie Stellen aus späteren Autoren, die über die Lehre des Origenes berichten oder von ihr beeinflußt sind, aber nichts zur Rekonstruktion von 'De principiis' beitragen.

[22] Eine stärkere Hervorhebung durch die Drucktype war technisch nicht möglich.

eingeschränkt als bei Koe. Das wichtigste Ziel des Apparates ist, die Überlieferung der Hauptfamilien (α und γ bei Rufin, B, Pat und φ bei der 'Philokalie', μ und σ bei Pamphilus) darzustellen. Varianten einzelner Hss. oder Untergruppen sind nur verzeichnet, wenn sie ein besonderes Interesse haben. Die Lesarten sind, außer denen der Hs. W, aus dem Apparat Koe.s übernommen, dessen Kollationen als sorgfältig gelten dürfen. In der 'Philokalie' sind wir Koe. auch dort gefolgt, wo seine Angaben von Rob. abweichen. Wo Koe.s Angaben nicht eindeutig waren, z. B. wenn Schlüsse auf nicht genannte Hss. unsicher schienen, ist ein Fragezeichen zugefügt. — Varianten innerhalb der Nebenüberlieferung (*b, r, j*) sind in der Regel nicht verzeichnet. Allgemein gilt aber, daß, wenn überhaupt zu einer Stelle Varianten geboten werden, sie auch vollständig verzeichnet werden. — Orthographische Varianten werden grundsätzlich nicht angegeben. (Die Orthographie unseres Textes ist im allgemeinen identisch mit der Koe.s; sie ist teils normalisiert, teils — vor allem in Fragen der Assimilation wie z. B. inrationabilis / irrationabilis — schließt sie sich an die Hs. A an, auch in deren Inkonsequenzen.) — Zusätzliche Bemerkungen zur Textkritik und eine Zusammenstellung aller Abweichungen von Koe.s Text finden sich im Kritischen Anhang.

Die für die Hss. gebrauchten Siglen sind oben S. 35—41 erklärt; hinzuzufügen sind folgende Symbole:

A^a	ursprüngliche Lesart in A
A^{1c}	Korrektur von 1. Hand in A
A^{2c}	Korrektur von 2. Hand in A
(A)	die vorgenannte Lesart steht mit geringen Abweichungen in A
(*b*)	die vorgenannte Lesart steht mit geringen Abweichungen in allen Hss. der Quelle *b*
+ A	zugefügt in A
< A	fehlt in A
†	nicht behobene Textverderbnis
[ ]	konjekturale Tilgung
⟨ ⟩	konjekturale Ergänzung

Abkürzungen für die Namen von Gelehrten s. u. S. 69.

4. Übersetzung

In dieser ist der Versuch gemacht worden, dem Original möglichst nahezukommen. Sie folgt daher nicht einer bestimmten Überlieferung, sondern wählt jeweils die, die für die betreffende Stelle am zuverlässigsten zu sein scheint. Wechsel der Quelle ist durch senkrechten Strich (|) angezeigt; am Rande ist dazu die neue Quelle genannt. Abkürzungen für die Quellen:

AB	Antipater von Bostra
Ath	Athanasius
Ep	Epiphanius
Eu	Eusebius
H	Hieronymus
J	Justinian
MA	Marcellus von Ancyra
MC	Maximus Confessor
Pa	Pamphilus
Ph	Philokalie
Phot	Photius
R	Rufin
Th	Theophilus von Alexandria

Textstücke, die Gedanken des Origenes wiedergeben, aber keinerlei Anspruch auf Wörtlichkeit haben, sind kursiv gedruckt. Es handelt sich entweder um Referate späterer Autoren oder unsere eigenen Versuche, in Abweichung von der Überlieferung den ursprünglichen Gedankengang des Origenes zu rekonstruieren. — Übersetzungstechnische Zusätze sind durch Klammern ( ) markiert.

Das Latein Rufins ist immer mit einem Blick auf das vermutliche griechische Original wiedergegeben. So sind offensichtliche Umschreibungen griechischer Termini nicht imitiert, wenn eine einfache Wiedergabe des Griechischen möglich ist; für „verbum vel ratio" z. B. ist einfach „Wort" oder „Logos" eingesetzt. Überhaupt erlaubt sich unsere Übersetzung eine gewisse Straffung bei den Doppelausdrücken und Pleonasmen, die für Rufins Stil kennzeichnend sind. — Die Übersetzung der Bibelzitate lehnt sich stilistisch an die Lutherbibel an, bemüht sich aber um genaue Wiedergabe des bei Origenes vorliegenden griechischen Textes, der ja im Alten Testament (LXX) vom hebräischen Text und den ihm folgenden neueren Übersetzungen oft abweicht. Auf beachtenswerte Abweichungen vom masoretischen Text ist mit

der Bemerkung „LXX" hingewiesen. Besonderheiten der Formulierung, die offensichtlich auf Rufins Übersetzung beruhen, sind nicht berücksichtigt.

5. Anmerkungen

Diese dienen vor allem zwei Zwecken:

1. die Übersetzung sowie die Rekonstruktion des Originals zu rechtfertigen (einige kritische Erörterungen zur Rekonstruktion sind in den Kritischen Anhang verwiesen);
2. den Sinn des Textes verständlich zu machen und historisch einzuordnen, wobei weniger an die Bedürfnisse des Fachgelehrten als an die des Studenten und des allgemein theologisch interessierten Lesers gedacht ist[28].

Wo kontroverse Fragen der Theologie des Origenes berührt werden, ziehen wir es vor, auf die verschiedenen vertretenen Ansichten hinzuweisen, statt eine feste Lösung anzubieten. Dies dürfte am besten den Charakter dieser Ausgabe entsprechen, die ein Arbeitsmittel für die Beschäftigung mit Origenes sein soll, nicht eine Darstellung seines Systems. Die Vorgeschichte seiner theologischen Begriffe und Vorstellungen (vor allem bei Philon und Klemens von Alexandrien) wurde nur in beschränktem Maße berücksichtigt. Eingehender sind dagegen die philosophischen Denkmotive erläutert. Damit soll Origenes nicht einseitig als Fortsetzer griechischen Philosophierens hingestellt werden; doch ist eine Kenntnis des philosophischen Hintergrundes häufig notwendig, um den Gedankengängen von 'De principiis' folgen zu können, und es schien nützlich, Erklärungen dieser Art relativ viel Raum zu gönnen.

[28] Einen ausführlicheren Kommentar enthält die italienische Übersetzung von Simonetti [Lit.-Vz. VIII 2].

LITERATURVERZEICHNIS

Auf die Artikel in den bekannten Nachschlagewerken wie DThC, LThK, PW, RE, RGG, die Darstellungen der Patrologie und der Kirchen-, Dogmen- und Theologiegeschichte sowie auf die Bibliographia Patristica (hrsg. von W. Schneemelcher) sei hier allgemein verwiesen. — Die Referate des Or.-Kongresses in Montserrat vom Herbst 1973 konnten leider nicht mehr berücksichtigt werden; ihre Veröffentlichung steht bevor.

I. Forschungsberichte und Bibliographien

Crouzel, Henri: Origène et la « Connaissance mystique » (Collection Museum Lessianum, section théologique 56). Bruges-Paris 1961, 537—578. (Systematisch angelegte Auswahl-Bibliographie.)

Crouzel, Henri: Die Origenesforschung im zwanzigsten Jahrhundert = Die Patrologie und die Erneuerung der patristischen Studien 3. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimler / R. Vander Gucht. Bd. 3. Freiburg, Basel, Wien 1970, 515—521.

Crouzel, Henri: Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta Patristica 8). Den Haag, Steenbrugge 1971. (Vollständige, streng chronologische Bibliographie.)

Farina, Raffaello: Bibliografia origeniana 1960—1970. In: Salesianum 32, 1970, 619—702.

Musurillo, Herbert: The Recent Revival of Origen Studies. In: Theological Studies 24, 1963, 250—263.

II. Gesamtdarstellungen

1. Lehrbücher der Dogmengeschichte

Adam, Alfred: Lehrbuch der DG, Bd. 1: Die Zeit der Alten Kirche. Gütersloh (1965) ^{2}1970.

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der DG, Bd. 1. Tübingen (^{4}1909 =) ^{5}1931.

Loofs, Friedrich: Leitfaden zum Studium der DG. Halle (^{4}1906). 5., durchgesehene Auflage, hrsg. von Kurt Aland, Teil 1, 1950, ^{7}1968.

Seeberg, Reinhold: Lehrbuch der DG, Bd. 1. (Leipzig ^{3}1922 =) Darmstadt ^{4}1953.

2. Umfassende Monographien

Daniélou, Jean: Origène (Le Génie du Christianisme. Collection publiée sous la direction de François Mauriac de l'Académie française). Paris 1948.

Denis, M. Jacques: De la Philosophie d'Origène. Paris 1884.

de Faye, Eugène: Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée, 3 Bde. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses 37. 43. 44). Paris 1923. 1927. 1928.

Redepenning, Ernst Rudolf: Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. Bonn 1841. Neudruck Aalen 1966.

III. Leben und Persönlichkeit

Cadiou, René: La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle. Études de Théologie Historique. Paris 1935.

Crouzel, Henri: Notes critiques sur Origène: 1. Encore Origène et Ammonius Saccas. In: BLE 59, 1958, 3—7.

Crouzel, Henri: L'École d'Origène à Césarée. Postscriptum à une édition de Grégoire le Thaumaturge. In: BLE 71, 1970, 15—27.

Dörrie, Heinrich: Ammonius, der Lehrer Plotins. In: Hermes 83, 1955, 439 bis 477.

Ehrhardt, Arnold A. T.: Origen, theologian in the cataclysm of the ancient world. In: Oikoumene. Studi Paleocristiani pubblicati in onore del concilio Ecumenico Vaticano II. Università di Catania 1964, 273—321.

Grant, Robert M.: Early Alexandrian Christianity. In: Church History 40, 1971, 133—144.

Grant, Robert M.: Eusebius and his Lives of Origen. In: Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino. Turin 1974.

Hanson, Richard P. C.: A Note on Origen's Self-Mutilation. In: VChr 20, 1966, 81—82.

Hornschuh, Manfred: Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte 71, 1960, 1—25. 193—214.

Kettler, Franz Heinrich: War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas? In: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publiés par J. Fontaine et Ch. Kannengiesser. Paris 1972, 327—334.

Knauber, Adolf: Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea. In: Münchener Theologische Zeitschrift 19, 1968, 182—203.

Langerbeck, Hermann: Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Saccas. In: Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Hermann Dörries. Göttingen 1967, 146—166.

Nemeshegyi, Peter: La personnalité d'Origène. L'« Étude sur Origène » du professeur Tetsutaro Ariga. In: BLE 64, 1963, 3—8.

Richardson, Cyril: The condemnation of Origen. In: Church History 6, 1937, 50—64.

Theiler, Willy: Ammonius der Lehrer des Origenes. In: Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin 1966, 1—45.

Weber, Karl-Otto: Origenes der Neuplatoniker (Zetemata 27). München 1962.

IV. Die Schrift 'Peri archon' und das System

Bonnefoy, Jean-François: Origène théoricien de la méthode théologique. In: Mélanges F. Cavallera. Toulouse 1948, 87—145.

Brühl, Leo: Die Erlösung des Menschen durch Jesus Christus. Anthropologische und soteriologische Grundzüge in der Theologie des Origenes. Theol. Diss. Münster i. W. 1970 (Masch.-Schr.).

Cadiou, René: Introduction au système d'Origène. Paris 1932.

Chadwick, Henry: Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen. Oxford 1966.

Crouzel, Henri: Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. Paris 1956.

Crouzel, Henri: Origène est-il un systématique? In: BLE 60, 1959, 81—116.

Crouzel, Henri: Origène et la « Connaissance mystique » (Collection Museum Lessianum, section théologique 56). Bruges-Paris 1961.

Crouzel, Henri: Origène et la philosophie (Collection Théologie 52). Paris 1962.

Gruber, Gerhard: ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes. München 1962.

Harl, Marguerite: Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné (Patristica Sorbonensia 2). Paris 1958. (Enthält eine umfassende Bibliographie).

Harl, Marguerite: Recherches sur le Περὶ ἀρχῶν d'Origène en vue d'une nouvelle édition: la division en chapitres. In: St. Patr. 3 (= TU 78) 1961, 57—67.

Holz, Harald: Über den Begriff des Willens und der Freiheit bei Origenes. In: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 12, 1970, 63—84.

Iványka, Endre von: Origenes. In: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Kap. 3. Einsiedeln 1964, 101—148.

Jaeger, Werner: Das frühe Christentum und die griechische Bildung. Übersetzt von W. Eltester. Berlin 1963.

Jonas, Hans: Origenes' ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ — ein System patristischer Gnosis. In: Theologische Zeitschrift 4, 1948, 101—119.

Jonas, Hans: Die origenistische Spekulation und die Mystik. In: Theologische Zeitschrift 5, 1949, 24—45.

JONAS, Hans: Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2. 1. Hälfte: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen 1954.

KARPP, Heinrich: Probleme altchristlicher Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritten Jahrhunderts. Gütersloh 1950.

KERR, Hugh: The First Systematic Theologian. Origen of Alexandria (Princeton Pamphlets Nr. 11). Princeton (N. J.) 1958.

KETTLER, Franz-Heinrich: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (Beiheft 31 zur ZNW). Berlin 1966.

KETTLER, Franz-Heinrich: Die Ewigkeit der geistigen Schöpfung nach Origenes. In: Reformation und Humanismus — Robert Stupperich zum 65. Geb. Hrsg. von M. Greschat und J. F. G. Goeters. Witten 1969, 272—297.

KOCH, Hal: Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 22). Berlin und Leipzig 1932.

KÜBEL, Paul: Zum Aufbau von Origenes' De Principiis. In: VChr 25, 1971, 31—39.

KÜBEL, Paul: Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern (Calwer theol. Monogr. Reihe B, Bd. 1). Stuttgart 1973.

LAPORTE, Jean: La chute chez Philon et Origène. In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, 1. Münster 1970, 320—335.

NEMESHEGYI, Peter: La Paternité de Dieu chez Origène (Bibliothèque de Théologie, Série IV: Histoire de la Théologie, 2). Paris 1960.

POHLENZ, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen (^{2}1959 =) ^{3}1964.

RIUS CAMPS, Josep: Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes. In: Orientalia Christiana Periodica 34, 1968, 1—37; 36, 1970, 201 bis 247; 38, 1972, 430—453.

RIUS CAMPS, Josep: El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes (Orientalia Christiana Analecta 188). Rom 1970.

SIMONETTI, Manlio: Osservazioni sulla struttura del De principiis di Origene. In: Rivista di filologia e d'istruzione classica, N. S. 40, 1962, 273—290 372—383.

SOLMSEN, Friedrich: Providence and the Souls: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria. In: Museum Helveticum 26, 1969, 229—251.

STEIDLE, Basilius: Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν. In: ZNW 40, 1942 für 1941, 236—243.

VÖLKER, Walther: Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Beiträge zur historischen Theologie Bd. 7). Tübingen 1931.

WICKERT, Ulrich: Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 62, 1965, 153—177.

V. Exegese und Hermeneutik

VON CAMPENHAUSEN, Hans Frhr.: Die Entstehung der christlichen Bibel (Beitr. zur hist. Theologie, 39). Tübingen 1968, 354—376.

DANIÉLOU, Jean: Origène comme exégète de la Bible. In: St. Patr. 1 (= TU 63), 1957, 280—290.

GOEGLER, Rolf: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf 1963.

HANSON, Richard P. C.: Allegory and Event. A study of the sources and significance of Origen's Interpretation of Scripture. London 1959.

HARRIS, Victor: Allegory to Analogy in the Interpretation of Scriptures. In: Philological Quarterly 45, 1966, 1—23.

KETTLER, Franz-Heinrich: Funktion und Tragweite der Historischen Kritik des Origenes an den Evangelien. In: Kairos 15, 1973, 36—49.

DE LUBAC, Henri: Histoire et Esprit: L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène. Paris 1950. — Deutsche Übersetzung von H. Urs VON BALTHASAR: Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Einsiedeln 1968.

VI. Nachleben

1. Längsschnitte

DENIS, M. Jacques: De la Philosophie d'Origène. Paris 1884, Kap. 8—10.

HUET, Pierre Daniel: Origeniana. Liber II, Caput IV: Fortùna doctrinae Origenianae, 1668. Abgedr. bei Migne: PG 17, 1115—1182 und in Lommatzschs Origenes-Ausgabe 24, 1846, 1—105.

RAHNER, Hugo: Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen. In: Zeitschrift für katholische Theologie 59, 1935, 333—418.

2. Alte Kirche

ALTANER, Berthold: Augustinus und Origenes. In: Historisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görresgesellschaft hrsg. von J. Spörl. 70, 1951, 15—41 = Kleine patristische Schriften, hrsg. von Günter Glockmann (= TU 83), 1967, 224—252.

DIEKAMP, Franz: Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil. Münster 1899 (dazu A. Jülicher in: Theologische Literaturzeitung 25, 1900, 173—176).

DIEKAMP, Franz: Zur Chronologie der origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert. In: Historisches Jahrbuch. Im Auftrag der Görresgesellschaft hrsg. von J. Spörl. 21, 1900, 743—757.

Doucin (le P. Louis): Histoire des mouvemens arrivez dans l'Eglise au sujet d'Origène et sa doctrine. Paris, Nic. le Clerc, 1700.

Guillaumont, Antoine: Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553. In: St. Patr. 3 (= TU 78), 1961, 219—226.

Guillaumont, Antoine: Les «Kephalaia Gnostica» d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonensia 5). Paris 1962.

Holl, Karl: Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits. In: SB Berlin 1916, 226—275 = Holl, K.: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. 2, Tübingen 1928, 310—350 (mit „Bemerkungen" von Adolf Jülicher).

Murphy, Francis Xaver: Rufinus of Aquileia (345—411). His life and works. Washington (D. C.) 1945 (The Catholic University of America. Studies in Mediaeval history, NS vol. 6).

Refoulé, François: La christologie d'Evagre et l'origénisme. In: Orientalia Christiana Periodica 27, 1961, 221—266.

Studer, Basilius: Zur Frage des westlichen Origenismus. In: St. Patr. 9 (= TU 94), 1966, 270—287.

3. Mittelalter und Neuzeit

Crouzel, Henri: Pic de la Mirandole et Origène. In: BLE 66, 1965, 81—106. 174—194. 272—288.

Deroy, Jean P. Th.: Bernardus en Origenes. Enkele opmerkingen over de invloed van Origenes op Sint Bernardus' Sermones super Cantica Canticorum. Academisch Proefschrift (Nijmegen 1963). Haarlem (ohne Jahr).

Febvre, Lucien: Origène et Des Périers ou l'Énigme du «Cymbalum Mundi». Paris 1942.

Florovsky, George: Origen, Eusebius, and the Iconoclastic Controversy. In: Church History 19, 1950, 77—96.

Giusso, Lorenzo: Origene e il Rinascimento. Rassegna di Cultura e di Vita scolastica 18, Rom 1957. (Nicht erreichbar.)

Godin, André: De Vitrier à Origène: Recherches sur la patristique érasmienne. In: Colloquium Erasmianum Mons 1968, 47—57.

Landgraf, Artur Michael: Zum Werden der Theologie des zwölften Jahrhunderts. In: Zeitschrift für katholische Theologie 79, 1957, 417—433, besonders 418—420.

de Lubac, Henri: Exégèse Médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture. Bd. 1, 1, Paris 1959 (Théologie. Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière 41). (Besonders 198—304 über L'Origène latin.)

Manning, Eugène: S. Bernard et Origène. In: Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorum 25, Rom 1963, 85—86.

Palgen, Rudolf: Dante und Origenes. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Anzeiger 96, 1959, 214 bis 227.

Peters, Robert: Erasmus and the Fathers: Their practical value. In: Church History 36, 1967, 254—261.

Robins, Harry F.: If this be heresy. A study of Milton and Origen (Illinois Studies in Language and Literature 51). Urbana: University of Illinois Press 1963.

Wind, Edgar: The revival of Origen. In: Studies in art and literature for Belle da Costa Greene. Ed. by Dorothy Miner. Princeton 1954, 412—424.

VII. Überlieferungsgeschichte und Textkritik von 'De principiis'

Bardy, Gustave: Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène. Mém. et trav. Fac. cath. de Lille 25, Paris 1923.

Görgemanns, Herwig: Die „Schöpfung" der „Weisheit" bei Origenes. Eine textkritische Untersuchung zu De principiis Fr. 32. In: St. Patr. 7 (= TU 92), 1966, 194—209.

Junod, Eric: Remarques sur la composition de la «Philocalie» d'Origène par Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze. In: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses 52, 1972, 149—156.

Karpp, Heinrich: Textkritische Bemerkungen zum 4. Buch des Origenes De Principiis. In: Rheinisches Museum für Philologie NF. 109, 1966, 165—169.

Müller, Karl: Kritische Beiträge I: Zu den Auszügen des Hieronymus (ad Avitum) aus des Origenes Περὶ ἀρχῶν. In: SB Berlin 36, 1919, 616—631.

Preuschen, Erwin: Besprechung von: Origenes' Werke. 5. Band. De principiis (περὶ ἀρχῶν). Hrsg. von P. Koetschau. In: Berliner Philol. Wochenschr. 36, 1916, 1198—1206.

Studer, Basil: Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' de Principiis. In: Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. Publiés par Jacques Fontaine et Charles Kannengiesser. Paris 1972, 403—414.

Wagner, Sister M. Monica: Rufinus the Translator. A Study in his Theory and his Practice as illustrated in his version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen (Diss. Catholic University of America. Patristic Studies 73). Washington (D. C.) 1945.

Winkelmann, Friedhelm: Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode. In: Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, 2. Münster 1970, 532—547.

VIII. Ausgaben und Übersetzungen des Werkes 'Peri archon'

1. Ausgaben

1. Die *Editio princeps der Übersetzung Rufins* veranstaltete JACOB MERLIN 1512 in Paris unter der Überschrift 'Peri archon' im vierten (und letzten) Tomus (= Vol. II) der Opera. Die Ausgabe enthält noch keine griechischen Texte.

Der Text Merlins lag auch der Ausgabe des Erasmus zugrunde, die von Beatus Rhenanus vollendet wurde und zuerst 1536 in Basel erschien. Der Titel rühmte den Origenes als „eximius scripturarum interpres". Diesen Gesichtspunkt hoben auch andere Herausgeber, z. B. Gilbertus Genebrardus, hervor. Seine Ausgabe (zuerst Paris 1574) folgte der des Erasmus, enthielt aber eine neue lateinische Übersetzung der Texte aus der 'Philokalie'.

2. CHARLES DELARUE gab in seiner Ausgabe der Opera omnia quae graece vel latine tantum extant (Tom. I, Paris 1733) erstmals dem Rufin-Text die *griechischen* Fragmente und die der Übersetzung des Hieronymus an den betreffenden Stellen bei.

Seine Ausgabe wurde bis ins 19. Jahrhundert nachgedruckt, so auch in der Origenes-Ausgabe von C. H. E. Lommatzsch (Tom. 21, Berlin 1847) und in Migne Patrologia, Series Graeca, Vol. 11, 1857, sowie in der Einzelausgabe der Schrift De principiis, die E. R. Redepenning 1836 in Leipzig herausgab.

3. Die erste nach den Forderungen moderner Editionstechnik gearbeitete Ausgabe erschien erst 1913 in Leipzig unter dem Titel: Origenes. Werke. Fünfter Band. De Principiis [ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ]. Hrsg. von PAUL KOETSCHAU = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Hrsg. im Auftrage der Kirchenväter-Commission usw. In der Reihenfolge des Erscheinens Band 22.

Diese Ausgabe liegt auch der vorliegenden Handausgabe zugrunde.

Für die in der 'Philokalie' enthaltenen Kapitel ist ferner die kritische Ausgabe dieser Anthologie heranzuziehen: J. A. ROBINSON: The Philocalia of Origen. Cambridge 1893.

2. Übersetzungen

RÖSSLER, Christian Fr.: Origenes. Freye Untersuchungen über die erste und vornehmste Gründe der Dinge. In: Bibliothek der Kirchen=Väter in Uebersezungen und Auszügen, aus ihren fürnehmsten, besonders dogmatischen Schriften, sammt dem Original der Hauptstellen und nöthigen Anmerkungen. Aelteste Periode bis auf die Kirchenversammlung zu Nicäa. Zweyter Theil: Griechische Väter vom Clemens von Alexandrien bis auf den Athanasius. Leipzig 1776, 83—196.

SCHNITZER, Karl Fr.: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Wiederherstellungsversuch. Stuttgart 1835.

CROMBIE, Frederick: Origen de Principiis. In: Ante-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers down to A. D. 325. Edited by A. Roberts and J. Donaldson. Vol. 10. The Writings of Origen (Vol. I). 1—365. Edinburgh 1869.

Nachdruck in: The Ante-Nicene Fathers ... American Reprint of the Edinburgh Edition. Vol. 4. Buffalo 1885, 239—382.

LEWIS, George: Origen. The Philocalia of Origen. Edinburgh 1911.

BUTTERWORTH, George W.: Origen on First Principles. Introduction by Henri de Lubac. London 1936.

Nachdruck in: Harper Torchbooks. The Cathedral Library. New York 1966.

MEYBOOM, Hajo Uden: Origenes. I. Over de (hoofd)beginselen (der geloofsleer). In: Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling. Deel 31, Leiden 1921.

SIMONETTI, Manlio: I Principi di Origene (Classici delle Religioni). Turin 1968.

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

I. Biblische Bücher

1. Altes Testament (AT)

Am(os)
1 Chr(onik)
2 Chr(onik)
Dan(iel)
Deut(eronomium)
Esra
Esth(er)
Ex(odus)
Gen(esis)
Hab(akuk)
Hag(gai)
Hes(ekiel)
Hiob
Hoh(es) L(ied)
Hos(ea)
Jer(emia)
Jes(aja)
Jes(us) Sir(ach)
Joel
Jon(a)
Jos(ua)
Judith
Klag(elieder)
1 Kön(ige)
2 Kön(ige)
Lev(iticus)
1 Makk(abäer)
2 Makk(abäer)
Mal(eachi)
Mi(cha)
Nah(um)
Neh(emia)
Num(eri)
Ob(adja)
Pred(iger)
Ps(almen)
Richt(er)
Ruth
Sach(arja)
1 Sam(uel)
2 Sam(uel)
Spr(üche)
Tob(ias)
Weish(eit)
Zeph(anja)

Bei den Psalmen wird der LXX-Zählung die des hebräischen Textes in [ ] zugefügt.

2. Neues Testament (NT)

Apg. (Apostelgeschichte)
Eph(eser)
Gal(ater)
Hebr(äer)
Jak(obus)
Joh(annes)
1 Joh(annes)
2 Joh(annes)
3 Joh(annes)
Jud(as)
Kol(osser)
1 Kor(inther)
2 Kor(inther)
Luk(as)
Mark(us)
Matth(äus)
Off(enbarung)
1 Petr(us)
2 Petr(us)
Phil(ipper)
Philem(on)
Röm(er)
1 Thess(alonicher)
2 Thess(alonicher)
1 Tim(otheus)
2 Tim(otheus)
Tit(us)

II. Sonstige antike Texte

Alb.	*Albinus.* Hrsg. von K. F. Hermann in: Platonis Dialogi, Bd. 6, p. 147 ff. Leipzig 1853.
Did.	*Didascalicus.* Hrsg. von P. Louis: Albinos, Épitomé. Paris (Collection Budé) 1945. (Der 'Didascalicus' ist als Werk eines Alcinous überliefert und auch bei K. F. Hermann, p. 152 ff., noch als solches bezeichnet.)
Anath. syn. Const.	*Anathematismi synodi Constantinopolitanae.* Hrsg. von J. Straub in: Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO), Bd. IV 1, p. 248 f. Berlin 1971.
Antip. Bostr.	*Antipater Bostrensis,* Adversus Origenem. Bei: Joh. Damasc., Sacra parall. (s. dort).
Apul.	*Apuleius.* Hrsg. von R. Helm und P. Thomas, 3 Bde. Leipzig 1905—10 (Nachdruck Stuttgart 1955—70).
De deo Socr.	*De deo Socratis.*
Aristot.	*Aristoteles.* Hrsg. von der Berliner Akademie (I. Bekker u. a.), 5 Bde. Berlin 1831—70.
De gen. et corr.	*De generatione et corruptione.* Hrsg. von Ch. Mugler. Paris (Collection Budé) 1966.
Athan.	*Athanasius.* PG 25—28. — Neuausgabe begonnen von H.-G. Opitz. Berlin-Leipzig 1935.
De decr. Nic. syn.	*De decretis Nicaenae synodi.* Hrsg. von H.-G. Opitz, Bd. II 1, p. 1 ff.
C. H.	*Corpus Hermeticum.* Hrsg. von A. D. Nock und A. Festugière, 4 Bde. Paris (Collection Budé) 1945—54; ²1962.
Clem.	*Clemens Romanus.* Hrsg. von F. X. Funk, K. Bihlmeyer und W. Schneemelcher in: Die Apostolischen Väter, Teil 1, p. 35 ff. Tübingen 1956.
1 Cor.	*Epistula ad Corinthios I.*
Clem. Al.	*Clemens Alexandrinus.* Hrsg. von O. Stählin (Neuauflagen teilweise von L. Früchtel) in: GCS 12. 15. 17. 39. Leipzig 1905 ff.
Ecl. proph.	*Eclogae propheticae.*
Exc. ex Theod.	*Excerpta ex Theodoto.*
Paed.	*Paedagogus.*
Protr.	*Protrepticus sive cohortatio ad gentes.*
Quis div.	*Quis dives salvetur.*
Strom.	*Stromata.*
Clement. hom.	*Clementinae homiliae.* Hrsg. von B. Rehm in: GCS 42 (Die Pseudoklementinen, Bd. 1). Berlin 1953.

Cyrill.	*Cyrillus Alexandrinus.* PG 68—77.
Diog. Laert.	*Diogenes Laertius.* Hrsg. von H. S. Long. Oxford 1964.
Epiph.	*Epiphanius.*
Ep. ad Ioh. Hieros.	*Epistula ad Iohannem Hierosolymitanum* (= Hier. Ep. 51, s. dort).
Haer.	*Panarion seu adversus LXXX haereses.* Hrsg. von K. Holl in: GCS 25. 31. 37. Leipzig 1915 bis 1933.
Euseb.	*Eusebius.*
C. Marcell.	*Contra Marcellum.* Hrsg. von E. Klostermann in: GCS 14. Leipzig 1906.
Hist. eccl.	*Historia ecclesiastica.* Hrsg. von E. Schwartz und Th. Mommsen in: GCS 9. Leipzig 1903 bis 1909.
Praep. ev.	*Praeparatio evangelica.* Hrsg. von K. Mras in: GCS 43. Berlin 1954—56.
Greg. Nyss.	*Gregorius Nyssenus.* PG 44—46.
De an. et res.	*De anima et resurrectione.*
De opif. hom.	*De opificio hominis.*
Greg. Thaum.	*Gregorius Thaumaturgus.*
Paneg.	*Oratio panegyrica in Origenem.* Hrsg. von P. Koetschau: Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes (Sammlung ausgew. kirchen- und dogmengesch. Quellenschr. 9). Freiburg-Leipzig 1894.
Henoch	*Das Buch Henoch.* Hrsg. von J. Flemming und L. Radermacher in: GCS 5. Berlin 1901. („Äthiopisches Henochbuch".)
Herm.	*Hermae Pastor.* Hrsg. von M. Whittaker in: GCS 48². Berlin 1967.
Mand.	*Mandata.*
Sim.	*Similitudines.*
Vis.	*Visiones.*
Hier.	*Hieronymus.*
Apol.	*Apologia contra libros Rufini.* PL 23, 415 ff.
C. Ioh. Hieros.	*Contra Iohannem Hierosolymitanum episcopum.* PL 23, 371 ff.
Comm. in Ps.	*Commentarioli in Psalmos.* PL Suppl. 2, 29 ff.
Dial. adv. Pelag.	*Dialogi adversus Pelagianos.* PL 23, 517 ff.
Ep.	*Epistulae.* Hrsg. von I. Hilberg in: CSEL 54—56. Wien-Leipzig 1910—13.
In Eph.	*Commentarii in Epistulam ad Ephesios.* PL 26, 467 ff.
Hipp.	*Hippolytus.*

Ref.	*Refutatio omnium haeresium* (= Philosophumena). Hrsg. von P. Wendland in: GCS 26. Leipzig 1916.
Jan.	(Anonymus), *De incarnatione verbi ad Ianuarium.* In: Augustini opera, hrsg. von der Mauriner-Kongregation, Bd. 8, Appendix col. 51 ff. Paris 1694. Nachdruck in: PL 42, 1175 ff. (Auszüge aus Origenes, De princ.)
Ign.	*Ignatius.* Hrsg. von F. X. Funk, K. Bihlmeyer und W. Schneemelcher in: Die Apostolischen Väter, Teil 1, p. 82 ff. Tübingen 1956.
Smyrn.	*Epistula ad Smyrnaeos.*
Joh. Damasc.	*Iohannes Damascenus.* Hrsg. von M. Lequien, 2 Bde. Paris 1712. Nachdruck in: PG 94—96. (Neuausgabe begonnen vom Byz. Inst. der Abtei Scheyern, 1969 ff.)
Sacra parall.	*Sacra parallela.* In: PG 95—96.
Iren.	*Irenaeus.*
Adv. haer.	*Adversus haereses.* In: PG 7. Ferner hrsg. von W. W. Harvey, 2 Bde. Cambridge 1857. Neuausgabe begonnen von F. Sagnard u. a. in: Sources Chrétiennes, Bd. 34. 100. 152. 153. Paris 1953 ff.
Just.	*Iustinianus.*
Ep. ad Menam	*Epistula ad Menam.* Hrsg. von E. Schwartz in: ACO III p. 189 ff. Berlin 1940.
Ep. ad Menam, Anath.	die an den Brief angeschlossenen *Anathematismen,* p. 213 f.
Ep. syn.	*Epistula ad synodum Constantinopolitanam.* PG 86, 989 ff., ferner in: Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten [Lit.-Vz. VI 2], p. 90 ff.
Justin.	*Iustinus.* Hrsg. von E. J. Goodspeed in: Die ältesten Apologeten. Göttingen 1914.
Apol. I. II.	*Apologia I. II.*
Dial.	*Dialogus cum Tryphone Iudaeo.*
Ps.-Leont. Byz.	*Pseudo-Leontius Byzantius.*
De sectis	PG 86, 1193 ff.
Macr.	*Macrobius.* Hrsg. von J. Willis, 2 Bde. Leipzig 1963.
Somn.	*Commentarii in Somnium Scipionis.*
Marc. Anc.	*Marcellus Ancyranus.* Bei: Euseb. C. Marcell. (s. dort).
Max. Conf.	*Maximus Confessor.*
Schol. in lib.	*Scholia in librum* (Dionysii Areopagitae) *de ecclesiastica hierarchia.* PG 4, 116 ff.
De eccl. hier.	

Meth.	*Methodius.* Hrsg. von G. N. Bonwetsch in: GCS 27. Leipzig 1917.
De resurr.	*De resurrectione.*
Numenius	Fragmente, hrsg. von É. des Places. Paris (Collection Budé) 1973.
Or.	*Origenes.*
C. Cels.	*Contra Celsum.* Hrsg. von P. Koetschau in: GCS 2. 3 (Or. Bd. 1—2). Leipzig 1899. Vgl. dazu die Übersetzung von H. Chadwick. Cambridge 1953.
De or.	*De oratione.* Hrsg. von P. Koetschau in: GCS 3 (Or. Bd. 2). Leipzig 1899.
De princ.	*De principiis.* Hrsg. von P. Koetschau in: GCS 22 (Or. Bd. 5). Leipzig 1913.
Exhort.	*Exhortatio ad martyrium.* Hrsg. von P. Koetschau in: GCS 2 (Or. Bd. 1). Leipzig 1899.
In Cant. comm.	*In Canticum Canticorum commentarius.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 33 (Or. Bd. 8). Leipzig 1925.
In Cant. hom.	*In Canticum Canticorum homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 33 (Or. Bd. 8). Leipzig 1925.
In Ez. hom.	*In Ezechielem homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 33 (Or. Bd. 8). Leipzig 1925.
In Gen. comm.	*In Genesim commentarii.* PG 12, 45 ff.
In Gen. hom.	*In Genesim homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 29 (Or. Bd. 6). Leipzig 1920.
In Gen. sel.	*In Genesim selecta.* PG 12, 92 ff.
In Hebr. fr.	*In Epistulam ad Hebraeos fragmenta.* PG 14, 1308.
In Ier. hom.	*In Ieremiam homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 33 (Or. Bd. 8). Leipzig 1925.
In Ioh.	*Commentarii in Iohannem.* Hrsg. von E. Preuschen in: GCS 10 (Or. Bd. 4). Leipzig 1903.
In Is. hom.	*In Isaiam homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 33 (Or. Bd. 8). Leipzig 1925.
In Lam. comm.	*In Lamentationes commentarii.* Hrsg. von E. Klostermann in: GCS 6 (Or. Bd. 3). Leipzig 1901.
In Lev. hom.	*In Leviticum homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 29 (Or. Bd. 6). Leipzig 1920.
In Luc. hom.	*In Lucam homiliae.* Hrsg. von M. Rauer in: GCS 49 (35) (Or. Bd. 9). Leipzig ²1959 (1930).
In Matth.	*Commentarii in Matthaeum.* Hrsg. von E. Klostermann, E. Benz, L. Früchtel in: GCS 40. 38. 41 (Or. Bd. 10—12). Leipzig 1933—1955.

In Num. hom.	*In Numeros homiliae.* Hrsg. von W. A. Baehrens in: GCS 30 (Or. Bd. 7). Leipzig 1921.
Philoc.	*Philocalia.* (Anthologie, zusammengestellt von Basilius und Gregor von Nazianz.) Hrsg. von J. A. Robinson. Cambridge 1893.
Sel. in Ps.	*Selecta in Psalmos.* PG 12, 1053 ff.
In Rom.	*Commentarii in Epistulam ad Romanos.* PG 14, 833 ff.
Pa.	*Apologia Sancti Pamphili pro Origene.* PG 17, 541 ff.
Philo	*Philo Alexandrinus.* Hrsg. von L. Cohn, P. Wendland und S. Reiter, 6 Bde. Berlin 1896—1915.
De conf.	*De confusione linguarum.*
De opif. mundi	*De opificio mundi.*
De somn.	*De somniis.*
De spec. leg.	*De specialibus legibus.*
De v. cont.	*De vita contemplativa.*
De v. Mos.	*De vita Mosis.*
Leg. ad Gaium	*Legatio ad Gaium.*
Leg. all.	*Legum allegoriae.*
Quis rer. div. her.	*Quis rerum divinarum heres sit.*
Philoc.	*Philocalia* (s. Or. Philoc.).
Phot.	*Photius.*
Bibl.	*Bibliotheca.* Hrsg. von I. Bekker, 2 Bde. Berlin 1824—25. Neuausgabe begonnen von R. Henry: Photius, Bibliothèque. Paris (Collection Budé) 1959 ff.
Plato	Hrsg. von J. Burnet, 5 Bde. Oxford 1900—07 (zahlreiche Nachdrucke).
Conv.	*Convivium.*
Crat.	*Cratylus.*
Ep.	*Epistulae.*
Gorg.	*Gorgias.*
Leg.	*Leges.*
Phaedr.	*Phaedrus.*
Rep.	*Res publica.*
Tim.	*Timaeus.*
Ps.-Plato	*Pseudo-Plato.*
Epinomis	Hrsg. von J. Burnet in: Platonis opera, Bd. 5.
Plot.	*Plotinus.* Enneades. Hrsg. von P. Henry und H.-R. Schwyzer, 3 Bde. Paris-Brüssel 1951—73.
Plut.	*Plutarchus.* Vitae Parallelae, hrsg. von C. Lindskog und K. Ziegler. Leipzig 1914—35 (danach mehrere Neuauflagen). — Moralia, hrsg. von C. Hubert, W. Nachstädt u. a. Leipzig 1925 ff.

De def. or.	*De defectu oraculorum.* In: Moralia, Bd. III.
De fac.	*De facie in orbe lunae.* In: Moralia, Bd. V 3.
Phoc.	*Phocion.* In: Vitae Parallelae, Bd. II 1.
Plat. quaest.	*Platonicae quaestiones.* In: Moralia, Bd. VI 1.
Ps.-Plut.	*Pseudo-Plutarchus.*
Vit. Hom.	*Vita Homeri.* Hrsg. von T. W. Allen in: Homeri opera, Bd. 5, p. 238 ff. Oxford 1912.
Ps.-Leont. Byz.	(s. unter Leont. Byz.)
Ps.-Plato	(s. nach Plato)
Ps.-Plut.	(s. nach Plut.)
Ruf.	*Rufinus.* Hrsg. von M. Simonetti in: CC L 20. Turnhout 1961.
Apol. ad Anast.	*Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum.*
Apol.	*Apologia contra Hieronymum.*
De adult.	*De adulteratione librorum Origenis.*
Ruf. Palaest.	*Rufinus Palaestinus.* PL 21, 1123 ff.
Sext. Emp.	*Sextus Empiricus.* Hrsg. von H. Mutschmann, J. Mau und K. Janácek, 4 Bde. Leipzig 1912—62.
Adv. math.	*Adversus mathematicos.*
Pyrrh. Hyp.	*Pyrrhoneae Hypotyposes.*
Stob.	*Iohannes Stobaeus.*
Anth.	*Anthologium.* Hrsg. von C. Wachsmuth und O. Hense, 5 Bde. Berlin 1884—1923 (Neudruck 1958).
Tert.	*Tertullianus.*
Adv. Marc.	*Adversus Marcionem.* Hrsg. von E. Kroymann in: CSEL 47, p. 290 ff. — Ferner hrsg. von demselben in: CC L 1, p. 441 ff.
Adv. Prax.	*Adversus Praxean.* Hrsg. von E. Kroymann in: CSEL 47, p. 227 ff. — Ferner hrsg. von E. Kroymann und E. Evans in: CC L 2, p. 1159 ff.
De an.	*De anima.* Hrsg. von A. Reifferscheid und G. Wissowa in: CSEL 20, p. 298 ff. — Ferner hrsg. von J. H. Waszink in: CC L 2, p. 781 ff.
De or.	*De oratione.* Hrsg. von A. Reifferscheid und G. Wissowa in: CSEL 20, p. 180 ff. — Ferner hrsg. von G. F. Diercks in: CC L 1, p. 257 ff.
Theoph. Al.	*Theophilus Alexandrinus.*
Ep. pasch.	*Epistulae paschales* I (= Hier. Ep. 96), II (= Hier. Ep. 98), III (= Hier. Ep. 100).
Ep. syn.	*Epistula synodalis* (= Hier. Ep. 92).

III. Allgemeines, Zeitschriften, Sammelwerke

a. a. O.	am angegebenen Ort.
ACO	*Acta Conciliorum Oecumenicorum.* Hrsg. von E. Schwartz und (Bd. IV 1) J. Straub. Berlin 1924 ff.
ALMA	*Archivum Latinitatis Medii Aevi.* Brüssel 1924 ff.
Anh.	Anhang.
Anm.	Anmerkung.
Anon.	Anonymus.
App.	Apparat.
AT	Altes Testament (s. auch LXX).
Bauer	*Bauer, W.: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur.* Berlin ^{5}1963.
Bd(e).	Band (Bände).
Blaise	*Blaise, A.—Chirat, H.: Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens.* Turnhout ^{2}1967.
Blaß-Debrunner	*Blaß, F.: Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. von A. Debrunner.* Göttingen ^{13}1970.
BLE	*Bulletin de littérature ecclésiastique.* Toulouse 1877 ff.
CC L	*Corpus Christianorum. Series Latina.* Turnhout 1953 ff.
col.	columna (Spalte).
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* Wien 1866 ff.
DG	Dogmengeschichte.
Dox. Gr.	*Doxographi Graeci.* Hrsg. von H. Diels. Berlin-Leipzig 1879.
DThC	*Dictionnaire de Théologie Catholique.* Begründet von A. Vacant und E. Mangenot. Paris 1903 ff.
ebd.	ebenda.
Einl.	Einleitung.
Ep.	Epistula, Epistulae.
Festschr.	Festschrift.
Fr.	Fragment.
GCS	*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten* (früher: *drei*) *Jahrhunderte.* Leipzig-Berlin 1887 ff. (Die Bände werden in der durchlaufenden Zählung nach der Reihenfolge des Erscheinens zitiert, darauf folgt Seite und Zeile. Beispiel: GCS 30, p. 336, 15.)
gr.	graecus, griechisch.

Hofmann-Szantyr	*Hofmann, J. B.: Lateinische Syntax und Stilistik, neubearb. von A. Szantyr.* München 1965 (Handbuch der Altertumswissenschaft II 2, 2).
Hrsg., hrsg.	Herausgeber, herausgegeben.
Hs(s)., hs.	Handschrift(en), handschriftlich.
Jh.	Jahrhundert.
Kautzsch, Apokr. u. Pseud.	*Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Übers. u. hrsg. von E. Kautzsch* (u. anderen), 2 Bde. Tübingen 1900.
Kittel	*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Hrsg. von G. Kittel* (später von G. Friedrich). Stuttgart 1933 ff.
Lampe	*Lampe, G. W. H.: A Patristic Greek Lexicon.* Oxford 1961.
lat.	latinus, lateinisch.
Lit.-Vz.	Literaturverzeichnis.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche.* Hrsg. von J. Höfer und K. Rahner. Freiburg ^{2}1957—65.
LXX	*Septuaginta.* Hrsg. von A. Rahlfs, 2 Bde. Stuttgart 1935. Soweit erschienen, werden auch die großen Oxforder und Göttinger Ausgaben benutzt.
Mansi	*Mansi, G. D.: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* 31 Bde. Florenz-Venedig 1759—98. Neudruck und Fortsetzung 1899 ff.
NT	*Neues Testament.* Hrsg. von E. Nestle-K. Aland. Stuttgart ^{25}1963.
p.	pagina (Seite), paginae.
Par.	Parallele(n).
PG	*Patrologiae cursus completus* (usw.), *Series Graeca.* Hrsg. von J. P. Migne. Paris 1857 ff.
PL	*Patrologiae cursus completus* (usw.), *Series Latina.* Hrsg. von J. P. Migne. Paris 1844 ff.
PW	*Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.* Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa. Hrsg. von K. Ziegler und W. John. Stuttgart 1893 ff.
Praef.	Praefatio (Vorrede).
RAC	*Reallexikon für Antike und Christentum.* Hrsg. von Th. Klauser. Stuttgart 1950 ff.
RE	*Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.* Hrsg. von A. Hauck. Leipzig ^{3}1896 bis 1913.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart.* Hrsg. von K. Galling. Tübingen ^{3}1957—62.

s.	siehe.
SB	Sitzungsberichte.
scil.	scilicet (bei erklärenden Zusätzen).
Septuaginta	s. LXX.
s. o. (u.)	siehe oben (unten).
St. Patr.	*Studia Patristica.* Berlin 1957 ff.
Suppl.	Supplement(um).
s. v.	sub voce (unter dem Stichwort).
SVF	*Stoicorum Veterum Fragmenta.* Hrsg. von H. v. Arnim, 4 Bde. Leipzig 1903—24 (Nachdruck Stuttgart 1964).
Θ	Theodotion (gr. Übersetzer des AT; vollständig erhalten nur das Buch Daniel, doch ist die Echtheit dieser Fassung bestritten). Hrsg. von A. Rahlfs (s. LXX).
ThLL	*Thesaurus Linguae Latinae.* Leipzig 1900 ff.
TU	*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.* Leipzig-Berlin 1883 ff.
u. ö.	und öfter.
VChr	*Vigiliae Christianae.* Amsterdam 1947 ff.
vgl.	vergleiche.
VL	*Vetus Latina.* Die Reste der altlateinischen Bibel ... neu gesammelt und hrsg. von der Erzabtei Beuron. Freiburg 1949 ff. (Soweit diese Ausgabe noch nicht erschienen, wird die von P. Sabatier, Reims 1735—51 benutzt.)
Vulg.	*Vulgata (Biblia sacra iuxta vulgatam versionem).* Hrsg. von R. Weber, 2 Bde. Stuttgart 1969.
ZNW	*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.* Gießen 1900/33, Berlin 1934 ff.
z. St.	zur Stelle (d. h. Anmerkung in einer Ausgabe oder Übersetzung).

IV. Moderne Gelehrte

B.	I. Bekker	Koe.	P. Koetschau
Del.	(Ch. und Ch. V.) Delarue	T.	im Text
Diek.	F. Diekamp	App.	im Apparat
Gö.	H. Görgemanns	Merl.	J. Merlin
Gu.	G. Gundermann	Red.	E. R. Redepenning
Hi.	I. Hilberg	Rob.	J. A. Robinson
Ka.	H. Karpp	Schw.	E. Schwartz
Kl.	E. Klostermann	Wey.	C. Weymann

ΩΡΙΓΕΝΟΥΣ
ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΤΟΜΟΙ Δ'

ORIGENIS
DE PRINCIPIIS LIBRI IV

—

ORIGENES
VIER BÜCHER VON DEN PRINZIPIEN

p. 3 Koe.

PRAEFATIO RUFINI

1. Scio quam plurimos fratrum, scientiae scripturarum desider provocatos, poposcisse ab aliquantis eruditis viris et Graecarum lit rarum peritis, ut Origenem Romanum facerent et Latinis auribus eu donarent. In quod etiam frater et collega noster ab episcopo Dama deprecatus, cum homilias duas de Cantico canticorum in Latinum tra tulisset ex Graeco, ita in illo opere ornate magnificeque praefatus e ut cuivis legendi Origenem et avidissime perquirendi desiderium comm veret, dicens illius animae convenire quod dictum est quia „Introdu me rex in cubiculum suum", adserens eum quod, 'cum in ceteris libris omnes vincat, in Canticis canticorum etiam ipse se vicerit'. Pollice sane in ipsa praefatione se et ipsos in Cantica canticorum libros et ali quam plurimos Origenis Romanis auribus largiturum. Sed ille, ut vide

---

I Praef. Ruf. *Textzeugen*: ω; *b (Hier. Ep. 80)*; p. 4, 15 sequar — 22 sequim *Hier. Apol. I 3*; p. 4, 18 in quibus — 21 inveniat *r (Ruf. Apol. II 49, Paraphrase)*; p. 4, 21 Hunc — 24 proferamus *r (Ruf. Apol. I 14)*; p. 5, 1 Cuius — 3 ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ *Hier. Apol. II 15*; p. 5, 1 Cuius — 19 reddidimus *r (Ruf. Apol. I 16)*; p. 5, 3 corruptos — 4 libros eius *Hier. Ep. 84, 10 (Paraphrase)*; p. 5, 20 Haec — 6, 13 immutet *r (Ruf. Apol. I 16)*.

3, 1 PRAEFATIO RUFINI] INCIPIT PROLOGUS RUFINI PRBI AD MACHARIUM δ : AD MACHARIUM RUFFINUS IN PERIARCHON B : PREPTIA ... *(Rasur)* I LIB' PERIAR C : PROLOGUS RUFINI PRE IN LIBRO PRIMO PERIARCHON ORIGENIS PRESBITERI μ : Incipit praefacio rufini presbyteri in librum origenis qui vocatur periarchon, quem transtulit de greco in latinum Ab : Praefatio Rufini librorum periarchon quos de graeco transtulit in latinum *(b)* (*Vgl. p. 5, 20* praefatio, *p. 193, 11* praefatiuncula) 3—4 litterarum] < α μ b^p 5 In quod] In quo (d diert) M : In quo b^p : Inter quos *Merl.* 6 cum] *vor* 5 frater β b^p : *vor* 5 d α : *vor* 6 homilias b^p : ut *vor* 6 homilias M^{1c} b^p : < δ μ *(fehlte offenbar im Archetyp)* homelias *(b)* 4, 2 ipsa] < γ

VORREDE RUFINS

R 1. Wie ich weiß, haben viele Brüder im Verlangen nach Wissen über die Schrift eine Reihe von gelehrten Männern, die des Griechischen mächtig sind, dazu aufgefordert, Origenes zu einem römischen (Autor) zu machen und ihn dem lateinischen Publikum zu schenken. Diese Bitte wurde auch an unseren Bruder und Amtsgenossen gerichtet [1], und zwar vom Bischof Damasus. Er übersetzte darauf zwei Homilien über das Hohelied aus dem Griechischen ins Lateinische [2] und schrieb dazu ein so glänzendes Vorwort, daß er bei jedermann das Verlangen weckte, Origenes zu lesen und gründlich zu studieren. Er sagte nämlich, auf die Seele des Origenes treffe das Wort zu: „Der König hat mich in sein Gemach geführt" (Hoh.L. 1, 3 Vulg.) und erklärte: während er in seinen übrigen Büchern alle anderen übertreffe, habe er im Hohenlied sogar sich selbst übertroffen [3]. Nun verspricht er zwar in ebendiesem Vorwort, er werde auch die eigentlichen Bücher über das Hohelied [4] und noch viele andere von Origenes dem römischen Publikum zugänglich

---

[1] Rufin weist hier auf die Or.-Übersetzungen des Hieronymus hin. Da dieser inzwischen aber auf die Seite der Or.-Gegner übergetreten war (s. o. S. 33), mußte das, selbst wenn Ruf. keinen boshaften Hintersinn beabsichtigt hatte (so Murphy [Lit.-Vz. VI 2] 99 f.), auf Hier. als bitterer Hohn wirken. Daß er so empfunden hat, zeigen seine Schreiben an Ruf. selbst (Ep. 81) und an Pammachius und Oceanus (Ep. 84), ferner Apol. I 1, III 12. 27. 41. — Mit der Bezeichnung „collega" deutet Ruf. auf das gemeinsame Priesteramt hin; sie könnte aber auch eine versteckte Anspielung darauf sein, daß Hier. ebenfalls Or. übersetzt hatte.

[2] Diese Übersetzung ist erhalten; sie ist dem römischen Bischof Damasus gewidmet (GCS 33, p. 26, 2).

[3] GCS 33, p. 26, 3 f.: „Origenes, cum in ceteris libris omnes vicerit, in Cantico (Variante: Canticis) canticorum ipse se vicit." p. 26, 8 f.: „... ut mihi videatur in eo completum esse, quod dicitur: Introduxit me rex in cubiculum suum." Die erstere Stelle zitiert Ruf. genauer in Apol. II 17.

[4] D. h. den Kommentar (s. u. Anm. 8). Eine solche Ankündigung steht in der erhaltenen Praefatio nicht; nur ein Hinweis, daß die Übersetzung des Kommentars schwieriger sei. Die Vermutung von Baehrens (GCS 33, p. XIX f.), Rufin habe eine frühere Fassung der Hier.-Praefatio vor Augen gehabt, wird dadurch widerlegt, daß er (Apol. II 17) die uns erhaltene Fas-

4, 4 in stilo proprio placens rem maioris gloriae sequitur, ut pater verbi
5 sit potius quam interpres. Nos ergo rem ab illo quidem coeptam sequimur et probatam, sed non aequis eloquentiae viribus tanti viri ornare possumus dicta. Unde vereor ne vitio meo id accidat, ut is vir, quem ille 'alterum post apostolos ecclesiae doctorem' scientiae ac sapientiae merito comprobavit, inopia sermonis nostri longe se inferior videatur.
10 2. Quod ego saepe considerans reticebam, nec deprecantibus me frequenter in hoc opus fratribus adnuebam. Sed tua vis, fidelissime frater Macari, tanta est, cui obsistere ne imperitia quidem potest. Propter quod, ne te ultra tam gravem paterer exactorem, etiam contra propositum meum cessi, ea tamen lege atque eo ordine, ut quantum
15 fieri potest in interpretando sequar regulam praecessorum et eius praecipue viri, cuius superius fecimus mentionem. Qui cum ultra septuaginta libellos Origenis, quos homileticos appellavit, aliquantos etiam

4, 8 ac sapientiae] < γ 9 comprobat G σ se] esse γ : h^p 11 opus] < γ 13 tam] < γ 14 eo] < h 15 in] < δ h^p 17 omileticos β : omiliticos A *Hier. Apol.*: omeliticos γ h^p : homeliaticos W h^p : homeliticas h^p

machen. Aber wie ich sehe, findet er mehr Gefallen an eigenen literarischen Erzeugnissen und betreibt eine Tätigkeit, die höheren Ruhm einbringt: „Vater der Rede“ [5] zu sein und nicht bloß Übersetzer. Wir übernehmen also eine Aufgabe, die er begonnen und gutgeheißen hat, können freilich die Worte jenes großen Mannes nicht mit der gleichen Kraft der Beredsamkeit wiedergeben. Darum fürchte ich, durch meine Schuld könnte es dazu kommen, daß der, den jener um seiner Erkenntnis und Weisheit (vgl. Röm. 11, 33; 1 Kor. 12, 8) willen als den „zweiten Lehrer der Kirche nach den Aposteln“ gerühmt hat [6], durch die Ärmlichkeit meiner Sprache weit geringer erscheinen könnte als er ist.

2. Diese Überlegung bewog mich immer wieder, still zu bleiben und den Bitten der Brüder, die mich oft zu dieser Arbeit drängten, keine Folge zu leisten. Aber deine Macht (über mich), getreuester Bruder Macarius [7], ist so stark, daß nicht einmal das Unvermögen ihr widerstehen kann; und darum habe ich, um nicht länger dem Druck deines Forderns ausgesetzt zu sein, trotz meines Vorsatzes nachgegeben: doch unter der Bedingung, daß ich so weit wie möglich beim Übersetzen die Grundsätze meiner Vorgänger befolgte, und vor allem des Mannes, den wir oben erwähnten. Dieser hat über 70 Bücher des Origenes,

sung wörtlich zitiert. — In der Praefatio zu den Hesekielhomilien indessen verspricht Hier. viele weitere Übersetzungen (GCS 33, p. 318, 21—24). Vielleicht hat Rufin hieran gedacht.

[5] „Vater der Rede“ (gr. πατὴρ τοῦ λόγου) redensartlich von einem Autor, vgl. Lampe s. v. πατήρ A 11. Es ist unwahrscheinlich, daß Ruf. (wie Koe. meint) an Plato Conv. 177 D 5 (vgl. auch Phaedr. 257 B 2) gedacht hätte. — Rufin führt die Abwendung des Hier. von Or. ironisch auf literarischen Ehrgeiz zurück.

[6] Dies ist ein Zitat aus dem Vorwort des Hier. zu den Hesekiel-Homilien: „Magnum est quidem, amice, quod postulas, ut Origenem faciam Latinum et hominem iuxta Didymi videntis sententiam alterum post apostolum (Variante: apostolos) ecclesiarum magistrum etiam Romanis auribus donem.“ (GCS 33, p. 318, 1—3.) Die Stelle ist genauer zitiert bei Ruf. Apol. II 16.

[7] Von der Person dieses Macarius wissen wir wenig. (S. dazu Bardy [Lit.-Vz. VII] 90 f.) Er war in Rom an Rufin herangetreten, gleich nach dessen Rückkehr aus Palästina (s. o. S. 33), und hatte ihn um eine Übersetzung der Apologie des Pamphilus gebeten (vgl. das Vorwort Rufins zu dieser, in: CC L 20, p. 233; ausführlicher: Ruf. Apol. I 11). Sodann regte er die Übersetzung von De princ. an (vgl. außer der vorliegenden Stelle das Vorwort zum III. Buch).

σαρκί. ... οὐκ ἐκ προγενεστέρων, ὥς φασιν, ἁμαρτημάτων καταδεδίκασται ἡ τοῦ ἀνθρώπου ψυχὴ καὶ εἰς τοῦτον κατεπέμφθη τὸν κόσμον ... *Ebenda (p. 202, 34—203, 1 Schw.) (aus einem Brief ägyptischer Bischöfe):* Ἦν, φησί, πρὸ σώματος ἡ ψυχὴ ἐν οὐρανοῖς προοῦσα, κἀκεῖσε, φησίν, ἁμαρτήσασαν ἐν φυλακῇ κατήγγισε, τουτέστιν ἐν τῷ σώματι κατέπεμψεν, εἰς καθαρισμόν, φησί, καὶ σωφρονισμὸν τῶν ἐν οὐρανοῖς αὐτῇ γεγενημένων ἁμαρτιῶν.

6. *Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 2 (p. 149, 19—150, 3 Hi.):* De angelis quoque temeraria aliqua confinxit, ut cuncta in caelo ministeria servitutis dei non sint in caelo creata, sed diversis lapsibus et ruinis varia officiorum sortiti sint nomina, causasque veteres praecessisse, quibus creverint vel decreverint. Et inter haec quasi doloris inpatiens clamante populo: „Quae sursum est Hierusalem, libera est" nihil in ea purum, nihil a vitiis liberum et perpetua securum virtute contendit. Non stetit hactenus profana de angelis disputatio, sed
97, 8 proficiens in scelere: | Sicut daemones, inquit, nidore hostiarum assidentes aris gentilium pascebantur, | ita et angeli sanguine victimarum,
10 quas spiritalium typus immolat | Israhel, ⟨et⟩[h] fumo thymiamatis delectati versabantur prope altaria et | huiuscemodi alebantur cibis.

7. *Theoph. Al. Ep. pasch. II = Hier. Ep. 98, 10—12 (p. 194, 6—195, 25 Hi.):* Quis propheta sentire docuit ob lapsus de caelis animarum deum esse conpulsum corpora fabricare? Quis ... huic tradidit ad docendum neglegentia et motu et fluxu de altioribus rationabilium creaturarum provocatum deum mundi huius condere diversitatem, cum creationem eius Moyses explicans ⟨nec⟩[i] dixerit nec indicaverit propter causas aliquas praecedentes de rationabilibus sensibilia, de invisibilibus visibilia, de melioribus peiora prolata, quod apertissime Origenes praedicat? Dicit enim propter peccata intelligibilium creatu-

[h] ⟨et⟩ *Koe.* [i] ⟨nec⟩ *Hi.*

Gefängnis. ... Die menschliche Seele ist nicht, wie sie sagen, infolge früher geschehener Sünden verurteilt und in diese Welt hinabgeschickt ... (Ägyptische Bischöfe): Die Seele, sagt er, war vor dem Körper im Himmel präexistent, und von dort aus, sagt er, sperrte er sie, nachdem sie gesündigt hatte, in ein Gefängnis ein, d. h. er schickte sie in den Körper hinab, zur Reinigung, sagt er, und zur Züchtigung für die Sünden, die sie im Himmel begangen hat.

6. *Theophilus von Alexandrien: Auch über die Engel erdichtete er einiges Verwegene: alle Gott dienenden Ämter im Himmel seien nicht im Himmel erschaffen, sondern durch Fall und Sturz verschiedener Art seien sie zu den Titeln verschiedener Ämter gekommen; es habe lange voraufliegende Gründe gegeben, wegen derer sie zu- und abgenommen hätten. Und obwohl das Volk aus unerträglichem Schmerz schrie: „Das Jerusalem, das droben ist, ist frei" (vgl. Gal. 4, 26)*[40]*, behauptete er, dort gebe es keine Reinheit, keine Freiheit von Mängeln, keine Sicherheit in dauerhafter Tugend. Und dabei blieb seine lästerliche Erörterung über die Engel nicht stehen; sondern er ging in der Missetat noch weiter und sagte*[41]*: „Wie die Dämonen an den Altären der Heiden saßen und sich vom Opfergeruch nährten, so erfreuten sich die Engel am Blut der Opfer, welche Israel, das Vorbild der geistigen Welt*[42]*, schlachtete, und am Qualm des Räucherwerks; sie weilten in der Nähe des Altars und nährten sich von dergleichen Speisen."*

7. *Theophilus von Alexandrien: Welcher Prophet hat (ihn) gelehrt zu glauben, Gott sei durch den Fall der Seelen vom Himmel gezwungen worden, die Körperwelt zu erzeugen? Wer ... hat ihm die Lehre überliefert, durch die Nachlässigkeit der Vernunftgeschöpfe, ihre Bewegung und ihr Absinken von der Höhe sei Gott bewogen worden, die Mannigfaltigkeit dieser Welt zu schaffen? Mose jedenfalls hat in seinem Schöpfungsbericht weder gesagt noch angedeutet, daß wegen irgendwelcher vorangehender Ursachen aus Vernunftwesen Sinneswesen, aus unsichtbaren sichtbare, aus besseren schlechtere hervorgegangen seien, wie Origenes ganz offen erklärt. Denn er sagt, wegen*

[40] Der Protestschrei der Gemeinde ist natürlich Fiktion des Theophilus. Dieser benutzt das Gal.-Zitat auch in Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96, 2.

[41] Der folgende Satz wird von Theophilus als wörtliches Or.-Zitat geboten; Koe. hat ihn in den Text aufgenommen (p. 97, 8—11). Aber selbst wenn er echt ist, kann er aus einem anderen Werk stammen, etwa einem Kommentar zum mosaischen Ritualgesetz.

[42] Vgl. IV 3, 6—8.

97, 19. 20 Πῶς δὲ καὶ | ἐζήλωσαν διὰ τοὺς | ἀπολέσαντας τὸ 'καλὸν' παρὰ τοῦ
98, 1 κυρίου καταβληθὲν 'σπέρμα', καὶ | τὴν αὐτῶν διόρθωσιν ἐπιτραπῆναι
2 παρὰ τοῦ κυρίου ἐζήτουν, αὐτοὶ | τοῦ πρώτου σπέρματος τὴν καθαρότητα
ἀποβαλόντες; | Πρὸς οὓς ὁ κύριος οὐκ ἔφη ὅτι „Διὰ τί καὶ ὑμεῖς ἀποβάλ-
λετε τὴν πρώτην ὑμῶν πρὸς τὸν θεὸν κινηθέντες ἕνωσιν;" ἀλλ' ἐνδοῦναι
τέως αὐτοῖς, καὶ κατὰ καιρὸν τὸν προσήκοντα τοῦτο ποιεῖν ἐπιτρέπεσθαι
αὐτούς. . . .

2. 3 (505) | Εἰ δὲ 'δυνατοὶ | ἰσχύϊ' τυγχάνουσι 'ποιεῖν τὸ θέλημα' τοῦ θεοῦ,
καὶ ζητοῦσιν ἀπολέσαι[b] | τοὺς ἀσεβεῖς διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὔνοιαν,
5 καὶ 'ἔμπροσθεν παρ|ίστασθαι' καὶ 'λειτουργεῖν' καὶ 'ἐκ δεξιῶν' εἶναι
θεοῦ σημαίνονται, | τίς ὁ ὑπὲρ ταῦτα φανταζόμενος καὶ τῆς τοσαύτης
ἀξιοπιστίας τὸ μεῖζον ἐννοῶν . . .; . . .

Αὐτοὶ δὲ πόθεν μαθόντες ὅτι τῆς πρώτης μακαριότητος ἀποστάντες |
97, 6. 7 εἰς διάφορα τάγματα σωματωθέντες | ἀπεμερίσθησαν, | λεγέτωσαν. 'Αλλ'
ὁ διάβολος, φησίν, δέδεικται ὅτι τοιοῦτος μὲν οὐκ ἐκτίσθη, ἐξ ἰδίας δὲ
πονηρίας εἰς τοῦτο κατέπεσε. Δῆλον οὖν, ὅτι κἀκεῖνοι ἐξ ἰδίας ἀνδραγα-
θίας εἰς τοῦτο ἦλθον. . . .

---

[b] ἀπολέσαι *Koe. App.*: ἀπολέσθαι *Hrsg.*

Wieso aber bemühten sie sich sogar um die, die den vom Herrn ausgestreuten „guten Samen" (vgl. Matth. 13, 24) haben verderben lassen, und baten den Herrn um den Auftrag, diese zu bessern, *obwohl sie doch selbst* die Reinheit des ersten Samens verloren *hatten? Der Herr hat (anscheinend) zu ihnen nicht gesagt: „Warum* werft ihr durch eure Bewegung die primäre Einheit mit Gott fort?", *sondern: er gebe ihnen vorläufig nach, und* sie würden damit betraut, dies zu tun, solange es angebracht sei[30]. . . .

(Nach einer Zusammenstellung rühmender Bibelstellen über die Engel — mit einer ironischen Bemerkung über die Deutung der Seraphim bei Or. De princ. I 3, 4 — fährt Antipater fort:) Wenn sie aber „fähig sind in Kraft, den Willen Gottes zu tun" (vgl. Ps. 102 [103], 20—21), wenn sie wegen ihrer Anhänglichkeit an Gott die Gottlosen zu vernichten trachten (vgl. Gen. 32, 2, von Antipater vorher zitiert, und ähnliche militärische Vergleiche), und wenn es heißt, daß sie „vor ihm stehen" (vgl. eine Stelle aus Micha, von Antipater vorher zitiert, die aber nicht zu verifizieren ist, oder Luk. 1, 19?), ihm „dienstbar sind" (vgl. Dan. 7, 10 Θ) und „zur Rechten Gottes sind" (vgl. Deut. 33, 2)[31], wer wird dann mit seiner Vorstellung über diese Aussagen hinausgehen und an eine bessere Verbürgung denken als diese . . .?

Aber sie selbst sollen sagen, woher sie wissen, daß (die Engel) von der primären Seligkeit abgefallen sind und bei ihrer Verkörperung in verschiedene Ordnungen aufgeteilt wurden[32]. *Nun sagt er:* Es ist bewiesen, daß der Teufel nicht als solcher geschaffen wurde, sondern aus eigener Schlechtigkeit soweit gefallen ist. Daraus ergibt sich, daß auch jene durch eigene sittliche Gutheit zu ihrer Stellung gekommen sind[33]. *(Danach argumentiert Antipater: Nach Origenes ist die Engel-Werdung ein Abstieg vom Urzustand; „sittliche Gutheit" müßte aber im Gegenteil einen Aufstieg zur Folge haben.)*

---

[30] Dieser ironische Satz ist offenbar aus einzelnen Wendungen des Or. aufgebaut.

[31] Diese Aussagen hatte Antip. vorher selbst zusammengestellt. Sie gehen wohl nicht auf Origenes zurück. (Koe. nimmt sie zu Unrecht in den Text auf: p. 98, 2—5.)

[32] Vgl. Anm. 27.

[33] Dies könnte aus I 8, 3, p. 100, 7—10 genommen sein (so Koe.), oder aus I 5, 3, p. 72, 19—73, 6.

(504) Τοῦ δὲ κηρύγματος μὴ περιέχοντος ταῦτα οὕτως ἀκριβῶς
97, 5 εἰδέναι φαίνεσθε, ὅτιπερ | τῆς προτέρας μακαριότητος ἀποστάντες διὰ
6. 7 τὴν τοῦ πρώτου | ἧτταν τὴν γενομένην ἐν αὐτοῖς | γεγόνασιν ἀπὸ νοῶν
11 ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι καὶ τὰ ἑξῆς. | Ἀποστάντες δὲ (κατὰ τὴν γενο-
μένην | νέαν γραφὴν) τῆς τοῦ θεοῦ ἑνώσεως, ἄρχειν τε καὶ κυριεύειν
τῶν | ἐπὶ πλείω σαλευθέντων λαχόντες καὶ 'εἰς διακονίαν ἀποστελλόμε-
νοι | διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν', αὐτοὶ ταύτης σαλευθέν-
15 τες | καὶ δεόμενοι τοῦ ἐπανάξοντος. | . . .

. . . πῶς ἔξω τοῦ ἰδίου μακαρισμοῦ καθεστηκέναι τούτους νομίσαι τις
15. 16 δυνηθείη; Εἰ μή τις δ' ἂν ἐρεῖ, | μὴ θέλειν ἐπιτάττειν αὐτοῖς | ὥστε ἐπανελ-
θεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν ἀρχῆθεν τελείαν μακαριότητα· ἐπι|ταττόμενοι γὰρ
'δυνατοὶ ἰσχύϊ' τυγχάνουσι κατὰ τὸν προφήτην 'ποι|εῖν τὸν λόγον αὐτοῦ
19 καὶ ἀκούειν τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ'. | Ἀψευδὴς γὰρ ἡ τοῦ πνεύ-
ματος μαρτυρία. |

Obwohl die Verkündigung dies nicht enthält, scheint ihr ohne weiteres genau zu wissen, daß sie von der früheren Seligkeit abfielen infolge der Niederlage des Ersten[26], die unter ihnen geschah, und daß sie dann aus Intelligenzen zu Engeln, Erzengeln usw. wurden[27]. Als sie *— nach dieser neuen „heiligen Schrift“ —* von der Einheit mit Gott abgefallen waren, erhielten sie die Aufgabe, Führung und Herrschaft auszuüben über die, die noch mehr ins Wanken geraten waren, und wurden „zum Dienst ausgesandt um deretwillen, die ererben sollen das Heil“ (vgl. Hebr. 1, 14). *Dabei waren sie doch selbst wankend geworden und vom Heil abgefallen und brauchten einen Helfer zur Rückkehr! . . .*

(Als Grundlage für ein richtiges Urteil führt Antipater Ps. 102 [103], 20—21 an, wonach die Engel „fähig sind in Kraft, sein Wort tuend, zu hören den Klang seiner Worte“ und „seinen Willen tun“.) Wie kann man (dann) annehmen, daß sie außerhalb der eigenen Seligkeit[28] bleiben? *Es sei denn, es sagt einer, daß Gott nicht willens ist, ihnen die Rückkehr in die* ursprüngliche vollkommene Seligkeit[29] *zu befehlen: denn wenn er beföhle, wären sie „fähig in Kraft“, nach dem Propheten, „sein Wort zu tun und zu hören den Klang seiner Worte“ (vgl. Ps. 102 [103], 20—21). Denn das Zeugnis des Geistes ist untrüglich.*

---

22 Anm. 102): dort wurde eine Aussage über die Anfangslosigkeit der Schöpfung überhaupt gemacht, hier wird die Aussage auch auf die Vernunftwesen angewendet. Damit ist die Frage beantwortet, die I Praef. 10, p. 16, 3 als offen bezeichnet wurde. Es geht aber wohl zu weit, wenn Kettler deshalb alles in diesem Antip.-Text enthaltene Or.-Material an den Anfang von Kap. 5 setzen will.

[26] D. h. des Satans.

[27] Dieser Satz stimmt ziemlich genau mit dem letzten Absatz des vorliegenden Antip.-Textes überein (s. bei Anm. 32), beide Stellen scheinen auf derselben Formulierung des Or. zu beruhen.

[28] Diese Wendung, die Antip. noch öfter in polemischen Ausführungen gebraucht, die hier nicht wiedergegeben sind, muß bei Or. wichtig gewesen sein. Ihr Sinn scheint zu sein: die Engel haben ihre Seligkeit nicht eigentlich verloren, sie besitzen sie noch, befinden sich aber zeitweilig außerhalb ihrer, müssen also auf etwas verzichten, was ihnen eigentlich gehört.

[29] Diese Wendung, die Antip. öfters in der Polemik verwendet, stammt sicher von Or. Der Satz im ganzen ist aber als Argument gegen Or. gemeint, er stellt einen fiktiven Rechtfertigungsversuch dar, dessen Absurdität der Leser bemerken soll. Hier spricht also nicht Or., sondern Antip. (Koe. nimmt dagegen den Satz in den Text: p. 97, 15—19).

Cap. VIII. Appendix I

1. *Antip. Bostr. (bei Joh. Damasc. Sacra parall., ed. Lequien II 770—771 = PG 96, 501—505):* . . . ὑμεῖς δὲ πόθεν λαβόντες τοσαῦτα μυστήρια διηγεῖσθε, ὅπως τε πρὸ τούτου ἦσαν καὶ πῶς ἤρξαντο κινεῖσθαι οἱ νόες, καὶ πῶς ἔπεσαν εἰς διάφορα σώματα καὶ γεγόνασι διάφορα τάγματα 'οὐρανίων τε καὶ ἐπιγείων'; Τί ἐρεῖτε; . . .

Ἐν τῷ οὖν ἐκκλησιαστικῷ κηρύγματι ⟨μὴ⟩[a] περιεχομένης τῆς ἀκριβοῦς ταύτης καταλήψεως, πῶς ἐρεῖτε κατειληφέναι, ἀλλὰ μετὰ πάσης ἀκρι-
95, 14 βείας εἰδέναι ὅτιπερ | οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν καὶ τοὺς νόας, | πῶς τε τάξεως καὶ γνώσεως μετέσχον, καὶ πῶς μετέπεσαν, καὶ εἰς πόσας διαφορὰς διηρέθησαν, μετὰ πάσης αὐθεντίας δογματίζοντες; . . .

---

[a] ⟨μὴ⟩ *Gö.*

Anhang I zu Kapitel 8

Sonstige Texte zur Engellehre und zum Abstieg der Vernunftwesen[19]

1. Antipater von Bostra[20]*: (Es geht eine Anspielung auf De princ. I 5, 1 voran: woher Paulus die Namen der Engelordnungen habe, sei ungewiß*[21]*.) Ihr aber, woher habt ihr die großen Geheimnisse, die ihr lehrt:* wie die Intelligenzen[22] vor dieser Zeit existierten, und wie sie sich zu bewegen[23] begannen, und wie sie in verschiedene Körper hinabstürzten und zu verschiedenen Ordnungen der „Himmlischen und der Irdischen" (vgl. Phil. 2, 10) wurden? *Was werdet ihr sagen?* . . . *(Auf die Bibel könne Or. sich nicht berufen, da er selbst vorher gesagt habe, sie gebe über diese Fragen keine Auskunft; dafür werden Zitate aus I Praef. 8 und 10*[24] *angeführt.) Da nun in der kirchlichen Verkündigung eine genaue Vorstellung davon nicht enthalten ist, wie könnt ihr da sagen, ihr hättet eine solche Vorstellung erreicht, ja ihr wüßtet mit aller Genauigkeit, daß* Gott auch mit der Schöpfung der Intelligenzen nicht (zu einer bestimmten Zeit) begonnen hat[25], wie sie ihre Ordnung und ihre Erkenntnis erhalten haben, wie sie gefallen sind und in wie viele verschiedene Gruppen sie geteilt wurden, *indem ihr mit aller Autorität Lehrsätze aufstellt?* . . .

---

[19] Die hier zusammengestellten Texte beziehen sich allgemein auf Kap. 5 bis 8, teils auch speziell auf Kap. 8. Rufin hat zweifellos manches unterdrückt, was in ihnen überliefert war. Koe. hat ein „Mosaik" aus Antipater, Leontius, Epiphanius und Theophilus hergestellt (vgl. seine Einl. CXV f.) und nach I 8, 1 eingefügt. Diese Lösung ist sicher zu gewaltsam. Wir ziehen es vor, die Texte getrennt vorzulegen.

[20] Dieser Text ist besonders wertvoll, weil Antip. nicht einfach Lehren des Origenes referiert und bekämpft, sondern sich mit bestimmten Texten aus De princ. auseinandersetzt, deren Wortlaut in polemischen Anspielungen oft durchscheint. Um erkennbar zu machen, was vermutlich auf Or. zurückgeht, sind diese Anspielungen in gewöhnlicher Schrift gedruckt, Antipaters eigene Argumentation kursiv.

[21] S. App. I zu p. 69, 9.

[22] Νόες ist der origenistische Terminus für Vernunftwesen im ursprünglichen Zustand. Ruf. gebraucht als Äquivalent für νοῦς „mens" (z. B. II 8, 3, p. 158, 23). Vgl. de Faye III 69 Anm. 3.

[23] Zum Begriff der „Bewegung" s. I 5 Anm. 29.

[24] S. dort, Fr. 2 und 3.

[25] Dieser Satz scheint, wenn man das „auch" beachtet, eine Fortsetzung des Schlusses von I 4, 5 zu sein (vgl. Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV]

afferre adstructiones solent, id est quod vel pecus, cui se mulier contra naturam subiecerit, in reatum pariter cum muliere devocetur ac lapidari pariter iubeatur, vel quod 'taurus cornipeta' lapidari nihilominus praecipitur; sed et quod Balaam asina, 'os eius deo aperiente', locuta est, et „subiugale mutum in hominum voce respondens arguit prophetae dementiam". *²→ Quas nos non solum non suscipimus, sed et omnes has assertiones eorum contra fidem nostram venientes refutamus atque respuimus. Verumtamen suo in loco et tempore confutato hoc perverso dogmate atque depulso ea quae de scripturis sanctis ab illis prolata sunt qua liter intellegi debeant exponemus. ←*²

*² *Hier. Ep. 124, 4 (p. 100, 26—101, 4 Hi.):* Et ad extremum, ne teneretur Pythagorici dogmatis reus, qui adserit μετεμψύχωσιν, post tam nefandam disputationem, qua lectoris animum vulneravit: → Haec, inquit, iuxta nostram sententiam non sint dogmata, sed quaesita tantum atque proiecta, ne penitus intractata viderentur. ← *Vgl. dazu die Fassung dieses Abschnitts bei Pa. 9 s. App. II ; anschließend fährt Pa. fort:* Sed haec in eo loco dixit, in quo de animabus animalium requirebat, non de transmutatione animarum.

125. 11 Quas — 16 exponemus] Sed haec, quantum ad nos pertinet, non sint dogmata, sed discussionis gratia dicta sint et abiciantur. Pro eo autem solo dicta sunt, ne videatur quaestio mota non esse discussa. *Pa* 11 Quas] quae **V** 14 suo in loco] voloco (**μ**) : suo et loco **σ**

für ein Leben als vernunftloses Tier; | *manche* wählen für die Tierwerdung sogar, wenn ich so sagen darf, ein Leben im Wasser[17]. Und so geht wohl, in dem Maße wie der fortschreitende Fall in die Schlechtigkeit es verdient, die Seele in den Körper dieses oder jenes unvernünftigen Tieres ein. | Dafür *gibt es* auch[17a] Argumente aus den heiligen Schriften: ein Tier, dem sich eine Frau wider die Natur hingegeben hat, wird ebenso wie die Frau vor Gericht gestellt und soll gesteinigt werden (vgl. Lev. 20, 16); ein stößiger Ochse soll ebenfalls gesteinigt werden (vgl. Ex. 21, 29); und die Eselin des Balaam begann, „als Gott ihren Mund öffnete" (vgl. Num. 22, 28), zu sprechen, und „das stumme lastbare Tier redete mit Menschenstimme und wehrte des Propheten Torheit" (vgl. 2 Petr. 2, 16). | Aber[18] dies sollen nach unserer Absicht keine festen Lehren sein, sondern | nur Fragen und Probleme. | Ich habe es nur deshalb ausgesprochen, damit die angeschnittene Frage nicht ohne Behandlung bleibe. |

[17] Die Wassertiere gelten als die vernunftlosesten und unreinsten, vgl. Plato Tim. 92 B; Pohlenz [Lit.-Vz. IV] I 83. Mit biblischem Hintergrund ist das Thema in II 8, 3 (p. 157, 2—7) ausgeführt.

[17a] Ruf.: „Dafür pflegen sie auch gewisse erfundene Argumente aus den (heiligen) Schriften anzuführen ..." Wir ändern ab im Sinne von Anm. 15.

[18] Hier folgen wir der Pa.-Fassung, welche dem Original näherzustehen scheint; denn sie stimmt sehr gut mit dem Hier.-Zitat überein. Die Ausdrücke „abiciantur" (Pa.) und „proiecta" (Hier.) gehen wohl auf originales προβληθέντα („zum Problem machen") zurück; Ruf. hat irreführend mit „verwerfen" übersetzt (Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 18). In der späteren Fassung hat Rufin eingesetzt: „Diese (Behauptungen) nehmen wir nicht nur nicht an, sondern wir verwerfen mit Abscheu alle diese Aufstellungen von ihnen, die gegen unsern Glauben gehen. Aber wir werden am rechten Ort und zur rechten Zeit nach Widerlegung und Zurückweisung dieser verkehrten Lehre darlegen, wie man das zu verstehen hat, was in der heiligen Schrift darüber gesagt wird." Die hier versprochene exegetische Korrektur des oben Gesagten findet sich nirgends; das Versprechen scheint eine Verlegenheitsauskunft Rufins zu sein.

motus 'adiunxerunt se domino', facti ex integro spiritus, ut sint cum illo 'unus spiritus' semper, cum ipso singula quaeque discernentes, usquequo perveniant in hoc, ut perfecti effecti 'spiritales omnia discernant' per hoc, quod in omni sanctitate inluminati sensum per verbum et sapientiam dei 'a nullo possint penitus discerni'. |

*1→ Illa sane nos nequaquam recipienda censemus, quae a quibusdam superfluo vel perquiri vel adstrui solent, id est quod animae in tantum sui decessum veniant, ut naturae rationabilis ac dignitatis oblitae etiam in ordinem inrationabilium animantium vel bestiarum vel pecudum devolvantur; ←1 pro quibus etiam quasdam ex scripturis commentitias

*1 *Fr. 17 b, Just. Ep. ad Menam (p. 211, 17—23 Schw.):* Ὅτι[a] καὶ τὸν ἔνυδρον ἔσθ' ὅτε αἱρεῖται βίον ἡ ψυχή, ἐκ τοῦ δευτέρου[b] λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου[c]. → Ἡ ψυχὴ ἀπορρέουσα τοῦ καλοῦ καὶ τῇ κακίᾳ προσκλινομένη καὶ | ἐπὶ πλεῖον ἐν ταύτῃ γινομένη, εἰ μὴ ὑποστρέφοι, ὑπὸ τῆς ἀνοίας | ἀποκτηνοῦται καὶ ὑπὸ τῆς πονηρίας ἀποθηριοῦται. ← Καὶ μετ' ὀλίγα· → καὶ | αἱρεῖται πρὸς τὸ ἀλογωθῆναι καὶ τὸν ἔνυδρον, ἵν' οὕτως εἴπω, βίον· | καὶ τάχα κατὰ ἀξίαν τῆς ἐπὶ πλεῖον πτώσεως τῆς κακίας ἐνδύεται | σῶμα τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε ζῴου ἀλόγου. ← *Vgl. ferner Hier. Ep. 124, 4 (p. 100, 19—25 Hi.):* ... ad extremum sermone latissimo disputavit angelum sive animam aut certe daemonem, quos unius adserit esse naturae, sed diversarum voluntatum, pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere, ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius vel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda.

*1 *Just.* [a] Ὅτι] < O [b] δευτέρου] *Irrtum für* πρώτου? [c] τοῦ Π. ἀ. βιβλίου] < I

102, 6 adiunxerint S 8 perfecti effecti] perfectae perfecti W : perfecte effecti C σ spiritales] $\overline{\text{sps}}$ tales μ : spirituales σ 105, 2 perquiri] requiri γ

Herrn anhangen", ganz Geist geworden, so daß sie stets „ein Geist mit ihm" sind (vgl. 1 Kor. 6, 17) und mit ihm ein jedes richten, bis sie dahin gelangen, daß sie vollkommen „geistig" werden und „alles richten", dadurch daß sie in lauter Heiligkeit erleuchtet sind im Denken durch das Wort und die Weisheit Gottes und „von niemand gerichtet werden" (vgl. 1 Kor. 2, 15)[14]. |

J Wenn[15] *umgekehrt* die Seele vom Guten herabsinkt und sich zur Schlechtigkeit neigt und immer mehr in diese hineingerät, so wird sie, wenn sie nicht umkehrt, durch die Vernunftlosigkeit viehisch und durch die Bosheit tierisch. *Dieser Änderung ihres Charakters folgt eine Änderung ihres Status.* | An Stelle der schmerzhaften Strafe in der Glut H des Feuers[16], *der sie eigentlich verfallen wäre*, entscheidet sie sich lieber

[14] H. Cornélis, Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène, Rev. de Sc. Phil. et Theol. 43, 1959, 232—234 sucht nachzuweisen, daß hier drei Stufen des Aufstiegs dargestellt sind.

[15] Der folgende Abschnitt läßt sich aus drei Zeugen ziemlich sicher rekonstruieren: Rufin stellt es so dar, als verurteile Or. es von vornherein, wenn „einige überflüssigerweise zu untersuchen oder zu behaupten pflegen", daß vernünftige Seelen auch in Tiere eingekörpert werden könnten. Er erwähnt einige Schriftbeweise für diese Lehre, die er als abwegig hinstellt. Nun geht aber aus Just. und Hier. hervor, daß Or. die Tierwerdung ernsthaft erwogen hat; dann müßte er auch den Schriftbeweisen mehr Gewicht gegeben haben als Rufin. Der Gedanke scheint ursprünglich ausführlicher behandelt gewesen zu sein, denn Hier. spricht von einer „sehr breiten Darstellung" („sermo latissimus"). Ferner ist zu berücksichtigen, daß Pa., nachdem er den Schluß des Abschnitts zitiert hat, hinzufügt (s. App. I): „Dies hat (Or.) an einer Stelle gesagt, wo er über die Seelen der Tiere eine Untersuchung anstellte, nicht über die Seelenwanderung". Diese Behauptung ist vielleicht so zu verstehen, daß Or. nicht von einer Tierwerdung menschlicher Seelen sprach (das wäre „Seelenwanderung" im strikten Sinne), sondern allgemein von der Entstehung vernunftloser Tierseelen; diese wären aus Vernunftwesen entstanden, wie Gott sie ursprünglich geschaffen hatte, nicht aus Menschenseelen. Das letztere hat dagegen Hier. aus dem Abschnitt entnommen; er leitet daraus den Vorwurf ab, nach Or. „hätten wir nicht nur (ein Eingehen in) Körper von Vierfüßlern, sondern sogar von Fischen zu fürchten", und seine Lehre stehe der pythagoreischen Metempsychose nahe. — Vgl. Koe. z. St.; Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 14 f. 18 Anm. 84; gegen ein Eingehen der Menschenseelen in Tiere (wobei die vorliegende Stelle auf eine geistig-moralische Vertierung gedeutet wird): Crouzel, Image [Lit.-Vz. IV] 201—205; Theiler [Lit.Vz. III] 18 f. — Koe. fügt hier einige Texte aus anderen Quellen ein, die wir in Anhang II zu diesem Kapitel abdrucken.

[16] Zur Lehre des Or. vom Fegefeuer vgl. II 10, 4 und De or. 29, 15.

fuerint, per quos in istum ordinem venire meruerint. Sed hoc tantum scire sufficit ad dei aequitatem et iustitiam demonstrandam, quia secundum sententiam apostoli Pauli „personarum acceptio non est apud deum“, quin potius omnia pro meritis singulorum profectibusque dispensat.

Neque ergo angelorum officium nisi ex merito constat, neque potestates nisi ex profectu suo agunt potestatem, neque quae nominantur sedes, id est iudicandi vel regendi potestas, id nisi ex meritis administrant, neque dominationes contra meritum dominantur, et est unus iste summus et excellentissimus ordo in caelestibus rationabilis creaturae gloriosa officiorum varietate dispositus.

Similiter sane etiam de adversariis virtutibus sentiendum est, quae se in id loci atque officii praebuerunt, ut hoc quod vel 'principatus' vel 'potestates' vel 'mundi rectores tenebrarum' vel 'spiritalia nequitiae' vel 'spiritus maligni' vel 'daemonia inmunda' sunt, non substantialiter id habeant, neque quia tales creati sint, sed pro motibus suis et profectibus, quibus in scelere profecerunt, hos in malitia sortiti sunt gradus. Et est alter iste ordo rationabilis creaturae, qui se ita praeceps nequitiae dedit, ut revocari nolit magis quam non possit, dum scelerum rabies iam libido est et delectat.

Tertius vero creaturae rationabilis ordo est eorum spirituum, qui ad humanum genus replendum apti iudicantur a deo, id est animae hominum, ex quibus per profectum etiam in illum angelorum ordinem quosdam videmus assumi, illos videlicet, qui 'filii dei' facti fuerint vel | 102 'filii resurrectionis', vel hi, qui derelinquentes tenebras dilexerint lucem et facti fuerint 'filii lucis', vel qui omnem pugnam superantes et 'pacifici' effecti, 'filii pacis' ac 'filii dei' fiunt, vel hi, qui 'mortificantes membra sua quae sunt super terram' et transcendentes non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque

101, 15 potestates *Merl.* 24 in malitia] malitiae γ 28 eorum sp., qui] earum, quae γ 29 ad] < γ apte γ a deo] < γ 30 ex quibus] *nach* ordinem γ 102, 1 derelinquentes α : derelinquerunt G M* : dereliquerunt Ab : dereliquerint M1c S

lungen es waren, durch die sie ihre Stellung verdient haben. Es genügt, um Gottes Unparteilichkeit und Gerechtigkeit nachzuweisen, soviel zu wissen, daß nach dem Wort des Apostels Paulus (vgl. Röm. 2, 11) „kein Ansehen der Person bei Gott ist“, daß er vielmehr alles nach Verdienst und Fortschritt der einzelnen Wesen ordnet.

Das Amt der Engel beruht also ausschließlich auf Verdienst; die Gewalten üben nur wegen ihrer Fortschritte ihre Gewalt; und die sogenannten Throne, d. h. die Gerichts- und Regierungsmächte, verwalten diese (Macht) nur wegen ihrer Verdienste; die Herrschaften herrschen nicht gegen ihr Verdienst; und so ist jene eine himmlische Ordnung der Vernunftwesen, die höchste und vorzüglichste, in eine ruhmvolle Mannigfaltigkeit von Ämtern aufgeteilt.

Entsprechendes ist auch von den entgegengesetzten Mächten anzunehmen, die sich für dergleichen Orte und Ämter (als geeignet) dargeboten haben: sie haben ihre Eigenschaft als „Fürstentümer“, „Gewalten“, „Weltherrscher der Finsternis“, „Geister der Bosheit“, „böse Geister“, „unreine Dämonen“ [12] nicht auf Grund ihres Wesens und nicht weil sie mit diesen Eigenschaften geschaffen sind; sondern je nach ihren Bewegungen und ihren Fortschritten im Schlechten sind ihnen diese Rangstufen des Bösen zugefallen. Dies ist die zweite Ordnung der Vernunftwesen, die sich so rückhaltlos in die Bosheit gestürzt haben, daß ihnen für die Rückkehr mehr der Wille als die Möglichkeit fehlt, solange ihnen die Wut der Untaten noch Lust bereitet.

Die dritte Ordnung der Vernunftwesen machen jene Geister aus, die von Gott als geeignet befunden werden, das Menschengeschlecht zu bilden, d. h. die Menschenseelen. Aus ihnen werden, wie wir sehen, manche kraft ihrer Fortschritte in die Ordnung der Engel erhoben, nämlich jene, die zu „Kindern Gottes“ (vgl. Röm. 8, 14 u. ö.) werden und zu „Kindern der Auferstehung“ (vgl. Luk. 20, 36); oder die, welche die Finsternis verlassen und das Licht lieben und so zu „Kindern des Lichtes“ (vgl. Luk. 16, 8) werden; oder die, die allen Kampf überwinden und „friedfertig“ (vgl. Matth. 5, 9) werden und so zu „Kindern des Friedens“ (vgl. Luk. 10, 6) und „Kindern Gottes“ werden; oder die, die „ihre Glieder töten, die auf Erden sind“ (vgl. Kol. 3, 5) und nicht nur die körperliche Natur, sondern auch die unsicheren und unzuverlässigen Bewegungen der Seele überschreiten [13] und „dem

[12] Zu den Namen vgl. I 5, 2.

[13] Hier schwebt die Unterscheidung des Psychischen und Pneumatischen von 1 Kor. 2, 14—15 vor; Origenes versteht das nicht wie die vorher angegriffenen Häretiker als Substanzunterschied, sondern als einen Unterschied der erreichten Stufe. Zu seiner Seelenlehre vgl. II 8.

vel malitiae | facultatem et a virtute declinans tota se mente convertit ad malum: | ita etiam ceterae creaturae, cum utriusque habeant facultatem, pro | arbitrii libertate refugientes malum adhaerent bono.

Nulla ergo natura est, quae non recipiat bonum vel malum, excepta dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi: sapientia enim est, et sapientia stultitiam utique recipere non potest; et iustitia est, iustitia autem numquam profecto iniustitiam capiet; et verbum est vel ratio, quae utique inrationabilis effici non potest; sed et lux est, et lucem certum est quod 'tenebrae non conpraehendant'. Similiter quoque et natura spiritus sancti, quae sancta est, non recipit pollutionem; naturaliter enim vel substantialiter sancta est. Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Ita et iustitiam accidentem quis habere potest, unde et decidere eam possibile est. Sed et sapientiam quis accidentem nihilominus habet, quamvis in nostra sit positum potestate studio nostro et vitae merito, si sapientiae operam demus, effici sapientes, et si semper id studii geramus, semper sapientiae participemus, et id nobis vel plus vel minus accidat sive pro vitae | merito sive pro studii quantitate. Benignitas enim dei secundum quod se dignum est provocat omnia et adtrahit ad beatum finem illum, ubi decidit et 'aufugit omnis dolor et tristitia et gemitus'.

4. Puto ergo, secundum quod mihi videtur, quod praecedens disputatio sufficienter ostenderit quod non indiscreto vel fortuito aliquo casu isti principatus teneant principatum vel ceteri ordines suum quisque sortiatur officium, sed pro meritis suis gradum dignitatis huius adepti sunt, licet non sit nostrum vel scire vel quaerere, qui illi actus

100, 10 fugientes γ 11 bonum vel] < *Pa (doch in* M *über der Zeile)* 12 bonorum omnium fons] fons omnium *Pa* 12 enim] < *Pa* 13 utique stultitiam *Pa* 16—17 quoque] autem *Pa* 21 sibi] < *Pa* 25 et] ut *Koe. App.* id] < γ geramus] + si *Pa*(σ) sapientiae] de sapientia α 26 participamus *Pa* accedat *Pa* 26—101, 1 sive . . . sive] vel . . . vel *Pa* 101, 2 illum] < α 6 isti] vel γ 6 vel ceteri — 7 officium] < α μ *(vielleicht zu tilgen)*

aufzunehmen, und sich dann von der Tugend abwandte und mit ganzer Seele dem Bösen hingab, so haben auch die anderen Geschöpfe die Fähigkeit zu beidem, meiden aber kraft ihrer Willensfreiheit das Böse und hängen dem Guten an [9].

Es gibt also keine Natur, die nicht das Gute wie das Böse aufnehmen könnte, außer der Natur Gottes, die der Quell alles Guten ist, und der Natur Christi: denn er ist die „Weisheit" [10], diese aber kann Torheit nicht aufnehmen; er ist „Gerechtigkeit", diese aber wird nie Ungerechtigkeit aufnehmen; er ist der „Logos", der nicht unvernünftig werden kann; und er ist das „Licht", und gewiß kann „die Finsternis das Licht nicht ergreifen" (vgl. Joh. 1, 5). Ebenso läßt die Natur des heiligen Geistes wegen ihrer Heiligkeit keine Befleckung zu; denn sie ist ihrer Natur und ihrem Wesen nach heilig. Wenn eine andere Natur heilig ist, dann hat sie ihre Heiligkeit von der Annahme oder der Inspiration durch den heiligen Geist, nicht aus ihrem eigenen Wesen, sondern als ein Hinzukommendes, das darum auch wieder wegfallen kann. So kann jemand auch Gerechtigkeit als eine hinzutretende Eigenschaft haben, die deshalb auch wieder wegfallen kann. Auch die Weisheit hat man als hinzutretende Eigenschaft; wenngleich es in unserer Hand liegt, kraft unseres Eifers und unserer Lebensführung durch Bemühung um die Weisheit weise zu werden und, wenn wir dauernd bei diesem Eifer bleiben, auch dauernd an der Weisheit teilzuhaben [11]. Dies kommt uns in höherem oder geringerem Maße zu je nach dem Verdienst der Lebensführung und der Größe des Eifers. Denn die Güte Gottes (vgl. Röm. 2, 4) ermuntert, wie es seinem Wesen entspricht, und lockt alles hin zu dem seligen Ende, wo dahinfällt und „flieht Schmerz und Trauer und Seufzen" (vgl. Jes. 35, 10).

4. Ich glaube also, daß, wenn ich recht sehe, die vorangehende Erörterung hinreichend gezeigt hat, daß nicht unterschiedslos und durch Zufall die „Fürstentümer" ihr Fürstentum und die übrigen Ordnungen ihre jeweiligen Ämter erhalten haben, sondern daß sie entsprechend ihren Verdiensten diese Würdestellungen erlangt haben. Freilich ist es nicht unsere Sache, zu wissen und nachzufragen, welche Hand-

[9] Diesem Satz könnte eine Stelle bei Antipater von Bostra entsprechen (s. Anh. I zu diesem Kap., bei Anm. 33).

[10] Zu den Prädikaten Christi vgl. I 2.

[11] Der Konzessivsatz hat den Sinn: zwar ist dauernder Besitz der Weisheit möglich; aber trotzdem ist es kein wesenhafter Besitz. Der folgende Teil des Satzes setzt zwar den Konzessivsatz fort, muß aber logisch als selbständiger Zusatz verstanden werden.

facere"? Et si utique 'arbor bona non potest malos fructus facere', secundum ipsos vero de radice bonae arboris erant Paulus et Petrus: quomodo istos fructus tam malos attulisse putandi sunt? Quodsi | responderint ea, quae comminisci solent, quoniam non Paulus perse|cutus est, sed alius nescio quis, qui erat in Paulo, neque Petrus negavit, sed alius negavit in Petro: quare Paulus, si nihil peccaverat, dixit quia „Non sum dignus vocari apostolus, quoniam persecutus sum ecclesiam dei"? cur autem et Petrus alio peccante ipse 'flet amarissime'? Ex quo omnes quidem illorum ineptiae arguentur.

3. Secundum nos vero nihil est in omni rationabili creatura, quod non tam boni quam mali sit capax. Sed non continuo, quia dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, idcirco confirmamus omnem naturam recepisse malum, id est malam effectam; sed sicut est dicere quia omnis hominis natura recipit ut possit navigare, non tamen ex eo etiam omnis homo navigabit, et iterum omni homini possibile est discere artem grammaticam vel medicinam, non tamen idcirco ostenditur omnis homo vel medicus esse vel grammaticus: ita si dicimus nullam esse naturam, quae non possit recipere malum, non tamen continuo etiam recepisse malum designatur. | *→ Secundum nos namque | ne diabolus quidem ipse incapax fuit boni, non tamen idcirco quia | potuit recipere bonum, etiam voluit vel virtuti operam dedit. ← Sicut | enim per haec, quae de prophetis exempla protulimus, edocetur, fuit | aliquando bonus, cum 'in paradiso dei' 'in medio Cherubin' versaretur. | Ut ergo iste habuit quidem in se vel virtutis recipiendae

* *Hier. Ep. 124, 4 (p. 100, 17—19 Hi.):* ... adserens → diabolum non incapacem esse virtutis et tamen necdum velle capere virtutem ←...

99, 7 malos] pessimos γ 14 Secundum — 15 capax] Nulla ergo natura est, secundum quod nos sentimus, quae non possit recipere malum *Pa* 15 Sed — 16 malum] < *Pa (doch in* M *am Rande)* 17 malam] malum δ *Pa*(σ) 18 sed] < γ 19 navigavit A* W *Pa*(G M* σ) 23 designatur] + et rursum nulla natura est, quae non recipiat bonum, et tamen non idcirco omnis natura probabitur recepisse quod bonum est. *Pa* [non idcirco *Pa*(G) : idcirco non *Pa*(σ) : idcirco *Pa* (M)] 100, 7 Ut δ C : < B : sicut γ

nicht schlechte Früchte bringen kann" (Matth. 7, 18; Luk. 6, 43)[5]? Wenn tatsächlich ein guter Baum nicht schlechte Früchte bringen kann, nach ihrer Ansicht aber Paulus und Petrus aus der Wurzel eines guten Baumes waren, wie soll man dann verstehen, daß sie so schlechte Früchte brachten? Wenn jene mit ihrer üblichen Ausrede antworten, nicht Paulus sei der Verfolger gewesen, sondern irgendein anderer, der in Paulus war, und nicht Petrus sei der Verleugner gewesen, sondern ein anderer in Petrus, warum sagt dann Paulus, wenn er nichts gesündigt hatte (1 Kor. 15, 9): „Ich bin nicht wert, daß ich Apostel heiße, darum daß ich die Kirche Gottes verfolgt habe"? Und warum „weint" Petrus „bitterlich" (vgl. Matth. 26, 75; Luk. 22, 62), wenn ein anderer der Sünder ist? Hiermit lassen sich alle Albernheiten jener Leute widerlegen.

3. Nach unserer Meinung dagegen gibt es nichts in der ganzen vernunftbegabten Schöpfung, was nicht zur Aufnahme des Guten wie des Bösen fähig wäre. Aber wenn wir sagen, daß kein Wesen unfähig wäre, das Böse aufzunehmen, behaupten wir darum noch nicht, daß jedes Wesen (tatsächlich) das Böse in sich aufgenommen hat, d. h. böse geworden ist; sondern ebenso wie man sagen kann, die Natur jedes Menschen sei aufnahmefähig für die Seefahrt, ohne daß darum jeder Mensch zur See fahren muß; und wie es jedem Menschen möglich ist, die Grammatik oder Medizin zu erlernen, ohne daß damit behauptet würde, jeder Mensch sei ein Arzt oder Grammatiker: so sagen wir, daß kein Wesen unfähig sei, das Böse aufzunehmen, ohne daß wir darum meinten, es habe tatsächlich das Böse aufgenommen; | umgekehrt[6] ist kein Wesen unfähig, das Gute aufzunehmen, ohne daß damit erwiesen wäre, jedes Wesen habe das Gute aufgenommen. | Denn[7] nach unserer Meinung war auch der Teufel nicht unfähig, das Gute aufzunehmen, und doch hat er nicht, weil er das Gute aufnehmen konnte, dies auch gewollt und Tugend geübt. Denn wie sich aus den Belegen ergibt, die wir aus den Propheten angeführt haben[8], war er einstmals gut, als er „im Paradiese Gottes inmitten der Cherubim weilte" (vgl. Hes. 28, 13 f.). So wie dieser also in sich die Fähigkeit hatte, Tugend oder Bosheit

[5] Eine ähnliche Verwendung dieses Spruches ist für Marcion bezeugt (A. v. Harnack, Marcion, Leipzig ²1924, 194* f.); er bildet offenbar ein Kernstück von Marcions Theologie. Vgl. auch II 5, 4.

[6] Den folgenden Satz bietet Rufin nur in der Pa.-Übersetzung, nicht in der De-princ.-Übersetzung. Da er in den Gedankengang gut paßt, könnte er echt sein.

[7] Der folgende Satz wird durch ein Referat bei Hier. bestätigt.

[8] I 5, 4—5.

95, 9 inaequalitas accusetur; sed pro meritis et virtutibus ac pro | uniuscuiusque vigore et ingenio deferri a iustissimo et aequissimo moderatore omnium credendum est deo, | 2. ne forte incurramus in illas ineptas
98, 8 atque impias fabulas | eorum, qui naturas spiritales diversas et ob hoc a diversis conditoribus | institutas tam in caelestibus quam etiam inter animas hominum fingunt, | dum et uni eidemque conditori diversas naturas rationabilium crea|turarum adscribi videtur absurdum, sicut vere absurdum est, et causam | tamen in eis diversitatis ignorant. Aiunt enim consequens non videri | ut unus atque idem conditor, nulla extante causa meritorum, aliis | potestatem dominationis iniungat, alios subiciat dominantibus, aliis | tribuat principatum, alios subiectos esse principibus faciat. Quae uti|que omnia, ut ego aestimo, consequentia rationis huius, quam supra | exposuimus, redarguit atque confutat, per quam causa diversitatis ac | varietatis in singulis quibusque creaturis ostenditur ex ipsarum motibus | vel ardentioribus vel pigrioribus, secundum virtutem vel secundum | malitiam, non ex dispensantis inaequalitate descendere.

Sed quo facilius haec ita esse in caelestibus agnoscantur, de his quae inter homines gesta sunt vel geruntur, proferamus exempla, ut consequenter et visibilibus etiam invisibilia contemplemur. Paulum vel Petrum sine dubio spiritalis naturae fuisse confirmant. Cum ergo multa contra pietatem egisse Paulus inveniatur in eo, 'quod persecutus est ecclesiam dei', cumque Petrus peccatum tam grave commiserit, ut |
99 ancilla ostiaria interrogante se cum iuramento adfirmaverit nescire se qui sit Christus: quomodo isti, qui secundum illos spiritales sunt, in peccata huiuscemodi corruerunt, maxime cum soleant frequenter asserere et dicere quoniam „Non potest arbor bona malos fructus

98, 8 ⟨Cavendum autem est⟩ *oder* ⟨Sed⟩ *oder* ⟨Ac⟩ ne forte *Koe. (nach der Überschrift)* 12 adscribi ⟨eis⟩ *Koe. App.* 13 in eis] in eius (in *über der Zeile*) G : eius *(davor Rasur)* M : eius σ 20 vel pigrioribus] < γ 26 multa] < γ

wegen ungleicher Behandlung; sondern man muß glauben, daß diese Aufgaben entsprechend den Verdiensten und Tugenden, der Tatkraft und dem Charakter eines jeden von Gott, dem allergerechtesten Lenker des Alls, erteilt werden [3]. 2. Nur so halten wir uns frei von den absurden und gottlosen Erfindungen derer [4], die davon fabulieren, die geistigen Naturen seien verschieden und stammten darum von verschiedenen Schöpfern, sowohl im Himmel wie auch unter den Menschenseelen. Daß ein und demselben Schöpfer wesensverschiedene Gattungen von vernünftigen Geschöpfen zuzuschreiben wären, scheint ihnen widersinnig, und das ist es in der Tat; indessen verkennen sie den Grund von deren Verschiedenheit. Sie sagen nämlich, es sei unlogisch, daß ein und derselbe Schöpfer, ohne Verdienste als Grund, den einen Herrschaftsgewalt überträgt, andere der Herrschaft unterordnet; die einen zum Fürstentum erhebt, andere zu Untertanen der Fürsten macht. All das, meine ich, wird widerlegt und abgetan durch unsere oben dargestellte Theorie, aus der sich ergibt, daß die Ursache der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit unter den einzelnen Geschöpfen von ihren eigenen Bewegungen herrührt, die teils lebhafter, teils träger sind, entsprechend ihrer Tugend und Schlechtigkeit, nicht aber aus ungleicher Behandlung durch den Ordner der Welt.

Aber damit man die Gültigkeit dieser (These) in bezug auf das Himmlische leichter einsieht, wollen wir Beispiele aus dem Bereich menschlicher Handlungen heranziehen und dann vom Sichtbaren Schlüsse ziehen auf das Unsichtbare. Von Petrus und Paulus nehmen unsere Gegner gewiß an, sie seien „geistiger Natur" gewesen. Nun findet man, daß Paulus viel Gottloses getan hat, indem er die Kirche Gottes verfolgte (vgl. 1 Kor. 15, 9; Gal. 1, 13); und Petrus hat schwer gesündigt, indem er auf die Frage der Türhüterin mit einem Eid beteuerte, er kenne Christus nicht (vgl. Matth. 26, 72; Joh. 18, 17). Wie konnten diese Menschen, die, wie jene zugeben, „geistig" sind, in solche Sünden fallen, zumal da jene oft betonen, daß „ein guter Baum

[3] Hier steht in den Hss. eine Zwischenüberschrift (s. Anm. 2). Koe. setzt außerdem eine Lücke an, in die er anderweitig erhaltene Nachrichten über die Engellehre des Or. einfügt (s. Anhang I zu diesem Kap.). Für diese Lokalisierung gibt es aber keine ausreichenden Gründe.

[4] Es ist an Gnostiker zu denken, etwa an die Valentinianer, welche pneumatische, psychische und hylische (oder choische), d. h. geistige, seelische und stoffliche Naturen unterschieden. Jede dieser Naturen hat bestimmte Wesenseigenschaften, einen bestimmten Rang und ein bestimmtes Zukunftsschicksal. Sie sind nicht von einem einzigen Gott geschaffen, sondern haben ihren Ursprung aus verschiedenen Mächten (vgl. etwa Iren. Adv. haer. I 5, 1).

94, 14 CAPUT OCTAVUM

De angelis

1. Simili quoque ratione etiam de angelis utendum puto nec aestimandum quoniam fortuito accidat, ut illi angelo illud iniungatur officium, verbi gratia, ut Rafaëlo curandi et medendi opus, Gabrielo bellorum providentia, Michaëlo mortalium preces supplicationesque curare. Haec enim officia promeruisse eos non aliter putandum est, quam ex suis quemque meritis et pro studiis ac virtutibus, quae ante mundi istius conpagem gesserint, suscepisse; tum deinde in archangelico ordine illud vel illud officii genus unicuique deputatum; alios vero in angelorum ordine meruisse describi et agere sub illo vel illo archangelo vel illo duce vel principe ordinis sui. Quae omnia, ut | diximus, non fortuito neque indiscrete, sed aptissimo et iustissimo dei | iudicio ordinata sunt et pro meritis disposita, ipso iudicante et pro|bante, ut illi quidem angelo Ephesiorum committi ecclesia debeat, illi | vero alii Smyrnensium, et ille quidem angelus ut sit Petri, alius vero | ut sit Pauli; tum deinde per singulos 'minimorum', qui sunt in ecclesia, qui vel qui adscribi singulis debeant angeli, qui etiam cotidie 'videant faciem dei', sed et quis debeat esse angelus, qui 'circumdet in circuitu timentium deum'.

98, 7 De his, qui naturas esse spiritales diversas adfirmant

95, 6. 7 Quae utique omnia non casu neque fortuito geri, | neque quia naturaliter tales facti sint, aestimandum est, ne etiam in | hoc factoris

I 8 *Textzeugen*: ω; p. 99, 14 Secundum — 23 designatur *Pa. 4*; p. 100, 11 Nulla — 101, 1 quantitate *Pa. 4*; p. 105, 11 Sed haec — 13 discussa *Pa. 9*.

94, 22 gesserit δ C 23—24 angelorum] archangelorum γ 24 ordinem β G* σ 25 ⟨aut sub illo⟩ vel illo duce *Koe.* 95, 2 vero²] < γ 98, 7 *Überschrift* De his — adfirmant] *hierhin gestellt von Gö.* : *vor* 98, 8 ne forte ω *Dort in den laufenden Text eingefügt* δ γ De his vero, qui ··· adfirmant, aliquid dicamus σ

KAPITEL 8

Von den Engeln

1. Eine ähnliche Betrachtungsweise muß man, meine ich, auch bei den Engeln anwenden; man darf nicht glauben, es sei Zufall, daß einem bestimmten Engel ein bestimmtes Amt zugewiesen wird, z. B. Raphael die Aufgabe zu pflegen und zu heilen, Gabriel die Kriege zu lenken, Michael sich der Gebete und Bitten der Menschen anzunehmen[1]. Diese Ämter, so muß man annehmen, haben sie sich verdient, und zwar in der Weise, daß jeder einzelne auf Grund seiner Verdienste, entsprechend seinem Eifer und seinen Tugenden, die er vor der Schaffung dieser Welt geübt hat, (ein solches Amt) erhielt. Damals ist dann in der Ordnung der Erzengel dem einen diese, dem andern jene Art Amt übertragen worden, andere waren würdig, in die Ordnung der Engel eingereiht zu werden und unter diesem oder jenem Erzengel oder unter jenem Führer und Oberen seines eigenen Ranges tätig zu sein. All das wurde, wie gesagt, nicht nach dem Zufall und unterschiedslos, sondern nach der vollkommen angemessenen und gerechten Entscheidung Gottes eingerichtet und nach den Verdiensten geordnet. Gott selbst entschied und billigte, daß einem Engel die Kirche von Ephesus anzuvertrauen sei, einem anderen die von Smyrna (vgl. Offb. 2, 1. 8); daß ein Engel zu Petrus, ein anderer zu Paulus gehören sollte (vgl. Apg. 12, 7; 27, 23); dann bestimmte er für all die „Kleinen", die in der Kirche sind, welche Engel jeweils den einzelnen zugeordnet werden sollten, und daß diese „täglich das Angesicht Gottes sehen" sollten (vgl. Matth. 18, 10); ja auch wer der Engel sein sollte, der „sich lagert um die her, so Gott fürchten" (vgl. Ps. 33 [34], 8).

Von denen, die die Existenz
verschiedener geistiger Naturen behaupten[2]

Von all dem muß man annehmen, daß es nicht zufällig und nach Belieben geschieht, und auch nicht weil diese Wesen von Natur derart geschaffen wären, denn auch darin läge ein Vorwurf gegen den Schöpfer

[1] Zu den Aufgaben der Engel vgl. etwa Henoch 40.

[2] Diese Überschrift steht in den Hss. etwas später (s. Anm. 3 und den Krit. Anh. z. St.), unterbricht aber dort einen Satzzusammenhang. Von Ruf. dürfte sie kaum herrühren, da sie die Disposition eher stört.

4. *Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 2 (p. 150, 5—8 Hi.):* Praescientiam quoque futurorum, quae soli domino nota est, stellarum motibus tribuit, ut ex earum cursu et varietate formarum daemones futura cognoscant et vel agant aliqua vel ab his agenda demandent.

5. *Just. Ep. ad Menam (p. 203, 14—16 Schw.):* Καὶ τοῦτο δὲ πρὸς τοῖς ἄλλοις τὴν Ὠριγένους παρίστησιν ἄνοιαν, τὸ λέγειν τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὰ ὕδατα τὰ ἐπάνω τῶν οὐρανῶν ἔμψυχα καὶ λογικάς τινας εἶναι δυνάμεις.

6. *Ruf. Palaest. De fide 19—20 (PL 21, 1132—1133):* Nunc vero de sole simul et luna ceterisque luminibus oportet exponam. Haec enim nonnulli, mentis errore decepti, animalia rationabilia esse dixerunt. Quorum dementiam etiam nefarius Origenes secutus est, qui cum vellet ex divina scriptura exemplum sumere, quae ibi optime dicta fuerunt, haec ipse perperam, ut sibi libitum est, ausus est vertere. Sciendum est igitur, quod divina scriptura nusquam eorum velut animalium fecerit mentionem . . . Sin autem nobis dixerint qui erroribus favent huiusmodi, cur non animalia sint luminaria et rationabilia, cum de ipsis scriptum est hoc modo: „Astra autem non sunt munda in conspectu eius", hoc est dei, audiant[a] a nobis, quod qui hoc dixerat non dignus erat auctoritate, quippe cum dominus ad eum dixerit quod „Nihil veri locutus es de famulo meo Iob." . . . Adiicit etiam Origenes illud, quod a propheta David dictum est: „Sol cognovit occasum suum", nec non etiam illud, quod deus dixit ad prophetam Esaiam: „Ego omnibus stellis mandavi." Hoc autem facit confirmare volens nefandam haeresim suam. Dicit enim, quod luminaria dudum fuerint intellectus et sensus, et quia negligenter versati sunt, sua postmodum virtute privati ad ignea ista damnati sunt corpora, ut super terram luceant. (20.) Similiter autem gentilium errorem approbare desiderans sic dicit, quod ideo posuit luminaria in firmamento in signa, ut eorum huiusmodi motus nobis fata[b] nostra significent.

[a] audiant Gö.: audiam *Hrsg.* [b] fata *Hrsg.*: facta *Hss.*

4. *Theophilus von Alexandrien: Auch ein Vorherwissen der Zukunft, welche dem Herrn allein bekannt ist, spricht er (Or.) den Bewegungen der Sterne zu. Aus ihrem Lauf und ihrem Gestaltwechsel könnten die Dämonen die Zukunft erkennen und entweder selbst danach handeln oder (anderen) Handlungen auftragen*[28].

5. *Justinian: Auch dies zeigt, neben dem anderen, die Torheit des Origenes, daß er sagt, der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne und die Wasser über dem Himmel hätten Seelen und seien vernünftige Mächte*[29].

6. *Rufin von Palästina: Nun aber will ich von der Sonne, dem Mond und den übrigen Lichtern handeln. Einige haben sie, getäuscht von einem Irrtum des Verstandes, für vernünftige Lebewesen erklärt. Ihrem Wahnwitz folgte auch der verruchte Origenes. Indem er den Beweis aus der heiligen Schrift nehmen wollte, hat er das, was dort ganz richtig gesagt war, in verkehrter Weise nach seiner Willkür zu verdrehen gewagt. Man muß also wissen, daß die heilige Schrift nirgends von ihnen als von Lebewesen spricht . . . Wenn uns aber die Anhänger derartiger Irrtümer sagen: Warum sollen die Lichter nicht Lebewesen und vernünftig sein, da doch von ihnen geschrieben steht (Hiob 25, 5): „Die Sterne aber sind nicht rein vor seinen Augen", d. h. vor den Augen Gottes? so sollen sie von uns die Antwort hören: Der, der das sagte, ist nicht maßgebend, denn der Herr sagte zu ihm (Hiob 42, 7): „Du hast nichts Richtiges gesprochen von meinem Diener Hiob." . . . Origenes fügt noch hinzu, was der Prophet David gesagt hat (Ps. 103 [104], 19)*[30]*: „Die Sonne kennt ihren Untergang"; ferner was Gott zu dem Propheten Jesaja sagte (Jes. 45, 12): „Ich habe allen Sternen befohlen." Damit will er seine verwerfliche Irrlehre verteidigen; denn er sagt, die Lichter seien einst Intelligenzen und denkende Wesen gewesen, und da sie nachlässig gelebt hätten, seien sie später ihrer Würde beraubt und zu jenen feurigen Körpern verurteilt worden, um über die Erde zu leuchten. (20.) Ebenso sagt er, im Wunsche, dem Irrtum der Heiden sich anzuschließen, (Gott) habe deshalb die Leuchten in Sternbilder am Firmament gesetzt, damit ihre entsprechenden Bewegungen uns unser Schicksal anzeigten.*

[28] Vgl. Anm. 18.

[29] Die Erwähnung der „Wasser über dem Himmel" (vgl. Gen. 1, 7) bezieht sich eher auf den Genesis-Kommentar des Or. (vgl. Pépin, Théologie cosmique . . ., Paris 1964, 399).

[30] Zum Argumentationssinn dieses Zitats s. den Krit. Anh. zu p. 88, 11.

Cap. VII. Appendix

90, 22 91, 1 1. *Hier. Ep. 124, 4 (p. 99, 22—100, 2 Hi.):* Solem quoque et lunam et astra cetera esse animantia; immo quo|modo nos homines ob quaedam peccata his sumus circumdati cor|poribus, quae crassa sunt et pinguia, sic et caeli luminaria talia vel | talia accepisse corpora, ut vel plus vel minus luceant. Et daemones ob|maiora delicta aërio corpore esse vestitos. | Omnem creaturam secundum apostolum vanitati esse subiectam et liberari in revelationem filiorum dei.

2. *Hier. C. Ioh. Hieros. 17 (PL 23, 385):* Solem quoque ipsum et lunam et omnium astrorum chorum esse animas rationabilium quondam et incorporalium creaturarum, quae nunc 'vanitati subiectae', ignitis videlicet corporibus, quae nos imperiti et rudes 'luminaria mundi' appellamus, 'liberabuntur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei'. Unde et 'omnis creatura congemiscit et parturit', et apostolus deplorat dicens: „Infelix ego homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?"

3. *Theoph. Al. Ep. pasch. II = Hier. Ep. 98, 10 (p. 194, 21—25 Hi.):* Denique sol et luna, duo magna luminaria, et stellae reliquae, antequam hoc essent, in quod eas creatas cotidiani cursus testatur officium, non erant absque corporibus nec propter aliquas causas simplicitatem pristinam relinquentes corporibus circumdatae sunt, ut ille somniat . . .

Anhang zu Kapitel 7

Sonstige Berichte über die Lehre des Origenes von Sonne, Mond und Sternen[25]

1. Hieronymus: Auch Sonne, Mond und die übrigen Sterne seien beseelt, ja, ebenso wie wir Menschen wegen irgendwelcher Sünden mit diesem dichten und festen Körper umgeben sind, so hätten auch die Himmelslichter Körper von dieser oder jener Beschaffenheit erhalten, um mehr oder weniger hell zu leuchten. Auch die Dämonen seien wegen besonders großer Fehltritte mit einem Körper aus Luft[26] *bekleidet worden. Alle Kreatur sei nach Paulus (vgl. Röm. 8, 20—21) der Eitelkeit unterworfen und werde befreit zur Offenbarung der Kinder Gottes.*

2. Hieronymus: Auch die Sonne selbst, der Mond und der Chor aller Sterne seien einst Seelen von vernunftbegabten und unkörperlichen Kreaturen gewesen, die jetzt „der Eitelkeit unterworfen" seien, nämlich feurigen Körpern, die wir aus Unwissenheit „Lichter der Welt" (vgl. Gen. 1, 14—16) nennen; später würden sie „befreit werden von dem Dienst der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes". Daher „seufzt alle Kreatur mit (uns) und liegt in Wehen" (vgl. Röm. 8, 22), und der Apostel klagt (Röm. 7, 24)[27]*: „Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"*

3. Theophilus von Alexandrien: Schließlich sind Sonne und Mond, die zwei großen Lichter, und die übrigen Sterne, bevor sie das wurden, wozu sie geschaffen sind, wie es ihre Pflichterfüllung im täglichen Lauf bezeugt, nicht etwa ohne Körper gewesen; und sie haben nicht wegen irgendwelcher Gründe die ursprüngliche Einfachheit verlassen und sind mit Körpern umgeben worden, wie jener (Origenes) träumt . . .

---

[25] Als Anhang schließen wir 6 Texte an, die auf Kap. 7 Bezug haben, aber nicht leicht im Apparat zu bestimmten Stellen anzuführen sind. Sie liefern einige Ergänzungen zu Rufins Fassung; man muß aber auch damit rechnen, daß sie Gedanken aus dem verlorenen Genesis-Kommentar wiedergeben. — Vgl. ferner Anath. syn. Const. 3 (s. den Textanhang).

[26] Vgl. Anm. 24; zu den Luftdämonen s. II 11 mit Anm. 25.

[27] Vgl. Anm. 19.

94, 12 erit omnia in | omnibus', etiam ista cum sint ex 'omnibus', sit et in istis deus sicut in omnibus.*[2]

93, 28 *[2] *Hier. Ep. 124, 4 (p. 100, 2—17 Hi.):* ... ipsius verba ponamus: → In
94, 1 fine atque in consummatione mundi, quando | velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a domino | animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob | segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque | omnes liberum habeant arbitrium et sponte sua vel
5 virtutes possint[a] | capere vel vitia, illae multo in peiori condicione erunt quam nunc | sunt, hae ad meliorem statum pervenient, quia diversi motus et variae | voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est ut et | angeli homines vel daemones, et rursum ex his homines vel angeli | fiant. ←

*[2] *Hier.* [a] possit h^{p} *Hi. („sc. lib. arbitrium")*

überantwortet werden; und wenn Gott „alles in allem sein wird" (vgl. 1 Kor. 15, 28), wird auch in diesen, da auch sie zu den „allen" gehören, Gott ebenso sein wie in allen [21]. |

Am [22] Ende der Welt, wenn die Seelen und die Vernunftwesen vom Herrn gleichsam von einer Startlinie aus [23] losgelassen werden, bewegen sich die einen langsamer wegen ihrer Trägheit, die anderen eilen in hurtigem Fluge dahin wegen ihres Eifers. Da sie alle freien Willen haben und von sich aus Tugend und Laster erwerben können, werden die ersteren in eine viel schlechtere Lage kommen als jetzt; die letzteren werden zu einer besseren Stellung gelangen, da unterschiedliche Bewegungen und Willensentscheidungen zu unterschiedlichen Stellungen nach beiden Seiten hin führen werden, nämlich dergestalt, daß Engel zu Menschen und Dämonen [24], und umgekehrt aus Dämonen Menschen oder Engel werden.

---

[21] Der Endzustand der „Freiheit" ist also in der Unterwerfung unter Gott Vater und der Durchdringung durch ihn zu sehen, vgl. I 6, 2 Ende und III 6, 1, p. 281, 13—282, 6 (Hier.).

[22] Dieses Hier.-Zitat muß in diese Umgebung gehören, denn es steht nach dem allgemeinen Referat über Kap. 7 (s. Anhang zu diesem Kap., Nr. 1). Wir stellen den Text mit K. Müller [Lit.-Vz. VII] 621 an das Ende des Kap., während Koe. es zwischen „servitutis" p. 93, 28 und „Cum tradiderit" p. 94, 9 einfügt. Hier. bezeichnet das Zitat als wörtlich („... wollen wir seine eigenen Worte hersetzen ..."), aber er gibt den ersten Satz in indirekter Rede; dieser könnte eine Verkürzung längerer Erläuterungen darstellen. — Der Text scheint nach der Schilderung des Endes den Ausblick auf einen erneuten Fall hinzuzufügen, wie es bei Or. häufig geschieht. Außerdem scheint er nach der Behandlung der Sterne zum allgemeineren Thema der Vernunftwesen zurückzuführen.

[23] Eine Rennbahnmetapher; griechisch etwa ὥσπερ ἀφ' ὕσπληγος ἀφειμένοι. Vgl. die paulinischen Renn-Metaphern: Röm. 9, 16; 1 Kor. 9, 24—26 u. a.

[24] An dieser Stelle scheint auch von Einkörperungen, speziell vom Luftkörper der Dämonen, die Rede gewesen zu sein. Vgl. das Referat bei Hier. Ep. 124 (Anhang zu diesem Kap., Nr. 1).

93, 13 pro repromissionum spe vanitati subiecti sunt, qua ait: *1→ „Optarem | enim resolvi vel redire et esse cum Christo; multo enim me-
15. 20. 21 lius". | Puto enim quia similiter possit etiam sol | dicere quia „Optarem resolvi vel redire et esse cum Christo; multo | enim melius". Et Paulus quidem addit: „Sed permanere in carne | magis necessarium propter vos"; sol vero potest dicere: „Permanere | autem in hoc caelesti et
25 lucido corpore magis necessarium propter | revelationem filiorum dei". Eadem sane etiam de luna et stellis sen|tienda sunt ac dicenda. ←1

27 Videamus nunc quae sit etiam 'libertas creaturae', vel quae 'ab-
94, 9 solutio servitutis'. | Cum 'tradiderit Christus regnum deo et patri',
10 tunc etiam ista | animantia cum prius regni Christi fuerint effecta, simul cum omni | regno etiam patri regnanda tradentur; ut cum 'deus

*1 *Fr. 14, Just. Ep. ad Menam (p. 212, 24—30 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* πρώτου) λόγου[a]. → „Κάλλιον ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ
93, 15 μᾶλλον κρεῖσσον[b]." | Νομίζω γὰρ[c] ὅτι λέγοι ἂν ὁ ἥλιος ὅτι „κάλλιον ἀναλῦσαι καὶ | σὺν Χριστῷ εἶναι, πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον". Καὶ ὁ μὲν Παῦλος· | „ἀλλὰ τὸ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς", ὁ δὲ ἥλιος· „τὸ | ἐπιμένειν τῷ οὐρανίῳ τούτῳ σώματι ἀναγκαιότερον διὰ τὴν ἀποκά|λυψιν τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ". Τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ σελήνης καὶ τῶν |
20 λοιπῶν ἀστέρων[d] λεκτέον. ←

*1 *Just.* [a] λόγου] < O I [b] Κάλλιον — κρεῖσσον] < I [c] γὰρ O[e] : < O[arv] I [d] τῶν λοιπῶν ἀστέρων O[e] : τῶν λοιπῶν O[av] I : περὶ τῶν ἄλλων O[r]

93, 13 qua δ B M[c] : quam C G M* : cum σ 14 resolvi vel] < α 94, 10 regni] regnum δ σ

der Eitelkeit unterworfen sind; das Wort nämlich (Phil. 1, 23—24): | „Es ist schöner[20] abzuscheiden und bei Christus zu sein, denn das ist viel besser." Ich glaube nämlich, (auch) die Sonne könnte sagen: „Es ist schöner abzuscheiden und bei Christus zu sein, denn das ist viel besser." Und Paulus (sagt): „Aber es ist nötiger, im Fleisch zu bleiben um euretwillen"; die Sonne aber (könnte sagen): „In diesem himmlischen Körper zu bleiben ist nötiger um der Offenbarung der Kinder Gottes willen." Das gleiche gilt auch vom Mond und den anderen Sternen. |

R Nun wollen wir auch betrachten, was die „Freiheit der Kreatur" und die „Befreiung aus der Dienstbarkeit" ist. Wenn Christus „das Reich Gott dem Vater überantworten wird" (vgl. 1 Kor. 15, 24), dann werden auch diese Lebewesen, nachdem sie zuerst dem Reich Christi zugefallen sind, mit diesem ganzen Reich der Herrschaft des Vaters

[20] Mit diesem Just.-Text stimmt Rufin gut überein. Am Anfang des Paulus-Zitats schreibt dieser „Ich wünschte ...", was dem Bibeltext näherkommt, aber dies ist wohl eine Korrektur der freien Zitierweise des Or. Für das Wort ἀναλῦσαι („scheiden") hat Ruf. zwei Alternativen nebeneinandergestellt: „aufgelöst werden" und „heimkehren" (letztes richtiger).

92, 9 Et primo ergo videamus quae est 'vanitas', cui | 'creatura subiecta
10 est'. Ego quidem arbitror non aliam esse vanitatem | quam corpora; nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale | est. Unde et Salomon mihi videtur universam corpoream naturam | velut onerosam quodammodo et vigorem spirituum retardantem hoc | modo compellare: „Vanitas vanitatum, omnia vanitas, dixit Ecclesiastes, omnia vanitas". „Respexi enim" inquit „et vidi universa quae sub sole
15. 16 sunt, et ecce omnia vanitas". | Huic ergo vanitati creatura subiecta est, illa praecipue creatura, | quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet | principatum; id est, sol et luna et stellae 'vanitati subiecta' dicuntur, | corporibus indita atque ad inluminandi officium humano generi deputata. |

93 Et „non" inquit „volens creatura haec vanitati subiecta est". Non enim voluntate exhibendum suscepit ministerium vanitati, sed quoniam volebat ille, qui subiciebat, 'propter eum, qui subiecit', promittentem his, qui non voluntate vanitati subdebantur, quod expleto magnifici
5 operis ministerio 'liberabuntur ab hac servitute corruptionis et vanitatis', cum redemptionis 'gloriae filiorum dei' tempus advenerit. Qua 'spe' accepta et quam promissionem conplendam sperans, universa 'creatura congemescit' nunc interim utpote etiam affectum habens erga eos, quibus ministrat et 'condolet' per patientiam, quae promissa sunt
10 sperans.

Intuere illud quoque, si forte aptari potest etiam illa vox Pauli his, qui licet non volentes, pro voluntate tamen eius qui subiecit et

92, 13 vanitatum δ G^{c} σ : vanitatium G* M* : vanitantium β M^{1c}

Zuerst wollen wir sehen, was die „Eitelkeit" ist, der die Kreatur unterworfen ist. Ich glaube, die „Eitelkeit" ist nichts anderes als die Körper; denn mag der Körper der Sterne auch aus Äther bestehen, so ist er doch materiell. So bezeichnet auch Salomo, wie mir scheint, die ganze körperliche Natur als eine Art Last, die die Tätigkeit der Geister hemmt, wenn er sagt (Pred. 1, 2): „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit, sprach der Prediger, alles ist Eitelkeit." „Ich schaute", sagt er (Pred. 1, 14), „und sah alles, was unter der Sonne ist, und siehe, es war alles Eitelkeit." Dieser Eitelkeit ist also die Kreatur unterworfen, vor allem die Kreatur, die die höchste und durch ihr Wirken ausgezeichnete Herrschaftsstellung in dieser Welt innehat. In anderen Worten: Sonne, Mond und Sterne heißen „der Eitelkeit unterworfen", weil sie in Körper eingesetzt und dem Menschengeschlecht zugewiesen sind mit dem Auftrage, ihm zu leuchten [18].

„Diese Kreatur", heißt es, „ist ohne ihren Willen der Eitelkeit unterworfen." Denn sie hat nicht aus eigenem Willen den Dienst an der Eitelkeit auf sich genommen, sondern weil der es wollte, der sie unterwarf — „um deswillen, der sie unterworfen hat" —; und dieser versprach denen, die ohne ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurden, sie würden nach Erfüllung ihrer erhabenen Aufgabe „frei werden von diesem Dienst der Vergänglichkeit und Eitelkeit", wenn die Zeit der Erlösung der „Herrlichkeit der Kinder Gottes" gekommen sei. In dieser „Hoffnung" — nämlich daß dieses Versprechen in Erfüllung gehe — „seufzt alle Kreatur mit (uns)" in dieser Zwischenzeit, da sie Mitgefühl hat mit denen, denen sie dient, und „leidet mit" in Geduld, in der Hoffnung auf das Versprochene [19].

Man überlege auch, ob sich etwa auch jenes Wort des Paulus auf die beziehen läßt, die zwar ohne ihren Willen, aber nach dem Willen dessen, der (sie) unterwarf, und in der Hoffnung auf die Verheißungen

[18] Eine andere Aufgabe der Sterne soll bei Or. gewesen sein, das künftige Schicksal der Menschen anzuzeigen (s. Anhang zu diesem Kapitel, Nr. 4 und 6). Falls derartiges tatsächlich hier gestanden haben sollte, war es in dem Sinne gemeint, wie Or. es im Genesis-Kommentar dargestellt hat (vgl. die in der Philokalie Kap. 23 erhaltenen Ausführungen): die Sterne zeigen unser Schicksal vorher an, determinieren es aber nicht; ein Verstehen dieser Vorausdeutungen ist den Menschen nicht möglich, wohl aber den Engelsmächten, die dieses Wissen für ihre Leitungsaufgaben benötigen. Vgl. auch III 3 Anm. 17.

[19] In diesem Zusammenhang stand vielleicht auch das Zitat Röm. 7, 24 („Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"), welches Hier. C. Joh. Hieros. (s. Anhang zu diesem Kap., Nr. 2) erwähnt.

homines spectat, quomodo cum corpore simul ficta anima videbitur eius, qui 'in ventre fratrem suum subplantavit', id est Iacob? Aut quomodo simul cum corpore ficta est anima vel plasmata eius, qui adhuc 'in ventre matris suae positus repletus est spiritu sancto'? Iohannem dico 'tripudiantem in matris utero' et magna se exultatione iactantem pro eo quod salutationis vox Mariae ad aures Elisabeth suae matris advenerat. Quomodo simul cum corpore ficta est et plasmata etiam illius anima, qui 'antequam in utero formaretur, notus esse' dicitur 'deo', et 'antequam de vulva procederet, sanctificatus ab eo est'? Ne forte non iudicio neque pro meritis replere aliquos videatur deus spiritu sancto et sanctificare non merito. Et quomodo effugiemus illam vocem, qua ait: „Numquid iniustitia est apud deum? Absit!" vel illud: „Numquid personarum acceptio est apud deum?" Hoc enim consequitur eam defensionem, quae animas subsistere simul cum corporibus adseverat. | *→ Quantum ergo ex con|paratione humani status conici potest, consequens puto multo magis | haec de caelestibus sentienda, quae etiam in hominibus ratio ipsa et | scripturae auctoritas videtur ostendere.

5. Sed videamus si qua proprie etiam de ipsis caelestibus significantia apud scripturam sanctam possumus invenire. ← Paulus apostolus | ita ait: „Quoniam" inquit „vanitati creatura subiecta est non volens, | sed propter eum qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur | a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei". Cui, obsecro, | 'vanitati' creatura subiecta est, vel quae 'creatura', vel quomodo 'non | volens', vel sub qua 'spe'? quo autem modo 'ipsa creatura liberabitur | a servitute corruptionis'? Sed et alibi ipse apostolus dicit: „Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum dei exspectat". Et iterum alibi ait: „Non solum autem, sed et ipsa creatura congemescit et condolet usque nunc". Unde inquirendus est qui sit gemitus eius vel qui sint dolores eius.

---

* *Fr. 13, Just. Ep. ad Menam (p. 212, 20—23 Schw.):* Ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου, ὅτι ἔμψυχος ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη καὶ οἱ ἀστέρες. → Ὅτι δὲ πρεσβυτέρα ἡ | ψυχὴ τοῦ ἡλίου τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα, μετὰ τὸ συλ|λογίσασθαι ἐκ συγκρίσεως ἀνθρώπου τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ ἐντεῦθεν | ἀπὸ τῶν γραφῶν οἶμαι ἀποδεῖξαι δύνασθαι. ←

90, 8 spectat] exspectat **A*** **W** **B** **γ** 20 acceptio personarum **γ** 91, 8 conici] concipi **W** **γ** 11—12 si qua . . . significantia **W** : si quam . . . significantiam **β** **γ** 92, 1 libertate **β** **μ** 6 autem] + nos **γ** 7 inquirendum *Del.*

trifft[16]: wie kann die Seele dessen mit dem Körper zusammen gebildet sein, der „im Mutterleibe seinen Bruder zu Fall brachte" (vgl. Gen. 25, 22—26), nämlich Jakob? Oder wie kann die Seele dessen mit dem Körper zusammen gebildet sein, der noch „im Mutterleib vom heiligen Geist erfüllt wurde"? Ich meine Johannes, der „im Leibe seiner Mutter hüpfte" und vor Jubel aufsprang, als der Gruß Mariens zum Ohr seiner Mutter Elisabeth drang (vgl. Luk. 1, 41.44). Wie kann ferner die Seele dessen zusammen mit dem Körper gebildet sein, von dem es heißt, „ehe er im Mutterleibe gebildet ward, sei er Gott bekannt gewesen", und der, „ehe er aus dem Schoße hervorging, von ihm geheiligt wurde" (vgl. Jer. 1, 5)? Es darf ja nicht scheinen, als erfülle Gott irgendwelche Menschen mit dem heiligen Geist ohne Urteil und nicht nach ihrem Verdienst, und als heilige er sie ohne Verdienst. Wie würden wir dann dem Wort ausweichen können (Röm. 9, 14; 2, 11): „Gibt es denn Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne!" und: „Gibt es ein Ansehen der Person vor Gott?" Das wäre nämlich die Folge einer Lehre, nach der die Seelen zusammen mit den Körpern ins Dasein treten. |

Daß[17] die Seele der Sonne älter ist als ihre Einbindung in den Körper, haben wir zunächst aus einem Vergleich des Menschen mit ihr geschlossen; 5. ich glaube aber, es läßt sich auch unmittelbar aus der Schrift beweisen. | Der Apostel Paulus sagt (Röm. 8, 20—21): „Sintemal die Kreatur der Eitelkeit unterworfen ist ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung; denn auch die Kreatur wird frei werden von dem Dienst der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes." Welcher Eitelkeit, frage ich, ist die Kreatur unterworfen? Und welche Kreatur? Wieso ohne ihren Willen? Auf welche Hoffnung? Und auf welche Weise wird die Kreatur frei werden von dem Dienst an der Vergänglichkeit? Derselbe Apostel sagt anderswo (Röm. 8, 19): „Denn das Harren der Kreatur wartet auf die Offenbarung der Kinder Gottes." Und wieder an einer anderen Stelle sagt er (Röm. 8, 22—23): „Nicht nur (wir), sondern auch die Kreatur seufzt und leidet mit (uns) bis zum heutigen Tage." So ist denn zu untersuchen, was ihr Seufzen und was ihre Leiden sind.

---

[16] Zum folgenden vgl. II 9, 5. 7.

[17] Dieser bei Just. erhaltene Übergangssatz ist bei Ruf. in einen Schluß- und einen Anfangssatz zerlegt. Koe. hat das Fragment, sicher zu Unrecht, nur dem Schlußsatz von § 4 zugeordnet.

88, 11 ani|mantibus fieri solet. Ait ergo mandatum: „Ego autem omnibus stellis praecepi". Quae sunt autem ista praecepta? scilicet ut unumquodque astrum suo ordine suisque cursibus indultae sibi quantitatis splendorem praebeant mundo. Aliis enim hi, qui vocantur planetae, moventur ordinibus, aliis hi, quos ἀπλανεῖς vocant. In quo illud mani- | 89 festissime ostenditur, quod neque motus ullius corporis sine anima effici potest, neque quae animantia sunt, possunt aliquando esse sine motu. Stellae vero cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur, ut in nullo prorsus aliquando cursus earum visus sit impeditus, quomodo non ultra omnem stoliditatem est tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis | observantiam dicere ab inrationabilibus exigi vel expleri? Apud Hie|remiam sane etiam 'regina caeli' luna esse nominatur. Quodsi animantes sunt stellae et rationabiles animantes, sine dubio videbitur inter eas etiam profectus aliqui et decessus. Hoc enim quod ait Iob: „Et stellae non sunt mundae in conspectu eius" talem mihi quendam indicare videtur intellectum.

4. Iam vero ea, quae animantia esse et rationabilia consequentia disputationis invenit, utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore, cum dicit scriptura quia „Fecit deus duo luminaria magna, luminare maius in principatum diei et luminare minus in principatum noctis, et stellas", an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis iam corporibus inseruerit spiritum, pervidendum est. Ego qui- | 90 dem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae pretium videbitur de scripturis hoc ostendere. Nam per coniecturam facilis assertio esse videbitur, scripturarum autem testimoniis utique difficilius adfirmatur. Nam per coniecturas ita possibile est ostendi. Si hominis anima, quae utique inferior est, dum hominis est anima, non cum corporibus ficta, sed proprie et extrinsecus probatur inserta, multo magis eorum animantium, quae caelestia designantur. Nam quantum ad

88, 11 Ait ergo] *danach Lücke Koe.* 89, 1 ullius] illius A* B γ 8 et] < γ 9 Et²] < β γ 13 animata pariter γ 17 inseruit γ 90, 6 et] < B γ

Gebot nun sagt (Jes. 45, 12)[13]: „Ich habe allen Sternen befohlen." Was ist der Inhalt dieses Befehls? Gewiß der, daß jeder Stern nach seiner Ordnung und in seiner Bahn der Welt den ihm zugemessenen Anteil an Glanz spende. Denn nach einer anderen Ordnung bewegen sich die sogenannten Planeten, nach einer anderen die sogenannten Fixsterne. Dabei ist es nun klar erwiesen, daß keine Bewegung eines Körpers ohne Seele erfolgen kann und daß (andererseits) beseelte Wesen nicht ohne Bewegung sein können[14]. Die Sterne nun bewegen sich in solcher Ordnung und Regelmäßigkeit, daß ihr Lauf keinerlei erkennbarer Störung unterliegt. Ist es da nicht der Gipfel der Torheit, zu meinen, daß solch eine Einhaltung von Zucht und Vernunftordnung von vernunftlosen Wesen verlangt und erfüllt werden könnte? Heißt doch bei Jeremia der Mond auch „Königin des Himmels" (Jer. 51 [44], 17—19 und 25)! Wenn nun die Sterne beseelt und vernunftbegabt sind, wird sich zweifellos auch ein Fortschritt und ein Rückschritt bei ihnen finden. Denn das Wort des Hiob (Hiob 25, 5) „Auch die Sterne sind nicht rein vor seinem Angesicht" scheint mir eine derartige Annahme nahezulegen.

4. Sodann ist zu untersuchen, ob diese Wesen, deren Beseeltheit und Vernünftigkeit sich aus rationalen Schlußfolgerungen ergeben hat, gleichzeitig mit (der Schöpfung) der Körper beseelt worden sind, zu der Zeit, als nach den Worten der Schrift (vgl. Gen. 1, 16) „Gott zwei große Lichter machte: ein großes Licht, das den Tag regiere, und ein kleines Licht, das die Nacht regiere, dazu auch Sterne"; oder ob Gott den Geist nicht mit den Körpern zusammen (geschaffen), sondern nach deren Erschaffung von außen eingesetzt hat. Ich selbst vermute, daß der Geist von außen eingesetzt ist[15], aber es scheint angebracht, dies aus der Schrift zu beweisen. Denn ein Wahrscheinlichkeitsschluß dürfte leichtfallen; eine Begründung aus dem Zeugnis der Schrift ist schwieriger. Einen Wahrscheinlichkeitsbeweis kann man folgendermaßen führen: Wenn die Seele des Menschen, die ja als menschliche niedriger steht, nicht als mit dem Körper zusammen gebildet, sondern als eigens von außen eingesetzt sich erweist, dann um so mehr die Seele jener beseelten Wesen, die himmlisch heißen. Was nun den Menschen be-

[13] Vgl. hierzu den Krit. Anh.

[14] Dieser Satz geht zurück auf Plato, Phaedr. 245 C—E: die Seele ist das „Prinzip der Bewegung".

[15] Vgl. II 8, 3 (Hier., p. 161, 9—15). — Es fällt auf, daß hier vom „Geist" (spiritus) statt von der „Seele" die Rede ist; vielleicht wird damit gr. νοῦς wiedergegeben, denn in strengem Sinne ist nicht die „Seele" präexistent, sondern der „Nus", vgl. die zitierte Stelle.

87, 13 alienos; et quantum fieri potest de sanctis scripturis primo adhibeatur assertio. Iob namque ita videtur ostendere, quod non solum stellae 15 possint subditae esse peccatis, verum etiam quod 'mundae non sint' a contagione peccati. Ita namque scriptum est: „Stellae quoque non sunt mundae in conspectu eius". Quod non utique de corporis earum splendore sentitur, verbi causa, ut si diceremus: Vestimentum non est mundum; quod si ita intellegatur, ad conditoris sine dubio revocatur 20 iniuriam, si quid inmundum in splendore earum corporis accusetur. Si enim per industriam suam neque lucidius sibi corpus assumere neque minus purum per desidiam potuerunt, cur quasi 'non mundae' stellae culpentur, si neque quia mundae sunt laudabuntur?

3. Sed ut manifestius hoc intellegi possit, etiam illud primo de- 25 bemus inquirere, si animantia haec esse et rationabilia intellegi fas | 88 est; tum deinde utrum animae ipsarum pariter cum ipsis corporibus extiterint, an anteriores corporibus videantur; sed et post consummationem saeculi si intellegendum est eas relaxandas esse corporibus, et sicut nos cessamus ab hac vita, ita etiam ipsae a mundi inlumi- 5 natione cessabunt. Quamvis haec inquirere audaciae cuiusdam videatur, tamen quoniam captandae veritatis studio provocamur, quae possibilia nobis sunt secundum gratiam spiritus sancti scrutari et pertemptare non videtur absurdum.

Putamus ergo posse ea per hoc animantia designari, quod et man- 10 data dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationabilibus

87, 13 primum γ 15 possunt γ 17 Non quod γ 22 purum] < γ
88, 4 ita] si ita μ : sic σ

lich soll zuerst der Beweis aus der heiligen Schrift entnommen werden [9]. So scheint Hiob darzutun, daß die Sterne nicht nur Sünden unterworfen sein können, sondern daß sie (tatsächlich) „nicht rein sind" von der Befleckung der Sünde. Denn so steht geschrieben (Hiob 25, 5): „Auch die Sterne sind nicht rein vor seinen Augen." Das ist gewiß nicht vom Glanz ihres Körpers zu verstehen, wie etwa wenn man sagte: das Kleid ist nicht rein; wenn man den Ausdruck so versteht, fällt, wenn man etwas Unreines im Glanz ihres Körpers tadelt, der Vorwurf zweifellos auf den Schöpfer. Denn wenn sie nicht durch eigenes Streben einen helleren Körper annehmen konnten oder durch Trägheit einen weniger reinen, warum werden dann die Sterne als „nicht rein" getadelt? Warum, wenn man sie nicht auch wegen ihrer Reinheit loben [10] darf?

3. Aber [11] um mehr Klarheit zu gewinnen, müssen wir erst einmal untersuchen, ob es berechtigt ist, sie als beseelt und vernünftig anzusehen [12]; danach ob ihre Seelen zusammen mit den Körpern entstanden sind, oder ob sie früher sind als die Körper; ferner ob anzunehmen ist, daß sie nach der Vollendung der Welt von den Körpern befreit werden und ob ebenso, wie wir aus diesem Leben ausscheiden, so auch sie von der Aufgabe, die Welt zu erleuchten, ausscheiden werden. Eine solche Untersuchung mag ein wenig kühn erscheinen, aber da uns der Eifer, die Wahrheit zu erfassen, antreibt, halten wir es nicht für abwegig, zu erforschen, was wir durch die Gnade des heiligen Geistes erforschen können.

Wir glauben nun, daß sie deshalb als beseelt bezeichnet werden können, weil es von ihnen auch heißt, daß sie Befehle von Gott erhalten, was ja nur bei vernünftigen, beseelten Wesen zu geschehen pflegt. Das

[9] Dieser Satz scheint widersprüchlich; hat Ruf. vielleicht den Vernunftbeweis fortgelassen? Oder ist gar nicht ein reiner Vernunftbeweis gemeint, sondern Vernunftschlüsse aus biblischen Aussagen? (Der Ausdruck „ratio ipsa" braucht nicht die „bloße Vernunft" zu bedeuten, vgl. p. 91, 9).

[10] Die Begriffe „lobenswert" und „tadelnswert" (ἐπαινετόν und ψεκτόν) sind seit Aristoteles Termini für ethische Bewertung. Wo also Tadel (und Lob) ausgesprochen wird, muß ein ethisches Phänomen vorliegen, also auch Willensfreiheit.

[11] Zum folgenden vgl. auch die Texte im Anhang zu diesem Kapitel.

[12] In der Philosophie gelten die Sterne seit dem späten Platon (Leg. X 896 E—899 B) weithin als ζῷα („Lebewesen", bestehend aus Leib und Seele) und als vernunftbegabt: ersteres wegen ihrer Selbstbewegung, letzteres wegen der geordneten Regelmäßigkeit dieser Bewegung.

86, 22 vel incorporea generaliter dixerat, ut mihi videtur, in sequentibus enumerat species, id est sedes dominationes principatus potestates virtutes.

25 2. Haec autem nobis praedicta sint volentibus per ordinem ad inquisitionem solis ac lunae vel stellarum per consequentiae indaginem pervenire: utrum etiam ipsa inter 'principatus' haberi conveniat pro eo quod dicuntur 'in ἀρχάς (id est in principatum) diei facta vel noctis', an putanda sint istum solum habere 'principatum diei ac noctis', quas 30 inluminandi officium gerunt, non tamen sint de illo ordine atque officio 'principatuum' principes. (2.) Verumtamen cum dicitur quia 'Omnia per ipsum facta sunt', et 'In ipso creata sunt omnia, sive quae | 87 in caelis sunt sive quae in terra', non potest dubitari quod etiam ea, quae in 'firmamento' sunt, quod caelum utique appellatur, in quo 'luminaria ista posita esse' dicuntur, inter caelestia numerentur. Tum deinde cum omnia facta esse vel creata, et in his quae facta sunt nihil 5 esse, quod non bonum malumque recipiat atque utriusque capax sit, evidenter sermo disputationis invenerit: quomodo putabitur consequens quod etiam nostrorum quidam de sole et luna vel sideribus opinantur, ut inconvertibiles sint et contrarii incapaces? Idque nonnulli etiam de angelis sanctis, haeretici vero etiam de animabus, quae apud illos 10 'spiritales naturae' appellantur, aestimaverunt.

Primo ergo videamus, quid ipsa ratio de sole et luna ac stellis inveniat, si rectum est quod quidam putant, convertibilitatis eos esse

86, 26 ac] et γ cons. ind.] consequentiam γ 29 solem δ G 30 inluminando γ 87, 3 Tunc γ

die er (also) allgemein als körperlich und unkörperlich bezeichnet, zählt er im folgenden, wie mir scheint, die einzelnen Arten auf: die Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten und Mächte[4a].

2. Dies sei vorausgeschickt, damit wir in der Folge zu einer Untersuchung über Sonne, Mond und Sterne mittels logischer Folgerungen übergehen können. Sind auch diese unter die „Fürstentümer" zu rechnen[5], weil es heißt, daß sie „zur Herrschaft über Tag und Nacht geschaffen wurden" (vgl. Gen. 1, 16)[6], oder muß man annehmen, daß sie nur eben diese Herrschaft über Tag und Nacht haben, welche zu erhellen sie bestimmt sind, ohne aber wirkliche Fürsten von Rang und Amt der „Fürstentümer" zu sein? Sodann: wenn es heißt: „Durch ihn ist alles geworden" und „In ihm ist alles geschaffen, im Himmel und auf Erden" (vgl. Joh. 1, 3 und Kol. 1, 16), so kann man nicht zweifeln, daß auch die Dinge an der „Feste", die wir Himmel nennen und an die diese „Leuchten", wie es heißt (vgl. Gen. 1, 17), „gesetzt sind", zu den Dingen „im Himmel" zu rechnen sind. Da ferner die Untersuchung klar ergeben hat, daß alles geworden und geschaffen ist und daß unter dem Gewordenen nichts ist, das nicht Gutes wie Böses in sich aufnehmen könnte und zu beidem fähig wäre — wie kann man es dann damit vereinbaren, was auch einige der Unsrigen annehmen, daß nämlich Sonne, Mond und Sterne unwandelbar seien und zum Bösen unfähig? Einige haben dasselbe von den heiligen Engeln angenommen, die Häretiker sogar von denjenigen Seelen, die bei ihnen „geistige Naturen" heißen[7].

Zunächst wollen wir also untersuchen, was die Vernunft selbst über Sonne, Mond und Sterne herausfinden kann: ob es richtig ist, wenn einige meinen, sie seien frei von Wandelbarkeit[8]; und soweit wie mög-

[4a] „Mächte" (δυνάμεις) ist aus Eph. 1, 21 zugesetzt.

[5] Diese Fragestellung ist vom Spätjudentum beeinflußt, wo die Gestirne zu den Engelwesen gerechnet werden (z. B. im Henoch-Buch).

[6] Das gr. Wort für „Herrschaft", ἀρχαί, ist das gleiche, das auch die Engelsordnung der „Fürstentümer" bezeichnet.

[7] Gr.: πνευματικαὶ φύσεις, zur Erklärung s. I 8 Anm. 4.

[8] Diese These stammt ihrer Formulierung nach aus der peripatetischen Kosmologie: Himmel und Sterne sind dort aus einem Stoff, der keinen Einflüssen unterworfen ist (ἀπαθής) und eine absolut gleichmäßige Bewegung besitzt, dem Äther. Für Or. geht es aber nicht um die physikalische, sondern die moralische Wandelbarkeit.

85, 25

CAPUT SEPTIMUM

De incorporeis et corporibus

1. Haec quidem, quae superius disseruimus, generali nobis sermone digesta sint, per consequentiae magis intellectum quam definito dog- |
86 mate pertractata atque discussa de rationabilibus naturis, post eum locum quem de patre et filio et spiritu sancto pro nostris viribus exposuimus. Nunc ergo videamus quae sint, de quibus disserere in consequentibus convenit.

Secundum dogma nostrum, id est secundum ecclesiae fidem, | omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel | creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam. Quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt, sed et per hoc ipsum, quod incorporeae sunt, nihilominus factae sunt; quoniam quidem omnia a deo per Christum facta sunt, sicut generaliter Iohannes docet in evangelio dicens: „In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum. Hoc erat in principio apud deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil". Per species autem ac numeros ordinemque describens ea, quae facta sunt, Paulus apostolus hoc modo disserit, quo ostendat omnia facta esse per Christum, dicens: „Et omnia in ipso creata sunt, quae in caelis sunt et quae in terra, sive visibilia sive invisibilia, sive sedes sive dominationes sive principatus | sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et ipse est caput". Manifeste ergo in Christo et per Christum facta esse omnia et creata pronuntiat, sive 'visibilia', quae sunt corporalia, sive 'invisibilia', quae non alia esse arbitror quam incorporeas substantivasque virtutes. Horum autem quae vel corporea

I 7 *Textzeugen*: ω.

85, 28 consequentiae] -ia **M** : -iam **G** σ 86, 6 illae] < β γ 21 substantivasque μ : substantivas quae **B** : substantibasque **C*** : substantiasque (δ) **S** : subas atque **Ab** corpora δ *(Koe weist auf die Überschrift hin)*

KAPITEL 7

Vom Unkörperlichen und den Körpern [1]

1. Das Vorangehende möge als eine allgemeine Abhandlung (gelten), eine Erörterung, die mehr logische Folgerungen als bestimmt vorgetragene Lehren enthielt. Das Thema waren die Vernunftwesen, nachdem wir vorher über den Vater, den Sohn und den heiligen Geist nach unserem Vermögen gehandelt hatten. Nun wollen wir betrachten, was der Gegenstand der folgenden Untersuchung sein soll [2].

Nach unserer Lehre, d. h. nach dem Glauben der Kirche, sind alle Seelen und alle Vernunftwesen geworden oder geschaffen [3], sowohl die heiligen wie die unheiligen. Sie sind alle ihrem eigentlichen Wesen nach unkörperlich. Daß sie unkörperlich sind, spricht nicht dagegen, daß sie gemacht sind; denn alles ist von Gott durch Christus gemacht, wie Johannes am Anfang seines Evangeliums ganz allgemein lehrt (Joh. 1, 1—3): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe geworden, und ohne dasselbe ist nichts geworden." Der Apostel Paulus aber beschreibt das Gewordene nach Art, Zahl und Rang und bringt dabei zum Ausdruck, daß alles durch Christus geworden ist (Kol. 1, 16—18): „In ihm ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Gewalten; es ist alles durch ihn und *zu ihm* [4] geschaffen, und er ist vor allem, und er ist das Haupt." Er erklärt also eindeutig, daß in Christus und durch Christus alles geworden und geschaffen ist, das „Sichtbare", also Körperliche, wie das „Unsichtbare", was meiner Ansicht nach nur die unkörperlichen und (doch) substantiellen Mächte sein können. Von diesen Wesenheiten,

[1] Diese Überschrift geht sicher nicht auf Or. zurück, denn sie gibt höchstens das Thema von § 1, aber nicht das des Kapitels an. Daß aber hier ein Kapiteleinschnitt zu machen ist, ergibt sich aus dem ersten Satz. Sachlich zutreffend wäre die von Koe. vorgeschlagene Überschrift: „Von Sonne, Mond und Sternen". Man könnte auch Kap. 7 und 8 („Von den Engeln") als ein einziges betrachten und überschreiben: „Von den höheren Ordnungen der Vernunftwesen."

[2] Zu dieser Vorbemerkung s. Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 31 f. mit einem Versuch zur Rekonstruktion des Griechischen.

[3] „factus": gr. γενητός (vgl. das Joh.-Zitat), „creatus": gr. κτιστός (vgl. das Kol.-Zitat).

[4] S. dazu den Krit. Anh.

85, 3 omnes sicut vestimentum veterescent, et sicut amictum mutabis eos, sicut vestimentum mutabuntur", eadem videtur ostendere. Si enim 'mutabuntur caeli', utique non perit quod mutatur; et si 'habitus huius mundi transit', non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio. Esaias quoque cum per prophetiam dicit quia „Erit caelum novum et terra nova", similem sine dubio suggerit intellectum. Innovatio namque caeli et terrae et transmutatio habitus huius mundi et inmutatio caelorum his sine dubio praeparabitur, qui per illam viam, quam supra ostendimus, iter agentes ad illum finem beatitudinis tendunt, cui etiam ipsi 'inimici subiciendi' dicuntur, in quo fine 'omnia' et 'in omnibus esse dicitur deus'. *→ In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere. Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intellegi. ← Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum 'amici' sunt.

* *Hier. Ep. 124, 4 (p. 99, 19—21 Hi.):* → Corporales quoque substantias penitus dilapsuras, aut certe in fine omnium hoc esse futura corpora, quod nunc est aether et caelum et si quod aliud corpus sincerius et purius intellegi potest. ←

85, 23 deus solus W y

werden sie verändert werden." Denn wenn die Himmel verändert werden, so vergeht ja nicht, was verändert wird, und wenn die Gestalt dieser Welt vergeht, so bedeutet das keine völlige Auslöschung oder Vernichtung der stofflichen Substanz, sondern es geschieht eine Veränderung der Eigenschaften und der Gestalt. Auch wenn Jesaja prophetisch sagt (Jes. 65, 17): „Es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein", legt er gewiß einen solchen Gedanken nahe. Denn die Erneuerung des Himmels und der Erde und die Veränderung der Gestalt dieser Welt und die Verwandlung der Himmel werden offenbar für die bereitet, die auf dem vorhin beschriebenen Wege fortschreitend zu jenem seligen Ende streben[18], dem auch „die Feinde unterworfen werden" sollen und in dem Gott „alles" und „in allem" sein soll (vgl. 1 Kor. 15, 24—28). Wenn jemand glaubt, bei diesem Ende würde die materielle Natur völlig vergehen[19], so kann er auf keine Weise meinem Argument entgegentreten, wie denn all diese Wesenheiten ohne Körper leben und existieren können, wo es doch nur Gott, d. h. dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist[20], eigentümlich ist, daß seine Existenz ohne materielle Substanz und ohne körperliche Beimischung denkbar ist. Ein anderer mag indessen sagen, daß in diesem Ende jede körperliche Substanz derart gereinigt sein wird, daß sie nach Art des Äthers, also in himmlischer Reinheit und Lauterkeit vorzustellen ist. Aber Genaueres darüber, wie sich das verhalten wird, weiß Gott allein und wer ihm durch Christus und den heiligen Geist „Freund" (vgl. Joh. 15, 15; Jak. 2, 23) ist.

[18] Die Jesaja-Stelle wird hier, wie oben p. 82, 6, auf die eschatologische Einheit bezogen. Da aber dort ein Zweifel bestand, ob das die echte Auffassung des Or. sei (s. Anm. 14), ist auch hier ein Zweifel möglich. Rufin hat anscheinend die Weiterexistenz der Materie als das Wahrscheinlichere hingestellt, während Or. beide Möglichkeiten erwog (s. Anm. 19), und könnte sie mit zusätzlichen Bibelstellen gestützt haben.

[19] Nach einem Referat des Hier. hat Or. diese Möglichkeit und die nachstgenannte zumindest als gleichberechtigt hingestellt: „Die körperlichen Substanzen würden gänzlich vergehen, oder jedenfalls würden beim Ende aller Dinge die Körper so sein, wie jetzt der Äther, der Himmel und vorzüglich besonders reine und unvermischte Stoffe." Rufin hat offenbar die erste Möglichkeit auszuschließen versucht; Or. selbst neigte wohl dazu, die Frage offenzulassen, deren Bedeutung darin liegt, daß sie mit der Auferstehung des Fleisches zusammenhängt. Vgl. dazu II 2; II 3, 2—3; II 10, 3; III 6; ferner Kettler, Der ursprüngliche Sinn [Lit.-Vz. IV] 23—31, der die Körperlosigkeit als die eigentliche Meinung des Or. ansieht.

[20] Bedenken gegen die trinitarische Formulierung: Studer [Lit.-Vz. VII] 405 Anm. 21.

84, 16 tu|tum officiis quadam eruditionum specie peragratis. ←3 *4→ 5→ Ex quo, ut opinor, hoc | consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem natu|ram posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in | omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, ←4 ←5
20 dum accessus profectuum | defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque | pro liberi arbitrii facultate perpetitur.*4

4. Quoniam sane 'visibilia' quaedam dicit esse Paulus et 'temporalia', alia vero praeter haec 'invisibilia' et 'aeterna', quaerimus quomodo haec, quae videntur, temporalia sint: utrumne pro eo quod
25 nihil omnino post hoc erunt in omnibus illis futuris spatiis ac saeculis, quibus dispersio illa unius principii atque divisio ad unum et eundem finem ac similitudinem reparatur, an pro eo quod habitus quidem eorum, quae videntur, transeat, non tamen etiam substantia eorum omnimodis corrumpatur. Et Paulus quidem videtur id quod posterius |
85 diximus confirmare, cum dicit: „Transiet enim habitus huius mundi". Sed et David cum dicit: „Caeli peribunt, tu autem permanebis, et

qui proprio arbitrio cum principe suo diabolo de dei ministerio recesserunt, si paululum resipiscere coeperint, humana carne vestiri, ut acta deinceps paenitentia post resurrectionem eodem circulo, quo in carnem venerant, revertantur ad viciniam dei, liberati etiam aëreis aetheriisque corporibus, et tunc omnia genua curvent deo caelestium, terrestrium et infernorum, et sit deus omnia omnibus. — *Vgl. Hier. Dial. adv. Pelag. I 28 (PL 23, 546); Ruf. Apol. I 10, ferner die zu III 6, 5 angeführten Testimonien.*

*4 *Max. Conf. Schol. in lib. De eccl. hier. 6, 6 (PG 4, 173):* Μὴ οὖν τις τῶν Ὠριγένους μυστῶν οἰέσθω τὸ παρὸν ῥητὸν συνηγορεῖν τῇ κακοπίστῳ αὐτοῦ δόξῃ, φάσκων ὅτι ἀεὶ πτῶσις καὶ ἀνάκλισις καὶ μετάπτωσις τῶν οὐρανίων γίνεται νοῶν, ὡς φησιν Ὠριγένης μὲν ἐν τῷ Περὶ ἀρχῶν πρώτῳ λόγῳ οὕτως· → Ὁ τοίνυν λόγος, οἶμαι, δείκνυσι πᾶς, πᾶν ὅ τι ποτὲ λογικὸν ἀπὸ παντὸς οὑτινοσοῦν λογικοῦ δύνασθαι γενέσθαι. ← Καὶ μετὰ βραχέα ἐπάγει λέγων· → Μετὰ τὸ ἐπὶ πᾶσι τέλος πάλιν ἀπόρρευσις καὶ κατάπτωσις γίνεται. ←

*5 *Hier. Ep. 124, 3 (p. 99, 14—18 Hi.):* → Ex quo consequenti ratione monstrari omnes rationabiles creaturas ex omnibus posse fieri, non semel et subito, sed frequentius, nosque et angelos futuros et daemones, si egerimus neglegentius; et rursum daemones, si voluerint capere virtutes, pervenire ad angelicam dignitatem. ←

84, 24 sint] sunt δ B 25 hoc] haec γ futuris spatiis ac saeculis] futuris spatii saeculis μ (*Ausfall von* sac *vor* sae) : futuri spatiis saeculi σ 28 etiam substantia] < γ eorum²] earum μ : < σ

Die ganze Erörterung ergibt, meine ich, daß jedes beliebige Vernunftwesen aus jedem beliebigen anderen Vernunftwesen entstehen kann.[17a] |
Fortschritte und Rückschritte, die ein jeder dabei erleidet, richten sich nach den eigenen Bewegungen und Strebungen eines jeden auf Grund seines freien Willens. |

Nach dem allgemeinen Ende aber geschieht erneut ein Absinken und ein Fall. |

4. Wenn nun Paulus sagt (vgl. 2 Kor. 4, 18), einige Dinge seien „sichtbar und zeitlich", andere „unsichtbar und ewig", müssen wir fragen, inwiefern das Sichtbare zeitlich ist: etwa deshalb, weil es überhaupt nicht mehr existieren wird in all jenen kommenden Zeiträumen, wo jene Zerteilung des einen Ursprungs zurückgeholt wird zur Einheit und Gleichheit des Endes? Oder deshalb, weil die Gestalt des Sichtbaren vergänglich ist, nicht aber seine Substanz ganz und gar vernichtet wird? Paulus scheint das letztere zu bestätigen, wenn er sagt (1 Kor. 7, 31): „Denn die Gestalt dieser Welt wird vergehen." Auch David scheint dasselbe anzuzeigen, wenn er sagt (Ps. 101 [102], 27): „Die Himmel werden vergehen, aber du bleibest. Sie werden alle veralten wie ein Gewand, und wie ein Kleid wirst du sie wechseln, wie ein Gewand

[17a] Die parallelen Formulierungen bei Ruf. und Hier. sind etwas ausführlicher. Echtes Gut ist vielleicht bei Hier. erhalten: „Hieraus ergibt sich die Schlußfolgerung, daß alle Vernunftwesen aus allen entstehen können, nicht auf einmal und sofort, sondern häufiger, und daß wir zu Engeln und Dämonen werden, wenn wir uns zu nachlässig verhalten, und daß wiederum die Dämonen, wenn sie bereit sind, Tugenden anzunehmen, zur Würde von Engeln gelangen."

83, 9 *2→ 3→ Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu dia-
10 boli | agunt ac malitiae eius obtemperant, poterint aliquando in futuris |
84 saeculis converti ad bonitatem, pro eo quod inest in ipsis liberi | facultas
arbitrii, ←2 an vero permanens et inveterata malitia velut in | natu-
ram quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis pro|bato,
si omnimodis neque in his 'quae videntur temporalibus' saeculis
5 neque in his 'quae non videntur' et 'aeterna sunt' penitus pars
ista ab illa etiam finali unitate ac convenientia discrepabit. Interim
tamen tam in his 'quae videntur' et 'temporalibus' saeculis quam in illis
'quae non videntur' et 'aeterna sunt' omnes isti pro ordine, pro ratione,
pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut in primis alii,
10 alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora
ac graviora supplicia nec non et diuturna ac multis, ut ita dicam,
saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eru|di-
tionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtuti-
bus, ut sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quae sunt 'invisi-
15 bilia' et 'aeterna' perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium vir-

*2 *Fr. 12, Just. Ep. ad Menam (p. 211, 8—12 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* πρώτου) λόγου, ὅτι εἰ μεταβάλοιεν[a] ἐπὶ τὸ κρεῖττον οἱ δαίμονες, συμπλη-
83, 5 ρώσουσί ποτε ἀνθρωπότητα. → Οἶμαι δὲ δύνασθαι ἀπὸ[b] τῶν ὑποτεταγμέ-
νων τοῖς χείροσιν ἀρχαῖς | καὶ ἐξουσίαις καὶ κοσμοκράτορσι καθ' ἕκαστον
κόσμον ἤ τινας κόσμους | ἐνίους τάχιον[c], ⟨ἐνίους δὲ βράδιον⟩[d] εὐεργετου-
μένους καὶ βουλησομένους ἐξ αὐτῶν[e] μετα|βαλεῖν συμπληρώσειν ποτὲ
ἀνθρωπότητα. ←

*2 *Just.* [a] μεταβάλλοιεν O[r] I [b] δύνασθαι ἀπο⟨δεῖξαι⟩ *Koe. App.* [c] ἤ τινας κόσμους ἐνίους τάχιον] τίνος κόσμου νόους *Mansi (am Rande):* τάχα νόας ἐνίους *Red.* [d] ⟨ἐνίους δὲ βράδιον⟩ *Gö.* [e] αὐτῶν *Gö.:* αὐτῶν O I

*3 *Hier. Ep. 124, 3 (p. 99, 9—14 Hi.):* → Ipsosque daemones ac rectores tenebrarum in aliquo mundo vel mundis, si voluerint ad meliora converti, fieri homines et sic ad antiquum redire principium, ita dumtaxat ut per supplicia atque tormenta, quae vel multo vel brevi tempore sustinuerint, in hominum eruditi corporibus rursum veniant ad angelorum fastigia. ← — *Hier. C. Ioh. Hieros. 19 (PL 23, 386):* quasi non et ipsi daemones iuxta Origenem animae sint aërei corporis et ex daemonibus postea, si resipuerint, humanae animae sint futuri. — *Ebenda 16 (PL 23, 384):* ipsosque daemones,

83, 10 poterint α G[1c] Ab : poterant G* : poterunt S 84, 1 ipsis] illis γ

mächte nennt. | Ich halte es aber für möglich[17], daß von denen, die den
bösen Fürsten, Gewalten und Weltherrschern unterstehen, in jeder
einzelnen Welt oder in (der Abfolge) mehrerer Welten einige früher,
andere später durch wohltätige Einflüsse und durch ihren eigenen Wil-
len zur Änderung ihres Zustandes dereinst zum Menschsein gelangen
werden. | Oder sollte eine dauerhafte und eingewurzelte Schlechtigkeit
durch Gewohnheit zu einer Art Natur werden? Diese Frage muß auch
der Leser prüfen, unter der Voraussetzung, daß auf jeden Fall weder in
diesen „zeitlichen Welten, die wir sehen" noch in den „ewigen, die wir
nicht sehen" (vgl. 2 Kor. 4, 18) jener Teil gänzlich aus der Einheit und
Harmonie des Endzustandes herausfallen wird. Jedenfalls werden
all diese sowohl in den „sichtbaren und zeitlichen" Welten wie in den
„unsichtbaren und ewigen" nach ihrem Rang, ihrem Verhältnis, ihrer
Art und ihrem Verdienst behandelt; so werden manche in der ersten
Epoche, andere in der zweiten, einige in der letzten durch besonders
schwere Strafen hindurch, die lang dauern und sozusagen äonenlang
zu ertragen sind, in einem besonders harten Reinigungsprozeß wieder-
hergestellt und wieder eingesetzt; sie erhalten zuerst die Erziehung
von Engeln, dann auch von Mächten höheren Ranges und gelangen
endlich stufenweise zum Höheren, dem „Unsichtbaren und Ewigen",
nachdem sie die einzelnen Ämter der himmlischen Mächte nach Art
einer Erziehung durchlaufen haben. |

[17] Ruf. hat hier abgeschwächt, er stellt nur die Alternativfrage, ob die bösen Mächte zum Guten zurückkehren können oder ob das Böse ihnen unverlierbar anhaftet. Auch hat er die Vorstellung beseitigt, daß sie in der Zukunft zu Menschen werden könnten, und spricht nur allgemein von einer Hinwendung zum Guten. Daß aber Or. von einer Verwandlung in Menschen gesprochen hat, bestätigt außer dem Just.-Fragment das Referat des Hier. in Ep. 124 und zwei Äußerungen in C. Joh. Hieros. (s. App. I). — Das Problem der Rückkehr des Teufels wird auch III 6, 5 behandelt.

82, 12 in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno"; et sicut confirmat nihilominus etiam Paulus apostolus dicens: „Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum, in mensuram aetatis 15 plenitudinis Christi"; et sicut idem apostolus iam nos etiam in praesenti vita in ecclesia positos, in qua utique futuri regni est imitatio, ad hanc eandem unitatis similitudinem cohortatur dicens: „Ut eadem dicatis omnes, et non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in uno eodemque sensu atque in una eademque sententia".

20 3. *1→ Sciendum tamen est quosdam eorum, qui ex illo uno principio, | quod supra diximus, dilapsi sunt, in tantam indignitatem ac malitiam | se dedisse, ut indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem humanum genus adiutorio caelestium virtutum instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii et repu- 25 gnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existant. Unde et agones quosdam atque certamina omnis haec habet vita mortalium, reluctanti-|
83 bus scilicet et repugnantibus adversum nos his, qui sine ullo respectu de statu meliore dilapsi sunt, qui appellantur 'diabolus et angeli eius', ceterique ordines malitiae, quos apostolus de contrariis virtutibus 4 nominavit. ←1

*1 *Hier. Ep. 124, 3 (p. 99, 4—9 Hi.):* → Qui vero non fuerint meriti, ut per genus hominum revertantur ad pristinum statum, fient 'diabolus et angeli eius' et pessimi daemones, ac pro varietate meritorum in singulis mundis diversa officia sortientur. ←

82, 16 imitatio] forma γ 20 eorum] < γ illo] < γ 22 ut] + non solum σ 25 exsistant *Del.* : existunt ω

ihnen und du in mir, auf daß sie vollendet seien in einem"; und wie auch der Apostel Paulus bestätigt (Eph. 4, 13): „Bis daß wir alle hinkommen zur Einheit des Glaubens und ein vollkommener Mann werden, der da sei im Maße des vollkommenen Alters Christi"; und wie der gleiche Apostel uns auffordert, schon im gegenwärtigen Leben in der Kirche, die ja ein Bild des kommenden Reiches ist, ebenso ein Bild der Einheit darzustellen (1 Kor. 1, 10): „Daß ihr alle einerlei Rede führet, und lasset nicht Spaltungen sein unter euch, sondern haltet fest aneinander in einem Sinne und in einerlei Meinung."

3. Nun muß man wissen, daß einige von denen, die von dem einen Ursprung, von dem wir sprachen, herabgesunken sind, sich in solche Schande und Schlechtigkeit gestürzt haben, daß sie unwürdig wurden jener Erziehung, die das Menschengeschlecht durch das Fleisch mit Hilfe der himmlischen Mächte erfährt, sondern daß sie im Gegenteil sogar zu Feinden und Widersachern derer werden, die eine Erziehung erhalten [15]. Daher ist das ganze Leben der Menschen hier voll von Kämpfen: es ringen und streiten gegen uns [16] die, die ohne jeden Halt vom Stand des Guten herabgesunken sind; die, die „der Teufel und seine Engel" heißen (vgl. Matth. 25, 41; Offb. 12, 7), und was der Apostel sonst an Ordnungen der Bosheit aus der Reihe der Gegen-

[15] Nach dem Referat des Hier. stand dieser Satz im Futur, er würde sich also auf künftige Welten beziehen.

[16] Hierüber handelt Or. ausführlich in III 2.

81, 27 divina contulit providentia. *3→ Hi vero qui de statu primae beatitudinis | moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti, illis quos
82 supra | descripsimus sanctis beatisque ordinibus dispensandi subiecti sunt ac | regendi; quorum adiutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus | reformati redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint. Ex | quibus aestimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani
5 generis | institutum,←2 qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus sae|culis, cum 'caelum novum et terra nova' secundum Esaiam erit, ←3 resti|tuetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus dicens ad | deum patrem de discipulis suis: „Non pro istis rogo solis, sed et pro | omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes
10 unum | sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint"; et iterum ubi ait: „Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego

*3 *Hier. Ep. 124, 3 (p. 98, 23—99, 4 Hi.):* → Qui vero fluctuaverint et motis pedibus nequaquam omnino corruerint, subicientur dispensandi et regendi adque[a] meliora gubernandi principatibus, potestatibus, thronis, dominationibus; et forsitan ex his hominum constabit genus in uno aliquo ex mundis, quando iuxta Esaiam 'caelum et terra nova' fient. ←

*3 *Hier.* [a] adque *Hi.*: atque h^p : atque que h^p : atque ad h^p.

82, 2 auditorio γ 11 ubi] ibi β G* σ

andere[12], die (zwar) gefallen sind, (aber) nicht sehr viel, werden unter der Fürsorge und Hilfe der ersteren stehen. Demnach wird zum größten Teil aus diesen, die den Fürstentümern, Gewalten, Thronen und Herrschaften unterstellt sind, vielleicht auch manchmal aus diesen selbst[13], das Menschengeschlecht in der jeweiligen Einzelwelt gebildet
B werden, | wenn nach Jesaja (Jes. 65, 17) „ein neuer Himmel und eine
R neue Erde" entstehen wird[14]. | Dieses Menschengeschlecht wird in der kommenden Weltzeit oder in den darauffolgenden, wenn nach Jesaja (Jes. 65, 17) „ein neuer Himmel und eine neue Erde" sein wird, wieder in jene Einheit aufgenommen werden, die der Herr Jesus verspricht, wenn er zu Gott Vater von seinen Jüngern sagt (Joh. 17, 20—21): „Ich bitte aber nicht allein für sie, sondern auch für alle, die auf ihr Wort an mich glauben werden, auf daß sie alle eins seien, gleichwie ich in dir, Vater, und du in mir, daß auch sie in uns eins seien"; und ferner wo er sagt (Joh. 17, 22—23): „Daß sie eins seien, gleichwie wir eins sind, ich in

[12] Hier setzt ein Referat des Hier. ein, welches Rufins und Justinians Text im allgemeinen bestätigt.

[13] Gefallene Vernunftwesen werden direkt zu Menschen, gleichzeitig mit der Einsetzung der Engelordnungen, so daß diese sofort ihre Funktionen ausüben können (vgl. I 5, 3). Aber auch diese Engel können nachträglich fallen (vgl. etwa IV 3, 10) und eventuell zu Menschen werden.

[14] So überliefert Hier. den Temporalsatz. Danach beschreibt die Jesaja-Stelle einen künftigen Kosmos mit seiner Diversität von Vernunftwesen. Ruf. dagegen scheint die Stelle auf den Endzustand der „Einheit" zu beziehen. (Wir lassen diesen Parallel-Passus in der Übersetzung folgen.) Das scheint eine Umbiegung Rufins zu sein. Dann besteht aber die Möglichkeit, daß die Ausführung dieses Gedankens, die den ganzen Rest von § 2 einnimmt, von Rufin ist. § 3 würde recht gut an die vorliegende Stelle anschließen: nach den nur wenig Gefallenen werden die sehr tief Gefallenen besprochen. Auch Hier. geht in seinem Referat gleich zu § 3 über.

inerat, sicut in deo et Christo eius et in spiritu sancto. In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant. | *2→ Si vero ab huiuscemodi participatione neglegant atque dissimulent, tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius vel minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. Et quoniam, ut diximus, casus iste vel lapsus, quo de statu suo unusquisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis ac propositi motibus, quod alius levius, | alius vero gravius ad inferiora declinat: in hoc iam iustum iudicium dei | providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro | merito sui decessus et commotionis occurrat. Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum (quo in eos videlicet exerceant potestatem, qui 'habere super caput indigent potestatem'), alii thronorum ordinem, id est iudicandi vel regendi eos, qui hoc indigent, habentes officium, alii dominationem, sine dubio super servos; quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo iustoque iudicio

*2 *Fr. 11, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 28—211, 7 Schw.):* Περὶ τῆς προϋπάρξεως τῶν ψυχῶν, ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου. → Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνον|ται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις[a], καὶ[b] ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον, | ὡς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θείᾳ συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου | βελτίοσιν ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, ὁ μέν τις ἕξει ἐν τῇ | ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν | τὴν ἐπί τινων ἢ θρόνον τὸν ἐπὶ βασιλευομένων ἢ κυρείαν τὴν | κατὰ δούλων· *3→ οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις | οἰκονομίαν καὶ βοήθειαν ἕξουσι. καὶ οὕτως[c] κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον | ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς[d] ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς | κυριότητας, τάχα δὲ[e] ἔσθ' ὅτε καὶ[f] ἀπ'[g] αὐτῶν συστήσεται τὸ | τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ. ←3 ←

*2 *Just.* [a] μεταπτώσεις *Labbé* : μεταπιπτούσης O I [b] καὶ] < I : ἢ *Koe. App.* [c] οὕτω ⟨οἶμαι⟩ *Koe. Nachtr. (vgl. Hier. und Ruf.)* [d] τὰς] < O[r] I [e] τάχα δὲ] < I : + καὶ O[r] : ταχθέντων *Koe. (danach* ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ) [f] καὶ] δὲ καὶ I [g] ἀπ'] ἀντ' O

80, 12 bonitatis G* σ 14 et] ac γ 81, 12 vel] alius *Merl.* 14 quo de] quod G : quo a σ 21 quo] quod γ

in den verschiedenen Seins-Ordnungen ihren Platz erhielten[9]. Denn die Güte war ihnen nicht substantiell eigen, wie Gott, seinem Christus und dem heiligen Geist[10]. Dieser Dreiheit allein, dem Urheber aller Dinge, ist Güte substantiell eigen, alle anderen haben sie als Hinzukommendes und wieder Wegfallendes, und selig sind sie dann, wenn sie an der Heiligkeit, Weisheit und an der Gottheit selbst teilhaben. | Wenn sie aber[11] aus eigener Schuld nicht wachsam auf sich selbst achten, so kommt es zu einem Fall, früher oder später und in größerem oder geringerem Maße. Denn auf Grund dieser Schuld, durch göttliches Gericht, das den eigenen Bewegungen eines jeden, je nachdem ob sie besser oder schlechter sind, die verdiente Folge zumißt, wird der eine in der kommenden Weltordnung den Rang eines „Engels", die Macht eines „Fürstentums", die „Gewalt" über andere, einen „Thron" über Untertanen oder „Herrschaft" über Sklaven erhalten;

[9] Damit sind kosmische Ordnungen hergeleitet aus freien Willensentscheidungen der das All konstituierenden Wesen. Diese Vorstellung stammt von Platon (Leg. X 904 A—E) und ist auch von Clem. Al. (Strom. VII 6, 1—15, 4) entwickelt worden. Vgl. Fr. Solmsen [Lit.-Vz. IV].

[10] Vgl. oben I 5, 3 (p. 72, 24 f.). — Gegen die Erwähnung des heiligen Geistes und die folgende trinitarische Formulierung erhebt Studer [Lit.-Vz. VII] 406, Anm. 26 und 408 Bedenken.

[11] Der folgende Abschnitt aus Just. entspricht einer etwas breiteren Darstellung bei Ruf. Dieser erklärt mit größerer Klarheit als das Just.-Fragment, die Engel entstünden aus solchen Vernunftwesen, die überhaupt nicht abgesunken seien (dagegen Daniélou [Lit.-Vz. IV] 214: nach Or. sei kein Vernunftwesen ohne einen Fall im Urstand verblieben außer der Seele Christi, auch die Engel seien abgesunken, und Rufin habe diesen Gedanken hier und I 8, 3 verfälscht; für die Richtigkeit von Rufins Auffassung tritt ein: Simonetti z. St.; die Darstellung von Antip. Bostr. (I 8, Appendix I, Absatz 3) spricht mehr für Daniélou); ferner fügt Ruf. ein Bibelzitat ein (die „Gewalt" werde geübt über solche, die „eine Gewalt über dem Haupte haben müssen", vgl. 1 Kor. 11, 10); gegen Ende hat er den Gedanken unterdrückt, daß Menschen auch aus den Engelwesen entstehen können.

80, 4 iectionem Christi atque unitatem spiritus sancti in unum finem, qui sit
5 initio similis, revocantur, omnes scilicet hi, qui 'in nomine Iesu genu flectentes' per hoc ipsum subiectionis suae insignia declararunt, qui sunt 'caelestium et terrestrium et infernorum'; in quibus tribus significationibus omnis universitas indicatur, hi videlicet, qui ab illo uno initio pro suis unusquisque motibus varie acti per diversos ordines
10 pro merito dispensati sunt; non enim in his bonitas substantialiter

80, 9 varie acti δ B : varietati C : varie actibus G : et varietatibus σ

ein Anfang und aus dem Anfang ein Ende, und (dabei) wechsle alles derart, daß einer, der jetzt Mensch ist, in einer anderen Welt ein Dämon werden könne, und wer ein Dämon[8] ist, könne, wenn er sich nachlässig verhalte, mit einem dichteren Körper verbunden, d. h. Mensch werden. Ein Erzengel könne zum Teufel, ein Teufel wieder zum Engel werden. |

R (Alle aber) werden wieder durch die Güte Gottes, die Unterwerfung unter Christus und die Einheit im heiligen Geist zu dem einen Ende gebracht, das dem Anfang gleicht. Diese sind es, die „im Namen Jesu ihr Knie beugen" und dadurch ein Zeichen ihrer Unterwerfung geben; die „Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen" (vgl. Phil. 2, 10). In diesen drei Bezeichnungen ist das ganze All gemeint; alle die Wesen, die von dem einen Anfang her durch ihre jeweiligen eigenen Bewegungen auf verschiedene Wege gebracht wurden und nach ihrem Verdienst

Reflexe der Lehre von der Rückkehr in die Einheit angeführt. — Or. hat in diesem Paragraphen, wie aus Hier. und Just. hervorgeht, von einer Abfolge von Welten gesprochen, wobei ein neuer Anfang jeweils an das Ende anknüpft; Ruf. dagegen erweckt den Eindruck, es sei nur von einem absoluten Ende, der Rückkehr in die Einheit die Rede. Offenbar hat er den Gedanken einer Abfolge eliminiert. (Vgl. de Faye III 250 Anm. 1.) Der originale Gedankengang ist nicht sicher zu rekonstruieren; vielleicht ist ein Unterschied zu machen zwischen einem nicht endgültigen Ende, in dem noch Verschiedenheit übrig ist (vgl. II 1, 3 Ende) und dem eine neue Auseinanderentwicklung folgt (I 7, 5 Ende, Hier.), und einem endgültigen, in dem die volle Einheit hergestellt ist. Ein solcher Unterschied wird II 3, 5 nahegelegt. Ähnlich schwierig ist die Lage in III 6, wo anscheinend die zwei Konzeptionen — Abfolge von Welten und endgültiges Ende — nebeneinanderstehen (vgl. dort Anm. 19). — Das endgültige Ende ist wohl der Punkt, wo die Körperlichkeit ganz verschwindet; doch ist danach mit einem ganz neuen Entstehen von Körperlichkeit und Welt zu rechnen (II 3, 3; II 3 Anm. 3, Theoph. Al.). Hinter dem „endgültigen" Ende tut sich also der Blick auf neue Weltzyklen auf. (So Redepenning II 335; Jonas, Gnosis II 1, 191—194. Zwar steht dem entgegen, daß In Rom. V 10 bestritten wird, nach dem Weltende sei wegen der Willensfreiheit ein neuer Sturz möglich; aber hier liegt nur die Fassung Rufins vor.) — Zu diesem vielverhandelten Problemkomplex vgl. Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 217—224 und die dort angeführte Literatur.

[8] Dies kann nur dann stimmen, wenn mit „Dämonen" hier Engel gemeint sind. Die bösen Dämonen erhalten nicht zur Strafe, sondern wenn sie auf dem Wege der Besserung sind, menschliche Körper (I 6, 3).

79, 8 manifestum est, quid in hoc indicet propheticus sermo, a Paulo apostolo discamus apertius dicente quia „Oportet Christum regnare, donec ponat 10 omnes inimicos suos sub pedibus suis". Quodsi ne ista quidem apostoli tam aperta sententia satis nos edocuit, quid sit 'inimicos poni sub pedibus', audi adhuc eum in consequentibus: „Oportet enim ei subiecta esse omnia". Quae ergo est subiectio, qua Christo omnia debent esse subiecta? Ego arbitror quia haec ipsa, qua nos quoque optamus ei 15 esse subiecti, qua subiecti ei sunt et apostoli et omnes sancti, qui secuti sunt Christum. Subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo est indicat subiectorum; sicut et David dicebat: „Nonne deo subiecta erit anima mea? ab ipso enim salutare meum".

2. Talem igitur finem videntes, cum 'omnes inimici subiecti erunt 20 Christo', et cum 'novissimus inimicus destruetur mors', et cum 'tradetur a Christo, cui omnia subiecta sunt, regnum deo et patri': ab isto, inquam, tali fine rerum contemplemur initia. Semper enim similis est | 80 finis initiis; et ideo sicut unus omnium finis, ita unum omnium intellegi debet initium; et sicut multorum unus finis, ita ab uno initio multae differentiae ac varietates, *1 quae rursum per bonitatem dei, per sub-

*1 *Hier. Ep. 124, 3 (p. 98, 18—23 Hi.):* Rursumque nasci ex fine principium et ex principio finem, et ita cuncta variari, ut et qui nunc homo est, possit in alio mundo daemon fieri, et qui daemon est, si neglegentius egerit, in crassiora corpora religetur, id est homo fiat. Sicque permiscet omnia, ut de archangelo possit diabolus fieri et rursum diabolus in angelum revertatur. — *Vgl. Anath. syn. Const. 15:* . . . ὡς τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει. — *Hier. Ep. 84, 7 (p. 129, 4—6 Hi.):* . . . et post multa saecula atque unam omnium restitutionem id ipsum fore Gabrihel quod diabolum, Paulum quod Caiphan, virgines quod prostibulas.

79, 8 a] < γ 10 suos] < γ 18 subiecta W γ : subdita A β *(vielleicht richtig)*

Füße lege." Wenn uns nicht ganz klar ist, was die prophetische Rede hier meint, so können wir es vom Apostel Paulus lernen, der klarer sagt (1 Kor. 15, 25): „Christus muß herrschen, bis daß er alle seine Feinde unter seine Füße lege." Und wenn auch dieser klare Spruch des Apostels uns nicht genügend belehrt, was es heißt, die Feinde unter seine Füße zu legen, so höre noch das, was bei ihm folgt (1 Kor. 15, 27): „Denn alles muß ihm unterworfen sein." Was ist das für eine Unterwerfung, in der Christus alles unterworfen sein muß? Ich meine, eben diese, in der auch wir ihm unterworfen zu sein wünschen; in der auch die Apostel und alle Heiligen ihm unterworfen sind, die Christus gefolgt sind. Denn das Wort „Unterwerfung", wenn es unsere Unterwerfung unter Christus meint, bedeutet das Heil der Unterworfenen, das von Christus kommt, wie auch David sagte (Ps. 61 [62], 2): „Wird nicht meine Seele Gott unterworfen sein? Denn von ihm kommt mein Heil." [5]

2. Wenn wir eine solche Vorstellung vom Ende haben, wo „alle Feinde Christus unterworfen sind", wo „als letzter Feind der Tod vernichtet wird", wo „das Reich von Christus, dem alles unterworfen ist, dem Gott und Vater übergeben wird" (vgl. 1 Kor. 15, 24—28): dann können wir von diesem Ende her auf den Anfang der Welt blicken. Denn immer ist das Ende dem Anfang ähnlich; und daher muß, so wie das Ende von allem e i n e s ist, so auch e i n Anfang von allem angenommen werden; und so wie die vielen Dinge e i n Ende haben, so entspringen die vielen Unterschiede und Abweichungen aus e i n e m Anfang [6]. |

H *(Or. nahm [7] eine Verknüpfung nicht nur von Anfang und Ende, sondern auch von Ende und Anfang an:) Aus dem Ende werde wieder*

[5] Weiteres über die Bedeutung der „Unterwerfung": III 5, 7.

[6] In der Beziehung zwischen Anfang und Ende prägt sich die antike zyklische Zeitvorstellung aus, vgl. I. Escribano-Alberca, St. Patr. 11, 1972, 42—51.— Der Gegensatz zwischen der transzendentalen Einheit, die am Anfang und Ende steht (ἕνωσις), und der Vielheit der Schöpfung ist ein Grundgedanke dieses Kapitels. Or. konnte solche Gedanken in der valentinianischen Gnosis finden (vgl. Iren. Adv. haer. II 12, 4), aber auch im Pythagoreismus und Platonismus. (Zu Ammonios Sakkas vgl. H. Dörrie, Hermes 83, 1955, 453—459; zur kosmologischen Bedeutung des Gedankens H. Cornélis [s. I 8 Anm. 14] 36—44.) — Das besondere Thema dieses Abschnitts, der Fall der Vernunftwesen, hat ebenfalls platonische (vgl. Phaedr. 246 C) und gnostische Ursprünge.

[7] Hier fügen wir (nach Koe., vgl. K. Müller [Lit.-Vz. VII] 620) ein Hier.-Referat ein, das aus diesem Kontext stammen muß. Im Apparat sind weitere

78, 6

CAPUT SEXTUM

De fine vel consummatione

1. Finis vel consummatio rerum perfectarum consummatarumque esse videtur indicium. Quae res etiam nos in hoc loco commonet quod ad haec tam ardua et difficilia intellegenda, si quis ille est qui legendi horum et talia cognoscendi desiderium ceperit, perfectum et eruditum sensum debet adhibere; ne forte si aut nullum usum in huiuscemodi quaestionibus habuit, vana quaedam haec illi et superflua videantur, aut si iam praeiudicatum et praeventum in aliis animum gerit, haeretica haec et contra fidem ecclesiasticam putet, non tam ratione convincens quam animi sui praeiudicio definiens. Quae quidem etiam a nobis cum magno metu et cautela dicuntur, discutientibus magis et pertractantibus quam pro certo ac definito statuentibus. Indicatum namque a nobis in superioribus est, quae sint de quibus manifesto dogmate terminandum sit; quod et pro viribus fecisse nos puto, cum de trinitate loqueremur; de his vero disputandi specie magis quam definiendi, prout possumus, exercemur. |

79 Finis ergo mundi et consummatio dabitur, cum unusquisque pro merito peccatorum etiam poenis subicietur; quod tempus deus solus agnoscit, quando unusquisque quod meretur expendet. In unum sane finem putamus quod bonitas dei per Christum suum universam revocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis. Sic enim dicit sancta scriptura: „Dixit dominus domino meo: sede a dextris meis, donec ponam inimicos tuos scabellum pedum tuorum". Quodsi minus nobis

I 6 *Textzeugen*: ω (*in* M *fehlt durch Blattausfall* p. 78, 14 animum — 84, 25 illis)

78, 7 De fine vel consummatione] < δ *(kein Kapiteleinschnitt)* 21 de his vero] < γ : nunc autem *Merl.*

KAPITEL 6

Vom Ende [1]

1. (Das Wort) „Ende" läßt an eine „Vollendung" der Dinge denken [2], und das erinnert auch uns an dieser Stelle daran, daß man einen vollendet gebildeten Geist mitbringen muß, wenn man solch schwierige Gegenstände verstehen will, sofern jemand das Verlangen hat, davon zu lesen und zu erfahren. Denn wenn er keine Erfahrung in dergleichen Untersuchungen mitbringt, könnte ihm dies als etwas Nichtiges und Überflüssiges erscheinen, oder wenn er sich bei anderen (Untersuchungen) im voraus schon sein Urteil gebildet hat, könnte er diese (Ausführungen) für häretisch und dem kirchlichen Glauben widersprechend halten, nicht so sehr aus überzeugenden Gründen, sondern aus seinem festen Vorurteil heraus. Dabei sprechen wir unsererseits mit großer Behutsamkeit, mehr als Untersuchende und Erörternde denn als fest und sicher Behauptende. Wir haben oben angegeben [3], über welche Dinge man eine klare Lehre aufzustellen hat, und das haben wir, glaube ich, auch nach Kräften bei der Behandlung der Trinität getan; über das jetzige Thema dagegen halten wir, so gut wir können, eine (dialektische) Übung ab, die mehr den Charakter einer Disputation als einer Lehre hat [4].

Das Ende der Welt wird eintreten, wenn ein jeder entsprechend dem, was er durch seine Sünden verdient hat, bestraft wird; die Zeit weiß Gott allein (vgl. Matth. 24, 36 u. Par.), wann jedem nach Verdienst vergolten wird. Jedenfalls glauben wir, daß Gottes Güte durch seinen Christus die ganze Schöpfung zu einem einzigen Ende führen wird, in dem auch die Feinde unterworfen werden. Denn so sagt die heilige Schrift (Ps. 109 [110], 1): „So sprach der Herr zu meinem Herrn: setze dich zu meiner Rechten, bis ich die Feinde als Schemel unter deine

[1] Or. hat hier wohl keinen Kapiteleinschnitt gemacht, denn am Anfang von Kapitel 7 rechnet er das Vorangehende noch zu dem Kapitel „Von den Vernunftwesen".

[2] Im Gr. wohl ein Wortspiel mit συντέλεια (Weltende) und τελείωσις (Vollendung, Vollkommenheit). — Ein Rekonstruktionsversuch zu diesem Abschnitt bei Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 33—39.

[3] I Praef. 3—10.

[4] Or. stellt unkonventionelle Gedanken gern als unverbindliche Untersuchung oder Übung dar (ζητεῖν, γυμνάζεσθαι); s. auch I 8, 4 (p. 105, 11—13) und II 8, 4 (p. 162, 7—10), ferner Athan. De decr. Nic. syn. 27 (s. u. IV 4, 1 App. I und Anm. 11). Hierzu ausführlich Kettler a. a. O.

77, 15 hoc scilicet apostata. Quod autem apostata sit iste (id est refuga), etiam dominus in Iob ita dicit: „Adduces autem in hamo draconem apostatam“ (id est refugam). Certum est autem quia draco ipse diabolus intellegitur.

Si ergo contrariae virtutes 'refugae' nominantur et 'inmaculatae' aliquando fuisse dicuntur, inmaculatum autem esse praeter patrem et filium et spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed sanctitas in omni creatura accidens res est (quod autem accidit, et decidere potest), et istae virtutes contrariae inmaculatae aliquando fuerunt, et inter illas utique fuerunt, quae adhuc inmaculatae permanent: per hoc ostenditur neque substantialiter vel naturaliter esse aliquem inmaculatum neque substantialiter esse pollutum. |
78 *→ Et per hoc consequens est in nobis esse atque in nostris motibus, ut vel beati et sancti simus, vel per desidiam et neglegentiam ex beatitudine in malitiam perditionemque vergamus in tantum, ut nimius
4. 5 profectus ut ita dixerim malitiae, si qui eo usque sui neglexerit, usque | in eum deveniat statum, ut ea quae dicitur contraria virtus efficiatur. ←

* *Hier. Ep. 124, 3 (p. 98, 13—18 Hi.):* Et in consequentibus: → Quibus, inquit, moti disputationibus arbitramur sponte sua alios esse in numero sanctorum et ministerio dei, alios ob culpam propriam de sanctimonia corruentes in tantam neglegentiam corruisse, ut etiam in contrarias fortitudines verterentur. ←

77, 15 scilicet] < γ 19 refugae] < γ 78, 4 eo usque] in tantum γ

„liegt im Bösen“ (vgl. 1 Joh. 5, 19), das heißt in diesem Abtrünnigen. Daß er aber „der Abtrünnige“ ist, sagt auch der Herr im Buche Hiob mit folgenden Worten (vgl. Hiob 40, 25 und 26, 13): „Und du wirst den Drachen, den Abtrünnigen, am Haken ziehen.“ Gewiß ist hier unter dem Drachen der Teufel zu verstehen.

Die Gegenmächte werden also „Abtrünnige“ genannt und sollen einst „ohne Makel“ gewesen sein. Makellosigkeit kommt aber außer dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist niemand wesenhaft zu, sondern Heiligkeit ist bei jedem Geschöpf etwas Hinzutretendes; was aber hinzutritt, kann auch wieder wegfallen [28]. Wenn nun diese Gegenmächte einst ohne Makel waren und unter jenen weilten, die auch jetzt noch ohne Makel geblieben sind, so ergibt sich daraus, daß von der Substanz und der Natur her niemand ohne Makel und auch niemand befleckt ist. Aus diesen Überlegungen folgt, daß es von uns und von unseren Bewegungen [29] abhängt, ob wir selig und heilig sind oder ob wir durch Trägheit und Nachlässigkeit aus der Seligkeit in Bosheit und Verdammnis fallen, was so weit gehen kann, daß ein allzugroßer Fortschritt in der Bosheit — wenn man so sagen darf — und eine so weit getriebene Vernachlässigung seiner selbst bis zu dem Zustand führt, wo (ein Wesen) zu einer sogenannten Gegenmacht wird [30].

[28] Vgl. I 5, 3, p. 72, 24.

[29] Mit „Bewegungen“ meint Or. willensbestimmte und deshalb ethisch relevante Handlungen, die für den Ort eines Wesens in der Weltordnung bestimmend werden. Zum philosophischen Hintergrund vgl. III 1.

[30] Der letzte Satz wird von Hier. etwas kürzer wiedergegeben: „Auf Grund dieser Erörterungen glauben wir, daß die einen infolge eigener Handlungen in der Zahl der Heiligen und im Dienste Gottes sind, und andere durch eigene Schuld von der Heiligkeit herabgesunken und in solche Nachlässigkeit verfallen sind, daß sie sogar zu Gegenmächten wurden.“

76, 12 sicut mortuus exsecrabilis cum multis mortuis, qui transfossi sunt gladiis et descenderunt in infernum. Sicut vestimentum sanguine concretum et infectum non erit mundum, ita ne tu quidem eris mundus 15 pro eo quod terram meam perdidisti et populum meum occidisti; non manebis in aeternum tempus, semen pessimum. Praepara filios tuos ad interfectionem pro peccatis patris tui, uti ne resurgant et terram hereditate possideant et repleant terram bellis. Et insurgam in eos, dicit dominus Sabaoth, et deperire faciam nomen ipsorum et reliquias 20 et semen eorum".

Manifestissime etiam per haec ostenditur cecidisse de caelo is utique, qui prius erat Lucifer et qui mane oriebatur. Si enim, ut putant aliqui, natura tenebrarum erat, quomodo ante fuisse 'Lucifer' dicitur? Vel quomodo poterat oriri mane qui nihil in se habebat 25 ex luce? Sed et salvator docet nos de diabolo dicens: „Ecce video Satanan cecidisse de caelo sicut fulgur"; lux enim erat aliquando. | 77 Sed et dominus noster, qui 'veritas' est, gloriosi adventus sui potentiam nihilominus fulguri conparavit dicens: „Sicut enim fulgur a summo caeli fulget usque ad summum caeli, ita erit et adventus filii hominis". Et hunc nihilominus fulguri comparat et dicit eum de caelo cecidisse, 5 ut ostenderet per hoc fuisse et ipsum aliquando in caelo, habuisse locum inter sanctos, participasse de hac luce, de qua omnes sancti participant, ex qua et 'angeli lucis' efficiuntur et apostoli 'lux mundi' dicuntur a domino. Hoc ergo modo erat etiam iste lux aliquando, antequam praevaricaretur et caderet in hunc locum et 'gloria eius con- 10 verteretur in pulverem', quod est proprie impiorum, sicut et propheta dixit. Ex quo et 'princeps huius mundi', id est terrenae habitationis, appellatus est: principatum namque egit in eos, qui eius malitiae obsecuti sunt, quoniam quidem „totus hic mundus" (mundum autem nunc terrenum istum appello locum) „in maligno positus est", in

77, 3 caeli fulget usque ad summum] < γ 5 et ipsum] < μ : eum σ 14 est] + et γ

Leichnam, zusammen mit vielen Toten, die mit Schwertern durchbohrt in die Unterwelt hinabfahren. Wie ein Gewand, das von Blut besudelt ist, nicht wieder rein wird, so wirst auch du nicht wieder rein werden, denn du hast mein Land verderbt und mein Volk erschlagen; du wirst nicht dauern in Ewigkeit, du böser Same. Bereite deine Kinder, daß man sie schlachte für die Sünden deines Vaters, damit sie nicht aufstehen und das Land erben und die Erde mit Krieg erfüllen. Und ich will über sie kommen, spricht der Herr Zebaoth, und will vernichten ihren Namen, ihre Hinterlassenschaft und ihre Nachkommen."

Auch hier wird ganz deutlich ausgesagt, daß vom Himmel gefallen ist der, der vorher der Morgenstern war und in der Frühe aufging. Denn wenn er, (der Teufel,) wie einige glauben, von der Natur der Finsternis war, wie kann er dann vorher der Morgenstern gewesen sein? Und wie konnte er in der Frühe aufgehen, wenn er nichts Lichtartiges in sich hatte? Aber auch der Erlöser belehrt uns über den Teufel, indem er sagt (Luk. 10, 18): „Seht, ich sehe den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz"; denn einst war er Licht. Unser Herr, der die Wahrheit ist, vergleicht ebenfalls die Gewalt seiner eigenen glorreichen Ankunft mit dem Blitz; er sagt (Luk. 17, 24): „Denn wie der Blitz von einer Gegend unter dem Himmel bis zur anderen blitzt, so wird das Kommen des Menschensohnes sein." Auch jenen (den Teufel) vergleicht er ebenso (wie den Menschensohn) mit einem Blitz und sagt, er sei vom Himmel gefallen, um damit zu zeigen, daß auch er einst im Himmel war, einen Platz unter den Heiligen hatte, teilhatte an dem Licht, an dem alle Heiligen teilhaben, auf Grund dessen sie „Engel des Lichtes" (vgl. 2 Kor. 11, 14) werden und die Apostel vom Herrn „das Licht der Welt" (vgl. Matth. 5, 14) genannt werden. So war auch dieser einst Licht, bevor er sündigte und an diesen Ort[26] herabstürzte und seine Herrlichkeit zu Asche wurde (vgl. Jes. 14, 11 und Hes. 28, 18). Das ist im eigentlichen Sinne (das Los) der Gottlosen, wie auch der Prophet sagt[27]. Daher wurde er auch „Fürst dieser Welt" (vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), d. h. des irdischen Wohnortes, genannt; denn er führte die Herrschaft über die, die seiner Bosheit nachfolgten; denn „diese ganze Welt" — mit Welt meine ich jetzt diesen irdischen Ort —

[26] D. h. zur Erde.

[27] Die Wendung „im eigentlichen Sinne" deutet darauf hin, daß das „Zu-Asche-Werden" nicht nur eine Metapher ist. Offenbar hat Or. darin einen Hinweis auf das Eingehen der Geister in irdische Körper gesehen. Rufin hat das vielleicht durch Kürzung unklar gemacht, wie er überhaupt dieses Thema aus Kap. 5 beseitigt hat (vgl. Anm. 15).

75, 7 sanctorum, non dicam Tyri principe, haec dicta esse suspicetur? aut quos lapides igneos putabit, in quorum medio homo aliquis conversari potuerit? aut quis inmaculatus ab ipsa die qua creatus est intellegi poterit, in quo postea aliquando iniustitiae in ipso inventae sint, et tunc in terram proiectus esse dicatur? Quod utique significat quia de eo dicitur, qui cum non esset in terra, in terram proiectus est, cuius etiam sancta polluta esse dicuntur. Haec quidem 14. 15 de principe Tyri ex prophetia Hiezechiel, quae in adversariam virtutem referuntur, ostendimus, per quae manifestissime demonstratur quod sancta antea virtus haec fuerit ac beata, de qua beatitudine, ex quo in ea inventa est iniquitas, ruerit in terramque demersa sit, et non per naturam conditionemque talis extiterit. Arbitramur ergo dici haec de angelo quodam, qui Tyriorum gentis dispensandae sit sortitus officium, cui etiam animae eorum procurandae videntur esse commissae. Quam sane Tyrum, vel quas Tyriorum animas sentire debeamus, utrum hanc, quae in Foenices provinciae regionibus sita est, an aliam aliquam, cuius haec quam in terris novimus forma est, et animas Tyriorum utrum horum an eorum qui domestici sunt illius Tyri, quae spiritaliter intellegitur, in hoc loco non videtur requirendum, ne forte velut in transitu de tantis et tam absconditis rebus videamur inquirere, quod utique proprium vel opus exigit vel laborem.

5. Rursum tamen etiam de alia virtute contraria ab Esaia pro- | 76 pheta talia quaedam docemur. Ait enim: „Quomodo cecidit de caelo Lucifer, qui mane oriebatur? Confractus est et conlisus ad terram qui inmittebat ad omnes gentes. Tu vero dixisti in sensu tuo: Ascendam in caelum, supra stellas caeli ponam thronum meum, sedebo in monte excelso supra montes excelsos, qui sunt ad aquilonem, ascendam super nubes, ero similis altissimo. Nunc autem in infernum demergeris et in fundamenta terrae. Qui te viderint admirabuntur super te et dicent: Hic est homo, qui exacerbabat totam terram, qui movebat reges, qui fecit universum orbem terrae desertum, qui urbes destruxit nec eos qui in vinculis sunt resolvit. Omnes reges gentium dormierunt in honore, unusquisque in domo sua: tu vero proicieris in montibus

75, 15 referuntur] referenda *Koe. App.* 16 antea] ante γ de qua] quae de *Koe. App.* 22 Foenicis α (γ) 76, 4 thronum meum] sedem meam γ 9 terrae] < γ

denn von einem Fürsten von Tyrus? Was für feurige Steine sollten es denn sein, inmitten derer ein Mensch hätte weilen können? Wer könnte ohne Tadel sein von dem Tage an, da er geschaffen wurde, während später Missetaten in ihm gefunden wurden und er auf die Erde geworfen wurde, wie es heißt? Das bedeutet doch, daß von jemand die Rede ist, der nicht auf der Erde war, sondern erst auf die Erde geworfen wurde und dessen Heiligtum geschändet wurde, wie es heißt. Diese (Aussagen) über den Fürsten von Tyrus aus der Prophezeiung Hesekiels, die sich, wie wir gezeigt haben, auf die Gegenmacht beziehen [23], beweisen ganz klar, daß diese Macht vorher heilig und selig war und aus dieser Seligkeit, nachdem in ihr Missetat gefunden wurde, niederstürzte und zur Erde sank, und daß sie nicht von Natur und durch die Schöpfung von solcher Art gewesen ist. Wir glauben also, daß diese Aussagen sich auf einen Engel beziehen, der die Aufgabe erhalten hatte, das Volk der Tyrier zu regieren, und dem auch die Sorge für ihre Seelen anvertraut war. Welches Tyrus freilich und welche Seelen von Tyriern wir darunter zu verstehen haben: das Tyrus in der Provinz Phönikien oder ein anderes, dessen Abbild das irdische ist; und die Seelen dieser irdischen Tyrier oder derer, die jenes geistig verstandene Tyrus bewohnen, das ist an dieser Stelle nicht zu erforschen; denn es soll nicht scheinen, als wollten wir so bedeutende und verborgene Dinge im Vorübergehen untersuchen, für die eine eigene Abhandlung erforderlich ist [24].

5. Über eine andere Gegenmacht erfahren wir vom Propheten Jesaja folgendes. Er sagt (Jes. 14, 12—22): „Wie ist vom Himmel gefallen der Morgenstern [25], der in der Frühe aufging? Zur Erde geschmettert ist er, der aussandte an alle Völker. Du aber sprachst in deinem Herzen: Ich will in den Himmel steigen, über die Sterne des Himmels will ich meinen Thron stellen, ich will mich setzen auf den hohen Berg über den hohen Bergen gen Mitternacht, ich will aufsteigen über die Wolken, ich will gleich sein dem Höchsten. Nun aber steigst du herab zur Hölle, in die Tiefe der Erde. Wer dich sieht, wird über dich staunen und sagen: Dies ist der Mensch, der die ganze Welt herausforderte und die Könige zittern machte, der den ganzen Erdkreis zur Wüste machte und die Städte zerstörte und die Gefangenen nicht losgab. Alle Könige der Völker ruhen in Ehren, ein jeder in seinem Hause: du aber wirst in die Berge geworfen wie ein verabscheuter

[23] S. den Krit. Anh.

[24] Vgl. IV 3, 9 und In Ioh. X 41.

[25] „Morgenstern", „Luzifer" ist auf Grund dieser Deutung der Jesaja-Stelle zu einem Namen des Teufels geworden.

74, 6 'inmaculatus' ambulasse describitur; et quomodo ab aliquo putari potest quod iste talis non unus fuerit de illis sanctis beatisque virtutibus, quas utique in beatitudine positas non alio quam tali honore praeditas esse credendum est?

Sed videamus tandem, quid etiam ipsa prophetiae verba nos doceant. „Et factus est" inquit „sermo domini ad me, dicens: Fili hominis, accipe lamentum super principem Tyri et dic ei: Haec dicit dominus deus: Tu signaculum similitudinis et corona decoris in deliciis paradisi dei fuisti; omni lapide vel gemma bona exornatus es, et indutus sardio et topazio et smaragdo et carbunculo et sapphiro et iaspide, argento et auro insertis, et achate et amethysto et chrysolito et beryllo et onychino; auro quoque replesti thesauros tuos et promptuaria tua in temet ipso. Ex qua die creatus es, cum Cherubin posui te in monte sancto dei. Fuisti in medio lapidum igneorum, fuisti inmaculatus tu in diebus tuis, ex qua die creatus es tu, donec cum inventae sunt iniquitates in te. Ex multitudine negotiationis tuae replesti promptuaria tua iniquitate et peccasti et vulneratus es a monte dei, et eiecit te Cherub de medio lapidum igneorum. Elatum est cor tuum in decore tuo, corrupta est disciplina tua cum pulchritudine tua; propter multitudinem peccatorum tuorum in terram proieci te, coram regibus dedi te in ostentationem atque inlusionem propter multitudinem peccatorum tuorum et iniquitatum tuarum. Ex negotiatione tua polluisti sancta tua. Et educam ignem de medio tui, et comedet te, et dabo te in cinerem ac favillam super terram in conspectu omnium videntium te. Et omnes, qui sciebant te in gentibus, maerebunt super te. Perditio effectus es, et non subsistes ultra in aeternum tempus".

Haec cum ita dicta sint, quis est qui audiens: „tu signaculum similitudinis et corona decoris in deliciis paradisi dei fuisti" vel audiens quod „ex quo creatus es tu, cum Cherubin posui te in monte sancto dei" ultra sensum suum poterit relaxare, ut de aliquo hominum vel

74, 8—9 praeditas] praedicatas μ : praedictas Ab 15—17 *bei den Namen der Edelsteine zeigen die Hss. starke orthographische Abweichungen* 18 es ⟨tu⟩ *Koe.* 20 cum] < β G σ 23 ignitorum γ

Schönheit" gewesen, sei „im Paradiese Gottes gewandelt[20] ohne Tadel"; und wie kann man dann glauben, daß er nicht einer von jenen heiligen und seligen Kräften gewesen ist, denen man in ihrer Seligkeit keine anderen Würden zuschreiben kann als ebendiese?

Doch wir wollen endlich sehen, was die Worte des Propheten selbst uns lehren. Es heißt dort (Hes. 28, 11—19): „Und das Wort des Herrn geschah zu mir und sprach: Du Menschenkind, mache eine Wehklage über den Fürsten zu Tyrus und sprich zu ihm: So spricht der Herr, Gott: Du bist ein getreues Siegel und eine Krone der Herrlichkeit in den Wonnen des Paradieses Gottes gewesen. Mit allerlei edlen Steinen bist du geschmückt, und bekleidet mit Sarder und Topas und Smaragd und Karfunkel und Saphir und Jaspis; Silber und Gold sind darein gefügt[21], mit Achat und Amethyst und Chrysolith und Beryll und Onyx; und mit Gold hast du gefüllt deine Schatzkammern und deine Vorratshäuser in dir selbst. Von dem Tag an, da du geschaffen wurdest, habe ich dich mit den Cherubim auf den heiligen Berg Gottes gesetzt. Du warst inmitten feuriger Steine. Du warst ohne Tadel in deinen Tagen, von dem Tage an, da du geschaffen wurdest, bis sich Missetaten in dir fanden. Mit deiner großen Geschäftigkeit hast du deine Vorratshäuser mit Frevel gefüllt und hast dich versündigt und wurdest vom Berge Gottes verjagt, und der Cherub führte dich weg aus den feurigen Steinen. Es erhob sich dein Herz über deine Schönheit, zuschanden wurde deine Klugheit mitsamt deiner Pracht; ob der Menge deiner Sünden habe ich dich auf die Erde geworfen, vor den Königen habe ich ein Schauspiel aus dir gemacht wegen der Menge deiner Sünden und Missetaten. Mit deiner Geschäftigkeit hast du dein Heiligtum geschändet[22]. Und ich will ein Feuer ausgehen lassen aus deiner Mitte, und es wird dich verzehren, und ich werde dich zu Asche machen auf der Erde, daß alle Welt zusehen soll. Und alle, die dich kannten unter den Heiden, werden sich über dich entsetzen. Verloren bist du und wirst nicht mehr sein in Ewigkeit."

So heißt es; und wenn man hört: „du bis ein getreues Siegel und eine Krone der Herrlichkeit in den Wonnen des Paradieses Gottes gewesen", oder: „seitdem du geschaffen wurdest, habe ich dich mit den Cherubim auf den heiligen Berg Gottes gesetzt" — wer kann da noch in der Auffassung (der Stelle) so weitherzig sein, daß er glaubt, es sei die Rede von einem Menschen, und sei es auch ein heiliger, geschweige

[20] S. den Krit. Anh.
[21] S. den Krit. Anh.
[22] S. den Krit. Anh.

73, 7 4. Sed ne de tantis ac tam difficilibus rebus consequentiae solius ratione invitati videamur asserere atque ex coniecturis tantummodo in assensum cogere auditores, videamus si quas etiam de scripturis sanctis possimus assertiones assumere, quarum auctoritate haec credibilius adstruantur. Et primo quidem de malis virtutibus quid sancta scriptura contineat, proferemus; tum deinde etiam de ceteris investigabimus, secundum quod dominus nos fuerit inluminare dignatus, ut in rebus tam difficilibus quid magis veritati sit proximum, vel quid secundum pietatis regulam opinandum sit, consequamur.

Invenimus namque in Hiezechiel propheta duas quasdam prophetias scriptas esse ad principem Tyri, quarum prima fortasse videatur alicui, antequam audiat et secundam, dici de homine aliquo, qui princeps fuerit Tyriorum. Et ideo nunc interim nihil ex prima illa sumemus; secunda vero quoniam evidentissime talis est, ut nihil prorsus de homine, sed de virtute aliqua superiore intellegi debeat, quae delapsa fuerit a superioribus et in inferiora ac deteriora deiecta, ex ipsa deferemus exemplum, ex quo manifestissime demonstretur contrarias istas malignasque virtutes non natura tales esse conditas vel creatas, sed de melioribus venisse in peius atque in deterius esse conversas; beatas quoque illas virtutes non esse talis naturae, quae contrarium recipere non possit, si velit ac neglegat et status sui beatitudinem non omni | 74 cautela custodiat. Si enim is, qui dicitur 'princeps Tyri', refertur quia inter 'sanctos' erat et 'inmaculatus' erat et in 'paradiso dei' constitutus, 'corona' quoque 'decoris ac pulchritudinis' exornatus, is, inquam, qui talis erat, quomodo inferior aliquo sanctorum fuisse putandus est? 'Corona' enim 'decoris ac pulchritudinis' ipse fuisse et in 'paradiso dei'

73, 7—8 consequentia ... rationis δ 9 quas] quid γ 10 possimus δ : possumus β γ adsertionis M^{1c} G σ 19 sumamus W^{*} γ 24 natura tales] naturales C γ 27 velit ac] forte se β : velit aut *Koe. App. (vielleicht richtig)* 74, 3 inquam] < γ

Ränge wie auf den Stufen einer Leiter bis zum untersten Rang. Dabei wechselt er seinen Körper ebensooft, wie er seinen Wohnsitz beim Abstieg vom Himmel zur Erde wechselt. — Eine Folge übergroßer Nachlässigkeit und Trägheit ist es, wenn jemand so weit herabsinkt und sich erniedrigt, daß er in die Laster unvernünftiger Tiere[18] verfällt und mit einem dichten Körper verbunden werden kann. |

R 4. Aber es soll nicht scheinen, als ob wir unsere Ansicht über so bedeutende und schwierige Dinge allein von der Folgerichtigkeit des Denkens bestimmen ließen und die Hörer mit bloßen Wahrscheinlichkeitsschlüssen zur Zustimmung nötigten. Darum wollen wir zusehen, ob wir auch den heiligen Schriften irgendwelche Sätze entnehmen können, durch deren Autorität unsere Ansicht glaubwürdiger gemacht und gestützt wird. Zuerst wollen wir vortragen, was die heilige Schrift über die bösen Kräfte enthält, und danach auch nach dem übrigen forschen, soweit der Herr uns der Erleuchtung würdigt, um so in diesen schwierigen Fragen zu der Lösung zu kommen, die der Wahrheit am nächsten ist und der Richtschnur der Frömmigkeit[19] entspricht.

Beim Propheten Hesekiel finden wir zwei Prophezeiungen, die an den Fürsten von Tyrus gerichtet sind (Hes. 28, 1—10 und 11—19). Von der ersten könnte man vielleicht annehmen, wenn man die zweite noch nicht gehört hat, sie beziehe sich auf einen Menschen, der Fürst von Tyrus war. Darum wollen wir zunächst nichts aus dieser ersten heranziehen. Die zweite ist augenscheinlich derart, daß sie in keiner Weise von einem Menschen zu verstehen ist, sondern von einer höheren Kraft, die von der Höhe herabstürzte und in das Niedere und Schlechtere verstoßen wurde. Aus ihr wollen wir darum den Beleg entnehmen, der den augenscheinlichen Beweis liefert, daß diese entgegengesetzten, bösen Mächte nicht von Natur als solche geschaffen sind, sondern vom Besseren zum Schlechteren gelangt und ins Geringere verwandelt worden sind; ferner daß die seligen Kräfte nicht von einer solchen Wesensart sind, die das Gegenteil nicht aufnehmen könnte, sei es aus bewußtem Wollen oder aus Nachlässigkeit und mangelnder Vorsicht in der Bewahrung ihres seligen Zustandes. Denn wenn es von dem sogenannten „Fürsten von Tyrus" heißt, daß er „unter den Heiligen" und „ohne Tadel" war und „im Paradiese Gottes" weilte, „mit der Krone der Herrlichkeit und Schönheit geschmückt", wie könnte man dann ein solches Wesen für geringer halten als irgendeines der heiligen (Wesen)? Ja, von ihm selber heißt es, er sei „die Krone der Herrlichkeit und

[18] Dieser Punkt wird I 8, 4 (Schluß) wieder aufgenommen.
[19] Über diesen κανών vgl. I Praef. 2 mit Anm. 4.

73, 2 Unde superest ut in omni creatura sui operis suorumque motuum fuerit quod virtutes istae, quae vel principatum agere in aliis vel potestatem exercere vel dominationem videntur, ex merito, et non per conditionis praerogativam praelatae sint et superpositae his, quibus praeesse vel his, in quos potestatem exercere dicuntur.*[2]

*[2] *Hier. C. Ioh. Hieros. 17 (PL 23, 385):* In libris enim Περὶ ἀρχῶν et angelos et thronos et dominationes, potestates et rectores mundi et tenebrarum et 'omne nomen quod nominatur non solum in praesenti saeculo sed in futuro' dicit animas esse eorum corporum, quae vel desiderio vel ministerio susceperint. — *Ebd. 16 (PL 23, 384):* ... an Origenis doctrina sit vera, qui dixit | 64, 9. 10 cunctas rationabiles creaturas incorporales et invisibiles, si negle|gentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi et iuxta qualitates locorum, | ad quae defluunt, adsumere sibi corpora, verbi gratia primum aetherea, | deinde aerea, cumque ad viciniam terrae pervenerint, crassioribus cor|poribus circumdari, novissime humanis carnibus alligari. — *Ebd. 19 (PL 23, 387):* Docet Origenes per scalam Iacob paulatim rationabiles creaturas ad ultimum gradum, id est ad carnem et sanguinem descendere; nec fieri posse ut de centenario numero subito quis ad unum numerum praecipitetur, nisi per singulos numeros quasi per scalae gradus ad ultimum usque perveniat; et tot mutare corpora, quot de caelo ad terram mutaverint mansiones. — *Hier. Ep. 124, 3 (p. 98, 7—12 Hi.):* Cumque venisset ad rationabiles creaturas et dixisset eas per neglegentiam ad terrena corpora esse dilapsas[a], etiam haec 64, 14 addidit: → Grandis neglegentiae atque desidiae est in tantum unumquemque de|fluere atque evacuari, ut ad vitia veniens inrationabilium iumentorum | possit crasso corpore conligari. ← *Vgl. ferner die Texte in I 8, Anhang I sowie Anath. syn. Const. 2 (s. Textanhang).*

* *Hier. Ep. 124, 3* [a] delapsas *Hi.*

Dinge (wie das Gutsein) sekundär (als Eigenschaften) zu ihr hinzuträten. Es bleibt also (der Schluß), daß es bei jedem Geschöpf an seiner eigenen Tätigkeit und seinen eigenen Bewegungen lag, daß jene Mächte, die das Fürstentum oder die Gewalt oder die Herrschaft über andere ausüben, ihren Vorrang erhielten und über die gesetzt wurden, die sie, wie es heißt, leiten oder beherrschen: (nämlich) wegen ihres Verhaltens und nicht durch eine Bevorzugung bei der Schöpfung. |

(Hier folgte[15] vielleicht ein Abschnitt, in dem der Abstieg der Vernunftwesen geschildert und mit dem Eingehen in Körper in Zusammenhang gebracht wurde. Or. scheint etwa folgendes gesagt zu H *haben:) Die Engel und Throne und Herrschaften, die Gewalten und Herrscher der Welt und der Finsternis und „jeder Name, der genannt werden mag, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen" (vgl. Eph. 1, 21) sind Seelen von solchen Körpern, die sie entweder aus Verlangen oder zum Dienste[16] angenommen haben. — Alle körperlosen und unsichtbaren vernünftigen Geschöpfe gleiten, wenn sie in Nachlässigkeit verfallen, allmählich auf niedere Stufen herab und nehmen Körper an je nach der Art der Orte, zu denen sie herabsinken: z. B. erst aus Äther, dann aus Luft, und wenn sie in die Nähe der Erde kommen, umgeben sie sich mit noch dichteren Körpern, um schließlich an menschliches Fleisch gefesselt zu werden[17]. — Auf der Leiter Jakobs (vgl. Gen. 28, 12) steigen die vernunftbegabten Geschöpfe allmählich bis zur untersten Stufe herab, d. h. bis zu Fleisch und Blut. Es ist unmöglich, daß einer mit einem Male vom hundertsten zum ersten Rang herabstürzt; er gelangt vielmehr durch die einzelnen*

[15] Hier setzen wir das Textmaterial ein, das Koe. an das Ende von I 4, 1 stellt (s. I 4 Anm. 2). Wichtigster Anhaltspunkt dafür ist das Zitat bei Hier. Ep. 124, 3, welches nach Beginn von Kap. 5 stehen muß („Und als er zu den Vernunftgeschöpfen gekommen war und gesagt hatte, sie seien aus Nachlässigkeit zu irdischen Körpern hinabgesunken, fügte er auch folgendes hinzu: ..."), aber vor p. 78, 1—5 (weil hierhin das folgende Hier.-Exzerpt gehört). Es muß also in Kap. 5 eine Lücke sein, in der das Absinken der Geister mit der Körperlichkeit in Verbindung gebracht wurde, wovon bei Ruf. keine Rede ist. Dafür scheint die Fuge zwischen Vernunftbeweis und Schriftbeweis am ehesten geeignet. (Ähnlich Schnitzer und Simonetti.)

[16] „Verlangen" bedeutet moralischen Fall, „Dienst" deutet auf eine göttliche Anordnung hin, wie sie für die Sternseelen angenommen wird, vgl. I 7, 5.

[17] Die Vorstellung von der Einkörperung in verschiedene Elemente knüpft an platonische und stoische Dämonologie an; Ausgangspunkt ist Ps.-Plato Epinomis 981C—985A.

71, 29 appellantur, an istam beatitudinis sedem stabilitatemque simul cum
30 substantiae suae prolatione meruerint, ut ex voluntate sola hoc possideant creatoris; vel quae appellantur 'dominationes' hoc, quod domi-|
72 nantur, non per profectus sui meritum eis fuerit additum, sed conditionis praerogativa donatum sit et ideo sit ab eis inseparabile quodammodo ac naturale.

Quod utique si ita recipiamus, ut putentur sancti angeli et sanctae
5 potestates et beatae sedes gloriosaeque virtutes et magnificae dominationes substantialiter potestates istas ac dignitates et glorias possidere: consequens sine dubio videbitur etiam ea, quae in contrariis officiis nominata sunt, ad hunc modum intellegi debere; ita ut principatus illi, adversum quos est nobis conluctatio, illum ipsum obluctan-
10 tem | ac resistentem omni bono propositum non postmodum recepisse declinantes | a bono per arbitrii libertatem putentur, sed cum ipsis simul substantia|liter extitisse; similiter etiam potestates et virtutes, nec esse in eis | iuniorem substantia sua posterioremque malitiam; illis quoque, quos 'mundi tenebrarum rectores et principes' appellavit, hoc quod princi-
15 pantur et obtinent tenebras, non ex perversitate propositi, sed ex conditionis necessitate descendere. Eadem quoque etiam de 'spiritalibus nequitiae' et de 'spiritibus malignis' et 'daemonibus inmundis' consequentiae ipsius ratio coget intellegi.

*1 Quodsi haec ita de malis contrariisque virtutibus intellegi videtur
20 absurdum, sicut certe absurdum est, ut causa malitiae ipsarum remota ab arbitrii sui proposito conditori earum necessario adscribatur: quomodo non etiam de bonis sanctisque virtutibus cogimur similia confiteri, id est quia non substantiale sit in ipsis bonum, quod utique in solo Christo et in spiritu sancto evidenter ostendimus, sine dubio uti-
25 que et in patre. Non enim trinitatis natura habere aliquid con-|
73 positionis ostensa est, ut haec ei consequenter videantur accidere.

*1 *Theoph. Al.* = *Hier. Ep. 98, 12 (p. 195, 18—22 Hi.):* Sed et illud a sollemnitate Christi Origenem alienum facit, quod principatus, potestates, fortitudines, thronos ac dominationes non ab initio in hoc conditas refert, sed post creationem sui aliqua honore digna fecisse et aliis sui similibus propter neglegentiam ad inferiora delapsis has inclitis nominibus appellatas. — *Vgl. ebd. p. 196, 12—18 Hi. und Ruf. Palaest. De fide 22 (PL 21, 1134).*

72, 6 et] < γ 7 consequenter γ 9 obluctantem] conluctantem δ 9—10 illud ... obluctans ac resistens *Merl.* 11 simul] + videatur β 13 illis β : illi δ γ 17 spiritalibus C μ Ab 19 malis] malignis γ 23 non A^c : < ω 73, 1 ei B γ : et δ C

nen" ist zu fragen, ob sie diesen unerschütterlichen Thron der Seligkeit gleichzeitig mit der Hervorbringung [12] ihrer Substanz erhielten, so daß sie ihn allein durch den Willen des Schöpfers besäßen. Und haben die „Herrschaften" ihre Herrschaft nicht durch das Verdienst ihres Fortschritts erhalten, sondern als Geschenk, durch eine Bevorzugung bei ihrer Schöpfung, so daß sie von ihnen gewissermaßen untrennbar und ein Teil ihrer Natur ist?

Wenn wir uns für die Lösung entscheiden, daß die heiligen Engel, die heiligen Gewalten, die seligen Throne, die glorreichen Mächte und die erhabenen Herrschaften all diese Macht, Würde und Herrlichkeit ihrem Wesen nach besitzen, so folgt daraus notwendig, daß man auch die Bezeichnungen für die entgegengesetzten Ämter in diesem Sinne verstehen muß. So würden jene Fürstentümer, gegen die wir zu ringen haben, eben den Willen, gegen alles Gute zu ringen und Widerstand zu leisten, nicht nachträglich erhalten haben, als sie vom Guten | kraft ihrer Willensfreiheit abwichen, sondern dieser Wille wäre gleichzeitig mit ihnen als Teil ihres Wesens entstanden. Entsprechendes gilt bei den Gewalten und Mächten: das Böse in ihnen wäre nicht jünger und später als ihr Wesen. Auch bei denen, die (Paulus) als die „Herrscher und Fürsten der Finsternis der Welt" bezeichnet, wäre ihre Herrschaft und ihr Platz in der Finsternis nicht die Auswirkung eines verkehrten Willens, sondern einer Notwendigkeit von ihrer Schöpfung her. Folgerichtiges Denken zwingt dazu, dasselbe auch von den „Geistern der Bosheit", den „bösen Geistern" und den „unreinen Dämonen" anzunehmen.

Wenn diese Auffassung bei den schlechten, entgegengesetzten Mächten undenkbar erscheint — und es ist ja tatsächlich undenkbar, daß die Ursache ihrer Bosheit nicht einem Entschluß ihres Willens, sondern ihrem Schöpfer mit Notwendigkeit zuzuschreiben wäre —, sind wir dann nicht gezwungen, auch für die guten, heiligen Kräfte Entsprechendes zuzugeben: daß nämlich das Gute in ihnen nicht wesenhaft ist? Das ist ja, wie wir klar gezeigt haben, nur bei Christus und dem heiligen Geist der Fall [13], und natürlich auch beim Vater. Denn im Wesen der Trinität gibt es, wie wir gezeigt haben, keine Zusammensetzung [14], und nur in diesem Fall könnte man sich denken, daß diese

[12] „prolatio" steht p. 35, 10—11 für den gnostischen Begriff προβολή (s. I 2 Anm. 19). Hier kann Or. das Wort deshalb gebrauchen, weil er sich mit einer gnostischen Theorie auseinandersetzt.

[13] Vgl. I 2, 13 und auch I 6, 2.

[14] Ein Verweis auf I 2, 6, p. 35, 11? Der Satz bezog sich im Original vielleicht auf Gott statt auf die Trinität, vgl. Schnitzer z. St.

71, 6 nationes, quoniam quidem „cum divideret excelsus gentes et dispergeret filios Adam, statuit fines gentium secundum numerum angelorum dei". Et ideo simul cum ceteris rationabilibus naturis etiam humanae animae ratio pervidenda est.

10 3. Igitur tot et tantis ordinum officiorumque nominibus cognominatis, quibus certum est subesse substantias, requirendum est, utrum conditor et creator omnium deus quosdam quidem ex his ita sanctos fecerit ac beatos, ut nihil possint recipere omnino contrarium, et quosdam ita fecerit, ut possint tam virtutis quam malitiae effici capaces; 15 aut si putandum est quod alios ita fecerit, ut omnino incapaces sint ad virtutem, et alios malitiam quidem nequaquam posse recipere, solummodo autem posse in beatitudine permanere, alios vero tales, qui possint utraque recipere. Ut autem etiam ex ipsis nominibus prima nobis inquisitio moveatur, consideremus si 'sancti angeli', ex quo sunt, 20 semper sancti fuerunt et sancti sunt sanctique erunt, et neque receperunt umquam neque recipere poterunt peccati locum. Tum deinde etiam hi, qui sancti 'principatus' appellantur, consideremus si statim ut creati a deo sunt, principatum exercere coeperunt in aliquos, qui eis essent subiecti, et illos tales creatos et ad hoc factos, ut essent 25 subditi et subiecti. Similiter autem et 'potestates' quae appellantur utrum tales et in hoc ipsum creatae sunt, ut exercerent potestatem, an meritum aliquod istud est et praemium virtutis, per quod ad potestatem istam dignitatemque venerunt. Necnon et hi, qui 'throni' (vel sedes)

71, 18 utramque W 20 neque] numquam γ 21 umquam] < σ recipere ⟨possunt aut⟩ *Koe. App.* poterunt] potuerunt γ 23 principatum] + a deo γ

den die übrigen Völker bezeichnet, denn „da der Allerhöchste die Völker zerteilte und zerstreute die Kinder Adams, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes" [9]. Darum muß zusammen mit den übrigen Vernunftwesen auch die Lehre von der menschlichen Seele behandelt werden.

3. Nachdem so viele und bedeutende Namen von Ordnungen und Ämtern genannt sind, denen wirkliche Wesen entsprechen müssen, ist folgende Frage zu stellen: Hat Gott, der Schöpfer des Alls, einige von ihnen so heilig und selig geschaffen, daß sie überhaupt nichts Gegenteiliges in sich aufnehmen können, und einige so, daß sie ebensowohl Tugend wie Schlechtigkeit aufnehmen können? Oder muß man annehmen, daß er einige so geschaffen hat, daß sie völlig unfähig sind zur Tugend, daß andere Schlechtigkeit überhaupt nicht aufnehmen können, sondern nur in der Seligkeit verweilen können, und daß wieder andere so geschaffen sind, daß sie beides in sich aufnehmen können [10]? Um nun mit unserer Untersuchung von den Namen selbst auszugehen, wollen wir erwägen, ob die „heiligen Engel" immer, seit sie existieren, heilig waren, heilig sind und heilig sein werden und niemals eine Möglichkeit zur Sünde gehabt haben noch haben können. Sodann wollen wir erwägen, ob die heiligen „Fürstentümer" sogleich, als sie von Gott geschaffen wurden, ihre Fürstenmacht über irgendwelche Untertanen auszuüben begannen, und ob letztere mit solchen Eigenschaften und zu dem Zweck geschaffen sind, Untertanen und Unterworfene zu sein [11]. In ähnlicher Weise ist zu untersuchen, ob auch die „Gewalten" mit solchen Eigenschaften und zu dem Zweck geschaffen sind, daß sie Gewalt ausüben, oder ob es ein Verdienst ist, der Lohn für ihre Tugend, wodurch sie zu dieser Macht und Würde kamen. Auch bei den „Thro-

[9] Zu den „Völkerengeln" vgl. III 3, 2 und IV 3, 9. Zum Hintergrund dieser vom Spätjudentum ausgehenden Vorstellung s. etwa RAC V 75. 87. 107. 164; E. Peterson, Das Problem des Nationalismus im alten Christentum, in: Frühkirche, Christentum und Gnosis, Freiburg 1959, 51—63.

[10] Dies sind zwei Theorien, welche hinter der Einteilung der Vernunftwesen in drei Klassen einen Wesensunterschied sehen, der die Willensfreiheit betrifft. Die letztere Theorie mit ihrer Dreiteilung entspricht der valentinianischen Gnosis (vgl. Iren. Adv. haer. I 6, 1); die erstere, bei der die wesenhaft schlechten Wesen fehlen, läßt sich nicht klar identifizieren. Für Or. selbst ist die Willensfreiheit aller Vernunftwesen eine Grundlage seines Denkens (vgl. III 1); daher entwickelt er in den folgenden Kapiteln 5—8 eine Konzeption, die die Einteilung der Vernunftwesen in Gruppen mit der Willensfreiheit in Einklang bringt und einen Wesensunterschied leugnet.

[11] Zur Antwort vgl. I 6 mit Anm. 13.

70, 13 dam 'angeli diaboli' nominantur, sed et 'princeps mundi huius', qui utrum ipse sit diabolus an alius quis, nondum manifeste declaratum est. 'Principes' quoque 'huius mundi' quidam dicuntur 'sapientiam' quandam habentes quae 'destruetur'; sed utrum ipsi sint isti principes, qui et illi sunt 'principatus, adversum quos nobis est conluctatio', an alii sint, non facile mihi ab aliquo pronuntiandum videtur. Post 'principatus' autem etiam 'potestates' quaedam nominantur, 'adversum quas conluctatio nobis est' et agon geritur, sed et 'adversus principes mundi huius et rectores tenebrarum harum'; quaedam etiam 'spiritalia malitiae in caelestibus' ab ipso Paulo nominantur. Quid autem dicendum est etiam de 'spiritibus malignis' et de 'daemonibus inmundis', qui in evangeliis nominantur? Tum deinde appellantur etiam quaedam simili nomine 'caelestia', sed quae dicuntur 'genu flectere vel esse flexura in nomine Iesu', sed et 'terrestria et inferna', quae per ordinem Paulus enumerat.

In eo sane loco, in quo de rationabilibus naturis disserimus, reti-
71 cere non convenit ne de nobis quidem hominibus, qui utique et ipsi rationabile esse animal dicimur; sed ne illud quidem otiose praetereundum est, quod etiam de nobis ipsis hominibus diversi quidam ordines nominantur, cum dicitur „pars domini populus eius Iacob, funiculus hereditatis eius Israhel", pars autem angelorum dicuntur ceterae

70, 17 adversus γ 23 spiritalibus C γ qui δ : quae β γ 71, 2 animal esse γ 5 autem] < γ

wird er bezeichnet. Daneben werden „Engel des Teufels" genannt (s. o.), und auch ein „Fürst dieser Welt" (vgl. Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11), von dem noch nicht sicher bestimmt ist, ob er der Teufel selbst ist oder ein anderer. Es werden auch „Fürsten dieser Welt" erwähnt, die eine bestimmte Art „Weisheit" haben, die „vergehen wird" (vgl. 1 Kor. 2, 6)[5]. Aber ob diese Fürsten dieselben sind wie die „Fürstentümer, mit denen wir zu ringen haben" (vgl. Eph. 6, 12) oder andere, das wird, scheint mir, keiner leicht entscheiden können. Nach den „Fürstentümern" werden (vgl. Eph. a. a. O.) auch noch gewisse „Gewalten" genannt, „gegen die wir zu ringen" und zu kämpfen haben; ferner (müssen wir kämpfen) „gegen die Fürsten dieser Welt und die Herrscher dieser Finsternis"[6]; und Paulus nennt ebenfalls „Geister der Bosheit im Himmel". Was soll man ferner sagen von den „bösen Geistern" und „unreinen Dämonen", die in den Evangelien genannt werden (vgl. Luk. 7, 21; 4, 33 u. ö.)? Sodann werden auch mit einem ähnlichen Wort „Himmlische" genannt, und zwar solche, die „ihr Knie beugen oder beugen werden im Namen Jesu" (vgl. Phil. 2, 10)[7], und dann die „Irdischen und Unterirdischen", die Paulus in einer Reihe (damit) aufzählt.

An dieser Stelle, wo wir von den Vernunftwesen handeln, dürfen wir auch nicht von uns Menschen schweigen, die ja ebenfalls als „vernünftige Lebewesen" bezeichnet werden[8]. Auch dies darf man nicht übergehen, daß bei uns Menschen ebenfalls verschiedene Gruppen genannt werden. So heißt es (Deut. 32, 8—9), „Teil des Herrn" sei „sein Volk Jakob, sein Erbteil sei Israel"; als Teil der Engel aber wer-

[5] Hierzu s. III 3, 2.

[6] Hier ist der gr. Ausdruck πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου („gegen die Weltherrscher dieser Finsternis") in zwei Teile zerlegt. Möglicherweise hat nicht Or. diese Zerlegung vorgenommen, sondern Ruf. (in Anlehnung an die VL, Texttyp K). Derselbe Ausdruck ist p. 72, 14 ziemlich frei wiedergegeben, aber doch als Einheit. Genauer ist die Wiedergabe p. 101, 21; 252, 16; 254, 18; 263, 18—19. Dort hält unsere Übersetzung sich enger an die gr. als an die lat. Fassung.

[7] Die „Ähnlichkeit" des Ausdrucks scheint sich auf die Wendung „Geister der Bosheit im Himmel" zu beziehen; der dazwischenstehende Satz ist als Randbemerkung zu verstehen. — Es ist merkwürdig, daß Or. die Phil. 2, 10 genannten Wesen als böse Geister versteht; nach der Vermutung von Simonetti z. St. ist der Grund das Motiv des Kniebeugens, das auf eine Unterwerfung am Ende der Zeiten (vgl. III 5, 6 f.) deutet.

[8] Die bekannte, vor allem stoische, Definition des Menschen als ζῷον λογικόν.

69, 7 Sunt quidam 'sancti angeli' dei, quos Paulus 'ministeriales spiritus' appellat 'ad ministerium destinatos propter eos, qui hereditatem capient in salutem'. *[2] Apud ipsum quoque sanctum Paulum invenimus, nescio 10 unde sumentem, cognominantem tamen quasdam 'sedes et dominationes et principatus et potestates', et post enumerationem horum velut alia adhuc quaedam rationabilia officia atque ordines esse sentiens praeter eos, quos supra dixerat, ait de salvatore: „Qui est super omnem principatum et potestatem et virtutem et dominationem et omne nomen, 15 quod nominatur non solum in hoc saeculo sed etiam in futuro". Ex quo videlicet ostendit esse quaedam praeter haec, quae commemoravit, quae nominentur quidem in hoc saeculo, non tamen ab ipso enumerata nunc fuerint, forte nec ab alio aliquo intellecta; esse vero alia, quae in hoc quidem saeculo non nominentur, in futuro tamen nomina- 20 buntur. |

70

De contrariis virtutibus

2. Tum deinde sciendum est quia omne quod rationabile est et rationis terminos statutaque declinat, sine dubio per praevaricationem recti iustique efficitur in peccato. Est ergo omnis creatura rationabilis 5 laudis et culpae capax: laudis, si secundum rationem, quam in se habet, ad meliora proficiat, culpae, si rationem recti tenoremque declinet; propter quod recte etiam poenis ac suppliciis subiacet. Quod etiam de ipso diabolo et his, qui cum ipso sunt et dicuntur 'eius angeli', sentiendum est. Exponendae tamen sunt etiam appellationes eorum, ut 10 sciamus, quae sint ista de quibus nobis sermo movendus est.

'Diaboli' igitur nomen et 'Satanae' et 'maligni' in multis scripturae locis designatur, qui et 'inimicus dei' esse describitur. Necnon et qui-

*[2] *Antip. Bostr. bei Joh. Damasc. Sacra parall., PG 96, 501:* Καὶ περὶ Παύλου ἀμφιβάλλουσιν τὸ πόθεν λαβὼν διάφορα καταριθμεῖ τάγματα τῶν οὐρανίων δυνάμεων. *Ebd. PG 96, 505:* ... μὴ πάλιν (*scil.* ὁ ἀπόστολος) ἔγκλησιν ὑπομείνῃ ὅτι· Πόθεν ταῦτα λαβὼν λέγει;

69, 12 officia] < γ 70, 8 angeli eius γ 10 nobis] < γ 12—13 et angeli quidam γ

Es gibt „heilige Engel" (vgl. Mark. 8, 38 u. ö.) Gottes, die Paulus „dienstbare Geister" nennt, „die bestimmt sind zum Dienst um derer willen, die ererben sollen das Heil" (vgl. Hebr. 1, 14). Ebenfalls beim heiligen Paulus finden wir die Namen — woher er sie nimmt, weiß ich nicht[2] — „Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Gewalten" (vgl. Kol. 1, 16). Und im Zusammenhang mit einer Aufzählung dieser Namen läßt er erkennen, daß er noch andere Ämter und Ordnungen von Vernunftwesen annimmt außer den genannten; er sagt nämlich über den Erlöser folgendes (Eph. 1, 21): „Welcher ist über allen Fürstentümern, Gewalten, Mächten und Herrschaften und jedem Namen, der genannt werden mag nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen". Damit sagt er aus, daß es außer denen, die er erwähnt, noch mehr gibt, die in dieser Welt genannt werden, von ihm aber hier nicht aufgezählt wurden und vielleicht auch von keinem anderen erkannt sind; ferner daß es noch andere gibt, die nicht in dieser Welt genannt werden, aber in der zukünftigen.

Von den feindlichen Mächten[3]

2. Sodann muß man wissen, daß jedes vernunftbegabte Wesen, das von den Grenzsetzungen und Anweisungen der Vernunft abweicht, durch den Verstoß gegen das Rechte und Gerechte in den Zustand der Sünde gerät. Also ist jedes Vernunftgeschöpf fähig, Lob und Tadel zu verdienen: Lob, wenn es gemäß der Vernunft in ihm zum Besseren fortschreitet; Tadel, wenn es von der richtigen Überlegung und ihrer konsequenten Verfolgung abweicht[4]. Darum unterliegt es auch zu Recht der Strafe. Das muß man auch vom Teufel annehmen und seinen Genossen, die „seine Engel" heißen (vgl. Matth. 25, 41; Offb. 12, 7). Doch müssen wir auch ihre Namen anführen, damit wir wissen, was das ist, wovon jetzt die Rede sein soll.

Die Namen „Teufel", „Satan", „der Böse" werden an vielen Stellen der Schrift gebraucht; auch als „Feind Gottes" (vgl. Matth. 13, 39)

[2] Diese Wendung (gr. etwa ὁθενδήποτε λαβών) hat bei Antipater (s. App. I) Anstoß erregt. Aber Or. will sicher nicht Paulus kritisieren, wie Antipater meint, sondern auf die Eigentümlichkeit der Quellenlage hinweisen: die Engelordnungen sind im AT nicht zu finden, es sei denn in außerkanonischen apokalyptischen Büchern wie den Henochbüchern (vgl. RAC V 79 f.).

[3] Diese im lat. Text überlieferte Überschrift bezieht sich nur auf die zwei folgenden Absätze; sie stört daher die Disposition.

[4] Vgl. III 1, 3.

68, 10. 12. 13 'nihil recens sit sub sole', | sine dubio *→ omnia vel | genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. | Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus | conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit. ←

CAPUT QUINTUM

*1→ De rationabilibus naturis ←

1. Post eam dissertionem, quam de patre et filio et spiritu sancto quam valuimus breviter digessimus, consequens est etiam de naturis rationabilibus ac de speciebus earum et ordinibus vel officiis tam sanctarum quam etiam malignarum virtutum, sed et de his, qui inter | 69 has, id est bonas et malas, medii quidam sunt et adhuc in agone atque in certamine positi, pauca disserere. Quam plurima nomina in sanctis scripturis invenimus ordinum quorundam atque officiorum tam sanctorum quam etiam contrariorum, quae nomina prius proponentes, tum deinde quid sibi velit eorum significatio, pro viribus nostris discutere pertemptabimus.

---

* *Fr. 10, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 25—27 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* πρώτου) λόγου. → Πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν, ἄλλος | δέ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἓν ἀριθμῷ· πλὴν ἑκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ | ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ. ←

68, 16 *1 *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 4—5 B.):* . . . ἔτι καὶ → περὶ λογικῶν φύσεων.←

I 5 *Textzeugen*: ω.

68, 20 quam] quantum *Merl.* 69, 2 nomina] namque γ

J denn „es ist nichts Neues unter der Sonne" —, so heißt das, daß | alle Gattungen und Arten immer waren; ein anderer mag vielleicht sagen: auch die zahlenmäßig bestimmten Einzeldinge[8]. Jedenfalls ergibt sich auf beide Weisen, daß Gott nicht irgendwann einmal mit der Weltschöpfung begonnen hat, nachdem er zuvor untätig war[9]. |

KAPITEL 5

R Von den Vernunftwesen

1. Nach der Erörterung über Vater, Sohn und heiligen Geist, die wir in möglichster Kürze angestellt haben, ist es angebracht, auch über die Vernunftwesen einige Erörterungen anzustellen, über ihre Arten, Ordnungen und Ämter, sowohl die der heiligen wie auch die der bösen Mächte, und auch über die, die zwischen diesen guten und bösen gewissermaßen die Mitte halten und noch im Kampf stehen. Wir finden in den heiligen Schriften zahlreiche Bezeichnungen von Ordnungen und Ämtern, von heiligen wie auch von entgegengesetzten[1], und wir wollen zuerst diese Bezeichnungen anführen, um dann ihre Bedeutung zu erörtern, soweit das in unseren Kräften steht.

---

[8] Zur zahlenmäßigen Bestimmtheit der Geschöpfe vgl. II 9, 1. — Die letztgenannte Möglichkeit ist die zu Anfang von § 4 erwogene, daß die einzelnen Geschöpfe seit jeher existieren. Diese Möglichkeit ist offenbar nicht endgültig beseitigt durch den Lösungsversuch, nur die ideenhaften Vorbilder seit jeher existieren zu lassen. Nach Kettler, Ewigkeit [Lit.-Vz. IV] 290 f. wäre die Existenz der Geschöpfe seit jeher sogar die eigentliche Meinung des Or. (vgl. vor allem I 2, 10); natürlich ist dann nur an die Vernunftwesen zu denken, nicht an die materielle Welt (vgl. I 8 Anh. I, 1 die bei Antipater von Bostra überlieferte Wendung: „. . . daß Gott auch mit der Schöpfung der Intelligenzen nicht zu einer bestimmten Zeit begonnen hat"). Anders etwa Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 122 f. — Eine wesentliche Überarbeitung von § 5 durch Ruf. anzunehmen (de Faye [Lit.-Vz. II 2] III 66) gibt es jedenfalls keinen ausreichenden Grund.

[9] Hierzu ist der in Anm. 8 angeführte Satz aus Antipater von Bostra zu vergleichen, s. I 8 Anh. I mit Anm. 25.

[1] Mit „entgegengesetzt" geben wir „contrarius" (gr. ἐναντίος) wieder, womit Or. häufig euphemistisch die teuflischen Mächte bezeichnet. Das Wort kann auch den Sinn von „feindlich" annehmen; „contrariae virtutes" sind „Gegenmächte" oder „feindliche Mächte".

67, 2 creaturas et sine initio, ut ita dixerim, substitisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrubique validissimis occurrentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurrit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est: deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui 'semper adgaudebat' deus 'orbe perfecto', ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.

5. Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia „Omnia in sapientia fecisti". Et si utique in
68 sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt. Et hoc opinor Salomonem sentientem vel intellegentem dicere in Ecclesiaste: „Quid est quod factum est? hoc ipsum quod futurum est; et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est. Et nihil recens sub sole. Si quis quid loquetur et dicet: ecce novum est hoc, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos". Si ergo singula, quae sub sole sunt, fuerunt iam in illis saeculis, quae fuerunt ante nos, cum

67, 13 ⟨prae⟩formata *Koe. App. (vgl. p. 30, 5. 11; 68, 2)*

sagen ohne Anfang existieren, obwohl man ohne Zweifel glauben muß, daß sie geschaffen und von Gott gemacht sind. Während nun die menschlichen Gedanken und Einsichten so im Kampf liegen, auf beiden Seiten starke Gründe auftreten und sich widerstreiten und den Verstand des Denkenden auf ihre Seite zu ziehen trachten, kommt uns, bei dem geringen Fassungsvermögen unseres Verstandes, eines in den Sinn, was man ohne alle Gefahr für die Frömmigkeit behaupten kann: Gott ist immer Vater gewesen und hat immer seinen eingeborenen Sohn gehabt, der gleichzeitig auch „Weisheit" heißt entsprechend unseren obigen Ausführungen[7]. Ebendiese Weisheit ist es, deren Gott sich „allezeit freute nach Vollendung der Welt" (vgl. Spr. 8, 30—31), woraus man auch erkennt, daß Gott sich allezeit freut. In dieser Weisheit, die immer beim Vater war, lag immer die Schöpfung vorgebildet und gestaltet, und es gab keine (Zeit), da es nicht die Vorbilder der künftigen Dinge in der Weisheit gab.

5. Auf diese Weise können wir vielleicht, soweit es unserer Schwachheit möglich ist, zu einer frommen Auffassung von Gott kommen: einerseits nicht behaupten, daß die Geschöpfe ungeworden und gleich ewig mit Gott seien, andererseits aber auch nicht, daß Gott, nachdem er vorher nichts Gutes gewirkt habe, sich verändert habe zum Wirken hin. Denn das Wort ist richtig, das geschrieben steht (Ps. 103 [104], 24): „Alles hast du in Weisheit gemacht." Wenn alles in Weisheit gemacht ist und die Weisheit immer war, so waren in der Weisheit immer in der Weise der Vorgestaltung und Vorbildung die Dinge, die später auch substantiell geschaffen wurden. Ich glaube, daß auch Salomo hieran denkt, wenn er im Ekklesiastes sagt (Pred. 1, 9—10): „Was ist es, das geschehen ist? Ebendas, was hernach geschehen wird. Was ist es, das geschaffen ist? Ebendas, was geschaffen werden soll. Und es ist nichts Neues unter der Sonne. Wenn einer spricht und sagt: Siehe, das ist neu, so war es schon in den Zeiten, die vor uns gewesen sind." Wenn alles unter der Sonne schon in den Zeiten war, die vor uns gewesen sind —

[7] I 2, 2—3. — Die folgende Lösung des Problems findet sich schon bei Philo, De providentia I 6—8 vorbereitet (hrsg. von M. Hadas-Lebel, Paris 1973).

65, 8 De creaturis vel conditionibus

3. Hanc ergo beatam et ἀρχικήν, id est principatum omnium
10. 11 gerentem dicimus trinitatem. Hic est bonus deus et benignus | omnium pater, simul et εὐεργετικὴ δύναμις et δημιουργική, id est | bene fa-
66 ciendi virtus et creandi ac providendi. Quas virtutes dei ab|surdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod ali|quando fuisse otiosas. Inlicitum namque est vel leviter suspicari | has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, | cessasse aliquando ab operibus sibi dignis et fuisse immobiles. | Neque enim extrinsecus inpeditas eas esse putandum est, quae in | deo sunt, immo quae deus sunt, neque rursum, cum nihil obsisteret, | vel piguisse eas agere et operari quae se digna erant vel dissimu|lasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentiri | potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens | est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus videlicet vel | creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia | virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur | quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando | non fuerit.

4. Sed rursum in hoc humana intellegentia hebetatur atque con-|
67 stringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam

65, 10 gerentem ⟨δύναμιν⟩ *Koe.* et δ : ac β 11 euergetice (δ) C : inergice B 66, 4 cessare δ 11 et¹] < δ : ut *Gö.*

Von den Geschöpfen[5]

3. Dies also nennen wir die selige und ursprunghafte[5a] Trinität. Dies ist der gute Gott, der gütige Vater aller; gleichzeitig auch die wohltätige, weltschöpferische und vorsehende[5b] Kraft. Daß diese Kräfte Gottes auch nur für einen Augenblick einmal untätig gewesen wären, das ist eine gleichzeitig unsinnige und gottlose Annahme. Denn es ist unerlaubt, auch nur eine leichte Vermutung zu hegen, daß diese Kräfte, durch die Gott zuvörderst in angemessener Weise erkannt wird[6], jemals ohne eine ihnen entsprechende Tätigkeit und ohne Bewegung gewesen wären. Denn man kann nicht annehmen, daß sie, die in Gott sind, ja die Gott sind, von außen gehindert wurden, und auch nicht, daß es zwar kein Hindernis gab, sie aber aus Unlust oder Nachlässigkeit nicht tätig waren und etwas Angemessenes wirkten. Und so kann man keinen Augenblick denken, in dem nicht jene wohltätige Kraft wohlgetan hätte. Daraus folgt, daß es immer (Wesen) gab, denen sie wohltun konnte, nämlich ihre Geschöpfe, und denen sie, nach Ordnung und Verdienst wohltuend, ihre Wohltaten kraft der Vorsehung zuteilen konnte. So ergibt sich, daß Gott zu keiner Zeit nicht Schöpfer, Wohltäter und Vorsehung-Übender war.

4. Doch steht der menschliche Verstand andererseits betäubt und gelähmt vor der Frage, wie man sich vorstellen kann, daß die Geschöpfe immer dagewesen sind, solange es Gott gibt, und daß sie sozu-

[5] Der Abschnitt § 3—5 ist nur in einem Zweig der Überlieferung (α) erhalten. Er hat den Charakter eines Anhangs; an 4, 2 könnte sich 5, 1 unmittelbar anschließen. Mit dem Vorangehenden ist § 3—5 nur locker durch das Stichwort „Wohltätigkeit Gottes" verknüpft. Die Hauptintention ist wohl, hier unter dem Gesichtspunkt der Gotteslehre schon Vorbereitendes zum Thema „Schöpfung" zu sagen. Später wird anscheinend an Ergebnisse dieses Abschnitts angeknüpft (s. I 8, Anh. I 1, s. u. Anm. 8 und 9). In III 5, 3 wird dasselbe Problem wie hier behandelt, aber mit anderer Lösung. — Vgl. Kettler, Ewigkeit [Lit.-Vz. IV] 288—291; zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund der Diskussion um die Ewigkeit der Welt: H. Koch [Lit.-Vz. IV] 260 f. Für Or. stellt sich die Frage offenbar analog zu der Frage nach der Ewigkeit des Logos (vgl. I 2, 2 und 10).

[5a] Ruf. gibt diesen Ausdruck gr. und lat. wieder; seine lat. Fassung besagt „die Herrschaft ausübend", was wohl nicht ganz im Sinne des Or. ist.

[5b] Ruf. bietet die ersten zwei Attribute in gr. und lat. Fassung, das dritte nur lat. Nimmt er damit einen Begriff vom Ende des Abschnittes vorweg?

[6] Zu dem Schluß von der Schöpfung auf den Schöpfer s. I 1 Anm. 13. — Die folgende Argumentation ist traditionell, vgl. etwa Cic. De nat. deor. I 9, 21—22 (vielleicht zurückgehend auf Aristot. De philosophia).

63, 24 primo pauca excidunt, tum deinde etiam plura, et ita per multum
25 tempus abeunt omnia in oblivionem, atque universa ex memoria penitus abolentur. Potest sane fieri, ut cum decidere ab initio coeperit et parva adhuc corrumpi neglegentia, si resuscitetur et citius in semet ipsum revertatur, reparet ea, quae adhuc nuper amissa sunt, et recolat ea, quae ab eo fuerant tenui adhuc abolitione sublata. Transferamus |
64 nunc haec ad eos, qui dei se scientiae ac sapientiae dediderunt, cuius eruditio atque industria inconparabilibus omnes reliquas disciplinas supereminet modis, et secundum propositae similitudinis formam vel quae sit adsumptio scientiae, vel quae sit eius abolitio contemplemur;
5 maxime cum audiamus ab apostolo quod de perfectis dicitur, quia 'facie ad faciem' gloriam domini 'ex mysteriorum revelationibus' speculabuntur.
7
17 2. Verum nos volentes divina in nos beneficia demonstrare, quae |
65 nobis per patrem et filium et spiritum sanctum praebentur, quae trinitas totius est sanctitatis fons, excessu quodam usi haec diximus et sermonem de anima quia inciderat, strictim licet, contingendum putavimus, vicinum utpote locum de natura rationabili disserentes.
5 Opportunius tamen in loco proprio de omni rationabili natura, quae in tria genera speciesque distinguitur, deo nobis per Iesum Christum et spiritum sanctum concedente, disputabimus.

64, 1 se dei γ 5 quia] quod γ 17 nos[1]] < α

ihm infolge der Vernachlässigung erst weniges, dann immer mehr, und so gerät im Laufe einer langen Zeit alles in Vergessenheit und verschwindet völlig aus dem Gedächtnis. Es ist aber möglich, wenn jemand sich noch im Anfang des Niedergangs befindet und erst von einer Nachlässigkeit geringen Grades verdorben ist, falls er sich dann besinnt und rasch wieder zu sich kommt, daß er dann wiedererlangt, was er gerade erst verloren hatte, und wieder in Gebrauch nimmt, wovon er bisher nur in geringem Maße abgekommen war. Übertragen wir dies nun auf die, die sich dem Wissen und der Weisheit (vgl. Römer 11, 33) von Gott verschrieben haben — einer Wissenschaft und einer Tätigkeit, die unvergleichlich hoch über allen anderen Wissensfächern steht —, und betrachten wir nach dem Muster des angeführten Beispiels, was die Aneignung und was der Verlust eines Wissens bedeutet, vor allem da wir hören, daß der Apostel von den Vollkommenen sagt, sie würden „von Angesicht zu Angesicht" (vgl. 1 Kor. 13, 12) die Herrlichkeit des Herrn „durch die Offenbarung der Geheimnisse" (vgl. Röm. 16, 25) schauen [2].

2. Doch wir wollten die Wohltaten Gottes aufzeigen, die uns durch Vater, Sohn und heiligen Geist erwiesen werden, deren Dreiheit der Quell aller Heiligkeit ist [3], und wir haben jetzt nur eine Abschweifung gemacht und geglaubt, da die Rede auf die Seele kam, wenigstens im Vorübergehen auf das verwandte Thema „Von den vernunftbegabten Wesen" eingehen zu sollen. Aber passender werden wir über die vernunftbegabten Wesen im allgemeinen, welche in drei Gattungen und Arten zerfallen, an eigenem Orte handeln [4], wenn Gott es uns durch Jesus Christus und den heiligen Geist gewährt.

[2] Koe. setzt hiernach, weil die angekündigte Anwendung fehle, Texte aus Hier. ein. Daß dies nicht richtig ist, hat K. Müller [Lit.-Vz. VII] 616—619 (vgl. auch Simonetti [Lit.-Vz. IV] 373 Anm. 2) gezeigt. Der Satz „Übertragen wir dies nun ..." ist nicht als Ankündigung, sondern als Abschluß zu verstehen. Wir setzen die fraglichen Hier.-Texte an das Ende von I 5, 3.

[3] Vgl. I 3, 5—8.

[4] Vgl. I 5, 1—2.

63 quando satietas cepit aliquem ex his, qui in summo perfectoque constiterunt gradu, non arbitror quod ad subitum quis evacuetur ac decidat, sed paulatim et per partes defluere eum necesse est (ita ut fieri possit interdum, si brevis aliquis lapsus acciderit, ut cito resipiscat atque in se revertatur), non penitus ruere, sed revocare pedem et redire ad statum suum ac rursum statuere posse id, quod per neglegentiam fuerat elapsum.

CAPUT QUARTUM

De imminutione vel lapsu

1. Ut autem istam deminutionem vel lapsum eorum, qui se neglegentius egerint, ostendamus, etiam similitudine alicuius exempli uti non videtur absurdum. Igitur si sit aliquis qui peritia vel arte, verbi gratia geometriae aut medicinae, paulatim fuerit inbutus usquequo pervenerit ad perfectum, multo scilicet tempore institutionibus atque exercitiis semet ipsum informans, ut ad integrum supradictae artis assumeret disciplinam: huic numquam profecto accidere poterit, ut cum peritus dormierit, evigilet imperitus. Non enim ea, quae per laesionem aliquam vel debilitatem accidunt, in medium adducere aut commemorare nunc convenit; neque enim similitudini propositae exemploque conveniunt. Secundum id ergo, quod proposuimus, geometres ille vel medicus donec exercet se in meditationibus artis suae et rationabilibus institutis, permanet apud eum etiam scientia disciplinae; si vero dissimulet ab exercitiis et neglegat ab industria, paulatim per neglegentiam

63, 1 cepit β : coepit δ : capit γ : ceperit *j* 4 si β : ut **A** : ut si **W** γ *j* ut δ : et β γ *j* 7 lapsum γ

I 4 *Textzeugen*: § 1—2 ω; § 3—5 α.

63, 13—14 pervenerit] venerit γ

uns aufnehmen und festhalten. Wenn aber einmal Überdruß jemanden erfaßt, der auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit steht, so wird er nach meiner Meinung nicht sofort ganz zunichte; er stürzt nicht gleich in die Tiefe, sondern gleitet notwendigerweise allmählich, stückweise hinab. So kann es zuweilen geschehen, daß jemand nach einem geringen Fall bald die Besinnung wiederfindet und zu sich kommt. (Ein solcher Mensch) stürzt nicht völlig, sondern kann wieder umkehren, seinen alten Stand zurückgewinnen und wiederherstellen, was durch Nachlässigkeit verlorengegangen war.

KAPITEL 4

Von der Erniedrigung und dem Falle [1]

1. Um diese Erniedrigung und den Fall derer, die sich allzu nachlässig verhalten haben, zu erklären, scheint es angebracht, auch ein Beispiel zu gebrauchen. Wenn jemand eine Kunst, die auf Erfahrung oder theoretischem Wissen beruht, etwa die Geometrie oder die Medizin, sich allmählich bis zur Vollendung angeeignet hat und viel Zeit auf Unterricht und Übungen verwendet hat, um den Lehrstoff der genannten Kunst vollständig aufzunehmen, so kann es diesem Menschen niemals zustoßen, daß er als Könner einschläft und als Nichtkönner wieder erwacht. Wir sprechen hier wohlgemerkt nicht von solchen Fällen, wie sie durch eine Verletzung oder durch (körperliche) Schwäche eintreten können, denn das würde nicht zu dem beabsichtigten Vergleich passen. Nach dem Sachverhalt also, den wir voraussetzten, bleibt diesem Geometer oder Arzt die Kenntnis seines Faches erhalten, solange er sich in seiner Kunst betätigt und verstandesmäßig ausbildet; wenn er aber die Übung verabsäumt und im Fleiß nachläßt, so entfällt

142 f. bezweifelt, daß er auf Origenes selbst zurückzuführen sei, hat M. Harl (Recherches sur l'origénisme d'Origène: la «satiété» (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, in: St. Patr. 8 (= TU 93), 1966, 373—405) seine Herkunft und Bedeutung geklärt und wahrscheinlich gemacht, daß Or. ihn an der vorliegenden Stelle tatsächlich gebraucht hat.

[1] Diese Überschrift im lat. Text unterbricht in störender Weise den Zusammenhang: in Wirklichkeit wird der Gedankengang von Kap. 3 ohne Einschnitt weitergeführt; er berührt hier nur exkursartig das Problem des Falles der Geister. Ein neues Thema beginnt erst mit Kap. 5. Vgl. dazu K. Müller [Lit.-Vz. VII] 617 f.

62, 5 id quod est, quam est ille qui id esse fecit. Ita namque et virtutem semper esse atque in aeternum manere percipiet a deo is, qui talis est, qualem eum voluit esse ille qui fecit. Quod ut accidat et ut indesinenter atque inseparabiliter adsint ei, qui est, ea, quae ab ipso 10 facta sunt, sapientiae id opus est instruere atque erudire ea et ad perfectionem perducere [et] spiritus sancti confirmatione atque indesinenti sanctificatione, per quam solum deum capere possunt.

Ita ergo indesinenti erga nos opere patris et filii et spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, vix si forte ali- 15 quando intueri possumus sanctam et beatam vitam; in qua cum post agones multos in eam perveniri potuerit, ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietas capiat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus, tanto magis in nobis vel dilatetur eius desiderium vel augeatur, dum semper ardentius et capacius patrem et 20 filium ac spiritum sanctum vel capimus vel tenemus. Si autem ali-|

62, 11 et] < *j* : ex *Del.* 12 solam β A : in ea W : ad eam C : ad eadem B 16 in eam] in ea *(danach Rasur)*

Würde wie der, der es ins Sein rief[31]. Denn wer genau so ist, wie sein Schöpfer ihn wollte, wird dann auch von Gott die Gnade erhalten, daß seine Tugend Dauer hat und auf ewig bleibt. Damit dies eintreffe, und damit unaufhörlich und untrennbar mit dem, der da ist, vereinigt seien, die von ihm geschaffen sind[32]: zu diesem Zweck hat die Weisheit die Aufgabe, die Geschöpfe zu lehren und zu erziehen und zur Vollkommenheit zu führen mit der Stärkung und unaufhörlichen Heiligung des heiligen Geistes, durch die allein sie Gott fassen können.

Wenn uns so durch alle Stufen der Vervollkommnung hindurch das beständige Wirken des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes immer wieder zuteil geworden ist, können wir endlich mit Mühe — wenn überhaupt je — ein heiliges und seliges Leben erschauen[33]. Und wenn wir nach langem Ringen zu ihm gelangt sind, müssen wir darin verharren, ohne daß uns jemals Überdruß an diesem Gut erfaßt[34]. Je mehr wir von dieser Seligkeit kosten, um so mehr muß in uns das Verlangen danach sich ausbreiten und wachsen; immer glühender und vollkommener müssen wir den Vater, den Sohn und den heiligen Geist in

[31] Der stufenweise Aufstieg gelangt hier zur Verähnlichung mit Gott, der ὁμοίωσις θεῷ. Diese galt als ethisches Telos des Platonismus und hatte schon bei Philo und Clemens große Bedeutung (vgl. H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ, Freiburg/Schweiz 1952). Mit der „Reinigung" ist sie öfters bei Plotin verbunden; sicher nicht zum erstenmal (Merki 19, Anm. 2). Die Verähnlichung ist hier bis zur Gottwerdung gesteigert, ähnlich schon bei Clem. Al. (Paed. I 12, 98, 3: ἐκθεούμεθα); zur Gnosis vgl. A. Wlosok, Laktanz, Heidelberg 1960, 130 f. Or. selbst spricht In Ioh. XXIII 338 vom θεοποιεῖσθαι. — Die hier in ontologischer Sicht vorgetragene Vorstellung wird III 6, 1 auf biblischer Grundlage behandelt. Vgl. dazu auch H. Koch [Lit.-Vz. IV] 80.

[32] Zum Problem der Endgültigkeit dieser Vereinigung mit Gott s. I 6 Anm. 9.

[33] Die höchste Stufe der Vollkommenheit erhält den Charakter einer Schau. Dies ist biblisch begründet in Wendungen wie Matth. 5, 8; Joh. 3, 3. 36; 11, 40; Apg. 7, 56. Die Schau wird selten und „mit Mühe" erreicht, vgl. Plato Phaedr. 248 A 4 (ἡ ψυχὴ) μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα und das wiederholte μόγις in Ep. VII 343 E 2, 344 B 3. Zum Problem der mystischen Schau bei Or. vgl. W. Völker 117—144; H. Koch 335—339; H. Crouzel, Connaissance mystique [alle Lit.-Vz. IV].

[34] Der „Überdruß" wird nur an dieser Stelle in De princ. als Ursache des Falles genannt; sonst ist es immer Nachlässigkeit und Trägheit. Der Begriff (gr. κόρος) wird auch bei Just. Ep. ad Menam, Anath. 1 sowie Anath. syn. Const. 2 dem Or. zugeschrieben. Während Guillaumont [Lit.-Vz. VII]

61 quod verbum vel ratio est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sancto: rursum Christi secundum hoc, quod 'iustitia' dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei. Et hoc puto Paulum dicere, cum ait quibusdam 'sermonem dari sapientiae, alii sermonem scientiae secundum eundem spiritum'. Et designans unamquamque discretionem donorum, refert omnia ad universitatis fontem et dicit: „Divisiones sunt inoperationum, sed unus deus, qui operatur omnia in omnibus". Unde et inoperatio patris, quae esse praestat omnibus, clarior ac magnificentior invenitur, cum unusquisque per participationem Christi secundum id, quod sapientia est, et secundum id, quod scientia est et sanctificatio est, proficit et in altiores profectuum gradus venit; et per hoc quod participatione spiritus sancti sanctificatus est quis, purior ac sincerior effectus, dignius recipit sapientiae ac scientiae gratiam, ut depulsis omnibus expurgatisque pollutionis atque ignorantiae maculis, tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc quod accepit a deo ut esset tale sit, quale deo dignum est eo, qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte; ut tam dignum sit

61, 2 et[1]] < γ 5 eo] < M[1c] *j* 10 consequentur γ 12 aliis β σ *j* 62, 1 dignus γ

Sein; die Teilhabe an Christus aber, insofern er der Logos ist, macht sie vernünftig. Infolgedessen können sie entweder Lob oder Tadel verdienen, da sie zur Tugend und zur Schlechtigkeit fähig sind. Daher tritt folgerichtig noch die Gnade des heiligen Geistes hinzu, um die, die nicht wesenhaft heilig sind, durch Teilhabe an ihm heilig zu machen. Sie haben also (1.) das Sein von Gott Vater, (2.) das Vernünftig-Sein vom Logos, (3.) das Heilig-Sein vom heiligen Geist; und umgekehrt[28] werden sie erst nach der Heiligung durch den heiligen Geist fähig, Christus aufzunehmen, insofern er Gottes Gerechtigkeit ist; und wer durch die Heiligung des heiligen Geistes zu dieser Stufe gelangt ist, erlangt außerdem auch die Gabe der Weisheit durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes[29]. Dies, glaube ich, meint Paulus, wenn er sagt (vgl. 1 Kor. 12, 8), manchen „werde gegeben das Wort der Weisheit, einem anderen das Wort der Erkenntnis nach demselben Geist". Und indem er die verschiedenen Gaben aufzählt, führt er alle auf den Urquell des Alls zurück und sagt (1 Kor. 12, 6): „Es sind mancherlei Kräfte, aber ein Gott, der da wirket alles in allen." Dadurch erscheint auch das Wirken des Vaters, das allen das Sein verleiht, strahlender und erhabener, wenn ein jeder durch die Teilhabe an Christus, sofern er die Weisheit, die Erkenntnis und die Heiligung ist[30], zu höheren Stufen fortschreitet; und wenn man durch die Teilhabe am heiligen Geist geheiligt ist, wird man noch reiner und lauterer und empfängt würdiger die Gnade der Weisheit und der Erkenntnis. Schließlich, wenn man alle Flecken der Unreinheit und der Unwissenheit entfernt und abgewaschen hat, gelangt man zu einem solchen Grad von Lauterkeit und Reinheit, daß das Sein, das man von Gott empfangen hat, so beschaffen ist wie es Gottes würdig ist, der ja das Sein in reiner und vollkommener Weise verliehen hat. Dann hat das Seiende die gleiche

[28] Nachdem vorher das Wirken von Vater, Sohn und Geist als in dieser Folge gestuft beschrieben war, tritt jetzt eine umgekehrte Abfolge ein: erst wer den heiligen Geist empfangen hat, wird in höherer Weise des Sohnes und des Vaters teilhaftig. Der Logos hatte zuerst nur die intellektuelle und moralische Potenz verliehen (p. 61, 1—2), jetzt wird er als „Gerechtigkeit" und „Weisheit" aufgenommen. Der Vater hatte nur das bloße Sein gegeben (p. 60, 24), jetzt gibt er ein höheres Sein (p. 61, 17—18), das in der Gottähnlichkeit besteht (p. 62, 4—6). Vgl. hierzu Saake [s. Anm. 1] 104. 106. 112.

[29] Christus als die Weisheit und Gerechtigkeit: vgl. 1 Kor. 1, 30.

[30] Christus als die Heiligung: vgl. 1 Kor. 1, 30. „Erkenntnis" (γνῶσις) findet sich sonst nicht als sein Prädikat, bildet aber mit „Weisheit" ein geläufiges Wortpaar (Kol. 2, 3; 1 Kor. 12, 8).

gratiae eius operisque descripsimus. Porro autem nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa, 'spiritu vero oris sui' quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in psalmo scriptum est: „Verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum". Est namque etiam dei patris quaedam inoperatio praecipua praeter illam, quam omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et domini Iesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos, quibus naturaliter ut rationabiles sint confert, per quod ad hoc quod sunt praestatur eis ut bene sint. Est alia quoque etiam spiritus sancti gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre secundum meritum eorum, qui capaces eius efficiuntur. Quod manifestissime indicat apostolus Paulus, unam eandemque virtutem trinitatis exponens in eo cum dicit: „Divisiones autem sunt donorum, idem autem spiritus; et divisiones sunt ministeriorum, idem autem dominus; et divisiones sunt operationum, idem autem deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio spiritus secundum id quod expedit". | Ex quo manifestissime designatur quod nulla est in trinitate discretio, | sed hoc, quod 'donum spiritus' dicitur, ministratur per filium et in operatur per deum patrem. „Omnia autem operatur unus atque idem | spiritus, dividens unicuique prout vult."

8. His igitur de unitate patris et filii ac spiritus sancti protestatis, redeamus nunc ad eum ordinem, quem disserere coeperamus. Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, |

60, 5 namque] < γ 14 cum] dum γ autem] < γ 19 ministratur] manifestatur γ

seiner Gnade und seines Wirkens beschrieben. Man darf aber[24] überhaupt nichts in der Trinität größer oder kleiner nennen, da der eine Quell der Gottheit mit seinem Logos alles umfaßt, mit dem „Geist seines Mundes" aber heiligt, was der Heiligung würdig ist. So steht es im Psalm (Ps. 32 [33], 6): „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt, und durch den Geist seines Mundes all ihre Macht." Es gibt nämlich zunächst eine besondere Wirksamkeit Gott Vaters, *mittels derer*[25] er allem das natürliche Sein verleiht. Es gibt dann auch eine besondere Dienstleistung des Herrn Jesus für die, denen er die natürliche Vernunft verleiht. Damit gibt er ihnen zum Sein hinzu das Gut-Sein. Dann gibt es noch die Gnade des heiligen Geistes, die den Würdigen verliehen wird, vermittelt durch den Dienst Christi, aber gewirkt vom Vater nach dem Verdienst derer, die fähig geworden sind, sie zu empfangen. Das läßt der Apostel Paulus auf das deutlichste erkennen, indem er die Kraft der Trinität als ein und dieselbe darstellt mit den Worten (1 Kor. 12, 4—7): „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist derselbe Geist. Und es sind mancherlei Dienste, aber es ist derselbe Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist derselbe Gott, der da wirket alles in allen. In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes so, wie es von Nutzen ist." Damit ist ganz klar gesagt, daß es in der Trinität keine Unterscheidung gibt[26], sondern das, was „Gabe des Geistes" heißt, durch den Dienst des Sohnes vermittelt und von Gott Vater gewirkt wird. „Dies alles aber wirkt ein und derselbe Geist und teilt einem jeglichen zu, so wie er will" (1 Kor. 12, 11).

8. Nach diesen Erklärungen bezüglich der Einheit von Vater, Sohn und heiligem Geist wollen wir nun zum begonnenen Ablauf unserer Erörterung zurückkehren[27]. Gott Vater verleiht allen Geschöpfen das

[24] Der folgende Passus wird vielfach als Interpolation Rufins verdächtigt; Schnitzer scheidet p. 60, 1 Porro — 5 eorum aus; vgl. Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 37, Anm. 156. Simonetti [s. Anm. 12] 20—27 und Saake [s. Anm. 1] 107, Anm. 10 verteidigen dagegen die Echtheit. Die Frage ist, ob die strikte Leugnung eines „Größer" und „Kleiner" mit subordinatianischen Äußerungen wie I 3, 5, Fr. 9 und I 2, 13, Fr. 6 vereinbar sind; die Lösung könnte sein, daß das Wesen als gleich, aber die Funktionen als verschieden angesehen werden.

[25] Zur Rechtfertigung dieser Übersetzung s. den Krit. Anhang.

[26] Auch diese Formulierung wird verdächtigt (vgl. Anm. 24), wie auch vorher die Wendung „indem er die Kraft der Trinität als ein und dieselbe darstellt" (Studer [Lit.-Vz. VII] 405, Anm. 20). Der folgende, nizänisch klingende Satz wird jedoch durch In Ioh. II 10, 77 gestützt.

[27] Wir kommen jetzt zur Lösung des in § 5 gestellten Problems.

58, 20 Denique idcirco 'per inpositionem manuum apostolorum' post baptismi gratiam et 'renovationem' 'sanctus spiritus tradebatur'. Sed et salvator noster post resurrectionem, cum 'vetera iam transissent et facta fuissent omnia nova', 'novus ipse homo' et 'primogenitus ex mortuis', renovatis quoque per fidem suae resurrectionis apostolis ait: „Accipite spiritum 25 sanctum". Hoc est nimirum quod et ipse salvator dominus in evangelio designabat, cum 'vinum novum in utres mitti posse veteres' dene- | 59 gabat, sed iubebat 'utres fieri novos', id est homines 'in novitate vitae ambulare', ut vinum novum, id est spiritus sancti gratiae susciperent novitatem.

Hoc ergo pacto operatio virtutis dei patris et filii indiscrete super 5 omnem protenditur creaturam, spiritus vero sancti participationem a sanctis tantummodo haberi invenimus. Propter quod dicitur: „Nemo potest dicere dominum Iesum nisi in spiritu sancto". Et vix aliquando ipsi apostoli digni habentur audire: „Accipietis virtutem superveniente in vos spiritu sancto". Propter quod et consequens puto quia 'qui 10 peccaverit quidem in filium hominis venia dignus est' pro eo quod is, qui verbi vel rationis est particeps, si desinat rationabiliter vivere, videtur in ignorantiam vel stultitiam decidisse et propter hoc veniam promereri; qui autem iam dignus habitus est sancti spiritus participatione et retro fuerit conversus, hic re ipsa et opere 'blasphemasse' 15 dicitur 'in spiritum sanctum'.

Ne quis sane existimet nos ex eo quod diximus spiritum sanctum solis sanctis praestari, patris vero et filii beneficia vel inoperationes pervenire ad bonos et malos et iustos et iniustos, praetulisse per hoc patri et filio spiritum sanctum vel maiorem eius per hoc asserere digni- 20 tatem. Quod utique valde inconsequens est; proprietatem namque |

58, 21 renovationem] revelationem $\mathfrak{y}$ 59, 8 supervenientem C* G* M σ : supervenientes W* : supervenientis G^2 : < *Pa* 9 spiritus sancti G^2 *Pa* 10 quidem] < *Pa* 13 est habitus *Pa* 16 Ne qui *Koe. Nachtr.* (vgl. p. 190, 9) 18 et[1]] et ad A C^{1v} : vel ad W

worden ist". Dies ist schließlich der Grund, weshalb „durch Handauflegung der Apostel" (vgl. Apg. 8, 18) nach der „erneuernden" (vgl. Tit. 3, 5) Gnade der Taufe „der heilige Geist verliehen wurde" (vgl. Apg. 8, 18). Auch unser Erlöser sagte nach der Auferstehung, als „das Alte vergangen und alles neu geworden war" (vgl. 2 Kor. 5, 17) — er selbst ein „neuer Mensch" (vgl. Eph. 2, 15), der „Erstgeborene von den Toten" (vgl. Kol. 1, 18) — zu den Aposteln, die durch den Glauben an seine Auferstehung ebenfalls erneuert waren (Joh. 20, 22): „Nehmet hin den heiligen Geist." Dies meinte auch zweifellos der Erlöser und Herr selbst im Evangelium, als er sagte (Matth. 9, 17 und Par.), man könne keinen „neuen Wein in alte Schläuche gießen", sondern solle neue Schläuche nehmen, d. h. die Menschen sollten „in einem neuen Leben wandeln" (vgl. Röm. 6, 4), damit sie den neuen Wein, d. h. die neue Gnade des heiligen Geistes, empfangen könnten.

Auf diese Weise also erstreckt sich das Wirken der Macht Gott Vaters und des Sohnes ohne Unterschied auf die ganze Schöpfung; am heiligen Geist aber haben, wie wir fanden, nur die Heiligen teil. Darum heißt es (1 Kor. 12, 3): „Niemand kann Jesus einen Herrn heißen außer im heiligen Geist." Und selbst die Apostel werden erst spät für würdig befunden, die Worte zu hören (Apg. 1, 8): „Ihr werdet die Kraft *des heiligen Geistes empfangen, welcher* auf euch kommen wird[22a]". Darum halte ich es auch für folgerichtig, daß einer, „der sündigt wider des Menschen Sohn, Vergebung erlangt" (vgl. Matth. 12, 32): denn einer, der am Logos teilhat, aber aufhört, vernunftgemäß zu leben, stürzt damit offenbar in Unwissenheit und Torheit und verdient deshalb Vergebung; wer aber schon der Teilhabe am heiligen Geist für würdig befunden ward und wieder zurückfällt, von dem kann man sagen, daß er durch Tat und Werk „wider den heiligen Geist gelästert hat" (vgl. Matth. 12, 31).

Wir haben gesagt, der heilige Geist werde nur den Heiligen zuteil, das wohltätige Wirken des Vaters und des Sohnes aber erstrecke sich auf Gute und Böse, auf Gerechte und Ungerechte[23]. Nun soll aber niemand glauben, wir stellten deshalb den heiligen Geist über den Vater und den Sohn und schrieben ihm eine größere Würde zu. Das wäre ganz widersinnig; denn wir haben (nur) die besondere Eigenart

[22a] Ruf. gibt den gr. Bibeltext, grammatisch wohl nicht richtig, so wieder: „Ihr werdet Kraft empfangen, wenn der heilige Geist auf euch kommen wird."

[23] Zur Formulierung mit dem Anklang an Matth. 5, 45 vgl. die in Anm. 20 in der Fassung der Pa.-Übersetzung wiedergegebenen Sätze.

et quia „scienti bonum et non facienti“ inquit „peccatum est illi“. Item quod omnes homines non sunt extra communionem dei, hoc modo evangelium docet, dicente salvatore: „Regnum dei cum observatione non venit, neque dicent: ecce hic aut ibi; sed regnum dei intra vos est“. Sed et illud videndum est, ne forte eadem significet quod in Genesi scriptum est, cum ait: „Et insufflavit in faciem eius spiramentum vitae, et factus est homo in animam vivam“. Quod si generaliter in omnes homines datum esse intellegitur, omnes homines habent participium dei; (7.) si vero hoc de spiritu dei dictum intellegendum est, quoniam et Adam prophetasse de nonnullis invenitur, ergo iam non generaliter sed sanctis quibusque datum accipi potest.

7. Denique etiam diluvii tempore cum ‘omnis caro corrupisset viam dei’, tamquam de indignis et peccatoribus scriptum est dixisse deum: „Non permanebit spiritus meus in hominibus istis in aeternum, propter quod caro sunt“. In quo manifeste ostenditur quod ab indignis quibusque aufertur spiritus dei. In psalmis quoque scribitur: „Aufert spiritum eorum et deficient et in terram suam revertentur. Emitte spiritum tuum, et creabuntur, et renovabis faciem terrae“. Quod manifeste de sancto spiritu designatur, qui ablatis atque extinctis peccatoribus et indignis ipse sibi novum populum creet et renovet faciem terrae, cum per gratiam spiritus ‘deponentes veterem hominem cum actibus suis in novitate vitae coeperint ambulare’. Et ideo conpetenter de eo dicitur quia non in omnibus neque in his, qui ‘caro sunt’, sed in his, quorum ‘terra renovata’ fuerit, spiritus sanctus habitabit.

57, 24 inquit] < γ 58, 1 spiramentum] inspiramen μ : inspirationem σ 12 aufert δ : auferet C : aufers μ : auferes B σ 13 emites A : emittes *Del.*

müßten. Darum heißt es auch (Jak. 4, 17): „Wer das Gute weiß, und tut es nicht, dem ist es Sünde.“ Ferner lehrt das Evangelium auf folgende Weise, daß alle Menschen eine Verbindung mit Gott haben. Der Erlöser sagt (Luk. 17, 20—21): „Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden, man wird auch nicht sagen: siehe, es ist hier! oder da! sondern das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Man muß auch erwägen, ob nicht das Wort der Genesis das gleiche bedeutet, wenn es heißt (Gen. 2, 7): „Und er blies ihm ein in sein Antlitz den lebendigen Odem, und der Mensch ward eine lebendige Seele.“ Wenn man darunter eine allgemeine Gabe an alle Menschen versteht, so haben alle Menschen teil an Gott; wenn es jedoch vom Geist Gottes zu verstehen ist — man findet ja, daß auch Adam einiges prophezeit hat[22] —, so muß man annehmen, daß die Gabe nicht für alle, sondern ausschließlich für die Heiligen bestimmt ist.

7. Schließlich steht geschrieben, zur Zeit der Sintflut, als „alles Fleisch den Weg Gottes verderbt hatte“ (vgl. Gen. 6, 12), habe Gott über die Menschen als Unwürdige und Sünder gesagt (Gen. 6, 3): „Mein Geist wird nicht bei diesen Menschen bleiben in Ewigkeit, denn sie sind Fleisch.“ Darin ist klar ausgesprochen, daß der Geist Gottes von allen Unwürdigen hinweggenommen wird. Auch in den Psalmen steht geschrieben (Ps. 103 [104], 29—30): „Er nimmt ihren Geist hinweg, so vergehen sie und werden wieder zu Erde. Sende aus deinen Geist, so werden sie geschaffen, und du erneust die Gestalt der Erde.“ Hier ist offensichtlich der heilige Geist gemeint, der nach Vertilgung und Auslöschung aller Sünder und Unwürdigen sich selbst ein neues Volk schaffe und die Gestalt der Erde erneue, indem (die Menschen) durch die Gnade des Geistes „den alten Menschen mit seinen Werken ausziehen“ (vgl. Kol. 3, 9) und „in einem neuen Leben zu wandeln“ (vgl. Röm. 6, 4) beginnen. Und daher heißt es von ihm ganz richtig, daß er, der heilige Geist, nicht in allen wohnen wird und nicht in denen, die „Fleisch sind“, sondern in denen, deren „Land erneut

über die sittliche Bewertbarkeit der Handlungen (ἐπαινετόν und ψεκτόν, so auch p. 61, 2); ferner Or. In Rom. III 6. (Im Judentum ist das Kind vom 12. Jahr an verpflichtet, das Gesetz zu beachten.) — Übrigens vertritt Or. auch In Matth. XIII 16 (= SVF III 477) eine streng chrysippische Lehre über das Seelenleben des Kindes.

[22] Nach Theoph. Ad Autol. II 28, Or. In Cant. comm. II (GCS 33, p. 157, 23 ff.) und Tert. De an. 11, 4; 21, 2 ist Adam zu den Propheten zu rechnen wegen seiner Weissagung über die Frau (Gen. 2, 24); Clem. Al. Strom. I 135, 3 fügt noch die Benennung der Tiere hinzu; vgl. ferner Clement. hom. 3, 21, 1; 26, 1; 42, 7.

57, 2 autem, qui vere est, qui dixit per Moysen: „Ego sum qui sum", omnia quae sunt participium trahunt; quae participatio dei patris pervenit in omnes tam iustos quam peccatores et rationabiles atque inrationabiles et in omnia omnino quae sunt. Ostendit sane et apostolus Paulus quod omnes habeant participium Christi dicens: „Ne dixeris in corde tuo: quis ascendet in caelum? id est Christum deducere. Aut quis descendet in abyssum? id est Christum a mortuis revocare. Sed quid dicit scriptura? Prope te est verbum valde in ore tuo et in corde tuo". Ex quo in corde omnium esse significat Christum secundum id, quod verbum vel ratio est, cuius participio rationabiles sunt. Sed et illud, quod in evangelio dictum est: „Nisi venissem et locutus essem eis, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent pro peccato suo" his, qui rationem norunt, usque ad quod tempus peccatum homo non habeat et ex qua aetate obnoxius peccato sit, manifestum est et patet quomodo ex participatione verbi vel rationis homines peccatum habere dicuntur: videlicet ex quo intellectus atque scientiae capaces effecti, cum iam eis boni vel mali discretionem ratio intrinsecus inserta suggesserit; et cum scire iam coeperint quid sit malum, si faciunt illud, peccato efficiuntur obnoxii. Et hoc est quod dixit quia 'excusationem non habent homines pro peccato suo', ex quo eis divinus sermo vel ratio ostendere coeperit in corde discretionem boni ac mali, ut per hanc debeant refugere et cavere quod malum est,

57, 3 part. tr.] participant γ 9 valde] < γ 11 participio] participatio G* M* : participatione G1c M1c σ 15 sit W Ab : fit A μ S : fiat β

Mose gesagt hat (Ex. 3, 14): „Ich bin der Seiende" [19], hat alles Anteil, was ist. Diese Teilhabe an Gott Vater erstreckt sich auf alle, Gerechte ebenso wie Sünder, Vernunftbegabte wie Vernunftlose, ja auf alles insgesamt was ist [20]. Auch der Apostel Paulus läßt erkennen, daß alle Anteil haben an Christus, wenn er sagt (Röm. 10, 6—8): „Sprich nicht in deinem Herzen: wer will hinauf gen Himmel fahren? Das heißt Christus herabholen. Oder: wer will hinab in die Tiefe fahren? Das heißt Christus von den Toten holen. Aber was sagt die Schrift? 'Das Wort ist dir ganz nahe, in deinem Munde und in deinem Herzen' (Deut. 30, 14)." Christus, so sagt er damit, ist im Herzen aller, insofern er der Logos ist, durch dessen Teilhabe sie vernünftig sind. Wenn es ferner im Evangelium heißt (Joh. 15, 22): „Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde; nun aber können sie nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen", so ist denen, die wissen, bis zu welcher Zeit der Mensch keine Sünde hat und von welchem Alter an er der Sünde schuldig ist, klar verständlich, inwiefern die Menschen durch die Teilhabe am Logos Sünde haben. Sie haben sie nämlich von dem Augenblick an, wo sie zu Einsicht und Wissen befähigt werden und wo ihnen die ins Innere eingepflanzte Vernunft die Unterscheidung von Gut und Böse bewußt macht; und wenn sie einmal angefangen haben zu wissen, was böse ist, und es doch tun, so werden sie der Sünde schuldig [21]. Ebendies liegt in dem Satz, die Menschen könnten nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen, nachdem der göttliche Logos ihnen einmal im Herzen die Unterscheidung von Gut und Böse gezeigt hat, so daß sie darum das Böse fliehen und scheuen

[19] LXX: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν. Die griechische Fassung des Namens Jahwe legt ein platonisierendes Verständnis vom Wesen Gottes als dem wahrhaft Seienden und dem Grund alles Seins nahe. Das Verhältnis der Geschöpfe zu diesem ontologisch verstandenen Gott stellt Or. dann mit einem platonischen Begriff als „Teilhabe" (μετοχή) dar.

[20] Die vorangehenden zwei Sätze hat Rufin in der Pa.-Übersetzung so wiedergegeben: „Aber eben die Tatsache, daß die ganze Schöpfung ist und dauert, beruht auf dem Wirken Gott Vaters, welcher gesagt hat (Ex. 3, 14): 'Ich bin der Seiende', einem Wirken, das sich auf alle erstreckt. Denn er selbst ist es, der 'seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und der regnen läßt über Gerechte und Ungerechte' (Matth. 5, 45)." Es ist nicht zu entscheiden, welche Fassung dem Original näher kommt.

[21] Nach stoischer Lehre wird der Logos im Kind nach dem ersten Jahrsiebent eine selbständige Größe und kommt nach dem zweiten Jahrsiebent zur Reife (Pohlenz, [Lit.-Vz. IV] I 56; II 33). Damit entsteht erst der Begriff des καλόν und κακόν (SVF II 764; Tert. De an. 38). Vgl. De princ. III 1, 3

56, 9 tionem | quidem esse patris et filii tam in sanctis quam in peccatoribus,
10 in hominibus rationabilibus et in mutis animalibus, sed et in his, quae sine anima sunt, et in omnibus omnino quae sunt; operationem vero spiritus sancti nequaquam prorsus incidere vel in ea, quae sine anima sunt, vel in ea, quae animantia quidem sed muta sunt, sed ne in illis quidem inveniri, qui rationabiles quidem sunt sed 'in
15 malitia positi' nec omnino ad meliora conversi. In illis autem solis esse arbitror opus spiritus sancti, qui iam se ad meliora convertunt et 'per vias Christi Iesu' incedunt, id est qui sunt 'in bonis actibus' et 'in deo permanent'.

6. Quia autem operatio patris et filii et in sanctis et in pecca-
20 toribus sit, manifestatur ex eo quod omnes, qui rationabiles sunt, verbi dei, id est rationis, participes sunt et per hoc velut semina quaedam|
57 insita sibi gerunt sapientiae et iustitiae, 'quod est Christus'. Ex eo

56, 10 in rat. hom. *Pa* hominibus] omnibus **W** 11 *und* 12—13 sine anima] exanima *Pa* 15 autem] < **μ** : igitur **σ** 16 esse] < *Pa*(**μ**) : *nach* arbitror *Pa*(**σ**) 17 bonis] novis *Pa* 19 Quia] Quoniam *Pa* filii] + est *Pa* 20 sit] < *Pa* 21 dei] < **γ** 57, 1 iustitiae] scientiae *Pa* : inscientiae *Pa*(M*) Ex eo — 5 quae sunt] Sed et hoc ipsum, quod est et permanet omnis creatura, operatio est dei patris, qui dixit: „Ego sum qui sum", quae pervenit super omnes. Ipse est enim, „qui solem suum oriri iubet super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos". *Pa*

der das All zusammenhält, zu jedem Seienden hindurchdringt[15] und einem jeden aus seinem eigenen (Sein) verleiht zu sein, was es ist. Weniger weit als der Vater (wirkt) der Sohn, der nur zu den vernunftbegabten Geschöpfen hindurchdringt[16], denn er steht an zweiter Stelle nach dem Vater; noch weniger weit der heilige Geist, der nur bis zu den Heiligen hindurchdringt. Insofern ist also die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und des heiligen Geistes; größer sodann die des Sohnes als die des heiligen Geistes; und die Wirksamkeit des heiligen
R Geistes ihrerseits übertrifft die von allem, was sonst heilig ist. | Ich glaube also, daß das Wirken des Vaters und des Sohnes sich ebenso auf die Heiligen wie auf die Sünder erstreckt, auf die vernunftbegabten Menschen und auf die vernunftlosen Lebewesen und sogar auf das Unbelebte und überhaupt auf alles, was ist[17]. Das Wirken des heiligen Geistes aber betrifft in keiner Weise das Unbelebte oder das, was belebt aber vernunftlos ist, und es findet sich nicht einmal bei denen, die vernunftbegabt sind, aber „im Argen liegen" (vgl. 1 Joh. 5, 19) und sich in keiner Weise zum Besseren bekehrt haben. Sondern allein in denen, meine ich, wirkt der heilige Geist, die sich bereits zum Besseren bekehrt haben und „auf den Wegen Jesu Christi" (vgl. 1 Kor. 4, 17) schreiten; die „in guten Werken" (vgl. Eph. 2, 10?) leben und „in Gott bleiben" (vgl. 1 Joh. 4, 13 u. ö.).

6. Daß das Wirken des Vaters und des Sohnes sich sowohl auf die Heiligen wie auf die Sünder erstreckt, ergibt sich daraus, daß alle vernünftigen Wesen des göttlichen Logos teilhaftig sind und dadurch gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit in sich tragen, „welches ist Christus"[18]. An dem aber, der wahrhaft ist; der durch

[15] Zu der, im Ursprung stoischen, Vorstellung des Durchdringens vgl. I 2 Anm. 27.

[16] Or. läßt hier das Wirken des Logos bei der Schöpfung außer acht und denkt nur an sein Wirken im Geist der Geschöpfe (vgl. I 2, 2 f.), um eine Differenzierung zwischen Vater und Sohn zu erreichen. Bei Ruf. p. 56, 9—11 (und auch p. 59, 4) findet sich diese Differenzierung nicht. Sollte er hier geändert haben?

[17] Zu diesem Satz vgl. die vorige Anm. und den Krit. Anh.

[18] Die Formulierung erinnert an die stoischen λόγοι σπερματικοί, benutzt aber auch Gal. 3, 16, wo die Rede ist von Abrahams Samen, „welcher ist Christus" (Lesart ὅ statt ὅς in einem Teil der Überlieferung, daher vielleicht Rufins „quod").

54, 8 cum | aliud aliquid esset antea quam spiritus sanctus, per profectum venit in hoc, | ut esset spiritus sanctus; ut quis audeat dicere quia tunc quidem, cum non|dum esset spiritus sanctus, ignorabat patrem, postea vero quam recepit | scientiam, etiam spiritus sanctus effectus est; quod si esset, numquam | utique in unitatem trinitatis, id est dei patris inconvertibilis et filii eius, | etiam ipse spiritus sanctus haberetur, nisi quia et ipse semper erat spiritus | sanctus. Hoc sane quod dicimus, vel 'semper' vel 'erat' vel si quod | aliud tale temporalis significationis nomen adsciscimus, simpliciter et | cum venia accipiendum est, quoniam nominum quidem horum signifi|cationes temporales sunt, ea autem de quibus loquimur tractatu qui|dem sermonis temporaliter nominantur, natura autem sui omnem intelle|gentiam sensus temporalis excedunt.

5. Rectum tamen videtur inquirere quid causae sit, quod qui | 'regeneratur per deum' in salutem opus habet et patre et filio et spiritu | sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra trinitas; nec possibile sit participem fieri patris vel filii sine spiritu sancto. De quibus discutientes sine dubio necessarium erit ut operationem specialem spiritus sancti et specialem patris ac filii describamus. | * Arbitror igitur opera-

* *Fr. 9, Just. Ep. ad Menam (p. 208, 26—32 Schw.):* Ἐκ τοῦ πρώτου λόγου[a] τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου. → Ὅτι ὁ μὲν θεὸς καὶ | πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς | ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν | πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ | πατρός), ἔτι δὲ ἧττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους | διικνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ | τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ | πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύ|ματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. ← — *Hier. Ep. 124, 2 (p. 98, 1—6 Hi.):* Filium quoque minorem a patre eo quod secundus ab illo sit, et spiritum sanctum inferiorem a filio in sanctis quibusque versari, atque hoc ordine maiorem patris fortitudinem esse quam filii et spiritus sancti, et rursum maiorem filii fortitudinem esse quam spiritus sancti, et consequenter ipsius sancti spiritus maiorem esse virtutem ceteris, quae sancta dicuntur. — *Theoph. Al.* = *Hier. Ep. 98, 13 (p. 196, 26—27 Hi.):* Dicit enim spiritum sanctum non operari ea, quae inanimia sunt, nec ad inrationabilia pervenire. — *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 3 b 39—41 B.):* καὶ διήκειν μὲν τὸν πατέρα διὰ πάντων τῶν ὄντων, τὸν δὲ υἱὸν μέχρι τῶν λογικῶν μόνον, τὸ δὲ πνεῦμα μέχρι μόνων τῶν σεσωσμένων.

* *Just.* [a] Ὅτι ἧττων ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πρ. λ. . . . *Mansi* : Ὡριγένους ἐκ τ. πρ. λ. . . . I

54, 11 etiam] < γ 12 unitate *j* 55, 2 sit] + esse *Pa* (σ) fieri] filii *Pa*(M) : *Rasur, danach* vel *Pa*(G) : filii vel *Pa*(σ) 4 et specialem] specialem *Pa*(μ) : specialem etiam *Pa*(σ) ac] vel *Pa*

doch nicht vorher etwas anderes als heiliger Geist und gelangte dann durch einen Fortschritt dazu, heiliger Geist zu sein; in diesem Fall könnte einer es wagen zu sagen, er habe zu der Zeit, als er noch nicht heiliger Geist war, den Vater nicht gekannt, und er sei erst, nachdem er die Erkenntnis erlangt habe, auch zum heiligen Geist geworden. Wenn das so wäre, könnte ja niemals zu der Einheit der Trinität, das heißt des unwandelbaren Gott Vaters und seines Sohnes, auch der heilige Geist gerechnet werden; das ist vielmehr nur möglich, weil auch der heilige Geist immer war[12]. — Wenn wir übrigens sagen „immer" und „war" oder ein anderes Wort mit zeitlicher Bedeutung gebrauchen, so ist das nicht im strengen Sinne und mit Nachsicht aufzunehmen. Die Bedeutung dieser Wörter ist zwar zeitlich; aber das, worüber wir sprechen, erscheint nur durch den sprachlichen Ausdruck als zeitlich, während es seiner Natur nach jede zeitliche Vorstellung weit übersteigt.

5. Hier[13] scheint es mir angebracht, zu untersuchen, was der Grund dafür ist, daß einer, der durch Gott „wiedergeboren wird" (vgl. 1 Petr. 1, 3) zum Heil, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bedarf und das Heil nicht empfängt, wenn nicht die Trinität vollständig ist; und daß es nicht möglich ist, des Vaters oder des Sohnes teilhaftig zu werden ohne den heiligen Geist. Bei dieser Erörterung ist es nun erforderlich, das besondere Wirken des heiligen Geistes und das des Vaters und des Sohnes abzugrenzen. | *Ich glaube,* daß[14] Gott Vater,

[12] De Faye III 271 verdächtigt die Echtheit dieses Abschnitts; aber Bedenken sind höchstens gegen Details der trinitarischen Ausdrucksweise möglich, s. Studer [Lit.-Vz. VII] 405 Anm. 20.

[13] Zum folgenden vgl. M. Simonetti, Sull' interpretazione di un passo del De princ. di Or. (I 3, 5—8), in: Riv. di cult. class. e med. 6, 1964, 15—32.

[14] Das hier folgende Just.-Fragment, welches von Hier. und anderen Zeugnissen bestätigt wird, hat bei Rufin keine genaue Entsprechung. Koe. und Simonetti nehmen eine einfache Auslassung an. Bardy [Lit.-Vz. VII] 137 glaubt dagegen, Rufin habe den anstößigen Abschnitt durch den Passus p. 56, 8—18 ersetzt, der seine Grundgedanken mit einigem Material aus § 6 verbinde. Wir lassen in der Übersetzung beide Fassungen aufeinanderfolgen.

53, 6 in Esaia senis alis | describuntur clamantia adinvicem et dicentia: „Sanctus sanctus sanctus | dominus Sabaoth“, de unigenito filio dei et de spiritu sancto esset | intellegendum. Nos vero putamus etiam illud, quod in cantico Am|bacum dictum est: „In medio duorum animalium (vel duarum vita|rum) cognosceris“, de Christo et de spiritu sancto sentiri debere. ← | Omnis enim scientia de patre revelante filio in spiritu sancto cognoscitur, ut ambo haec, quae secundum prophetam vel 'animantia' vel 'vitae' dicuntur, causa scientiae dei patris existant. Sicut enim de filio dicitur quia „nemo novit patrem nisi filius et cui voluerit filius revelare“, haec eadem etiam de spiritu sancto dicit apostolus, cum ait: „Nobis autem revelavit deus per spiritum suum; spiritus enim omnia scrutatur, etiam alta dei“. Sed et rursus in evangelio de divinis ac profundioribus doctrinis commemorans salvator quae nondum capere poterant discipuli sui, ita ait ad apostolos: „Adhuc multa habeo quae vobis dicam, sed non potestis illa modo capere; cum autem venerit paraclitus spiritus sanctus, qui ex patre procedit, ille vos docebit omnia, et commonebit vos omnia, quae dixi vobis“. Et ita sentiendum | 54 est quod sicut filius, qui solus cognoscit patrem, revelat cui vult, ita et spiritus sanctus, qui solus 'scrutatur etiam alta dei', revelat deum cui vult. „Spiritus enim ubi vult spirat.“

Neque enim putandum est quod etiam spiritus filio revelante cognoscit. Si enim revelante filio cognoscit patrem spiritus sanctus, ergo ex igno|rantia ad scientiam venit; quod utique et impium pariter et stultum est, | sanctum spiritum confiteri et ignorantiam ei adscribere. Non enim

53, 7—8 essent intelligenda *Merl.* vos] < A* γ *j* 54, 5 enim] < *Pa* 21 paraclitus] consolator γ *j* 22 7 spiritum sanctum γ *j*

die zwei sechsflügeligen Seraphim bei Jesaja (Jes. 6, 3), die einander zurufen und sprechen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth“, seien der eingeborene Sohn Gottes und der heilige Geist. Wir aber meinen, daß auch im Lied des Habakuk (Hab. 3, 2) der Satz „Inmitten zweier lebender Wesen wirst du erkannt werden“ von Christus und R dem heiligen Geist gesagt ist [11]. | Denn jegliches Wissen über den Vater wird durch die Offenbarung des Sohnes im heiligen Geiste erlangt, so daß diese beiden, die nach dem Propheten „lebende Wesen“ heißen, den Grund des Wissens von Gott Vater bilden. Denn ebenso wie es vom Sohne heißt (Matth. 11, 27): „Niemand kennt den Vater denn der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will“, so sagt der Apostel das gleiche vom heiligen Geist mit den Worten (1 Kor. 2, 10): „Uns aber hat es Gott offenbart durch seinen Geist; denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefen der Gottheit.“ Aber auch der Erlöser sagt im Evangelium zu den Aposteln, als er von göttlichen und tieferen Lehren spricht, die seine Jünger noch nicht fassen konnten (Joh. 16, 12 f.; 14, 26; 15, 26): „Ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber der Tröster kommt, der heilige Geist, der aus dem Vater hervorgeht, wird er euch alles lehren und euch erinnern an alles, was ich euch gesagt habe.“ Und so muß man annehmen, daß ebenso wie der Sohn, der allein den Vater kennt, (ihn) offenbart wem er will, so auch der heilige Geist, der allein „auch die Tiefen der Gottheit erforscht“, Gott offenbart wem er will. Denn „der Geist weht wo er will“ (Joh. 3, 8).

Man darf nun nicht glauben, daß auch der Geist durch die Offenbarung des Sohnes erkenne. Denn wenn er durch die Offenbarung des Sohnes den Vater erkennt, kommt er aus der Unwissenheit zum Wissen; aber es ist ja ebenso gottlos wie töricht, einen heiligen Geist zu bekennen und ihm (dann) Unwissenheit zuzuschreiben. Denn er war

[11] Ruf. „duorum animalium vel duarum vitarum“: Doppelübersetzung von ζῴων, das auch als ζωῶν gelesen werden kann. — Die gr. Fassung bei Just. schließt an Fr. 7 an und soll offenbar der Beleg sein für die Behauptung des Überschrifttextes (s. dort), Or. habe den Sohn und den Heiligen Geist „dienstbare Lebewesen“ (λειτουργικὰ ζῷα) genannt. „Lebewesen“ steht im Habakuk-Zitat, „dienstbar“ ist ein Prädikat der Engel, das auf Hebr. 1, 14 zurückgeht (vgl. I Praef. 10). Wenn der kombinierte Ausdruck tatsächlich bei Or. gestanden hat, dann kaum in § 3, wie Koe. meint, sondern im Zusammenhang der Hab.-Stelle. Aber eher handelt es sich um polemische Konstruktion: Durch den Gebrauch der Hab.-Stelle habe Or. den heiligen Geist auf die Stufe eines Engels herabgewürdigt. Material zum Wortgebrauch: Lampe s. v. λειτουργικός.

52, 5 est, in principio facturae mundi, puto quod non sit alius | quam spiritus sanctus, secundum quod ego intellegere possum, sicut et | cum ipsa loca exponeremus, ostendimus, non tamen secundum historiam, | sed secundum intellegentiam spiritalem.

4. Quidam sane ex praecessoribus nostris in novo testamento observarunt quod, sicubi spiritus nominatur sine adiectione ea, quae designet 10 qualis sit spiritus, de sancto spiritu deberet intellegi, ut puta: „Fructus autem spiritus est caritas, gaudium, pax" et cetera. Item et ibi: „Cum coeperitis spiritu, nunc carne perficimini?" Nos vero etiam in veteri testamento putamus distinctionem istam posse servari, sicut cum dicit: „Qui dat spiritum populo, qui est super terram, et spiritum his, qui 15 calcant eam". Sine dubio enim omnis qui calcat terram, id est terrena et corporalia, particeps est spiritus sancti, a deo eum accipiens. |
53, 4. 5 *→ Dicebat autem | et Hebraeus magister quod duo illa Seraphin, quae

---

* *Fr. 8, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 10—14 Schw.), anschließend an Fr. 7:*
52, 17 Καὶ μετά τινα· → Ἔλεγε δὲ ὁ Ἑβραῖος τὰ[a] ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ δύο Σεραφὶμ
53, 1 ἐξαπτέρυγα, κεκραγότα | ἕτερον πρὸς τὸ ἕτερον καὶ λέγοντα· „ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος Σαβαώθ" | τὸν μονογενῆ εἶναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. ἡμεῖς δὲ | οἰόμεθα ὅτι καὶ τὸ[b] ἐν τῇ ᾠδῇ Ἀμβακούμ· „ἐν μέσῳ δύο ζώων | γνωσθήσῃ" περὶ Χριστοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος εἴρηται[c]. ← *Vgl. Ant. Bostr. (bei Joh. Damasc. Sacra parall., PG 96, 505).*

* *Just.* [a] τὰ] < I [b] τὸ] < O [c] εἴρηται] < O

52, 10 de spiritu sancto B γ *j* deberet δ : debere *j* : debeat β : debetur μ : debet σ 53, 4 Dicebat — 13 existant] < *j*

der Erschaffung der Welt „über den Wassern schwebte", ist meiner Meinung nach kein anderer als der heilige Geist, soweit ich erkennen kann und wie ich auch gezeigt habe, als ich die Stelle selbst erklärte, freilich nicht nach ihrem historischen, sondern nach ihrem geistigen Sinn[8].

4. Einige unserer Vorgänger haben im Neuen Testament die Beobachtung gemacht, daß man alle Stellen, wo der „Geist" genannt wird ohne einen Zusatz, der die Art dieses Geistes bezeichnete, vom heiligen Geist verstehen muß, wie z. B.: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede" usw. (Gal. 5, 22). Dort heißt es ebenfalls (Gal. 3, 3): „Im Geiste habt ihr angefangen, wollt ihr's nun im Fleisch vollenden?" Wir aber glauben, daß man auch im Alten Testament diese Unterscheidung beibehalten kann[8a], etwa wenn es heißt (Jes. 42, 5): „Der dem Volk, das auf der Erde ist, den Odem gibt und den Geist denen, die auf sie treten[9]." Denn ohne Zweifel ist jeder, der „auf die Erde tritt", d. h. auf alles Irdische und Körperliche, des heiligen Geistes teilhaftig und empfängt ihn von Gott. | Der Hebräer[10] sagte,

---

Bibelstellen? oder aus Joh. 1, 3, einem Zitat, das man hier vermißt?) anzunehmen, daß außer Gott Vater alles geworden ist, also auch der heilige Geist. Hier. bestätigt die Rekonstruktion. Phot. berichtet: „der Geist sei vom Sohne gemacht worden", und nach Epiph. wurde er als „Geschöpf eines Geschöpfs" bezeichnet. Das dürfte eine Vergröberung der Tatsache sein, daß Or. dem Geist auf Grund von Joh. 1, 3 ein Gewordensein durch den Logos zuschrieb. Insgesamt hat Or. anscheinend eine Theorie vorgetragen, wie sie In Ioh. II 10, 75—77 erhalten ist.

[8] Hinweis auf den verlorenen Genesis-Kommentar (s. I 2 Anm. 14).

[8a] Ähnlich schon Iren. Adv. haer. 4, 33, 15.

[9] LXX: τοῖς πατοῦσιν αὐτήν; Or. versteht das nicht einfach als „auf Erden wandeln", sondern als „sie mit Füßen treten".

[10] Über die hebräischen Lehrer des Or. vgl. G. Bardy, Revue Biblique 34, 1925, 221 f. Or. hat sie sowohl in sprachlichen wie in exegetischen Fragen herangezogen. Der hier Genannte war nach Bardy ein zum Christentum Bekehrter, der trinitarische Vorstellungen schon im AT finden wollte. — Dieselbe Deutung der Jes.-Stelle: IV 3, 14. Zu ihrer Geschichte: G. Kretschmar, Studien zur frühchristl. Trinitätslehre, Tübingen 1956, 62 ff. L. Chavoutier in: Vigiliae Christianae 14, 1960, 10—13. — Der heilige Geist gilt gelegentlich als Engelwesen (s. Kittel VI 385 f.; RAC V 149 f.), aber dies ist sicher nicht die Meinung des Or.; er hat die Seraphim kaum mit dem heiligen Geist gleichgesetzt, sondern sie als allegorischen Hinweis betrachtet (Saake [s. Anm. 1] 98).

genitis animabus, quibus non tam subsistendi naturam quam vitae qualitatem atque ordinem a deo insitum volunt. Nam et in eo libello qui 'Pastoris' dicitur, 'angeli paenitentiae', quem Hermas conscripsit, ita | refertur: „Primo omnium crede quia unus est deus, qui omnia creavit | atque conposuit; qui cum nihil esset prius, esse fecit omnia; qui est | omnia capiens, ipse vero a nemine capitur". Sed et in Enoch libro his similia describuntur. Verum tamen usque ad praesens nullum sermonem in scripturis sanctis invenire potuimus, per quem spiritus sanctus factura esse vel creatura diceretur, ne eo quidem modo quo de sapientia referre Salomonem supra edocuimus, vel quae de vita vel verbo aliisque appellationibus filii dei intellegenda esse tractavimus. | * 'Spiritus' igitur 'dei', qui 'super aquas ferebatur', | sicut scriptum

51, 3

52, 3.4

52, 1

* *Fr. 7, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 7—10 Schw.):* Ὅτι μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα εἰπὼν συνηρίθμησε τοῖς ἄλλοις κτίσμασι, δι' ὃ καὶ λειτουργικὰ αὐτὰ ζῷα καλεῖ *(s. Fr. 8)*, ἐκ τοῦ πρώτου[a] λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου[b]. → Ὅτι μὲν οὖν πᾶν ὅ τι ποτὲ παρὰ τὸν πατέρα καὶ θεὸν τῶν ὅλων[c] | γενητόν[d] ἐστιν, ἐκ τῆς[e] ἀκολουθίας πειθόμεθα. ← — *Ruf. De adult. 1, 28—32:* Numquid . . . in consequenti capitulo oblitus sui esse potuit . . ., ut qui superius dixerat nusquam inveniri in omni scriptura ubi spiritus sanctus factus vel creatus esse diceretur, continuo subiceret inter ceteras creaturas factum esse spiritum sanctum? — *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 23—98, 1 Hi.):* Tertium dignitate et honore post patrem et filium adserit spiritum sanctum. De quo cum ignorare se dicat, utrum factus sit an infactus, in posterioribus, quid sentiret, expressit nihil absque solo deo patre infactum esse confirmans. — *Epiph. Haer. 64, 5, 11:* ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα κτίσματος εἰσηγήσατο. — *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 3 b 37—39 B.):* ἐν ᾧ *(d. h. im 1. Buch)* πλεῖστα βλασφημεῖ, τὸν μὲν υἱὸν ὑπὸ τοῦ πατρὸς πεποιῆσθαι λέγων, τὸ δὲ πνεῦμα ὑπὸ τοῦ υἱοῦ.

* *Just.* [a] πρώτου *Koe.*: τετάρτου O[ae]: δ̄ O[rv] I *(A zu Δ verderbt)* [b] βιβλίου] < I [c] ὅλων] ἄλλων O [d] γεννητόν O[rv] [e] τῆς] + αὐτῆς O[r]

51, 3—4 vitae qualitatem] ut aequalitatem μ : aut aequalitatem σ 5 conscripsit γ : conscribit δ B : scribit C 8 his] < γ 10 sanctus spiritus γ 12 quae de] quod de δ : quo de C *j (Hss.) (vielleicht richtig)* : quod B

mit Gott gleich ewig sei[5]; daß die Seelen ungeworden seien und Gott ihnen nicht das Dasein, sondern nur die besondere Beschaffenheit und den Rang ihres Lebens eingepflanzt habe[6]. Denn auch in der Schrift, die nach „dem Hirten, dem Bußengel" (vgl. Herm. Vis. 5, 7) benannt und von Hermas verfaßt ist, heißt es so (Herm. Mand. 1): „Zuallererst glaube, daß e i n Gott ist, der alles geschaffen und geordnet hat, der alles aus dem Nichtsein zum Sein gebracht hat, der alles faßt, selbst aber von niemand gefaßt wird." Auch im Buche Henoch steht Ähnliches geschrieben[6a]. Doch haben wir bis heute keine Stelle in den heiligen Schriften finden können, an der der heilige Geist als Geschöpf des Vaters bezeichnet würde, auch nicht in der Art, in der Salomo, wie oben gezeigt, von der Weisheit redet, oder entsprechend dem, was wir über die Bedeutung des „Lebens", des „Wortes" und der anderen Prädikate des Gottessohnes auseinandergesetzt haben[7]. | J . . . Daß nun alles, was es auch sei, außer dem Vater und Gott des Alls, R geworden ist, nehmen wir auf Grund logischer Folgerung an. . . . | Der „Geist Gottes" also, der, wie geschrieben steht (Gen. 1, 2), im Anfang

[5] Lehre des Platonismus.

[6] Ebenfalls von Platonikern vertreten; vgl. Tert. De an. 4, 1 und Or C. Cels. IV 30.

[6a] Vgl. Henoch 2—5.

[7] Vgl. I 2, 2 (Weisheit); 3 (Wort); 4 (Leben). An Hand dieser Begriffe hat Or. die Vorstellung einer anfangslosen Zeugung entwickelt, bei der „Weisheit" auch den Begriff „Geschöpf" erörtert. — Die Problemlage ist schon I Praef. 4 beschrieben: die Aussagen der Schrift und der kirchlichen Verkündigung reichen nicht aus, das Verhältnis des heiligen Geistes zum Vater zu bestimmen; dies ist also Aufgabe der theologischen Forschung. — Die Lösung dieser Frage hat Rufin offenbar unterdrückt. Den Grund deutet er anderswo selbst an (s. App. I): wie kann Origenes, „der im Vorhergehenden gesagt hatte, es finde sich keine Stelle in der ganzen Schrift, wo der heilige Geist als geschaffen bezeichnet würde, gleich darauf anfügen, wie die übrigen Geschöpfe sei auch der heilige Geist geschaffen?" Dies war für ihn also eine Stelle, wo Or. sich selbst widerspricht und deshalb ein Eingriff angezeigt ist (vgl. I Praef. Ruf. 3). Für den Inhalt des Ausgelassenen sind mehrere Quellen zu verwenden, die alle betonen, der heilige Geist sei ebenso wie Christus als Geschöpf bezeichnet worden. Vor allem gehört hierher ein von Just. zitierter Satz (Fr. 7; es wird in der Überlieferung zwar Buch IV zugeschrieben, aber seine Zugehörigkeit zu dieser Stelle ist gesichert durch das darauffolgende Fr. 8, welches mit Sicherheit in § 4 zu lokalisieren ist). Wir fügen den Satz in die Übersetzung ein; sein Sinn könnte sein: trotz des Fehlens einer direkten Aussage über den heiligen Geist ist als Folgerung (aus den oben angeführten

zwar niemand angemessen sprechen; aber es ist doch möglich, einen gewissen Begriff von ihm zu bilden auf Grund der sichtbaren Geschöpfe und aus der natürlichen Einsicht des menschlichen Geistes[4], und dieser kann außerdem aus der heiligen Schrift bestätigt werden. Auch über Gottes Sohn wird der Menschengeist, obwohl „niemand den Sohn kennt als der Vater“ (vgl. Matth. 11, 27), aus der heiligen Schrift belehrt, was man über ihn zu denken habe; nicht nur aus dem Neuen, sondern auch aus dem Alten Testament, durch die Taten der Heiligen, die bildlich auf Christus zu beziehen sind und mit deren Hilfe man ebenso seine göttliche Natur wie die menschliche, die er angenommen hat, erkennen kann.

2. Über den heiligen Geist aber belehren uns viele Schriftstellen, daß es ihn gibt; so sagt David im 50. Psalm (Ps. 50 [51], 13): „Und nimm deinen heiligen Geist nicht von mir.“ Und bei Daniel heißt es (Dan. 4, 6 Θ): „der heilige Geist, der in dir ist“. Im Neuen Testament aber gibt es eine Fülle von lehrreichen Zeugnissen: wenn etwa die Herabkunft des heiligen Geistes auf Christus beschrieben wird (Matth. 3, 16 u. Par.) und wenn der Herr selbst die Apostel nach der Auferstehung anhaucht mit den Worten (Joh. 20, 22): „Nehmet hin den heiligen Geist.“ Und zu Maria sprach der Engel (Luk. 1, 35): „Der heilige Geist wird über dich kommen.“ Paulus aber lehrt (1 Kor. 12, 3): „Niemand kann Jesus einen Herrn heißen außer im heiligen Geist.“ Und in der Apostelgeschichte (Apg. 8, 18) wurde der heilige Geist bei der Taufe durch Handauflegung der Apostel verliehen. Aus alledem wissen wir, daß das Wesen des heiligen Geistes von solcher Macht und Würde ist, daß die heilbringende Taufe allein durch die Autorität der allererhabensten Trinität zustande kommt, nämlich durch die Nennung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (vgl. Matth. 28, 19): dem ungewordenen Gott Vater und seinem eingeborenen Sohn wird auch der Name des heiligen Geistes beigefügt. Wer wird ferner nicht staunen über die Erhabenheit des heiligen Geistes, wenn er hört (Matth. 12, 32), daß „der, der ein Wort gegen den Menschensohn sagt“, auf Vergebung hoffen kann; „der aber, der den heiligen Geist lästert, keine Verzeihung findet, weder in der gegenwärtigen noch in der zukünftigen Welt“?

3. Daß alles von Gott geschaffen ist und kein Wesen existiert, das nicht von ihm sein Dasein erhalten hätte, wird durch viele Sätze der gesamten Schrift erhärtet, und dadurch werden die falschen Behauptungen einiger Leute zurückgewiesen und ausgeräumt: daß die Materie

[4] Vgl. I 1 Anm. 13.

48, 15

CAPUT TERTIUM

*→ De spiritu sancto ←

1. Consequens igitur est nunc, ut de spiritu sancto quam possumus breviter requiramus. Et omnes quidem, qui quoquomodo providentiam esse sentiunt, deum esse ingenitum, qui universa creavit atque
20 disposuit, confitentur eumque parentem universitatis agnoscunt. Huic tamen esse filium non nos soli pronuntiamus, quamvis satis hoc et mirum et incredulum videatur his, qui apud Graecos vel barbaros philo-|
49 sophari videntur; tamen a nonnullis etiam ipsorum habita eius videtur opinio, cum verbo dei vel ratione creata esse omnia confitentur. Nos vero secundum fidem doctrinae eius, quam divinitus adspiratam pro certo habemus, eminentiorem divinioremque rationem de filio dei nullius
5 alterius possibilitatis esse credimus exponere atque in hominum cognitionem proferre, nisi eius solius scripturae, quae a sancto spiritu inspirata est, id est evangelicae atque apostolicae nec non legis ac prophetarum, sicut ipse Christus asseruit. De subsistentia vero spiritus sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in
10 lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur.

---

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 3 b 36—37 B.):* ... καὶ ἁγίου πνεύματος, *ebd. p. 4 a 4 B.:* καὶ → περὶ ἁγίου πνεύματος ← ...

48, 14

I 3 *Textzeugen*: ω; p. 48, 17 Consequens — 54, 19 excedunt *j*; p. 49, 20 De spiritu — 50, 13 in futuro *Pa. 4*; p. 51, 9 Verum — 11 diceretur *Pa. 4*; p. 54, 5 Si — 14 Sanctus *Pa. 4*; p. 54, 20 Rectum — 57, 5 quae sunt *Pa. 4*; p. 59, 5 spiritus — 15 sanctum *Pa. 4*; p. 60, 23 Deus — 63, 7 elapsum *j*.

48, 22 vel] et γ 49, 1 a δ *j* : an C: < B γ 4 divinioremque] divisionemque μ: divitioremque σ 6 ab spiritu sancto γ 10 confitentur γ

KAPITEL 3

Vom heiligen Geist [1]

1. Anschließend wollen wir jetzt in aller Kürze eine Untersuchung über den heiligen Geist anstellen. Zunächst: Es bekennen alle, die in irgendeiner Weise an eine Vorsehung glauben [2], daß es einen ungeordnenen Gott gibt, der alles geschaffen und geordnet hat, und erkennen ihn als Vater des Alls an. Daß dieser Gott einen Sohn hat, sprechen nicht nur wir aus, obschon dies denen, die bei Griechen und Barbaren als Philosophen gelten, recht sonderbar und unglaubwürdig erscheint. Indessen scheinen sogar einige von diesen selbst eine Vorstellung von ihm gehabt zu haben, wenn sie bekennen, daß alles durch den Logos Gottes geschaffen sei [3]. Wir jedoch, getreu jener Lehre, die nach unserer festen Überzeugung aus göttlicher Eingebung stammt, glauben, daß es keine andere Möglichkeit gibt, eine höhere und göttlichere Lehre über den Sohn Gottes vorzutragen und zur Kenntnis der Menschen zu bringen, als allein an Hand der Schrift, die vom heiligen Geist eingegeben ist; das heißt der Evangelien und der Apostelschriften, dazu auch des Gesetzes und der Propheten, wie Christus selbst erklärt hat (vgl. Luk. 24, 25—27; Joh. 5, 39). Von dem Dasein des heiligen Geistes aber konnte niemand auch nur eine Ahnung haben, außer denen, die mit dem Gesetz und den Propheten vertraut sind und denen, die sich zum Christusglauben bekennen. Denn von Gott Vater kann

---

[1] Eingehende Interpretation dieses Kapitels bei H. Saake, Der tractatus pneumato-philosophicus des Origenes in Περὶ ἀρχῶν I 3, in: Hermes 101, 1973, 91—114.

[2] D. h. alle philosophischen Richtungen außer den Epikureern und Skeptikern. Diese sind zwar nicht unbedingt Atheisten, aber sie bestreiten die Sorge Gottes für die Welt und damit auch eine göttliche Schöpfung oder Ordnung.

[3] Ruf. gibt den gr. Ausdruck „Logos" durch den Doppelausdruck „Wort und Vernunft" wieder. — Welche Philosophen meint Or.? Die Platoniker mit ihrem Demiurgen (so Crouzel, Or. et la phil. [Lit.-Vz. IV] 20. 52)? Aber dieser wird gewöhnlich nicht „Logos" genannt. Die Stoiker? Ihr Logos ist göttlich, aber keine selbständige Wesenheit neben Gott. Philon? Er müßte dann zu denen rechnen, die „bei den Barbaren als Philosophen gelten". Die Hermetik (vgl. M. Pohlenz in: Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1942, 444 Anm. 2)? Wahrscheinlich darf man keine scharfe Abgrenzung machen; wir erfahren C. Cels. V 24 von dem stoisierenden Logosbegriff des Kelsos, wie leicht er im Sinne des Or. umzuprägen ist: „Der Logos des Alls ist nach Kelsos Gott selbst, nach unserer Lehre aber sein Sohn." Vgl. auch In Gen. hom. 14, 3.

47, 14 est nisi ex ipsa principali bonitate, ne altera bonitas quam ea quae in
15 patre est videatur in filio, neque aliqua dissimilitudo aut distantia bonitatis in filio est. Propter quod non debet velut blasphemiae aliquod genus putari in eo quod dictum est quia „Nemo bonus nisi unus deus“ pater, ut propterea putetur vel Christus vel spiritus sanctus|
48 negari quod bonus sit; sed, ut superius diximus, principalis bonitas in deo patre sentienda est, ex quo vel filius natus vel spiritus sanctus procedens sine dubio bonitatis eius naturam in se refert, quae est in
5 eo fonte, de quo vel natus est filius vel procedit spiritus sanctus. | Iam vero si qua alia bona in scripturis dicuntur, vel angelus | vel homo vel servus vel thesaurus vel cor bonum vel arbor bona, haec | omnia abusive dicuntur, accidentem, non substantialem in se continentia | bonitatem.

Multum autem est et alterius vel operis vel temporis | congregare
10 omnes filii dei appellationes, verbi causa, quomodo vel | lumen verum est vel ostium vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio | et alia innumera, et quibus ex causis vel virtutibus vel affectibus | unumquodque horum nominetur, exponere. Sed contenti his, de quibus | superius disseruimus, consequenter etiam reliqua perquiramus.

48, 3 refert γ : fert α *j* 11 ex] < γ vel virtutibus vel affectibus] < γ

Recht ihr „Bild“ genannt; denn er kommt ja von nichts anderem her als von der Ur-Güte selbst, und es soll nicht scheinen, als wäre im Sohne eine andere Güte als die, die im Vater ist; und es gibt beim Sohne auch keinerlei Unähnlichkeit oder Gradunterschied in der Güte[47]. Darum darf man nicht eine Art Lästerung darin sehen, daß gesagt ist: „Niemand ist gut als einzig Gott“ der Vater, derart, daß man meinte, damit werde bestritten, daß Christus oder der heilige Geist gut sei. Vielmehr muß man, wie oben gesagt, die Ur-Güte Gott Vater zuerkennen; und der Sohn, der aus ihm geboren ist, und der heilige Geist, der aus ihm hervorgeht[48], spiegeln zweifellos in sich das Wesen derjenigen Güte wider, die in der Quelle enthalten ist, aus der der Sohn geboren ist und der heilige Geist hervorgeht. Wenn vollends in der Schrift andere gute Dinge genannt werden, sei es ein Engel, ein Mensch, ein Knecht oder ein Schatz, ein gutes Herz oder ein guter Baum[49], so wird das alles in übertragenem Sinne so genannt, da es die Güte als zufällige, nicht als Wesenseigenschaft in sich enthält.

Es ginge aber zu weit und wäre Sache eines anderen Werkes und einer anderen Zeit, alle Benennungen des Gottessohnes zu sammeln, z. B. inwiefern er das wahre Licht, die Pforte, die Gerechtigkeit, die Heiligung und die Erlösung ist[50] und unzähliges andere, und darzulegen, aus welchen Gründen, wegen welcher Kräfte und Eigenschaften ein jeder dieser Ausdrücke gebraucht wird. Aber wir begnügen uns mit dem, was wir oben dargelegt haben, und wollen nun das übrige nach der Ordnung untersuchen.

[47] Eine genauere Differenzierung bei Or. In Matth. XV 10 (GCS 40, 375, 28—376, 13): „... im Verhältnis zum Vater ist er ein Bild seiner Güte, im Verhältnis zu den übrigen (Dingen, die gut heißen,) aber ist er das, was die Güte des Vaters im Verhältnis zu ihm ist. Doch man kann noch ein engeres Verhältnis (ἀναλογία) zwischen der Güte Gott Vaters und dem Sohn sehen, ... als zwischen dem Erlöser und einem guten Menschen, einem guten Werk, einem guten Baum. Denn größer ist der Abstand (ὑπεροχή) des Erlösers von den geringeren guten Dingen ... als der Abstand Gott Vaters ... von dem Erlöser, der gesagt hat (Joh. 14, 28): 'Der Vater, der mich gesandt hat, ist größer als ich.'“ (Vgl. o. Anm. 20.)

[48] Die Ähnlichkeit mit der (nizänisch-)konstantinopolitanischen Formel von 381 deutet auf Rufins Autorschaft.

[49] Für diese Beispiele vgl. das Zitat in Anm. 47; Koetschau stellt folgende Schriftstellen zusammen: Tob. 5, 22; 2 Makk. 15, 23; Matth. 7, 17 f.; 12, 35; 25, 21. 23; Luk. 6, 45; 8, 15.

[50] Vgl. Joh. 1, 9; 10, 7; 5, 27; 1 Kor. 1, 30. Eine vollständigere Behandlung dieser Christus-Bezeichnungen hat Or. im 1. Buch des Johanneskommentars gegeben.

46, 9 pos|sunt, cum in evangelio filius dicatur non similia facere, sed eadem
10 'similiter' facere?

13. Superest quid sit 'imago bonitatis eius' inquirere. In quo eadem, ut opinor, intellegi convenit, quae superius de imagine ea, quae per speculum deformatur, expressimus. Principalis namque bonitas|
47 sine dubio pater est; ex qua filius natus, qui per omnia imago est
2 patris, *→ procul dubio etiam 'bonitatis eius' convenienter 'imago'
9 dicetur. ← | Non enim alia aliqua secunda bonitas existit in filio
10 praeter eam, quae est in patre. Unde et recte ipse salvator in evangelio dicit quoniam „Nemo bonus nisi unus deus" pater, quo scilicet per hoc intellegatur filius non esse alterius bonitatis, sed illius solius, quae in patre est; cuius recte 'imago' appellatur, quia neque aliunde

---

* *Fr. 6, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 1—6 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* πρώτου) λόγου. → Οὕτω τοίνυν ἡγοῦμαι καὶ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος καλῶς ἂν λεχθήσεσθαι | ὅτι 'εἰκὼν ἀγαθότητος θεοῦ[a]' ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθόν. καὶ | τάχα καὶ ὁ[b] υἱὸς ἀγαθός, ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς[c] ἀγαθός. καὶ ὥσπερ 'εἰκών | ἐστι τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου' καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ περὶ οὗ | λέγει αὐτὸς ὁ Χριστὸς „ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν", | οὕτως 'εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος', ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως | ἀγαθός. ← — *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 20—23 Hi.):* Deum patrem omnipotentem appellat bonum et perfectae bonitatis; filium non esse bonum, sed auram quandam et imaginem bonitatis, ut non dicatur absolute bonus, sed cum additamento 'pastor bonus' et cetera.

* *Just.* [a] θεοῦ] τοῦ θεοῦ **I** [b] ὁ]< **O** [c] ἁπλῶς] < **O**^{r} : ὁ **I**

46, 12 ea] < **G** σ 13 formatur α *j* 47, 1 pater est] < γ 1 imago — 2 convenienter] < *j*

doch im Evangelium nicht heißt, daß der Sohn „Gleichartiges" tut, sondern daß er dasselbe „gleicherweise" tut[42]?

13. Es bleibt noch zu untersuchen, was „das Bild seiner Güte" (Weish. 7, 26) bedeutet. Dafür trifft nach meiner Meinung dieselbe Auffassung zu, die wir oben mit Bezug auf das Bild, das von einem Spiegel erzeugt wird, ausgeführt haben. Denn die Ur-Güte ist ohne Zweifel der Vater; aus ihr ist der Sohn geboren, der in allen Stücken
J das Bild des Vaters ist; | und so halte ich es denn auch für richtig, daß man vom Erlöser sagt, er sei „das Bild der Güte Gottes"[43], aber nicht das Gute selbst[44]. Wohl ist auch der Sohn gut, aber nicht schlechthin gut. Und ebenso wie er das „Bild des unsichtbaren Gottes" ist (vgl. Kol. 1, 15) und insofern Gott, nicht aber (identisch mit) dem, von dem Christus selbst sagt (Joh. 17, 3): „damit sie dich, den einzig wahren Gott erkennen": so ist er auch das „Bild der Güte", aber nicht wie der
H Vater unwandelbar gut. | Deshalb wird er auch nicht schlechthin „gut" genannt, sondern mit einem Zusatz „der gute Hirt" (vgl. Joh. 10, 11)
R und so weiter. | (Der Ausdruck „Bild der Güte Gottes" ist zutreffend,) denn[45] es gibt keine andere, zweite Güte im Sohne neben der, die im Vater ist. Daher sagt auch der Erlöser selbst im Evangelium mit Recht (Mark. 10, 18; Luk. 18, 19): „Niemand ist gut als einzig Gott" der Vater. Denn daraus soll man erkennen, daß dem Sohne nicht eine andere Güte zukommt, sondern nur die, die im Vater ist[46]. Und er wird mit

---

[42] Die Gegner dürften Gnostiker sein, die die körperliche Schöpfung dem untergeordneten Demiurgen zuschrieben. — Die Bedenken von de Faye (III 117) gegen den letzten Satz sind nicht gut begründet.

[43] Diesen Satz, mit dem das Just.-Fragment beginnt, hat Rufin noch übersetzt; aber das Weitere hat er unterdrückt. Daß Just. nicht alles Verlorene erhalten hat, zeigt Hier., der noch einen weiteren, offenbar echten Gedanken des Origenes referiert, den wir in der Übersetzung anschließen.

[44] αὐτοαγαθόν ist eine platonisierende Wortprägung (vgl. Plot. I 8, 13) in Anlehnung an αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, womit die Idee des Guten gemeint ist. Bei Or. sind viele ähnliche Bildungen belegt: αὐτοαλήθεια, αὐτόλογος, αὐτοσοφία (vgl. C. Cels. VI 47, dazu G. Gruber [Lit.-Vz. IV] 104 ff.). Daß das Prädikat „gut" nur Gott Vater im eigentlichen Sinne zukommt, steht In Matth. XV 10.

[45] Die folgende Absicherung gegen Mißverständnisse steht schon zu dem Ausdruck „principalis bonitas" (p. 46, 13), erst recht aber zu dem Just.-Fragment im Widerspruch. De Faye (III 117) betrachtet den Abschnitt p. 47, 9 non enim — p. 48, 4 spiritus sanctus wohl mit Recht als rufinisch. (Einzelne Argumente in den folgenden Anm.)

[46] Anderswo benutzt Or. das Jesuswort eher zur Unterscheidung von Vater und Sohn (In Matth. XV 10; In Ioh. I 34, 254).

44, 25 dimus, quomodo hoc deberet intellegi. Addemus tamen etiam hoc|
45 unum. Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare umquam potest esse quod est. Hoc autem designatur apud Iohannem, cum dicit quoniam „Deus lux est". 'Splendor' autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum
5 quod lux est, sed et secundum id, quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intellegatur, manifeste declarat quia subsistentia filii ab ipso patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio nisi, ut diximus, ab ipso deo.

10 12. Sed et 'speculum inmaculatum ἐνεργείας (id est inoperationis) dei' esse sapientia nominatur. Ergo inoperatio virtutis dei quae sit, prius intellegenda est. Quae est vigor quidam, ut ita dixerim, per quem inoperatur pater, vel cum creat vel cum providet vel cum iudicat vel cum singula quaeque in tempore suo disponit atque
15 dispensat. Sicut ergo in speculo omnibus motibus atque omnibus actibus, quibus is qui speculum intuetur movetur vel agit, isdem ipsis etiam ea imago, quae per speculum deformatur, actibus et motibus commovetur vel agit, in nullo prorsus declinans: ita etiam sapientia de se vult intellegi, cum 'speculum immaculatum paternae virtutis'
20 inoperationisque nominatur; sicut et dominus Iesus Christus, qui est sapientia dei, de semet ipso pronuntiat dicens quia „Opera quae facit pater, haec etiam filius facit similiter". Et iterum dicit quoniam „Non potest a se filius facere quicquam, nisi quod viderit patrem facien-|
46 tem". Quoniam ergo in nullo prorsus filius a patre virtute operum inmutatur ac differt, nec aliud est opus filii quam patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est: idcirco 'speculum' eum 'immaculatum' nominavit, ut per hoc nulla omnino dissi-
5 militudo filii intellegatur ad patrem. Ea sane quae secundum similitudinem vel imitationem discipuli ad magistrum a quibusdam dicta sunt, vel quod in materia corporali ea a filio fiant, quae a patre in substantiis spiritalibus prius fuerint deformata, convenire quomodo

45, 5 sed et — lux est] < *Pa* et] < γ id] < γ 6 aeternus et] < *Pa* sua] < *Pa* 10 ἐνεργίae (γ) : energias (α) 15—16 atque omnibus actibus β *j* : actibus δ : < γ 20 operationisque α S 46, 5 Ea — 9 possunt] < *j*

zu verstehen ist [39]. Doch wollen wir noch dies eine hinzufügen: Immerwährend oder ewig nennt man im eigentlichen Sinne das, was weder einen Anfang des Seins hatte, noch jemals aufhören kann zu sein, was es ist. Dies ist bei Johannes gemeint, wenn er sagt (1 Joh. 1, 5): „Gott ist Licht" [40]. Der „Glanz" seines Lichtes aber ist seine Weisheit, nicht nur insofern er Licht ist, sondern auch insofern er ewiges Licht ist. Seine Weisheit ist also ewiger Glanz und Glanz der Ewigkeit. Wenn dieser Satz in seiner vollen Bedeutung verstanden wird, so ergibt sich klar, daß das Sein des Sohnes vom Vater selbst herabsteigt; aber nicht in der Zeit und von keinem anderen Anfang aus als, wie gesagt [41], von Gott selbst.

12. Aber auch der Name „fleckenloser Spiegel von Gottes Wirkkraft" wird der Weisheit gegeben (Weish. 7, 26). Man muß also zuerst verstehen, was die Wirkkraft von Gottes Macht sei. Sie ist sozusagen eine lebendige Kraft, durch die der Vater wirkt, wenn er schafft, wenn er seine Vorsehung walten läßt, wenn er richtet, wenn er die einzelnen Dinge zu ihrer Zeit ordnet und verwaltet. Ebenso wie nun in einem Spiegel alle Bewegungen und alle Handlungen, die der Betrachter des Spiegels vollführt, auch von dem Spiegelbild vollführt werden, ohne irgendeine Abweichung: ebenso will sich auch die Weisheit verstanden wissen, wenn sie „der fleckenlose Spiegel der väterlichen Macht und Wirkkraft" heißt. So sagt auch der Herr Jesus Christus, der die Weisheit Gottes ist, von sich selbst aus (Joh. 5, 19): „Die Werke, die der Vater tut, tut gleicherweise auch der Sohn." Und abermals sagt er (Joh. 5, 19): „Der Sohn kann nichts von sich selber tun, außer was er den Vater tun sieht." Da also der Sohn sich in gar nichts vom Vater an Wirkungsmacht unterscheidet, und da das Werk des Sohnes kein anderes ist als das des Vaters, sondern sozusagen in allen Dingen ein und dieselbe Bewegung (bei beiden) sich vollzieht: deshalb nannte (Salomo) ihn einen fleckenlosen Spiegel, damit man daraus erkenne, daß es überhaupt keine Unähnlichkeit des Sohnes gegenüber dem Vater gibt. Wenn jedoch einige die Ähnlichkeit und die Nachahmung eines Schülers gegenüber dem Lehrer zum Vergleich heranziehen und sagen, der Sohn wirke in der körperlichen Materie das, was der Vater vorher in geistigen Substanzen gestaltet habe — wie kann das zutreffen, wo es

[39] § 7.

[40] Die Argumentation ist nicht ganz deutlich, es muß etwa gemeint sein: wenn Johannes Gott „Licht" nennt, meint er damit „ewiges Licht".

[41] p. 41, 4.

44, 3 nium quae in ipsis sunt. Horum autem potentatum gerit per verbum suum, quoniam 'in nomine Iesu omne genu flectit caelestium et terrestrium et infernorum'. Et si omne genu flectitur Iesu, sine dubio Iesus est, 'cui subiecta sunt omnia', et ipse est qui potentatum agit in omnibus, et 'per quem subiecta sunt patri omnia'; per sapientiam namque, id est verbo ac ratione, non vi ac necessitate subiecta sunt. Et ideo in eo ipso, quo obtinet omnia, gloria sua est; et haec est omnipotentiae 'purissima ac limpidissima gloria', cum ratione et sapientia, non vi ac necessitate cuncta subiecta sunt. 'Purissima vero ac limpidissima gloria' sapientiae satis convenienter dictum est ad distinctionem eius gloriae, quae non pure nec sincere gloria dicitur. Omnis enim natura, quae convertibilis est et commutabilis, etiamsi glorificetur in operibus iustitiae vel sapientiae, per hoc ipsum quod accidentem habet | iustitiam vel sapientiam, et quod accidit etiam decidere potest, gloria eius sincera dici ac limpida non potest. Sapientia vero dei, qui est unigenitus filius eius, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari aut converti numquam potest, idcirco pura eius ac sincera gloria praedicatur.

11. Tertio dicitur sapientia esse 'splendor lucis aeternae'; cuius rei virtutem iam in praecedentibus exposuimus, cum solis similitudinem et radiorum eius splendorem introduximus et pro viribus nostris osten-

44, 4 flectit **A*** **W** **B** : flectitur **A**^{c} **C** **G** **M**^{1c} : flectetur **M**^{2*} σ 4—5 et terrestrium et infernorum] < α μ (*fehlte wohl in* ω) 13 pura nec sincera *j* enim] vero γ 14 glorificatur γ 16 et] + quod hoc σ 17 dici] < γ limpidissima γ 18 qui] quae *Merl.* 19 bonum est omne γ 22 Tertio — 45, 1 unum] < *j*

ist (vgl. Ps. 145 [146], 6). Die Herrschaft darüber übt er durch sein Wort aus, da ja „im Namen Jesu jedes Knie sich beugt derer, die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind" (Phil. 2, 10). Und wenn sich jedes Knie vor Jesus beugt, dann ist es zweifellos Jesus, „dem alles untertan ist", und er selbst ist es, der in allem die Herrschaft ausübt und „durch den alles dem Vater untertan ist" (vgl. 1 Kor. 15, 27 f.): denn es ist durch die Weisheit, d. h. durch den Logos (Wort und Vernunft), nicht durch Gewalt und Zwang unterworfen[36]. Und so liegt eben darin, daß er alles beherrscht, seine Herrlichkeit; sie ist die „reinste und klarste Herrlichkeit" der Allmacht, weil alles durch Logos und Weisheit, nicht durch Gewalt und Zwang unterworfen ist. Der Ausdruck „reinste und klarste Herrlichkeit der Weisheit" ist aber (auch)[37] ganz angemessen zur Unterscheidung von einer Herrlichkeit, die nicht in reiner und klarer Weise als „Herrlichkeit" bezeichnet werden kann. Denn jegliche Wesenheit, die veränderlich und wechselhaft ist, kann zwar durch Werke der Gerechtigkeit und Weisheit verherrlicht werden; aber eben deshalb, weil sie Gerechtigkeit oder Weisheit als zufällige Eigenschaften hat und Zufälliges auch wieder wegfallen kann[38], kann ihre Herrlichkeit nicht lauter und klar genannt werden. Aber die Weisheit Gottes, die sein eingeborener Sohn ist, ist in allen Stücken unwandelbar und unveränderlich; alles Gute ist in ihm als Wesenseigenschaft und kann darum niemals verändert oder umgewandelt werden; und deshalb wird ihre Herrlichkeit als rein und lauter bezeichnet.

11. Drittens heißt es: die Weisheit sei „ein Glanz des ewigen Lichtes" (Weish. 7, 26). Die Bedeutung dieses Ausdrucks haben wir schon oben dargelegt, als wir das Gleichnis von der Sonne und dem Glanz ihrer Strahlen beigebracht und nach Möglichkeit gezeigt haben, wie das

[36] Zum Gegensatz Vernunft—Notwendigkeit vgl. Plato Tim. 48 A 2: „Die Vernunft herrscht über die Notwendigkeit, indem sie sie überredet, die meisten Dinge zum Besten zu führen." Plut. Phoc. 2, 9: „So waltet auch Gott über den Kosmos, nicht mit Zwang (βιαζόμενος), sondern mit Überredung und Vernunft (πειθοῖ καὶ λόγῳ) die Notwendigkeit beeinflussend".

[37] Was hier folgt, ist offenbar eine zweite Erklärung der beiden Adjektive. Diese Erklärung setzt voraus, daß das Herrlichkeits-Attribut auch der Weisheit zugeordnet werden kann, sie gehört deshalb zu den in Anm. 35 besprochenen Stellen, bei denen Überarbeitung Rufins möglich erscheint. Ferner geht das Argument davon aus, daß die Weisheit alle guten Eigenschaften wesensmäßig besitze; dies paßt schlecht zu dem Just.-Fragment 6 in § 13 (s. Anm. 44).

[38] Vgl. p. 48, 7.

43, 5 Sed quoniam gloriam dixit esse 'omnipotentis', cuius gloriae ἀπόρροια est sapientia, hoc intellegi datur, quod etiam in omnipotentiae gloria societatem habeat sapientia, per quam deus omnipotens dicitur. Per sapientiam enim, qui est Christus, tenet deus omnium potentatum, non solum dominantis auctoritate, verum etiam subiectorum spontaneo 10 famulatu. Ut autem unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse cognoscas, sicut unus atque idem est cum patre deus et dominus, audi hoc modo Iohannem in Apocalypsi dicentem: „Haec dicit dominus deus, qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens". Qui enim venturus est, quis est alius nisi Christus? Et sicut nemo debet offendi, 15 cum deus sit pater, quod etiam salvator deus est: ita et cum omnipotens dicitur pater, nullus debet offendi, quod etiam filius dei omnipotens dicitur. Hoc namque modo verum erit illud, quod ipse dicit ad patrem quia „Omnia mea tua sunt et tua mea, et glorificatus sum in eis". Si vero omnia quae patris sunt, Christi sunt, inter omnia vero 20 quae est pater, est etiam omnipotens, sine dubio etiam unigenitus filius esse debet omnipotens, ut omnia quae habet pater etiam filius habeat. „Et glorificatus sum" inquit „in eis". „In nomine" enim „Iesu omne genu flectetur caelestium et terrestrium et infernorum, et | omnis lingua confitebitur quoniam dominus Iesus in gloria dei 25 patris". Igitur ἀπόρροια gloriae dei secundum hoc, quod omnipotens est, pura ac limpida ipsa sapientia est dei, glorificata tamquam ἀπόρροια omnipotentiae vel gloriae.

Ut autem manifestius intellegatur, quae sit 'gloria' omnipotentiae, | 44 etiam haec addimus. Deus pater omnipotens est eo quod potentatum omnium tenet, id est caeli et terrae, solis et lunae et stellarum et om-

43, 8 qui] quae *j Merl.* < **γ** 17 dixit **γ** 24 gloria] + est **W γ** *j* 26 dei]

Nun spricht (die Schrift) von der Herrlichkeit des „Allmächtigen"; und Ausfluß dieser Herrlichkeit ist die Weisheit. Hieraus ist zu erkennen, daß die Weisheit auch an der Herrlichkeit der Allmacht gemeinschaftlich teilhat; durch sie heißt Gott „allmächtig". Denn durch die Weisheit, welche Christus ist, hat Gott die Herrschaft über alles inne, nicht nur kraft seiner Herrschermacht, sondern auch kraft der freiwilligen Gefolgschaft der Untertanen. Damit[35] du aber erkennst, daß die Allmacht des Vaters und des Sohnes eine und dieselbe ist, gleichwie (der Sohn) mit dem Vater ein und derselbe Gott und Herr ist, vernimm das Wort des Johannes, der in der Offenbarung folgendermaßen spricht (Offb. 1, 8): „Das sagt der Herr Gott, der ist und der war und der kommen wird, der Allmächtige." Denn wer ist der, der kommen wird, anders als Christus? Und ebenso wie niemand daran Anstoß nehmen darf, daß, nachdem der Vater Gott ist, auch der Erlöser Gott ist, so darf auch, nachdem der Vater allmächtig heißt, niemand daran Anstoß nehmen, daß auch Gottes Sohn allmächtig genannt wird. Auf diese Weise wird nämlich das Wort wahr, das er selber zum Vater spricht (Joh. 17, 10): „Alles was mein ist, ist dein, und was dein ist, ist mein, und ich bin darin verherrlicht." Wenn alles, was dem Vater zukommt, auch Christus zukommt und der Vater unter allem, was er ist, auch allmächtig ist, so muß ohne Zweifel auch der eingeborene Sohn allmächtig sein, damit alles, was der Vater hat, auch der Sohn habe. „Und ich bin darin verherrlicht", sagt er. Denn „im Namen Jesu wird sich jedes Knie beugen, derer die im Himmel, auf Erden und unter der Erde sind, und jede Zunge wird bekennen, daß Jesus der Herr ist in der Herrlichkeit Gottes des Vaters" (Phil. 2, 10 f.). So ist denn also die Weisheit Gottes selbst der reine und klare Ausfluß der Herrlichkeit Gottes, insofern er allmächtig ist, und sie ist verherrlicht als der Ausfluß der Allmacht und Herrlichkeit.

Damit aber klarer verstanden werde, was die „Herrlichkeit" der Allmacht sei, fügen wir noch folgendes hinzu. Gott Vater ist allmächtig dadurch, daß er die Herrschaft über alle Dinge hat, über Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne und alles, was darinnen

[35] Von hier aus bis zum Ende des Absatzes nimmt de Faye (III 117) einen Einschub Rufins an. Das Grundproblem ist dies: Mehrmals in diesem Kap. wird betont, daß zwischen den Eigenschaften des Vaters und des Sohnes nicht ein reines Ableitungsverhältnis, sondern eine gewisse Identität besteht (§ 9 mit Anm. 29; die vorliegende Stelle; p. 44, 11 ff. mit Anm. 37; § 13 mit Anm. 45). An der letzten Stelle ist ein Eingriff Rufins evident; er hat versucht, den Subordinatianismus zu beseitigen. Das legt auch an den anderen Stellen den Gedanken an eine Überarbeitung nahe.

41, 12 si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel | 42 servo: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua | transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum | facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel | saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens | factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum: et per | hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora | venisse, si quidem melius esse non dubitatur esse eum omnipotentem | quam non esse. | *2→ Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid | ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum | quendam in hoc venerit ut haberet? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, ut semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata; ←2 de quibus plenius in locis propriis, in quibus de creaturis eius disputandum fuerit, disseremus. Sed et nunc strictim licet, tamen admonere necessarium puto, quoniam quidem quaestio nobis de sapientia agitatur, quemadmodum 'ἀπόρροια' vel manatio sit sapientia 'gloriae omnipotentis purissima', ne videatur alicui anterior esse in deo omnipotentis appellatio nativitate sapientiae, per quam pater vocatur, quoniam dicta est 'ἀπόρροια omnipotentis gloriae purissima' esse sapientia, quae est filius dei. Audiat qui haec ita vult suspicari quod manifeste scriptura pronuntiat | 43 dicens quia „Omnia in sapientia fecisti", et evangelium docet quia „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil", et intellegat ex hoc quia non potest antiquius esse in deo omnipotentis appellatio quam patris; per filium etenim omnipotens est pater.

*2 *Fr. 5, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 21—24 Schw.):* "Οτι συναΐδια τοῦ 42, 11 θεοῦ[a] τὰ κτίσματα, ἐκ τοῦ πρώτου λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου[b]. → Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν | θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ | ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί, καὶ ἀεὶ ἦν[c] ὑπ' αὐτοῦ | κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα. ←

*2 *Just.* [a] τοῦ θεοῦ] τῷ θεῷ I [b] βιβλίου] < I [c] ἦν] εἶναι *Schw. App.*

41, 12 si filius non sit δ B : si filius ei non sit C : si filius sit G* M : nisi filius sit G² σ 42, 5 ostendit γ 5—6 vel saeculis] < γ 7 agere δ S 15 videbitur β S 18 ⟨semper⟩ subsistere *Gö.* 19 ut *Koe. App.*: et ω habuit *Kl.* 24 vel manatio] < γ 43, 3 antiquior *j Del.*

wenn es keinen Sohn gibt, und wie jemand nicht Herr sein kann ohne Besitztum oder Knecht, so kann auch Gott nicht allmächtig genannt werden, wenn es niemand gibt, über den er seine Macht übt; und deshalb muß, damit Gott sich als „all"mächtig zeigen kann, „alles" existieren. Denn wenn einer annehmen wollte, es seien Äonen oder Zeiträume oder wie man es auch nennen will vergangen, in denen noch nicht geschaffen war, was (später) geschaffen wurde, so würde er zweifellos zu dem Schluß kommen, daß Gott in diesen Äonen oder Zeiträumen nicht allmächtig war und erst nachher allmächtig geworden ist, nachdem er etwas hatte, worüber er seine Macht üben konnte. Und daraus würde sich ergeben, daß er einen Fortschritt gemacht hat und vom Schlechteren zum Besseren gelangt ist — denn es ist doch J zweifellos für ihn besser, allmächtig zu sein, als es nicht zu sein. | Ist es aber nicht unsinnig, daß Gott etwas nicht gehabt haben soll, was für ihn angemessen war, und dann zum Haben fortgeschritten sein soll? Wenn es aber nun keine (Zeit) gibt, zu der er nicht allmächtig war, so muß auch jenes immer gewesen sein, wodurch er allmächtig ist, und es war immer seiner Herrschaft unterworfen und hatte ihn zum Herr- R scher. | Das werden wir ausführlicher an den betreffenden Stellen erörtern, wo wir über seine Geschöpfe zu sprechen haben[34]. Aber auch jetzt halte ich es für nötig, da wir eine Untersuchung über die Weisheit führen, inwiefern sie der „reinste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen" sei, darauf hinzuweisen — wenn auch in aller Kürze —, daß man nicht meinen darf, die Bezeichnung „allmächtig" sei in Gott früher als die Geburt der Weisheit, kraft derer er „Vater" genannt wird. (Zu dieser Meinung könnte man ja kommen,) weil die Weisheit, der Sohn Gottes, der „reinste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen" heißt. Wer dies vermuten möchte, der höre, daß die Schrift deutlich ausspricht (Ps. 103 [104], 24): „Alles hast du in Weisheit gemacht"; und das Evangelium lehrt (Joh. 1, 3): „Alles ist durch ihn geschaffen, und ohne ihn ist nichts geschaffen." Daraus möge er erkennen, daß die Bezeichnung „der Allmächtige" bei Gott nicht die Priorität haben kann vor der Bezeichnung „Vater"; denn durch den Sohn ist der Vater allmächtig.

das vorher Gesagte. Also ist es nicht möglich zu sagen, daß das All nicht anfangslos und gleichewig mit Gott sei." Vgl. auch I 4, 3 mit Anm. 8.

[34] Vgl. I 4, 3—5 und III 5, 3.

40, 13 prius non extiterit, sed postea | ad subsistentiam venerit, dicat causam, quare qui eam subsistere fecit | pater ante hoc non fecerit. Quodsi ali-
15 quod semel initium dederit, | quo initio vapor iste ex dei virtute processerit, iterum interrogabimus, | quare non et ante illud quod dixit initium; et ita semper de anterioribus | inquirentes et verbo inter-
41 rogationis ascendentes perveniemus in illum | intellectum, ut quoniam semper et poterat deus et volebat, numquam | vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum | volebat, semper habuerit. Ex quo ostenditur semper fuisse vaporem | istum virtutis dei,
5 nullum habentem initium nisi ipsum deum. Neque | enim decebat aliud esse initium nisi ipsum, unde et est et nascitur, | deum. Secundum apostolum vero dicentem quia 'Christus dei virtus' | est, iam non solum 'vapor virtutis dei', sed 'virtus' ex virtute dicenda est.

10. Videamus etiam de eo quod dictum est, quoniam „ἀπόρροια est (id est manatio) purissima gloriae omnipotentis", et prius quidem
10 consideremus quid est 'gloria omnipotentis', tum deinde etiam quid sit eius 'ἀπόρροια' sentiemus. *[1] Quemadmodum pater non potest esse quis

*[1] *Phot. Bibl. Cod. 235 (p. 302 a 30—b 4 B.) aus Methodius,* Περὶ τῶν γενητῶν: Ὅτι ὁ Ὠριγένης, ὃν Κένταυρον καλεῖ, ἔλεγε συναΐδιον εἶναι τῷ μόνῳ σοφῷ καὶ ἀπροσδεεῖ θεῷ τὸ πᾶν. Ἔφασκε γάρ· εἰ οὐκ ἔστι δημιουργὸς ἄνευ δημιουργημάτων ἢ ποιητὴς ἄνευ ποιημάτων, οὐδὲ παντοκράτωρ ἄνευ τῶν κρατουμένων (τὸν γὰρ δημιουργὸν διὰ τὰ δημιουργήματα ἀνάγκη καὶ τὸν ποιητὴν διὰ τὰ ποιήματα καὶ τὸν παντοκράτορα διὰ τὰ κρατούμενα λέγεσθαι), ἀνάγκη ἐξ ἀρχῆς αὐτὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγενῆσθαι, καὶ μὴ εἶναι χρόνον ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. Εἰ γὰρ ἦν χρόνος ὅτε οὐκ ἦν τὰ ποιήματα, ἐπεὶ τῶν ποιημάτων μὴ ὄντων οὐδὲ ποιητής ἐστιν, ὅρα οἷον ἀσεβὲς ἀκολουθεῖ. Ἀλλὰ καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ μεταβάλλειν τὸν ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοίωτον συμ-(302 b) βήσεται θεόν· εἰ γὰρ ὕστερον πεποίηκε τὸ πᾶν, δῆλον ὅτι ἀπὸ τοῦ μὴ ποιεῖν εἰς τὸ ποιεῖν μετέβαλε. Τοῦτο δὲ ἄτοπον μετὰ τῶν προειρημένων. Οὐκ ἄρα δυνατὸν λέγειν μὴ εἶναι ἄναρχον καὶ συναΐδιον τῷ θεῷ τὸ πᾶν.

40, 13 substanciam *Pa* (σ) subsistere fecit] substituit *Pa* 14 semel] semen *Pa*(μ) : tamen *Pa*(σ) 15 quo initio] quo *Pa*(G) : quod *Pa* (M σ) interrogabitur *Pa* 17 perveniamus *Pa* 41, 1 et[1]] < γ 2 decuit *und* potuit *Pa* bonum] + et *Pa*(μ) *(vielleicht richtig)* : + est et *Pa*(σ) : ut non hoc bonum, quod ⟨et poterat⟩ et volebat *(scil. habere)*, semper habuerit *Koe. App.* 5 enim] < A* γ aliud] + ei *Pa*(M σ) et[1]] < *Pa j* 8 Videamus — 42, 25 purissima] < *j* 9 id est manatio] < γ

zur Existenz gelangt, dann soll er den Grund dafür sagen, daß der Vater, der sie zur Existenz kommen ließ, dies vorher nicht getan hat. Und wenn er einmal irgendeinen Anfangspunkt angegeben hat, von dem an jener Dunsthauch aus der Kraft Gottes hervorgegangen sei, so werden wir abermals fragen, warum das nicht schon vor jenem angegebenen Anfangspunkt geschehen sei; und so würden wir mit beständigen Fragen nach dem früheren Zustand immer weiter aufsteigen und zu der schon erwähnten[31] Einsicht gelangen, daß — da Gott ja immer konnte und wollte — es niemals angemessen war oder einen Grund dafür geben konnte, daß er nicht immer das Gute, das er wollte, auch gehabt hätte. Damit ist bewiesen, daß dieser Dunsthauch von Gottes Kraft immer gewesen ist und keinen Anfang hatte außer Gott selbst[32]. Denn es war nicht angemessen, daß etwas anderes der Anfang sei als Gott selbst, aus dem er ist und geboren wird. Nach dem Apostel aber, welcher sagt (1 Kor. 1, 24), „Christus sei Gottes Kraft", ist er nicht nur „Dunsthauch von Gottes Kraft", sondern (sogar) „Kraft aus der Kraft" zu nennen.

10. Wir wollen auch darüber Betrachtungen anstellen, daß es (von der Weisheit) heißt (Weish. 7, 25): „Sie ist der reinste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen." Und zwar wollen wir zuerst erwägen, was die „Herrlichkeit des Allmächtigen" ist; danach werden wir auch erkennen, was ihr „Ausfluß" ist. Ebenso[33] wie jemand nicht Vater sein kann,

[31] Vgl. § 2 (p. 29, 6—11).

[32] initium: gr. ἀρχή; der Begriff schwankt zwischen (zeitlichem) „Anfang" und „Ursprung" (vgl. p. 45, 8).

[33] Einen gr. Text, der mit dem bei Ruf. folgenden fast deckungsgleich ist, hat Photius aus Methodius erhalten. Wenn auch die Herkunft aus De princ. ungewiß ist, gibt er doch eine Vorstellung vom zugrundeliegenden Original. Methodius wirft Or. vor, er habe das All als gleichewig mit Gott erklärt, und zitiert dann: „Wenn einer nicht Werkmeister sein kann ohne Werke, nicht der Werkmeister hat notwendigerweise seinen Namen wegen der Werke, der Schöpfer wegen der Geschöpfe und der Allherrscher wegen der Beherrschten —, so müssen diese von Anfang an durch Gott geschaffen sein, und es kann keine Zeit gegeben haben, da sie nicht waren. Denn wenn eine Zeit war, da die Geschöpfe nicht waren, und wenn er ohne die Geschöpfe auch nicht Schöpfer ist, dann sieh zu, welche gottlosen Folgerungen sich daraus ergeben! Außerdem würde daraus folgen, daß der unwandelbare und unveränderliche Gott einer Änderung und Wandlung unterworfen ist. Denn wenn er das All nachträglich geschaffen hat, hat er sich ja offenbar vom Nichtschaffen zum Schaffen hin verändert; dies aber ist unannehmbar ebenso wie

39, 12 9. Videamus nunc etiam illud qualiter sentiendum est, quod in Sapientia Salomonis scriptum legimus, qui ita ait de sapientia quia „Vapor est quidam virtutis dei et ἀπόῤῥοια (id est manatio) omnipotentis gloriae purissima et splendor lucis aeternae et speculum inmaculatum inoperationis sive virtutis dei et imago bonitatis eius". Quinque igitur haec de deo definiens ex singulis quibusque certa quaedam inesse sapientiae dei designat; 'virtutem' namque 'dei' nominat et 'gloriam' et 'lucem aeternam' et 'inoperationem' et 'bonitatem'. Ait autem sapientiam 'vaporem' esse non gloriae omnipotentis neque aeternae | lucis nec inoperationis patris nec bonitatis eius, neque enim conveniens | erat alicui horum adscribi vaporem; sed cum omni proprietate ait 'virtutis dei vaporem' esse sapientiam. Intellegenda est ergo 'virtus dei', qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit vel continet vel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum providentiam gerit, quibus velut unita omnibus adest. Huius ergo totius 'virtutis' tantae et tam inmensae 'vapor' et, ut ita dixerim, vigor ipse in propria subsistentia effectus quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas dei nihilominus dei virtus efficitur. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae, 'vapor quidam' primae et ingenitae 'virtutis dei', hoc quidem quod est inde trahens.

12 Non est autem quando non fuerit. | Si enim quis voluerit dicere quasi

39, 14 aporroea ω *(so auch im folgenden, vgl. p. 33, 10)* id est manatio] < γ 17 Quinque] quique A γ haec] hic γ 19 operationem δ C" 40, 4 qua] quia M σ *j* 5 unita] uni ita δ γ

9. Nun wollen wir auch untersuchen, wie die Stelle zu verstehen ist, die wir in der Weisheit Salomos lesen. Dieser spricht von der Weisheit folgendermaßen (Weish. 7, 25 f.): „Sie ist eine Art Dunsthauch von Gottes Kraft und der allerreinste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, ein Glanz des ewigen Lichtes, ein fleckenloser Spiegel von Gottes Wirkkraft und ein Bild seiner Güte." Hier macht er fünf Aussagen über Gott und gibt gleichzeitig an, daß die Weisheit Gottes an jeder einzelnen davon einen bestimmten Anteil hat. Er spricht von der „Kraft Gottes", der „Herrlichkeit", dem „ewigen Licht", der „Wirkkraft" und der „Güte". Er sagt von der Weisheit aber nicht, sie sei ein „Dunsthauch" der Herrlichkeit des Allmächtigen oder des ewigen Lichtes oder des Wirkens des Vaters oder seiner Güte, denn es wäre nicht angemessen, einem dieser Begriffe einen Dunsthauch zuzuschreiben; sondern er sagt mit aller Genauigkeit des Ausdrucks, die Weisheit sei ein „Dunsthauch von Gottes Kraft". Unter der „Kraft Gottes" ist das zu verstehen, wodurch er stark ist, wodurch er alles Sichtbare und Unsichtbare begründet, erhält und regiert, wodurch er allen Dingen gewachsen ist, für die er die Vorsehung übt, und in denen allen (diese Kraft) gegenwärtig ist, gleichsam mit ihnen vereinigt[27]. Der „Dunsthauch" und sozusagen die Stärke dieser ganzen großen, ungeheuren „Kraft" nahm nun eine selbständige Existenz an. Zwar geht er aus der Kraft selbst wie der Wille aus dem Geist hervor[28]; doch wird auch der Wille Gottes selbst zur Kraft Gottes. So wird also nach dem Schriftwort „eine Art Dunsthauch" der ersten und ungewordenen „Kraft Gottes" zu einer zweiten eigens für sich existierenden Kraft, die ihr Sein von dorther ableitet[29].

Es gibt aber keine (Zeit), zu der sie nicht war[30]. Denn wenn einer behaupten wollte, sie hätte vorher nicht existiert, sondern sei später

[27] unita: gr. ἡνωμένη. Das ist ein stoischer Terminus, den vor allem Philo gern verwendet (Pohlenz, Stoa I 371): das All und die Einzeldinge sind „geeint" und zusammengehalten durch das alles durchdringende göttliche Pneuma. An solch eine pneumatische Durchdringung scheint Origenes zu denken, wenn er den Ausdruck „Dunsthauch" (ἀτμίς) als besonders passend erklärt. Das ἡνῶσθαι verwendet er allerdings abweichend von der strengen Terminologie.

[28] Vgl. § 6 (p. 35, 4) mit Anm. 16.

[29] Das Ziel dieser Exegese ist, die „Kraft", die an der Weish.-Stelle Gott zugeschrieben wird, in die Weisheit selbst zu verlegen und so auch 1 Kor. 1, 24 Rechnung zu tragen (p. 41, 6).

[30] Diese Formel (οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν) begegnet bei Origenes öfters, einmal auch in einer griechisch erhaltenen Formulierung (I 2, 10, Fr. 5).

38, 15 rem non plene nec proprie significet de qua agimus, tamen ad hoc solum videatur assumptum, quod 'exinaniens se filius, qui erat in forma dei', per ipsam sui exinanitionem studet nobis 'deitatis plenitudinem' demonstrare. * Verbi causa, si facta esset aliqua statua talis, quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret et pro sui immensitate 20 considerari a nullo posset, fieret autem alia statua membrorum habitu ac vultus liniamentis, specie ac materia per omnia similis absque magnitudinis immensitate, pro eo ut qui illam immensam considerare atque intueri non possent, hanc videntes, illam se vidisse confiderent, pro eo quod omnia vel membrorum vel vultus liniamenta vel ipsam 25 speciem materiamque similitudine prorsus indiscreta servaret: tali quadam similitudine 'exinaniens' se filius de aequalitate patris et viam | 39 nobis cognitionis eius ostendens, 'figura expressa substantiae eius' efficitur; uti qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis 'splendor' efficitur, intuendae lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum. Con- 5 paratio sane de statuis, quasi in rebus materialibus posita, ad nihil aliud recipiatur quam ad hoc, quod filius dei brevissimae insertus humani corporis formae ex operum virtutisque similitudine dei patris in se inmensam atque invisibilem magnitudinem designabat per hoc, quod dicebat ad discipulos suos quia „Qui me vidit, vidit et patrem" 10 et „Ego et pater unum sumus". Quibus et illud simile intellegendum est, quod ait quia „Pater in me, et ego in patre".

* *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 17—20 Hi.):* Duarum statuarum, maioris et parvulae, unius quae mundum inpleat et magnitudine sua quodammodo invisibilis sit, et alterius quae sub oculos cadat, ponit exemplum priori patrem, posteriori filium conparans.

38, 17 per] + se γ 24 vel²] < γ 39, 2 mirae γ 6 recipitur γ 7 dei] < γ 8 atque] ad M : ac G : et σ

spiels bedienen. Zwar bezeichnet es die Sache, von der wir handeln, nicht völlig und eigentlich, doch möge man sich vor Augen halten, daß es nur für den einen Punkt herangezogen wird, daß der Sohn Gottes, der in der Gestalt Gottes war, sich „entäußert" und gerade durch diese seine Entäußerung uns „die Fülle der Gottheit" zeigen will (vgl. Phil. 2, 6 f.; Kol. 2, 9)[26]. Man denke sich also beispielsweise, es sei ein Standbild von solcher Größe geschaffen worden, daß es den ganzen Erdkreis einnähme und wegen seiner ungeheuren Größe von niemand betrachtet werden könnte. Nun werde ein zweites Standbild geschaffen, das ihm in der Gestalt der Glieder und den Gesichtszügen, in Aussehen und Stoff in jeder Hinsicht ähnlich sei, nur nicht in der ungeheuren Größe. So könnten die, die das große nicht betrachten können, dieses kleinere sehen und dann darauf vertrauen, sie hätten (damit) jenes (große) gesehen, eben weil dieses alle Züge der Glieder und des Gesichts, das Aussehen und den Stoff mit solcher Ähnlichkeit wiedergibt, daß eine Unterscheidung ganz unmöglich ist. Eine Ähnlichkeit von dieser Art besitzt auch der Sohn, wenn er sich der Gleichheit mit dem Vater „entäußert" und uns den Weg zu seiner Erkenntnis zeigt; und auf Grund dieser Ähnlichkeit wird er zum „Prägebild seines Wesens". Wir konnten die Herrlichkeit des reinen Lichtes, die in der Größe seiner Gottheit beschlossen ist, nicht anschauen; jetzt aber vermögen wir dadurch, daß er für uns zum „Glanz" wird, den Weg zur Schau des göttlichen Lichtes durch den Anblick des Glanzes zu finden. Man darf freilich den Vergleich mit den Standbildern, da er sich im materiellen Bereich hält, auf nichts anderes hin verstehen als darauf, daß der Sohn Gottes, eingegangen in die geringe Gestalt des menschlichen Leibes, auf Grund der Ähnlichkeit der Werke und der Kraft die ungeheure und unsichtbare Größe Gott Vaters in sich erkennen ließ, indem er zu seinen Jüngern sagte (Joh. 14, 9): „Wer mich gesehen hat, hat auch den Vater gesehen", und (Joh. 10, 30): „Ich und der Vater sind eins." Ähnlich ist auch sein Wort zu verstehen (Joh. 10, 38): „Der Vater ist in mir, und ich bin im Vater."

[26] Daß hier von der Menschwerdung die Rede ist, überrascht, denn das Kapitel handelt doch von der Göttlichkeit Christi. Es ist vermutet worden, daß der Bezug auf die Menschwerdung von Rufin stammt (Schnitzer z. St.; de Faye III 117); dann lägen p. 38, 14—18; 38, 26 und 39, 4—11 Zufügungen vor. Ein Grund dafür ist leicht zu sehen: das Gleichnis erregte Anstoß, weil es im Sinne des Subordinatianismus ist (daher auch die Erwähnung bei Hier.). Ruf. konnte die Stelle Phil. 2, 6 f. und ihre Deutung vereinfachend aus Or. In Gen. hom. 1, 13 übernehmen.

37, 10 mus, quomodo 'via' sit et ducat ad patrem, et quomodo 'verbum' sit arcana sapientiae ac scientiae mysteria interpretans ac proferens rationabili creaturae, quomodo etiam 'veritas' vel 'vita' est vel 'resurrectio', consequenter intellegere debemus etiam splendoris opus; per splendorem namque quid sit lux ipsa agnoscitur et sentitur. * Qui splendor fragilibus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens et paulatim velut edocens et adsuescens claritatem luminis pati, cum ab eis dimoverit omne quod visum obducit et impedit, secundum quod dixit dominus: „Eice trabem de oculo tuo", capaces eos efficit ad suscipiendam gloriam lucis, etiam in hoc velut quidam 'mediator' hominum ac lucis effectus. |

38 8. Verum quoniam non solum 'splendor gloriae' esse dicitur ab apostolo, sed et 'figura expressa substantiae vel subsistentiae eius', non mihi videtur otiosi esse intellectus advertere, quomodo alia praeter ipsam dei substantiam vel subsistentiam, quaecumque illa substantia vel subsistentia dicitur, 'figura substantiae eius' esse dicatur. Et vide ne forte, quoniam filius dei, qui et verbum eius et sapientia dicitur et qui solus novit patrem, et 'revelat quibus vult', id est qui capaces verbi ipsius et sapientiae fiunt, secundum hoc ipsum, quod intellegi atque agnosci facit deum, 'figuram substantiae vel subsistentiae eius' dicatur 'exprimere': id est cum in semet ipsa primum describit sapientia ea, quae revelare vult ceteris, ex quibus ab illis agnoscitur et intellegitur deus, et haec dicatur 'figura expressa substantiae dei'.

Ut autem plenius adhuc intellegatur quomodo salvator figura est substantiae vel subsistentiae dei, utamur etiam exemplo, quod quamvis

---

* *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 14—17 Hi.):* Deum patrem esse lumen inconprehensibile, Christum conlatione patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro inbecillitate nostra magnus esse videatur.

37, 16 pati] < γ 38, 4 substantiam vel subsistentiam *j* : substantiam W* γ : subsistentiam A W^{r} (si *und e über der Zeile*) β 7 qui^{1}] < *Del.* quibus] cui γ 10 in] < γ

chend unseren früheren Ausführungen — inwiefern er der „Weg" sei und zum Vater führe, inwiefern er das „Wort" sei, das die geheimen Mysterien der Weisheit und Erkenntnis aller vernünftigen Kreatur deutet und verkündet, inwiefern er auch die „Wahrheit", das „Leben" und die „Auferstehung" sei[23] — dementsprechend müssen wir auch die Wirkung des Glanzes verstehen: denn durch den Glanz wird erkannt und wahrgenommen, was das Licht selbst ist. Dieser Glanz bietet sich den gebrechlichen und schwachen Augen der Sterblichen sanfter und milder dar und lehrt und gewöhnt sie gleichsam allmählich, die Helligkeit des Lichtes auszuhalten; nachdem er von ihnen alles entfernt hat, was den Blick trübt und behindert — nach dem Wort des Herrn (Matth. 7, 5 u. Par.): „Ziehe den Balken aus deinem Auge" —, macht er sie fähig, die Herrlichkeit des Lichtes aufzunehmen, und wird auch hierin gleichsam „Mittler" (vgl. 1 Tim. 2, 5) zwischen den Menschen und dem Licht[24].

8. Da er aber von dem Apostel nicht nur „Glanz der Herrlichkeit" genannt wird, sondern auch „Prägebild seines Wesens[25]", scheint es mir kein müßiges Grübeln zu sein, wenn man sich der Frage zuwendet, inwiefern eine andere Wesenheit außer der Gottes — was auch immer man unter dieser Wesenheit verstehen mag — „Prägebild seines Wesens" heißen kann. Man bedenke nun, ob es nicht vielleicht so ist: Weil der Sohn Gottes, der auch sein Wort und seine Weisheit genannt wird, und der allein den Vater kennt, ihn auch „offenbart, wem er will" (vgl. Matth. 11, 27) — d. h. denen, die fähig werden, sein Wort und seine Weisheit aufzunehmen —, aus ebendiesem Grunde, weil er Gott begreifen und erkennen läßt, sagt man von ihm, daß er das „Bild seines Wesens" in sich „auspräge". Man kann auch so sagen: Indem die Weisheit zuerst in sich selbst darstellt, was sie den übrigen offenbaren will, und aus diesen (Darstellungen) Gott von jenen erkannt und begriffen wird, nennt man auch die Weisheit ein „Prägebild des Wesens Gottes".

Damit aber noch vollkommener verständlich wird, inwiefern der Erlöser ein Bild vom Wesen Gottes ist, wollen wir uns auch eines Bei-

---

[23] Vgl. § 4.

[24] Vergröbernde Paraphrase des Hier.: „Gott Vater sei ein unfaßbares Licht; Christus sei, mit dem Vater verglichen, nur ein ganz geringer Glanz, der uns wegen unserer Schwäche groß erscheine."

[25] Hier wird durch Vergleich mit dem Bibeltext evident, daß Ruf. den Doppelausdruck „substantia vel subsistentia" für gr. ὑπόστασις einsetzt. Mit diesem Verfahren muß man auch an anderen Stellen rechnen, wo der Doppelausdruck vorkommt, so im folgenden Text.

cimus explanationi studentes. Nihil tamen nostrum diximus, sed, licet in aliis locis dicta, sua tamen sibi reddidimus.

4. Haec autem idcirco in praefatione commonui, ne forte calum- | 6 niatores iterum se criminandi putent invenisse materiam. Sed videris quid perversi et contentiosi homines agant. Nobis interim tantus labor, si tamen orantibus vobis deus iuverit, idcirco susceptus est, non ut calumniosis os (quod fieri non potest, licet forte etiam hoc deus faciet) clauderemus, sed ut proficere ad scientiam rerum volentibus materiam praeberemus. Illud sane omnem, qui hos libros vel descripturus est vel lecturus, in conspectu dei patris et filii et spiritus sancti contestor atque convenio per futuri regni fidem, per resurrectionis ex mortuis sacramentum, per illum 'qui praeparatus est diabolo et angelis eius aeternum ignem': sic non illum locum aeterna hereditate possideat, ubi est 'fletus et stridor dentium', et 'ubi ignis eorum non extinguetur et vermis eorum non morietur': ne addat aliquid huic scripturae, ne auferat, ne inserat, ne immutet, sed conferat cum exemplaribus unde scripserit, et emendet ad litteram et distinguat, et inemendatum vel non distinctum codicem non habeat, ne sensuum difficultas, si distinctus codex non sit, maiores obscuritates legentibus generet. |

6, 1 viderint **γ** 4 calumniosis os] calumniosos **δ** (h^p) : calumniosi os B faciet] faceret **μ** h^p : facere possit **σ** : faciat h^p 6 vel] < **γ** 9 per illum — 12 morietur] < **β** 9 per illum — 10 ignem] < **δ** *r* 12 aliquis **W β μ** (h^p) 14 ⟨de⟩scripserit *Wey.* 16 generet] + In omnibus autem qui haec lecturus est, sententiam apostoli cautissima observatione custodiat, qua dicit (1 Thess. 5, 21): „omnia probantes, quae bona sunt tenete". **β**

dern ihm nur seine eigenen Aussagen — mögen sie auch an anderen Stellen gemacht sein — wieder zurückgegeben.

4. Diese Dinge habe ich deshalb im Vorwort erwähnt, damit nicht die Verleumder glauben, neuen Stoff für ihre Beschuldigungen gefunden zu haben. Aber du wirst schon sehen, wie verkehrte und streitsüchtige Leute es treiben. Wir haben indessen diese mühevolle Arbeit, wenn Gott mir auf euer Gebet hin Beistand gewährt, unternommen, nicht um den Verleumdern den Mund zu verschließen — das ist unmöglich, doch wird Gott vielleicht auch dies bewirken —, sondern um denen, die zur Erkenntnis der Dinge fortschreiten wollen, Stoff zu liefern.

Jeden aber, der diese Bücher abschreiben oder lesen wird, beschwöre und verpflichte ich im Angesichte Gottes des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, beim Glauben an das kommende Reich, beim Geheimnis der Auferstehung von den Toten, bei dem „ewigen Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist" (vgl. Matth. 25, 41): so wahr er nicht jenen Ort als ewiges Erbteil besitzen möge, wo „Heulen und Zähneknirschen ist" (vgl. Matth. 8, 12 u. ö.), „wo ihr Feuer nicht erlischt und ihr Wurm nicht stirbt" (vgl. Jes. 66, 24 und Mark. 9, 48), soll er dieser Schrift nichts hinzufügen, nichts wegnehmen, nichts einfügen, nichts ändern, sondern sie mit den Originalen vergleichen, aus denen er sie abgeschrieben hat, sie buchstabengetreu verbessern und interpungieren, und er soll keinen unkorrigierten und uninterpungierten Codex besitzen, damit nicht die Schwierigkeit der Gedanken, wenn der Codex (noch dazu) ohne Interpunktion ist, zu noch größeren Unklarheiten für die Leser führt [13].

[13] Das Korrigieren und Interpungieren geschieht gewöhnlich, nachdem der Text eines Buches abgeschrieben ist, in einem zweiten Arbeitsgang. Bei nachlässiger Herstellung des Buches wird das leicht versäumt. — Beschwörungen und Verwünschungen wie an der vorliegenden Stelle sind in jüdischen und christlichen Werken nicht selten; ein frühes Beispiel von Irenäus ist bei Euseb. Hist. eccl. 5, 20, 2 erhalten. Dieser Text war Rufin sicher bekannt (er hat ja auch dieses Werk übersetzt) und könnte ihm als Muster gedient haben.

35, 4 natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et
5 ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur.

Quod necesse est inprimis suscipi ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur. Observandum
10 namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsi depingunt,*1 ut divinam naturam in partes vocent et deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de in|corporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, | verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intellegentiam conse-
15 quens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intellegi. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis |
36 secat neque ab ea separatur aut dividitur: tali quadam specie putandus | est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est in|visibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum
5 est; sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est;

*1 *Hier. Ep. 124, 14 (p. 117, 4—6 Hi.), s. u. zu p. 362, 3:* ... qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, ...

35, 7 voluntatis σ *Pa*(σ) *j* : voluntas α μ *Pa*(μ) et ab eo filii *Pa* 14 vel] < γ 36, 3 ita] + per *Pa*(μ) 5 est³] < *Pa*(G σ)

wie sein Wille, der aus dem Geist hervorgeht[16]. Und darum glaube ich, der Wille des Vaters müsse ein ausreichender Grund sein für das Sein dessen, was der Vater will. Denn bei seinem Wollen benutzt er keinen anderen Weg als den, der aus seinem planenden Willen hervorgeht. So wird also auch das selbständige Sein des Sohnes von ihm gezeugt.

Dies müssen vor allem die annehmen, die bekennen, daß es nichts Ungewordenes[17] gibt außer Gott Vater allein[18]. Man muß nämlich auf der Hut sein, daß keiner sich an die unsinnigen Märchen derer verliere, die gewisse „Hervorbringungen“[19] willkürlich erfinden und so die göttliche Natur in Teile zerlegen und Gott Vater in seinem An-Sich-Sein zerteilen. Dies aber von einer unkörperlichen Wesenheit auch nur im entferntesten anzunehmen, wäre nicht nur äußerste Gottlosigkeit, sondern auch größte Torheit, und es wäre überhaupt für eine vernünftige Überlegung widerspruchsvoll, eine substantielle Teilung einer unkörperlichen Natur zu denken. Vielmehr muß man annehmen, auf die gleiche Art, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne einen Teil des Geistes abzuschneiden und ohne von ihm geschieden oder getrennt zu werden, so habe der Vater den Sohn gezeugt, nämlich als sein Bild; und so habe er, wie er selbst von Natur unsichtbar ist, auch ein unsichtbares Abbild gezeugt. Denn der Sohn ist das Wort, und darum darf nichts sinnlich Wahrnehmbares in ihm gedacht werden; er ist die Weisheit, und in der Weisheit darf man nichts Körperliches

[16] Das Hervorgehen des Sohnes aus dem Willen des Vaters gilt als typischer Ausdruck des Subordinatianismus; vgl. etwa Justin. Dial. 61, 1; Clem. Al. Paed. III 98, 1; Tert. De or. 4; Or. De princ. IV 4, 1 (p. 349, 11). W. Marcus, Der Subordinatianismus, München 1963, 124. 153 deutet diese Subordination als eine ökonomische, nicht wesensmäßige. — Der Gedanke steht einer „Willensmetaphysik“ nahe (E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, vgl. auch Holz [Lit.-Vz. IV]). Or. meidet jedoch die eigentlich metaphysische Formulierung, der Sohn sei der Wille des Vaters (Benz 336); er kommt ihr allenfalls § 9 (p. 40, 8) nahe.

[17] Über die Mehrdeutigkeit des Wortes ἀγέν(ν)ητον s. I Praef. Anm. 9.

[18] Daß dies die von Origenes selbst vertretene Lehre ist (vgl. I 3, 3 mit Anm. 7), hat Ruf. vielleicht verdunkelt (de Faye III 117); dafür spricht eine Äußerung des Hier. (s. App. I).

[19] Griechisch προβολή oder πρόβλημα (vgl. IV 4, 1, p. 348, 8). Bei den Gnostikern ist dies (neben ἀπόρροια) die Bezeichnung für die Emanation (RAC IV 1219 ff.). Besonders die Valentinianer stellen die Emanation ganz realistisch analog zur menschlichen Zeugung dar (Iren. Adv. haer. I 1, 1).

LIBER PRIMUS

PRAEFATIO

1. *→ Omnes qui credunt et certi sunt quod gratia et veritas per Iesum Christum facta sit, et Christum esse veritatem norunt, secundum quod ipse dixit: „Ego sum veritas“, ← scientiam quae provocat homines ad bene beateque vivendum non aliunde quam ab ipsis Christi verbis doctrinaque suscipiunt. Christi autem verbis dicimus non his solum, quae homo factus atque in carne positus docuit; et prius namque | Christus dei verbum in Moyse atque in prophetis erat. Nam sine verbo dei quomodo poterant prophetare de Christo? Ad cuius rei probationem non esset difficile ex divinis scripturis ostendere, quomodo vel Moyses vel prophetae spiritu Christi repleti vel locuti sunt vel gesserunt omnia quae gesserunt, nisi studii nobis esset, praesens hoc opus omni qua possumus brevitate succingere. Unde sufficere aestimo uno hoc Pauli testimonio debere nos uti ex epistola, quam ad Hebraeos scribit, in qua ita ait: „Fide magnus factus Moyses negavit se dici filium filiae Pharaonis, magis eligens afflictari cum populo dei quam temporalem habere

---

* *Fr. 1, Euseb. C. Marcell. I 4 (GCS 14, p. 23, 11—18): (Marcell.:)* γέγραφεν γὰρ ἀρχόμενος (*scil.* τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου) οὕτως· → Οἱ πεπιστευκότες καὶ πεπεισμένοι[a] ←, τοῦτο ⟨τὸ⟩[b] ῥητὸν οὕτως εἰρημένον εὕροις ἂν ἐν τῷ Γοργίᾳ Πλάτωνος. — *(Euseb.:)* Οὕτ' εἰ ἐφέρετο, ἤνεγκεν ἂν διαβολὴν Ὠριγένει φάντι· → Οἱ πεπιστευκότες [ἢ][c] καὶ πεπεισμένοι[d] ←, καὶ συνάψαντι ἑξῆς· → 'τὴν χάριν καὶ τὴν ἀλήθειαν | διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ γεγονέναι' καὶ Χριστὸν εἶναι τὴν ἀλήθειαν, | κατὰ τὸ εἰρημένον ὑπ' αὐτοῦ· „ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια“. ←

* *Euseb.* [a] πεπεισμένοι *Zahn*: πεπιστευμένοι *Hs.* [b] ⟨τὸ⟩ *Montagu* [c] [ἢ] *Kl.* [d] *(wie [a])*

I Praef. *Textzeugen*: ω; p. 8, 20 Sicut — 14, 13 condonatur *Pa. 1*; p. 9, 12 Species — 14, 13 condonatur *j*; p. 16, 4 Est — 15 reppererit *Pa. 1 und j*.

7, 4—5 LIBER PRIMUS. PRAEFATIO] INCIPIT LIBER PRIMUS PERIARCON ORIGENIS EMENDATUM δ : INCIPIT ORIGENIS PERIARCHON ID EST DE PRINCIPIIS SIVE PRINCIPATIBUS μ : < *Wey.* 9 quod] + et γ 8, 1 in²] < γ 5 quae ⟨locuti sunt et⟩ gesserunt

ERSTES BUCH

VORREDE

Eu 1. Jene, die zu dem Glauben und der Gewißheit gelangt sind[1], daß „die Gnade und Wahrheit durch Jesus Christus geworden ist“ (vgl. Joh. 1, 17) und daß Christus „die Wahrheit ist“ — nach seinen eigenen R Worten: „Ich bin die Wahrheit“ (Joh. 14, 6) —, | alle diese empfangen die Erkenntnis, die den Menschen dazu beruft, gut und glücklich zu leben, nirgendwo anders her als von eben den Worten und der Lehre Christi. Unter den Worten Christi verstehen wir aber nicht nur die, die er nach seiner Menschwerdung und Fleischesannahme gelehrt hat; denn schon vorher war Christus als Wort Gottes in Mose und in den Propheten. Denn wie hätten diese ohne das Wort Gottes von Christus prophezeien können? Um das zu beweisen, könnte man unschwer aus den göttlichen Schriften zeigen, wie Mose und die Propheten vom Geiste Christi erfüllt gesprochen und all ihre Taten vollbracht haben. Indessen streben wir danach, das hier vorliegende Werk möglichst kurz zu fassen; und daher halte ich es für ausreichend, wenn wir uns auf das eine Zeugnis des Paulus in seinem Brief an die Hebräer stützen, wo er sagt (Hebr. 11, 24—26): „Durch den Glauben wollte Mose, da er groß ward, nicht mehr ein Sohn heißen der Tochter Pharaos, und erwählte viel lieber, mit dem Volk Gottes Ungemach zu leiden, denn

---

[1] Marcell von Ancyra warf Or. vor, daß er hier eine Formulierung aus Platons Gorgias (454 E) benutzt habe; das wies Eusebius zurück (s. App. I). Durch diese Polemik ist uns ein Stück vom gr. Wortlaut erhalten geblieben. Die Beziehung zu Platon ist unwahrscheinlich; dort kommen zwar die Wörter πεπεισμένοι und πεπιστευκότες vor, aber in anderem logischen Zusammenhang. Viel näher steht die Verbindung von πεπίστευκα und πέπεισμαι im christlichen Sprachgebrauch (2 Tim. 1, 12; Justin. Apol. I 8, 3 u. ö.).

peccati iucunditatem, maiores divitias aestimans Aegyptiorum thesauris inproperium Christi". Sed et post adsumptionem eius in caelos quod in apostolis suis locutus sit, hoc modo indicat Paulus: „Aut numquid probamentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus?"

2. Quoniam ergo multi ex his, qui Christo se credere profitentur, non solum in parvis et minimis discordant, verum etiam in magnis et maximis, id est vel de deo vel de ipso domino Iesu Christo vel de spiritu sancto, non solum autem de his, sed et de aliis creaturis, id est vel de dominationibus vel de virtutibus sanctis: propter hoc necessarium videtur prius de his singulis certam lineam manifestamque regulam ponere, tum deinde etiam de ceteris quaerere. Sicut enim multis apud Graecos et barbaros pollicentibus veritatem desivimus apud omnes eam quaerere, qui eam falsis opinionibus asserebant, posteaquam credidimus filium esse dei Christum et ab ipso nobis hanc discendam esse persuasimus: ita cum multi sint, qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens, illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica traditione discordat.

8, 11 inproperium] obprobrium μ 23 dei esse γ 24 sint] sunt γ : sint illi *Pa* (M*σ) 28 et apostolica] < *Pa*

die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und achtete die Schmach Christi für größeren Reichtum denn die Schätze Ägyptens." Daß er aber auch nach seiner Aufnahme in den Himmel durch seine Apostel gesprochen hat, das deutet Paulus an mit den Worten (2 Kor. 13, 3): „Oder suchet ihr nach einem Beweis dessen, der in mir redet, nämlich Christi?"

2. Da nun (aber) viele, die sich zum Glauben an Christus bekennen, nicht nur über kleine und kleinste Dinge uneins sind, sondern sogar über große und größte, nämlich über Gott, über den Herrn Jesus Christus selbst und den heiligen Geist, und nicht nur darüber, sondern auch über die Geschöpfe[2], nämlich die Herrschaften und heiligen Mächte: deshalb scheint es notwendig, zuerst in diesen einzelnen Fragen eine klare Linie und deutliche Richtschnur festzulegen und dann erst nach den übrigen Dingen zu forschen. Viele haben (zwar) bei Griechen und Barbaren den Anspruch erhoben, die Wahrheit zu verkünden, aber wir haben aufgehört, sie bei all denen zu suchen, die sie auf falsche Meinungen zu begründen versuchten, seit wir zum Glauben gelangt sind, daß Christus Gottes Sohn ist, und uns überzeugt haben, daß wir von ihm die Wahrheit zu lernen haben. In ähnlicher Weise gibt es viele, die im Sinne Christi zu denken meinen, und einige von ihnen weichen von der Lehre der Früheren ab[3]; und doch bleibt dabei die kirchliche Verkündigung erhalten, die in der Ordnung der Nachfolge von den Aposteln her überliefert ist und bis heute in den Kirchen fortdauert; und so darf man denn nur das als Wahrheit glauben, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht[4].

[2] „de aliis creaturis": nicht „über die anderen Geschöpfe", wobei Sohn und heiliger Geist in diesen Begriff eingeschlossen wären, sondern „über die anderen, nämlich die Geschöpfe". Sprachlich vgl. p. 131, 17; 319, 10; zur Sache den Krit. Anh. zu p. 349, 13.

[3] Die Widersprüche der Philosophen wurden schon von den Skeptikern ausgebeutet (Agrippas erster Tropos ἀπὸ τῆς διαφωνίας: Diog. Laert. 9, 88; Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. 1, 165), dann von den christlichen Apologeten (z. B. Justin. Dial. 2, 1—2). Andererseits spottet Celsus über die Zersplitterung der Christen in Sekten (Or. C. Cels. III 12; V 63). Or. erwidert dort, die Bildung abweichender Meinungen sei ganz natürlich und ermögliche, daß man durch ihre sorgfältige Prüfung zur Wahrheit gelange.

[4] Die kirchliche Verkündigung gilt Or. als Richtschnur (κανών, regula) in dogmatischen wie in exegetischen Fragen (vgl. IV 2, 2; p. 308, 15). In Rufins Übersetzung begegnet in diesem Sinne öfters die Berufung auf die „regula pietatis" (z. B. I 5, 4; III 1, 7. 17. 23; III 5, 4; IV 3, 14); wo der Vergleich mit dem Original möglich ist, zeigt sich, daß er den Begriff frei, aber sinngemäß

9 3. Illud autem scire oportet, quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecumque necessaria crediderunt, omnibus credentibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum sanctum spiritum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem, quia sint, quomodo autem aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent.

4. Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. Primo, quod unus est deus, qui omnia creavit atque composuit, quique, cum nihil esset, esse fecit universa,

9, 1 autem] tamen *Pa* 3 credentibus] < γ 6 mererentur *und* gratiam] < *Pa* 7 spiritum sanctum A* S *Pa* percepissent] percipere merebantur *Pa* 9 qui *und* essent] < *Pa* 10 ostenderent] ostendere valerent *Pa* 11 ad recipiendam sapientiam] sapientiae δ *Pa* 14 cum nihil esset] ex nullis *Pa*

3. Man muß nun aber wissen, daß die heiligen Apostel, als sie den Christusglauben verkündeten, über einige Dinge, nämlich alle die, die sie für notwendig hielten, ganz klare Aussagen überliefert haben für alle Gläubigen, auch für die, die sich zur Erforschung des göttlichen Wissens träger zeigten. Die Gründe für ihre Sätze zu erforschen überließen sie freilich denen, die hervorragender Geistesgaben gewürdigt sind und vor allem die Gabe der Rede, der Weisheit und der Erkenntnis (vgl. 1 Kor. 12, 7 f.) durch den heiligen Geist selbst empfangen haben. Über andere Dinge dagegen haben sie zwar gesagt, daß sie existieren, aber über ihre Beschaffenheit und Herkunft haben sie geschwiegen; offenbar, um unter den später Lebenden den besonders Eifrigen, die Liebhaber der Weisheit sind, Gelegenheit zur Übung zu geben, bei der sie die Früchte ihrer Begabung zeigen können: jene nämlich, die sich so vorbereitet haben, daß sie würdig und fähig sind, die Weisheit aufzunehmen [5].

4. Die einzelnen Punkte aber, die durch die apostolische Verkündigung deutlich überliefert werden, sind folgende [6].

Erstens: daß e i n Gott ist, der alles geschaffen und geordnet hat und der alle Dinge aus dem Nichtsein ins Sein gerufen hat [7]; Gott von

eingetragen hat. Vgl. R.-C. Baud, Les « règles » de la théologie d'Origène, in: Recherches de Science religieuse 55, 1967, 161—208 und die dort angeführte ältere Literatur.

[5] Origenes unterscheidet die schlichten Gläubigen (ἁπλούστεροι, simpliciores, auch ἀκεραιότεροι IV 2, 1; p. 308, 4) von den tiefer Forschenden, die auch vom wörtlichen zum psychischen und pneumatischen Schriftsinn vordringen (IV 2, 4). Diese Unterscheidung liegt schon bei Clem. Al. vor, der dem ἁπλῶς πεπιστευκώς den γνωστικός gegenüberstellt (z. B. Strom. IV 18, 114, 1). Vgl. hierzu etwa Kettler, Der ursprüngliche Sinn ... [Lit.-Vz. IV] 1—12; M. Hirschberg, Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche, Berlin 1944 (als Ms. gedruckt).

[6] Zusammenstellungen kirchlicher Grundlehren gibt Or. auch in anderen Werken; vgl. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, 134 ff., wo auch über die Beziehungen zum Taufsymbol gehandelt wird. Hier verbindet Origenes damit einen Überblick über die wichtigsten offenen Probleme, die später in systematischem Zusammenhang zur Sprache kommen werden. De Faye [Lit.-Vz. II 2] III 87, Anm. 1 erinnert an die aristotelische Gewohnheit, eine Abhandlung mit einer Sammlung von ungelösten Fragen (ἀπορίαι) einzuleiten. Eine ähnliche Problemsammlung (zur Seelenlehre) findet sich In Ioh. VI 85—87. Wir müssen hier mit peripatetischem Einfluß bei Or. rechnen.

[7] Die Formulierung nach Herm. Mand. 1 (vgl. De princ. I 3, 3).

9, 15 deus a prima creatura et conditione mundi, omnium iustorum deus, Adam Abel Seth Enos Enoch Noë Sem Abraham Isaac Iacob duodecim patriarcharum Moysei et prophetarum; et quod hic deus in novissimis diebus, sicut per prophetas suos ante promiserat, misit dominum | 10 Iesum Christum, primo quidem vocaturum Israhel, secundo vero etiam gentes post perfidiam populi Israhel. Hic deus iustus et bonus, pater domini nostri Iesu Christi, legem et prophetas et evangelia ipse dedit, qui et apostolorum deus est et veteris ac novi testamenti.

5 Tum deinde quia Christus Iesus, ipse qui venit, ante omnem creaturam *1 natus ex patre est. Qui cum in omnium conditione patri ministrasset („per ipsum" namque „omnia facta sunt"), novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus est, incarnatus est, cum deus esset, et homo factus mansit quod erat, deus. Corpus assumsit nostro

*1 *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 8—9 Hi.):* ut est illud, et statim in primo volumine: Christum, filium dei, non natum esse, sed factum.

10, 1 vocaturum] vocatur G* M : vocatur deus σ 4 ac] et *Pa* 6 conditionem γ

der ersten Schöpfung und Gründung der Welt an[8], Gott aller Gerechten, Adam, Abel, Seth, Enos, Henoch, Noah, Sem, Abraham, Isaak, Jakob, der zwölf Patriarchen, des Mose und der Propheten; und daß dieser Gott in den letzten Tagen (vgl. Hebr. 1, 2), wie er durch seine Propheten zuvor verheißen hatte, den Herrn Jesus Christus gesandt hat, auf daß er zunächst Israel berufe, sodann aber auch die Heiden (vgl. Matth. 15, 24 und 28, 19), nachdem sich das Volk Israel treulos gezeigt hatte. Dieser gerechte und gute Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus (vgl. Röm. 15, 6 u. ö.), hat Gesetz, Propheten und Evangelien selbst gegeben, er ist gleichzeitig der Gott der Apostel und des Alten und Neuen Testaments.

Sodann, daß Jesus Christus, eben der, der gekommen ist (vgl. Joh. 5, 43 u. ö.), vor jeder Schöpfung aus dem Vater geboren ward[9]. Nachdem er bei der Schöpfung aller Dinge dem Vater gedient hatte — denn „durch ihn ist alles geschaffen" (Joh. 1, 3)[10] —, hat er in den letzten Zeiten sich selbst entäußert und ist Mensch geworden (vgl. Hebr. 1, 2 und Phil. 2, 7)[11], hat Fleisch angenommen, obwohl er Gott war, und ist nach seiner Menschwerdung doch geblieben, was er war:

[8] Das Folgende ist gegen gnostische Lehren gerichtet, die verschiedene in der Welt wirkende Götter annehmen (Basilides, Valentinus). Vor allem ist an Marcion zu denken, der den „gerechten" Gott des AT von dem „guten" unterschied, dessen Sohn Christus sei (vgl. II 4 und 5).

[9] Diese Aussage beruht auf Spr. 8, 22—25 und Kol. 1, 15 (vgl. I 2, 1; dazu Görgemanns [Lit.-Vz. VII]). — An Stelle von Rufins „natus" stand in der Übersetzung des Hier. offenbar „factus". Dem entspricht im Griechischen der Unterschied von ἐγεννήθη („ist geboren") und ἐγενήθη („ist geworden"). Diese Wörter werden in den Hss. häufig verwechselt, aber in vornizänischer Zeit auch inhaltlich nicht scharf geschieden. (Vgl. dazu G. L. Prestige, God in Patristic Thought, London ²1952, 37—50.) Nachdem die Unterscheidung durch den arianischen Streit wesentlich geworden war, geriet der Gebrauch von γενητός bei Or. in Verdacht: Epiph. Haer. 64, 8 berichtet, daß die Verteidiger des Or. behaupteten, γενητός sei bei ihm gleichbedeutend mit γεννητός, während Epiph. selbst dem Wort eine häretische Bedeutung zuspricht. Vielleicht stand an der vorliegenden Stelle ἐγενήθη; dann hat Ruf. das Wort im Sinne der Or.-Verteidiger übersetzt, Hier. im Sinne der Gegner. Es bleibt aber zu erwägen, ob nicht dieses ἐγενήθη durch Korruptel eines ἐγεννήθη entstanden ist, denn der Zusatz „aus dem Vater" legt die Zeugungsmetapher nahe, und in dieser Verbindung ist sonst bei Or. nur ἐγεννήθη belegt.

[10] Vgl. I 2, 2—3.

[11] Vgl. I 2, 1 (Anfang).

10, 10 corpori simile, eo solo differens, quod natum ex virgine et spiritu sancto est. Et quoniam hic Iesus Christus natus et passus est in veritate et non per phantasiam, communem hanc mortem vere mortuus; vere enim|
11 et a mortuis resurrexit et post resurrectionem conversatus cum discipulis suis assumtus est.

Tum deinde honore ac dignitate patri ac filio sociatum tradiderunt spiritum sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel filius etiam ipse dei habendus sit necne; sed inquirenda | iam ista pro viribus sunt de sancta scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste spiritus sanctus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesia praedicatur.

5. Post haec iam quod anima substantiam vitamque habens pro-|
12 priam, cum ex hoc mundo discesserit, pro suis meritis dispensabitur, sive vitae aeternae ac beatitudinis hereditate potitura, si hoc ei sua gesta praestiterint, sive igni aeterno ac suppliciis mancipanda, si in hoc eam scelerum culpa detorserit; sed et quia erit tempus resurrectionis mortuorum, cum corpus hoc, quod nunc „in corruptione seminatur, surget in incorruptione“, et quod „seminatur in ignominia, surget in gloria“.

Est et illud definitum in ecclesiastica praedicatione, omnem animam esse rationabilem liberi arbitrii et voluntatis; esse quoque ei certamen

10, 10 natus *Pa*(G σ) 12 phantasiam] imaginem *Pa* mortem] + sustinuit σ *Pa*(σ) 11, 1 conversatus] + est *Pa*(M*σ) 2 suis] + et in celum *Pa*(σ) 3 Tunc γ ac²] et *Pa* 4 In hoc — 7 investiganda] < *j* 4 iam non γ 5 dei ipse γ 9 adventum *Pa* 10 ecclesiis *Pa* 12, 5 nunc] < *Pa* 9 rationabilem esse *Koe.*

Gott. Er hat einen Leib angenommen, der unserem Leibe gleich ist[12] und sich nur dadurch unterscheidet, daß er aus der Jungfrau und dem heiligen Geist geboren ist. Und daß dieser Jesus Christus geboren ist und gelitten hat in Wahrheit und nicht dem Scheine nach, und daß er wahrhaft den (allen Menschen) gemeinsamen Tod gestorben ist. Denn er ist auch wahrhaft von den Toten auferstanden, hat nach der Auferstehung mit seinen Jüngern verkehrt und ist schließlich (in den Himmel) aufgenommen worden.

Sodann haben sie uns als einen Teilhaber an der Ehre und Würde des Vaters und Sohnes den heiligen Geist überliefert. Bei ihm wird nicht mehr deutlich unterschieden, ob er geboren oder ungeboren sei[13]; ob auch er als Sohn Gottes anzusehen sei oder nicht, sondern dies muß man nach Kräften aus der heiligen Schrift erforschen und durch scharfsinnige Untersuchung aufspüren[14]. Es wird aber jedenfalls ganz deutlich in der Kirche verkündigt, daß dieser heilige Geist einen jeden von den Heiligen, Propheten und Aposteln inspiriert hat und daß kein anderer Geist in den Alten war als in denen, die bei der Ankunft Christi inspiriert wurden[15].

5. Sodann, daß die Seele eigene Substanz und eigenes Leben hat, und daß ihr nach ihren Verdiensten vergolten werden wird, wenn sie aus dieser Welt geschieden ist. Entweder wird sie das Erbteil des ewigen Lebens und der Seligkeit erlangen, wenn ihre Taten ihr dies erworben haben, oder sie wird der ewigen Feuerstrafe verfallen, wenn die Sündenschuld sie da hinabzwingt. Aber auch, daß eine Zeit der Auferstehung der Toten sein wird, wenn dieser Leib, der jetzt „in Verweslichkeit gesät wird, in Unverweslichkeit auferstehen wird“, und der „in Unehre gesät wird, in Herrlichkeit auferstehen wird“ (vgl. 1 Kor. 15, 42 f.)[16].

Auch dies ist in der kirchlichen Verkündigung festgelegt, daß jede vernünftige Seele begabt ist mit Freiheit der Entscheidung und des

[12] Gegen die in gnostischen und marcionitischen Kreisen verbreiteten doketischen Anschauungen.

[13] Hier.: „geschaffen oder ungeschaffen“, vgl. Anm. 9. Zur Sache vgl. I 3, 3 mit Anm. 7; die dort zitierte Stelle In Ioh. II 10 zeigt die Unmöglichkeit, mit Sicherheit zu sagen, ob Or. γενητός oder γεννητός geschrieben hat.

[14] Vgl. I 3.

[15] Vgl. II 7.

[16] Vgl. II 10—11.

12, 10 adversum diabolum et angelos eius contrariasque virtutes, ex eo quod illi peccatis eam onerare contendant, nos vero si recte consulteque vivamus, ab huiuscemodi labe exuere nos conemur. Unde et consequens est intellegere non nos necessitati esse subiectos, ut omni modo, etiamsi nolimus, vel mala vel bona agere cogamur. Si enim nostri |
13 arbitrii sumus, inpugnare nos fortasse possint aliquae virtutes ad peccatum et aliae iuvare ad salutem, non tamen necessitate cogimur vel recte agere vel male; quod fieri arbitrantur hi, qui stellarum cursum et motus causam dicunt humanorum esse gestorum, non solum eorum, quae extra arbitrii accidunt libertatem, sed et eorum, quae in nostra sunt posita potestate.

De anima vero utrum ex seminis traduce ducatur, ita ut ratio ipsius vel substantia inserta ipsis corporalibus seminibus habeatur, an vero aliud habeat initium, et hoc ipsum initium si genitum est aut non genitum, vel certe si extrinsecus corpori inditur necne: non satis manifesta praedicatione distinguitur.

6. De diabolo quoque et angelis eius contrariisque virtutibus ecclesiastica praedicatio docuit quoniam sint quidem haec, quae autem sint vel quomodo sint, non satis clare exposuit. Apud plurimos tamen ista habetur opinio, quod angelus fuerit iste diabolus, et apostata effectus

12, 10 adversus δ *j* 12 labe] clade *Pa*(σ) : < *Pa*(μ) 13, 1 possint A μ : possunt $\mathfrak{W}$ β M^{1c} *Pa*(G M^{1c}) *j* : possent σ *Pa*(M^{*} σ) 3 hi] < *Pa* 4 solum] < *Pa* 5 et] < *Pa j* 6 posita sunt γ *Pa*(G^{*}) *j* 10 non] < *Pa*($M\sigma$) 12 quoque] < *Pa*

Willens[17]; außerdem, daß sie zu kämpfen hat gegen den Teufel und seine Engel und die feindlichen Mächte (vgl. Eph. 6, 12); denn diese streben danach, sie mit Sünden zu beladen, wir aber versuchen, wofern wir richtig und bedachtsam leben, uns von solchen Gebrechen zu befreien[18]. Daraus ergibt sich außerdem folgerichtig die Einsicht, daß wir nicht der Notwendigkeit unterworfen sind, so daß wir unausweichlich, auch gegen unseren Willen, Böses oder Gutes zu tun gezwungen wären. Wenn wir nämlich Herren unserer Entscheidung sind, so können uns wohl vielleicht irgendwelche Mächte anfechten und zur Sünde drängen und andere uns zum Heil unterstützen; doch werden wir nicht mit Notwendigkeit gezwungen, richtig oder böse zu handeln. Daß dieses (letztere) der Fall sei, glauben diejenigen, die den Lauf der Gestirne als Ursache der menschlichen Taten betrachten, nicht nur derer, die außerhalb der Freiheit der Entscheidung geschehen, sondern auch derer, die in unserer Macht liegen[19].

Über die Frage jedoch, ob die Seele aus der Übertragung durch den Samen herrührt[20], derart, daß ihr Wesen oder ihre Substanz in dem materiellen Samen selbst beschlossen läge, oder ob sie einen anderen Ursprung hat, und ob dieser Ursprung selbst geworden ist oder ungeworden; oder zumindest über die Frage, ob sie von außen in den Leib eingefügt wird oder nicht[21]: darüber entscheidet die Verkündigung nicht mit hinreichender Deutlichkeit.

6. Auch vom Teufel, seinen Engeln und den feindlichen Mächten hat die kirchliche Verkündigung zwar gelehrt, daß sie sind; aber was sie sind oder auf welche Weise, hat sie nicht hinreichend klar dargelegt. Bei den meisten herrscht jedoch die Meinung, daß dieser Teufel ein Engel gewesen, dann abtrünnig geworden sei und eine große Zahl von

[17] Vgl. III 1. Dort zeigt sich, daß dieser Satz zwar nicht unmittelbar kirchliche Lehre ist, daß er aber eine notwendige Voraussetzung der Gebote und der Lehre vom Gericht ist.

[18] Vgl. III 2 und 3.

[19] Über die astrologische Schicksalslehre vgl. Gundel, RAC I s. v. Astrologie; W. Theiler, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia (Festschr. von der Mühll) Basel 1946, 41 ff. Christliche Polemik dagegen ist häufig; Or. geht in De princ. nicht weiter darauf ein, wohl aber In Gen. comm. III (PG 12, 49—88 = Philoc. 23).

[20] Zum sog. Traduzianismus vgl. III 4, 2 mit Anm. 9.

[21] Vgl. I 7, 4 (p. 90, 4—6). — Die Fragen zielen auf die Seelenlehre des Or.: der Ursprung der Seelen liegt in den Vernunftwesen, aus welchen sie entstehen (II 8), und diese ihrerseits sind geschaffen (I 4, 3—5).

quam plurimos angelorum secum declinare persuaserit, qui et nunc usque angeli ipsius nuncupantur. |

7. Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit et a certo tempore coeperit et sit pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum fuerit, aut quid post mundum erit, iam non pro manifesto multis innotuit. Non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.

8. Tum deinde quod per spiritum dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quam plurimos. Formae enim sunt haec quae descripta sunt sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines. De quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur.

*→ Appellatio autem ἀσωμάτου (id est incorporei) non solum apud multos alios, verum etiam apud nostras scripturas inusitata est et incognita. ← Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri | doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: „Non sum daemonium incorporeum", primo respondendum est ei quoniam liber ipse inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. Quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sen-

---

* *Fr. 2, Antip. Bostr. bei Joh. Damasc. Sacra parall., PG 96, 501 C:* ὑμῶν *(der Origenisten)* γάρ ἐστιν ἡ φωνή, ὅτι → ὄνομα ἀσωμάτου οὐκ ἴσασιν οὐ μόνον οἱ πολλοί, ἀλλ' οὐδὲ ἡ | γραφή. ←

14,4—5 evidenter *Pa* 5 in eccl. de his *Pa* 8 plurimum *Pa*(σ) 8—9 descripta sunt] scripta sunt *Pa* : describuntur *j* 10 una sententia est] unus est sensus *Pa* 16 asomatu δ : asomati β γ

Engeln dazu überredet habe, mit ihm (vom Guten) abzuweichen; diese werden denn auch bis heute „seine Engel" genannt (Matth. 25, 41 u. ö.)[22].

7. Außerdem enthält die kirchliche Verkündigung auch die Lehre, daß diese Welt geschaffen ist und zu einer bestimmten Zeit ihren Anfang nahm und daß sie entsprechend ihrer Verderbtheit vergehen muß. Was aber vor dieser Welt war und was nach der Welt sein wird, ist der Menge nicht mehr deutlich bekannt; denn darüber wird in der kirchlichen Verkündigung keine klare Lehre vorgetragen[23].

8. Sodann, daß die (heiligen) Schriften durch den Geist Gottes verfaßt sind[24] und nicht allein den Sinn haben, der offen zutage liegt, sondern auch einen anderen, der den meisten verborgen ist[25]. Denn was aufgeschrieben ist, sind die äußeren Gestalten von gewissen Geheimnissen und Abbilder von göttlichen Dingen. Darin ist die gesamte Kirche einer Meinung: daß das ganze Gesetz geistlich ist (vgl. Röm. 7, 14), daß jedoch der geistliche Gehalt des Gesetzes nicht allen bekannt ist, sondern nur jenen, denen die Gnade des heiligen Geistes im Wort der Weisheit und Erkenntnis geschenkt wird (vgl. 1 Kor. 12, 8). |

AB Das Wort „körperlos" ist nicht nur beim Volk, sondern auch in der
R Schrift unbekannt[26]. | Wenn uns jedoch einer die Stelle aus der sogenannten ‚Lehre des Petrus' entgegenhalten will, wo der Heiland angeblich zu den Jüngern sagt: „Ich bin kein körperloser Dämon"[27], dann müssen wir ihm zunächst antworten, daß das Buch selbst nicht zu den kirchlichen Büchern gerechnet wird, und dartun, daß diese Schrift weder von Petrus noch von einem anderen ist, der vom Geist Gottes inspiriert war. Aber selbst wenn man das zugestehen würde, so

---

[22] Vgl. I 5, 2—5.

[23] Vgl. II 3; III 5—6.

[24] Vgl. IV 1.

[25] Vgl. IV 2.

[26] Or. lehrt, daß Gott körperlos sei (dies ist das Thema von I 1); er muß nun aber erklären, warum dieser Ausdruck in der Schrift nicht vorkommt. Den Grund findet er darin, daß das Wort in diesem Sinne nicht der Volkssprache angehört, sondern ein philosophischer Terminus ist.

[27] Ob hier die verlorene Schrift Κήρυγμα Πέτρου gemeint ist, wird bezweifelt (vgl. Hennecke-Schneemelcher, Neutest. Apokryphen II³, Tübingen 1964, 60). Das gleiche Herrenwort zitiert Ignatius (Ad Smyrn. 3): λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμι δαιμόνιον ἀσώματον. — Δαιμόνιον hier nicht nach biblischem Sprachgebrauch „böser Geist", sondern nach griechischem allgemein „Geist, Gespenst".

15, 6 sus inibi ex isto sermone ἀσωμάτου indicatur, qui a Graecis vel gentilibus auctoribus ostenditur, cum de incorporea natura a philosophis disputatur (in hoc enim libello 'incorporeum daemonium' dixit pro eo, quod ipse ille quicumque est habitus vel circumscriptio daemonici corporis non est similis huic nostro crassiori et visibili corpori) sed secundum sensum eius, qui composuit illam scripturam, intellegendum est quod dixit, id est: non se habere tale corpus quale habent daemones (quod et naturaliter subtile quoddam et velut aura tenue, et propter hoc vel putatur a multis vel dicitur incorporeum), sed habere se corpus solidum et palpabile. In consuetudine vero hominum omne, quod tale non fuerit, incorporeum a simplicioribus vel imperitioribus nominatur; velut si quis aërem istum quo fruimur incorporeum dicat, quoniam quidem non est tale corpus, ut conprehendi ac teneri possit urgentique resistere.

9. Quaeremus tamen si vel alio nomine res ipsa, quam Graeci philosophi ἀσώματον (id est incorporeum) dicunt, in sanctis scripturis invenitur. Deus quoque ipse quomodo intellegi debeat requirendum est, corporeus et secundum aliquem habitum deformatus, an alterius naturae quam corpora sunt, quod utique in praedicatione nostra manifeste non designatur. Eadem quoque etiam de Christo et de sancto spiritu requirenda sunt, sed et de omni anima atque omni rationabili natura nihilominus requirendum est. |

16, 4 10. *→ Est etiam illud in ecclesiastica praedicatione, esse angelos dei quosdam et virtutes bonas, qui ei ministrant ad salutem hominum conmandam; sed quando isti creati sint, vel quales aut quomodo sint, non satis in manifesto distinguitur. ← De sole autem et luna et stellis, utrum animantia sint an sine anima, manifeste non traditur.

16, 1 * *Fr. 3, Antip. Bostr. a. a. O.:* καὶ πάλιν ὅτι → ἐν τῷ κηρύγματι καὶ τὸ εἶναί τινας ἀγγέλους[a] καὶ δυνάμεις | κρείττονας, λειτουργικὰς τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, παραδέδοται· | πότε δὲ ἐκτίσθησαν καὶ τίνα τὰ περὶ αὐτούς, οὐδαμῶς τις ἐσαφήνισεν. ←

* *Antip. Bostr.* [a] ἀγγέλους ⟨θεοῦ⟩ *Koe. App.*

15, 6 inibi] ibi γ asomati ω vel] et γ 9 circumscriptus γ 12 habere] < γ 20 Quaerimus δ 21 asomatum ω incorpoream *Del.* 16, 5 ministrent *Pa* 7 distinguitur] designatur γ 7 De sole — 8 traditur] < *j* 8 an] aut *Pa*(G Ab) sine anima] exanima *Pa*

wird doch mit dem Wort „körperlos" dort nicht dieselbe Vorstellung bezeichnet, die bei den heidnischen griechischen Autoren gemeint ist, wenn bei den Philosophen über die körperlose Natur gehandelt wird. In jenem Buch spricht er nämlich von einem „körperlosen Dämon" deshalb, weil Beschaffenheit und Gestalt eines dämonischen Körpers, von welcher Art sie auch immer sein mag, unserem dichteren und sichtbaren Leib unähnlich ist. Man muß also vielmehr das Wort Jesu im Sinne des Verfassers dieser Schrift folgendermaßen verstehen: er habe nicht einen solchen Leib, wie ihn die Dämonen haben — dieser ist von Natur etwas Feines und Hauchzartes und wird darum gewöhnlich als unkörperlich angesehen und bezeichnet —, sondern er habe einen festen und tastbaren Körper[28]. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird alles, was nicht so beschaffen ist, von den einfachen und ungebildeten Leuten „körperlos" genannt; so nennt man z. B. die Luft, die wir atmen, körperlos, weil sie ja kein Körper von der Art ist, daß man sie anfassen und festhalten könnte und daß sie einer kraftvollen Bewegung Widerstand zu leisten vermöchte.

9. Wir werden jedoch untersuchen, ob sich die Sache, die die griechischen Philosophen „körperlos" nennen, vielleicht unter einem anderen Namen in den heiligen Schriften findet[29]. Außerdem ist über Gott selbst eine Untersuchung anzustellen, als was man ihn denken muß: ob er körperlich ist und eine bestimmte Gestalt hat, oder ob er eine andere Natur hat als die Körper: denn das wird in unserer Verkündigung nicht klar ausgesprochen. Dasselbe ist auch bei Christus und dem heiligen Geist zu untersuchen, und ebenso auch bei jeder Seele und jeder vernunftbegabten Natur[30]. |

AB 10. In der Verkündigung ist auch überliefert, daß es Engel gibt und gute Mächte, welche dienstbar sind zum Heile der Menschen (vgl. Hebr. 1, 14). Wann sie aber geschaffen wurden und welches ihre Eigen-
R schaften sind, das hat keiner klar ausgesprochen[31]. | Über Sonne, Mond und Sterne aber wird nicht klar überliefert, ob sie beseelt sind oder unbeseelt[32].

---

[28] Das trifft mit der stoischen Vorstellung zusammen, die Dämonen seien seelische Wesen, denn Seele ist für die Stoa ein feiner Stoff. Aber auch die Platoniker denken ähnlich: die pseudoplatonische Epinomis kennt Dämonen mit Äther-, Luft- und Wasserkörpern (984 BC). Vgl. Apul. De deo Socr. 8—11; Alb. Did. 15.

[29] Nämlich unter der Bezeichnung „unsichtbar"; vgl. I 1, 8; II 3, 6 (p. 124, 20—22); IV 3, 15; IV 4, 1 (p. 349, 7).

[30] Vgl. etwa I 1; I 2, 6; I 1, 3; I 7, 1.

[31] Vgl. I 5. [32] Vgl. I 7.

16, 9 Oportet igitur velut elementis ac fundamentis huiusmodi uti secun-
10 dum mandatum, quod dicit: „Inluminate vobis lumen scientiae", omnem qui cupit seriem quandam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat exemplis et affir-
15 mationibus, vel his, quas in sanctis scripturis invenerit, vel quas ex consequentiae ipsius indagine ac recti tenore reppererit.

17

CAPUT PRIMUM

*→ De deo ←

1. Scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas
20 nostras dicere deum corpus esse, quoniam inveniunt scriptum esse apud |
17 Moysen quidem: „Deus noster ignis consumens est", in evangelio vero secundum Iohannem: „Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in

---

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 3 b 35—36 B.):* Ὠριγένους τὸ Περὶ ἀρχῶν, λόγοι δ',
16, 18 ὧν ὁ μὲν πρῶτος → περὶ πατρὸς ← καὶ ... *Vgl. ebd. p. 4 a 2—3 B.:* ἔστι δ' ὁ μὲν πρῶτος αὐτῷ λόγος μεμυθολογημένος → περὶ πατρὸς ← καὶ ...

16, 9 ac] vel γ 10 omnem] eum *Pa* : omnis *j*

I 1 *Textzeugen*: ω; p. 20, 5 Omni — 22, 3 constare *Pa.* 2; p. 24, 22 Verum — 27, 1 cognoscere *r (Ruf. Apol. I 17)*; p. 25, 13 Quodsi — 16 consequenter *r (Ruf. Apol. I 19)*.

17, 1 est] < α

Man muß also gleichsam von grundlegenden Elementen dieser Art ausgehen — nach dem Gebot „Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an" (Hos. 10, 12)[33] —, wenn man ein zusammenhängendes und organisches Ganzes[34] aus all dem herstellen will; so kann man mit klaren und zwingenden Begründungen in den einzelnen Punkten die Wahrheit erforschen und, wie gesagt, ein organisches Ganzes herstellen aus Beispielen und Lehrsätzen, die man entweder in den heiligen Schriften gefunden oder durch logisches Schlußfolgern und konsequente Verfolgung des Richtigen entdeckt hat. |

KAPITEL 1

Von dem Vater[1] |

Phot

R 1. Ich weiß, daß einige versuchen werden, auch auf Grund unserer (heiligen) Schriften zu erklären, Gott sei ein Körper[2]. Denn sie finden bei Mose geschrieben (Deut. 4, 24): „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer", und im Evangelium nach Johannes (Joh. 4, 24): „Gott ist

---

[33] In diesem Zitat (in LXX-Fassung) ist der Aufstieg zur „Gnosis" (scientia) durch eigene geistige Tätigkeit (LXX: ἑαυτοῖς) als göttlicher Auftrag ausgesprochen. Damit ist die Quintessenz der Praefatio, ja das Ziel des ganzen Werkes ausgesprochen.

[34] Mit dem Wort „corpus" (σῶμα) ist ein Anspruch auf organische und systematische Einheit verbunden. Or. In Ioh. 13, 46 (GCS 10, p. 272, 31) stellt τὸ ἓν σῶμα τῆς ἀληθείας als Ziel der allmählichen Entfaltung der Theologie hin. Vgl. auch Iren. Adv. haer. 1, 9, 4 (PG 7, 548 A): τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον; Atticus bei Euseb. Praep. ev. 11, 2, 2: Πλάτων ... σῶμά τι καὶ ζῷον ὁλόκληρον ἀπέφηνε τὴν φιλοσοφίαν. Das heißt allerdings nicht, daß auch die Darstellung der Lehre systematisch-lehrbuchmäßig sein müßte (s. o. S. 10 und 15 ff.).

[1] In den Ruf.-Hss. lautet die Überschrift „Von Gott". Da dieses Kapitel den Gottesbegriff allgemein behandelt, in Hinsicht auf das Problem der Körperlichkeit, könnte man erwägen, ob nicht Rufins Überschrift zutreffender ist. Aber „Vater" bedeutet bei Or. nicht primär eine Person der Trinität, sondern Gott in seinem Verhältnis zum All (vgl. p. 21, 9). Dies entspricht der Ausdrucksweise des Platonismus, die von Plato Tim. 28 C 3 ausgeht (vgl. Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 15 ff.).

[2] Gegen eine körperliche und anthropomorphe Gottesvorstellung, die sicherlich bei einfachen Gläubigen weit verbreitet war, polemisiert Or. häufig;

17, 3 spiritu et veritate oportet adorare". Ignis vero et spiritus non aliud apud eos quam corpus esse putabitur. Quos interrogare volo, quid dicant de eo quod scriptum est, quia 'deus lux est', sicut Iohannes in epistola sua dicit: „Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo". Ista nempe lux est, quae inluminat omnem sensum eorum, qui possunt capere veritatem, sicut in tricesimo quinto psalmo dicitur: „In lumine tuo videbimus lumen". Quid enim aliud lumen dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus dei, per quam quis inluminatus vel veritatem rerum omnium pervidet vel ipsum deum cognoscit, qui veritas appellatur? Tale est ergo quod dicitur: „In lumine tuo videbimus lumen", hoc est, in verbo tuo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te videbimus patrem. Numquidnam quia lumen nominatur, simile putabitur solis huius lumini? Et quomodo vel levis aliquis dabitur intellectus, ut ex isto quis corporali lumine causam scientiae capiat et veritatis inveniat intellectum?

2. Si ergo adquiescunt huic assertioni nostrae, quam de natura luminis ipsa ratio demonstravit, et fatentur non posse corpus intellegi deum secundum luminis intellectum, similis quoque ratio etiam de 'igni

Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Feuer aber und Geist[3] gelten bei ihnen als nichts anderes denn als Körper. Diese Leute möchte ich fragen, was sie dazu sagen, daß geschrieben steht, Gott sei Licht, wie Johannes in seinem Brief sagt (1 Joh. 1, 5): „Gott ist Licht, und Finsternis ist nicht in ihm." Dies ist doch wohl das Licht, das allen Sinn derer erleuchtet, die die Wahrheit fassen können, wie es im 35. Psalm heißt (Ps. 35 [36], 10): „In deinem Lichte werden wir das Licht sehen." Denn was kann man sonst „Licht Gottes, in dem man das Licht sieht" nennen, als die Kraft Gottes, durch welche erleuchtet man die Wahrheit aller Dinge durchschaut und Gott selbst erkennt, der „die Wahrheit" genannt wird (vgl. Joh. 14, 6)? So ist also das Wort gemeint „in deinem Lichte werden wir das Licht sehen"; es bedeutet: In deinem Wort und in deiner Weisheit, die dein Sohn ist, in diesem werden wir dich, den Vater, sehen. Wird man ihn etwa deshalb, weil er „Licht" genannt wird, für etwas Ähnliches halten wie das Licht unserer Sonne? Wie könnte man denn auch nur die Spur einer vernünftigen Erklärung dafür geben, daß jemand aus diesem körperlichen Licht Erkenntnis schöpfte und Einsicht in die Wahrheit fände[4]?

2. Wenn sie nun dieser unserer Behauptung über die Natur des Lichtes zustimmen, für die die Vernunft selbst den Beweis geführt hat, und zugeben, daß Gott auf Grund des Licht-Begriffes nicht als körperlich verstanden werden kann, dann kann man eine ähnliche Überle-

---

In Gen. sel. (PG 12, 93) nennt er als Vertreter dieser Auffassung Melito (s. u. Anm. 14); nach De princ. II 4, 3 lehrten Gnostiker ähnliches von ihrem Demiurg. Nach Ruf. Apol. I 17 richtet sich der Angriff gegen die Valentinianer und Anthropomorphiten, „die Gott als körperlich bezeichnen und ihm menschliche Glieder und Gestalt zuschreiben". Weiteres Material zur Gnosis bei C. Barth, Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinischen Gnosis, TU 37, 3, 1911, S. 52. (Die Bezeichnung „Anthropomorphiten" scheint erst im 4. Jh. in Ägypten aufgekommen zu sein. Vgl. Harnack DG I 574 Anm. 6; Guillaumont, Les »Kephalaia Gnostica« [Lit.-Vz. VI 2] 59.) — In der Philosophie wurde die Unkörperlichkeit Gottes (und des Seins überhaupt) besonders herausgestellt von Numenios (Fr. 1 des Places = Or. C. Cels. I 15; Fr. 3. 4 a).

[3] S. u. Anm. 6.

[4] Eine Distanzierung vom physischen Verständnis religiöser Licht-Vorstellungen ist im Einflußbereich des Platonismus naheliegend; ähnliches findet sich bei Philon (dazu A. Wlosok, Gnomon 38, 1966, 238 f.).

17, 21 consumenti' dabitur. Quid enim consumit deus secundum hoc quod ignis est? Numquidnam putabitur consumere materiam corporalem, ut est 'lignum vel faenum vel stipula'? Et quid in hoc dignum de dei laudibus dicitur, si deus ignis est huiuscemodi materias consumens? Sed
25 sic consideremus, quia deus consumit quidem et exterminat, sed consumit malas mentium cogitationes, consumit gesta turpia, consumit desideria peccati, cum se credentium mentibus inserit et eas animas, quae verbi eius ac sapientiae efficiuntur capaces, una cum filio suo inhabitans secundum quod dictum est: „Ego et pater veniemus et |
18 mansionem apud eum faciemus", omnibus eorum vitiis passionibusque consumtis purum sibi eas seque dignum efficit templum.

Sed et his, qui per hoc quod dictum est quoniam „Deus spiritus est" corpus esse arbitrantur deum, hoc modo respondendum est. Con-
5 suetudo est scripturae sanctae, cum aliquid contrarium corpori huic crassiori et solidiori designare vult, spiritum nominare, sicut dicit: „Littera occidit, spiritus autem vivificat". In quo sine dubio per litteram corporalia significat, per spiritum intellectualia, quae et spiritalia dicimus. Apostolus quoque ita dicit: „Usque in hodiernum autem, cum
10 legitur Moyses, velamen est positum super cor eorum; cum autem conversus quis fuerit ad dominum, auferetur velamen; ubi autem domini spiritus, ibi libertas". Donec enim quis non se converterit ad intellegentiam spiritalem, 'velamen est positum super cor' eius, quo velamine,

17, 23 stipulam C γ [de] *Koe. App.*: < *Del.* (doch vgl. Th LL V 1, p. 1148, 24) 25 sic *Gu. Kl.* : si ω: < *Del.*: [si] *Koe.* 18, 9 dicit ita γ

gung auch hinsichtlich des „verzehrenden Feuers" anstellen[5]. Was verzehrt Gott denn, insofern er Feuer ist? Soll man etwa annehmen, er verzehre körperliche Materie, wie „Holz, Stroh oder Stoppeln" (vgl. 1 Kor. 3, 12 f.)? Welche würdige Aussage zu Gottes Lobpreis liegt denn darin, wenn Gott ein Feuer ist, das derartige Stoffe verzehrt? Wir wollen vielmehr (die Stelle) so verstehen, daß Gott zwar verzehrt und vernichtet; aber was er verzehrt, sind die bösen Gedanken des Geistes, die schimpflichen Handlungen, das Verlangen nach der Sünde, und er tut dies, indem er in das Herz der Gläubigen eindringt und zusammen mit seinem Sohn in den Seelen derer wohnt, die fähig werden, sein Wort und seine Weisheit zu fassen, wie geschrieben steht (Joh. 14, 23): „Ich und der Vater werden kommen und bei ihm Wohnung nehmen"; indem er all ihre Laster und Leidenschaften verzehrt und sie sich zu einem reinen und seiner würdigen Tempel macht.

Ferner ist denen, die auf Grund des Wortes „Gott ist Geist" (Joh. 4, 24) Gott für einen Körper halten[6], folgendermaßen zu antworten: Es ist eine Gewohnheit der heiligen Schrift, wenn sie etwas bezeichnen will, was dem gewöhnlichen dichten und festen Körper[7] entgegengesetzt ist, es „Geist" zu nennen. So sagt sie z. B. (2 Kor. 3, 6): „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig", wobei sie zweifellos mit dem Buchstaben die körperlichen Dinge, mit dem Geist die intelligiblen bezeichnet, die wir auch geistlich nennen. Der Apostel sagt auch (2 Kor. 3, 15—17): „Bis auf den heutigen Tag, wenn Mose vorgelesen wird, hängt die Decke vor ihren Herzen. Wenn sich aber einer zum Herrn bekehrt, so wird die Decke abgetan; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit." Denn solange einer sich noch nicht zum geistigen (Schrift)verständnis bekehrt hat, hängt die Decke vor seinem Herzen, und man sagt oder stellt sich vor, daß durch diese Decke, d. h. durch das allzu grobe (Schrift)verständnis, die Schrift selbst verdeckt

[5] Vgl. die Lehre des Simon Magus (Hipp. Ref. VI 9), der aus Deut. 4, 24 die (heraklitische) Lehre ableitet, Feuer sei die ἀρχή der Welt. S. auch C. Cels. VI 70.

[6] Bei dieser Deutung ist „spiritus" (πνεῦμα) im ursprünglichen Sinne als „Hauch" verstanden. Auch in der stoischen Naturphilosophie ist das „Pneuma" materiell. (Or. setzt C. Cels. VI 71 in der Erörterung von Joh. 4, 24 seinen Gottesbegriff von diesem Pneuma-Begriff ab.) Aber auch im religiös-mystischen Gebrauch ist das Wort nicht frei von stofflichen Vorstellungen.

[7] Rufins Formulierung ist mißverständlich; klarer heißt es C. Cels. VI 70: „Im Gegensatz zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen pflegt die Schrift die intelligiblen 'Geist' und 'geistlich' zu nennen."

18, 14 id est intellegentia crassiore, scriptura ipsa velari dicitur vel putatur:
15 et hoc est quod ait 'superpositum esse velamen vultui Moysi, cum loqueretur ad populum', id est, cum lex vulgo recitatur. Si autem 'convertamus nos ad dominum', ubi est et verbum dei, et ubi spiritus sanctus revelat scientiam spiritalem, tunc 'auferetur velamen', et tunc 'revelata facie' in scripturis sanctis 'gloriam domini speculamur'.

20 3. Sed et cum de spiritu sancto multi sancti participant, non utique corpus aliquod intellegi potest spiritus sanctus, quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque sanctorum; sed virtus profecto sanctificans est, cuius participium habere dicuntur omnes, qui per eius gratiam sanctificari meruerint. Et ut facilius quod dicimus possit
25 intellegi, ex rebus quamvis inparibus sumamus exemplum. Multi sunt qui disciplinae sive artis medicinae participant, et numquid putandum est omnes eos, qui medicinae participant, corporis alicuius, quod medi- |
19 cina dicitur, in medio positi sibi auferre particulas et ita eius participium sumere? an potius intellegendum est quod quicumque promptis paratisque mentibus intellectum artis ipsius disciplinaeque percipiunt, hi medicinae participare dicantur? Sed haec non omnimodis similia
5 exempla putanda sunt de medicina sancto spiritui comparata; sed ad hoc tantummodo conprobandum, quia non continuo corpus putandum est id, cuius participatio habetur a plurimis. Spiritus enim sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina pro eo quod sanctus spiritus subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et extat; nihil
10 autem tale est medicina.

4. Sed et ad ipsum iam sermonem evangelii transeundum est, ubi scriptum est quia „Deus spiritus est", et ostendendum est quam consequenter his quae diximus intellegi debeat. Interrogemus namque quando ista dixerit salvator noster vel apud quem vel cum quid quaereretur.
15 Invenimus sine dubio quod ad Samaritanam mulierem loquens ista

18, 19 speculabimur *Del.* 24—25 possit intellegi quod dicimus γ 26 et] set *Koe. Nachtr. (doch vgl. p. 8, 25)* 19, 8—9 spiritus sanctus γ 9 subsistentia] substantia δ : subsistentie σ 11 et] < γ

würde. Das ist auch gemeint, wenn es heißt (vgl. Ex. 34, 33—35), „eine Decke habe auf dem Antlitz des Mose gelegen, wenn er zum Volk sprach", d. h. wenn das Gesetz öffentlich vorgetragen wurde. Wenn wir uns aber zum Herrn bekehren, wo auch das Wort Gottes ist und wo der heilige Geist die geistliche Erkenntnis enthüllt, dann „wird die Decke abgetan", und dann „schauen wir mit aufgedecktem Antlitz" in den heiligen Schriften „wie in einem Spiegel des Herrn Klarheit" (vgl. 2 Kor. 3, 16—18).

3. Am heiligen Geist haben viele Heilige Anteil; dabei kann man auch ihn keinesfalls als einen Körper denken, den, in körperliche Teile zerlegt, die einzelnen Heiligen empfingen[8]; sondern er ist in Wirklichkeit eine heiligende Kraft, und von allen, die es verdient haben, durch seine Gnade geheiligt zu werden, sagt man, daß sie daran „Anteil" hätten. Damit das Gesagte leichter verständlich wird, wollen wir einen Gegenstand von freilich ganz anderem Rang als Beispiel nehmen. Es gibt viele, die an der Wissenschaft und Kunst der Heilkunde Anteil haben. Soll man nun etwa annehmen, daß alle, die an der Heilkunde Anteil haben, von irgendeinem allgemein zugänglichen Körper mit dem Namen „Heilkunde" sich ein Teilchen nehmen und so an ihr Anteil nehmen? Oder muß man vielmehr so verstehen, daß man von einem Anteil an der Heilkunde spricht, wenn jemand mit willigem und vorbereitetem Geist die Kenntnis von eben dieser Kunst und Wissenschaft erwirbt? Doch ist dieses Beispiel der Heilkunde im Vergleich zum heiligen Geist nicht in jeder Hinsicht als zutreffend anzusehen, sondern nur soweit es zum Beweis dafür dient, daß man etwas, woran viele Anteil haben, nicht ohne weiteres für einen Körper halten darf. Der heilige Geist unterscheidet sich nämlich wesentlich von der Heilkunde als einer Wissenschaft, insofern er eine geistige Wesenheit ist und selbständiges Wesen und Dasein hat[9]; die Heilkunde aber ist nichts Derartiges.

4. Doch jetzt müssen wir zu dem Wortlaut des Evangeliums selbst übergehen, wo geschrieben steht (Joh. 4, 24): „Gott ist Geist"; und wir müssen zeigen, wie dies entsprechend dem Gesagten zu verstehen ist. Wir wollen nämlich fragen, wann unser Heiland das gesagt hat, zu wem und auf welche Frage hin. Wir finden nun, daß er es gesagt

[8] Gegen ein wörtliches Verständnis von Apg. 2, 3 f. gerichtet?

[9] „subsistentia" steht bei Ruf. gewöhnlich für ὑπόστασις, „substantia" für οὐσία. Obwohl die Bedeutung dieser Begriffe bei Or. nicht streng zu unterscheiden ist, liegt doch bei ὑπόστασις die Betonung mehr auf der Selbständigkeit der Existenz.

19, 16 protulerit, eam quae putabat quod in monte Garizin secundum Samaritanorum opinionem adorari oporteret deum, dicens quoniam „Deus spiritus est". Quaerebat enim ab eo Samaritana mulier, putans eum unum esse ex Iudaeis, utrum in Hierosolymis adorari oporteret deum
20 aut in hoc monte; et ita dicebat: „Patres nostri omnes in hoc monte adoraverunt, et vos dicitis quia in Hierosolymis est locus, ubi oporteat adorare". Ad haec ergo quae opinabatur Samaritana, putans quod ex locorum corporalium praerogativa minus recte vel recte adorabitur deus aut a Iudaeis in Hierosolymis aut a Samaritanis in monte Garizin,
25 respondit salvator recedendum esse a praesumptione corporalium locorum huic qui vult deum sequi, et ita ait: „Venit hora ut veri adoratores neque in Hierosolymis neque in hoc monte adorent patrem. Deus spiritus est, et eos, qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare". Et vide quam consequenter veritatem spiritui sociavit, ut ad |
20 distinctionem quidem corporum 'spiritum' nominaret, ad distinctionem vero umbrae vel imaginis 'veritatem'. Qui enim adorabant in Hierosolymis, | 'umbrae et imagini caelestium deservientes', non veritati neque spiritui, | adorabant deum; similiter autem et hi, qui adorabant in monte Garizin.

5.6 5. Omni igitur sensu, qui corporeum aliquid de deo intellegi | suggerit, prout potuimus, confutato, dicimus secundum veritatem qui|dem deum inconprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim | illud est, quod sentire vel intellegere de deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credi. Sicut

19, 19 oportet β σ deum] dominum γ 21 oportet C γ et] < γ 21—22 adorare oportet γ 5 corporale *Pa* 20, 4

hat, als er zu dem samaritanischen Weibe sprach, zu der, die entsprechend der samaritanischen Auffassung glaubte, daß man Gott auf dem Berge Garizim anbeten müsse; bei dieser Gelegenheit sagte er: „Gott ist Geist". Das samaritanische Weib fragte ihn nämlich, da sie ihn für einen von den Juden hielt, ob man Gott in Jerusalem anbeten müsse oder auf diesem Berge, und sie sprach (Joh. 4, 20): „Unsere Väter haben alle auf diesem Berg angebetet, und ihr sagt, Jerusalem sei die Stätte, da man anbeten solle." Auf die Meinung der Samaritanerin hin also, die glaubte, daß je nach dem Rang körperlicher Orte Gott unrichtig oder richtig angebetet werde, entweder von den Juden in Jerusalem oder von den Samaritanern auf dem Berg Garizim, antwortete der Heiland: wer Gott nachfolgen wolle, müsse von der Bevorzugung körperlicher Orte ablassen, und er sagte (Joh. 4, 21—24): „Es kommt die Stunde, daß die wahrhaftigen Anbeter weder zu Jerusalem noch auf diesem Berg den Vater anbeten werden. Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Beachte, wie folgerichtig er die Wahrheit mit dem Geist verbunden hat: zur Unterscheidung von den Körpern sprach er vom „Geist", zur Unterscheidung von einem Schatten oder Abbild von der „Wahrheit". Die nämlich in Jerusalem anbeteten, dienten in ihrer Anbetung Gottes „einem Schatten und Abbild des Himmlischen" (vgl. Hebr. 8, 5), nicht der Wahrheit und dem Geiste; in gleicher Weise aber auch die, die auf dem Berg Garizim anbeteten.

5. Nachdem wir also, so gut wir konnten, jegliche Auffassung widerlegt haben, die etwas Körperliches in die Vorstellung von Gott hineinbringen will, stellen wir nun den Satz auf, daß Gott in Wahrheit unbegreiflich und unermeßlich ist[10]. Wenn wir uns nämlich überhaupt eine Vorstellung und einen Begriff von Gott machen können, so müssen wir notwendig annehmen, daß Gott in vieler Hinsicht weit erhabener ist als unsere Vorstellung. Es ist so, wie wenn wir mit einem

[10] Die Unerkennbarkeit Gottes hängt zusammen mit seiner Transzendenz, die im Mittelplatonismus und der Hermetik bis zur Ausschaltung fast jeder Berührung mit der Welt gesteigert wird. Man knüpft gerne an Plato Tim. 28 C 3 ff. an (so auch Or. C. Cels. VII 42; vgl. die Anm. von Chadwick), und oft verbindet sich damit der Gedanke, daß eine mystische Erleuchtung die rationale Erkenntnis ersetzen müsse (vgl. A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis, Heidelberg 1960, 252—265). Davon ist bei Or. zwar nicht die Rede; aber C. Cels. VII 44 führt er statt dessen die Offenbarung ein. — Vgl. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Paris ²1954, IV 70—76; Wolfson, Philo, Cambridge (Mass.) ²1948, II 94—164.

enim si videamus aliquem vix posse scintillam luminis aut brevissimae lucernae lumen aspicere, et eum, cuius acies oculorum plus luminis capere quam supra diximus non valet, si velimus de claritate ac splendore solis edocere, nonne oportebit nos ei dicere quia omni hoc lumine quo vides ineffabiliter et inaestimabiliter melior ac praestantior solis est splendor? — ita mens nostra cum intra carnis et sanguinis claustra concluditur et pro talis materiae participatione hebetior atque obtunsior redditur, licet ad comparationem naturae corporeae longe praecellens habeatur, tamen cum ad incorporea nititur atque eorum rimatur intuitum, tunc scintillae alicuius aut lucernae vix obtinet locum. Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens quam deus? cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest.

6. Verum non videtur absurdum, si ad evidentiorem rei manifesta- | tionem etiam alia utamur similitudine. Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam solis, intueri non possunt; splendorem vero eius vel radios fenestris forte vel quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes, considerare ex his possumus, fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis. Ita ergo quasi radii quidam sunt dei naturae opera divinae providentiae et ars universitatis huius ad comparationem ipsius substantiae eius ac naturae. Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsum deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit.

20, 13 oportebat *Pa* 14 quo **A* W B* C M** : quod **A^c B^c G** σ *Pa* 17 ilicet *Pa* 18 habetur *Pa* cum] dum γ 18—19 eorum intuitum rimatur *Pa* 19 aut] < *Pa* 23 ea] < *Pa* 21, 1 nostri] < *Pa* 3 forte] < γ 4 ex his] < *Pa* 5 ac] vel *Pa* 6 universitatis] veritatis γ 7 ipsius] < *Pa* eius] < *Pa* 8 per se ipsum δ *Pa* : per se ipsam γ : per se β

Menschen zu tun hätten, der kaum einen Lichtfunken oder das Licht der kleinsten Laterne anzuschauen vermag, und ihn, der mit der geringen Schärfe seiner Augen nicht mehr Licht fassen kann als wir sagten, über die Helligkeit und den Glanz der Sonne belehren wollten. Müßten wir ihm nicht sagen: der Glanz der Sonne ist unsäglich und unermeßlich größer und erhabener als alles Licht, das du siehst [11]? So steht es auch mit unserer Vernunft, wenn sie in den Kerker von Fleisch und Blut eingeschlossen und entsprechend ihrer Teilhabe an diesem Stoff stumpf und träge geworden ist: sie mag zwar im Vergleich zur körperlichen Natur bei weitem den Vorrang verdienen; wenn sie aber zum Unkörperlichen emporstrebt und es zu schauen trachtet, dann hat sie kaum die Kraft eines Funkens oder einer Laterne [12]. Was ist aber unter allen geistigen, d. h. unkörperlichen Dingen so erhaben über alles, so unsagbar und unermeßlich überragend wie Gott? Seine Natur zu schauen reicht die Schärfe einer menschlichen Vernunft nicht aus, mag sie auch noch so rein und klar sein.

6. Aber es scheint mir angebracht, um den Sachverhalt deutlicher vor Augen zu stellen, noch ein anderes Gleichnis zu gebrauchen. Unsere Augen können zunächst die Natur des Lichtes selbst, d. h. die Substanz der Sonne, nicht anschauen; wir können aber ihren Glanz oder die Strahlen betrachten, die etwa durch Fenster oder irgendwelche kleinen Lichtöffnungen fallen, und daraus schließen, wie groß die glühende Masse sei, der das körperliche Licht entströmt. So sind auch die Werke der göttlichen Vorsehung und der kunstvolle Bau dieses Alls gleichsam Strahlen von Gottes Natur im Vergleich zu seiner Substanz und Natur selbst. Unsere Vernunft erkennt also, da sie Gott nicht an sich, so wie er wirklich ist, betrachten kann, aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe den Vater des Alls [13].

[11] Dieser Vergleich ist aus dem platonischen Höhlengleichnis entwickelt, wo die Schwierigkeit, die Sonne anzuschauen, in Analogie steht zu der Schwierigkeit, die Idee des Guten zu erkennen (vgl. Rep. 516 AB; Or. C. Cels. VI 17 (p. 88, 5 Koe.) spielt auf Rep. 518 A 8 an). H. Koch [Lit.-Vz. IV] 256 zieht den Sonnenvergleich bei Albinos Did. p. 165, 18 ff. heran. Vgl. auch Wlosok a. a. O. 92, Anm. 92 und 127—129 (zur Hermetik).

[12] Eine Verschiebung des Bildes: jetzt wird die menschliche Vernunft (Nus) selbst als „Funke" dargestellt. Das erinnert an die stoische Vorstellung, die Seele sei von feuriger Substanz (Pohlenz, Stoa [Lit.-Vz. IV] II 50; insbesondere auf den Nus bezogen im plutarchischen Mythos De fac. 945 C), aber auch an die gnostischen „Seelenfunken".

[13] Zum „Vater"-Begriff s. Anm. 1. — Die Bewunderung des Kosmos und der Schluß auf seinen Schöpfer ist bei den Stoikern besonders verbreitet; auf

21, 10 Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est. Mens vero ut moveatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt. Propter quod natura illa simplex et tota mens ut moveatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per huiusmodi adiunctionem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplici-
22 tas, | uti ne quod est principium omnium, compositum inveniatur et diversum, | et sit multa, non unum, quod oportet totius corporeae ammixtionis | alienum una sola, ut ita dixerim, deitatis specie constare.

Quia autem mens non indigeat loco, ut secundum naturam suam moveatur, certum est etiam ex nostrae mentis contemplatione. Haec enim si in sua mensura consistat, nec ex qualibet causa aliquid ei obtunsionis eveniat, nihil umquam ex locorum diversitate tardabitur, quominus suis motibus agat; neque rursum ex locorum qualitate augmentum

21, 11 in se omnino **y** 12 et] aut *Koe. App.* 15 vel] < *Pa* : et *Pa* (Ab^{c}) 16 aut] vel **y** 22, 2 sit] si *Pa* quod] quid *Pa*

Gott ist also nicht als ein Körper oder als in einem Körper wohnend[14] anzusehen, sondern als einfache geistige Natur, die keinerlei Beifügung in sich zuläßt; sonst müßte man etwas Größeres und etwas Geringeres in ihm annehmen, so aber ist er in jeder Hinsicht eine Einheit und sozusagen eine Einsheit[15], sowie Vernunft und die Quelle, aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft, ihren Ursprung hat[16]. Vernunft braucht aber, um sich zu bewegen und zu wirken, keinen körperlichen Ort und keine sinnlich wahrnehmbare Ausdehnung, keine körperliche Gestalt oder Farbe noch sonst irgend etwas von den Eigenschaften des Körpers und der Materie. Darum kann jene Natur, die einfach und ganz Vernunft ist, in ihrer Bewegung und ihrem Wirken keinen Aufschub und keine Verzögerung erleiden, damit nicht durch eine solche Beifügung die Einfachheit der göttlichen Natur (auch nur) in gewissem Maße eingeschränkt und behindert erscheine: denn es soll nicht das, was der Ursprung aller Dinge ist, sich als zusammengesetzt und mannigfaltig erweisen, und es soll nicht vieles statt eines sein, was fern von jeder körperlichen Beimischung sozusagen einzig und allein in seiner Wesensart als Gottheit bestehen muß.

Daß aber die Vernunft keinen Ort braucht, um sich ihrer Natur gemäß zu bewegen, geht auch aus der Betrachtung unserer eigenen Vernunft hervor. Wenn sie nämlich ihr volles Maß besitzt und ihr nicht aus irgendeiner Ursache eine Abstumpfung widerfährt, so wird sie in den ihr eigenen Bewegungen durch keinen Unterschied der Orte gehemmt; und andererseits erfährt sie auch keine Vermehrung ihrer

Grund von Röm. 1, 20 benutzen auch die Christen diesen Gedankenkomplex gerne (Pohlenz, Stoa I 402 f. 409, II 198).

[14] in corpore = ἐνσώματος; vgl. die Schrift des Melito von Sardes Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ.

[15] Im mittleren Platonismus gelangt, unter pythagoreischem Einfluß, die Definition Gottes als μονάς oder ἕν zur Geltung. Or. schließt sich an, ohne die weitere Differenzierung und Stufung dieser Begriffe zu übernehmen, die dann zum neuplatonischen System führte (Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', Classical Quarterly 1928, 129—142). Entsprechend dem Gottesprädikat μόνος καὶ εἷς (Philo Leg. all. 2, 1, 1—3; C. H. IV 1, p. 49, 4 Nock-Fest. mit Anm.) gebraucht er hier den Doppelausdruck μονὰς καὶ ἑνάς.

[16] Gott als Nus: ebenfalls ein Gedanke des Platonismus (Alb. Did. p. 164, 17 H.; Numenios Fr. 22 des Places) und der Hermetik (C. H. I, 1, 6); der Tendenz, Gott noch über den Nus zu stellen, folgt auch Origenes manchmal (C. Cels. VII 38).

22, 9 aliquod vel incrementum mobilitatis adquiret. Quodsi obtendat aliquis,
10 verbi gratia, quia navigantibus et fluctibus maris iactatis minus aliquanto mens vigeat quam vigere in terris solet, non eos ex loci diversitate id pati, sed ex corporis commotione vel conturbatione credendum est, cui mens adiuncta est vel inserta. Videtur enim velut contra naturam in mari degere corpus humanum, et propter hoc velut quadam
15 sui inaequalitate motus mentis inconposite inordinateque suscipere et acuminis eius ictus obtunsiore ministerio dispensare, non minus quam si qui etiam in terra positi febribus urgeantur; quorum certum est quod, si minus aliquid per vim febrium mens suum servet officium, non loci culpam, sed morbum corporis esse causandum, per quem
20 perturbatum corpus atque confusum nequaquam notis ac naturalibus lineis solita menti dependit officia, quoniam quidem nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu; hoc enim modo habitare nos super terras possibile fuit. Deum vero, qui omnium initium est, compositum esse non est putandum; ne forte priora ipso
25 principio esse inveniantur elementa, ex quibus compositum est omne quicquid illud est quod compositum dicitur. |

23 Sed nec magnitudine corporali mens indiget, ut agat aliquid vel moveatur, sicut oculus, cum in maiora quidem corpora intuendo diffunditur, ad parva vero et exigua coartatur et adstringitur ad videndum. Indiget sane mens magnitudine intellegibili, quia non corporaliter, sed
5 intellegibiliter crescit. Non enim corporalibus incrementis simul cum corpore mens usque ad vicesimum vel tricesimum annum aetatis augetur, sed eruditionibus atque exercitiis adhibitis acumen quidem elimatur ingenii, quaeque sunt ei insita ad intellegentiam provocantur, et capax maioris efficitur intellectus non corporalibus incrementis aucta, sed
10 eruditionis exercitiis elimata. Quae idcirco non statim a puero vel a

22, 9 adquirit B^{c} γ 13 velut] ut *(getilgt)* M^{1} : < G : esse σ 14 propter hoc] propterea γ 18 servet δ : servat β : non servet γ 20 turbatum γ 24 initium est] est μ : est compositor σ

Beweglichkeit durch die besonderen Eigenschaften eines Ortes. Dagegen könnte einer beispielsweise einwenden: Wenn man zur See fährt und von den Meereswogen umhergeworfen wird, dann ist die Vernunft bedeutend weniger rege als sonst auf dem Land. Aber es ist anzunehmen, daß man dies nicht durch die Verschiedenheit der Örtlichkeiten erleidet, sondern durch die heftige, regellose Bewegung des Leibes, dem die Vernunft beigesellt oder eingepflanzt ist. Für den menschlichen Körper scheint nämlich der Aufenthalt auf dem Meere gleichsam naturwidrig zu sein, und darum empfängt er gewissermaßen wegen einer Art innerer Unausgeglichenheit die Antriebe der Vernunft ungeordnet und regellos und tut seinen Dienst bei der Ausführung der Impulse, die vom Denken kommen, nur in recht stumpfer Weise. Genauso ist es, wenn man an Land vom Fieber geschüttelt wird: dabei ist es klar, daß, wenn die Vernunft wegen der Gewalt des Fiebers nur in vermindertem Maß ihre Funktion ausübt, nicht der Ort als Ursache anzusehen ist, sondern die Krankheit des Körpers, durch die der Körper gestört und verwirrt ist, so daß er der Vernunft nicht die gewöhnlichen Dienste auf den bekannten und natürlichen Wegen leistet; denn wir Menschen sind ja Lebewesen, die zusammengesetzt sind aus Leib und Seele — nur so konnten wir ja auf der Erde wohnen. Gott aber, der Ursprung aller Dinge, darf nicht für zusammengesetzt gehalten werden; denn sonst würde sich ergeben, daß ursprünglicher als der Ursprung selbst die Grundbestandteile sind, aus denen alles besteht, was auch immer als zusammengesetzt bezeichnet wird [17].

Aber die Vernunft bedarf auch nicht körperlicher Ausdehnung, um zu handeln oder sich zu bewegen, wie z. B. das Auge, das beim Anschauen von großen Körpern sich erweitert, zum Betrachten von kleinen und geringen aber sich zusammenzieht und verengt. Freilich bedarf die Vernunft einer geistigen Ausdehnung, da sie nicht körperlich, sondern geistig wächst. Denn sie nimmt nicht durch körperliches Wachstum gleichzeitig mit dem Körper bis zum 20. oder 30. Lebensjahr zu [18], sondern durch Unterricht und Übung wird die Schärfe des Verstandes ausgebildet und die Anlage zum Denken geweckt, und ihre geistige Fassungskraft vergrößert sich nicht durch körperliches Wachstum, sondern wird durch die Übung im Unterricht ausgebildet. Diese (Aus-

[17] Gott ist nicht zusammengesetzt: vgl. Alb. Did. p. 165, 30 H. (mit der gleichen ontologischen Begründung).

[18] Der Stoiker Antipater von Tarsos lehrte (SVF III Fr. 50), daß die Seele mit dem Körper zusammen wachse und abnehme. Vgl. Tert. De an. 37, 5 mit Waszinks Kommentar.

23, 11 nativitate recipere potest, quia invalida adhuc et inbecilla membrorum conpago, quibus velut organis ad exercitium sui mens utitur, neque operandi vim sustentare valet neque percipiendae disciplinae exhibere sufficit facultatem.

15 7. Si qui autem sunt qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum tam difficilium tamque subtilium rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae, unde rerum invisibilium contemplatio, unde certe incorporalium intellectus corpori inest? Quomodo natura corporea dis-
20 ciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire atque intellegere potest? Nisi si forte aliquis putet quod, sicut forma ista corporea et habitus ipse aurium vel oculorum confert aliquid ad audiendum et ad videndum, et ut singula membra, quae a deo formata sunt,
25 habent aliquid oportunitatis etiam ex ipsa formae qualitate ad hoc, quod agere naturaliter instituta sunt: ita etiam habitum animae vel mentis intellegi debere arbitrentur quasi apte accommodeque formatum ad hoc, ut de singulis sentiat vel intellegat atque ut vitalibus motibus moveatur. Verum qualem colorem mentis secundum hoc, quod mens
30 est et intellegibiliter movetur, describere quis posset aut dicere, non adverto. |

24 Adhuc ad confirmationem atque explanationem eorum, quae de mente vel anima diximus, eo quod praestantior sit totius naturae corporeae, etiam haec addi possunt. Unicuique corporeo sensui substantia quaedam sensibilis subiacet proprie, in quam ipse sensus corporalis
5 intenditur. Verbi gratia, visui subiacent colores habitus magnitudo, auditui voces et sonus, odoratui nidores boni vel mali, gustui sapores, tactui calida vel frigida, dura vel mollia, aspera vel levia. Horum

23, 16 respondeant *Koe. App.* 22 si] < δ G σ 27 arbitretur *Del.* 30 possit *Koe. App.* 24, 6 nidores b. v. m.] nidores et b. v. m. odores γ 7 levia] lenia (B) (M) G Ab

bildung) kann die Vernunft aus dem Grunde nicht sogleich in der Kindheit oder von Geburt an erhalten, weil das Gefüge der Glieder, deren sie sich gleichsam als Werkzeuge zu ihrer Betätigung bedient, dann noch zart und schwach ist, und weil es weder die Mühe einer Tätigkeit ertragen kann noch die Fähigkeit aufzubringen vermag, eine Unterweisung anzunehmen.

7. Wenn aber manche meinen, die Vernunft selbst und die Seele sei ein Körper[19], so mögen sie mir die Frage beantworten, auf welche Weise sie zu Einsichten und Aussagen über so erhabene, schwierige und feine Dinge gelangt. Woher kommt ihr die Kraft des Gedächtnisses, woher die Schau der unsichtbaren Dinge, woher kommt überhaupt die Erkenntnis unkörperlicher Dinge in den Körper? Auf welche Weise kann ein körperliches Wesen in die Lehren der Wissenschaften, in die Schau und die rationale Erkenntnis der Dinge forschend eindringen? Und woher kann es die göttlichen Lehren hören und verstehen, die ganz offensichtlich unkörperlich sind? Es sei denn, daß einer folgendes dächte: Gleichwie die körperliche Form und Gestalt der Ohren und Augen zum Hören und Sehen etwas beiträgt und gleichwie die einzelnen von Gott gebildeten Glieder durch die Eigenart ihrer Form eine gewisse Eignung für die Aufgabe besitzen, zu deren Erfüllung sie von Natur aus bestimmt sind, so müsse man — so könnten sie meinen — auch eine äußere Gestalt der Seele und der Vernunft annehmen, welche sozusagen geeignet und passend gestaltet sei für den Zweck, die einzelnen Dinge wahrzunehmen und zu erkennen sowie die Bewegungen des Lebens auszuführen. Ich wüßte aber nicht, welche Farbe der Vernunft einer beschreiben oder angeben könnte, insofern sie Vernunft ist und sich geistig bewegt.

Wir haben von Geist und Seele gesagt, daß sie den Vorrang hätten vor der gesamten Körperwelt[20]. Zur Bestätigung und Erläuterung dieses Satzes kann man noch folgendes hinzufügen: Einem jeden körperlichen Sinn ist in besonderer Weise eine bestimmte sinnlich wahrnehmbare Substanz zugeordnet, auf die sich ebendieser körperliche Sinn richtet. So sind z. B. dem Gesichtssinn Farben, Gestalt und Größe zugeordnet, dem Gehör Worte und Töne, dem Geruchssinn gute und schlechte Gerüche, dem Schmecken die Arten des Geschmacks, dem Tastsinn das Warme und Kalte, das Harte und Weiche, das Rauhe und

[19] Dies wäre die stoische (und epikureische) Position, die unter den Christen etwa von Tertullian vertreten wird.

[20] Vgl. Plato Leg. X 892 AB.

24, 8 autem sensuum, de quibus supra diximus, quia multo melior sensus sit mentis, omnibus clarum est. Quomodo ergo non videtur absurdum, 10 his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subiectas ad intendendum, huic autem virtuti, quae melior est, id est mentis sensui, nihil omnino subici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem? Quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam eius substantiae, quae in ipsis melior est, haec profe- 15 runt; immo vero ex hoc etiam ad ipsum deum refertur iniuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intellegi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intellegi vel sentiri; et nolunt hoc intellegi, quod propinquitas quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit, et per hoc possit 20 aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali.

8. Verum istae assertiones minus fortasse auctoritatis habere videantur apud eos, qui ex sanctis scripturis de rebus divinis institui volunt | 25 et inde sibi approbari quaerunt, quomodo natura dei supereminet corporum naturam. Vide ergo si non etiam apostolus hoc idem ait, cum de Christo loquitur dicens: „Qui est imago invisibilis dei, primogenitus omnis creaturae". Non enim, ut quidam putant, natura dei alicui visi- 5 bilis est et aliis invisibilis; non enim dixit apostolus 'imago invisibilis dei hominibus' aut 'invisibilis peccatoribus', sed valde constanter pro-

24, 8 sit sensus γ 11 est, id] id G M* : < σ 20 ac] et γ 22 fortassis γ 25, 1 et inde] etiam inde G : etiam de M* : etiamque M^{1c} : etiam de his σ 5 non enim] quia non r

Glatte[21]. Es ist aber allen deutlich, daß der Sinn der Vernunft viel höher steht als alle die Sinne, von denen wir eben gesprochen haben. Muß es deshalb nicht als widersinnig erscheinen, daß den niederen Sinnen Substanzen zugeordnet sind, auf die sie sich richten, der höheren Funktion aber, dem Sinn der Vernunft, überhaupt nichts Substantielles zugeordnet wird, sondern daß die Funktion der vernünftigen Natur eine Eigenschaft oder Wirkung von Körpern sein sollte[22]? Wer solches sagt, der schmäht damit zweifellos die höhere Substanz, die in ihm selber ist; ja es folgt daraus sogar eine Beleidigung gegen Gott selbst, wenn sie meinen, er könne durch eine körperliche Natur erkannt werden; denn daraus würde sich nach ihrer Lehre ergeben, daß auch das körperlich ist, was durch einen Körper erkannt und wahrgenommen werden kann. Sie wollen nicht gelten lassen, daß es eine Verwandtschaft des Geistes mit Gott gibt, dessen geistiges Bild der Geist selbst ist, und daß dieser dadurch etwas von der Natur der Gottheit wahrnehmen kann, vor allem wenn er besonders rein und von körperlicher Materie abgeschieden ist.

8. Aber diese Erklärungen mögen vielleicht weniger Gewicht haben bei denen, die über göttliche Dinge aus den heiligen Schriften belehrt werden wollen und fordern, daß ihnen von daher bewiesen werde, inwiefern die Natur Gottes über die Natur der Körper erhaben ist. Sieh also zu, ob nicht auch der Apostel ebendasselbe meint, wenn er über Christus sagt (Kol. 1, 15): „Welcher ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Kreatur"[23]. Denn die Natur Gottes ist nicht, wie manche meinen, für den einen sichtbar und für andere unsichtbar; der Apostel sagt nämlich nicht: ein Ebenbild Gottes, der unsichtbar für die Menschen ist oder der unsichtbar für die Sünder ist, sondern er macht ganz eindeutig eine Aussage über die Natur Got-

[21] Vgl. Philo De opif. mundi 62.

[22] Eine logische Unklarheit: es müßte hier gleich der Schluß auf die Besonderheit (d. h. Unkörperlichkeit) des Denkobjekts folgen. Statt dessen ist zunächst vom Denksubjekt die Rede. Vergleichbar ist der Objekt-Subjekt-Wechsel im Lichtgleichnis (o. Anm. 12); ermöglicht wird dies durch die verbreitete Vorstellung von der Gleichartigkeit des Erkennenden und Erkannten, die im Hintergrund dieser ganzen Erörterung steht. Vgl. dazu A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit. Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters, Suppl. 2, 1923.

[23] „Unsichtbar" ist für Or. die biblische Ausdrucksweise für „körperlos", vgl. II 4, 3 und I Praef. 9.

25, 7 nuntiat de ipsa natura dei dicens „imago invisibilis dei". Sed et Iohannes in evangelio dicens: „Deum nemo vidit umquam" manifeste declarat omnibus, qui intellegere possunt, quia nulla natura est, cui visibilis sit deus; non quasi qui visibilis quidem sit per naturam et velut fragilioris creaturae evadat atque excedat aspectum, sed quoniam naturaliter videri impossibilis est.

Quodsi requiras a me, quid etiam de ipso unigenito sentiam, si ne ipsi quidem visibilem dicam naturam dei, quae naturaliter invisibilis est: non tibi statim vel impium videatur esse vel absurdum; *→ rationem 26, 1 quippe | dabimus consequenter. ← | Aliud est videre, aliud cognoscere: videri et | videre corporum res est, cognosci et cognoscere intellectualis naturae | est. Quicquid ergo proprium corporum est, hoc nec de patre nec de | filio sentiendum est; quod vero ad naturam pertinet deitatis, hoc inter | patrem et filium constat. Denique etiam ipse in evangelio non dixit quia 'nemo vidit patrem nisi filius neque filium nisi pater', sed ait: „Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius". Ex quo manifeste indicatur quod quicquid inter corporeas naturas videre et videri dicitur, hoc inter patrem et filium cognoscere dicitur

---

* *Ruf. Apol. I 19, 7—10:* ... pro eo ergo quod nos scripsimus „rationem quippe dabimus consequenter", illi *(d. h.: Hier.)* scripserunt: → „non tibi statim impium videatur esse vel absurdum, quia sicut filius patrem non videt, ita nec sanctus spiritus filium videt". ← *I 20, 1—6:* Memini sane, quod aliquis eorum cum argueretur falsasse haec, respondit mihi in Graeco ita haberi, me autem in Latino immutare voluisse. *Das treffe nicht zu; aber selbst wenn es wahr wäre, habe er nur getan, was er* in praefatiunculis *versprochen habe. I 18, 26 f.:* ... etiam si aliqua verba in Graeco incautius fortasse posita declinavimus. — *Epiph. = Hier. Ep. 51, 4 (p. 401, 3—7 Hi.):* Haec in libris 25, 16 Περὶ ἀρχῶν scribuntur, his verbis legimus et ita locutus est Origenes: 26, 1 → „Sicut enim incongruum est dicere, quod possit | filius videre patrem, sic inconsequens[a] est opinari, quod spiritus sanctus | possit videre filium." ← *Gleichlautendes Zitat: Hier. C. Ioh. Hieros. 7 (PL 23, 376). — Hier. Apol. II 11 (PL 23, 454):* In primo libro Περὶ ἀρχῶν, ubi Origenes lingua sacrilega blasphemavit, quod filius patrem non videat, tu *(Ruf.)* etiam causas reddis, quasi ex persona eius, qui scripsit, et Didymi interpretaris σχόλιον, in quo ille casso labore conatur alienum errorem defendere, quod Origenes quidem bene dixerit.

* *Hier. Ep. 51, 4* [a] sic inconsequens] ita inconveniens *C. Ioh. Hieros.*

25, 8 videt r^p noscere, nosci r 26, 2. 3. 10. 11. 14 cognoscere, cognosci, agnosci] *jeweils* 3 res] < r 7 videt r^p

tes selbst, indem er sagt: „ein Ebenbild des unsichtbaren Gottes". Aber auch wenn Johannes im Evangelium sagt (Joh. 1, 18): „Niemand hat Gott je gesehen", gibt er offen allen Einsichtigen zu erkennen, daß es kein Wesen gibt, für das Gott sichtbar wäre; nicht als ob er von Natur aus sichtbar wäre und nur dem Anblick der allzu gebrechlichen Geschöpfe entzogen wäre, sondern weil es von Natur unmöglich ist, ihn zu sehen.

Wenn du mich nun fragst, was ich von dem Eingeborenen selbst meine; ob ich behaupte, daß auch für ihn das Wesen Gottes nicht sichtbar sei, welches von Natur unsichtbar ist, so halte es nicht gleich für gottlos oder unsinnig, *wenn ich dies bejahe und sogar noch weiter gehe:* Ep | Denn ebenso, wie es ungereimt ist zu sagen, der Sohn könne den Vater sehen, so ist es auch nicht folgerichtig zu meinen, der heilige Geist R könne den Sohn sehen[24]. | Im folgenden wollen wir eine Begründung dafür geben[25]. Zwischen Sehen und Erkennen ist ein Unterschied: Gesehenwerden und Sehen kommt den Körpern zu, Erkanntwerden und Erkennen der geistigen Natur. Was also Eigenschaft der Körper ist, das darf man weder dem Vater noch dem Sohne zuschreiben; was aber zur Natur der Gottheit gehört, das kommt in gleicher Weise dem Vater und dem Sohn zu. Schließlich hat er auch selbst im Evangelium (Matth. 11, 27) nicht gesagt: „Niemand hat den Vater gesehen als der Sohn und niemand den Sohn als der Vater", sondern: „Niemand hat den Sohn erkannt als der Vater, und niemand hat den Vater erkannt als der Sohn". Daraus geht klar hervor, daß das, was bei den körperlichen Naturen Sehen und Gesehenwerden heißt, bei Vater und Sohn Erkennen und Erkanntwerden genannt wird und sich durch die Kraft

---

[24] Bei Ruf. fehlt hier die Aussage, daß weder der Sohn den Vater noch der heilige Geist den Sohn sehen könne, welche Epiphanius (und fast gleichlautend Hier. und Ruf. selbst) zitiert. Ruf. wehrt sich in seiner Apologie nur schwach gegen den Vorwurf der Auslassung (s. App. I). Wir versuchen den Wortlaut des Zitats an den Rufin-Text durch eine hypothetische Einfügung logisch anzuknüpfen.

[25] Diesen Satz hat Ruf., wie er in der Apologie selbst sagt, an die Stelle des ausgelassenen gesetzt. Dazu kommt die Feststellung des Hier., Rufin habe eine Begründung und Rechtfertigung des anstößigen Satzes, der Sohn sehe den Vater nicht, aus Didymus eingefügt (s. App. I). Offenbar ist also der ganze Rest des Absatzes nicht ursprünglich. Die hier vorgetragene Unterscheidung zwischen „Sehen" und „Erkennen" findet sich in der gleichen Verwendung in II 4, 3, p. 131, 13—18; vielleicht ist damit doch ein echter Gedanke des Or. wiedergegeben (so Crouzel, Image [Lit.-Vz. IV] 76 f.).

et cognosci, per virtutem scientiae, non per visibilitatis fragilitatem. Quia ergo de incorporea natura et invisibili nec videre proprie dicitur nec videri, idcirco neque pater a filio neque filius a patre videri in evangelio dicitur, sed agnosci.

9. Quodsi proponat nobis aliquis, quare dictum est: „Beati mundi corde, quoniam ipsi deum videbunt", multo magis etiam ex hoc, ut ego arbitror, assertio nostra firmabitur; nam quid aliud est 'corde deum videre', nisi secundum id, quod supra exposuimus, mente eum | intellegere atque cognoscere? Frequenter namque sensibilium membrorum nomina ad animam referuntur ita, ut 'oculis cordis' videre dicatur, | id est virtute intellegentiae aliquid intellectuale conicere. Sic et audire | auribus dicitur, cum sensum intellegentiae profundioris advertit. Sic | et uti eam posse dentibus dicimus, cum mandit et comedit panem vitae, qui de caelo descendit. Similiter et ceteris uti membrorum | officiis dicitur, quae ex corporali appellatione translata virtutibus animae coaptantur, sicut et Salomon dicit: „Sensum divinum invenies". Sciebat namque duo genera esse sensuum in nobis, unum genus sensuum mortale, corruptibile, humanum, aliud genus immortale et intellectuale, quod nunc 'divinum' nominavit. Hoc ergo sensu divino non oculorum, sed 'cordis mundi', quae est mens, deus videri ab his, qui digni sunt, potest. Cor sane pro mente, id est pro intellectuali virtute nominari in omnibus scripturis novis ac veteribus abundanter invenies.

26, 15 mundi A^{1c} W^{c} B : mundo A^{*} W^{*} C γ r 16 etiam] < δ r 17—18 deum videre corde γ 18 id] < r^{p} 27, 7 corporali] corpora M^{*} : corporea G M^{1c} : corporum σ 10 et intellectuale] < γ

der Vernunfterkenntnis, nicht durch die Schwäche des Gesichtssinnes vollzieht. Weil man also bei einer unkörperlichen und unsichtbaren Natur nicht im eigentlichen Sinne vom Sehen und Gesehenwerden sprechen kann, darum heißt es im Evangelium nicht, daß der Vater vom Sohn und der Sohn vom Vater gesehen werde, sondern daß er erkannt werde.

9. Wenn uns nun einer die Frage vorlegt, warum es heißt (Matth. 5, 8): „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen", so wird durch diese Stelle unser Satz meiner Meinung nach nur noch mehr bekräftigt. Denn was bedeutet „mit dem Herzen Gott schauen" anderes als ihn — entsprechend unseren obigen Darlegungen — mit der Vernunft begreifen und erkennen? Häufig werden nämlich die Bezeichnungen der Sinnesorgane auf die Seele bezogen, und man sagt dann, sie sehe „mit den Augen des Herzens" (Eph. 1, 18), das heißt: sie erschließt einen geistigen Gegenstand durch die Kraft ihrer Vernunft. So sagt man auch, sie höre mit den Ohren, wenn sie die Wahrnehmung eines tieferen Wissens aufnimmt. So schreiben wir ihr auch den Gebrauch von Zähnen zu, wenn sie das Lebensbrot ißt und verzehrt, das vom Himmel herabgekommen ist (vgl. Joh. 6, 32 f. 50 f.). In ähnlicher Weise spricht man bei ihr auch von den Funktionen der übrigen Organe und überträgt die körperliche Benennung auf die Kräfte der Seele. So sagt auch Salomo (Spr. 2, 5): „Du wirst einen göttlichen Sinn[26] finden." Er wußte nämlich, daß es zwei Arten von Sinnes(wahrnehmungen) in uns gibt: die eine Art sterblich, vergänglich und menschlich, die andere unsterblich und geistig; und diese hat er hier „göttlich" genannt. Mit diesem göttlichen Sinn also, der nicht den Augen, sondern dem reinen Herzen, d. h. der Vernunft angehört, kann Gott von denen gesehen werden, die dessen würdig sind. Dafür, daß das Herz an Stelle der Vernunft, d. h. der Denkkraft genannt wird, wirst du jedenfalls in allen Schriften des neuen und alten Testaments eine Fülle von Beispielen finden.

[26] Or. las hier αἴσθησιν θείαν εὑρήσεις (so C. Cels. VII 34, p. 185, 15 Koe.; vgl. De princ. IV 4, 10, p. 364, 8; LXX: ἐπίγνωσιν θεοῦ εὑρήσεις; das Wort αἴσθησιν ist vielleicht aus Vers 3 eingedrungen), und er verstand αἴσθησις im Sinne philosophischer Terminologie als „Sinneswahrnehmung", erweitert zu „Wahrnehmungsfähigkeit" allgemein. Ruf. gibt den Begriff in diesem ganzen Abschnitt mit „sensus" wieder. — Wenn Or. von einem besonderen „Wahrnehmungsvermögen" für das Göttliche, Geistige spricht, so erinnert das an Plotins Annahme eines besonderen intuitiven Wahrnehmungsvermögens für das Schöne, d. h. den Glanz des Geistigen in der Materie (Plot. I 6, 4; V 8, 2).

27, 15 Hoc igitur modo quamvis longe inferius quam dignum est, utpote pro infirmitate humanae intellegentiae naturam dei intellegentes, nunc 17 quid sibi nomen Christi velit videamus.

19 ## CAPUT SECUNDUM

20 ### *→ De Christo ←

1. Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam | 28 in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Propter quod videndum primo est, quid sit unigenitus filius dei, qui multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur. Sapientia namque dicitur, sicut et Salomon dixit ex persona 5 sapientiae: „Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua, priusquam aliquid faceret, ante saecula fundavit me. In initio priusquam terram faceret, priusquam prodirent fontes aquarum, antequam firmarentur montes, ante omnes autem colles generat me". Dicitur autem et primogenitus, sicut dicit apostolus Paulus: „Qui est primo- 10 genitus omnis creaturae". Nec tamen alius est primogenitus per naturam quam sapientia, sed unus atque idem est. Denique et apostolus Paulus dicit: „Christus dei virtus et dei sapientia".

2. Nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere, cum eum 'dei sapientiam' nominamus; id est, ut exempli causa finxerim, quod 15 eum non velut animal quoddam sapiens, sed rem aliquam, quae sapientes efficiat, intellegamus, praebentem se et mentibus inserentem eorum, qui capaces virtutum eius atque intellegentiae fiunt. Si ergo semel

---

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 3 b 36 B.):* ... καὶ υἱοῦ ..., *ebd. p. 4 a 3—4:* ... καὶ 27, 18 (ὡς ἐκεῖνός φησι) → περὶ Χριστοῦ ← ...

27, 17 sibi velit nomen Christi **γ**

I 2 *Textzeugen*: **ω**; p. 28, 17 Si ergo — 30, 2 sapientiam *Pa. 3*; p. 29, 12 nos semper — 48, 13 perquiramus *j*; p. 30, 19 Qui — 31, 4 potest *Pa. 3*; p. 32, 15 infandum — 33, 3 filius est *Pa. 3*; p. 35, 5 ego — 36, 7 lumen *Pa. 5*; p. 40, 9 Efficitur — 41, 7 dicenda est *Pa. 3*; p. 45, 1 Sempiternum — 9 deo *Pa. 3.*

28, 2 est primo] **γ** 4—5 ex persona sapientiae] < **γ** 7 prodirent] producerent M* : produceret G M ^{1c} **σ** 8 generat] generavit **δ** G 9 Paulus] < **γ** 12 virtus] + est **δ** *(vgl. 1 Kor. 1, 24, Variante?)*

Nachdem wir auf diese Weise die Natur Gottes erkannt haben, wenngleich wir entsprechend der Schwäche der menschlichen Vernunft weit hinter dem zurückgeblieben sind, was ihm gebührt, wollen wir jetzt untersuchen, was der Name Christi bedeutet.

KAPITEL 2

Von Christus

1. Zunächst müssen wir wissen, daß in Christus die Natur seiner Gottheit, insofern er der eingeborene Sohn des Vaters ist, zu unterscheiden ist von der menschlichen Natur, die er in den letzten Zeiten nach dem Heilsplan angenommen hat. Daher wollen wir zuerst untersuchen, was der eingeborene Sohn Gottes ist[1], der ja mit vielen verschiedenen Namen benannt wird[2], die entweder in der Sache oder in den Ansichten derer begründet sind, die sie gebrauchen. So heißt er „Weisheit", wie schon Salomo durch den Mund der Weisheit gesagt hat (Spr. 8, 22—25): „Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke; bevor er etwas machte, vor den Äonen gründete er mich. Am Anfang, bevor er die Erde machte, bevor die Quellen der Wasser hervorgingen, bevor die Berge gefestigt wurden und vor allen Hügeln zeugt er mich." Aber er heißt auch der „Erstgeborene", wie der Apostel Paulus sagt (Kol. 1, 15): „welcher der Erstgeborene ist vor aller Kreatur". Doch ist der Erstgeborene seiner Natur nach nicht verschieden von der Weisheit, sondern er ist ein und derselbe. Auch der Apostel Paulus sagt ja (1 Kor. 1, 24): „Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit".

2. Niemand soll aber glauben, daß wir von etwas nicht selbständig Existierendem sprechen, wenn wir ihn „Gottes Weisheit" nennen. Das würde beispielshalber heißen, daß wir ihn nicht für ein weises Wesen hielten, sondern für etwas, was weise macht, was sich darbietet und in den Geist derer eingeht, die sich als fähig erweisen, seine Kräfte und seine Erkenntnis aufzunehmen[3]. Wenn man nun ein für allemal die

---

[1] Über die menschliche Natur Christi wird in II 6 gehandelt. — Bedenken gegen die Echtheit der Zwei-Naturen-Terminologie bei Studer [Lit.-Vz. VII] 411.

[2] Vgl. In Ioh. I 21. Dort beanstandet Or., daß man meist nur von der Bezeichnung „Logos" ausgehe; anschließend erörtert er die Namen Christi in ähnlicher Weise wie hier.

[3] Dies ist gegen eine dynamistische Christologie gerichtet.

28, 18 recte receptum est, unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem, nescio si iam ultra evagari sensus noster
20 debeat ad suspicandum, ne forte ipsa ὑπόστασις (id est subsistentia) eius corporeum aliquid habeat, cum omne, quod corporeum est, vel habitu |
29 vel colore vel magnitudine designetur. Et quis umquam sani sensus habitum vel colorem aut mensurae magnitudinem in sapientia requisivit per hoc, quod sapientia est?

Quomodo autem extra huius sapientiae | generationem fuisse ali-
5 quando deum patrem, vel ad punctum momenti ali|cuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de deo intelle|gere noverit vel sentire? Aut enim non potuisse deum dicet generare | sapientiam, antequam generaret, ut eam quae ante non erat postea genuerit | ut esset, aut potuisse quidem et, quod dici quoque de deo nefas est, | noluisse
10 generare. Quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus | patet, id est, ut aut ex eo quod non potuit deus proficeret ut posset, | aut cum posset dissimularet ac differret generare sapientiam. Propter | quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso qui|dem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non | solum eo,
15 quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo | quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri solet et nudo, ut | ita dixerim,
30 intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod | vel dici vel intellegi potest initium generatam esse credendum est | sapientiam. In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus | ac deformatio

28, 20 ipsa] ipiya γ : ἰδία *vermutet Del.* ὑπόστασις id est] < *Pa* sub-sistentia A^{1c} W^{c} *Pa* : substantia β γ 29, 3 hoc] < *Pa* 8 ut] < *Pa* esset] esse *Pa* (G) : < *Pa* (M^{c} σ) dici quoque ... nefas] dici ... nefas γ : ne dici quidem ... fas *Pa* (μ) : nec suspicari quidem ... fas *Pa* (σ) 10 aut] < *Pa* 11 aut] et ex eo *Pa* (G M* S) 30, 2 quia] quod γ

richtige Lehre angenommen hat, daß der eingeborene Sohn Gottes dessen Weisheit ist, die ein selbständiges Dasein als Substanz besitzt, dann sollte unser Denken sich nicht weiter versteigen zu der Vermutung, daß vielleicht eben dieses sein selbständiges Sein irgend etwas Körperliches habe[4]. Denn alles Körperliche ist durch Gestalt, Farbe und Größe gekennzeichnet; welcher Mensch aber mit gesundem Verstand hätte jemals Gestalt, Farbe oder meßbare Größe bei der Weisheit gesucht, insofern sie Weisheit ist?

Wie kann man ferner meinen oder glauben, daß Gott Vater jemals auch nur den geringsten Augenblick ohne die Zeugung dieser Weisheit existiert habe, wenn man auch nur ein wenig fromm von Gott zu denken gelernt hat[5]? Denn entweder muß man sagen, Gott habe die Weisheit nicht zeugen können, bevor er sie zeugte, und habe darum sie, die vorher nicht war, nachher durch Zeugung ins Sein gerufen; oder aber, er habe zwar zeugen können, aber — doch dies von Gott auch nur zu sagen ist Frevel — nicht gewollt. Daß beides unsinnig und gottlos ist, ist jedem klar: daß nämlich entweder Gott von einem Nichtkönnen zum Können fortgeschritten sei, oder daß er mit seinem Können zurückgehalten und die Zeugung der Weisheit aufgeschoben habe. Daher wissen wir, daß Gott beständig Vater seines eingeborenen Sohnes ist, der zwar aus ihm geboren ist und, was er ist, von ihm erhält, doch ohne jeden Anfang, nicht nur ohne einen, der sich durch bestimmte Zeiträume begrenzen läßt, sondern auch ohne einen solchen, den der Geist allein bei sich selbst betrachtet und sozusagen mit nacktem Erkennen und Denken anschaut[6]. So muß man also glauben, daß die Weisheit außerhalb jeden Anfangs, der ausgesprochen oder gedacht werden könnte, gezeugt ist. In diesem selbständigen Sein der Weisheit waren nun alle Kräfte und Gestaltungen für die künftige Schöpfung

[4] Ergänzung zu I 1, wo die Körperlosigkeit nur für den Vater und den heiligen Geist (I 1, 3) erörtert war.

[5] Zur Zeitlosigkeit der Zeugung (p. 33, 1: generatio aeterna) vgl. Seeberg, DG I 510 Anm. 1. Diese Lehre findet sich bei Origenes zuerst ausgebildet; als Denkform ist sie sicherlich platonisch. So sagt Plotin (V 1, 6) über die Entstehung des Zweiten aus dem Einen: „Ganz ausschließen müssen wir dabei die Entstehung in der Zeit, da wir es zu tun haben mit den ewig seienden Dingen; sondern wir legen ihnen nur dem Ausdruck nach Entstehung bei, um damit dem Verhältnis von Ursache und Wirkung und ihrer Rangordnung gerecht zu werden."

[6] Also ein abstrakt-idealer Anfang.

30, 4 futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter | exsistunt vel
5 eorum quae accidunt consequenter, virtute praescientiae | praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut | descripta ac praefigurata fuerant creaturis, se ipsam per Salomonem | dicit 'creatam esse' sapientia 'initium viarum dei', continens scilicet in | semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species.

3. Quali autem modo intelleximus sapientiam 'initium viarum dei'
10 esse, et quomodo 'creata' esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam 'verbum dei' eam esse intellegendum est per hoc, quod ipsa ceteris omnibus, id est universae creaturae, mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam continentur, aperiat; et per hoc 'verbum' dicitur, quia sit
15 tamquam arcanorum mentis interpres. Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in Actibus Pauli scriptus est, quia „Hic est verbum, animal vivens". Iohannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit, propria definitione deum esse definiens verbum, dicens: „Et deus erat verbum, et hoc erat in initio apud deum". Qui autem initium |
31 dat verbo dei vel sapientiae dei, intuere ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse verbum et habuisse sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid illud est quod nominari potest.

5 4. Hic ergo filius etiam omnium quae sunt 'veritas' est et 'vita', et recte. | Nam quomodo viverent quae facta sunt, nisi ex vita? vel quo-

30, 6 descriptae ac praefiguratae *Del. nach einer (verlorenen?) Reimser Hs.* 8 rationes] formas (γ) 10 rationes] initia γ 15 Unde — 17 vivens] $< j$ 31, 1 intueatur *Pa* (σ) 3 in omnibus] $<$ *Pa* 4 illud] aliud *Koe. App. (vgl. C. Cels. VII 16, p. 168, 10 Koe.; dagegen etwa De princ. p. 32, 14)* 5 vita] + et via *j („vielleicht richtig, s. u. p. 32, 7" Koe.)*

enthalten[7], sowohl für die primär seienden als auch die sekundär zufällig entstehenden Dinge[8], (Gestaltungen,) die durch die Kraft des Vorherwissens vorgeformt und angelegt waren. Weil also in der Weisheit gleichsam Skizzen und Vorbilder für die Geschöpfe lagen, sagt die Weisheit durch Salomo von sich selbst, sie sei „geschaffen als Anfang der Wege Gottes", da sie nämlich in sich selbst Ursprünge, Pläne und Arten der ganzen Schöpfung enthält[9].

3. In der gleichen Weise, wie wir verstanden haben, daß die Weisheit „der Anfang der Wege Gottes" ist, und ebenso wie sie als „geschaffen" bezeichnet wird — nämlich weil sie die Arten und Pläne der ganzen Schöpfung in sich vorbildet und enthält —: in der gleichen Weise muß man auch verstehen, daß sie das „Wort Gottes" ist. Sie ist es nämlich, die allen übrigen, d. h. der ganzen Schöpfung, das Verständnis für die Mysterien und Geheimnisse eröffnet, die in Gottes Weisheit enthalten sind; und sie heißt deshalb „Wort", weil sie gleichsam der Dolmetscher für die Geheimnisse des Geistes ist. Daher scheint mir auch jener Spruch, der in den Paulusakten steht, richtig zu sein: „Dieser ist das Wort, ein lebendes Wesen"[10]. Noch erhabener und herrlicher spricht aber Johannes am Anfang seines Evangeliums, wo er mit einer regelrechten Begriffsbestimmung das Wort als Gott bezeichnet, indem er sagt (Joh. 1, 1—2): „Und Gott war das Wort, und dieses war im Anfange bei Gott." Wenn aber jemand dem Wort Gottes oder der Weisheit Gottes einen Anfang setzt, so gib acht, ob seine Gottlosigkeit nicht (noch) mehr gegen den ungewordenen Vater selbst (als gegen den Sohn) gerichtet ist; denn er leugnet ja, daß er immer Vater gewesen sei und das Wort gezeugt habe und die Weisheit besessen habe in allen früheren Zeiten oder Äonen oder welche Bezeichnung man immer gebrauchen mag.

4. Dieser Sohn ist auch die „Wahrheit" und das „Leben" (vgl. Joh. 14, 6) von allem Seienden, und (so heißt er) mit Recht. Denn wie

[7] Die Weisheit ist schon bei Philo fast gleichbedeutend mit dem göttlichen Logos und enthält die intelligiblen Vorbilder der Welt, den κόσμος νοητός, den Inbegriff der platonischen Ideen; außerdem aber auch die δυνάμεις, die göttlichen Kräfte. Vgl. Wolfson, Philo I 204—260.

[8] Mit den ersteren sind wohl die geistigen, mit den letzteren die materiellen Substanzen gemeint. Vgl. IV 4, 9 (p. 361, 9).

[9] Mit dieser etwas gewaltsamen Auslegung will Or. verhindern, daß man aus Spr. 8, 22—25 auf ein „Geschaffensein" der Weisheit in der Zeit schließt, wodurch sie mit den Geschöpfen gleichgestellt würde. Vgl. Görgemanns [Lit.-Vz. VII].

[10] Vgl. Hennecke-Schneemelcher [s. I Praef. Anm. 27] II 223.

31, 7 modo | veritate constarent ea quae sunt, nisi ex veritate descenderent? vel | quomodo rationabiles esse possent substantiae, nisi verbum vel ratio praecederet? vel quomodo sapientes, nisi esset sapientia? Verum quoniam futurum erat ut etiam deciderent aliqui a vita et mortem sibi ipsi consciscerent ex eo ipso, quod a vita deciderent (non enim aliud est mors quam a vita discedere), et utique non esset consequens ut ea, quae semel ad vivendum fuerant procreata a deo, penitus deperirent, oportuit ante mortem esse talem virtutem, quae futuram dissolveret mortem et esset 'resurrectio', quae in domino et salvatore nostro formata est, quae resurrectio in ipsa dei sapientia et verbo ac vita consisteret. Tum deinde quoniam futurum erat ut aliqui ex his, qui creati sunt, pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter, inesset eis bonum sed accidens, non valentes inconvertibiles et incommutabiles permanere ac semper in|
32 eisdem bonis aequa ac moderata libratione durare, sed conversi atque mutati de statu suo deciderent, 'via' factus est verbum dei ac sa|pientia. Quae 'via' idcirco dicitur, quod ad patrem ducit eos, qui incedunt | per eam. | Quaecumque ergo diximus de sapientia dei, haec convenienter apta|buntur et intellegentur etiam pro eo quod filius dei vita est et pro eo quod verbum est et pro eo quod veritas est et pro eo quod via est et pro eo quod resurrectio est, quia hae omnes appellationes ex operibus eius ac virtutibus nominatae sunt, et in nulla harum vel levi opinione intellegi corporale aliquid potest, quod vel magnitudinem designare videatur | vel habitum vel colorem.

Verum quoniam hi, qui apud nos videntur homi|num filii vel ceterorum animalium, semini eorum a quibus seminati sunt | respondent vel earum in quarum utero formantur ac nutriunter, habentes | ex his quicquid illud est, quod in lucem hanc assumunt ac deferunt | proces-

31, 9 sapientes] sapiens μ : saperent σ 9 Verum — 32, 2 deciderent] < *j* 19 volentes γ 32, 2 factum est *j* : factus est ⟨Logos sive⟩ *Koe. App.* 6 intellegentur α G* M^{1c} : intelleguntur G^{1c} M* (σ) 7 et pro eo quod via est] < γ 10 videtur G M* σ 11 Verum] < γ 13 habent γ

könnte das Geschaffene leben, außer durch das Leben? Oder wie könnte das Seiende in Wahrheit bestehen, wenn es nicht aus der Wahrheit entspränge? Oder wie könnte es vernünftige Wesenheiten geben, wenn nicht die Vernunft (der Logos) voranginge? Wie könnte es Weise geben, wenn es keine Weisheit gäbe? Da aber einige Wesen auch vom Leben abfallen und sich selbst den Tod zuziehen sollten — eben dadurch, daß sie vom Leben abfielen: denn der Tod ist nichts anderes als ein Verlassen des Lebens —, und da es (andererseits) nicht folgerichtig wäre, wenn das, was Gott einmal ins Leben gerufen hatte, völlig verginge: so mußte es noch vor dem Tode eine Kraft geben, die den künftigen Tod zerstören und die „Auferstehung" (vgl. Joh. 11, 25) sein sollte, welche in unserem Herrn und Erlöser Gestalt erhielt. Diese Auferstehung bestand eben in Gottes Weisheit, Wort und Leben. Da ferner manche von den geschaffenen Wesen deshalb, weil das Gute ihnen nicht von Natur, d. h. wesenhaft, sondern nur als Akzidens innewohnte, nicht fähig sein würden, unwandelbar und unveränderlich zu verharren und immer in denselben Gütern in einem gleichmäßigen und beherrschten Gleichgewichtszustand zu bleiben, sondern sich umwenden und ändern und von ihrem Standort herabstürzen würden: darum ist das Wort und die Weisheit Gottes zum „Weg" (vgl. Joh. 14, 6) geworden. „Weg" nennt man ihn deshalb, weil er die, die auf ihm gehen, zum Vater führt. Alles, was wir von der Weisheit Gottes gesagt haben, muß man also in passender Weise auch für das Verständnis der Aussagen anwenden, daß der Sohn Gottes das Leben ist, daß er das Wort ist, daß er die Weisheit ist, daß er der Weg ist und daß er die Auferstehung ist. Alle diese Benennungen sind von seinen Wirkungen und Kräften hergenommen, und keine davon läßt auch nur die geringste Vermutung zu, daß sie ein körperliches Element enthielte, das Größe, Gestalt oder Farbe bezeichnete.

Während nun aber bei uns die Kinder der Menschen und der übrigen Lebewesen dem Samen der Väter entsprechen, von denen sie gezeugt wurden, oder dem der Mütter, in deren Schoß sie gebildet und ernährt werden, und von diesen alles haben, was sie besitzen und mitbringen, wenn sie ans Licht der Welt treten [11]: so ist doch der Gedanke unaus-

[11] Or. knüpft an eine antike Zeugungstheorie an, wonach sowohl der Vater wie die Mutter Samen liefern und das Kind daher seine Ähnlichkeit mit den Eltern hat, je nach bestimmten Umständen mehr mit dem Vater oder mehr mit der Mutter. (Material dazu: RAC IV 1229 f. 1233 f.) — Or. will sicherlich im Falle Gottes eine ebensolche Ähnlichkeit zwischen Vater und Sohn gelten lassen (vgl. § 6, p. 34, 14. 19—23), nur für den Vorgang der

32, 16 suri: infandum est et inlicitum deum patrem in generatione unigeniti filii sui atque in subsistentia eius exaequare alicui vel hominum | vel aliorum animantium generanti; sed necesse est exceptum aliquid | esse et deo dignum, cuius nulla prorsus comparatio non in rebus so|lum sed ne 20 in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana | cogitatio 33 possit adpraehendere quomodo ingenitus deus pater efficitur | unigeniti filii. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut | splendor generatur ex luce. Non enim per adoptionem spiritus filius | fit extrinsecus, sed natura filius est.

5. Videamus tamen quomodo haec quae dicimus etiam divinae 5 scripturae auctoritate muniantur. Ait apostolus Paulus unigenitum filium 'imaginem' esse 'dei invisibilis', et 'primogenitum' eum esse 'totius creaturae'; ad Hebraeos vero scribens dicit de eo quia sit 'splendor gloriae et figura expressa substantiae eius'. Invenimus nihilominus etiam in Sapientia quae dicitur Salomonis descriptionem quandam de dei sa- 10 pientia | hoc modo scriptam: „Vapor est enim" inquit „virtutis dei et 34 ἀπόῤῥοια | (id est manatio) gloriae omnipotentis purissima. Ideo ergo nihil | in eam commaculatum incidere potest. Splendor est enim lucis aeternae et speculum inmaculatum inoperationis dei et imago bonitatis eius." Sapientiam vero dei dicimus, sicut superius diximus, sub-

32, 15 infandum] + autem γ *Pa* 16 substantia 𝔚 *Pa j* 17 generati γ
33, 3 fit] sit δ C : fuit M* 10 aporroea α 34, 1 id est manatio] < γ
gloria M σ Idcirco γ 4 dei dicimus δ : dicimus β : didicimus γ

sprechbar und unerlaubt, daß Gott Vater, was die Zeugung seines eingeborenen Sohnes und sein Ins-Dasein-Treten betrifft, irgendeinem Menschen oder sonstigen Lebewesen bei seiner Zeugung zu vergleichen wäre. Es muß sich hier notwendigerweise um etwas Besonderes handeln, das Gottes Würde entspricht und wofür sich überhaupt kein Vergleich finden läßt, nicht nur in der Wirklichkeit, sondern nicht einmal im Denken und in der Vorstellung, so daß das menschliche Denken erfassen könnte, auf welche Weise der ungeborene Gott zum Vater des eingeborenen Sohnes wird. Denn (diese) Zeugung ist ebenso ewig und immerwährend wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht [12]. Denn nicht kraft einer Adoption durch den Geist wird er von außen her (kommend) zum Sohn, sondern von Natur aus ist er Sohn [13].

5. Doch wir wollen sehen, wie das Gesagte auch durch die Autorität der heiligen Schrift bestätigt wird. Der Apostel Paulus sagt (Kol. 1, 15), der eingeborene Sohn sei „das Bild des unsichtbaren Gottes", und er sei „der Erstgeborene vor aller Kreatur"; im Brief an die Hebräer aber sagt er von ihm (Hebr. 1, 3), er sei „der Glanz seiner Herrlichkeit und das Prägebild seines Wesens". Ebenso finden wir auch in der sogenannten Weisheit Salomos eine Beschreibung von Gottes Weisheit, die so lautet (Weish. 7, 25—26): „Denn sie ist der Dunsthauch von Gottes Kraft und der allerreinste Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen; darum kann nichts Unreines zu ihr kommen. Denn sie ist ein Glanz des ewigen Lichts und ein fleckenloser Spiegel von Gottes Wirkkraft und ein Bild seiner Güte." Von der Weisheit Gottes sagen wir aber, wie oben ausgeführt, daß sie nirgendwo sonst ein eigenes

Zeugung lehnt er diese Analogie ab: die Wesensähnlichkeit von Vater und Sohn muß hier einen würdigeren, geistigen Grund haben. Die Polemik richtet sich wohl gegen Gnostiker (Valentinianer), s. den Hinweis u. Anm. 19.

[12] Vgl. § 7 mit Anm. 22.

[13] Der letzte Satz hat Befremden erregt; aber Zweifel an seiner Echtheit (de Faye III 116) sind nicht berechtigt, da er auch bei Pa. zitiert ist, wo die Formulierung kurz darauf (PG 17, 581 C) noch einmal aufgenommen wird. Der Gedankengang ist wahrscheinlich so zu verstehen: „Dies ist die Weise, in der wir die anstößige Analogie zur menschlichen Zeugung zu überwinden versuchen; denn („Non enim ...") die andere Theorie (die ebenfalls diese Analogie ausscheiden würde), nämlich die adoptianische (der Sohn Gottes entsteht nicht durch Zeugung, sondern durch Adoption), kommt natürlich nicht in Betracht, weil sie die wesenhafte Vater-Sohn-Beziehung ignoriert." — Der Geist wird wohl deshalb erwähnt, weil in dieser Theorie sein Eingehen in Jesus den Akt der Adoption darstellt (s. etwa RGG I 98 f.). Eine Beziehung zu Röm. 8, 15 („spiritus adoptionis"), welche Koe. annimmt, scheint zweifelhaft; vielmehr ist an die Taufe Jesu zu denken.

34, 5 sistentiam habentem non alibi nisi in eo, qui est initium omnium, ex quo et nata est. Quae sapientia quia ipse est, qui est solus natura filius, idcirco et 'unigenitus' dicitur.

6. Videamus sane quid intellegi debeat etiam de hoc, quod 'imago invisibilis dei' dicitur, ut et per hoc advertamus quomodo deus recte 10 pater dicitur filii sui; et consideremus primo ex his, quae consuetudine hominum imagines appellari solent. Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni vel lapidis, depingi vel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, menti- 15 untur. Puto ergo posse priori quidem exemplo aptari eum, qui 'ad imaginem et similitudinem dei' factus est, hominem, de quo diligentius deo favente, cum locum ipsum in Genesi exponere coeperimus, vide- 18. 19 bimus. | Secundae vero comparationi imago filii dei, de quo nunc sermo 20 est, comparari potest etiam secundum hoc, quod invisibilis dei imago invisibilis est, sicut secundum historiam dicimus imaginem Adae esse filium eius Seth. Ita etiam scriptum est: „Et genuit Adam Seth secundum imaginem suam et secundum speciem suam". Quae imago etiam | 35 naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem. Si enim 'omnia quae facit pater, haec et filius facit similiter', in eo quod omnia ita facit filius sicut pater, imago patris deformatur in filio, qui utique

34, 6 Quae δ *j* : quaeque β γ 9 dei] < δ γ

Sein hat als in dem, der der Anfang aller Dinge ist und aus dem sie geboren ist. Da diese Weisheit eben der ist, der allein Sohn Gottes von Natur ist, darum heißt er auch der „Eingeborene" (vgl. Joh. 3, 16 u. ö.).

6. Wir wollen nun untersuchen, wie es zu verstehen ist, daß er „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol. 1, 15) genannt wird, damit wir auch auf diese Weise erkennen, inwiefern Gott mit Recht Vater seines Sohnes heißt. Zuerst wollen wir von dem ausgehen, was man nach menschlicher Gewohnheit „Bilder" zu nennen pflegt. Manchmal nennt man „Bild" eine gemalte oder plastische Abbildung in irgendeinem Stoff, etwa in Holz oder Stein; manchmal wird auch der Gezeugte ein Bild des Erzeugers genannt, wenn die für eine Ähnlichkeit ausschlaggebenden Züge des Erzeugers bei dem Gezeugten in keinem Punkt sich verleugnen. Ich glaube nun, das erstgenannte Beispiel kann auf den Menschen bezogen werden, der „nach dem Bild und Gleichnis Gottes" (vgl. Gen. 1, 26) geschaffen ist. Darüber werden wir mit Gottes Hilfe noch eine genauere Untersuchung anstellen, wenn wir es unternehmen, diese Stelle der Genesis auszulegen [14]. Mit dem zweiten Beispiel jedoch kann die Abbildhaftigkeit von Gottes Sohn verglichen werden, von der jetzt die Rede ist, auch insofern er ein unsichtbares Abbild des unsichtbaren Gottes ist. Ebenso sagen wir entsprechend der (biblischen) Geschichte, das Bild Adams sei sein Sohn Seth; und so steht es auch geschrieben (Gen. 5, 3): „Und Adam zeugte Seth nach seinem Bild und nach seiner Art." Diese Abbildhaftigkeit schließt auch die Einheit der Natur und des Wesens von Vater und Sohn ein [15]. Wenn nämlich „alles, was der Vater tut, auch der Sohn gleicherweise tut" (vgl. Joh. 5, 19), dann wird dadurch, daß der Sohn alles so tut wie der Vater, das Bild des Vaters im Sohne nachgeformt, der ja aus ihm geboren ist gleichsam

[14] Der Genesis-Kommentar des Or. ist verloren; doch wurde darin die Ebenbildhaftigkeit des Menschen sicher ähnlich erklärt wie De princ. III 6, 1. Offenbar war er während der Abfassung von De princ. gerade in Arbeit; während die Kommentierung von Gen. 1, 26 noch bevorstand, war Gen. 1, 1—2 schon behandelt (De princ. I 3, 3; II 3, 6).

[15] Hier liegt der homousios-Begriff zugrunde, und es ist umstritten, ob Or. ihn bereits in dieser Weise verwendet hat oder ob Rufin ihn hereingebracht hat. Vgl. etwa Harnack, DG I 671 mit Anm. 5; de Faye III 116 (Interpolationsverdacht); Crouzel, Image [Lit.-Vz. IV] 98—110 (für Echtheit); Studer [Lit.-Vz. VII] 405; R. P. C. Hanson, Did Or. apply the word homoousios to the son? In: Epektasis (Festschr. Daniélou), Paris 1972, 293 bis 304.

35, 4 natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens. Et
5 ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur.

Quod necesse est inprimis suscipi ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur. Observandum
10 namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsi depingunt,*1 ut divinam naturam in partes vocent et deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de in|corporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, | verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intellegentiam conse-
15 quens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intellegi. Magis ergo sicut voluntas procedit e mente et neque partem aliquam mentis |
36 secat neque ab ea separatur aut dividitur: tali quadam specie putandus | est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est in|visibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum
5 est; sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est;

*1 *Hier. Ep. 124, 14 (p. 117, 4—6 Hi.), s. u. zu p. 362, 3:* . . . qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur, . . .

35, 7 voluntatis σ *Pa*(σ) *j* : voluntas α μ *Pa*(μ) et ab eo filii *Pa* 14 vel] < γ 36, 3 ita] + per *Pa*(μ) 5 est³] < *Pa*(G σ)

wie sein Wille, der aus dem Geist hervorgeht[16]. Und darum glaube ich, der Wille des Vaters müsse ein ausreichender Grund sein für das Sein dessen, was der Vater will. Denn bei seinem Wollen benutzt er keinen anderen Weg als den, der aus seinem planenden Willen hervorgeht. So wird also auch das selbständige Sein des Sohnes von ihm gezeugt.

Dies müssen vor allem die annehmen, die bekennen, daß es nichts Ungewordenes[17] gibt außer Gott Vater allein[18]. Man muß nämlich auf der Hut sein, daß keiner sich an die unsinnigen Märchen derer verliere, die gewisse „Hervorbringungen“[19] willkürlich erfinden und so die göttliche Natur in Teile zerlegen und Gott Vater in seinem An-Sich-Sein zerteilen. Dies aber von einer unkörperlichen Wesenheit auch nur im entferntesten anzunehmen, wäre nicht nur äußerste Gottlosigkeit, sondern auch größte Torheit, und es wäre überhaupt für eine vernünftige Überlegung widerspruchsvoll, eine substantielle Teilung einer unkörperlichen Natur zu denken. Vielmehr muß man annehmen, auf die gleiche Art, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne einen Teil des Geistes abzuschneiden und ohne von ihm geschieden oder getrennt zu werden, so habe der Vater den Sohn gezeugt, nämlich als sein Bild; und so habe er, wie er selbst von Natur unsichtbar ist, auch ein unsichtbares Abbild gezeugt. Denn der Sohn ist das Wort, und darum darf nichts sinnlich Wahrnehmbares in ihm gedacht werden; er ist die Weisheit, und in der Weisheit darf man nichts Körperliches

[16] Das Hervorgehen des Sohnes aus dem Willen des Vaters gilt als typischer Ausdruck des Subordinatianismus; vgl. etwa Justin. Dial. 61, 1; Clem. Al. Paed. III 98, 1; Tert. De or. 4; Or. De princ. IV 4, 1 (p. 349, 11). W. Marcus, Der Subordinatianismus, München 1963, 124. 153 deutet diese Subordination als eine ökonomische, nicht wesensmäßige. — Der Gedanke steht einer „Willensmetaphysik“ nahe (E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932, vgl. auch Holz [Lit.-Vz. IV]). Or. meidet jedoch die eigentlich metaphysische Formulierung, der Sohn sei der Wille des Vaters (Benz 336); er kommt ihr allenfalls § 9 (p. 40, 8) nahe.

[17] Über die Mehrdeutigkeit des Wortes ἀγέν(ν)ητον s. I Praef. Anm. 9.

[18] Daß dies die von Origenes selbst vertretene Lehre ist (vgl. I 3, 3 mit Anm. 7), hat Ruf. vielleicht verdunkelt (de Faye III 117); dafür spricht eine Äußerung des Hier. (s. App. I).

[19] Griechisch προβολή oder πρόβλημα (vgl. IV 4, 1, p. 348, 8). Bei den Gnostikern ist dies (neben ἀπόρροια) die Bezeichnung für die Emanation (RAC IV 1219 ff.). Besonders die Valentinianer stellen die Emanation ganz realistisch analog zur menschlichen Zeugung dar (Iren. Adv. haer. I 1, 1).

97, 4 Διόπερ, φησί, καὶ δέμας κέκληται τὸ σῶμα, | διὰ τὸ δεδέσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι.

4. *Epiph. Ep. ad Joh. Hieros. = Hier. Ep. 51, 4, 3—4 (p. 401, 7—402, 2 Hi.):* Illud quoque quis Origene dicente patiatur, quod animae angeli fuerint in caelis et, postquam peccaverint in supernis, deiectas esse in istum mundum et quasi in tumulos et sepulchra sic in corpora ista relegatas poenas antiquorum luere peccatorum, et corpora credentium non templa Christi esse, sed carceres damnatorum? Exin veritatem historiae allegoriae depravans mendacio infinita verba multiplicat et simplices quosque varia persuasione subplantans nunc adserit animas iuxta Graecam ἐτυμολογίαν idcirco vocatas, quia de caelestibus ad inferiora venientes calorem pristinum amiserint, nunc corpus hoc ob id iuxta Graecos δέμας, id est 'vinculum', sive iuxta aliam proprietatem 'cadaver' dici, quia animae de caelo ruerint; a plerisque autem secundum variam Graeci sermonis supellectilem corpus σῆμα, hoc est 'memoriam' interpretari, eo quod ita animam in se clausam habeat, quomodo sepulchra et tumuli cadavera mortuorum. — *Vgl. Just. Ep. syn. (PG 86, 991 D):* Ὅθεν ὁ Πλάτων 'δέμας' τὸ σῶμα καὶ 'σῆμα' ἐκάλεσεν, ὡς οἱονεὶ τῆς ψυχῆς ἐν τούτῳ δεδεμένης καὶ τεθαμμένης.

5. *Just. Ep. ad Menam (p. 201, 31—33 und 202, 4—5 Schw.) (aus einem Brief des Kyrill von Alexandrien, PG 77, 373):* Φησὶ γὰρ ὅτι προϋπάρχουσιν αἱ ψυχαὶ τῶν σωμάτων καὶ ἀπὸ ἁγιασμοῦ παρηνέχθησαν εἰς ἐπιθυμίας πονηρὰς καὶ ἀπέστησαν θεοῦ, καὶ ταύτης ἕνεκα τῆς αἰτίας κατεδίκασεν αὐτὰς καὶ ἐσωμάτωσεν, καί εἰσιν ὡς ἐν δεσμωτηρίῳ ἐν

erste Gericht erlitten. Deshalb, so sagt er, heiße der Leib auch „demas", weil die Seele im Körper gefangen liege („dedesthai")[35].

4. Epiphanius: (Es geht ein ausdrückliches Zitat aus De princ. I 1, 8 voran.) Wer wird ferner folgende Behauptung des Origenes hinnehmen: die Seelen seien Engel im Himmel gewesen, und nachdem sie droben gesündigt hätten, seien sie in diese Welt hinabgestürzt und in diese Körper verbannt worden, gleichsam in Grüfte und Gräber, um Strafe zu leiden für die früheren Sünden; die Leiber der Gläubigen seien nicht Tempel Christi, sondern Kerker von Verurteilten? Sodann verfälscht er die geschichtliche (wörtliche) Wahrheit mit der Lüge der Allegorie, macht einen ungeheuren Aufwand an Worten und sucht alle Einfältigen zu Fall zu bringen mit der Behauptung, die Seelen hießen nach der griechischen Etymologie so, weil sie, vom Himmel in die Tiefe gelangend, die ursprüngliche Wärme verloren hätten[36]*; dann: unser Körper heiße auf Griechisch „demas", d. h. „Fessel"*[37]*; oder nach einer anderen Eigenschaft „Kadaver", weil die Seelen vom Himmel gestürzt seien*[38]*; von den meisten aber werde der Körper, auf Grund der verschiedenen Möglichkeiten der griechischen Sprache*[39]*, als „sema", d. h. „Denkmal", gedeutet, weil er die Seele in sich eingeschlossen halte wie Grüfte und Gräber die Leichen der Toten.*

5. Justinian (Kyrill): Denn er (Or.) sagt, daß die Seelen vor den Körpern existieren und aus der Heiligkeit in böse Begierden verfielen und von Gott abfielen; aus diesem Grunde habe er sie verurteilt und eingekörpert, und sie seien im Fleische wie in einem

---

[35] Diese Etymologie findet sich auch bei Macr. Somn. I 11, 3; Stob. Anth. I 41, 10; Ps.-Plut. Vita Hom. 124. — Die Gedanken, die hier und in den folgenden Texten über das Eingehen der Seele in den Körper berichtet werden, könnten aus dem Kontext von I 5, 3 stammen, eher als aus I 8, wo Koe. sie einfügt.

[36] Ψυχή „Seele" von ψύχεσθαι „erkalten"; ausführlich wird darüber gehandelt in II 8, 3.

[37] Vgl. Anm. 35.

[38] „Cadaver" von „cadere", damit gibt Hier. die gr. Wörter πτῶμα und πίπτειν wieder.

[39] Die Zwischenbemerkung ist natürlich Zusatz des Hier. Gemeint ist die etymologische Herleitung von σῶμα aus σῆμα durch Änderung eines Buchstabens, welche seit Plato Crat. 400 BC und Gorg. 493 A weit verbreitet ist. — Die Etymologien von δέμας und σῶμα scheint auch Just. Ep. syn. für Origenes zu bezeugen.

37, 10 mus, quomodo 'via' sit et ducat ad patrem, et quomodo 'verbum' sit arcana sapientiae ac scientiae mysteria interpretans ac proferens rationabili creaturae, quomodo etiam 'veritas' vel 'vita' est vel 'resurrectio', consequenter intellegere debemus etiam splendoris opus; per splendorem namque quid sit lux ipsa agnoscitur et sentitur. * Qui splendor fragili-
15 bus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens et paulatim velut edocens et adsuescens claritatem luminis pati, cum ab eis dimoverit omne quod visum obducit et impedit, secundum quod dixit dominus: „Eice trabem de oculo tuo", capaces eos efficit ad suscipiendam gloriam lucis, etiam in hoc velut quidam 'mediator' hominum ac
20 lucis effectus. |

38 8. Verum quoniam non solum 'splendor gloriae' esse dicitur ab apostolo, sed et 'figura expressa substantiae vel subsistentiae eius', non mihi videtur otiosi esse intellectus advertere, quomodo alia praeter ipsam dei substantiam vel subsistentiam, quaecumque illa substantia vel
5 subsistentia dicitur, 'figura substantiae eius' esse dicatur. Et vide ne forte, quoniam filius dei, qui et verbum eius et sapientia dicitur et qui solus novit patrem, et 'revelat quibus vult', id est qui capaces verbi ipsius et sapientiae fiunt, secundum hoc ipsum, quod intellegi atque agnosci facit deum, 'figuram substantiae vel subsistentiae eius'
10 dicatur 'exprimere': id est cum in semet ipsa primum describit sapientia ea, quae revelare vult ceteris, ex quibus ab illis agnoscitur et intellegitur deus, et haec dicatur 'figura expressa substantiae dei'.

Ut autem plenius adhuc intellegatur quomodo salvator figura est substantiae vel subsistentiae dei, utamur etiam exemplo, quod quamvis

* *Hier. Ep. 124, 2 (p. 97, 14—17 Hi.):* Deum patrem esse lumen inconprehensibile, Christum conlatione patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro inbecillitate nostra magnus esse videatur.

37, 16 pati] < γ 38, 4 substantiam vel subsistentiam *j* : substantiam W* γ : subsistentiam A W^{c} (si *und* e *über der Zeile*) β 7 qui^{1}] < *Del.* quibus] cui γ 10 in] < γ

chend unseren früheren Ausführungen — inwiefern er der „Weg" sei und zum Vater führe, inwiefern er das „Wort" sei, das die geheimen Mysterien der Weisheit und Erkenntnis aller vernünftigen Kreatur deutet und verkündet, inwiefern er auch die „Wahrheit", das „Leben" und die „Auferstehung" sei [23] — dementsprechend müssen wir auch die Wirkung des Glanzes verstehen: denn durch den Glanz wird erkannt und wahrgenommen, was das Licht selbst ist. Dieser Glanz bietet sich den gebrechlichen und schwachen Augen der Sterblichen sanfter und milder dar und lehrt und gewöhnt sie gleichsam allmählich, die Helligkeit des Lichtes auszuhalten; nachdem er von ihnen alles entfernt hat, was den Blick trübt und behindert — nach dem Wort des Herrn (Matth. 7, 5 u. Par.): „Ziehe den Balken aus deinem Auge" —, macht er sie fähig, die Herrlichkeit des Lichtes aufzunehmen, und wird auch hierin gleichsam „Mittler" (vgl. 1 Tim. 2, 5) zwischen den Menschen und dem Licht [24].

8. Da er aber von dem Apostel nicht nur „Glanz der Herrlichkeit" genannt wird, sondern auch „Prägebild seines Wesens [25]", scheint es mir kein müßiges Grübeln zu sein, wenn man sich der Frage zuwendet, inwiefern eine andere Wesenheit außer der Gottes — was auch immer man unter dieser Wesenheit verstehen mag — „Prägebild seines Wesens" heißen kann. Man bedenke nun, ob es nicht vielleicht so ist: Weil der Sohn Gottes, der auch sein Wort und seine Weisheit genannt wird, und der allein den Vater kennt, ihn auch „offenbart, wem er will" (vgl. Matth. 11, 27) — d. h. denen, die fähig werden, sein Wort und seine Weisheit aufzunehmen —, aus ebendiesem Grunde, weil er Gott begreifen und erkennen läßt, sagt man von ihm, daß er das „Bild seines Wesens" in sich „auspräge". Man kann auch so sagen: Indem die Weisheit zuerst in sich selbst darstellt, was sie den übrigen offenbaren will, und aus diesen (Darstellungen) Gott von jenen erkannt und begriffen wird, nennt man auch die Weisheit ein „Prägebild des Wesens Gottes".

Damit aber noch vollkommener verständlich wird, inwiefern der Erlöser ein Bild vom Wesen Gottes ist, wollen wir uns auch eines Bei-

[23] Vgl. § 4.

[24] Vergröbernde Paraphrase des Hier.: „Gott Vater sei ein unfaßbares Licht; Christus sei, mit dem Vater verglichen, nur ein ganz geringer Glanz, der uns wegen unserer Schwäche groß erscheine."

[25] Hier wird durch Vergleich mit dem Bibeltext evident, daß Ruf. den Doppelausdruck „substantia vel subsistentia" für gr. ὑπόστασις einsetzt. Mit diesem Verfahren muß man auch an anderen Stellen rechnen, wo der Doppelausdruck vorkommt, so im folgenden Text.

rarum mundum esse coepisse ... Nec animae in caelorum regionibus aliquid peccaverunt et idcirco in corpora relegatae sunt. ...

(11.) Quid sibi autem vult crebro animas et vinciri corporibus et ab eis dividi praedicare ...? ...

(12.) Sed et illud a sollemnitate Christi Origenem alienum facit, quod principatus, potestates, fortitudines, thronos ac dominationes non ab initio in hoc conditas refert, sed post creationem sui aliqua honore digna fecisse et aliis sui similibus propter neglegentiam ad inferiora delapsis has inclitis nominibus appellatas, ut iuxta errorem eius non eas condiderit deus principatus et potestates et reliqua, sed aliorum peccata illis materiam tribuerint gloriarum.

8. *Theoph. Al. Ep. pasch. III = Hier. Ep. 100,12 (p. 225,6—7 Hi.):* ... qui ausus est scribere ruina rationabilium creaturarum esse corpora fabricata ...

9. *Theoph. Al. Fr. II (PG 65, 65):* ... ὅτι οὐ δι' ἁμαρτίας, ὡς Ὠριγένει ἔδοξε, καταβεβλημέναι αἱ ψυχαὶ σώμασι συνεπλάκησαν ...

10. *Epiph. Ep. ad Ioh. Hieros. = Hier. Ep. 51, 5, 2 (p. 403, 11—17 Hi.):* Praetereo frivolam eius expositionem super 'tunicis pelliciis', quanto conatu quantisque egerit argumentis, ut tunicas pellicias humana esse corpora crederemus. Qui inter multa ait: „Numquid coriarius[II] aut scortiarius[III] erat deus, ut conficeret pelles animalium ut consueret ex eis tunicas pellicias Adam et Evae? Manifestum est ergo", inquit, „quod de corporibus nostris loquatur".

[II] coriarius *Hrsg.*: scoriarius *h* [III] scortiarius *Hi.*: scorticarius *h* : sordiscarius *oder* stortisarius *oder* scordiscarius *andere Hrsg.*

der Sünden der Vernunftgeschöpfe habe die Welt zu existieren begonnen ... Auch haben die Seelen nicht im Himmelsbereich irgendwelche Sünden begangen und sind dafür in Körper verbannt worden ...

Was aber soll es bedeuten, wenn er erklärt, die Seelen würden wiederholt an Körper gefesselt und wieder von ihnen getrennt ...?

Aber auch folgendes schließt den Origenes vom (Oster-)Feste Christi aus: Fürstentümer, Gewalten, Mächte, Throne und Herrschaften, so sagt er, seien nicht von Anfang an zu diesen Aufgaben geschaffen, sondern sie hätten nach ihrer Erschaffung etwas getan, was Ehre verdiente; und als andere, ihnen ähnliche Wesen durch Nachlässigkeit in die Tiefe stürzten, hätten diese ihre ruhmvollen Namen erhalten. So hätte, nach seiner Irrlehre, Gott sie nicht als Fürstentümer, Gewalten usw. geschaffen, sondern die Sünden anderer hätten die Voraussetzungen für ihre Herrlichkeit geliefert.

8. Theophilus von Alexandrien: ... welcher zu schreiben gewagt hat, daß durch den Sturz der Vernunftwesen die Körper erschaffen wurden ...

9. Theophilus von Alexandrien: ... daß die Seelen nicht, wie Origenes meinte, der Sünden wegen hinabgestürzt und dann mit Körpern verbunden wurden ...

10. Epiphanius: Ich übergehe seine leichtfertige Erklärung zu den „Röcken von Fell" (vgl. Gen. 3, 21), mit wieviel Anstrengung und wie vielen Argumenten er uns zu bewegen versuchte, die „Röcke von Fell" für die menschlichen Körper zu halten. Unter vielem anderen sagte er[42a]: „War etwa Gott ein Gerber oder Sattler, daß er Tierfelle zubereitete, um aus ihnen Röcke aus Fell für Adam und Eva zu nähen? Es ist also offensichtlich", sagt er, „daß (Mose hier) von unseren Körpern spricht."

[42a] Das folgende Or.-Zitat wird von Hi. als Fragment aus De princ. I bezeichnet. Die allegorische Deutung, die Bekleidung von Adam und Eva mit Fellen meine die Bekleidung der Seele mit einem Körper wegen eines Sündenfalles, galt allgemein als origenistisch (vgl. die Stellensammlung bei Lampe s. v. χιτών B); aber es gibt keinen direkten Hinweis darauf, daß Or. sie in De princ. vorgetragen hat. Vielleicht ist das Fr. eher dem verlorenen Genesis-Kommentar zuzuweisen.

Cap. VIII. Appendix II

1. *Greg. Nyss. De opif. hom. 28 (PG 44, 229—232):* Τοῖς μὲν γὰρ τῶν πρὸ ἡμῶν δοκεῖ, οἷς ὁ περὶ τῶν ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος, καθάπερ τινὰ
102, 14. 15 δῆμον ἐν ἰδιαζούσῃ πολιτείᾳ τὰς ψυχὰς προϋφεστηκέναι λέγειν. | Προ|κεῖσθαι
103, 1 δὲ κἀκεῖ τά τε τῆς κακίας καὶ τῆς ἀρετῆς ὑποδείγματα. Καὶ | παραμένουσαν
2 μὲν ἐν τῷ καλῷ τὴν ψυχὴν τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμ|πλοκῆς μένειν ἀπείρατον· |
εἰ δὲ καὶ ἀπορρυῇ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίας, πρὸς τὸν τῇδε βίον κατο-
17 λισθαίνειν, καὶ οὕτως ἐν σώματι γίνεσθαι. . . . (232) | Εἰ γὰρ διά τινος
κακίας ἀποσπασθεῖσα τῆς ὑψηλοτέρας ἡ ψυχὴ | πολιτείας μετὰ τὸ (καθώς
φασιν) ἅπαξ γεύσασθαι τοῦ σωματικοῦ βίου πάλιν ἄν|θρωπος γίνεται,
20 ἐμπαθέστερος δὲ πάντως ὁ ἐν σαρκὶ βίος ὁμολο|γεῖται παρὰ τὸν ἀίδιον καὶ
ἀσώματον, ἀνάγκη πᾶσα τὴν ἐν τῷ τοι|ούτῳ γινομένην βίῳ, ἐν ᾧ πλείους
αἱ πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν εἰσὶν ἀφορμαί, | ἐν πλείονί τε κακίᾳ γενέσθαι καὶ
ἐμπαθέστερον ἢ πρότερον διατε|θῆναι. Ἀνθρωπίνης δὲ ψυχῆς πάθος ἡ πρὸς
τὸ ἄλογόν ἐστιν ὁμοί|ωσις. Τούτῳ δὲ προσοικειωθεῖσαν αὐτὴν εἰς κτηνώδη
104, 1 φύσιν μεταρ|ρυῆναι· ἅπαξ δὲ διὰ κακίας ὁδεύουσαν μηδὲ ἐν ἀλόγῳ
γενομένην | τῆς ἐπὶ τὸ κακὸν προόδου λῆξαι ποτε. Ἡ γὰρ τοῦ κακοῦ στάσις |
ἀρχὴ τῆς κατ' ἀρετήν ἐστιν ὁρμῆς· ἀρετὴ δὲ ἐν ἀλόγοις οὐκ ἔστιν. | Οὐκοῦν

Anhang II zu Kapitel 8

Sonstige Texte zur Tierwerdung[43]

1. Gregor von Nyssa, Von der Erschaffung des Menschen: Manche frühere Autoren, die das Thema „Von den Prinzipien" behandelt haben, halten es für richtig zu sagen, daß die Seelen präexistent seien und gleichsam ein Volk in einer abgesonderten Daseinsform bildeten. Bei ihnen seien auch die Urbilder von Schlechtigkeit und Tugend ausgestellt[43a]. Eine Seele, die in (der Sphäre) des Guten bleibe, erfahre keine Verbindung mit dem Körper; wenn sie aber von der Teilhabe am Guten ablasse, gleite sie herab zum hiesigen (irdischen) Leben und komme so in den Körper . . .

Wenn die Seele wegen irgendeiner Schlechtigkeit von der Daseinsform droben getrennt wird und, wie sie sagen, einmal vom leiblichen Leben gekostet hat, so wird sie wiederum zum Menschen; das Leben im Fleisch aber ist bekanntlich im allgemeinen stärker den Affekten ausgesetzt als das ewige und unkörperliche; die notwendige Folge ist nun, daß die Seele in einem solchen Leben, in dem es mehr Anlässe zum Sündigen gibt, in größere Schlechtigkeit gerät und mehr als früher Affekten ausgesetzt ist. Der Affekt einer menschlichen Seele aber bedeutet Anähnlichung an das Vernunftlose. Wenn aber die Seele diesem ähnlich werde, wechsele sie über zur tierischen Natur; und wenn sie einmal auf der Bahn der Schlechtigkeit gehe, höre sie mit dem Fortschritt zur Schlechtigkeit auch dann nicht auf, wenn sie in den Bereich des Vernunftlosen komme. Denn ein Aufhören des Schlechten bedeutet einen Anfang des Tugendstrebens; Tugend aber gibt es im Vernunftlosen nicht. So wird sie sich also mit Not

[43] Koe. hat vor den Schlußabsatz von Kap. 8 zwei Texte aus Gregor von Nyssa gesetzt, die er auf Origenes zurückführt (vgl. seine Einl. CXVII f.). In beiden wird dieselbe Seelenwanderungslehre besprochen, und PG 44, 229B wird die Urheberschaft des Origenes angedeutet („Von den Prinzipien"). Die Herkunft von Origenes selbst ist aber von K. Müller [Lit.-Vz. VII] 630 f. mit Recht bestritten worden. Sein Hauptgrund: Ein Eingehen der Seele in Pflanzen ist für Origenes nicht bezeugt (vgl. auch die drei Arten der Seelenwanderung, welche Gregor PG 46, 108BC unterscheidet). Hier. und Just., die schon an den „Wassertieren" schweren Anstoß nahmen, hätten sich diese weitere Ketzerei sicher nicht entgehen lassen. Hinzu kommt: Die verwendete Begrifflichkeit steht dem echten Origenes nicht sehr nahe. Der deterministische Zug (dazu Jonas, Gnosis [Lit.-Vz. IV] II 1, 198) widerspricht der von Origenes immer betonten Willensfreiheit. (Vgl. etwa I 8, 4, Fr. 17b: „wenn sie nicht umkehrt".) Es ist also zu vermuten, daß Gregor spätere Origenisten wiedergibt. Wir drucken die Texte trotzdem ab, denn in der Weiterentwicklung mag eine Spur von echtem Gut bewahrt sein.

[43a] Dies erinnert an Platons Ideen; vgl. Phaedr. 247 C—E und Rep. IX 592 B über das „Modell" des Staates, das im Himmel aufgestellt ist; bei Or. vgl. De princ. III 6, 8 (p. 289, 33 ff.).

104, 5 ἀεὶ πρὸς τὸ χεῖρον ἐξ ἀνάγκης ἀλλοιωθήσεται, πάντοτε πρὸς | τὸ ἀτιμότερον προϊοῦσα καὶ ἀεὶ τὸ χεῖρον τῆς ἐν ᾗ ἐστι φύσεως | ἐξευρίσκουσα. Ὥσπερ δὲ τοῦ λογικοῦ τὸ αἰσθητὸν ὑποβέβηκεν, οὕτω | καὶ ἀπὸ τούτου ἐπὶ τὸ ἀναίσθητον ἡ μετάπτωσις γίνεται.

2. *Greg. Nyss. De an. et res. (PG 46, 112—113):* Ἤκουσα γὰρ τῶν τοιαῦτα
102, 12 δογματιζόντων, ὅτι | ἔθνη τινὰ τῶν ψυχῶν ὑποτίθενται ἐν ἰδιαζούσῃ τινὶ πολιτείᾳ | πρὸ τῆς ἐν σώμασι ζωῆς ἐμβιοτεύοντα [ἐν][j] τῷ λεπτῷ τε καὶ
103, 2 εὐκινήτῳ | τῆς φύσεως αὐτῶν τῇ τοῦ παντὸς συμπεριπολοῦντα[k] δινήσει. | Ῥοπῇ δέ τινι τῇ πρὸς κακίαν πτερορ|ρυούσας τὰς ψυχὰς ἐν σώμασι γίνεσθαι, πρῶτον μὲν ἀνθρωπίνοις, | εἶθ' οὕτως διὰ τῆς πρὸς τὰ ἄλογα τῶν παθῶν ὁμιλίας
5 μετὰ τὴν | τοῦ ἀνθρωπίνου βίου ἐκχώρησιν ἀποκτηνοῦσθαι, κἀκεῖθεν μέχρι τῆς | φυτικῆς[l] ταύτης καὶ ἀναισθήτου καταπί(113)πτειν ζωῆς· ὡς τὸ τῇ φύσει | λεπτὸν καὶ εὐκίνητον, ὅπερ ἐστὶν ἡ ψυχή, πρῶτον μὲν ἐμβριθές τε | καὶ κατωφερὲς γίνεσθαι τοῖς ἀνθρωπίνοις σώμασι διὰ κακίας εἰσοι|κιζόμενον,
10 εἶτα τῆς λογικῆς δυνάμεως ἀποσβεσθείσης τοῖς ἀλόγοις | ἐμβιοτεύειν, ἐκεῖθεν δὲ καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων χάριτος | ἀφαιρεθείσης τὴν ἀναίσθητον ταύτην ζωὴν τὴν ἐν φυτοῖς μεταλαμ|βάνειν· ἀπὸ τούτου δὲ πάλιν διὰ τῶν αὐτῶν ἀνιέναι βαθμῶν, καὶ | πρὸς τὸν οὐράνιον χῶρον ἀποκαθίστασθαι.

[j] [ἐν] *Gö.* [k] -τα *Gö.*: -τος *Hrsg.*: -τας *Hss.* [l] φυτικῆς *Jonas*: φυσικῆς *Hrsg. Hss.*

wendigkeit immer weiter zum Schlechteren hin ändern, dauernd in der Richtung zum Wertloseren fortschreitend, und immer diejenige Stufe der Natur aufsuchend, die unter der jeweils erreichten liegt. Wie aber unter dem Vernünftigen das Empfindende liegt, so geschieht von diesem der Abstieg zum Empfindungslosen[44].

2. Gregor von Nyssa, Von der Seele[44a]: ... Ich habe von Vertretern dieser Lehre gehört, daß sie gewisse Völker von Seelen annehmen, die vor dem Leben im Körper in einer Art abgesonderter Daseinsform lebten; sie würden wegen der Feinheit und Beweglichkeit ihrer Natur durch das Kreisen des Alls mitgeführt[45]; durch ein Hinneigen zum Schlechten verlören die Seelen die Federn und kämen in Körper: zunächst in menschliche, dann, einfach schon wegen der nahen Vertrautheit mit vernunftlosen Leidenschaften, würden sie nach dem Verlassen des menschlichen Lebens zu Tieren, und von dort sänken sie herab bis zum pflanzlichen, empfindungslosen Leben. Denn das von Natur Feine, Bewegliche, wie es die Seele ist, würde zunächst schwer und abwärtsstrebend, wenn es wegen Schlechtigkeit in menschlichen Körpern angesiedelt würde; dann, wenn die Vernunftkraft erlösche, lebe sie in unvernünftigen Tieren; dann verliere sie auch die Gabe der Empfindung und erhalte das empfindungslose Leben der Pflanzen; von da aus aber steige sie wieder über dieselben Stufen[46] auf und werde zu dem himmlischen Ort zurückgebracht.

[44] Hier sind die Stufen Mensch — Tier — Pflanze gemeint.

[44a] Zur Textgestaltung in diesem Abschnitt s. den Krit. Anh.

[45] Die Motive des kosmischen Kreisens, des Absinkens durch Verlust der Federn und der folgenden Einkörperung, ferner (im folgenden Text) der Schau in der Präexistenz stammen aus dem Mythos in Platons Phaidros (246A—249D).

[46] Etwas später ist (wie bei Platon) vom Wiederwachsen der Federn die Rede.

LIBER SECUNDUS

CAPUT PRIMUM

*1→ ⟨De mundo⟩ ←1

1. Consequens nunc videtur, licet omnia, quae superiore libello disserta sunt, de mundo atque eius ordinatione disserta sint, proprie tamen pauca de ipso mundo repetere, id est de initio eius ac fine vel his, quae inter initium ac finem eius per divinam providentiam dispensantur, seu de his, quae ante mundum vel post mundum putantur.

In quo hoc primum evidenter apparet, quod omnis status eius, qui est varius ac diversus, ex rationabilibus et divinioribus naturis et ex diversis corporibus constet, sed et ex mutis animantibus, id est feris bestiis et pecudibus et avibus atque omnibus, quae in aquis vivunt, tum deinde ex locis, id est caeli vel caelorum et terrae vel aquae, sed et ex eo qui medius est aëre, vel quem aetherem dicunt, atque ex | omnibus, quae procedunt vel nascuntur ex terra. | *2→ Cum ergo tanta sit mundi varietas, atque in ipsis rationabilibus ani|mantibus sit tanta diversitas, propter quam etiam omnis reliqua varietas ac diversitas putanda est extitisse: quam causam aliam dici oportebit qua mundus extiterit, praecipue si intueamur illum finem, per quem omnia restituenda in statum initii sui libro superiore dissertum est; quod utique si consequenter dictum videtur, quam aliam, ut diximus,

*1 *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 5—6 B.):* ὁ δὲ δεύτερος (*scil.* λόγος) → περὶ κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ κτισμάτων ← ...

*2 *Fr. 18, Just. Ep. ad Menam (p. 211, 13—16 Schw.):* Περὶ τῆς τῶν ἄνωθεν εἰς σῶμα καταγωγῆς. → Οὕτω δὴ ποικιλω|τάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ

II 1 *Textzeugen*: ω.

106, 4 EXPLICIT PERHIARCON ORIGENIS LIBER I INCIPIT LIBER II A (W): FINIT PERIARCHON ORIGENIS LIBER PRIMUS. INCIPIT LIBER II μ 7 ⟨De mundo⟩ *Koe. (vgl. p. 106, 10)* : De rationibus causisque mundi et his, quae ante ipsum vel post ipsum opinanda sint β : < δ γ et] < W γ 107, 11 diximus] dixi α

ZWEITES BUCH

KAPITEL 1

Phot Von der Welt und den Geschöpfen darin[1]

R 1. Alles, was im vorigen Buch gesagt war, betraf zwar die Welt und ihre Einrichtung[2]; jetzt aber scheint es angebracht, einige besondere Fragen aufzugreifen, die die Welt als solche betreffen: nämlich ihren Anfang und ihr Ende, das Wirken der göttlichen Vorsehung zwischen Anfang und Ende und das, was vor und nach der Welt anzunehmen ist.

Auf den ersten Blick ist ersichtlich, daß der Bau der Welt im Ganzen, der überaus mannigfaltig ist, aus den vernünftigen und göttlicheren Wesen und (ihren) verschiedenen Körpern besteht; aber auch aus den vernunftlosen Lebewesen, nämlich den wilden Tieren, den Haustieren, den Vögeln und allem, was im Wasser lebt; ferner aus den Weltregionen, nämlich der des Himmels oder der Himmel, der Erde, des Wassers, und aus der Luft in der Mitte und dem sogenannten Äther,

J und schließlich aus allem, was aus der Erde emporsprießt. | Da also[3] die Welt so überaus mannigfaltig ist und so viele verschiedene Vernunftwesen enthält, was soll man da als Grund für ihre Entstehung

[1] Diese bei Phot. überlieferte Überschrift bezieht sich auf Kap. 1—3. Die lat. Hss. haben hier keine Überschrift; nur in β findet sich eine solche; sie ist aber sicher Zusatz eines Bearbeiters, wie die Inhaltsangaben in β überhaupt. Vermutlich ist ein Titel wie „Von der Welt" ausgefallen.

[2] Ruf. hat hier wohl mißverständlich formuliert. Es dürfte gemeint sein, daß in der Lehre von den Vernunftwesen (I 5—8) schon die Voraussetzungen für die Kosmologie gegeben sind.

[3] Ruf.: „Da also die Mannigfaltigkeit der Welt derart groß ist, und da auch bei den Vernunftwesen derartige Unterschiede herrschen, welche als Ursache für die Entstehung der ganzen übrigen Mannigfaltigkeit anzusehen sind: wel-

causam putabimus tantae huius mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, decide-
runt et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc animorum motibus ac desideriis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diversitate in varias deduxe-
runt | mentium qualitates? ←[2]

2. Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum, unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Una namque virtus est, quae omnem mundi diversitatem constringit et continet atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam inmensum mundi opus discidiis solveretur animorum. Et propter hoc opinamur parentem omnium deum pro salute universarum creaturarum suarum per ineffabilem verbi sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispen- |
sasse, ut et singuli quique spiritus vel animi, vel quoquomodo appellandae sunt rationabiles subsistentiae, non contra arbitrii libertatem vi in aliud quam motus mentis suae ageret cogerentur, ut per hoc

τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περι|έχοντος τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι | αὐτὸν ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς | ἑνάδος ἀπορρεόντων; ←

107, 21 ac reparans] < γ 108, 1 quoquomodo] quomodo A C S* 3 agere δ B ut *Koe. App.* : et ω

anderes angeben als die Mannigfaltigkeit des Abfalls der Wesen, die in verschiedenem Grade von der Einheit herabgesunken sind? |

R 2. Nun gestaltet und lenkt Gott durch die unaussprechliche Kunst seiner Weisheit alles, was wie auch immer entsteht, zu irgendeinem Nutzen und zum gemeinsamen Fortschritt des Gesamten; und so bringt er auch die Geschöpfe, die von sich aus durch ihren geistigen Unterschied so weit voneinander entfernt waren, zu einer gewissen Einheit des Wirkens und Strebens: zwar bleiben die geistigen Bewegungen verschieden, aber sie machen zusammen die Fülle und Vollkommenheit der einen Welt aus, und gerade die geistige Verschiedenheit führt zu dem einen Ziel der Vollkommenheit. Denn eine einzige Kraft ist es, die die ganze Mannigfaltigkeit der Welt umfaßt und zusammenhält und die verschiedenen Bewegungen auf ein Werk hinlenkt, damit nicht das riesige Weltgebäude durch die Uneinigkeit der Geister sich auflöse[4]. Und deshalb meinen wir, daß Gott, der Vater des Alls, zum Heil all seiner Geschöpfe nach dem unaussprechlichen Plan seines Wortes und seiner Weisheit das Einzelne so angeordnet hat, daß einerseits all die einzelnen Vernunftwesen — mögen sie nun Geister oder Intelligenzen heißen — nicht gegen ihren freien Willen mit Gewalt zu etwas anderem gezwungen werden als wozu ihre geistige Bewegung hindrängt — sonst könnte es scheinen, als würde ihnen dadurch die

chen anderen Grund für die Entstehung der Welt soll man da angeben — zumal wenn wir an das Ende denken, durch das alle, wie im vorigen Buch ausgeführt ist, zu ihrem ursprünglichen Stand zurückgeführt werden — sofern diese Aussage als folgerichtig angesehen wird, welchen anderen Grund, wie gesagt, sollen wir dann annehmen für die große Mannigfaltigkeit dieser Welt als die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Bewegung und des Falles derer, die von jener ursprünglichen Einheit und Eintracht, in der sie von Gott zu Anfang geschaffen sind, abfielen, in jenem Stand der Gutheit wankend und davon entfremdet wurden und dann, von verschiedenen geistigen Bewegungen und Begierden umgetrieben, jenes eine und unterschiedslose Gut ihrer Natur je nach ihren verschiedenen Willensrichtungen zu verschieden beschaffenen Arten von Geistwesen herabzogen?" Ob der Text bei Just. gekürzt oder bei Ruf. erweitert ist, ist umstritten; letzteres dürfte wahrscheinlicher sein. — Zum Motiv von Einheit und Vielheit vgl. I 6, 2 mit Anm. 6.

[4] Das Problem von Einheit und Zusammenhalt der Welt hat die Stoiker besonders beschäftigt (SVF II 441, 447 f., 548—552); für die zusammenhaltende Kraft entwickelten sie die Theorie des συνεκτικὸς τόνος (zusammenhaltende Spannung). Zur Theorie des Zusammenhalts s. auch III 1 Anm. 4. Or. setzt für diese physikalische eine göttliche Kraft ein. Zu dieser δύναμις θεοῦ vgl. J. Pépin, Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris 1964, 375.

adimi ab his videretur liberi facultas arbitrii (quod utique qualitatem iam naturae ipsius inmutabat), et diversi motus propositi earum ad unius mundi consonantiam conpetenter atque utiliter aptarentur, dum aliae iuvari indigent, aliae iuvare possunt, aliae vero proficientibus certamina atque agones moverent, in quibus eorum probabilior haberetur | industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quae per difficultates laborantium constitisset.

3. Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intellegendus est status; sed 'sicut corpus nostrum unum ex multis membris' aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur. Quod etiam a sancta scriptura indicari arbitror per illud, quod dictum est per prophetam: „Nonne caelum et terram ego repleo? dicit dominus" et iterum: „Caelum mihi sedes, terra autem scabellum pedum meorum", et quod salvator dixit, cum ait non iurandum „neque per caelum, quia sedes est dei, neque per terram, quia scabellum est pedum eius", sed et illud, quod ait Paulus, cum apud Athenienses contionaretur, dicens quoniam „In ipso vivimus et movemur et sumus". Quomodo enim 'in deo vivimus et movemur et sumus', nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum? Quomodo autem 'caelum sedes dei est et terra scabellum pedum eius', sicut salvator ipse pronuntiat, nisi quia et in caelo et in terra virtus eius replet universa, sicut et dicit: „Nonne caelum et terram ego repleo? dicit dominus". Quod ergo parens omnium deus universum mundum virtutis suae plenitudine repleat atque contineat, ex his quae ostendimus non puto quemquam difficulter annuere. |

108, 4 arbitrii facultas γ 8 movere *Koe.* : movent *Merl.* 28 Nonne — dicit < γ Quod ergo] quomodo γ

Freiheit des Willens genommen, was geradezu ein Eingriff in die Eigenart ihres Wesens wäre — und daß andererseits die verschiedenen Bewegungen ihres Wollens sich zur Harmonie einer einzigen Welt in angemessener und nutzbringender Weise zusammenfügen: die einen brauchen Hilfe, die anderen können Hilfe geben; andere bringen die Fortschreitenden in Bedrängnisse, in denen ihr Eifer sich bewähren kann, so daß sie nach dem Sieg um so sicherer auf der wiedererrungenen Stufe stehen, da sie diese durch Schwierigkeiten und Nöte hindurch erreicht haben.

3. Obgleich also die Weltordnung im Ganzen in verschiedene Amtsbereiche gegliedert ist, darf man doch nicht glauben, sie sei unharmonisch und widersprüchlich. Wie unser Leib e i n e r ist, aber aus vielen Gliedern zusammengefügt (vgl. 1 Kor. 12, 12), und von e i n e r Seele zusammengehalten wird [5], so muß man, meine ich, auch das Weltganze gleichsam als ein ungeheuer großes Lebewesen ansehen, das wie von e i n e r Seele von Gottes Kraft und Planung beherrscht wird [6]. Das wird, meine ich, auch in der heiligen Schrift angedeutet, wenn es bei dem Propheten heißt (Jer. 23, 24): „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllt? spricht der Herr" und wiederum (Jes. 66, 1): „Der Himmel ist mein Thron, die Erde der Schemel meiner Füße." Ferner, wenn der Erlöser sagt (vgl. Matth. 5, 34 f.), man solle nicht schwören, „weder beim Himmel, denn er ist Gottes Thron, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel". Schließlich, wenn Paulus in der Rede vor den Athenern sagt (Apg. 17, 28): „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Denn inwiefern leben wir, bewegen wir uns und sind wir in Gott außer darum, daß er mit seiner Kraft die Welt umfaßt und zusammenhält? Und inwiefern ist der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füße Schemel, wie der Erlöser selbst sagt, es sei denn darum, daß im Himmel wie auf Erden seine Kraft alles erfüllt, wie er es auch sagt (Jer. 23, 24): „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllt? spricht der Herr." Daß also Gott, der Vater des Alls, die ganze Welt mit der Fülle seiner Kraft erfüllt und zusammenhält, wird nach diesen Ausführungen, glaube ich, jeder leicht zugeben.

[5] Daß die Seele den Körper zusammenhält (und nicht umgekehrt), ist ein stoischer Gedanke (zurückgehend auf Aristot. De an. I 5, 411 b 7), der besonders eindringlich ausgesprochen wurde von Poseidonios (bei Achilles Introductio in Aratum 13 = Comm. in Aratum ed. E. Maass, Berlin 1898, 41). Dies ist ein Sonderfall der allgemeinen stoischen Theorie des Zusammenhalts, s. o. Anm. 4.

[6] Den Kosmos als Lebewesen mit einer Seele (der Weltseele) anzusehen, ist ein platonischer (Tim. 30 B), aber auch ein stoischer Gedanke (SVF II 634).

109 Iam sane quoniam diversos motus rationabilium creaturarum variasque sententias causam dedisse diversitatis mundo huic sermo superioris disputationis ostendit, videndum est ne forte similis initio exitus quoque huic mundo conveniat. Dubium enim non est quin finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit, quae utique varietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri.

4. Quodsi haec ita esse ordo disputationis invenit, consequens nunc videtur, quoniam mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest, naturae corporeae discutere rationem. Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem recipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari; sicut, verbi gratia dixerim, lignum in ignem vertitur et ignis in fumum et fumus in aërem; sed et olei liquor in ignem mutatur. Escae quoque ipsae vel hominum vel animalium nonne eandem permutationis causam declarant? Nam quodcumque illud est, quod per cibum sumpserimus, in corporis nostri substantiam vertitur. Sed et qualiter aqua mutetur in terram vel in aërem et aër rursus in ignem vel ignis in aërem vel aër in aquam, quamvis non sit difficultas exponere, tamen in praesenti loco sufficit ea tantummodo commemorasse volenti corporalis materiae discutere rationem. Materiam ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. | 110 Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. | Quae quattuor qualitates ὕλη, id est materiae, insertae (quae materia | propria ratione extra has esse invenitur quas supra diximus qualitates) | diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamvis, ut | supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus | sit, numquam tamen subsistere extra qualitates invenitur.

Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit, queat et conditori ad quascumque formas velit ac species famularetur in omnibus et serviret,

109, 7 quo — 8 futuri] < γ 13 posset δ C 110, 6 qualitates] -te μ : -tem σ

Nachdem die vorangegangene Erörterung gezeigt hat, daß die mannigfaltigen Bewegungen und Gesinnungen der Vernunftwesen den Anlaß für die Mannigfaltigkeit dieser Welt gegeben haben, ist schließlich zu überlegen, ob dieser Welt auch ein Ende zukommt, das dem Anfang gleicht. Denn zweifellos wird man feststellen, daß ihr Ende noch immer mit viel Unterschiedlichkeit verbunden ist, und diese Unterschiedlichkeit am Ende dieser Welt wird wieder Gründe und Anlässe geben für die Mannigfaltigkeit in einer anderen Welt, die nach dieser kommt, so daß das Ende dieser Welt der Anfang einer künftigen sein wird[7].

4. Nach diesem Ergebnis der Erörterung scheint es angebracht, da die Mannigfaltigkeit der Welt nicht ohne Körper existieren kann, das Wesen des Körperlichen zu erörtern. Es ist von der Sache her offensichtlich, daß das Körperliche allen möglichen Wandlungen unterliegt, so daß es aus allem in alles umgestaltet werden kann: so verwandelt sich z. B. Holz in Feuer, Feuer in Rauch, Rauch in Luft; aber auch flüssiges Öl wandelt sich in Feuer um. Zeigt nicht auch die Nahrung von Menschen und Tieren das gleiche Prinzip der Wandlung? Denn das, was wir als Speise zu uns nehmen, mag es sein was es will, verwandelt sich in den Stoff unseres Körpers. Wie ferner Wasser zu Erde oder Luft, Luft wieder zu Feuer, Feuer zu Luft und Luft zu Wasser wird, ließe sich leicht (näher) erklären, aber an dieser Stelle, wo wir das Wesen der körperlichen Materie erörtern wollen, genügt ein bloßer Hinweis. Unter Materie also verstehen wir das, was den Körpern zugrunde liegt, d. h. das, woraus nach Zufügung und Einpflanzung von Qualitäten Körper entstehen. An Qualitäten aber nennen wir vier: das Warme, das Kalte, das Trockene, das Feuchte. Wenn diese vier Qualitäten der Materie zugefügt werden, welche ihrem eigentlichen Begriffe nach unabhängig von den besagten Qualitäten ist, bringen sie die verschiedenen Arten der Körper hervor. Diese Materie ist zwar, wie gesagt, ihrem eigentlichen Begriffe nach ohne Qualitäten, findet sich jedoch niemals ohne die Qualitäten vor[8].

Diese Materie hat eine solche Menge und Beschaffenheit, daß sie hinreicht für alle Körper in der Welt, deren Existenz Gott wollte, und daß sie dem Schöpfer in allen Stücken zu allen Gestalten und Formen, die er wollte, zu Diensten war, indem sie die Qualitäten in sich auf-

[7] Das Ende der Welt ist also noch nicht ein Aufgehen in der Einheit. Vgl. I 6 Anm. 7.

[8] Diese Theorie der qualitätslosen Materie ist die stoische (SVF II 309: ἄποιος ὕλη καὶ δι' ὅλων τρεπτή). Sie ist aus platonischen Ansätzen entwickelt und auch bei späteren Platonikern vertreten (Alb. Did. 8); Or. erörtert sie

110, 10 recipiens in se qualitates, quas ipse voluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam virtutemque dixerunt. Et miror quomodo isti culpent eos, qui vel opificem deum vel providentiam huius universitatis negant, et impie eos sentire 15 arguunt, quod tantum mundi opus arbitrentur sine opifice vel provisore constare, cum ipsi quoque similem culpam impietatis incurrant, ingenitam dicentes esse materiam deoque ingenito coaeternam. Secundum hanc enim eorum rationem si ponamus verbi gratia materiam non fuisse, ut isti asserunt dicentes quia deus non potuerit aliquid 20 facere, cum nihil esset, sine dubio futurus erat otiosus, materiam non habens ex qua possit operari. Quam ei non sua provisione, sed fortuito sentiunt adfuisse; et videtur eis quod hoc, quod fortuito inventum est,

110, 13 duxerunt δ B C* 14 universitatis] + non γ 15 arguant *Koe.* 18 enim eorum] ergo M S : < G Ab 19 non²] < γ 21 posset M¹ᶜ 22 et] < γ quod¹] < β

nahm, die er durch seinen Willen ihr auferlegte[9]. Dann verstehe ich aber nicht, daß hochbedeutende Männer annehmen konnten, sie sei ungeworden, d. h. nicht von Gott selbst, dem Schöpfer des Alls, gemacht, sondern erklärten, sie sei irgendwie zufällig in ihrem Wesen und in ihren *Möglichkeiten*[9a]. Und ich wundere mich, wie sie jene angreifen können, die einen Schöpfergott und eine Vorsehung im All leugnen und sie für gottlos erklären, weil sie glauben, der ganze Weltbau könne ohne Werkmeister und Fürsorger bestehen: denn sie selbst setzen sich einem ähnlichen Vorwurf der Gottlosigkeit aus, wenn sie sagen, die Materie sei ungeworden und gleich ewig mit dem ungewordenen Gott[10]. Diese ihre Lehre hat nämlich folgende Konsequenz: Setzen wir etwa den Fall, die Materie hätte nicht existiert, so wäre Gott gemäß[11] der Behauptung dieser Leute, er habe nicht aus nichts etwas schaffen können, notwendigerweise müßig gewesen, da er keinen Stoff hatte, aus dem er hätte gestalten können. Dieser Stoff, so meinen sie, sei ihm nicht durch seine Vorsorge, sondern durch Zufall zur Hand gewesen, und das, was er zufällig vorgefunden habe, sei imstande gewesen, hinzureichen für das gewaltige Werk und für die Macht seines Wirkens;

noch öfters, vor allem De princ. IV 4, 6—7 und De or. 27, 8. — Zum letzten Satz vgl. Poseidonios (Dox. Gr. p. 458, 8—11) und schon Aristot. De gen. et corr. II 1, 329 a 25.

[9] Die Materie ist also von vornherein teleologisch bestimmt; Menge und Eigenschaften sind genau die richtigen (vgl. auch II 9, 1), und durch ihre Wandelbarkeit kann sie sich den verschiedenen Vernunftwesen (s. o. § 1—2) anpassen.

[9a] „virtutem" dürfte die Übersetzung von δύναμιν sein; dies aber bezeichnet dann in aristotelischem Sinne die Möglichkeiten (Potenz), die in der Materie liegen. Eine „Kraft" der Materie hat Or. kaum behaupten wollen.

[10] Hier ist an Platoniker und Stoiker gedacht, für die die Materie ein gleichberechtigtes Prinzip ist; so setzt etwa Albinos (Did. 9) drei Prinzipien an: Materie, Ideen, Gott. Die Polemik dieser Schulen richtet sich gegen die Epikureer, welche zwar nicht die Existenz Gottes, aber sein Wirken in Schöpfung und Vorsehung leugnen.

[11] Der Satz „ut isti asserunt ..." scheint abzuhängen von „si ponamus". Dies ergibt aber keinen logischen Sinn („Gesetzt, die Materie hätte nicht existiert, entsprechend ihrer Behauptung, Gott habe nicht aus nichts etwas schaffen können"). Der Satz ist aber geeignet, die Konsequenz von der Müßigkeit Gottes zu begründen. Wir lassen ihn deshalb von dem folgenden Hauptsatz abhängen. Vielleicht war Ruf. der Argumentationszusammenhang nicht ganz klar. Vorauszusetzen ist eine Argumentation der Platoniker und Stoiker: „Gott kann nicht aus nichts etwas schaffen. Daher muß die Materie ewig sein, Gott hat nur die vorhandene Materie zur Welt gestaltet." Aus diesen Sätzen zieht Or. nun polemische Konsequenzen.

sufficere ei potuerit ad tanti operis molem et ad suae virtutis potentiam, quod totius sapientiae suae suscipiens rationem distingueretur ac formaretur ad mundum. Quod mihi perabsurdum videtur et eorum esse hominum, qui virtutem atque intellegentiam ingenitae naturae penitus | ignorent. Sed ut rationem rerum possimus diligentius intueri, concedatur paulisper non fuisse materiam, et deum, cum nihil esset prius, fecisse ut essent ea, quae esse voluit: quid putabimus? quia meliorem aut maiorem aut alterius generis materiam facturus esset deus, quam ex sua virtute ac sapientia proferebat, ut esset quae ante non fuerat, an inferiorem et deteriorem, an similem atque eandem ut est illa, quam isti ingenitam dicunt? Et puto cuivis facillime pateat intellectus, quod neque melior neque inferior potuisset mundi formas speciesque suscipere, nisi talis fuisset, qualis ista est quae suscepit. Et quomodo ergo non videbitur impium id ingenitum dicere, quod si factum a deo credatur, tale sine dubio invenitur, quale et illud est, quod ingenitum dicitur?

5. Ut autem etiam ex scripturarum auctoritate haec ita se habere credamus, audi quomodo in Machabeorum libris, ubi mater septem martyrum unum ex filiis suis cohortatur ad toleranda tormenta, de hoc dogmate confirmatur; ait enim: „Rogo te, fili, respice ad caelum et terram et omnia, quae in eis sunt, et videns haec scito quia deus haec, cum non essent, fecit". Sed et in libro Pastoris in primo mandato ita ait: „Primo omnium crede quia unus est deus, qui omnia creavit atque conposuit et fecit ex eo quod nihil erat ut essent universa". Fortassis ad hoc respicit etiam illud, quod in psalmis dictum est quia „Ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt". Nam quod ait quia „ipse dixit, et facta sunt" videtur ostendere substantiam dici eorum, quae sunt; quod vero ait: „mandavit, et creata sunt" de qualitatibus dictum videtur, quibus substantia ipsa formata est.

110, 23 poterit δ : potuisse β 111, 16 ad] < γ 17 et²] + ad W γ 23 erant μ Ab

es habe den Plan seiner ganzen Weisheit in sich aufgenommen und sich so zur Welt gegliedert und gestaltet. Das scheint mir ganz unsinnig und eine Vorstellung von Leuten, die von der Kraft und dem Denken des ungewordenen Wesens gar nichts verstehen. Damit wir die Sachlage genauer betrachten können, sei einmal vorausgesetzt, die Materie habe nicht existiert und Gott habe aus dem Nichtsein das ins Dasein gerufen, dessen Existenz er wollte. Was werden wir dann annehmen: hätte Gott diese Materie, die er aus seiner Macht und Weisheit hervorbrachte, daß sie aus dem Nichtsein ins Sein trat, besser, größer oder andersartig gemacht im Vergleich zu der, die jene als ungeworden bezeichnen; oder geringer und schlechter; oder genau gleich? Ich glaube, jeder kann leicht einsehen, daß weder eine bessere noch eine geringere Materie die Formen und Gestalten der Welt hätte annehmen können, sondern nur eine solche, wie die ist, die sie tatsächlich annahm. Muß es daher nicht als gottlos erscheinen, wenn man das als ungeworden bezeichnet, was, wenn es von Gott geschaffen wäre, sicher von derselben Art wäre wie das, was als ungeworden gilt [12]?

5. Damit wir aber auch auf die Autorität der Schrift hin glauben, daß es sich so verhält, höre, wie in den Büchern der Makkabäer, wo die Mutter der sieben Märtyrer einen ihrer Söhne zum Ausharren in der Folter mahnt, diese Lehre bestätigt wird. Sie sagt nämlich (2 Makk. 7, 28): „Ich bitte dich, Kind, sieh an Himmel und Erde und alles was darinnen ist, und wisse dabei, daß Gott dies aus nichts gemacht hat." Und im Buch des Hirten heißt es im ersten Gebot (Herm. Mand. 1): „Als allererstes glaube, daß ein Gott ist, der alles geschaffen und gefügt hat und alles aus dem Nichtsein ins Sein gerufen hat." Vielleicht bezieht sich hierauf auch, was in den Psalmen steht (Ps. 148, 5): „Er sprach, da wurden sie gemacht; er gebot, da wurden sie geschaffen." Denn wenn es heißt „er sprach, da wurden sie gemacht", so scheint das auf die Substanz der Seienden hinzudeuten, und wenn es heißt „er gebot, da wurden sie geschaffen", so scheint das von den Qualitäten gemeint zu sein, durch die diese Substanz [13] geformt ist.

[12] Ein Platoniker hätte wohl eingewendet, eine von Gott geschaffene Materie wäre „besser" gewesen, da die tatsächlich existierende der Grund für die Unvollkommenheit der Welt sei. Aber für Or. gilt das nicht, da eben diese Unvollkommenheit bei ihm nicht der Grund und die Ursache für das Absinken der Geister ist, sondern einem providentiellen Zweck dient: nämlich den Vernunftwesen bei ihrer Entwicklung zum Schlechteren hin ein Substrat zu bieten.

[13] „substantia" hier vielleicht Wiedergabe von τὸ ὑποκείμενον (die zugrundeliegende Materie).

111, 26

CAPUT SECUNDUM

De perpetuitate corporeae naturae

1. Hoc in loco quaerere solent quidam, utrum sicut unigenitum filium generat pater et sanctum spiritum profert, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii vel spiritus sancti pater est, et nihil in his anterius posteriusve intellegi potest, ita etiam inter ratio-
112 nabiles naturas et materiam corporalem similis quaedam societas vel propinquitas possit intellegi. Quam rem ut plenius atque intentius investigent, illuc solent initium disputationis inflectere, ut inquirant, si haec ipsa natura corporea, quae spiritalium et rationabilium mentium vitas fert et continet motus, pari cum ipsis aeternitate perduret, an vero absoluta interibit et exolescet. Quod ut possit scrupulosius depraehendi, requirendum primo videtur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis venerint, quod mihi quidem difficillimum et paene inpossibile videtur; an necesse est eas semper coniunctas esse corporibus. Si ergo posset quis ostendere rationem, qua possibile esset eas omnimodis carere corporibus, consequens videbatur quod natura corporea ex nihilo per intervalla temporum procreata sicut, cum non esset, effecta est, ita et esse desineret, cum usus eius ministerii praeterisset.

II 2 *Textzeugen*: ω.

111, 28 unigenitum α S^c : ingenitum γ 112, 2 Quam rem] < γ 6 exolescet] peribit γ 6—7 depraehendere, querendum γ

KAPITEL 2

Von der Ewigkeit der Körpersubstanz [1]

1. An dieser Stelle pflegen einige zu untersuchen [2], ob ebenso, wie der Vater den eingeborenen Sohn zeugt und den heiligen Geist hervorbringt, nicht aus dem Nichtsein, sondern insofern der Vater Ursprung und Quell des Sohnes und des heiligen Geistes ist und dabei kein Vorher und kein Nachher gedacht werden kann [3], — ob ebenso auch zwischen den Vernunftwesen und der körperlichen Materie eine analoge Verbindung oder Verwandtschaft anzunehmen ist. Um das umfassender und gründlicher zu erforschen, pflegen sie den Anfang der Erörterung zu der Frage hinzulenken, ob eben dies Körperliche, welches Träger und Gefäß des Lebens und der Bewegung der geistigen und vernünftigen Wesen ist, gleich ewig mit diesen dauert, oder ob es, wenn es seine Dienste getan hat, untergehen und verschwinden wird. Um das genauer zu erfassen, scheint zunächst die Frage erforderlich, ob es möglich ist, daß die Vernunftwesen ganz ohne Körper bleiben, wenn sie zum Gipfel der Heiligkeit und Seligkeit gekommen sind — was mir persönlich sehr schwierig und fast unmöglich scheint [4] —; oder ob sie notwendig immer mit Körpern verbunden sind. Wenn also jemand einen Weg zeigen könnte, wie es möglich wäre, daß sie gänzlich ohne Körper wären, würde es folgerichtig scheinen, daß das Körperliche, das aus Nichts in zeitlichen Abständen [5] geschaffen wurde, ebenso wie es aus dem Nichtsein hervorgebracht wurde, so auch zu sein aufhörte, nachdem der Nutzen seiner Dienstleistung vorüber wäre.

[1] Dies ist nur ein Zwischentitel, vgl. II 1 Anm. 1.

[2] Damit führt Or. vorsichtig eine eigene Problemstellung ein; man braucht nicht zu fragen, wer mit „einige" gemeint ist.

[3] Vgl. I 2, 9; 3, 3.

[4] Diese Schwierigkeit könnte darin liegen, daß für Leben und Bewegung ein Körper notwendige Voraussetzung ist; dies wäre stoische Denkweise (vgl. Pépin [II 1 Anm. 4] 175 Anm. 3). Or. scheint aber anderswo die Körperlosigkeit für möglich zu halten (I 6, 4; II 3, 2 mit Anm. 3). Darum spricht de Faye [Lit.-Vz. II 2] III 76 f. diese Zwischenbemerkung dem Or. ab; auch § 2 sei eine Zufügung Rufins. Ähnlich Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 16 Anm. 73, Studer [Lit.-Vz. VII] 409 Anm. 46; anders Cornélis [I 8 Anm. 14] 68 Anm. 114.

[5] „in zeitlichen Abständen": das scheint auf eine periodische Existenz hinzudeuten (vgl. II 3, 2, p. 114, 21—22); gr. etwa ἐκ διαλειμμάτων (IV 4, 8, Fr. 40). In den vorliegenden Gedankengang paßt diese Vorstellung nicht gut, sollte sie der Rest einer Überlegung sein, die Rufin gestrichen hat?

112, 15 2. Si vero inpossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et 20 pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed numquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere: solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur. Ut ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum 25 solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque |
113 distinguat; cum vero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore 'caelestium corporum' micat et 'spiritalis corporis' indumentis vel 'angelos | dei' vel 'filios resurrectionis' exornat, ex quibus omnibus diversus ac | varius unius mundi conplebitur status.

5. 6 Verum haec si plenius discutere libet, oportebit adtentius et dili|gentius cum omni metu dei et reverentia perscrutari scripturas divinas, si | qui forte in his de talibus arcanus et reconditus sensus [si quid in abs|consis et reconditis] 'sancto spiritu demonstrante' his, qui digni sunt, | poterit 10 inveniri, cum plura testimonia de hac ipsa specie fuerint con|gregata.

CAPUT TERTIUM

De initio mundi et causis eius

1. Superest ut post haec requiramus, utrum * ante hunc mundum, qui nunc est, mundus alius fuerit, et si fuit, utrum talis fuerit, qualis |

* *Hier. Ep. 124, 5 (p. 101, 5—12 Hi.):* In secundo autem libro mundos adserit innumerabiles, non iuxta Epicurum uno tempore plurimos et sui similes, sed post alterius mundi finem alterius esse principium, et ante hunc nostrum mundum alium fuisse mundum et post hunc alium rursum futurum et post illum alium rursumque ceteros post ceteros. Et addubitat, utrum futurus sit mundus alteri mundo ita ex omni parte consimilis, ut nullo inter se distare videantur, an certe numquam mundus alteri mundo ex toto indiscretus et similis sit futurus. — *Vgl. Theoph. Al. Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96, 9 (p. 167, 28—168, 3 Hi.):* Nec quisquam hominum crebrius moritur, quod Origenes ausus est scribere Stoicorum impiissimum dogma divinarum cupiens scripturarum auctoritate firmare.

112, 23 habent G* M* : habet G^c M^c σ 113, 7 qui β : quid δ γ 7—8 [si quid — reconditis] *Koe. App.*

II 3 *Textzeugen*: ω.

2. Wenn es aber unmöglich ist, dies irgendwie zu begründen, nämlich daß irgendein Wesen außer dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist ohne Körper existieren kann, so nötigt die logische Konsequenz zu der Einsicht, daß primär zwar die Geistwesen geschaffen wurden und daß die materielle Substanz wohl rein theoretisch von ihnen zu trennen ist und als für sie und nach ihnen geschaffen anzusehen ist, daß aber diese Wesen nie ohne sie gelebt haben oder leben; denn nur das Leben der Trinität kann man zu Recht als körperlos gelten lassen. Es ist also, wie wir oben gesagt haben[6]: diese körperliche Substanz, die so beschaffen ist, daß sie sich von allem zu allem wandelt, nimmt, wenn sie zu den niederen Wesen hinabgezogen wird, die Gestalt eines dichteren und festeren Körpers an, so daß sie die unterschiedlichen sichtbaren Erscheinungen der Welt erzeugt; wenn sie aber den vollkommeneren und seligeren dient, strahlt sie im Glanz der „himmlischen Körper" (vgl. 1 Kor. 15, 40) und schmückt mit den Kleidern eines „geistigen Leibes" (vgl. 1 Kor. 15, 44) auch die „Engel Gottes" (vgl. Matth. 22, 30?) und die „Söhne der Auferstehung" (vgl. Luk. 20, 36). Aus all diesen wird sich (dann) der vielgestaltige und komplexe Bau der einen Welt zusammensetzen.

Doch wenn man dies vollständiger erörtern will, muß man die göttliche Schrift mit besonderer Aufmerksamkeit und Sorgfalt, in aller Furcht Gottes und mit Ehrerbietung durchforschen: vielleicht läßt sich in ihr, wenn der heilige Geist den Würdigen „ein Zeichen gibt" (vgl. Hebr. 9, 8), über solche Dinge eine geheime, verborgene Aussage finden, nachdem man noch mehr Zeugnisse über dieses Thema gesammelt hat.

KAPITEL 3

Vom Anfang der Welt und seinen Ursachen[1]

1. Es bleibt hiernach zu untersuchen, ob[2] vor der jetzigen Welt eine andere Welt war, und wenn ja, ob sie ebenso beschaffen war wie die jetzige, oder ein wenig anders und schlechter; oder ob gar keine Welt

[6] II 1, 4.

[1] Auch dies ist nur ein Zwischentitel, vgl. II 1 Anm. 1.

[2] Der folgende Abschnitt wird von Hier. so referiert: „Im 2. Buch behauptet er das Dasein von unendlich vielen Welten, nicht von gleichzeitigen und einander ähnlichen wie Epikur, sondern: nach dem Ende der einen Welt

114 iste, qui nunc est, an paulo differentior vel inferior; aut omnino non fuerit mundus, sed tale aliquid fuerit, qualem intellegimus illum post omnia 'finem' futurum, 'cum tradetur regnum deo et patri': qui nihilominus alterius mundi fuerit finis, illius scilicet, post quem hic mundus coepit, lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem. Sed et illud similiter requirendum puto, utrum post hunc mundum curatio aliqua et emendatio futura sit, asperior quidem et doloris plena erga eos, qui verbo dei oboedire noluerunt, per eruditionem vero rationabilemque institutionem, per quam possent ad locupletiorem proficere veritatis intellectum hi, qui in praesenti iam vita in haec se studia dediderunt et mentibus purgatiores effecti, capaces iam hinc divinae sapientiae perrexerunt, et si post haec statim finis omnium consequetur; an pro correctione et emendatione eorum, qui talibus indigent, alius rursum mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior; et qualiscumque ille erit post hunc mundus, quamdiu erit, aut si omnino erit; et si erit aliquando cum nullus usquam sit mundus, aut si fuit aliquando cum mundus omnino non fuerit; aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus eveniat.

2. Ut ergo manifestius appareat, utrum materia corporalis per | intervalla subsistat et, *→ sicut non fuit antequam fieret, iterum resolvatur ut non sit ←, videamus primo, si fieri potest ut vivat aliquis sine cor-

* *Hier. Ep. 124, 5 (p. 101, 13—18 Hi.):* Rursumque post modicum: → Si omnia, inquit, ut ipse disputationis ordo conpellit, sine corpore vixerint, consumetur corporalis universa natura et redigetur in nihilum, quae aliquando est facta de nihilo. ← → Eritque tempus, quo usus eius iterum necessarius sit. ← — *Vgl. Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 2 (p. 149, 11—16 Hi.):* Quid loquar de resurrectione mortuorum, in qua perspicue blasphemat et dicit, quod post multos saeculorum recursus corpora nostra paulatim redigantur in nihilum et in auram tenuem dissolvantur, ac, ne parvum hoc putaremus, adiecit: „Resurgens corpus non solum corruptibile, sed mortale erit". *Theoph. Al. Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96, 13 (p. 172, 10—11 Hi.):* ... ut audeat dicere corpora nostra rursum corruptioni et morti subiacentia suscitari. *Ebd. 15 (p. 174, 8—11 Hi.):* Dicit corpora, quae resurgunt, post

114, 8 futura sit] erit γ 11 hi] his *Wey.* 13 si] < γ an δ B : ac *(davor Rasur)* C : ac γ 14—15 mundus rursum γ 17 aut si omnino erit] *auf dem Rand* W : < γ 19 accidit *Koe. App.*

war, sondern ein solcher Zustand, wie wir uns jenes Ende denken, das nach Allem eintreten wird, wenn „das Reich dem Gott und Vater übergeben wird" (vgl. 1 Kor. 15, 24). Dieser (Zustand) wäre indessen das Ende einer anderen Welt, nämlich der, nach welcher unsere Welt begann; und der unterschiedliche Fall der Vernunftwesen hätte Gott veranlaßt, die Mannigfaltigkeit unserer Welt zu schaffen. Zweitens ist, meine ich, in ähnlicher Weise zu untersuchen, ob nach unserer Welt eine Zeit der Heilung und Besserung sein wird. Diese würde recht hart und schmerzhaft sein für die, die dem Wort Gottes nicht zu gehorchen bereit waren; sie würde aber (die anderen) durch eine vernunftmäßige Erziehung hinführen zur volleren Erkenntnis der Wahrheit, jene, die bereits im gegenwärtigen Leben sich solchen Bestrebungen gewidmet haben und, im Geiste gereinigt, zur Aufnahme göttlicher Weisheit schon fähig sind, wenn sie von hinnen gehen; und (es ist zu fragen,) ob hierauf sofort das Ende von Allem folgen wird. Oder wird zur Bestrafung und Besserung derer, die dergleichen nötig haben, wieder eine neue Welt sein, ähnlich der jetzigen oder besser oder auch schlechter als sie? Und es ist zu untersuchen, wie beschaffen diese künftige Welt sein wird, wie lange sie dauern und ob es sie überhaupt geben wird. Ferner, ob einmal der Fall eintreten wird, daß überhaupt keine Welt sein wird, und ob es einmal einen Zustand gab, in dem überhaupt keine Welt existierte; und ob es mehrere Welten gab oder geben wird, und ob es sich einmal ereignen kann, daß eine Welt der anderen in allem völlig gleich und ohne irgendeinen Unterschied ist.

2. (Zunächst) ist zu klären, ob die körperliche Materie periodenweise
H ins Dasein tritt. | Wenn[3] alle Wesen, wie die logische Überlegung zwingend ergibt, (einst) ohne Körper lebten, dann wird alle körperliche Wesenheit wieder vergehen, und sie, die einmal aus dem Nichts
R geschaffen wurde, wird zum Nichts zurückkehren. | Betrachten wir

nehme die andere ihren Anfang. Vor dieser unserer Welt sei eine andere Welt gewesen, und nach ihr werde es wieder eine andere geben, danach wieder eine andere, und so weiter. Er zweifelt, ob eine Welt der anderen so in jeder Weise ähnlich sein werde, daß sie durch nichts unterschieden zu sein schienen, oder ob vielmehr nie eine Welt einer anderen ganz unterschiedslos gleich sein werde." Hiermit hängt die Notiz bei Theoph. Al. zusammen: „Kein Mensch muß mehrmals sterben, was Origenes zu schreiben gewagt hat, indem er versuchte, die gottlose Lehre der Stoiker (nämlich: von der zyklischen Abfolge der Welten) mit der Autorität der göttlichen Schriften zu stützen."

[3] Ruf.: „... und ob sie, ebenso wie sie nicht war, bevor sie entstand, so auch wieder ins Nichtsein vergehen wird." Nach Hier. hat Or. diese These bestimmter ausgesprochen. (Den Schlußsatz des Hier. haben wir hypothetisch

114, 24 pore. | Si enim potest aliquis vivere sine corpore, possunt et omnia esse
25 sine | corpore; omnia enim ad unum finem tendere superior tractatus
edocuit. | Si autem omnia possunt carere corporibus, sine dubio non erit
sub|stantia corporalis, cuius usus nullus existet.*

115 Et quomodo sentiemus | illud, quod apostolus dixit in his locis, in
quibus de resurrectione dis|putat mortuorum, cum ait: „Necesse est
autem corruptibile hoc induere | incorruptionem, et mortale hoc induere
inmortalitatem. Cum autem | corruptibile hoc induerit incorruptionem,
5 et mortale hoc induerit in|mortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus
est: Absorpta est mors in | victoria; ubi est, mors, victoria tua? ubi est,
mors, aculeus tuus? | aculeus autem mortis peccatum, virtus vero peccati
lex". Talem ergo | quendam suggerere videtur apostolus intellectum.
Quod enim ait: | „corruptibile hoc" et „mortale hoc", velut tangentis et
10 ostendentis | affectu, cui alii convenit nisi materiae corporali? Haec
ergo materia | corporis, quae nunc corruptibilis est, 'induet incorrup-
tionem', cum per|fecta anima et dogmatibus incorruptionis instructa
uti eo coeperit.

Et nolo mireris si velut indumentum corporis perfectam animam
dicimus, quae propter verbum dei et sapientiam eius nunc 'incorruptio'

---

multa saecula in nihilum dissolvenda nec futura aliquid, nisi cum de caelorum mansionibus animae ad inferiora dilapsae indiguerint novis, quae alia rursum fiant prioribus omnino deletis. *Vgl. auch Anath. syn. Const. 11 (s. Textanhang).*

115, 6 ubi²] absorta G M* : absortus M²ᶜ σ 9 angentis γ 12 eo] eos μ : eis σ

(also), ob irgendeiner ohne Körper leben kann! Denn wenn ein Wesen ohne Körper leben kann, so können es alle; denn alles strebt einem einzigen Ende zu, wie die vorhergehende Abhandlung gezeigt hat[4]. Wenn aber alle Wesen des Körpers entbehren können, wird sicherlich die körperliche Substanz (in Zukunft) nicht existieren, da sie nicht
H (mehr) gebraucht wird. | Es *mag allerdings* eine Zeit geben, wo ihr Gebrauch wieder notwendig sein wird. |

R Wie sollen wir nun verstehen, was der Apostel sagt, da wo er von der Auferstehung der Toten handelt? Er sagt (1 Kor. 15, 53—56): „Denn dies Vergängliche muß anziehen die Unvergänglichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit. Wenn aber dies Vergängliche wird anziehen die Unvergänglichkeit, und dies Sterbliche wird anziehen die Unsterblichkeit, dann wird erfüllt werden das Wort, das geschrieben steht: Der Tod ist verschlungen in den Sieg. Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Aber der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz." Der Apostel scheint damit etwa folgende Auffassung anzudeuten. Wenn er sagt „dieses Vergängliche" und „dieses Sterbliche", mit der Geste des Berührens und Hinweisens, auf was sonst paßt das als auf die körperliche Materie? Diese Materie des Körpers also, die jetzt vergänglich ist, wird Unvergänglichkeit anziehen von dem Augenblick an, wo eine Seele, die vollkommen und in den Lehren der Unvergänglichkeit unterwiesen ist, sich seiner bedient.

Sodann darf man sich nicht wundern, daß diese vollkommene Seele gleichsam als Kleid des Körpers bezeichnet wird; denn sie ist es, die

---

etwas später eingefügt.) — Auch andere Zeugen schreiben Or. die Behauptung vom völligen Vergehen der Körper zu, so etwa Theophilus von Alexandrien: „Was soll ich von der Auferstehung der Toten sagen? Hier lästert er (Or.) ganz eindeutig und sagt, nach dem Umlauf vieler Äonen würden unsere Körper allmählich zu nichts und lösten sich in dünne Luft auf; und damit wir das recht ernst nehmen, fügt er hinzu: Der auferstehende Leib wird nicht nur vergänglich, sondern sterblich sein." (Vgl. p. 116, 12—15.) „Er wagt zu sagen, daß unsere Körper, wenn sie auferstehen, erneut der Vergänglichkeit und dem Tod unterliegen." „Er sagt, daß die auferstandenen Körper nach vielen Äonen in Nichts vergehen und keine Existenz mehr haben werden, es sei denn, daß die Seelen von ihren Wohnungen in den Himmeln herabsinken und neuer (Körper) bedürfen, die dann wieder geschaffen würden, aber andere als die früheren, die gänzlich vernichtet würden." Diese Zeugnisse tragen aber nichts Sicheres zur Rekonstruktion des Textes bei. — Vgl. Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 27 Anm. 113 und 28 Anm. 114.

[4] Vgl. I 6.

115, 15 nominatur; cum ipse utique qui est dominus et creator animae Christus Iesus indumentum sanctis esse dicatur, sicut apostolus dicit: „Induite vos dominum Iesum Christum". Sicut ergo Christus indumentum est animae, ita intellegibili quadam ratione etiam anima indumentum esse | 116 dicitur corporis. Ornamentum enim eius est celans et contegens eius mortalem naturam. Tale est ergo quod dicitur: „Necesse est cor|ruptibile hoc induere incorruptionem", ut si diceret: necesse est naturam hanc corruptibilem corporis indumentum accipere incorruptionis, animam habentem in se incorruptionem, pro eo videlicet quod induta est Christum, qui est sapientia et verbum dei.

Cum autem vitae partici|paverit corpus hoc, quod aliquando gloriosius habebimus, tunc ad id | quod inmortale est accedit, ut etiam incorruptibile fiat. Si quid nam|que mortale est, hoc continuo et corruptibile est; non tamen si quid | corruptibile est, hoc etiam mortale dici potest. Denique lapidem vel | lignum corruptibile quidem dicimus, non tamen etiam mortale conse|quenter dicemus; corpus vero quoniam vitae | participat, ex eo quod separari ab eo vita potest et separatur, consequenter mortale nominamus et secundum alium quoque intellectum 15. 16 etiam corruptibile dicimus. | Mira ergo ratione sanctus apostolus generalem primo causam | respiciens materiae corporalis, cuius materiae anima usum semper habet | in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali postmodum vero | subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur, 20 ait: „Necesse est cor|ruptibile hoc induere incorruptionem"; secundo

115, 17 Iesum Christum : Christum Iesum μ : Iesum σ + numquam enim vixit β 116, 12 dicemus] 16 ⟨ad⟩ generalem *Merl.*

hier um des Wortes und der Weisheit Gottes willen „Unvergänglichkeit" heißt. Auch Christus Jesus selbst, der der Herr und Schöpfer der Seele ist, wird ja als Kleid für die Heiligen bezeichnet, wie der Apostel sagt (Röm. 13, 14): „Ziehet an den Herrn Jesum Christum". Wie also Christus das Kleid der Seele ist, so wird auf eine geistige Weise auch die Seele als Kleid des Körpers bezeichnet. Sie ist ja seine Zierde; sie verhüllt und bedeckt seine sterbliche Natur. Der Satz „Dieses Vergängliche muß anziehen die Unvergänglichkeit" ist also gleichbedeutend mit: „Diese vergängliche Natur des Körpers muß das Kleid der Unvergänglichkeit erhalten, nämlich eine Seele, die die Unvergänglichkeit in sich hat, darum daß sie Christum angezogen hat, die Weisheit und das Wort Gottes."

Wenn aber dieser Körper, der einst zu größerem Glanz bestimmt ist, am Leben Anteil erhält, so nähert er sich dem Unsterblichen, wodurch er (gleichzeitig) auch unvergänglich wird[5]. Denn Sterblichkeit impliziert Vergänglichkeit, aber Vergänglichkeit noch nicht Sterblichkeit: Stein oder Holz nennen wir „vergänglich", aber darum noch nicht „sterblich"; einen Körper aber, da er am Leben Anteil hat und das Leben ihm genommen werden kann und auch tatsächlich genommen wird, nennen wir darum „sterblich" und nach der anderen Betrachtungsweise auch „vergänglich". So hat denn der Apostel in vortrefflicher Weise zunächst mit Bezug auf das allgemeine Problem der körperlichen Materie gesprochen, welche stets von der Seele gebraucht wird in allen möglichen Beschaffenheiten: jetzt in der fleischlichen, später aber in der feineren und reineren, die „geistig" heißt. Hierauf bezieht sich das Wort: „Dieses Vergängliche muß anziehen die Unvergänglichkeit."

[5] Zum Übergang des Körpers in eine höhere, „geistige" Form vgl. auch III 6, 4—9. Anderswo betont Or. (In Ioh. 13, 61, 429 f.), eine Verwandlung des Sterblichen in Unsterbliches, des Vergänglichen in Unvergängliches sei undenkbar, weil dies einen Übergang vom Körperlichen zum Unkörperlichen bedeuten würde. Das „Anziehen der Unsterblichkeit" sei etwas ganz anderes. Or. will offenbar vermeiden, eine Wesensverwandlung der Materie, einen Übergang zu einer höheren Seinsebene zu behaupten. Das „Anziehen" bedeutet die Übernahme einer Eigenschaft, die nicht zur Wesenseigenschaft wird. Bei Formulierungen, die eine Wesensverwandlung nahelegen, ist deshalb der Verdacht der Überarbeitung möglich; dieser Verdacht ist (aus diesem und aus anderen Gründen) bei der vorliegenden Stelle und einigen folgenden (p. 116, 17—19; 117, 2—5) geäußert worden. S. dazu de Faye [Lit.-Vz. II 2] III 94 Anm. 1 und Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 16 Anm. 73 und 26 Anm. 112. Berechtigt ist der Verdacht am ehesten an der letztgenannten Stelle.

116, 21 vero ad specialem cor|poris respiciens causam ait: „Necesse est mortale hoc induere inmor|talitatem". 'Incorruptio' autem et 'inmortalitas' quid aliud erit nisi | sapientia et verbum et iustitia dei, quae formant animam et induunt | et exornant? Et ita fit ut dicatur quia 'corruptibile 25 incorruptionem | induit, et mortale induit inmortalitatem'. Nunc enim etiamsi valde | proficiamus, tamen quoniam 'ex parte cognoscimus et ex parte prophe|tamus' et 'per speculum in aenigmate videmus' ea ipsa, quae videmur | intellegere, nondum 'corruptum hoc induit incorrup-
117 tionem', neque | 'mortale' ab 'inmortalitate' circumdatur; et quoniam sine dubio in longius | protrahitur nostra haec in corpore eruditio: videlicet usque quo ipsa | corpora nostra, quibus circumdati sumus, propter verbum dei et | sapientiam ac perfectam iustitiam incorrup- 5 tionem inmortalitatemque | mereantur, propterea dicitur: „Necesse est corruptibile hoc induere | incorruptionem, et mortale hoc induere inmortalitatem".

3. *1→ Verumtamen hi qui putant posse umquam extra corpora vitam | ducere rationabiles creaturas, possunt in hoc loco talia quaedam movere. | Si verum est quod 'corruptibile hoc induet incorruptionem, et 10 mortale | hoc induet inmortalitatem, et quod absorbeatur mors in finem', non | aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari | mors aliquid poterat, ←1 dum hi, qui in corpore sunt, per naturam materiae | corporalis mentis acumen videntur obtundi. Si vero extra corpus sint, | tunc omnem molestiam huiuscemodi perturbationis 15 effugient. Sed | quoniam non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant, | prius in subtilioribus ac purioribus inmorari corporibus aestimandi sunt, | quae ultra nec a morte vinci nec aculeo mortis conpungi praevaleant, | ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors | et exterminetur in finem, atque omnis eius aculeus

*1 *Hier. Ep. 124, 5 (p. 101, 18—25 Hi.):* Et in consequentibus: → Sin autem, ut ratione et scripturarum auctoritate monstratum est, corruptivum hoc induerit incorruptionem et mortale hoc induerit inmortalitatem, absorbetur mors in victoriam[a]. Et forsitan omnis natura corporea tolletur e medio, in qua sola potest mors operari. ←

*1 *Hier.* [a] absorb. mors in vict. *Hi.* : + in incorrumptionem h^p : + incorruptionem h^p : + et corruptio incorruptione h^p : + et corruptio in incorruptionem *frühere Hrsg.*

117, 14 omnem α M^{1c} : omni G M^* : omnino σ

Zum zweiten aber spricht er mit Bezug auf das besondere Problem des Körpers: „Dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit." Was ist aber Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit anders als die Weisheit und das Wort und die Gerechtigkeit Gottes, die die Seele gestalten, bekleiden und schmücken[6]? So kommt es, daß es heißt, das Vergängliche ziehe an die Unvergänglichkeit, und das Sterbliche ziehe an die Unsterblichkeit. Denn jetzt mögen wir noch so große Fortschritte machen; „unser Wissen ist doch Stückwerk, und unser Weissagen ist Stückwerk", und selbst das, was wir zu erkennen glauben, „sehen wir durch einen Spiegel in einem dunklen Wort" (vgl. 1 Kor. 13, 9 und 12); und so hat das Vergängliche noch nicht angezogen die Unvergänglichkeit, und das Sterbliche ist nicht bekleidet mit der Unsterblichkeit. Und da offenbar diese unsere Erziehung im Körper sich über längere Zeit erstreckt, nämlich bis selbst unsere Körper, von denen wir umgeben sind, um des Wortes Gottes und der Weisheit und der vollkommenen Gerechtigkeit willen Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit verdient haben, deshalb heißt es: „Dies Vergängliche muß anziehen die Unvergänglichkeit, und dies Sterbliche muß anziehen die Unsterblichkeit." |

H 3. Wenn[7] nun, wie wir auf Grund der Vernunft und der Autorität der Schrift gezeigt haben, dies Vergängliche angezogen hat die Unvergänglichkeit und dies Sterbliche angezogen hat die Unsterblichkeit, dann wird der Tod verschlungen in den Sieg. Vielleicht wird (dann) die körperliche Wesenheit völlig verschwinden, denn in ihr allein kann der
R Tod wirksam sein. | *Außerdem* büßen die eingekörperten Wesen durch die Natur der körperlichen Materie die Schärfe des Denkens ein; wenn sie aber außerhalb eines Körpers sind, werden sie von jeder Last und Störung dieser Art frei werden. Aber da sie nicht sofort jedes körperlichen Kleides ledig werden konnten, ist anzunehmen, daß sie erst in feineren und reineren Körpern weilen, die nicht länger vom Tode besiegt und vom Stachel des Todes verletzt werden können, und daß so endlich die materielle Natur allmählich verschwindet, der Tod ins Ende verschlungen und vernichtet wird und sein Stachel völlig abgestumpft

[6] Or. kennt neben der allgemeinen Unsterblichkeit der Seele im Sinne der Philosophie einen religiösen Unsterblichkeitsbegriff, der auf der Verbindung mit dem Logos beruht. Hierüber: Bardo Weiss, Die Unsterblichkeit der Seele als eschatologisches Heilsgut nach Origenes, in: Trierer Theol. Zeitschr. 80, 1971, 156—169.

[7] Ruf.: „Indessen können die, die es für möglich halten, daß Vernunftwesen jemals außerhalb eines Körpers leben, an dieser Stelle folgendes anführen. Wenn es richtig ist, daß dies Vergängliche anziehen wird die

117, 20 penitus retun|datur per divinam gratiam, cuius capax effecta est anima et incor|ruptionem atque inmortalitatem meruit adipisci. Et tunc merito dicetur | ab omnibus: „Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus? | Aculeus autem mortis peccatum est". *2→ Si ergo haec habere
118 conse|quentiam videntur, reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus | futurus esse credatur; quod si recipitur et omnes sub-

*2 *Hier. Ep. 124, 5 (p. 101, 25—102, 16 Hi.):* Et post paululum: → Si haec non sunt contraria fidei, forsitan sine corporibus aliquando vivemus. Sin autem qui perfecte subiectus est Christo absque corpore intellegitur, omnes autem subiciendi sunt Christo, et nos erimus sine corporibus, quanda ei ad perfectum subiecti fuerimus. ← Et in eodem loco: →[3]→ Cum subiecti fuerint omnes deo, omnes deposituri sunt corpora, et tunc corporalium rerum universa natura solvetur in nihilum. Quae, si secundo necessitas postularit, ob lapsum rationabilium creaturarum rursus existent. ←[3] Deus enim in certamen et luctamen animas dereliquit, ut intellegant plenam consummatamque victoriam non ex propria se fortitudine sed ex dei gratia consecutas. Et idcirco arbitror pro varietate causarum diversos mundos fieri et elidi errores eorum, qui similes sui mundos esse contendunt. ←

117, 21 dicetur β : dicitur δ γ *(vielleicht richtig)* 118, 1 nobis] noster γ

wird durch die göttliche Gnade, wenn die Seele für sie aufnahmefähig geworden ist und sich die Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit verdient hat. Dann können mit Recht alle sagen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel? Aber der Stachel des Todes ist die Sünde." |
H Wenn[8] dies einleuchtend ist[9], so werden wir vielleicht dereinst ohne Körper weiterleben. Wenn aber der, der Christus vollkommen unter-

Unvergänglichkeit und dies Sterbliche anziehen wird die Unsterblichkeit und daß der Tod verschlungen wird in das Ende, so heißt das nichts anderes, als daß die materielle Natur vernichtet wird; denn in ihr konnte der Tod wirksam sein ..." Ruf. läßt die Lehre vom körperlosen Endzustand nicht als These des Or. selbst erscheinen; vgl. de Faye [Lit.-Vz. II 2] III 94 Anm. 1 und Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 16 Anm. 73. Der ursprüngliche Gedankengang könnte gewesen sein: (§ 2) Das „Anziehen der Unsterblichkeit" bedeutet Dienstbarkeit der Materie unter einer vollkommenen Seele (aber keine wesensmäßige Verewigung). (§ 3) Das „Verschlingen des Todes" bedeutet gänzliches Verschwinden der todbehafteten Materie. Dies wären zwei Phasen der Entwicklung zur Freiheit vom Körperlichen.

[8] Ruf.: „Wenn dies folgerichtig scheint, so ergibt sich die Annahme, daß uns einst ein körperloser Zustand bevorsteht. Wenn man das akzeptiert und es heißt, alle müßten Christus unterworfen werden, so ist es notwendig, dies auf alle anzuwenden, welche die Unterwerfung unter Christus betrifft. Denn alle, die Christus unterworfen sind, werden am Ende auch Gott dem Vater unterworfen sein, dem Christus, wie es heißt, das Reich übergeben wird (vgl. 1 Kor. 15, 28); und so scheint es, daß dann auch der Gebrauch der Körper aufhören wird. Aufhören aber heißt: sie kehren in ihr früheres Nichtsein zurück. — Aber betrachten wir, was gegen die Vertreter dieser Lehre spricht! Es scheint notwendig, wenn die körperliche Natur vernichtet wird, daß sie ein zweites Mal aufs neue geschaffen werden muß; denn es scheint möglich, daß die Vernunftwesen, denen niemals die Eigenschaft der Willensfreiheit genommen wird, erneut irgendwelchen Bewegungen (d. h. einem Fall) unterliegen. Dies hat Gott ihnen verliehen, damit sie nicht, wenn sie unbeweglich auf immer ihren (seligen) Stand besäßen, vergäßen, daß sie durch Gottes Gnade und nicht aus eigener Kraft in dieser höchsten Seligkeit weilen. Auf eine solche Bewegung wird natürlich wieder eine Mannigfaltigkeit von Körpern folgen, mit der eine Welt stets ausgestattet ist, und nie kann eine Welt ohne Mannigfaltigkeit bestehen; dies aber kann ohne körperliche Materie nie der Fall sein. — (4.) Wenn ferner manche behaupten, es gäbe zu irgendeiner Zeit Welten, die ohne Unterschied und in allem gleich seien, so weiß ich nicht, mit welchen Beweisen sie das stützen wollen ..." Am Ende von § 3 hat Rufin aus einer Bemerkung des Or. über das erneute Herabsteigen der Vernunftwesen einen Einwand gegen die These von der Körperlosigkeit konstruiert.

[9] Für „habere consequentiam" (Ruf.) und „non contraria fidei" (Hier.) vermutet Schnitzer μὴ ἄπιστα; danach unsere Übersetzung.

118, 3 iciendi Christo | esse dicuntur, necesse est ut omnibus et hoc deferatur,
4. 7. 8 in quos per|venit Christi subiectio; | *3→ quia omnes, | qui subiecti
sunt Christo, in fine quoque subiecti erunt deo patri, cui | regnum
10 traditurus dicitur Christus; et ita videtur, ut tunc etiam usus | corporum
cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea | non erat. |

Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt. Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim videtur ut rationabiles
15 naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere, ←3 indulgente hoc ipsum deo, ne forte, | si inmobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua | virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus |
119 semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.

4. Iam vero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares ali-
5 quando evenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis. ←2 Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant quae fecerunt, idem ⟨sit⟩ iterum diluvium, atque idem Moyses rursum populum sexcenta milia numero deducat ex Aegypto. Iudas quoque bis dominum tradet, Paulus secundo
10 lapidantium Stephanum vestimenta servabit, et omnia, quae in hac vita gesta sunt, iterum gerenda dicentur. Quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntatis suae sustinent potestate. Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos post multa saecula revolvente aguntur
15 animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant; sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum.

---

*3 *Fr. 19, Just. Ep. ad Menam (p. 211, 24—27 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.*
118, 4 δευτέρου) λόγου, ὅτι ἔσται τελεία[a] τῶν σωμάτων ἀπόθεσις. → Εἰ δὲ τὰ
5 ὑποταγέντα[b] τῷ Χριστῷ ὑποταγή|σεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ, πάντες ἀποθή-
σονται τὰ σώματα. Καὶ | οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς
τῶν σωμάτων φύσεως, | ὑποστησομένης δεύτερον ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκα-
ταβῇ. ←

*3 *Just.* [a] τελεία] + ἡ O [b] ὑποταγέντα] ὑποτεταγμένα O[r] I

119, 6 similis per omnia γ mundo] < γ 7 ⟨sit⟩ iterum *W. Stroh* : iterum ⟨erit⟩ *Merl.* 9 deducat δ : educat β γ : educet *Merl.*

worfen ist (vgl. 1 Kor. 15, 27—28), als körperlos anzusehen ist, und wenn alle Christus unterworfen werden sollen, so werden auch wir ohne Körper sein, wenn wir ihm vollkommen unterworfen sind. |
J Wenn ferner das, was Christus unterworfen ist, am Ende auch Gott unterworfen wird, so werden alle die Körper ablegen, und ich nehme an, daß zu diesem Zeitpunkt eine Auflösung der körperlichen Natur ins Nichtsein erfolgen wird. Sie wird ein zweites Mal ins Dasein treten, wenn wieder Vernunftwesen (von der Einheit mit Gott) herabsteigen. |
H Denn Gott hat die Seelen dem Zustand von Kampf und Ringen überlassen, damit sie wissen, daß sie einen vollen und endgültigen Sieg nicht aus eigener Kraft, sondern aus Gottes Gnade erreicht haben [10].

4. Und deshalb glaube ich, daß die Welten, die entstehen, verschieden sind wegen der Verschiedenheit ihrer Ursachen; so wird der Irrtum derer ausgeschaltet, die behaupten, die Welten wären einander
R gleich [11]. | Denn wenn man sagt, eine Welt sei der anderen in allen Stücken gleich, so heißt das, daß Adam und Eva wieder dasselbe tun werden, was sie einst getan haben, daß dieselbe Sintflut ein zweites Mal sein wird und derselbe Mose wieder ein Volk, 600 000 an der Zahl, aus Ägypten führen wird. Judas wird den Herrn zum zweitenmal verraten, Paulus noch einmal die Kleider derer bewachen, die Stephanus steinigen: kurz, von allem, was in diesem Leben geschehen ist, muß man sagen, daß es erneut geschehen wird. Dies läßt sich, meine ich, mit keinem vernünftigen Grund stützen, sofern die Seelen durch ihre Willensfreiheit angetrieben werden und ihre Fortschritte und Rückschritte gemäß der Kraft ihres Willens erfahren. Denn die Seelen werden nicht durch einen Kreislauf, der nach langen Zeiträumen in dieselbe Bahn zurückkehrt, dazu getrieben, dies oder jenes zu tun oder zu begehren; sondern worauf sich ihr persönlicher freier Entschluß richtet, dahin lenken sie den Lauf ihrer Handlungen.

---

[10] Vgl. III 1, 12.

[11] Gegen die stoische Lehre von der Palingenesie (SVF II 623—632, vgl. vor allem 626 = Or. C. Cels. IV 68).

119, 18 Tale autem est quod ab istis dicitur, ut si qui velit adserere quod frumenti medimnum si profundatur in terram, potest fieri ut iidem et
20 penitus indiscreti secundo accidant casus granorum, ita ut unumquodque granum iuxta id profusum iaceat secundo, quo primo aliquando deiectum est, et eodem ordine eisdemque dispersum sit signis, quibus fuerat primo diffusum. Quod utique in innumerabilibus medimni granis inpossibile est prorsus accidere, etiamsi per inmensa saecula indesinenter
25 ac iugiter effundantur. Ita ergo mihi inpossibile videtur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo | mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius
30 quidam status. Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si qui autem posset ostendere, libentius discerem. |

120 5. Verumtamen multorum saeculorum finis esse dicitur hic mundus, qui et ipse 'saeculum' dicitur. Docet autem sanctus apostolus quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam,
5 quanta fuerint anteriora saecula, in quibus passus non est. Ex quibus autem sermonibus Pauli ad occasionem huius intellegentiae venerim, proferam; ait enim: „Nunc vero semel in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum per hostiam sui manifestatus est". 'Semel' enim ait eum 'hostiam' effectum et 'in consummatione saeculorum ad
10 refellendum peccatum esse manifestatum'. Quod autem post hoc saeculum, quod ad consummationem aliorum saeculorum dicitur factum, erunt alia 'saecula supervenientia', manifeste ab ipso Paulo didicimus dicente: „Ut ostenderet in saeculis supervenientibus superabundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos". Non dixit: in saeculo
15 superveniente neque: in duobus saeculis, sed 'in saeculis superveni-entibus'; | unde arbitror multa saecula indicio sermonis istius declarari.*

* *Hier. Apol. I 20 (PL 23, 432):* Origeni tuo licet ... Christumque dicere saepe passum et saepius passurum, ut quod semel profuit semper prosit assumptum ...

119, 18 autem] enim γ 25 effundatur δ C G 30 vel[1]] < γ ego] < γ 120, 4 in] < δ C 9 eum] < γ 15 sed in saeculis] < γ

Was jene Leute sagen, das ist, als wollte man behaupten, wenn man einen Scheffel Korn auf die Erde schütte, so sei es möglich, daß der Fall der Körner bei einem zweiten Mal ununterscheidbar gleich wäre, so daß ein jedes Korn beim zweiten Mal neben demselben läge wie beim ersten Mal, und daß es in der gleichen Ordnung und den gleichen Mustern ausgestreut wäre wie beim ersten Mal. Ein solcher Zufall ist bei den unzähligen Körnern eines Scheffels ganz unmöglich, auch wenn man sie jahrhundertelang ohne Unterlaß ausschüttete. So scheint es mir auch unmöglich, daß die Welt sich wiederholen könnte mit Geburten, Toden, Handlungen in der gleichen Ordnung und der gleichen Weise; dagegen können, meine ich, verschiedene Welten mit erheblichen Unterschieden existieren, wobei der Zustand einer Welt aus bestimmten Ursachen besser, aus anderen schlechter, aus wieder anderen ein mittlerer sein kann. Über Zahl und Art (dieser Welten) gestehe ich nichts zu wissen; wenn einer sie aufzeigen könnte, würde ich gern von ihm lernen.

5. Immerhin wird unsere Welt als Abschluß vieler Zeitalter (Äonen) bezeichnet, wobei sie auch ihrerseits „Zeitalter" (Äon) heißt. Der heilige Apostel lehrt aber, daß Christus in dem Zeitalter, das vor dem unsrigen war, nicht gelitten hat, und auch nicht in dem davorliegenden, und ich kann kaum eine genügende Zahl von früheren Zeitaltern nennen, in denen er nicht gelitten hat. Nun will ich angeben, durch welche Paulusstelle ich zu dieser Einsicht gekommen bin; sie lautet so (Hebr. 9, 26): „Nun aber, am Ende der Zeitalter, ist er einmal erschienen, durch sein Opfer die Sünde aufzuheben." Hier sagt (Paulus) nämlich, er sei ein einziges Mal zum Opfer geworden und am Ende der Zeitalter erschienen, die Sünde aufzuheben. Daß es ferner nach unserem Zeitalter, das, wie es heißt, am Ende anderer Zeitalter geschaffen ist, weitere „zukünftige Zeitalter" geben wird, das wissen wir ganz eindeutig ebenfalls von Paulus, welcher sagt (Eph. 2, 7): „Auf daß er erzeige in den zukünftigen Zeitaltern den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade durch seine Güte gegen uns". Er sagt nicht „in dem zukünftigen Zeitalter", auch nicht „in den zwei Zeitaltern", sondern „in den zukünftigen Zeitaltern"; ich nehme deshalb an, daß der Text auf viele Zeitalter hindeuten soll [12].

[12] Bei den „zukünftigen Zeitaltern" wird nicht, wie bei den vergangenen, gegen die Möglichkeit argumentiert, daß Christus in ihnen ebenfalls leiden müsse. Eine Bestreitung des zukünftigen Leidens findet sich In Rom. V 10, aber nur in Rufins Übersetzung, die keine sichere Basis ist. Dagegen hätte Or. laut Hier. beide Möglichkeiten bejaht (s. App. I): „Christus habe oft gelitten und werde oft leiden, damit das (Werk), das zu unternehmen das

120, 17 Si vero est aliquid saeculis maius (ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas, †), quod erit forte in 'restitutione omnium', cum ad perfectum finem universa perveniunt: id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Movet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: „In saeculum, et adhuc"; 'adhuc' enim quod dicit, plus aliquid sine dubio quam saeculum vult intellegi; et vide ne illud quod dicit salvator quia „Volo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum" et „Sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint" ostendere videatur plus aliquid quam est saeculum vel saecula, forte etiam plus quam est 'saecula saeculorum', id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed 'omnia et in omnibus deus'.|

121 6. His pro nostris viribus de mundi ratione dissertis non videtur incongruum etiam ipsius mundi appellatio quid sibi velit inquirere; quae appellatio in scripturis sanctis diversa significans frequenter ostenditur. Quod Latine mundum dicimus, Graece κόσμος appellatur; κόσμος autem non solum mundum, sed et ornamentum significat. Denique in Esaia ubi ad 'principes filias Sion' increpationis sermo dirigitur, et dicit: „Pro ornamento capitis aurei calvitium habebis propter opera tua", ornamentum ibi eo nomine quo mundum appellavit, id est κόσμον. Dicitur etiam in indumento pontificis mundi ratio contineri, sicut in Sapientia Salomonis invenimus, cum dicit quia

120, 17 aliquid est γ ut] < μ : et σ quidem] quidam G : quaedam M σ 19 creaturas] + ⟨maius aliquid saeculis⟩ *Koe. App.* 20 pervenient *Merl.* 25 ut] < γ 28—29 omnia et] < γ 121, 4 Quod] + enim σ 5 mundus δ γ *(vielleicht richtig)*

Gibt es nun noch etwas, das höher steht als die Äonen, derart daß man bei den Geschöpfen an Äonen [13] denken muß, bei Wesen aber, die über den sichtbaren Geschöpfen stehen, *an etwas Höheres* [13a]; etwas, das vielleicht bei der „Wiederbringung aller" (vgl. Apg. 3, 21) statthaben wird, wenn alles zu seiner vollkommenen Erfüllung kommt? Dies, worin die Vollendung von allem stattfinden soll, muß dann wohl als etwas Größeres gelten denn als Äon. Ich gehe dabei aus von der Autorität der heiligen Schrift, wo es heißt (vgl. Dan. 12, 3 Θ[14]): „In Äonen, und fernerhin". Mit „fernerhin" ist offenbar etwas Größeres gemeint als die Äonen; es ist zu bedenken, ob nicht das Wort des Erlösers (Joh. 17, 24 und 21) „Ich will, daß wo ich bin, auch diese mit mir seien", und „Daß wie ich und du eins sind, auch diese in uns eins seien", auf etwas Größeres hinweist als auf einen Äon oder mehrere, vielleicht sogar etwas Größeres als die „Äonen der Äonen" (vgl. Ps. 83 [84], 5 u. ö.), nämlich einen Zustand, wo nicht mehr alles in einem Äon ist, sondern „Gott alles und in allen" (vgl. 1 Kor. 15, 28).

6. Nachdem wir diese Erörterungen über die Welt nach unseren Kräften angestellt haben, scheint es nicht unangebracht, auch einmal zu untersuchen, was das Wort „Welt" (Kosmos) selbst bedeutet. Diese Bezeichnung tritt in der heiligen Schrift oft in verschiedenen Bedeutungen auf [15]. So ist bei Jesaja, wo eine Scheltrede an die „Fürstinnen, die Töchter Zion" (vgl. Jes. 3, 17 und 24) gerichtet wird und er sagt: „Statt deines Kopfschmucks aus Gold wirst du eine Glatze haben wegen deiner Werke", der Schmuck mit dem Wort „Kosmos" bezeichnet. Auch auf dem Kleid des Hohenpriesters, so heißt es, befand sich ein „Kosmos"; so finden wir in der Weisheit Salomos den Satz

eine Mal von Nutzen gewesen ist, immer (wieder) von Nutzen sei." Ein Vorschlag zur Lösung des Widerspruchs: Or. hat aus dem Hebr.-Zitat entnommen, daß Christus „jetzt einmal" gelitten hat, also jedenfalls vorher nie. Aber das „jetzt einmal" wirft die Frage auf, ob in Zukunft eine Wiederholung dessen möglich ist, was bei diesem einen Mal von Nutzen war. Eine solche Erwägung hätte Rufin ausgelassen, Hier. dagegen hätte sie irreführend ausgedehnt auf die Vergangenheit. So erklärte sich auch der innere Widerspruch bei ihm zwischen „... habe oft gelitten" und „... was einmal ..." — Ein verwandtes Problem wird behandelt in IV 3, 13, Fr. 30 (s. dazu Anm. 39).

[13] Hier spielt wohl der Sprachgebrauch hinein, nach dem bei Tieren und Menschen αἰών auch „Lebensspanne, Generation" bedeutet.

[13a] Übersetzt nach dem Ergänzungsvorschlag Koe.s; s. App. II.

[14] Gr.: εἰς τοὺς αἰῶνας καὶ ἔτι.

[15] Hier lassen wir einen erläuternden Satz Rufins aus: „Was wir lateinisch 'mundus' (Welt) nennen, heißt griechisch 'kosmos'; 'kosmos' aber bedeutet nicht nur 'Welt', sondern auch 'Schmuck'."

121, 11 „In vestimento poderis erat universus mundus". Mundus dicitur etiam noster cum habitatoribus suis orbis iste terrarum, sicut cum scriptura dicit quia „Omnis mundus in maligno positus est". Meminit sane Clemens, apostolorum discipulus, etiam eorum, quos ἀντίχθονας Graeci 15 nominarunt, atque alias partes orbis terrae, ad quas neque nostrorum quisquam accedere potest, neque ex illis, qui ibi sunt, quisquam transire ad nos, quos et ipsos mundos appellavit, cum ait: „Oceanus intransmeabilis est hominibus et hi, qui trans ipsum sunt mundi, qui his 19. 20 eisdem dominatoris dei dispositionibus gubernantur". | Dicitur mundus etiam ista universitas, quae ex caelo constat et | terra, sicut Paulus ait: „Transiet enim habitus huius mundi".

Designat | sane et alium quendam mundum praeter hunc visibilem etiam dominus | et salvator noster, quem re vera describere ac designare difficile est; | ait namque: „Ego non sum ex hoc mundo". Tamquam enim qui 25 ex | alio quodam esset mundo, ita dixit quia „Non sum ex hoc mundo". Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, | 122 ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intellegentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare; quod

121, 15 terrae] + ⟨dicit⟩ *oder* ⟨memorat⟩ *Koe. App.* 24 ex] de γ

(Weish. 18, 24): „Denn auf seinem langen Rocke war der ganze Kosmos." [16] „Kosmos" heißt ferner unsere Erde mit ihren Bewohnern [17], z. B. wenn die Schrift sagt (1 Joh. 5, 19): „Die ganze Welt liegt im Argen". Clemens, der Apostelschüler, erwähnt auch die von den Hellenen so genannten Antichthonen [18] und andere Teile der Erde, welche wir nicht erreichen können und deren Bewohner uns nicht erreichen können; und er nennt auch sie „Kosmoi" [19]: „Der Okeanos ist unüberschreitbar für die Menschen und (unerreichbar) die Kosmoi, die jenseits davon sind, welche durch die gleichen Gebote Gottes des Herrn gelenkt werden." „Kosmos" heißt auch die Gesamtheit, die aus Himmel und Erde besteht [20], wie Paulus sagt (1 Kor. 7, 31): „Denn die Gestalt dieser Welt vergeht."

Unser Herr und Erlöser weist indessen noch auf einen anderen Kosmos hin, den es neben unserem sichtbaren gibt, und der in der Tat schwer zu beschreiben und zu bezeichnen ist; er sagt nämlich (Joh. 17, 14 und 16): „Ich bin nicht von dieser Welt." Das sagt er so, als ob er aus einer anderen Welt stamme. Die Schwierigkeit einer Bestimmung dieser Welt haben wir deshalb vorweg betont [21], damit niemand auf den Gedanken komme, wir wollten die „Ideen", wie sie die Hellenen

[16] Diese Stelle ist als Übergang zur anderen Bedeutung geeignet: die Darstellung der Welt auf dem Gewand des Mose dient als Schmuck. — „In vestimento poderis": LXX ἐπὶ ποδήρους ἐνδύματος. Ruf. hat wohl ποδήρους als Substantiv angesehen (Fälle dieses Wortgebrauchs verzeichnet Lampe s. v.) und deshalb im Genetiv stehenlassen.

[17] Eine stoische Formulierung, vgl. E. Klostermann, Überkommene Definitionen im Werke des Or., ZNW 37, 1938, 59. Die verschiedenen Kosmos-Definitionen dürften aus einem Handbuch stammen, Or. hat sie nur mit biblischen Belegen ausgestattet, vgl. R. Cadiou, Dictionnaires antiques dans l'œuvre d'Or., Revue des Études Grecques 1932, 271—285.

[18] Bewohner der südlichen Halbkugel, die durch die — angeblich unpassierbare — Äquatorzone von uns getrennt sind.

[19] Clem. 1 Cor. 20, 8. Anscheinend benutzte Or. einen verderbten Text (so auch p. 122, 14—16), welcher lautete: κόσμοι ⟨οἳ⟩ ... διευθύνονται. (So Koe. App.) Diese Fassung hat er vielleicht so verstanden, wie der Zusatz in unserer Übersetzung andeutet.

[20] Dies ist die Kosmos-Definition des Stoikers Chrysippos (SVF II 527): σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων. Vgl. Klostermann [s. Anm. 17] 59.

[21] Das Folgende (bis „gehen würden") richtet sich gegen die „Ideenwelt" der Platoniker. Or. spricht aber sonst ganz unbefangen von einem νοητὸς κόσμος (In Ioh. 19, 22, 146). Möglicherweise will Or. sich von Philo absetzen; s. Anm. 27.

122, 3 utique a nostris rationibus alienum est mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video. Verumtamen praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a salvatore non dubium est, in quem etiam credentes in se tendere provocat et hortatur. Sed utrum mundus iste, quem sentiri vult, separatus ab hoc sit aliquis longeque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum. Ex his tamen, quae Clemens visus est indicare cum dicit: „Oceanus intransmeabilis hominibus et hi mundi, qui post ipsum sunt", mundos, ⟨qui⟩ post ipsum sunt, pluraliter nominans, quos et eadem dei summi providentia agi regique significat, semina quaedam nobis huiuscemodi intellegentiae videtur adspergere, quo putetur omnis quidem universitas eorum, quae sunt atque subsistunt, caelestium et supercaelestium, terrenorum infernorumque, unus et perfectus mundus generaliter dici, intra quem vel a quo ceteri, hi qui illi insunt, putandi sunt contineri.

Unde quidam volunt globum lunae vel solis ceterorumque astrorum, quae πλανήτας vocant, per singula mundos nominari; sed et ipsum supereminentem quem dicunt ἀπλανῆ globum, proprie nihilominus mundum appellari volunt. Denique etiam Baruch prophetae librum in adsertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel |

122, 3 rationibus] < γ 8 quem] quod μ : quo σ 11 cohibetur γ 15—16 ⟨qui⟩ p. i. s. *Merl.* : [post ipsum sunt]? *Gö.* 16 sunt] < β γ 18 quo] qua *Wey.* 19 et supercaelestium] < γ 21 hi qui illi insunt] si qui illi sunt C γ *(vielleicht richtig)* 22 ceterorumque astrorum] ceterorum μ : ceterorumque σ 23 quae] quas M^c : quos S

nennen, vertreten. Es entspricht ganz und gar nicht unserer Absicht, einen körperlosen Kosmos anzunehmen, der nur in der Vorstellung des Geistes, im schwankenden Reich des Gedankens existiert. Ich sehe nicht, wie man sagen könnte, daß der Erlöser von dort sei oder daß die Heiligen dorthin gehen würden. Vielmehr muß der Erlöser zweifellos etwas Herrlicheres meinen als unsere Welt hier, wonach zu streben er auch die an ihn Glaubenden auffordert und mahnt. Die Frage ist freilich, ob diese Welt, die er meint, von der unsrigen getrennt ist und unterschieden in Ort, Beschaffenheit und Würde; oder ob sie nur an Würde und Beschaffenheit überlegen ist, aber (räumlich) innerhalb der Grenzen unserer Welt liegt. Letzteres ist mir wahrscheinlicher, aber es bleibt ungewiß und ist für das Denken des menschlichen Geistes, wie mir scheint, noch recht ungewohnt[22]. Immerhin gibt das Wort des Clemens einen Hinweis: „Der Okeanos ist unüberschreitbar für die Menschen und (unerreichbar) die Kosmoi, die jenseits davon sind" — wobei die Welten, die jenseits davon sind und, wie er sagt, von der gleichen Vorsehung des höchsten Gottes geleitet werden, in der Mehrzahl stehen. Das dürfte uns einen Anhaltspunkt bieten für die Annahme, die Gesamtheit dessen, was ist und existiert, das Himmlische und das Überhimmlische, das Irdische und Unterirdische, sei als ein vollkommener Kosmos in allgemeinem Sinne zu bezeichnen; in ihm und von ihm würden die übrigen Kosmoi umfaßt, welche in ihm sind.

Manche meinen deshalb, die Sphären von Mond, Sonne und den übrigen Sternen, die Planeten genannt werden, hießen Kosmoi, jede für sich; die darüberliegende sogenannte Sphäre der Fixsterne jedoch heiße im ganz eigentlichen Sinne Kosmos[23]. Man führt zum Zeugnis das Buch des Propheten Baruch an, weil dort auf die sieben Kosmoi oder Himmel ganz klar hingewiesen werde[24]. Doch gebe es über der

[22] Hier wird die Möglichkeit erwogen, daß mehrere Kosmoi gleichzeitig miteinander existieren. Damit greift Or. ein kosmologisches Problem auf, die Frage nach Einheit oder Vielheit der Welten. Während die Stoa die Einheit vertrat, verteidigte z. B. Plutarch (De def. or. 22—37) die Vielheit.

[23] Zu diesem (pythagoreischen) Sprachgebrauch vgl. C. H. XI 7 mit der Anm. von Festugière.

[24] Das dürfte sich auf die sog. griechische Baruch-Apokalypse beziehen. Diese kennt in der erhaltenen Fassung zwar nur 5 Himmel, hatte ursprünglich aber wohl, wie auch sonstige apokalyptische Literatur, die Siebenzahl (vgl. Kautzsch Apokr. u. Pseud. II 446 und 450[a]). Or. hält das zitierte Buch offenbar nicht für kanonisch, denn C. Cels. VI 21 erklärt er, die Siebenzahl sei in keiner kirchlich anerkannten Schrift bezeugt.

123 caelis evidentius indicetur. Esse tamen super illam σφαῖραν, quam ἀπλανῆ dicunt, volunt aliam, quam, sicut apud nos caelum continet omnia, quae sub caelo sunt, ita illam dicunt inmensa quadam sui | magnitudine et ineffabili conplexu spatia universarum spherarum ambitu magnificentiore constringere; ita ut omnia intra ipsam ita sint, sicut est haec nostra terra sub caelo. Quae etiam in scripturis sanctis 'terra bona' et 'terra viventium' creditur nominari, habens suum caelum illud, quod superius diximus, in quo caelo sanctorum nomina scribi vel scripta esse a salvatore dicuntur; quo caelo cohibetur illa terra atque concluditur, quam salvator in evangelio mansuetis et mitibus repromittit. Ex illius namque terrae nomine etiam hanc nostram, cui | 'arida' prius nomen fuerat, cognominatam volunt, sicut et 'firmamentum' hoc 'caelum' illius caeli vocabulo nuncupatum est. Verum de huiuscemodi opinionibus plenius in illo loco tractavimus, cum requireremus, quid esset quod „In principio fecit deus caelum et terram". Aliud enim 'caelum' atque alia 'terra' indicatur esse quam illud 'firmamentum', quod post biduum factum dicitur, vel 'arida', quae postmodum 'terra' nominatur. |

123, 1 indicatur γ 3 illam dicunt] illa dicant γ 8 diximus] < γ

sogenannten Sphäre der Fixsterne noch eine andere[25]; ebenso wie bei uns der Himmel alles umfaßt, was unter dem Himmel ist, so beziehe diese Sphäre mit ihrer unermeßlichen Ausdehnung, wie sie sagen, den Raum sämtlicher Sphären in ihr Rund ein, das erhabener sei (als alle). So sei alles innerhalb von dieser, so wie unsere Erde unter dem Himmel ist. In der heiligen Schrift, so glaubt man, werde diese[26] „das gute Land" (vgl. Ex. 3, 8) und „das Land der Lebendigen" (vgl. Jer. 11, 19; Ps. 26 [27], 13; 141 [142], 6) genannt, und sie habe als ihren Himmel jene (Sphäre), die wir oben beschrieben haben. An diesen Himmel werden — bzw. sind — nach dem Wort des Erlösers (vgl. Luk. 10, 20) „die Namen der Heiligen geschrieben". Von diesem Himmel wird jene Erde umschlossen, die der Erlöser im Evangelium (vgl. Matth. 5, 5) den Sanftmütigen verheißt. Von der Bezeichnung dieser Erde sei dann, so meinen sie, der Name unserer Erde hergeleitet, die ursprünglich „das Trockene" hieß (vgl. Gen. 1, 10), ebenso wie unsere „Feste" die Bezeichnung „Himmel" bekam (vgl. Gen. 1, 8), die von jenem anderen Himmel abgeleitet ist. Doch über diese Meinungen haben wir ausführlicher gehandelt bei der Erörterung der Stelle „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde" (vgl. Gen. 1, 1); denn mit „Himmel" und „Erde" ist (dort) etwas anderes gemeint als die „Feste", die erst am zweiten Tage, wie es heißt, geschaffen wurde, und das „Trockene", das nachträglich den Namen „Erde" erhielt[27].

[25] Die Annahme einer solchen sternlosen äußersten Sphäre geht auf Ptolemaios zurück (Hypotheses II 11, vol. II p. 123 Heiberg), wo sie mit der Erklärung der Präzession zusammenhängt; als „primum mobile" ging sie in das mittelalterliche Kosmosbild über. (P. Duhem, Le système du monde II, Paris 1914, 192 f.)

[26] Nach dem Satzzusammenhang müßte damit die äußerste Sphäre gemeint sein, aber sachlich kann es sich nur um die Fixsternsphäre handeln. Rufin hat wohl ungeschickt formuliert.

[27] „Himmel" und „Erde" sind also in Gen. 1, 1 jene obersten Sphären; erst in Gen. 1, 8—10 wird unsere jetzige Erde und ihr Himmel geschaffen, und der Name der ersteren ist erst sekundär auf sie übertragen. Die Behandlung im Genesis-Kommentar des Or. ist verloren, aber von dieser Deutung ist auch sonst die Rede, z. B. De princ. II 9, 1 (p. 165, 13—16); III 6, 8 (p. 289, 27—29); In Ps. 36 hom. 5, 4 (PG 12, 1362 f.). Der Gedanke geht auf Philo zurück (vgl. J. Pépin, Arch. Latinitatis Medii Aevi 23, 1953, 248—259 und ders., Théologie cosmique [s. II 1, Anm. 4] 390 ff.). Philon hatte den eigentlichen Himmel ganz nach Art des platonischen Ideenhimmels konzipiert, während Or. ihm durch Übernahme einer astronomischen Hypothese mehr kosmische Realität verleiht (s. Anm. 25).

124 Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur, quia corruptione fortior ac validior est voluntas dei, qui fecit eum et continet illum, ne ei 'corruptio dominetur', rectius ista sentiri possunt de eo mundo, quam ἁπλανῆ sphaeram supra diximus, quia ex voluntate dei nequaquam 'corruptioni subiaceat', pro eo quod nec causas corruptionis accepit. Sanctorum quippe est et ad liquidum purificatorum mundus ille, non etiam impiorum, sicut iste noster. Videndum autem est ne forte in hoc respiciens apostolus dixerit: „Prospicientibus nobis non ea quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitationis dissolvatur, aedificationem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis". Cum enim alibi dicat: „Quia videbo caelos opera digitorum tuorum", et de omnibus visibilibus per prophetam deus dixit quia „Manus mea fecit haec omnia", istam 'aeternam domum', quam sanctis repromittit in caelis, 'manu factam non esse' pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his 'quae videntur' et in his 'quae non videntur' ostendens. Non enim idem intellegitur quod dicit 'ea quae non videntur' et ea quae invisibilia sunt. Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt; haec autem, de quibus Paulus dixit: „quae non videntur", naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur, exponit. |

124, 5 quam] quem A^c 9 dixerit β : dixit δ γ 12 nostra W γ habitatio A C

Wenn manche sagen, unser Kosmos sei zwar vergänglich, weil er geschaffen sei, aber er vergehe nicht, weil stärker als die Vergänglichkeit der Wille Gottes ist[28], der ihn gemacht hat und hält, daß nicht die Vergänglichkeit über ihn herrsche (vgl. Röm. 8, 20—21), so ist das richtiger auf jenen Kosmos anzuwenden, den wir oben die Fixsternsphäre genannt haben: dieser ist durch Gottes Willen nicht der Vergänglichkeit unterworfen (vgl. Röm. 8, 20—21), da er auch keine Ursachen für das Vergehen in sich hat. Denn dies ist der Kosmos der Heiligen, die bis zur völligen Lauterkeit gereinigt sind; er wird nicht von den Gottlosen geteilt, wie der unsrige hier. Man bedenke, ob nicht der Apostel im Hinblick darauf gesagt hat (2 Kor. 4, 18—5, 1): „... die wir nicht schauen auf das was zu sehen ist, sondern auf das was nicht zu sehen ist. Denn was zu sehen ist, das ist zeitlich, was aber nicht zu sehen ist, das ist ewig. Wir wissen aber, so unser irdisch Haus dieser Wohnung zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel." Zwar heißt es anderswo (Ps. 8, 4): „Weil ich sehe die Himmel, deiner Finger Werk", und durch den Propheten hat Gott von allem Sichtbaren gesagt (Jes. 66, 2): „Alles das hat meine Hand gemacht", hier dagegen erklärt er, das ewige Haus, das er den Heiligen im Himmel verheißt, sei „nicht mit Händen gemacht". Offenbar will er mit dem „was zu sehen ist", und dem „was nicht zu sehen ist", auf eine Unterscheidung des Geschaffenen hinweisen[29]. Dabei ist das, was, wie es heißt, „nicht zu sehen ist", nicht gleichzusetzen mit dem „Unsichtbaren": das Unsichtbare ist nämlich nicht nur nicht zu sehen, sondern kann überhaupt seinem Wesen nach nicht gesehen werden — die Hellenen haben es „unkörperlich"[30] genannt. Das aber, wovon Paulus sagt: „was nicht zu sehen ist", kann seinem Wesen nach zwar gesehen werden, ist aber, wie er erklärt, für die, denen es verheißen wird, noch nicht zu sehen[30a]. |

[28] Vgl. Plato Tim. 41 AB.

[29] Der „nicht mit Händen gemachte" Kosmos ist nicht zu sehen. Also kann damit nicht der sichtbare Sternenhimmel gemeint sein, wie man nach p. 124, 5 glauben könnte, sondern der Bereich darüber. Dort leben also die Seligen; dies ist die Welt auf dem „Rücken unseres Firmaments" („dorsum ipsum firmamenti huius"), wie es in der Anm. 27 zitierten Ps.-Homilie heißt.

[30] Vgl. I Praef. 8—9 mit Anm. 29.

[30a] Der Ort der Seligen ist also noch in einer materiellen, sichtbaren Welt; aber wir können ihn nicht erblicken, weil er auf dem „Rücken unseres Firmaments" liegt (s. Anm. 29).

125 7. * →His igitur tribus opinionibus de fine omnium et de summa beatitudine prout sentire potuimus adumbratis, unusquisque legentium apud semet ipsum diligentius et scrupulosius iudicet, si potest aliqua harum probari vel eligi. Dictum est enim quod vel incorporea vita agi posse putanda sit, posteaquam Christo 'fuerint subiecta omnia' et per Christum deo patri, cum erit 'omnia et in omnibus deus'; vel cum nihilominus Christo 'fuerint universa subiecta' et per Christum deo, cum quo et 'unus spiritus' secundum hoc, quod 'spiritus' sunt naturae rationabiles, fiunt, tunc ipsa quoque substantia corporalis optimis ac purissimis spiritibus sociata pro assumentium vel qualitate vel meritis in aetherium statum permutata, secundum quod apostolus dicit: „Et nos inmutabimur", refulgebit; aut certe quod eorum 'quae videntur' habitu praetereunte et omni corruptibilitate decussa atque purgata omnique hoc mundi statu, in quo πλανητῶν dicuntur sphaerae, super-

* *Hier. Ep. 124, 5 (p. 102, 16—103, 6 Hi.):* Et iterum: →Triplex ergo suspicio nobis de fine suggeritur, e quibus quae vera et melior sit, lector inquirat. Aut enim sine corpore vivemus, cum subiecti Christo subiciemur deo, et deus fuerit omnia in omnibus; aut quomodo Christo subiecta cum ipso Christo subicientur deo et in unum foedus artabuntur, ita omnis substantia redigetur in optimam qualitatem et dissolvetur in aetherem, quod purioris simpliciorisque naturae est; aut certe sphaera illa, quam supra appellavimus ἀπλανῆ, et quidquid illius circulo continetur, dissolvetur in nihilum, illa vero, qua ἀντιζώνη ipsa tenetur et cingitur, vocabitur 'terra bona', nec non et altera sphaera, quae hanc ipsam terram circumambit vertigine et dicitur caelum, in sanctorum habitaculum servabitur. ←

125, 13 et β : < δ γ 14 omnique] omniaque M : omnia quae G : omnia que in σ

H 7. Dreifach[31] sind also die Annahmen über das Ende, die sich uns anbieten, und der Leser selbst mag prüfen, welche davon die wahre und die bessere ist. (1) Entweder werden wir ohne Körper weiterleben, wenn wir erst Christus und dann auch Gott „unterworfen" werden und Gott „alles in allem ist" (vgl. 1 Kor. 15, 28)[32]. (2) Oder: So wie (alles), was Christus unterworfen ist, mit Christus Gott unterworfen wird und eine enge Verbindung (mit ihm) eingeht, so wird auch die körperliche Substanz ihre bestmögliche Beschaffenheit erreichen und sich in Äther auflösen, weil dieser von besonders reinem und einfachem Wesen ist[33]. (3) Oder schließlich: Jene Sphäre, die wir oben die Fixsternsphäre genannt haben, und alles was von ihrem Kreise umschlossen wird, wird in Nichts vergehen; jene Sphäre aber, von der der

[31] Ruf.: „Nachdem wir diese drei Meinungen vom Ende Aller und der höchsten Seligkeit nach der Kraft unserer Einsicht umrissen haben, möge jeder Leser bei sich selbst möglichst sorgfältig urteilen, ob eine davon zu billigen und vorzuziehen ist. (1) Wir haben gesagt, daß entweder ein körperloses Leben für möglich zu halten sei, nachdem Christus 'alles unterworfen' ist und durch Christus Gott Vater, wenn Gott 'alles und in allen' ist (vgl. 1 Kor. 15, 27—28). (2) Oder: Wenn, wie gesagt, Christus 'alles unterworfen' ist und durch Christus Gott, mit dem (alle) 'ein Geist' werden (vgl. 1 Kor. 6, 17), insofern als 'Geister' Vernunftwesen sind — dann wird auch die körperliche Substanz, mit den besten und reinsten Geistern vereint, entsprechend den Eigenschaften und Verdiensten ihrer Träger in einen ätherischen Zustand verwandelt werden und aufstrahlen, nach dem Wort des Apostels (1 Kor. 15, 52): 'Auch wir werden verwandelt werden'. (3) Oder schließlich: Das Wesen von allem, was 'zu sehen ist', wird vergehen, alle Vergänglichkeit wird abgetan und weggewaschen, die ganze Weltordnung, zu der man die Planetensphären rechnet, wird überschritten und überwunden; und oberhalb der sogenannten Sphäre der Fixsterne wird den Frommen und Seligen ihr Platz angewiesen gleichwie in dem 'guten Land' (vgl. Ex. 3, 8), dem 'Land der Lebendigen' (vgl. Jer. 11, 19 u. ö.), das 'die Sanftmütigen besitzen werden' (vgl. Matth. 5, 5). Zu diesem Land gehört jener Himmel, der mit seinem übergroßen Rund diese Erde umgibt, er, der in Wahrheit und als erster 'Himmel' heißt." — Das Mehr Rufins gegenüber Hier. kann auf eigenen Erweiterungen beruhen. Eine ausführliche Diskussion des Abschnitts bei Cornélis [s. I 8 Anm. 14] 225—231.

[32] Diese These war in § 3 entwickelt worden.

[33] Dies war in § 2 entwickelt. Or. selbst erwog auch eine Verbindung mit der vorigen Möglichkeit, s. o. Anm. 7. — Der Begriff „Äther" ist nicht in aristotelischem Sinne zu verstehen, vgl. III 6, 6 mit Anm. 17

125, 15 gresso atque superato, supra illam, quae ἁπλανής dicitur, sphaeram piorum ac beatorum statio collocatur, quasi in 'terra bona' et 'terra vivorum', quam 'mansueti' et mites 'hereditate percipient'; cuius est |
126 caelum illud, quod ambitu magnificentiore ipsam illam circumdat et continet terram, quod vere caelum et principaliter appellatur,← in quo | caelo vel terra finis omnium atque perfectio tuta ac fidissima possit statione consistere, quo scilicet vel † hi qui † post correptionem castigatio|num, quas pro delictis pertulerant purgationis obtentu, expletis omnibus atque depensis, terrae illius habitaculum mereantur, hi vero, qui verbo dei oboedientes fuerunt ac sapientiae eius iam hinc capaces se obtemperantesque praebuerunt, caeli illius vel caelorum promereri regna dicantur, et ita dignius conpleatur illud, quod dictum est: „Beati mansueti, quia ipsi hereditate possidebunt terram" et „Beati pauperes spiritu, quoniam ipsi hereditatem capient regni caelorum" et quod dixit in psalmo: „Et exaltabit te, ut heredites terram". Ad hanc etenim terram descendi dicitur, ad illam autem, quae in alto est, exaltari. Hoc ergo modo videtur quasi iter quoddam sanctorum profectibus aperiri ab illa terra ad illos caelos, ut non tam permanere in illa terra quam habitare videantur, transituri scilicet, cum in id quoque profecerint, ad 'hereditatem regni caelorum'.

125, 15 illa γ 17 percipient σ : percipiant α μ 126, 4 hi qui] impii *Koe. App. (vgl. p. 124, 8)* : alii *Gö.* 8 obtemperantes γ 10 quia] quoniam γ 11 hereditate γ 11 regni — 12 heredites] < G σ 12 ut heredites α : et hereditate capies M

äußere Gürtel [34] selbst umschlossen und umgürtet wird, wird „die gute Erde" heißen (vgl. Ex. 3, 8) und ebenso wie die andere Sphäre, die diese „Erde" kreisend umgibt und „Himmel" heißt, den Heiligen zur
R Wohnstätte bewahrt bleiben. | In diesem Himmel und dieser Erde findet der vollkommene Endzustand Aller eine feste und sichere Stätte; dort werden *die einen* nach der Züchtigung, die sie für ihre Verfehlungen erlitten haben zu ihrer Reinigung, nachdem sie alles abgebüßt und wiedergutgemacht haben, jenes Land als Wohnstätte bekommen; die anderen aber, die dem Wort Gottes gehorsam waren und schon hier sich für seine Weisheit aufnahmefähig und willig gezeigt haben, werden, wie es heißt, durch ihr Verdienst jenes Reich „des Himmels" oder „der Himmel" erhalten. So wird in höchst angemessener Weise erfüllt werden, was gesagt worden ist (Matth. 5, 5 und 3): „Selig die Sanftmütigen, denn sie werden das Land besitzen"; „Selig die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich"; und im Psalm (Ps. 36 [37], 34): „Er wird dich erhöhen, daß du das Land besitzest." (So muß man diese Stelle verstehen:) denn nach dem Sprachgebrauch steigt man zu unserer Erde hier herab; zu jener droben aber wird man erhöht. Auf diese Weise scheint sich ein Weg aufzutun für den Gang der Heiligen von jener Erde zu jenem Himmel; jene Erde ist für sie weniger eine Heimat als eine Wohnstätte, von der sie hinübergehen werden, wenn sie so weit gekommen sind, „das Himmelreich zu erben" (vgl. 1 Kor. 6, 9 u. ö.) [35].

[34] Mit „der äußere Gürtel" geben wir vermutungsweise das Wort ἀντιζώνη wieder, das nur hier belegt ist. Es scheint damit die Grenze der sichtbaren Welt gemeint zu sein, nämlich die uns sichtbare Innenseite der Fixsternsphäre. Deren Außenseite (s. Anm. 29) gehört bereits der umschließenden Sphäre an.

[35] Der letzte Schritt des Aufstiegs führt also zu der äußersten Sphäre (zu dieser vgl. Anm. 25 und 27).

126, 20

CAPUT QUARTUM

* → Quia unus est deus legis et prophetarum
et domini nostri Iesu Christi pater ←

22 1. His per ordinem prout potuimus breviter digestis, consequens est secundum id, quod ex initio proposuimus, confutare etiam eos, qui |
127 putant alium deum esse patrem domini nostri Iesu Christi praeter illum, qui Moysi responsa legis dabat vel prophetas mittebat, qui est deus patrum Abraham, Isaac et Iacob. Oportet enim primo in hac nos fidei ratione firmari. Considerandum ergo est illud, quod fre-
5 quenter in evangeliis dicitur et singulis quibusque domini et salvatoris nostri gestis adiungitur: „Ut impleatur quod dictum est per prophetam" illum vel illum, cum manifestum sit quia prophetae illius sunt dei, qui mundum fecit. Ex ipsa ergo consequentia concluditur quoniam qui prophetas misit, de Christo quae praedicenda erant ipse
10 praedixit. Et dubium non est quod haec non alienus quis ab eo, sed pater ipsius praedicebat. Sed et illud, quod frequenter exempla de veteri testamento a salvatore proferuntur vel ab apostolis eius, non aliud indicat nisi quod auctoritas veteribus a salvatore et ab eius disci-

---

126, 18 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 6—7 B.):* καὶ ἔτι → ὅτι εἷς θεὸς νόμου καὶ προφητῶν, καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς παλαιᾶς | καὶ καινῆς διαθήκης θεός. ←

II 4 *Textzeugen*: ω; p. 126, 22 His — 127, 19 praebitorem *Pa. 2.*

126, 21 nostri] < **C γ** 23 proposuimus] propositum est *Pa* 127, 2 qui[1]] + vel *Pa* 4 est ergo **γ** 5 et[1]] + in *Pa* 7 vel] et *Pa* quia] < *Pa* prophetam *Pa* (**G** M^c) 8 sunt] < *Pa* 9 praedicenda] praedicanda **δ B** : gerenda *Pa*

KAPITEL 4

Der Gott des Gesetzes und der Propheten
und der Vater unseres Herrn Jesus Christus
ist einer [1]

1. Nachdem wir dies nach Kräften in Kürze der Ordnung nach behandelt haben, kommen wir jetzt entsprechend unserem anfänglichen Plan [2] dazu, als nächstes diejenigen zu widerlegen, die meinen, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein anderer Gott als der, der Mose das Gesetz mitteilte und die Propheten sandte, der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob [3]. Denn wir müssen zuvörderst in diesem Punkt des Glaubens Sicherheit gewinnen.

Erwägen wir also einen Satz, der häufig in den Evangelien vorkommt und jeweils zu den Taten unseres Herrn und Erlösers hinzugefügt wird (vgl. Matth. 2, 15 u. ö.): „... damit erfüllet würde, was durch diesen oder jenen Propheten gesagt ward". Es ist klar, daß dies Propheten jenes Gottes sind, der die Welt geschaffen hat. Daraus ergibt sich logisch die Folgerung, daß eben der, der die Propheten gesandt hat, von Christus vorausgesagt hat, was vorausgesagt werden mußte [4]. Das war zweifellos nicht das Werk eines, der mit Christus nichts zu tun hatte, sondern eben seines Vaters. — Ferner spricht die Tatsache, daß der Erlöser und seine Apostel oft Beispiele aus dem Alten Testament anführen, dafür, daß der Erlöser und seine Schüler

---

[1] So der Titel nach Rufin. Bei Photius lautet er: „Der Gott des Gesetzes und der Propheten ist einer, und der Gott des Alten und des Neuen Testamentes ist derselbe." Diese Fassung erinnert an p. 148, 2, scheint aber im Wortlaut entstellt.

[2] I Praef. 4.

[3] Diese Auffassung ist bei den Gnostikern verbreitet und wird in klassischer Form von Marcion vertreten. (Or. nennt II 7, 1, p. 148, 18 Marcion und Valentin.) Viele Einzelheiten der folgenden Polemik lassen sich auf Marcions „Antitheseis" beziehen (Materialsammlung dazu bei Harnack, Marcion, Leipzig ²1924); wir weisen in den Anm. nur auf die wichtigsten Punkte hin. Einiges paßt aber nicht auf Marcion, sondern nur auf die Gnostiker. — Die Grundvorstellung ist folgende: Der Gott des AT, d. h. des Gesetzes und der Propheten, ist der Schöpfer der Welt und deshalb mit der Materie verbunden; der Gott des NT dagegen ist mit dem Geistigen verbunden. Ersterer ist gerecht, d. h. ein strenger, ja grausamer Richter, und von beschränkter Erkenntnis, letzterer gut, d. h. von allumfassender erlösender Liebe.

[4] Es war ein Grundsatz Marcions, daß die Prophezeiungen des AT sich nicht auf Christus beziehen (Harnack, Marcion 284* f.).

127, 14 pulis adhibetur. Sed et illud, quod ad benignitatem provocans disci-
15 pulos suos salvator dicit: „Estote perfecti, sicut et pater vester caelestis perfectus est, qui solem suum oriri iubet super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos“, cuivis etiam exiguae intellegentiae viro evidentissimum suggerit intellectum, quod non alium ad imitandum proponit discipulis suis deum nisi factorem caeli et imbrium praebitorem.
20 Quod autem dicit quia orantes oporteat dicere: „Pater noster, qui in caelis es“, quid aliud videtur ostendere, nisi deum in melioribus mundi, id est creaturae suae, partibus requirendum? Sed et ⟨quod⟩ de iuramentis optima quaedam statuta definiens ait non oportere iurare „neque per caelum, quia sedes est dei, neque per terram, quia sca-
25 bellum est pedum eius“, nonne apertissime videtur propheticis vocibus consonare, quibus dicitur: „Caelum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum“? Sed et de templo eiciens eos, qui vendebant boves et oves et columbas, effundens quoque mensas nummulariorum et dicens: „Tollite ista hinc, et nolite facere domum patris mei domum
30 negotiationis“, 'patrem' sine dubio deum dicebat eum, cuius nomini |
128 magnificum Salomon extruxerat templum. Sed et illud, quod ait: „Non legistis quod dictum est a deo ad Moysen: Ego deus Abraham et deus Isaac et deus Iacob? non est autem deus mortuorum sed viventium“, manifestissime nos docet quoniam deum patriarcharum, pro eo quod
5 sancti essent et viverent, 'deum' appellabat 'viventium', illum scilicet, qui dixerat in prophetis: „Ego sum deus, et non est deus praeter me“. Sciens namque salvator deum Abraham eum esse, qui in lege scriptus est, et ipsum esse, qui dicit quia „Ego sum deus, et non est deus praeter me“, si quidem ipsum illum esse patrem fatetur, qui ignorat
10 alium esse super se deum, sicut haeretici putant: absurde eum patrem pronuntiat qui eminentiorem ignorat deum. Si vero non quidem

127, 17 cuivis β S *Pa* : cuius δ μ Ab 19 caeli] solis *Pa* 22 ⟨quod⟩ *Del.* 30 deum] < γ 128, 7 qui — 8 esse] < γ

den alten (Schriftstellern) Autorität zubilligen. — Dann sagt der Erlöser, seine Jünger zur Güte ermahnend (Matth. 5, 48 und 45): „Seid vollkommen, wie auch euer Vater im Himmel vollkommen ist, der seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte.“ Das legt auch einem wenig scharfsinnigen Menschen die sichere Einsicht nahe, daß er seinen Jüngern keinen anderen Gott zur Nachahmung empfiehlt als den Schöpfer des Himmels und den Spender des Regens. — Wenn er aber sagt, beim Beten solle man sprechen (Matth. 6, 9): „Unser Vater im Himmel“, worauf sonst weist er da hin, als daß man Gott in dem höheren Bereich der Welt, seiner Schöpfung, suchen müsse? — Wenn er ferner dort, wo er einige vortreffliche Vorschriften über den Eid gibt, sagt (Matth. 5, 34—35): man solle nicht schwören, „weder bei dem Himmel, denn er ist Gottes Stuhl, noch bei der Erde, denn sie ist seiner Füße Schemel“, stimmt er da nicht ganz offensichtlich mit den Worten des Propheten überein (Jes. 66, 1): „Der Himmel ist mein Stuhl und die Erde meiner Füße Schemel“? — Als er ferner die Verkäufer von Ochsen, Schafen und Tauben aus dem Tempel jagte und die Tische der Wechsler umstürzte, da sagte er (Joh. 2, 16): „Traget das von dannen und machet nicht meines Vaters Haus zum Kaufhause!“ Hier meint er mit „Vater“ zweifellos den Gott, für dessen Namen[4a] Salomo den prachtvollen Tempel erbaut hatte. — Ferner sagt er (Matth. 22, 31—32): „Habt ihr nicht gelesen, was von Gott zu Mose gesagt wurde: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs? Gott ist aber nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen.“ Das zeigt uns ganz eindeutig, daß er den Gott der Patriarchen, weil sie heilig waren, „Gott“ nannte; und weil sie lebten, einen Gott „der Lebendigen“. Und zwar war dies der Gott, der bei den Propheten gesagt hatte (Jes. 46, 9): „Ich bin Gott, und es ist kein Gott außer mir.“ Der Erlöser wußte ja, daß der Gott Abrahams der sei, von dem im Gesetz geschrieben steht, und derselbe, der sagt: „Ich bin Gott, und es ist kein Gott außer mir“, und er erkennt eben diesen als seinen Vater an. Wenn nun, wie die Häretiker meinen, dieser Gott in Unkenntnis der Tatsache ist, daß es einen anderen Gott über ihm gibt[5], dann ist es doch widersinnig, daß Christus den als Vater erklärt,

[4a] Diese Wendung ist wörtlich zu nehmen, vgl. 2 Sam. 7, 13 u. ö.; 1 Kön. 8, 29. 43 f.

[5] So Marcion nach Tert. Adv. Marc. I 11, 9; II 26, 1; 28, 1. Nach den Valentinianern weiß der Demiurg nichts von der Achamoth (Iren. Adv. haer. I 5, 3; Clem. Al. Exc. 49, 1; Hipp. Ref. VI 33); ähnlich Basileides bei Hipp. Ref. VII 23. Offenbar stützte man diese Lehre auf Jes. 46, 9.

128, 12 ignorat, sed fallit dicens non esse alium deum praeter se, multo magis absurdum est, si mendacem suum patrem fatetur. Ex quibus omnibus in hanc indaginem sensus adducitur, quia alium nesciat patrem nisi 15 omnium conditorem et creatorem deum.

2. Longum erit si ex omnibus evangeliorum locis testimonia congregemus, quibus unus atque idem deus legis et evangeliorum esse doceatur. Contingemus tamen breviter etiam de Actibus apostolorum, ubi Stephanus et apostoli preces suas dirigunt ad eum deum, 'qui fecit 20 caelum et terram' et 'qui locutus est per os sanctorum prophetarum' suorum, ipsum dicentes 'deum Abraham, Isaac et Iacob', deum 'qui duxit' populum suum 'de terra Aegypti'. Quae sententiae sensum nostrum sine dubio ad creatoris dirigunt fidem et affectum eius inserunt his, qui haec pie de eo fideliterque didicerint; sicut et ipse salvator 25 cum interrogatus esset, 'quod mandatum maius esset omnium in lege', respondit dicens: „Diliges dominum deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex tota mente tua. Secundum autem simile huic: Diliges proximum tuum sicut te ipsum". Et his addidit quia „In istis duobus mandatis omnis lex pendet et prophetae". Quomodo ergo ei, 30 quem | erudiebat atque in discipulatum producebat, hoc mandatum ante omnia | mandata commendat, per quod sine dubio in deum legis eius concilia|retur affectus, eo quod ipsis his verbis haec fuerant a lege praedicata? | Sed concedatur contra has omnes evidentissimas adprobationes quia | de alio nescio quo deo dicit salvator: „Diliges dominum deum 129 tuum | ex toto corde tuo" et reliqua quae dicta sunt. Et quomodo, si lex et | prophetae creatoris sunt, sicut dicunt, id est alterius dei praeter eum, | quem aiunt bonum, consequenter dictum videbitur id quod addidit, 'legem et prophetas in his duobus pendere mandatis'? Quomodo enim 5 quod alienum et peregrinum a deo est, pendebit in deo?

6 Paulus autem | dicens: „Gratias ago deo meo, cui servio a proavis meis in conscientia | pura" dilucide ostendit quia non ad aliquem novum deum ad | Christum venerit. Quos enim alios proavos Pauli oportebit intellegi nisi eos, de quibus ipse dicit: „Hebraei sunt? et ego; Israhelitae sunt?

128, 14 quia] qui δ : qua *Koe. App.* : quin *Wey.* B : eduxerit C γ 129, 5 et peregrinum] < γ puram γ 7 ad[1]] ⟨ut⟩ *oder* ⟨tamquam⟩ ad *Ka.* versus⟩ ad *Koe. App.* 22 duxit δ : eduxit 6—7 in conscientiam ad[2]] sed ad σ : ⟨con-

der den höheren Gott nicht kennt! Eine andere Möglichkeit wäre, daß er nicht irrt, sondern lügt, wenn er sagt, es gebe keinen anderen Gott außer ihm. Dann wäre es noch widersinniger, daß Christus einen Lügner als Vater anerkennt. Durch all dies wird der Verstand zu der Folgerung geführt, daß er keinen anderen Vater kennt als den Gott, der alles geschaffen hat.

2. Es würde zu weit führen, wenn wir überall in den Evangelien die Zeugnisse sammeln wollten, aus denen sich ergibt, daß der Gott des Gesetzes und der Evangelien ein und derselbe ist. Wir wollen aber noch kurz die Apostelgeschichte berühren, wo Stephanus und die Apostel ihre Gebete an den Gott richten, der „Himmel und Erde geschaffen hat" und der „durch den Mund seiner heiligen Propheten gesprochen hat"; sie nennen ihn „den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs", den Gott, „der sein Volk aus dem Lande Ägypten geführt hat" (vgl. Apg. 4, 24; 3, 18; 3, 13 und 7, 32; 7, 34 und 40). Diese Ausdrücke wenden gewiß unsere Einsicht zum Glauben an den Schöpfer hin und pflanzen denen Zuneigung zu ihm ein, welche diese (Aussagen) über ihn fromm und gläubig aufnehmen. So hat auch der Erlöser selbst, als man ihn fragte, welches Gebot das größte von allen im Gesetz sei, geantwortet (Matth. 22, 36—40): „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüte. Das andere aber ist diesem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst." Und er fügte hinzu: „An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten." Dieses Gebot lenkt zweifellos die Zuneigung auf den Gott des Gesetzes, denn dies war mit den gleichen Worten vom Gesetz verkündet worden (vgl. Deut. 6, 5). Wie konnte da der Erlöser dem, den er erziehen und zum Jünger heranbilden wollte, gerade dieses Gebot vor allen anderen ans Herz legen? Aber geben wir einmal gegen all diese klaren Beweise zu, daß der Erlöser von irgendeinem anderen Gott sagte: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen" und so weiter. Wenn nun, wie (die Gegner) behaupten, Gesetz und Propheten zum Schöpfer gehören, d. h. zu dem anderen Gott, der neben dem sogenannten guten Gott steht, wie kann man dann den Zusatz, Gesetz und Propheten hingen an diesen zwei Geboten, als folgerichtig verstehen? Denn wie kann etwas, was Gott fremd ist, von Gott abhängen?

Paulus sagt (2 Tim. 1, 3): „Ich danke meinem Gott, dem ich diene von meinen Voreltern her in reinem Gewissen" und zeigt damit deutlich, daß er zu Christus nicht als zu einem neuen Gott gekommen ist. Denn an welche Voreltern des Paulus sollte man denken als an die, mit Bezug auf welche er selbst sagt (2 Kor. 11, 22): „Sie sind Hebräer? Ich auch!

et ego"? Sed et praefatio ipsa epistolae eius ad Romanos nonne haec eadem his, qui intellegere Pauli litteras norunt, diligenter ostendit, quem deum praedicat Paulus? Ait enim: „Paulus servus Iesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium dei, quod ante promisit per prophetas suos in scripturis sanctis, de filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem, qui destinatus est filius dei in virtute secundum spiritum sanctificationis ex resurrectione mortuorum, Iesu Christi domini nostri" et cetera. Sed et illud quod ait: „Non obturabis os bovi trituranti; numquid de bubus cura est deo? An propter nos utique dicit? Propter nos enim scriptum est, quoniam in spe debet qui arat arare, et qui triturat sub spe percipiendi"; in quo evidenter ostendit quia qui legem dedit deus 'propter nos', id est propter apostolos dicit: „Non obturabis os bovi trituranti", cui 'cura erat non bovum', sed apostolorum, qui Christi evangelium praedicabant. In aliis quoque promissionem legis amplectens Paulus ipse ita ait: „Honora patrem et matrem, quod est mandatum primum in promissione, ut bene sit tibi, et longaevus sis super terram, terram bonam, quam | dominus deus tuus dabit tibi". Per quae sine dubio placere sibi legem et deum legis atque eius promissa pronuntiat.

3. Sed quoniam solent interdum huius haeresis adsertores per deceptiosa quaedam sophismata simpliciorum quorumque corda decipere, absurdum non puto si etiam ea, quae in adsertionibus suis proferre solent, proponentes, subreptionem eorum ac mendacia confutemus. Aiunt igitur: Scriptum est: „Deum nemo vidit umquam"; ille autem deus, quem Moyses praedicat, et ab ipso Moyse visus est et antea a patribus eius; is vero, qui a salvatore adnuntiatur, a nullo penitus visus est. Interrogemus ergo eos et nos, si hunc quem fatentur deum et

129, 13 promiserat δ 14 ei] < C M σ *(vielleicht richtig)* 15 destinatus δ C : praedestinatus B γ 130, 2 pronuntiat] + De eo quod scriptum est: deum nemo vidit umquam *(Rubrum)* δ : *dasselbe nach* 6 confutemus β 8 antea] ante γ

Sie sind Israeliten? Ich auch!" [6] — Auch die bekannte Einleitung seines Briefes an die Römer, zeigt sie nicht ganz genau, wenn man die Briefe des Paulus zu verstehen weiß, eben dieses: welchen Gott Paulus verkündet? Er sagt nämlich (Röm. 1, 1—4): „Paulus, ein Knecht Jesu Christi, berufen zum Apostel, ausgesondert zu predigen das Evangelium Gottes, welches er zuvor verheißen hat durch seine Propheten in der heiligen Schrift, von seinem Sohn, der ihm geboren ward von dem Samen Davids nach dem Fleisch, der vorbestimmt ist als der Sohn Gottes in der Kraft nach dem Geiste der Heiligung kraft der Auferstehung von den Toten: Jesus Christus, unser Herr" und so weiter. — Ferner sagt er (1 Kor. 9, 9—10): „'Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden.' Sorgt Gott etwa für die Ochsen? Oder sagt er es nicht auf jeden Fall um unsertwillen? Denn es ist ja um unsertwillen geschrieben, denn wer da pflügt, soll auf Hoffnung pflügen, und wer da drischt, soll auf Hoffnung dreschen, daß er seinen Anteil bekomme." Darin ist deutlich gesagt, daß der Gott, der das Gesetz gab, um unsertwillen, d. h. um der Apostel willen sagt (Deut. 25, 4): „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden"; er sorgte nicht für die Ochsen, sondern für die Apostel, die das Evangelium Christi verkündeten. — Auch anderswo nimmt Paulus die Verheißung des Gesetzes auf und sagt selber (Eph. 6, 2—3 und Ex. 20, 12): „Ehre Vater und Mutter, das ist das erste Gebot, das Verheißung hat: auf daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf der Erde, der guten Erde, die der Herr, dein Gott, dir geben wird." Damit erklärt er zweifellos, daß er mit dem Gesetz, dem Gott des Gesetzes und seinen Verheißungen einverstanden ist.

3.[6a] Die Vertreter dieser Häresie pflegen manchmal mit täuschenden Trugschlüssen die Herzen der einfachen (Gläubigen) irrezuführen, und darum halte ich es für angebracht, auch das anzuführen, was sie bei ihren Behauptungen vorzubringen pflegen, und ihre Erschleichungen und Lügen zu entlarven. Sie sagen: Es steht geschrieben (Joh. 1, 18): „Niemand hat Gott je gesehen"; jener Gott aber, den Mose verkündet, ist von Mose gesehen worden und vorher von seinen Vätern; der aber, der von dem Erlöser verkündet wird, ist von gar niemand gesehen worden [7]. Fragen wir sie also unsererseits, ob dieser Gott, zu dem sie

[6] Or. denkt sicher auch an die Fortsetzung: „Sie sind Abrahams Same? Ich auch!" Erst hier ist eigentlich von „Voreltern" die Rede.

[6a] Zwischenüberschrift in der Hss.-Gruppe α: „Von dem Schriftwort: Niemand hat Gott je gesehen".

[7] Das Zitat und das Argument sind sicher nicht von Marcion, da dieser das Johannes-Evangelium nicht anerkannte.

alium esse eum dicunt quam creatorem deum, visibilem esse an invi-
130, 12 sibilem dicunt. Et si quidem dixerint quia visibilis est, praeter hoc, quod contra scripturae sententiam venire arguentur, quae dicit de salvatore quia „Imago est invisibilis dei, primogenitus omnis creaturae“, incurrent etiam in illud absurdum, quod deum corporeum esse dicant. Non enim aliter videri quid potest nisi per habitum et magnitudinem et colorem, quae sunt specialia corporum. Et si corpus esse pronuntietur deus, quoniam omne corpus ex materia est, invenietur et deus esse ex materia; quodsi ex materia sit, materia autem sine dubio corruptibilis est, erit ergo iam secundum illos corruptibilis deus. Rursum id quoque interrogabimus eos: Materia facta est aut ingenita, id est infecta? Et si quidem dixerint quia infecta est, id est ingenita, requiremus ab eis, si materiae pars quidem aliqua deus, pars autem mundus est. Si vero responderint de materia quia facta est, sine dubio consequetur, ut eum, quem deum dicunt, factum esse fateantur; quod utique nec ipsorum nec nostra ratio admittit.

* → Sed dicent: Invisibilis est deus. Et quid agetis? Si invisibilem | eum dicitis per naturam, neque salvatori debet esse visibilis. ← Quin immo et videri deus pater Christi dicitur, quoniam „Qui vidit“ inquit „filium, |
131 vidit et patrem“. Quod utique vos quidem vehementer angustat, a nobis vero rectius non pro videndo sed pro intellegendo sentitur. Qui enim intellexerit filium, ille intellexit et patrem. Hoc ergo modo etiam Moyses deum vidisse putandus est, non oculis eum carnalibus intuens, sed visu cordis ac sensu mentis intellegens, et hoc ex parte aliqua. Manifestum est enim quia „Faciem“ inquit „meam non videbis“ (is scilicet, qui Moysi responsa praebebat), „sed posteriora mea“. Quae utique cum eo sunt intellegenda sacramento, quo intellegi convenit dicta divina, abiectis profecto illis et spretis anilibus fabulis, quae de

* *Hier. Ep. 124, 6 (p. 103, 9—11 Hi.):* Et in eodem libro: → Restat ut invisibilis sit deus. Si autem invisibilis per naturam est, neque salvatori visibilis erit. ←

130, 21 id[1]] < γ 23 aliqua] alia γ 131, 3 ille] < γ

sich bekennen und der ein anderer sein soll als der Schöpfergott, sichtbar ist oder unsichtbar. Wenn sie sagen, er sei sichtbar, so läßt sich zunächst einwenden, daß sie dem Wort der Schrift widersprechen, wo es heißt (vgl. Kol. 1, 15), der Erlöser sei „das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Kreatur“; außerdem verstricken sie sich in die Absurdität, daß sie Gott für körperlich erklären. Denn eine Sache kann nur gesehen werden, wenn sie Gestalt, Größe und Farbe hat, und das sind die kennzeichnenden Eigenschaften der Körper. Wenn sie nun Gott als Körper erklären, ergibt sich, daß er aus Materie ist, denn jeder Körper besteht aus Materie. Wenn er nun aus Materie ist, Materie aber selbstverständlich vergänglich ist, so ist also nach ihnen Gott vergänglich. Außerdem wollen wir ihnen noch folgende Frage stellen: Ist die Materie geworden oder ungeworden, d. h. ungeschaffen[8]? Und wenn sie sagen: ungeschaffen, d. h. ungeworden, so werden wir sie weiter fragen, ob von der Materie ein Teil Gott, ein Teil Welt ist[9]. Wenn sie aber antworten, die Materie sei geschaffen, folgt offenbar daraus, daß sie ihren Gott als geschaffen ansehen; das aber lassen weder ihre noch unsere Grundsätze zu.

Aber sie werden sagen: Gott ist unsichtbar. Was schließt ihr daraus? Wenn ihr ihn von Natur für unsichtbar haltet, muß er auch für den Erlöser unsichtbar sein[10]. Nun heißt es aber auch von Gott, dem Vater Christi, er werde gesehen; dieser sagt (Joh. 14, 9): „Wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen.“ Das bringt euch in große Verlegenheit[11]; wir aber verstehen es richtiger nicht vom Sehen, sondern vom Erkennen: wer den Sohn erkannt hat, hat auch den Vater erkannt[12]. In dieser Weise ist nun auch zu verstehen, daß Mose Gott gesehen habe: indem er ihn nicht mit den fleischlichen Augen ansah, sondern mit dem Blick des Herzens und dem Verständnis des Geistes erkannte, und auch dies nur „zu einem Teil“ (vgl. 1 Kor. 13, 9 und 12). Es ist ja bekannt, daß er — d. h. der, der Mose die Gebote gab — gesagt hat (Ex. 33, 23): „Mein Angesicht wirst du nicht sehen, aber meinen Rücken.“ Das ist natürlich in mystischem Sinne zu verstehen, wie alle Worte Gottes, und ganz fernhalten muß man die Ammenmärchen, die

[8] Wohl Doppelübersetzung für ἀγένητος; vgl. p. 35, 9.

[9] Was offenbar als unsinnig abzutun ist.

[10] Diese Sätze werden auch von Hier. angeführt, aber ohne Berücksichtigung des polemischen Zusammenhangs.

[11] Nämlich wenn man es wörtlich versteht. Marcion lehnte die spirituelle Bibeldeutung ab (Harnack, Marcion 259* f.).

[12] Vgl. I 1, 8 mit Anm. 25.

131, 10 anterioribus dei ab imperitis posterioribusque finguntur. Ne qui sane nos impium aliquid sensisse arbitretur, quod diximus quia nec salvatori visibilis est pater, sed consideret quali distinctione adversum haereticos agentes utimur. Diximus enim quod aliud sit videre et videri, et aliud nosse et nosci vel cognoscere atque cognosci. Igitur videre et videri 15 corporum res est, quod utique nec patri nec filio nec spiritui sancto inter se invicem conpetenter aptabitur. Natura enim trinitatis modum visionis excedit, his quae in corpore sunt, id est omnibus reliquis creaturis qualitatem inter se invicem visionis indulgens; incorporeae vero naturae et principaliter intellectuali nihil aliud convenit nisi nosse 20 vel nosci, sicut et salvator ipse pronuntiat dicens quia „Nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius, et cui voluerit filius revelare". Manifestum ergo est quia non dixit: Nemo vidit patrem nisi filus, sed: „Nemo novit patrem nisi filius".

4. Si vero propter illa, quae dicuntur in veteri testamento, quod 25 vel irascitur deus vel paenitet, vel si qua alia humani affectus passio designatur, materiam sibi ad confutandos nos praeberi putant, adfirmantes | deum penitus inpassibilem atque his omnibus carentem affectibus sen|tiendum: ostendendum est eis etiam in evangelicis parabolis haberi | similia, cum dicit quia is, qui plantavit vineam et locavit eam 30 colo|nis, qui coloni missos ad se servos interemerunt, ad ultimum etiam filium ad se missum occiderunt, iratus dicitur abstulisse vineam ab eis et malos colonos male perditum dedisse et vineam colonis aliis tradi- | 132 disse, qui redderent ei fructus in tempore suo. Sed et illos cives,

131, 10 Ne qui sane δ C : ne quis sane B Ab : neque sane μ S : Neque sane quis *Merl.* 12 sed] < γ 22 patrem] < α 23 patrem] < α 28 habere γ 132, 1 fructum γ

von Ignoranten über das „Angesicht" und den „Rücken" Gottes erfunden werden [13]. Es soll dabei keiner meinen, unsere Lehre sei gottlos, weil wir gesagt haben, auch der Erlöser könne den Vater nicht sehen [14], sondern man möge die Unterscheidung berücksichtigen, die wir gegenüber den Häretikern gemacht haben: wir sagten, etwas anderes sei das Sehen und Gesehenwerden, etwas anderes das Wissen und Gewußtwerden, das Erkennen und Erkanntwerden. Sehen und Gesehenwerden sind Eigenschaften von Körpern, und diese Begriffe sind weder auf den Vater noch auf den Sohn noch auf den heiligen Geist in ihren gegenseitigen Beziehungen anwendbar. Denn das Wesen der Trinität übersteigt den Bereich des Gesichtssinnes, während es den Wesen, die im Körper sind, d. h. allen sonstigen Geschöpfen, die Eigenschaft des gegenseitigen Sehens verleiht; zu einem unkörperlichen Wesen, das grundsätzlich intelligibel ist, paßt dagegen nichts anderes als das Wissen und Gewußtwerden. So erklärt der Erlöser selbst (Matth. 11, 27): „Niemand kennt den Sohn denn der Vater, und niemand kennt den Vater denn der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren." Es muß ins Auge fallen, daß er nicht sagt: „Niemand hat den Vater gesehen denn der Sohn", sondern: „Niemand kennt den Vater denn der Sohn."

4. Nun mögen sie glauben, eine Grundlage zur Widerlegung unserer These darin zu finden, daß es im Alten Testament heißt, Gott empfinde Zorn oder Reue oder was sonst an Bezeichnungen menschlicher Affekte [15] vorkommen mag; denn Gott ist, wie sie sagen, als völlig leidlos und ohne all diese Affekte zu denken. Hier muß man sie darauf hinweisen, daß auch in den Gleichnissen der Evangelien Ähnliches vorkommt. So wird erzählt (vgl. Matth. 21, 33—41), es habe einer einen Weinberg gepflanzt und ihn an Pächter vermietet; diese hätten die Knechte umgebracht, die zu ihnen geschickt wurden, und am Schluß sogar den zu ihnen gesandten Sohn getötet. Ihnen, so heißt es, habe er im Zorn den Weinberg genommen, die bösen Pächter böse zugerichtet und den Weinberg anderen Pächtern vermietet, die ihm die Früchte zur rechten Zeit gaben. Oder (folgende Geschichte) (vgl. Luk. 19, 12 bis 15 und 27): Ein Hausvater war ausgezogen, um ein Reich in Besitz

[13] Es ist offenbar an eine wörtliche Deutung gedacht, von der wir nichts Näheres wissen.

[14] Vgl. I 1, 8. Die vorliegende Absicherung erinnert stark an p. 26, 2—14; es ist möglich, daß auch hier eine Zufügung Rufins vorliegt.

[15] Griechisch: πάθος. Es ist wichtig, die Grundbedeutung dieses Wortes („Erleiden") im Auge zu behalten. So heißt ἀπαθής sowohl „affektlos" wie „leidlos". — Die hier beschriebene Meinung ist die des Marcion. Vgl. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909.

132, 2 qui profecto patre familias accipere sibi regnum legatos miserunt post eum dicentes: Nolumus eum regnare super nos, impetrato regno regressus pater familias et iratus interfici coram se iubet et civitatem eorum igne consumi. Sed nos sive in veteri sive in novo testamento, cum de ira dei legimus, non secundum litteram quae dicuntur advertimus, sed spiritalem intellectum requirimus in talibus, ut ita sentiamus, sicut intellegere de deo dignum est. De quibus secundum parvitatem sensus nostri cum secundi psalmi exponeremus illum versiculum, in quo ait: „Tunc loquetur ad eos in ira sua, et in furore suo conturbabit eos", prout potuimus, qualiter hoc intellegi deberet, ostendimus.

CAPUT QUINTUM

De iusto et bono

1. Verum quoniam movet etiam illud quosdam, quod principes istius haeresis divisionem quandam fecisse sibi videntur, qua dixerint aliud esse iustum, aliud bonum, et hac divisione etiam in divinitate usi sunt, adfirmantes bonum quidem deum esse patrem domini nostri Iesu Christi, et non iustum, iustum vero legis et prophetarum deum, nec tamen bonum: huic quaestioni respondere quam potero breviter necessarium puto.

Aestimant igitur bonitatem affectum talem quendam esse, quo bene fieri omnibus debeat, etiamsi indignus sit is, cui beneficium datur, nec bene consequi mereatur; sed, ut mihi videtur, non recte tali usi sunt definitione, putantes non fieri bene huic, cui austerum vel triste aliquid inferatur. Iustitiam vero putarunt affectum esse talem, qui |

132, 5 consumit γ

II 5 *Textzeugen*: ω.

132, 19 huic β : cui δ μ *(vielleicht richtig)* : cuique σ 21 quo] quod C γ 25 infertur γ

zu nehmen, worauf die Bürger ihm Botschafter nachschickten und sagen ließen: Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche. Als er das Reich gewonnen hatte und heimgekehrt war, ließ er jene Bürger im Zorne vor seinen Augen umbringen und ihre ganze Stadt mit Feuer zerstören. Wir indessen verstehen sowohl im Alten wie im Neuen Testament die Stellen, wo vom Zorne Gottes gesprochen wird, nicht buchstäblich, sondern suchen einen geistigen Sinn in dergleichen, um zu einer Auffassung zu kommen, die Gott angemessen ist. Darüber haben wir, soweit es unserer geringen Einsicht möglich war, bei der Erklärung jenes Verses des 2. Psalms gehandelt, wo es heißt (Ps. 2, 5) [16]: „Dann wird er mit ihnen reden in seinem Zorn, und mit seinem Grimm wird er sie schrecken", und wir haben dort, soweit wir konnten, gezeigt, wie dies zu verstehen sei.

KAPITEL 5

Vom Gerechten und Guten [1]

1. Manche sind indessen beeindruckt von einer Unterscheidung, welche die Anführer dieser Häresie durchgeführt zu haben glauben: sie sagen, etwas anderes sei das Gerechte, etwas anderes das Gute [2], und wenden diese Unterscheidung auch bei der Gottheit an; sie erklären, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein guter Gott, aber nicht gerecht; gerecht sei der Gott des Gesetzes und der Propheten, aber nicht gut. So halte ich es denn für nötig, in aller Kürze zu dieser Frage Stellung zu nehmen.

Sie nehmen an, Güte sei eine Einstellung, nach der allen Gutes geschehen müsse, auch wenn der Empfänger einer Wohltat unwürdig sei und nicht verdiene, daß ihm Gutes geschieht. Aber wie mir scheint, haben sie diese Definition nicht richtig angewendet; denn sie glauben, es geschehe jemand nichts Gutes, wenn ihn etwas Hartes und Leidvolles trifft. Gerechtigkeit dagegen halten sie für eine Einstellung, die einem

[16] Der Hinweis geht auf den verlorenen Psalmenkommentar des Or. Wir können seine Auffassung ersehen aus Sel. in Ps. 2, 5 (PG 12, 1105) und Hier. Comm. in Ps. 2, 5 (PL Suppl. 2, 32): Der „Zorn" Gottes ist kein Affekt, sondern ein erzieherisches Verhalten.

[1] Diese im lat. Text überlieferte Überschrift ist nur ein Zwischentitel; das Thema von Kap. 4 wird fortgesetzt.

[2] Dies ist ein Grundgedanke Marcions, s. Kap. 4 Anm. 3.

133 unicuique prout meretur retribuat. Sed et in hoc rursum definitionis suae sensum non recte interpretantur. Putant enim quia quod iustum est malis mala faciat, bonis bona, id est, ut secundum sensum ipsorum iustus malis non videatur bene velle, sed velut odio quodam ferri adversum eos; et colligunt sicubi forte in scripturis veteris testamenti inveniunt historiam referentem, verbi causa, de diluvii poenis et eorum, qui in eo extincti referuntur, vel cum Sodoma et Gomorra ignei sulphureique imbris vastatione populantur, vel cum in deserto pro peccatis suis omnes decidunt, ita ut nullus ex his, qui de Aegypto fuerant profecti, inveniatur terram repromissionis intrare praeter Iesum et Chaleb. De novo autem testamento misericordiae ac pietatis congregant verba, quibus a salvatore discipuli informantur, et quibus pronuntiari videtur quia 'nemo bonus praeter unum sit deum patrem'; et per hoc ausi sunt bonum quidem deum nominare patrem salvatoris Iesu Christi, alium autem esse dicunt mundi deum, quem iustum eis, non etiam bonum placuit appellare.

2. A quibus primo illud exigendum puto, si secundum suam definitionem iustum possunt ostendere conditorem punientem quidem pro meritis vel eos, qui diluvii tempore perierunt, vel Sodomitas vel eos, qui ex Aegypto profecti fuerant, cum videamus interdum multo nequiora et scelerosiora committi flagitia quam fuerunt illa, pro quibus hi quos supra diximus interempti sunt, et nondum tamen videmus unumquemque peccantium poenam luere meritorum. Numquidnam bonum dicent effectum eum, qui aliquando iustus erat? an potius illud putabunt, quod iustus quidem est nunc, sed patienter fert humana delicta, tunc vero ne iustus quidem erat, qui innocentes parvulos et lactantes simul cum inmanibus et impiis gigantibus extinguebat? Sed haec ita sentiunt, quoniam nihil audire ultra litteram norunt; alioquin ostendant quomodo iustum est secundum litteram 'in tertiam et quartam progeniem parentum reddi peccata in sinu filiorum et in filios

133, 14 deum] < γ 15 dicunt esse γ 17 primum γ 21 scelestiora γ fuerant γ 22 et] < γ

jeden nach seinem Verdienst vergelte[3]. Auch hier deuten sie den Sinn ihrer eigenen Definition nicht richtig; denn sie glauben, daß die Gerechtigkeit den Bösen Böses, den Guten Gutes widerfahren lasse. Der Gerechte würde also in ihrem Sinne den Bösen nicht wohlwollen, sondern von einer Art Haß gegen sie beseelt sein. Und so sammeln sie alle Berichte im Alten Testament etwa über die Verheerungen der Sintflut und die Bestrafung derer, die dabei umkamen (vgl. Gen. 6, 5—7; 7, 21—22), oder über die Verwüstung von Sodom und Gomorrha im Feuer- und Schwefelregen (vgl. Gen. 19, 24—25), oder darüber, wie in der Wüste alle ob ihrer Sünden dahinsanken, so daß man findet, daß keiner von denen, die von Ägypten ausgezogen waren, das Land der Verheißung betrat außer Josua und Kaleb (vgl. Num. 14, 11—24.30). Aus dem Neuen Testament aber stellen sie alle Äußerungen von Mitleid und Güte zusammen, mit denen der Erlöser die Jünger belehrt und in denen man die Erklärung findet, „niemand sei gut als allein Gott der Vater" (Mark. 10, 18 u. Par.); und auf Grund davon haben sie es gewagt, den Vater des Erlösers Jesus Christus den „guten Gott" zu nennen und von ihm den Gott der Welt zu trennen, den sie „gerecht", aber nicht „gut" zu nennen belieben.

2. Zuerst muß man sie, meine ich, fragen, ob sie nach ihrer Definition den Schöpfer als gerecht hinstellen können, wenn er einerseits die nach Verdienst bestraft hat, die bei der Sintflut umkamen, die Sodomiter und die, die aus Ägypten ausgezogen waren, wenn wir (aber andererseits) sehen, daß zuweilen viel bösartigere und schrecklichere Verbrechen begangen werden als die, wegen derer die erwähnten Menschen umkamen, und daß doch bisher keine Strafe dafür die Sünder getroffen hat. Werden sie etwa sagen, er sei einst gerecht gewesen und dann gut geworden? Oder werden sie lieber annehmen, er sei jetzt zwar gerecht, ertrage aber die menschlichen Vergehen mit Geduld; früher aber sei er nicht einmal gerecht gewesen, da er unschuldige Kinder und Säuglinge zusammen mit den ungeschlachten und gottlosen Riesen (vgl. Gen. 6, 4) auslöschte? Aber zu solchen Auffassungen kommen sie deshalb, weil sie nichts über den Buchstaben hinaus aufzufassen verstehen[4]; doch sollen sie einmal zeigen, wieso es gerecht ist, wenn — nach dem Buchstaben — „der Eltern Sünde bis ins dritte und vierte Geschlecht vergolten wird, am Schoß der Kinder und an den Kindes-

[3] Die Definitionen von Güte und Gerechtigkeit sind stoischer Herkunft, vgl. Klostermann, Überkommene Definitionen [s. II 3 Anm. 17] 57 f. Zur letzteren vgl. auch Ps. 61 [62], 13.

[4] Vgl. hierzu Kap. 4 Anm. 11.

133, 31 filiorum ipsorum post ipsos'. A nobis autem talia ista non secundum litteram intelleguntur, sed sicut Hiezechihel docuit 'parabolam' eam |
134 dicens, requirimus quid introrsus significet ipsa parabola. Sed et illud debent ostendere, quomodo iustus sit et pro meritis unicuique tribuens, qui punit terrenos et diabolum, cum nihil dignum poena commiserint; non enim poterant, si secundum istos naturae malae et perditae erant, aliquid boni agere. Nam et quod iudicem eum dicunt, non tam gestorum quam naturarum iudex videtur, quippe si natura mala bene facere non potest, nec bona male.

Tum deinde eum quem bonum dicunt, si ad omnes bonus est, sine dubio et ad eos qui perituri sunt bonus est; et quomodo non eos salvat? Si non vult, iam non erit bonus; si vult et non potest, omnipotens non erit. Quin potius audiant in evangeliis patrem domini nostri Iesu Christi 'ignem praeparantem diabolo et angelis eius'. Et quomodo istud opus tam poenale, tam triste secundum sensum istorum boni dei videbitur? Sed et ipse salvator boni dei filius in evangeliis protestatur et dicit quia „Si signa et prodigia facta fuissent in Tyro et Sidone, olim in sacco et cinere sedentes paenitentiam egissent". Et cum proximus utique ipsis urbibus accessisset ac fines earum fuisset ingressus, cur quaeso declinat civitates ipsas ingredi et praestare eis signorum ac prodigiorum copiam, si eas his gestis in sacco et cinere certum erat acturas esse paenitentiam? Quod utique cum non facit, sine dubio perditioni eas relinquit, quas malae et perditae naturae non esse ipse evangelii indicat sermo, qui eas potuisse paenitere designat. Sed et in quadam evangelii nihilominus parabola „ingrediens rex videre discumbentes, qui fuerant invitati, vidit quendam non indutum nuptialibus indumentis, et ait ei: Amice, quomodo introisti huc non habens indumentum nuptiale? Tunc ait ministris: Ligantes ei pedes

134, 2 tribuens] retribuens γ 5 tam] iam α G 8 Tum] Tunc γ 16 egissent] agentes G M* : agerent M^{1c} σ 19 ac prodigiorum] < γ 22 eas] eos γ 24 indutum] vestitum γ 25 introisti huc] intrasti huc W : huc intrasti γ

kindern nach ihnen" (vgl. Ex. 20, 5; 34, 7; Deut. 5, 9; Ps. 78 [79], 12)! Wir dagegen verstehen dergleichen nicht nach dem Buchstaben; Hesekiel hat dies als „Gleichnis" erklärt (vgl. Hes. 18, 2—3), und wir suchen dementsprechend nach dem inneren Sinn dieses Gleichnisses. Außerdem müßten sie erklären, wieso der gerecht ist und jedem nach seinen Verdiensten vergilt, der die Irdischen und den Teufel straft, wo sie doch nichts Strafwürdiges begangen haben — denn sie konnten gar nichts Gutes tun, sofern sie nach jener Lehre böse und verdammte Naturen waren[5]. Und wenn sie Gott „Richter" nennen, so scheint er weniger ein Richter von Taten als von Naturen zu sein, sofern eine böse Natur nicht gut und eine gute nicht böse handeln kann.

(Wenden wir uns) sodann dem (Gott zu), den sie den „guten" nennen. Wenn er zu allen gut ist, so gewiß auch zu denen, die dem Verderben geweiht sind; wieso rettet er sie dann nicht? Wenn er das nicht will, ist er nicht gut; wenn er es will, aber nicht kann, ist er nicht allmächtig. Sie sollten lieber beachten, daß in den Evangelien der Vater unseres Herrn Jesus Christus „Feuer bereitet dem Teufel und seinen Engeln" (vgl. Matth. 25, 41). Wie kann solch ein strafendes, strenges Wirken in ihrem Sinne als ein Werk des guten Gottes gelten? — Ferner erklärt der Erlöser, der Sohn des guten Gottes, selbst in den Evangelien (Luk. 10, 13; vgl. Joh. 4, 48): „Wären die Zeichen und Wunder in Tyrus und Sidon geschehen, hätten sie längst in Sack und Asche Buße getan." Doch als er selbst in die Nähe dieser Städte kam und ihr Gebiet betrat (vgl. Matth. 15, 21), warum, so frage ich, vermeidet er es, die Städte selbst zu betreten und ihnen Zeichen und Wunder zu bieten, wenn es doch sicher war, daß sie nach solchen Taten in Sack und Asche Buße tun würden? Indem er das nicht tut, überläßt er sie offenbar dem Verderben, obschon sie ihrem Wesen nach nicht böse und verderbengeweiht waren: das liegt in den Worten des Evangeliums selbst, wo es heißt, sie seien zur Buße fähig gewesen. — Ferner wird auch in einem Gleichnis des Evangeliums berichtet (Matth. 22, 11—13): „Der König ging hinein, die Eingeladenen zu sehen, die bei Tische lagen, und sah einen, der hatte kein hochzeitliches Kleid an, und sprach zu ihm: Freund, wie bist du hier hereingekommen und hast doch kein hochzeitliches Kleid an? Dann sprach er zu seinen Dienern: Bindet ihm Hände und Füße und

[5] Or. wendet sich gegen eine dualistische Prädestinationslehre. Eine solche schreibt er II 9, 5 Marcion, Valentin und Basileides zu. Für ersteren ist das aber aus anderen Quellen nicht zu belegen. An Valentin läßt vor allem der Begriff „Irdische" (χοϊκοί) denken, der die Klasse der materieverhafteten Menschen meint.

et manus mittite eum foras in tenebras exteriores, ibi erit fletus et stridor dentium". Dicant nobis: quis est iste rex, qui ingressus est videre discumbentes et inveniens inter eos quendam sordidis indumentis iubet eum vinctum per ministros suos in tenebras exteriores detrudi? numquidnam ille est, quem iustum dicunt? Et quomodo 'bonos ac malos' iusserat invitari, nec merita a ministris sciscitari praeceperat? | Per quod utique non iusti alicuius, ut isti dicunt, et pro meritis retribuentis, sed erga omnes indiscretae benignitatis indicatur affectus. Si vero necesse est hoc de bono deo, id est vel de Christo vel de patre Christi intellegi, quid aliud est quod iusto deo obiciunt, immo quid tale est quod in deo legis criminantur, quale est ut eum, qui ab his servis quos ipse miserat vocare bonos et malos fuerat invitatus, iuberet eum pro sordidioribus indumentis vinctum manibus pedibusque in exteriores tenebras praecipitari?

3. Et haec quidem sufficere debent, quae ex auctoritate adsumsimus scripturarum ad refellenda ea, quae haeretici obtendere solent. Non tamen indecens videbitur, si etiam ex ratione ipsius consequentiae paucis agamus cum eis. Interrogamus ergo eos, si norunt quae ratio apud homines virtutis ac malitiae habeatur, et si videtur esse consequens, ut virtutes dicamus in deo vel, ut ipsis videtur, in duobus istis diis. Respondeant hoc quoque, si videtur eis bonitas virtus esse aliqua, quod puto quia sine dubio fatebuntur, quid etiam dicent de iustitia? Numquam profecto, ut mihi videtur, ita desipient, ut iustitiam negent esse virtutem. Ergo si bonum virtus et iustitia virtus est, sine dubio iustitia bonitas est. Si vero dixerint non esse bonum iustitiam, superest ut aut malum sit, aut indifferens. Et quidem dicentibus malum esse iustitiam respondere ineptum puto; videbor enim vel insanis sermonibus vel mente motis hominibus respondere. Malum enim quomodo

134, 30 in tenebras exteriores] < γ 31 ac] et γ

werfet ihn in die Finsternis hinaus! Da wird sein Heulen und Zähneklappern." Sie sollen uns sagen: Wer ist dieser König, der eintrat, die Gäste bei Tisch zu sehen, der unter ihnen einen mit schlechten Kleidern fand und ihn von seinen Dienern gebunden in die Finsternis draußen werfen ließ? Ist es etwa der sogenannte gerechte Gott? Wieso hatte er dann „Gute und Böse" (vgl. Matth. 22, 10) einladen lassen, ohne von seinen Dienern ihre Verdienste prüfen zu lassen? Das spricht doch für eine Haltung nicht der Gerechtigkeit in ihrem Sinne, welche nach Verdienst vergilt, sondern der Güte, die unterschiedslos allen gilt. Wenn aber (das Gleichnis) von dem guten Gott zu verstehen ist, d. h. von Christus oder Christi Vater, wie unterscheidet sich dann (sein Verhalten) von dem, das sie bei dem gerechten Gott beanstanden? Ja, wo gibt es überhaupt unter den Dingen, die sie dem Gott des Gesetzes vorwerfen, etwas ebenso (Empörendes) wie dies: einen Mann, der eingeladen war von den Dienern, die der Herr selbst geschickt hatte, Gute und Böse hereinzurufen, nur wegen seiner allzu schlechten Kleider an Händen und Füßen binden und in die Finsternis draußen werfen zu lassen?

3. Diese (Überlegungen), die wir aus der Autorität der (heiligen) Schriften hergeleitet haben, sollen genügen, um die gewöhnlichen Argumente der Häretiker zu widerlegen. Aber es scheint angebracht, auch auf Grund von Vernunftschlüssen kurz mit ihnen zu reden. Wir fragen sie also, ob sie den bei den Menschen geltenden Begriff der Tugend und der Schlechtigkeit kennen, und ob sie die Folgerung anerkennen, daß bei Gott, oder nach ihrer Vorstellung bei den zwei Göttern, Tugenden anzunehmen sind. Sie sollen ferner sagen, sofern sie die Güte für eine Tugend halten — was sie zweifellos zugeben werden —, was sie dann von der Gerechtigkeit halten. Sie werden, scheint mir, nie so unvernünftig sein, der Gerechtigkeit den Charakter einer Tugend abzusprechen. Also ist, wenn Tugend etwas Gutes[6] und Gerechtigkeit eine Tugend ist, zweifellos die Gerechtigkeit (eine Art) Güte. Wenn sie aber sagen, Gerechtigkeit sei nicht etwas Gutes, so bleiben die Möglichkeiten, daß sie etwas Schlechtes oder etwas Indifferentes[7] ist. Wenn sie die Gerechtigkeit als etwas Schlechtes erklären, halte ich eine Erwiderung für sinnlos, denn das hieße, auf die irren Reden von Wahnsinnigen einzugehen. Denn wie kann das etwas Schlechtes sein, was den

[6] Hier führt Or. stillschweigend seinen eigenen Begriff von „gut", „Güte" ein: er ist allgemeines Prädikat für alle Tugenden (p. 137, 25—138, 9), nicht die besondere Eigenschaft schenkender Güte.

[7] Or. übernimmt aus der stoischen Ethik den Begriff des ἀδιάφορον.

135, 23 videbitur id, quod bonis bona retribuere potest, sicut etiam ipsi fatentur? Si vero indifferens dixerint, consequens est ut, cum iustitia indifferens sit, et sobrietas et prudentia et omnes reliquae virtutes indifferentes habeantur. Et quid respondebimus Paulo dicenti: „Si qua virtus, si qua laus, haec cogitate, quae et didicistis et accepistis et audistis et vidistis in me"?

Discant ergo perscrutantes scripturas divinas quae sunt singulae virtutes, et non subripiant in hoc, quod dicunt quia is deus, qui unicuique secundum meritum retribuit, odio malorum retribuit malis mala et non pro eo, quod austerioribus curari indigent medicamentis hi qui | 136 deliquerunt, et propterea his adhibet ea, quae emendationis prospectu ad praesens videntur sensum doloris inferre. Non legunt quid scriptum sit de spe eorum, qui in diluvio perempti sunt, de qua spe Petrus in prima epistola sua ita ait: „Quia Christus mortuus quidem carne, vivificatus autem spiritu; in quo pergens praedicavit his spiritibus, qui in carcere tenebantur, qui increduli fuerunt aliquando, cum expectaret dei patientia in diebus Noë, cum fabricaretur arca, in qua pauci, id est octo animae salvae factae sunt per aquam, quod et vos simili forma nunc baptisma salvos facit". De Sodoma autem et Gomorra dicant nobis, si credunt creatoris dei esse propheticas voces, eius scilicet, qui refertur super eos 'ignis et sulphuris imbrem pluisse': quid de ipsis dicit Hiezechiel propheta? „Restituetur" inquit „Sodoma in antiquum". Quomodo autem affligens eos, qui poena digni sunt, non pro bono affligit? Qui etiam ad Chaldaeam dicit: „Habes carbones ignis, sede super eos, ipsi erunt tibi adiutorio". Sed et de his, qui in deserto ceciderunt, audiant quid in septuagesimo septimo psalmo, qui Asaph superscribitur, referatur; ait enim: „Cum occideret eos, tunc exquirebant eum". Non dixit quia aliis interfectis alii requirebant eum, sed

135, 29 Discant *Merl.* : Dicant ω 136, 3 eorum] illorum γ 4 prima] < γ 6—7 expectaret dei patientia W β : -taret d. -am A* : -tarent d. -a μ : -tarent d. -am A^{1c} σ 13 Quomodo] Quod γ 16 septimo] < γ

Guten mit Gutem vergelten kann, wie sie selbst zugeben? Wenn sie die Gerechtigkeit aber für etwas Indifferentes erklären, so folgt, daß ebenso wie diese auch Mäßigkeit und Klugheit und alle übrigen Tugenden als indifferent gelten müßten. Was werden wir dann gegen Paulus vorbringen, welcher sagt (Phil. 4, 8—9)[8]: „Wenn es eine Tugend, wenn es einen Ruhm gibt, so denket dem nach, was ihr bei mir gelernt und empfangen und gehört und gesehen habt"?

Sie sollen also die heiligen Schriften durchforschen und lernen, was die einzelnen Tugenden sind, und sie sollen nicht ausweichen in die Behauptung, der Gott, der einem jeden nach Verdienst vergilt, vergelte den Bösen mit Bösem aus Haß gegen die Bösen, statt (den wirklichen Grund zuzugeben): die Sünder bedürfen einer Heilung mit recht bitteren Heilmitteln, und deshalb wendet er bei ihnen Mittel an, die in Zukunft Besserung erwarten lassen, in der Gegenwart aber die Empfindung des Schmerzes hervorrufen. Sie lesen nicht, was geschrieben steht von der Hoffnung derer, die bei der Sintflut starben, worüber Petrus in seinem 1. Brief sagt (1 Petr. 3, 18—21): „Sintemal Christus getötet ist nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist; in demselben ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis, die vorzeiten nicht glaubten, da Gott harrte und Geduld hatte zu den Zeiten Noahs, da man die Arche zurüstete, in welcher wenige, das ist acht Seelen, gerettet wurden durchs Wasser, welches nun auch euch als Taufe errettet, die durch jenes bedeutet ist."[9] Was Sodom und Gomorrha betrifft, so sollen sie uns sagen, ob sie die prophetischen Worte darüber dem Schöpfergott zuschreiben, dem, der, wie es heißt, „Feuer und Schwefel über sie regnen ließ" (vgl. Gen. 19, 24). Was hat der Prophet Hesekiel über sie gesagt (Hes. 16, 55)? „Sodom soll wieder in den alten Stand versetzt werden." Wenn er die schlägt, die Strafe verdient haben, schlägt er sie nicht zu ihrem Besten? Er sprach auch zu Chaldäa (Jes. 47, 14—15): „Du hast Feuerkohlen, sitze auf ihnen: sie werden dir eine Hilfe sein." Und dann sollen sie hören, was im 77. Psalm, der die Überschrift „Asaph" hat, von denen gesagt wird, die in der Wüste starben (Ps. 77 [78], 34): „Als er sie erwürgte, suchten sie ihn." Es heißt nicht, daß nach dem Tod der einen die anderen ihn

[8] Für den Zusammenhang wäre es besser, Vers 8 vollständig mit der Erwähnung der Gerechtigkeit zu zitieren: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich, was wohllautet; wenn es eine Tugend, wenn es einen Ruhm gibt, so denket dem nach!" Vielleicht ist das Zitat in der Überlieferung verkürzt worden.

[9] Der Vorwurf trifft auf Marcion nicht zu; vgl. seine Lehre von der Höllenfahrt Jesu (Harnack, Marcion 294* f.).

136, 19 ait quia hi, qui occidebantur, talis erat eorum interitus, ut mortificati
20 requirerent deum. Ex quibus omnibus constat unum eundemque esse
iustum et bonum legis et evangeliorum deum, et bene facere cum
iustitia et cum bonitate punire, quia nec bonum sine iusto nec iustum
sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae.

Addemus adhuc etiam haec, versutiis eorum conpellentibus nos.
25 Si aliud est iustum quam bonum, quoniam bono malum contrarium
est et iusto iniustum, sine dubio et iniustum aliud erit quam malum;
et sicut iustus apud vos non est bonus, ita neque iniustus erit malus;
et rursum, sicut bonus non est iustus, ita et malus non erit iniustus.
Quomodo autem non videtur absurdum, ut deo quidem bono contrarius
30 sit malus, deo autem iusto, quem inferiorem a bono dicunt, contrarius |
137 nemo sit? Non enim sicut Satanas est, qui malus dicitur, ita est ali-
quis alius, qui dicatur iniustus. Quid ergo est? Reascendamus ea,
quae descendimus. Non poterunt dicere quia malus non etiam iniustus
sit et iniustus malus. Quodsi in istis contrariis indissociabiliter inhaeret
5 vel malo iniustitia vel iniustitiae malum, sine dubio et bonus indisso-
ciabilis erit iusto et iustus bono: ut sicut unam eandemque nequitiam
malitiae et iniustitiae dicimus, ita et bonitatis ac iustitiae virtutem
unam eandemque teneamus.

4. Sed iterum ad scripturae nos revocant verba, proferentes illam
10 suam famosissimam quaestionem. Aiunt namque: Scriptum est quia
„Non potest arbor bona malos fructus facere, neque arbor mala bonos
fructus facere; ex fructu enim arbor cognoscitur". Quid ergo est?
aiunt. Qualis arbor sit lex, ex fructibus suis, id est ex praeceptorum
sermonibus declaratur. Si enim bona inveniatur lex, sine dubio et
15 qui dedit eam bonus deus esse creditur; si vero iusta magis quam

136, 26 iniustum²] iustum γ 29 Quomodo] Quod μ : Cui σ 30 a] < γ 137, 3 descendimus] ascendimus γ Non] + enim *Merl.* 11 bona — arbor] < γ

suchten, sondern daß die, die getötet wurden, in einer solchen Art untergingen, daß sie im Tode Gott suchten. Aus all dem geht hervor, daß der gerechte und der gute Gott, der Gott der Gesetze und der Evangelien, ein und derselbe ist; daß er Gutes tut mit Gerechtigkeit und mit Güte straft, weil weder Güte ohne Gerechtigkeit noch Gerechtigkeit ohne Güte die Würde der göttlichen Natur kennzeichnen kann.

Fügen wir noch folgendes hinzu, da ihre Argumentationskünste uns dazu nötigen! Angenommen, das Gerechte sei etwas anderes als das Gute. Nun ist dem Guten das Böse entgegengesetzt, dem Gerechten das Ungerechte. Also wird auch das Ungerechte etwas anderes sein als das Böse, und ebenso wie bei euch der Gerechte nicht gut ist, so wird auch der Ungerechte nicht böse sein, und umgekehrt: wie der Gute nicht gerecht ist, so wird auch der Böse nicht ungerecht sein. Ist es außerdem nicht widersinnig, daß der gute Gott einen bösen Gegenspieler hat, der gerechte Gott aber, der doch niedriger stehen soll als der gute, gar keinen Gegenspieler? Denn es gibt einen Satan, der als böse bezeichnet wird, aber kein entsprechendes Wesen, das als ungerecht bezeichnet wird. Was folgt daraus? Gehen wir denselben Weg in umgekehrter Richtung: sie werden nicht abstreiten können, daß der Böse nicht auch ungerecht sei, der Ungerechte böse. Wenn nun diese Gegenteile untrennbar zusammenhängen, das Böse mit der Ungerechtigkeit und die Ungerechtigkeit mit dem Bösen, so muß auch der Gute untrennbar sein vom Gerechten, der Gerechte vom Guten. So wie wir Bosheit und Ungerechtigkeit als ein und dieselbe Schlechtigkeit erklären, so müssen wir auch Güte und Gerechtigkeit als ein und dieselbe Tugend ansehen[10].

4. Doch sie führen uns noch einmal zu den Worten der Schrift zurück, wenn sie ihr berühmtes Problem vorbringen. Sie sagen nämlich: Es steht geschrieben (Luk. 6, 43—44 u. Par.): „Ein guter Baum kann nicht schlechte Früchte bringen, und ein schlechter Baum kann nicht gute Früchte bringen; denn an der Frucht erkennt man den Baum." Was folgt daraus? sagen sie[11]. (Nun:) welche Art Baum das Gesetz sei, das ergibt sich aus seinen Früchten, d. h. aus den Worten der Gebote. Denn wenn das Gesetz sich als gut erweist, ist natürlich auch der Gesetzgeber als guter Gott anzusehen; wenn es aber mehr gerecht als gut ist,

[10] Dieser Gedankengang berührt sich mit der stoischen Lehre von der Antakoluthie der Tugenden.

[11] Marcion folgerte daraus, von der Schlechtigkeit der Welt könne man auf die Eigenschaften des Schöpfers schließen (Belege bei Harnack, Marcion 260*). Or. wendet das Prinzip gegen Marcion, indem er es anders anwendet: er will vom Gebot auf das Gesetz schließen.

137, 16 bona, iustus etiam legislator putabitur deus. Paulus apostolus nulla circuitione usus ait: „Lex ergo bona est, et mandatum sanctum et iustum et bonum". Ex quibus manifestum est quia Paulus non istorum litteras didicerat, qui iustum a bono separant, sed ab eo deo fuerat 20 instructus et eius dei spiritu fuerat inluminatus, qui simul et sanctus et bonus et iustus est; per cuius ille spiritum loquens dicebat 'mandatum legis esse sanctum et iustum et bonum'. Et ut evidentius supra iustitiam et sanctitatem bonitatem magis inesse ostenderet in mandato, repetito sermone pro his tribus solam protulit bonitatem, dicens: „Quod 25 ergo bonum est mihi mors est? absit". Sciens quippe bonitatem genus esse virtutum, iustitiam vero vel sanctitatem species generis, et ideo, cum in superioribus genus simul ac species nominasset, repetens sermonem ad solum genus retorsit. Sed et in consequentibus: „Peccatum" inquit „per bonum mihi operatum est mortem". In quo id per 30 genus concludit, quod superius per species exposuerat. Hoc namque modo intellegendum est etiam illud, quod dictum est: „Bonus homo | 138 de bono thesauro cordis sui profert bonum, et malus de malo profert malum". Genus namque assumpsit etiam hic in 'bono' vel 'malo', ostendens sine dubio in 'bono homine' esse et iustitiam et sobrietatem et prudentiam et pietatem et omne quod vel dici 'bonum' vel intellegi 5 potest. Similiter autem et 'malum hominem' dixit, qui sine dubio esset et iniustus et inpurus et impius et omnia, quae per partes hominem malum deformant; sicut enim sine his nequitiis nemo aliquem malum hominem putat, nec esse malus potest, ita et sine illis virtutibus certum est quod nemo esse putabitur bonus.

10 Superest eis adhuc etiam illud, quod velut proprie sibi datum scutum putant, quod dixit dominus in evangelio: „Nemo bonus nisi unus deus pater", dicentes hoc esse proprium vocabulum patris Christi,

137, 23 ostenderet] + et **y** 30—31 modo namque **y**

wird auch der Gesetzgeber als gerechter Gott gelten. Der Apostel Paulus hat ohne Umschweife gesagt (Röm. 7, 12): „Das Gesetz ist ja *heilig*[12], und das Gebot ist heilig, gerecht und gut." Daraus geht hervor, daß Paulus nicht aus den Büchern derer gelernt hatte, die das Gerechte vom Guten trennen, sondern von dem Gott belehrt und vom Geiste dessen erleuchtet war (vgl. 1 Kor. 2, 12—13), der gleichzeitig heilig, gut und gerecht ist; er spricht durch den Geist dieses Gottes, wenn er sagt, das Gebot des Gesetzes sei heilig, gerecht und gut. Und um noch deutlicher zu zeigen, daß über Gerechtigkeit und Heiligkeit hinaus vor allem Güte dem Gebot innewohne, nennt er bei der Wiederholung an Stelle der drei Ausdrücke nur die Güte (Röm. 7, 13): „Ist denn das Gute mir zum Tod geworden? Das sei ferne!" Denn er wußte, daß das Gutsein der Oberbegriff der Tugenden ist, Gerechtigkeit aber und Heiligkeit Unterbegriffe dazu, und während er vorher Ober- und Unterbegriffe nebeneinander genannt hatte, kehrte er bei der Wiederholung zum Oberbegriff allein zurück. Auch im folgenden sagt er (Röm. 7, 13): „Die Sünde hat mir durch das Gute den Tod gewirkt." Hier faßt er mit Hilfe des Oberbegriffs zusammen, was er vorher mit den Unterbegriffen entwickelt hatte. In dieser Weise ist auch das Wort zu verstehen (Luk. 6, 45 u. Par.): „Ein guter Mensch bringt Gutes hervor aus dem guten Schatz seines Herzens, und ein böser bringt Böses hervor aus dem bösen (Schatz)." Denn auch hier ist mit „gut" und „böse" der Oberbegriff verwendet: wobei natürlich gemeint ist, daß der „gute" Mensch Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Klugheit, Frömmigkeit besitzt und alle anderen Eigenschaften, die man als „gut" bezeichnen und verstehen kann. Ähnlich ist mit dem „bösen" Menschen natürlich einer gemeint, der ungerecht, ausschweifend, gottlos ist und was sonst einen bösen Menschen jeweils in einer bestimmten Hinsicht entstellt. Ohne diese Einzelfehler sieht man jemand nicht als „bösen Menschen" an und kann er auch nicht böse sein; und so ist es klar, daß auch ohne jene Einzeltugenden niemand als „gut" gilt.

Es bleibt ihnen jetzt noch jenes Wort des Herrn im Evangelium, das sie als ein Geschenk ansehen, das sie eigens als Verteidigungswaffe bekommen haben (Mark. 10, 18; Luk. 18, 19): „Niemand ist gut als

[12] Ruf. zitiert: „Das Gesetz ist ja gut"; aber das dürfte ein Übersetzungsirrtum sein. Or. zitiert sonst die richtige Fassung „heilig" (C. Cels. VII 20; In Ep. ad Rom. VI 8, PG 14, 1076); ferner schließt er ja von den Geboten auf das Gesetz (p. 137, 13—14), hat das Prädikat „gut" also beim Gesetz selbst nicht vorgefunden (vgl. p. 137, 21—22).

qui tamen alius sit a creatore omnium deo, cui creatori bonitatis nullam dederit appellationem. Videamus ergo si in veteri testamento deus prophetarum et mundi creator ac legislator non dicitur 'bonus'. Et quid est quod dicit in psalmis: „Quam bonus Israhel deus rectis corde" et „Dicat nunc Israhel quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia eius"? Et in Lamentationibus Hieremiae scriptum est: „Bonus dominus his qui sustinent eum, animae quae requirit eum". Sicut ergo 'bonus' in veteri testamento frequenter dicitur deus, ita etiam 'iustus' in evangeliis appellatur domini nostri Iesu Christi pater. Denique in evangelio secundum Iohannem orans ipse dominus noster ad patrem dicit: „Pater iuste, et mundus te non agnovit". Et ne forte dicant quia etiam mundi creatorem pro adsumptione carnis patrem vocabat et ipsum 'iustum' nominabat, excluduntur ab eo sermone, qui statim prosequitur; ait enim: „Et mundus te non agnovit". Secundum ipsos enim bonum solum deum mundus ignorat; nam conditorem suum verissime recognoscit, domino ipso dicente quia 'Mundus quod suum est diligit'. Aperte ergo is, quem putant bonum deum, 'iustus' esse in evangeliis dicitur. Ex otio sane licebit plura testimonia congregare, sicubi in novo testamento pater domini nostri Iesu Christi 'iustus' appellatur, | et in veteri testamento caeli ac terrae creator 'bonus' dicitur, ut pluribus testimoniis convicti haeretici aliquando forte erubescant.

CAPUT SEXTUM

*→ De incarnatione Christi ←

1. Tempus est his decursis repetere nos de incarnatione domini et salvatoris nostri, quomodo vel homo factus est vel inter homines con-

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 7—8 B.):* ... καὶ → περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως ←

138, 16 deus Israhel γ 19 dominus] deus γ animae W M^{1c} (σ) : anima β G M* : < A requiret M* σ *(entsprechend LXX, vielleicht richtig)* 23 et[1]] < B (C *fehlt*) σ agnovit] cognovit γ 25 nominavit γ 26 agnovit] cognovit γ 139, 1 et] etiam μ : et etiam σ

II 6 *Textzeugen*: ω; p. 139, 8 Pro viribus — 140, 12 pertinent *Pa. 3*; p. 141, 5 Cum ergo — 15 aestimantur *b (s. o. S. 40)*; p. 141, 25 Igitur — 147, 19 recipiantur *j*; p. 142, 12 Nascitur — 143, 6 nominatur *b*.

139, 7—8 vel inter h. c. est] < γ *(vgl. p. 140, 15—16)*

allein Gott der Vater." Dies sei, sagen sie, die eigentliche Bezeichnung für den Vater Christi, der aber ein anderer sei als der göttliche Schöpfer des Alls; diesem Schöpfer habe Christus keineswegs die Bezeichnung „gut" gegeben. Sehen wir also zu, ob im Alten Testament der Gott der Propheten, der Schöpfer der Welt und Gesetzgeber nicht „gut" genannt wird! Wie ist es mit den Psalmenstellen (Ps. 72 [73], 1 und 117 [118], 2): „Wie gut ist Gott zu Israel, zu denen, die reinen Herzens sind" und: „Es sage nun Israel, daß er gut ist, daß in Ewigkeit sein Erbarmen währt"? Dann steht in den Klageliedern des Jeremia (Klag. 3, 25): „Der Herr ist gut zu denen, die auf ihn harren, zu der Seele, die ihn sucht." Gott heißt also im Alten Testament häufig „gut", und so wird in den Evangelien der Vater unseres Herrn Jesus Christus auch „gerecht" genannt. So spricht unser Herr selbst im Johannesevangelium betend zum Vater (Joh. 17, 25): „Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht." Sie sollen nicht sagen, daß er auch den Weltschöpfer Vater nannte, weil er Fleisch angenommen hatte, und diesen als „gerecht" bezeichnete. Das wird ausgeschlossen durch die Worte, die gleich darauf folgen: „Die Welt kennt dich nicht." Denn nach ihrer Ansicht kennt die Welt allein den guten Gott nicht[13]; ihren eigenen Schöpfer erkennt sie durchaus, und der Herr selbst sagt (vgl. Joh. 15, 19): „Die Welt hat das Ihre lieb." Es wird also offenkundig der, den sie als den guten Gott betrachten, in den Evangelien als gerecht bezeichnet. Man könnte in Muße weitere Stellen sammeln, wo im Neuen Testament der Vater unseres Herrn Jesus Christus als „gerecht", im Alten Testament der Schöpfer des Himmels und der Erde als „gut" bezeichnet wird, damit die Häretiker, von der Menge der Zeugnisse überführt, endlich einmal schamrot werden. |

KAPITEL 6

Phot Von der Menschwerdung des Erlösers[1] |

R 1. Nachdem dieses (Thema) zu Ende geführt ist, ist es an der Zeit, die Frage der Fleischwerdung unseres Herrn und Erlösers wieder aufzugreifen, wie er Mensch geworden ist und unter den Menschen geweilt

[13] Eine für Marcion charakteristische Lehre (Harnack, Marcion 265* bis 268*).

[1] Lat. Überschrift: „Von der Fleischwerdung Christi."

versatus est. Pro viribus igitur nostris perexiguis considerata ex operum suorum magis quam ex nostri sensus contemplatione divina natura, intuitisque nihilominus creaturis eius visibilibus, fide quoque invisibilibus contemplatis, quia non omnia vel oculis videre potest humana fragilitas vel ratione conplecti, pro eo quod omnium rationabilium infirmius et fragilius animal nos sumus homines (praestantiora enim sunt ea, quae vel in caelo vel super caelos habentur): superest ut harum omnium creaturarum et dei medium, id est 'mediatorem' | quaeramus, quem Paulus apostolus 'primogenitum omnis creaturae' | pronuntiat. Videntes quoque nos ea, quae de eius maiestate in scripturis sanctis referuntur, et intuentes quod „imago invisibilis dei" et | „primogenitus omnis creaturae" dicatur, et quod „in ipso creata sunt | omnia visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse | est ante omnes, et omnia illi constant", qui est „caput omnium", solus | habens 'caput' deum patrem, sicut scriptum est: „Caput autem Christi deus"; pervidentes etiam quod scriptum est quoniam „Nemo novit patrem nisi filius, neque filium quis novit nisi pater" (quis enim potest nosse quae sit 'sapientia' nisi qui genuit eam? aut quis ad liquidum quae sit 'veritas' novit nisi veritatis pater? quis certe universam 'verbi' sui naturam atque ipsius dei quae ex deo est investigare potuit nisi | solus deus, 'apud quem erat verbum'?): pro certo habere debemus quod hoc verbum (sive ratio dicenda est), hanc sapientiam, hanc veritatem nullus alius 'nisi solus pater novit'. De quo scriptum est: „Ne ipsum quidem mundum capere arbitror libros qui scriberentur", de gloria

139, 10—11 fide quoque invisibilibus] < *Pa* (μ) *(aber* M¹ *über der Zeile)* : rursumque *Pa* (σ) contemplatis] contemplantes *Pa* (G σ) 12 pro] < *Pa* 13 nos] < *Pa* 17 quoque] enim β M¹ᶜ *Pa* nos] < B *Pa* 18 et²] < *Pa* 19 sunt] sint *Pa* 20 omnia] + sive quae in caelis sive quae in terra sunt *Pa* 140, 2 deus] + vel *Pa* 3—4 nosse potest *Pa* 6 quae] qui *Pa* 7 pro] Unde pro *Pa* 9 solus] < *Pa* de quo] + sicut *Pa* 10 capere] + posse *Pa* (G σ) : + potest *(jedoch getilgt) Pa* (M)

hat. Wir haben (bisher) nach unseren geringen Kräften Erwägungen angestellt über das Wesen Gottes, mehr auf Grund seiner Werke[2] als auf Grund der (unmittelbaren) Einsicht unseres Verstandes; wir haben ebenfalls seine sichtbaren Geschöpfe betrachtet, und auch die unsichtbaren auf Grund des Glaubens — denn die menschliche Gebrechlichkeit kann nicht alles mit Augen sehen und mit dem Verstand erfassen, da wir Menschen schwächer und gebrechlicher sind als alle anderen Vernunftwesen; höher stehen jene, die im Himmel oder über den Himmeln (vgl. Phil. 2, 10) angenommen werden. Jetzt bleibt die Frage nach dem Mittleren zwischen all diesen Geschöpfen und Gott, d. h. nach dem „Mittler" (vgl. 1 Tim. 2, 5), den der Apostel Paulus als den „Erstgeborenen vor aller Kreatur" erklärt (Kol. 1, 15). Und wenn wir sehen, was in der heiligen Schrift über seine Würde gesagt wird: er heißt „Bild des unsichtbaren Gottes" und „Erstgeborener vor aller
Pa Kreatur", und „in ihm ist alles geschaffen, | was im Himmel und auf
R Erden ist[3], | das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten; es ist alles durch ihn und in ihm geschaffen, und er ist vor allem, und es besteht alles in ihm" (Kol. 1, 15—17)[4]; er ist „eines jeglichen Haupt", während er allein Gott Vater als das Haupt hat, wie geschrieben steht (1 Kor. 11, 3): „Gott aber ist Christi Haupt"; von ihm steht auch geschrieben (Matth. 11, 27): „Niemand kennt den Vater denn nur der Sohn, und niemand kennt den Sohn denn nur der Vater" — denn wer kann wissen, was die „Weisheit"[5] sei, als der, der sie hervorbrachte? wer kann die „Wahrheit"[6] in voller Klarheit kennen als der Vater der Wahrheit? wer schließlich konnte das ganze Wesen seines eigenen „Wortes"[7] durchdringen, welches selbst Gott ist (vgl. Joh. 1, 1) und dessen Wesen aus Gott stammt, als allein der Gott, bei dem der Logos war (vgl. Joh. 1, 1)? — (wenn wir uns all diese Aussagen vor Augen halten), so müssen wir zu der Überzeugung kommen, daß niemand anders diesen Logos, diese Weisheit, diese Wahrheit kennt „denn nur der Vater" (vgl. Matth. 11, 27). Von ihm steht geschrieben (Joh. 21, 25): „Die ganze Welt, achte ich, würde die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären": nämlich von dem Glanz und der Würde des Gottessohnes.

[2] Vgl. I 1 Anm. 13.
[3] Dieser Relativsatz ist nur bei Pa. überliefert, dürfte aber echt sein.
[4] Zum Text des Zitats s. den Krit. Anh.
[5] Vgl. I 2, 1.
[6] Vgl. I 2, 4.
[7] Vgl. I 2, 3

140, 11 scilicet et maiestate filii dei: inpossibile namque est litteris committere ea, quae ad salvatoris gloriam pertinent.

His igitur tantis ac talibus de natura filii dei consideratis, cum summa ammiratione obstupescimus quod eminens omnium ista natura 15 'exinaniens' se de statu maiestatis suae homo factus sit et inter homines conversatus sit, sicut 'gratia labiis eius infusa' testatur, et sicut ei testimonium reddit pater caelestis, et ut signis quoque et prodigiis variisque ab eo gestis virtutibus confirmatur. Qui etiam ante praesentiam suam hanc, quam ostendit in corpore, praecursores et nuntios adventus sui 20 misit prophetas; post ascensionem vero suam in caelos sanctos apostolos divinitatis suae virtute repletos homines vel ex publicanis vel ex piscatoribus imperitos et indoctos circumire fecit orbem terrarum, ut ex omni gente atque ex omnibus populis piorum plebem in se credentium congregarent.

25 2. Verum ex omnibus de eo miraculis et magnificis illud penitus ammirationem humanae mentis excedit, nec invenit mortalis intellegentiae fragilitas, quomodo sentire vel intellegere possit quod tanta illa potentia divinae maiestatis, ipsum illud patris verbum atque ipsa sapientia dei, in qua 'creata sunt omnia visibilia et invisibilia', intra 30 circumscriptionem eius hominis, qui apparuit in Iudaea, fuisse credenda sit, sed et ingressa esse dei sapientia vulvam feminae et nasci parvulus | 141 et vagitum emittere ad similitudinem plorantium parvulorum; tum deinde quod et in morte conturbari refertur, ut ipse etiam profitetur dicens: „Tristis est anima mea usque ad mortem"; et ad ultimum quod usque ad eam quae inter homines indignissima habetur adductus est 5 mortem, licet post tertiam surrexerit diem. Cum ergo quaedam in eo ita videamus humana, ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videantur, quaedam ita divina, quae nulli alii nisi illi primae et ineffabili naturae conveniant deitatis, haeret humani intellectus angustia et tantae ammirationis stupore perculsa, quo declinet, quid teneat, quo se con- 10 vertat, ignorat. Si deum sentiat, mortalem videt; si hominem putet, devicto mortis regno cum spoliis redeuntem a mortuis cernit.

140, 11 scilicet et] et de *Pa* (G M* σ) : scilicet et de *Pa* (M1c) est] < α
25 magnificentiis *Merl.* 31 ingressam ... sapientiam δ σ parvulum σ
141, 5 surrexit δ σ 9 quo1] quod A G b^p : quid b^p *Koe. App.*

Denn unmöglich ist es, (alles) niederzuschreiben, was zum Lobpreis des Erlösers gehört.

Wenn wir diese großen und erhabenen Dinge erwägen, die die Natur des Sohnes betreffen, so ergreift uns Verwunderung und Staunen darüber, daß dieses über allem stehende Wesen sich der Höhe seiner Würde „entäußert" hat (vgl. Phil. 2, 7), Mensch geworden ist und unter Menschen geweilt hat, wie es die „Holdseligkeit, die über seine Lippen gegossen war" (vgl. Ps. 44 [45], 3), erweist, wie es der himmlische Vater ihm bezeugt (vgl. Matth. 3, 17 u. Par.) und wie es auch von den Zeichen und Wundern und seinen machtvollen Taten aller Art bestätigt wird. Schon bevor er im Körper gegenwärtig erschien, schickte er als Vorläufer und Boten seines Kommens die Propheten; und nach seiner Himmelfahrt ließ er die heiligen Apostel, von der Kraft seiner Gottheit erfüllt, obschon sie unerfahrene und ungelehrte Leute waren, ehemalige Zöllner und Fischer, durch die ganze Welt ziehen, um aus allen Geschlechtern und Stämmen ein Volk von Frommen zu sammeln, die an ihn glaubten.

2. Aber von all dem Wunderbaren und Großen bei ihm geht doch dies über die Bewunderung des menschlichen Geistes hinaus, und die Schwäche des sterblichen Verstandes hat keinen Weg gefunden, es zu denken und zu begreifen: daß diese große Macht der göttlichen Majestät, eben dieses Wort des Vaters und Gottes Weisheit selbst, in welcher „alles geschaffen ist, das Sichtbare und das Unsichtbare" (vgl. Kol. 1, 16), in den engen Grenzen jenes Menschen, der in Judäa erschien, anwesend war, wie der Glaube sagt; daß Gottes Weisheit in den Schoß einer Frau einging, als Kind geboren wurde und weinte wie alle kleinen Kinder; ferner daß er beim Sterben in Angst war, wie es berichtet wird und er selbst es bekannte, als er sagte (Matth. 26, 38 u. Par.): „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod"; und schließlich, daß er einen Tod erlitt, der unter den Menschen als größte Entehrung gilt, wenngleich er am dritten Tag wieder auferstand. Wir finden also manches bei ihm, das so menschlich ist, daß es sich nicht von der allgemeinen Gebrechlichkeit der Sterblichen unterscheidet, und anderes, das so göttlich ist, daß es einzig zu dem ersten und unaussprechlichen Wesen der Gottheit paßt. Da stockt der beschränkte menschliche Verstand und weiß, von Staunen ergriffen, nicht, wozu er sich neigen, was er festhalten, wohin er sich wenden soll. Wenn er Gott denkt, sieht er einen Sterblichen; wenn er einen Menschen annimmt, erblickt er einen Sieger über das Reich des Todes, der mit der Beute aus dem Totenreich zurückkehrt (vgl. Eph. 4, 8).

141, 12 Propter | quod cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno | eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid | indignum et indecens in divina illa et ineffabili substantia sentiatur, | neque rursum quae gesta sunt falsis inlusa imaginibus aestimentur. | Quae quidem in aures humanas proferre et sermonibus explicare longe | vires vel meriti nostri vel ingenii ac sermonis excedit. Arbitror autem | quia etiam sanctorum apostolorum supergrediatur mensuram; quin immo | fortassis etiam totius creaturae caelestium virtutum eminentior est | sacramenti istius explanatio. De quo nos non temeritate aliqua, sed | quoniam ordo loci poposcit, ea magis quae fides nostra continet, quam | quae humanae rationis adsertio vindicare solet, quam paucissimis pro|feremus, suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas adfirma|tiones in medium proferentes.

3. Igitur unigenitus filius dei, per quem 'omnia facta esse visibilia et invisibilia' in superioribus sermo disputationis edocuit, secundum scripturae sententiam et fecit omnia et 'quae fecit diligit'. Nam cum 'invisibilis dei' ipse sit 'imago' invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit ita, ut tantum ex eo unus-| 142 quisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset adfectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore | et

141, 14 in] < δ C : de B *b* 21 poscit γ : deposcit *Merl.* 25 filius] < γ 26 docuit γ

Aus diesen Gründen muß man mit aller Vorsicht und Ehrfurcht darauf achten, daß bei einem und demselben das wirkliche Vorhandensein von beiden Naturen aufgewiesen wird: es soll bei der göttlichen, unaussprechlichen Substanz nichts angenommen werden, was unwürdig und unpassend wäre; andererseits sollen die Ereignisse (im Leben Jesu) auch nicht betrachtet werden als vorgetäuscht durch falsche Trugbilder [8]. Freilich, dies den Menschen zu Gehör zu bringen und in Worten auszudrücken, ist eine Aufgabe, die unsere Kräfte weit übersteigt, sowohl von unserem Verdienst [9] wie von unserem geistigen und sprachlichen Vermögen her. Sie geht, glaube ich, sogar über die Kräfte der heiligen Apostel; ja, vielleicht ist die Erklärung dieses Mysteriums etwas zu Großes für alle geschaffenen himmlischen Mächte. Wir beschäftigen uns damit nicht aus Lust am Wagnis, sondern weil der Gang der Untersuchung es an dieser Stelle verlangt; und unsere kurze Darstellung gibt mehr den Inhalt unseres Glaubens wieder als die Ergebnisse menschlicher Vernunftschlüsse. Dabei handelt es sich eher um unsere Vermutungen als um feste Behauptungen [10].

3. Der eingeborene Sohn Gottes, durch den, wie wir oben gesehen haben, „alles geschaffen ist, das Sichtbare und das Unsichtbare" (vgl. Kol. 1, 16), hat nach der Aussage der Schrift alles gemacht und „was er machte, geliebt" (vgl. Weish. 11, 24). So hat er, der selbst das unsichtbare „Bild des unsichtbaren Gottes" (vgl. Kol. 1, 15) war, allen Vernunftgeschöpfen in unsichtbarer Weise Anteil an sich gegeben [11]; und zwar richtete das Maß dieses Anteils sich nach der Stärke der Liebe, mit der das betreffende Geschöpf ihm anhing. Nun kam es infolge der Willensfreiheit zur Verschiedenheit unter den Vernunftwesen, je nachdem, ob sie wärmere oder schwächere Liebe zu ihrem

[8] Gegen die doketische Auffassung, die bei den Gnostikern herrschend war (vgl. die Übersicht bei Seeberg, DG I 299 Anm. 1). — Bedenken gegen die Ursprünglichkeit dieser Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre bei Studer [Lit.-Vz. VII] 411.

[9] Durch „Verdienst" erwirbt man die höheren Erkenntnisse; vgl. I Praef. 3 (p. 9, 5—6).

[10] Die zwei letzten Aussagen vertragen sich schlecht, und die erstere („... mehr den Inhalt unseres Glaubens ...") trifft sachlich nicht zu. Sollte Rufin sie eingefügt haben?

[11] Vgl. I 3, 5—6

142, 4 exiliore erga auctorem suum amore teneretur, *1→ illa anima, de qua
5 dixit Iesus quia „Nemo aufert a me animam meam“ ←1, *2 ab initio creaturae | et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote | sapientiae et verbo dei et veritati ac luci verae, et tota totum reci|piens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et apostolus his, qui eam imitari
10 deberent, promittit, quia „qui se iungit domino, unus spiritus est“. Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursum anima illa,
15 utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere deum, in |
143 quem, ut superius diximus, velut verbum et sapientiam et veri|tatem tota iam cesserat.

---

*1 *Hier. Ep. 124, 6 (p. 103, 11—16 Hi.):* Et in inferioribus: → Nulla alia anima, quae ad corpus descendit humanum, puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit nisi illa, de qua salvator loquitur: „Nemo tollit animam meam a me, sed ego ponam eam a me ipso“. ←

*2 *Hier. Apol. II 12 (PL 23, 455):* ... animam salvatoris fuisse antequam nasceretur ex Maria. — *(Fr. 35) Just. Ep. ad Menam (p. 198, 31—33 Schw.):* ... μετὰ τῶν ἄλλων Ὠριγένους βλασφημιῶν εἴρηται ὅτι ἡ τοῦ κυρίου ψυχὴ προϋπῆρχε καὶ ταύτῃ ὁ θεὸς λόγος ἥνωτο πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεως ... *Vgl. Just. Ep. ad Menam Anath. 2 (s. Textanhang).*

142, 5 Iesus] dominus γ 7 vera γ 11 Hac] Haec α 143, 1 velut] + ⟨in⟩ *Merl.*

H Urheber hegten[12], | *und zum Abstieg in die Leibeswelt. Aber* keine andere von den Seelen, die in menschliche Leiber herabstiegen, hatte einen klaren und echten Abdruck des Urbildes[13] in sich als allein die, von der der Erlöser sagt (Joh. 10, 18): „Niemand nimmt meine Seele von
R mir, sondern ich lasse sie von mir selber.“ | *Denn* sie hatte ihm vom Anfang der Schöpfung an[14] immerfort untrennbar angehangen als der Weisheit und dem Logos Gottes, der Wahrheit und dem wahren Licht, hatte ihn ganz in ihr ganzes Ich aufgenommen und war ihrerseits in seinem Licht und Glanz aufgegangen. So wurde sie mit ihm von Anfang[15] an e i n Geist, wie auch der Apostel denen verspricht, die ihn nachahmen sollten (1 Kor. 6, 17): „Wer dem Herrn anhangt, der ist e i n Geist (mit ihm).“ Diese Seelensubstanz nun vermittelt zwischen Gott und dem Fleisch, denn eine Verbindung von Gott und Materie war ohne Vermittlung nicht möglich. So wurde, wie gesagt, der Gott-Mensch geboren, wobei jene Substanz in die Mitte trat. Für sie (die Seele) war es ja nicht naturwidrig, einen Körper anzunehmen; und andererseits konnte jene Seele als vernünftige Substanz ihrer Natur nach auch Gott aufnehmen, in welchem sie, wie wir vorhin sagten, als dem Logos, der Weisheit und der Wahrheit schon ganz aufgegangen war.

---

[12] Ruf. fährt hier fort: „Jene Seele, von der Jesus sagt: 'Niemand nimmt meine Seele von mir', hatte ihm vom Anfang der Schöpfung an ... angehangen ...“ Das Hier.-Zitat zeigt, daß Ruf. verkürzt hat; wir versuchen durch einige Zufügungen, das Hier.-Zitat in den Gedankengang einzugliedern.

[13] „signi prioris“: gr. wohl τοῦ πρωτοτύπου; zu dieser Bezeichnung des Sohnes s. I 2, 6, Fr. 4.

[14] Die im folgenden dargestellte Lehre von der Präexistenz der Seele Jesu wird von den Gegnern des Or. häufig erwähnt. Hier.: „Die Seele des Erlösers habe existiert, bevor er aus Maria geboren wurde.“ Just.: „Die Seele des Herrn sei präexistent gewesen, und mit ihr sei der Gott-Logos vereint gewesen vor der Fleischwerdung aus der Jungfrau.“ (Koe. hat diesen Text zu Unrecht als ein Fragment betrachtet und zu IV 4, 4 gestellt; er ist lediglich ein Referat.) — Just. Anath. 2: „Die Seele des Herrn sei präexistent und mit dem Gott-Logos vereint gewesen vor der Fleischwerdung und Geburt aus der Jungfrau.“ Vgl. auch Anath. syn. Const. 7—9 (Textanhang), wo eine weiterentwickelte Form dieser Lehre vorliegt.

[15] „principaliter“: gr. vielleicht ἀρχῆθεν (sonst meist προηγουμένως).

143, 3 *3→Unde et merito pro eo vel quod tota esset | in filio dei vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum qua | assumpserat carne 5 'dei filius' et 'dei virtus', 'Christus' et 'dei sapientia' ap|pellatur ←3 et rursum dei filius, 'per quem omnia creata sunt', 'Iesus | Christus' et 'filius hominis' nominatur. Nam et 'filius dei mortuus esse' | dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat; | et 'filius hominis' appellatur, qui 'venturus in dei patris gloria cum | sanctis 10 angelis' praedicatur. Et hac de causa per omnem scripturam | tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. Magis enim de hoc quam de ullo alio dici potest quod scriptum est quia „Erunt ambo in carne una, et iam non sunt duo, sed caro una". Magis enim verbum dei cum anima 'in carne una' esse quam vir cum uxore putandus est. Sed 15 et 'unus spiritus esse cum deo' cui magis convenit quam huic animae, quae se ita deo per dilectionem iunxit, ut 'cum eo unus spiritus' merito 17 dicatur?

24 4. Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritas hanc 25 ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed *4→ virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: „Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te deus, deus tuus oleo | 144 laetitiae prae participibus tuis". ←4 Dilectionis igitur merito unguitur oleo laetitiae, id est *5→ anima cum verbo dei Christus efficitur. ←5 'Ungi' | namque 'oleo laetitiae' non aliud intellegitur quam spiritu sancto repleri; | quod autem 'prae participibus' dixit, indicat quia non gratia 5 spiritus | sicut prophetis data est, sed ipsius verbi dei in ea substantialis

*3. 4. 5 *Fr. 20, Just. Ep. ad Menam (p. 210, 15—20 Schw.):* Ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου, ὅτι ἄνθρωπον ψιλὸν[a] λέγει τὸν κύριον. 143, 18 5→ Διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός, ←5 4→ ἐξ ἀνδραγαθήματος | 19. 20 τούτου τυχών, ὡς μαρτυρεῖ ὁ προφήτης λέγων· „Ἠγάπησας δικαιο|σύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου | ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου". ←4 3→ Ἔπρεπε δὲ τὸν μηδέ|ποτε κεχωρισμένον[b] τοῦ μονογενοῦς συγχρηματίσαι τῷ μονογενεῖ καὶ | συνδοξασθῆναι αὐτῷ. ←3

* *Just.* [a] ψιλὸν ἄνθρωπον **I** [b] τὸν . . . κεχωρισμένον *Hrsg.*: τὸν . . . κεχαρισμένον **I** : τοῦ . . . κεχωρισμένου **O**

143, 2 vel quod **α** *b* : quod **γ** : quod vel *j* 3 qua **δ** : ea qua **β μ** *b* : ea quam **σ** *j* 24 meri] meriti **B γ** 144, 5 prophetis] + ei *j*

Aus diesem Grunde — weil sie ganz im Sohn Gottes ist oder den Sohn Gottes ganz in sich aufnimmt — heißt diese Seele mit Recht, samt dem Fleisch, welches sie angenommen hat, „Gottes Sohn" und „Gottes Kraft", „Christus" und „Gottes Weisheit"; andererseits wird der Sohn Gottes, durch den alles geschaffen ist (vgl. Kol. 1, 16), „Jesus Christus" und „Menschensohn" genannt. Einerseits heißt es, der Sohn Gottes sei gestorben (vgl. Röm. 5, 10), nämlich gemäß jener Natur, die zum Tode fähig war; andererseits wird er „Menschensohn" genannt und (gleichzeitig) verkündet, daß er kommen soll in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln (vgl. Matth. 16, 27 u. Par.). Darum wird auch in der ganzen Schrift von der göttlichen Natur ebenso mit menschlichen Ausdrücken geredet, wie die menschliche mit der Auszeichnung göttlicher Titel geschmückt wird[16]. Denn man kann von ihm eher als von irgendeinem anderen sagen, wie geschrieben steht (Matth. 19, 5—6): „Die zwei werden in einem Fleisch sein, und sie sind nun nicht zwei, sondern ein Fleisch." Denn der Logos Gottes und die Seele sind noch eher in einem Fleisch als Mann und Frau. Aber auch die Wendung „ein Geist sein mit Gott" (vgl. 1 Kor. 6, 17) — worauf paßt sie besser als auf jene Seele, die sich durch ihre Liebe so eng mit Gott verbunden hat, daß sie mit Recht „ein Geist mit ihm" heißt?

4. Dafür, daß vollkommene Liebe und echte, reine Zuneigung ihr diese untrennbare Einheit mit Gott eingetragen hat, daß es also nicht aus Zufall oder Ansehen der Person (vgl. 1 Petr. 1, 17) geschah, daß Gott diese Seele annahm, sondern[17] auf Grund ihrer sittlichen Vorzüge, höre man als Beweis den Propheten, welcher zu ihr sagt (Ps. 44 [45], 8): „Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest gottloses Wesen; darum hat dich Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen." Sie wird also um ihrer Liebe willen mit Freudenöl gesalbt, d. h.: die Seele wird, mit dem Wort Gottes (vereint), zu Christus. Denn die Salbung mit Freudenöl bedeutet nichts anderes als das Erfülltwerden vom heiligen Geist; der Zusatz „mehr denn deine Gesellen" aber gibt an, daß die Gnade des Geistes ihr nicht in derselben Weise verliehen wurde wie den Propheten, sondern daß die Fülle des Wortes Gottes selbst wesenhaft in ihr war, wie auch der Apostel sagt

[16] Gegen die Echtheit dieses Satzes erhebt Studer [Lit.-Vz. VII] 411 Bedenken, während Simonetti (z. St.) in dem ganzen Abschnitt eine Vorwegnahme der Lehre von der „communicatio idiomatum" sieht, welche im 5. Jh. die christologische Diskussion beherrschte.

[17] Just. überliefert folgendes Fragment: „Darum ist auch ein Mensch zum Christus geworden, und das erlangte er wegen seiner sittlichen Güte, wie der

144, 6 inerat | plenitudo, sicut et apostolus dicit: „In quo inhabitat omnis plenitudo | deitatis corporaliter". Denique propter hoc non solum dixit: „dilexisti | iustitiam", sed addidit „et odisti iniquitatem". 'Odisse' enim 'iniqui|tatem' illud est, quod scriptura dicit de eo quia „Peccatum non 10 fecit, | nec inventus est dolus in ore eius", et quod ait: „Temptatus per omnia | pro similitudine absque peccato". Sed et ipse dominus dicit: „Quis | vestrum me arguit de peccato?" Et iterum ipse dicit de se: „Ecce venit mundi huius princeps, et in me non invenit quidquam". Quae omnia nullum in eo peccati sensum indicant extitisse. Quod ut pro- 15 pheta evidentius designaret, quia numquam eum iniquitatis sensus intrasset, ait: „Priusquam sciret puer vocare patrem aut matrem, avertit se ab iniquitate".

5. Quodsi alicui difficile id videbitur, pro eo quod rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus, quam utique animarum 20 naturam boni malique capacem per omnes disputationes nostras frequenter ostendimus: hoc modo rei huius explanabitur difficultas. Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto 25 est, haec anima, quae Christi est, ita elegit 'diligere iustitiam', ut pro inmensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhae-

144, 6 dicit] dixit γ *j* 8 addit B μ 9 illud est β *j* : est illud σ : illud δ μ 18 id] < γ *j*

(Kol. 2, 9): „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig." Und ein weiterer Beweis dafür: Es heißt nicht nur „du liebtest Gerechtigkeit", sondern außerdem „du haßtest gottloses Wesen". Gottloses Wesen zu hassen bedeutet dasselbe wie das Wort der Schrift über ihn (Jes. 53, 9): „Unrecht hat er nicht getan, und kein Betrug ward in seinem Munde gefunden", und (Hebr. 4, 15): „ . . . der versucht ist allenthalben gleichwie wir, doch ohne Sünde." Auch der Herr selbst sagt (Joh. 8, 46): „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?" Anderswo sagt er mit Bezug auf sich selbst (Joh. 14, 30): „Siehe, es kommt der Fürst dieser Welt, und in mir hat er nichts gefunden." Das alles zeigt, daß es bei ihm nie einen Gedanken an Sünde gab. Um diese Tatsache, daß nie ein Gedanke an Bosheit in ihn eingedrungen ist, besonders klar auszudrücken, hat der Prophet gesagt (Jes. 8, 4 und 7, 16): „Bevor der Knabe 'Vater' und 'Mutter' sagen konnte, wandte er sich von dem Bösen ab."

5. Vielleicht findet jemand eine Schwierigkeit darin, daß, wie wir oben gezeigt haben, in Christus eine vernünftige Seele ist, und daß die Natur einer solchen Seele, wie wir bei unseren Erörterungen immer wieder aufgewiesen haben, sowohl zum Guten wie zum Bösen fähig ist[18]. Diese Schwierigkeit läßt sich folgendermaßen auflösen. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Natur jener Seele dieselbe war wie die aller Seelen; sonst könnte man sie nicht „Seele" nennen, wenn sie nicht in Wahrheit eine Seele war. Da nun allen die Fähigkeit zukommt, zwischen Gut und Böse zu wählen, hat diese Seele Christi die „Liebe zur Gerechtigkeit" (vgl. Ps. 44 [45], 8) gewählt, derart daß sie entsprechend der Größe der Liebe unwandelbar und untrennbar an ihm hing; und so schloß die Festigkeit des Entschlusses, die überwältigende

Prophet bezeugt: 'Du liebtest Gerechtigkeit und haßtest gottloses Wesen; darum hat dich Gott, dein Gott, gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen.' Nun ziemte es sich, daß der, der nie vom Eingeborenen getrennt war, auch mit dem Eingeborenen zugleich genannt und verherrlicht werde." Laut Überschrift bezeugt dieses Fragment, Or. habe „den Herrn als bloßen Menschen bezeichnet". Das stimmt nicht zur Christologie des Or. Der Fehler steckt wohl im Anfang des Fr.: daß „ein Mensch zu Christus wurde", dürfte eine irreführende Verkürzung des Satzes sein: „Die Seele wurde, mit dem Wort Gottes vereint, zu Christus" (p. 144, 2). Das Folgende entspricht p. 143, 26—144, 1, der Schlußsatz p. 143, 2—5. Das Fr. scheint also zusammengestückelt und mindestens am Anfang entstellt; es wurde deshalb der Übersetzung nicht zugrunde gelegt, sondern für einzelne Formulierungen benutzt.

[18] S. vor allem I 8, 3.

144, 27 reret, ita ut propositi firmitas et affectus inmensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis
145 abscideret, ut quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum | sit in naturam; ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis | anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putan|dum est habuisse peccati.

6. Ad pleniorem tamen rei explanationem non videtur absurdum, si etiam similitudine aliqua utamur, licet in re tam ardua tamque difficili ne exemplis quidem abuti commodis copia est. Tamen ut absque aliquo praeiudicio dicamus, ferri metallum capax est et frigoris et caloris; si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando neque ipsa ab igne separetur: numquidnam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Quin immo (quod verius est) magis eam, sicut in fornacibus saepe fieri oculis deprehendimus, totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur, sed et si qui contingere atque adtrectare temptaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae, quasi ferrum in igne, sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est: et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliquis verbi dei putandus est pervenisse; in hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit.

Denique | quod dixit quia „Unxit te deus, deus tuus oleo laetitiae prae participi|bus tuis", ostendit quod aliter ista anima 'oleo laetitiae', id est verbo | dei et sapientia, unguitur et aliter 'participes' eius, id est sancti pro|phetae et apostoli. Illi enim 'in odore unguentorum' eius 'cucurrisse' | dicuntur, ista autem anima vasculum unguenti ipsius fuit,
146 ex cuius | 'flagrantia' participantes digni quique prophetae fiebant et apostoli. | Sicut ergo alius est unguenti odor et alia est unguenti substantia, ita | aliud Christus et aliud participes sui. Et sicut vas ipsum, quod sub|stantiam continet unguenti, nullo genere potest aliquid recipere foetoris, | hi vero, qui ex odore eius participant, si se paulo longius a

144, 27—28 inextinguibilis] inexpugnabilis γ 145, 1 ut] et γ affectu] effectu *Denis [Lit.-Vz. II 2] 172 Anm. 1 (vielleicht richtig, vgl. p. 158, 23 App. II)* 7 abuti β : < δ : uti γ 22 aliqui δ B G M* *(vielleicht richtig, trotz p. 145, 24)* 146, 1 flagrantia δ μ S : fraglantia β Ab : fragrantia *j Merl.*

Größe der Zuneigung und die unauslöschliche Wärme der Liebe jeden Gedanken an Umkehr und Veränderung aus. Was ursprünglich von freier Entscheidung abhing, ist durch die Wirkung langer Gewohnheit jetzt zur Natur geworden. So muß man annehmen, daß in Christus zwar eine menschliche Vernunftseele war, daß sie aber keinen Gedanken an Sünde und keine Möglichkeit dazu hatte.

6. Um die Sache noch eingehender zu erklären, scheint es angebracht, einen Vergleich zu gebrauchen, obschon in dieser schwierigen Materie auch passende Beispiele nicht leicht zu finden sind. Sprechen wir also mit allem Vorbehalt: Das Metall Eisen kann Kälte und Wärme aufnehmen. Angenommen, ein Eisenbarren liege dauernd im Feuer, nehme mit all seinen Poren das Feuer auf und werde ganz zu Feuer — wenn von diesem Barren das Feuer nicht weicht und er nicht vom Feuer, werden wir dann von diesem Ding, das von Natur ein Eisenbarren ist, aber im Feuer liegt und unaufhörlich glüht, etwa sagen, es könne irgendwann Kälte in sich aufnehmen? Nein, es ist richtiger zu sagen, es sei ganz Feuer geworden, wie wir es in der (Schmiede-)Esse oft sehen: denn man erkennt von ihm nichts anderes als Feuer, und wenn man es anzufassen versucht, spürt man nicht die Wirkung des Eisens, sondern die des Feuers. Ebenso ist auch jene Seele, die sich stets, wie das Eisen im Feuer, im Logos, in der Weisheit, in Gott befindet, ist alles was sie tut, was sie empfindet, was sie erkennt, Gott. Darum kann man sie nicht als veränderlich und wandelbar bezeichnen; sie besitzt Unveränderlichkeit, indem sie von der Vereinigung mit dem Wort Gottes unaufhörlich durchglüht ist. Etwas von der Wärme des Wortes Gottes, so muß man annehmen, ist zu allen Heiligen gedrungen; in dieser Seele aber hat sich, wie wir glauben, das göttliche Feuer selbst wesenhaft niedergelassen, und von hier ist ein Teil der Wärme zu den anderen gedrungen.

Wenn es ferner heißt (Ps. 44 [45], 8): „Gott, dein Gott, hat dich gesalbt mit Freudenöl mehr denn deine Gesellen", so zeigt das, daß diese Seele in anderer Weise mit „Freudenöl", d. h. mit dem Wort und der Weisheit Gottes, gesalbt wurde als ihre „Gesellen", d. h. die heiligen Propheten und Apostel. Von jenen heißt es, sie seien „im Duft seiner Salben gelaufen" (Hoh. L. 1, 4); diese Seele aber war ein Gefäß des Salböls selbst, an dessen Duft die Würdigen Anteil empfingen und so Propheten und Apostel wurden. Wie man also den Duft des Salböls von seiner Substanz unterscheiden muß, so auch Christus von denen, die an ihm Anteil haben. Und wie das Gefäß, das die Substanz des Salböls enthält, auf keinen Fall einen schlechten Geruch annehmen kann, während die, die an seinem Geruch teilhaben, wenn sie sich von

146, 6 'flagrantia' | eius removerint, possibile est ut incidentem recipiant foetorem: ita | Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, inpossibile | fuit ut contrarium reciperet odorem; participes vero eius quam proximi | fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces.

7. Arbitror sane etiam Hieremiam prophetam intellegentem, quae sit in eo natura dei sapientiae, quae etiam haec, quam pro salute mundi susceperat, dixisse: „Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quod in umbra eius vivemus in gentibus". Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motus, quae ei inseparabiliter inhaerebat et pro motu eius ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem, 'umbram Christi domini' hanc vocasse, 'in qua umbra' nos 'viveremus in gentibus'. In huius namque assumtionis sacramento gentes vivunt, quae imitantes eam per fidem perveniunt ad salutem. Sed et David dicens: „Memor esto opprobrii mei, domine, quo exprobraverunt me in commutatione Christi tui", similia mihi videtur ostendere. Et Paulus quid aliud sentit, cum dicit: „Vita nostra abscondita est cum Christo in deo"? Et quidem in alio loco dicit: „Aut documentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus?" Et nunc Christum 'in deo' dicit 'absconditum'. Cuius rei intellectus nisi talis aliquis indicetur, qualem per 'umbram Christi' a propheta significatum esse supra diximus, fortassis etiam hoc sensum humanae mentis excedit. Sed et | 147 quam plurima alia in scripturis divinis de umbrae significantia videmus inserta, ut illud in evangelio secundum Lucam, cum dicit Gabrihel ad Mariam: „Spiritus domini veniet super te, et virtus altissimi obumbrabit tibi". Et apostolus de lege dicit quia „similitudini et umbrae deserviunt caelestium" hi, qui carnalem habent circumcisionem. Et alibi dicitur: „Nonne umbra est vita nostra super terram?" Si ergo et lex quae super terras est umbra est, et vita omnis nostra quae est super terras umbra est, et 'in umbra Christi vivemus inter gentes':

146, 13 cuius] cui δ M^{c} σ *j (vgl. p. 344, 4)* 21 quo] quod γ 28 hoc] hunc γ 147, 7 terras δ C : terra B μ : terram σ *j*

seinem Duft entfernen, einen üblen Geruch von außen annehmen können: ebenso konnte Christus, wie das Gefäß, das die Substanz des Salböls enthält, unmöglich den entgegengesetzten Geruch in sich aufnehmen, während bei denen, die an ihm teilhaben, die Teilhabe und Aufnahmefähigkeit sich nach ihrer Nähe zu dem Gefäß bemißt.

7. Auch der Prophet Jeremia wußte, glaube ich, was in Christus die Natur der göttlichen Weisheit sei und was die sei, die er zum Heil der Welt angenommen hat[19]; und deshalb sagte er (Klag. 4, 20): „Der Odem unseres Angesichtes, Christus der Herr, in dessen Schatten wir, so sagten wir, leben werden unter den Völkern." Denn wie der Schatten unseres Körpers nicht von diesem zu trennen ist und all seine Bewegungen und Gebärden ohne Abweichung mitmacht, so war die Seele Christi untrennbar mit ihm verbunden und vollführte alle Handlungen und Bewegungen entsprechend seinen Bewegungen und seinem Willen. Das wollte, meine ich, der Prophet zeigen, indem er sie den „Schatten des Herrn Christus" nannte. (Der Zusatz) „in dem wir leben wollten unter den Völkern" (bedeutet folgendes:) Im Mysterium dieser Verbindung leben die Völker, die diese Seele durch den Glauben nachahmen[20] und so zum Heil kommen. Auch David, wenn er sagt (Ps. 88 [89], 51—52): „Gedenke, Herr, an meine Schmach, mit der sie mich schmähten an Stelle deines Gesalbten (Christus)", scheint auf etwas Ähnliches hinzuweisen. Und was meint Paulus anders, wenn er sagt (Kol. 3, 3): „Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott"? An einer anderen Stelle sagt er (2 Kor. 13, 3): „Oder suchet ihr ein Zeichen dessen, der in mir redet, nämlich Christus?" Hier aber sagte er, Christus sei „in Gott verborgen". Wenn das nicht ungefähr dasselbe bedeutet, was der Prophet, wie gesagt, mit dem „Schatten Christi" ausdrückt, so übersteigt vielleicht auch dies das menschliche Verständnis. Wir finden auch sonst in der heiligen Schrift viele (Hinweise) auf die Bedeutung des Schattens; so im Lukas-Evangelium das Wort Gabriels zu Maria (Luk. 1, 35): „Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten." Der Apostel sagt mit Bezug auf das Gesetz (Hebr. 8, 5), daß die fleischlich Beschnittenen „dem Bilde und dem Schatten des Himmlischen" dienen. Anderswo heißt es (Hiob 8, 9): „Ist nicht ein Schatten unser Leben auf Erden?" Wenn also das Gesetz auf Erden ein Schatten ist, und unser ganzes Leben auf Erden ein Schatten ist, und wir „im Schatten Christi leben werden unter den

[19] Bedenken gegen die Echtheit der Zwei-Naturen-Terminologie bei Studer [Lit.-Vz. VII] 412.

[20] Es ist eine Form der „imitatio Christi", die menschliche Seele Christi nachzuahmen; vgl. Völker [Lit.-Vz. IV] 225; zu Kap. 6 allgemein ebd. 113 f.

videndum est ne harum omnium veritas umbrarum in illa revelatione noscatur, cum iam non 'per speculum et in aenigmate, sed facie ad faciem' sancti quique gloriam dei et rerum causas ac veritatem speculari merebuntur. Cuius veritatis accepto iam 'pignore' per spiritum sanctum dicebat apostolus: „Etiam si cognovimus Christum secundum carnem aliquando, sed nunc iam non novimus".

Haec interim nobis ad praesens de rebus tam difficilibus disputantibus, id est de incarnatione et de deitate Christi, occurrere potuerunt. Si quis sane melius aliquid potuerit invenire et evidentioribus de scripturis sanctis assertionibus confirmare quae dicit, illa potius quam haec recipiantur.

CAPUT SEPTIMUM

*→ De spiritu sancto ←

1. Quia ergo post primas illas dissertiones, quas de patre et filio et spiritu sancto in initiis secundum quod res poposcerat exposuimus, visum est rursum repetere nos debere et ostendere quod deus idem | esset creator et conditor mundi et pater domini nostri Iesu Christi, id est legis et prophetarum atque evangeliorum unus atque idem deus; tum deinde etiam de Christo, quod is, qui verbum et sapientia dei superius fuerat ostensus, etiam qualiter homo factus est in consequentibus debuit demonstrari: superest ut etiam de spiritu sancto quam possumus breviter repetamus.

Tempus est ergo nunc de spiritu sancto nos pro viribus pauca disserere, quem dominus et salvator noster in evangelio secundum Iohannem 'paracletum' nominavit. Sicut enim idem ipse deus atque

147, 20 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 8—10 B.):* καὶ → ὅτι τὸ αὐτὸ πνεῦμα ἐν Μωϋσῇ καὶ τοῖς ἄλλοις προφήταις | καὶ ἁγίοις ἀποστόλοις. ←

II 7 *Textzeugen* : ω; p. 148, 7 Tempus — 15 praedicari *Pa. 4.*

148, 3 tum] tunc γ 7 Tempus — 8 disserere] Tempus est nunc nos pro viribus de spiritu sancto pauca describere *Pa* : < β

Völkern", so ist zu erwägen, ob nicht die Wahrheit hinter all diesen Schatten in jener Offenbarung erkannt wird, wenn die Heiligen nicht mehr „durch einen Spiegel und in einem dunklen Wort, sondern von Angesicht zu Angesicht" sehen dürfen (vgl. 1 Kor. 13, 12) die Herrlichkeit Gottes, die Gründe der Dinge und die Wahrheit. Der Apostel sagte, als er für diese Wahrheit schon ein „Pfand" durch den heiligen Geist erhalten hatte (2 Kor. 5, 5 und 16): „Ob wir auch Christum einst gekannt haben nach dem Fleisch, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr."

Das waren die Dinge, die uns jetzt in den Sinn kamen, da wir das überaus schwierige Thema der Fleischwerdung und Gottheit[21] Christi erörterten. Wenn einer etwas Besseres zu finden vermag und seine Lehre mit klareren Beweisen aus der heiligen Schrift stützen kann, so mag seine Lehre statt der unsrigen angenommen werden. |

KAPITEL 7

Phot

Derselbe Geist (war) in Mose und den anderen Propheten und in den heiligen Aposteln[1] |

R 1. Nach der ersten Untersuchung über den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, die wir zu Anfang[2], wie es die Sache forderte, angestellt haben, schien es uns nötig, das Thema wiederaufzunehmen und zu zeigen, daß derselbe Gott Schöpfer der Welt und Vater unseres Herrn Jesus Christus ist, d. h. daß der Gott des Gesetzes und der Propheten und der Gott der Evangelien einer und derselbe ist[3]; ferner mußte darauf von Christus dargetan werden, daß und wie der, der vorher als das Wort und die Weisheit Gottes aufgewiesen war, Mensch geworden ist[4]. Jetzt bleibt übrig, auch vom heiligen Geist in aller Kürze noch einmal zu handeln.

Es ist nun also an der Zeit, nach unseren Kräften einige Erörterungen über den heiligen Geist anzustellen, den unser Herr und Heiland im Johannesevangelium (vgl. Joh. 14, 16 u. ö.) „Paraklet" nennt.

[21] „und Gottheit" ist vielleicht ein Zusatz Rufins (so Schnitzer), denn dies war nicht das Thema des Kapitels.

[1] Lat. Überschrift: „Vom heiligen Geist." Die Überschrift des Phot. lehnt sich an die Formulierung p. 148, 10—12 an.

[2] I 1—3.

[3] II 4—5.

[4] II 6.

idem ipse Christus, ita idem ipse et spiritus sanctus est, qui et in prophetis et in apostolis fuit, id est sive in illis, qui ante adventum Christi deo crediderunt, sive in his, qui per Christum confugerunt ad deum. Et duos quidem deos ausos esse haereticos dicere et duos Christos audivimus, duos autem spiritus sanctos numquam cognovimus ab aliquo praedicari. Quomodo enim hoc de scripturis poterunt affirmare, aut quam differentiam dare poterunt inter spiritum sanctum et spiritum sanctum, si tamen definitio aliqua aut descriptio inveniri potest spiritus sancti? Nam ut concedamus Marcioni vel Valentino posse differentias deitatis inducere et aliam boni naturam aliam vero iusti describere, quid excogitabit aut quid inveniet, ut differentiam sancti spiritus introducat? Nihil ergo illos posse ad indicium qualiscumque differentiae arbitror invenire. |

149 2. Nos vero aestimamus quod participationem eius similiter ut sapientiae dei et verbi dei absque ulla differentia creatura rationabilis omnis assumat. Video tamen quod praecipuus spiritus sancti adventus ad homines post ascensionem Christi in caelos magis quam ante adventum eius declaretur. Antea namque solis prophetis et paucis, si qui forte in populo meruisset, donum sancti spiritus praebebatur; post adventum vero salvatoris scriptum est adimpletum esse illud, „quod dictum fuerat in propheta Iohel, quia erit in novissimis diebus, et effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt"; quod utique tale est sicut illud, quod ait: „Omnes gentes servient ei". Per gratiam ergo sancti spiritus cum reliquis quam plurimis etiam illud magnificentissimum demonstratur, quod ea, quae in prophetis scripta sunt vel in lege Moysi, pauci tunc, id est ipsi prophetae et vix sicubi unus ex omni populo superare poterat intellectum corporeum et maius aliquid sentire, id est spiritale quid poterat intellegere in lege vel prophetis; nunc autem innumerae sunt multitudines credentium, qui licet non omnes possint per ordinem atque ad liquidum spiritalis in-

148, 10 sanctus spiritus δ B et²] etiam *Pa* 12 deum] eum *Pa* 13—14 audivimus *vor* ausos esse *Pa* 14 cognovimus] audivimus *Pa* 15 hoc] < δ : haec β 149, 8 et] < γ 13 tunc ⟨intellegebant⟩ *Koe. App.* 15 sentire] < γ spiritale] spiritalem sensum α (*eingedrungene Variante zu* spiritale quid) quid poterat] < β

(Man muß so schließen:) Wie es ein und derselbe Gott und ein und derselbe Christus ist, so auch ein und derselbe heilige Geist, der in den Propheten und in den Aposteln war, d. h. sowohl in denen, die vor dem Kommen Christi an Gott glaubten, wie in denen, die durch Christus ihre Zuflucht bei Gott fanden. Wir haben gehört, daß die Häretiker es wagten, von zwei Göttern und zwei Christussen zu sprechen [5]; aber wir haben nie erfahren, daß jemand zwei heilige Geister verkündet hätte. Wie könnte man das auch mit den heiligen Schriften stützen, und welchen Unterschied könnte man angeben zwischen dem einen und dem andern heiligen Geist — wofern man überhaupt eine Wesensbestimmung oder eine Beschreibung von ihm finden kann? Selbst wenn wir Marcion oder Valentin zugeben, daß er Unterschiede der Gottheit anführen und das Wesen des Guten anders als das des Gerechten bestimmen könne, was könnte er sich ausdenken, um einen Unterschied beim heiligen Geist einzuführen? Ich glaube, sie könnten nichts finden, was als Hinweis auf irgendeinen Unterschied taugte.

2. Wir aber meinen, daß zur Teilhabe an ihm, ähnlich wie an der Weisheit Gottes und dem Wort Gottes, jedes Vernunftwesen ohne irgendeinen Unterschied fähig ist. Ich bemerke indessen, daß von einem speziellen Kommen des heiligen Geistes zu den Menschen nach der Himmelfahrt Christi häufiger die Rede ist als vor seinem Kommen. Denn vorher wurde nur den Propheten und wenigen aus dem Volke, die dessen würdig waren, die Gabe des heiligen Geistes verliehen; nach dem Kommen des Erlösers aber, so steht geschrieben (Apg. 2, 16—17), ward erfüllt, „was durch den Propheten Joel (3, 1 [2, 28]) gesagt ist: 'Es soll geschehen in den letzten Tagen, da will ich ausgießen von meinem Geist auf alles Fleisch, und sie werden weissagen'"; das ist gleichbedeutend mit dem Wort (Ps. 71 [72], 11): „Alle Völker werden ihm dienen." So erklärt sich durch die Gnade des heiligen Geistes neben vielem anderen auch diese besonders bedeutsame Erscheinung: Was bei den Propheten geschrieben steht oder im Gesetz des Mose, davon konnten damals nur wenige, nämlich die Propheten selbst und allenfalls der eine (oder andere) aus dem ganzen Volk, das körperliche Verständnis überwinden und eine höhere Auffassung erreichen, konnten also einen geistigen Sinn im Gesetz und den Propheten finden. Jetzt aber gibt es eine unzählbare Menge von Gläubigen, die vielleicht nicht alle der Ordnung nach und mit voller Klarheit den systematischen Zusammenhang der

[5] Ersteres taten die Marcioniten (vgl. II 4—5); die letztere Ansicht erwähnt Or. sonst nicht, sie läßt sich aber ebenfalls bei Marcion nachweisen (Harnack, Marcion [s. II 4 Anm. 3] 283*). Ähnliches kommt bei Gnostikern vor.

149, 18 tellegentiae explanare consequentiam, tamen omnes paene persuasum habent quod neque circumcisio corporaliter intellegi debeat neque
20 otium sabbati vel sanguinis effusio pecoris, neque quod de his Moysi responsa darentur a deo: qui utique sensus dubium non est quod spiritus sancti virtute omnibus suggeratur. |

150 3. Sicut autem multi sunt intellectus de Christo, qui utique quamvis 'sapientia' sit, non tamen in omnibus sapientiae agit aut obtinet vim nisi in his, qui in ipso sapientiae student, neque cum 'medicus' dicatur, erga omnes quasi medicus agit, sed erga illos tantum, qui aegritudinis
5 suae intellecto languore confugiunt ad misericordiam eius, ut possint consequi sanitatem: ita arbitror etiam de spiritu sancto, in quo omnis est natura donorum. 'Aliis namque praebetur per spiritum sermo sapientiae, aliis sermo scientiae, aliis fides'; et ita per singulos, qui eum capere possunt, hoc efficitur vel hoc intellegitur ipse spiritus,
10 quo indiget ille, qui eum participare meruerit. Quas divisiones ac differentias non advertentes hi, qui 'paracletum' eum in evangelio audiunt nominari, neque considerantes ex quo opere vel actu 'paracletus' nominetur, vilibus eum nescio quibus spiritibus compararunt et per hoc conturbare conati sunt ecclesias Christi, ita ut dissensiones fratri-
15 bus non modicas generarent. Evangelium vero tantae eum potentiae ac maiestatis ostendit, ut dicat apostolos 'non posse capere' adhuc ea, quae volebat eos docere salvator, nisi 'cum advenerit spiritus sanctus', qui se eorum animabus infundens inluminare eos possit de ratione ac fide trinitatis. Isti vero pro imperitia intellectus sui, qua non solum

149, 18 paene] < γ 150, 3 ipso] ipsa γ

geistigen Deutung erklären können, die aber doch fast alle überzeugt sind, daß weder die Beschneidung körperlich zu verstehen ist noch die Sabbatruhe noch die blutigen Tieropfer (vgl. Gen. 17, 10—14; Ex. 31, 12 bis 17; Lev. 1 u. ö.), und daß Gott mit den Geboten, die er Mose gab, nicht diese Dinge meinte. Dieses Verständnis wird ohne Zweifel durch die Kraft des heiligen Geistes allen eingegeben.

3. Von Christus gibt es viele Vorstellungsweisen[6]: er ist z. B. die „Weisheit", aber er übt doch nicht überall die Funktion der Weisheit aus, sondern nur bei denen, die in ihm nach Weisheit streben; er heißt „der Arzt" (vgl. Matth. 9, 12 u. Par.), wirkt aber darum doch nicht bei allen als Arzt, sondern nur bei denen, die sich ihrer Krankheit und Ermattung bewußt werden und zu seiner Barmherzigkeit ihre Zuflucht nehmen, um Gesundheit zu erlangen. Dasselbe nehme ich vom heiligen Geist an, bei dem es jegliche Art von Gaben gibt. So wird „dem einen gegeben durch den Geist, zu reden von der Weisheit, dem anderen, zu reden von der Erkenntnis, dem anderen der Glaube" (vgl. 1 Kor. 12, 8—9); und bei jedem, der ihn aufnehmen kann, wird so ebenderselbe Geist zu dem — und er wird begriffen als das —, was der an ihm Teilhabende gerade braucht. Manche haben diese Unterscheidungen nicht beachtet; sie hörten, daß er im Evangelium „Paraklet" genannt wird, aber bedachten nicht, auf welcher Wirksamkeit dieser Name beruht[7], sondern sie machten ihn irgendwelchen niederen Geistern ähnlich und versuchten dadurch die Gemeinden Christi zu verwirren, so daß sie nicht geringe Uneinigkeit unter den Brüdern stifteten[8]. Das Evangelium schreibt ihm solche Macht und Würde zu, daß es heißt (vgl. Joh. 16, 12—13), die Apostel könnten „noch nicht fassen", was der Erlöser sie lehren wolle, „bis der heilige Geist komme", der sich in ihre Seele ergießen werde und sie erleuchten könne über das Verständnis der Trinität[9] und den Glauben daran. Diese Leute aber, die gei-

[6] Gemeint sind die verschiedenen Prädikate (ἐπίνοιαι), die in I 2 behandelt wurden.

[7] S. unten § 4.

[8] Hier sind zweifellos die Montanisten gemeint. Or. führt zwar ihre Hauptlehre, das Wirken des heiligen Geistes in der Form der ekstatischen Prophetie, nicht ausdrücklich an; aber seine Hinweise passen alle: die Montanisten beschränken den Geist auf eine einzige Wirkungsart; sie nennen ihn „Paraklet", verstehen ihn aber nicht als „Tröster", der zu freudiger Seelenverfassung führt; sie lassen ihn in einer Art Besessenheit wirken wie niedere Geister; sie imponieren durch Askese.

[9] Die Erwähnung der Trinität ist vielleicht Zusatz Rufins (Schnitzer z. St.; Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 36 Anm. 156).

150, 20 ipsi quod rectum est consequenter non valent exponere, sed ne his quidem quae a nobis dicuntur possunt audientiam commodare, minora de eius deitate quam dignum est sentientes, erroribus se ac deceptionibus tradiderunt, 'erratico' magis 'spiritu' depravati quam sancti spiri-
151 tus | institutionibus eruditi, secundum quod apostolus dixit: „Doctrinam spirituum daemoniorum sequentes, prohibentium nubere ad interitum et ruinam multorum et inportune se abstinere a cibis", ut per ostentationem acrioris observantiae seducant animas innocentum.

5 4. Oportet ergo nos scire quia 'paracletus' est spiritus sanctus, docens maiora quam voce proferri possunt et, ut ita dixerim, quae 'ineffabilia' sunt et 'quae non licet homini loqui', id est quae indicari humano sermone non possunt. Quod autem ait 'non licet', pro eo quod 'non potest' dictum sentimus a Paulo, sicut et ibi, ubi ait:
10 „Omnia licent, sed non omnia expediunt; omnia licent, sed non omnia aedificant". Ea enim, quorum potestas nobis est, propter quod habere ea possumus, 'licere' nobis dicit. 'Paracletus' vero quod dicitur spiritus sanctus, a consolatione dicitur (παράκλησις enim latine consolatio appellatur); si quis namque de spiritu sancto participare meruerit, co-
15 gnitis ineffabilibus sacramentis consolationem sine dubio et laetitiam cordis assumit. Cum enim rationes omnium quae fiunt, quare vel qualiter fiant, spiritu indicante cognoverit, in nullo utique conturbari eius anima poterit aut ullum sensum maeroris accipere; nec in aliquo

151, 9 a Paulo] $\overline{\text{aplo}}$ μ : ab apostolo σ ibi ubi G : ibi α M σ : ubi (?) *Gö.*
18 ullum] nullum γ

stig so unentwickelt sind, daß sie nicht nur dazu unfähig sind, mit logischen Schlüssen zum Richtigen zu kommen, sondern sogar dazu, unseren Worten ihre Aufmerksamkeit zu leihen, — diese Leute haben von der Gottheit des heiligen Geistes eine Vorstellung, die unter seiner Würde ist; sie haben sich Irrtümern und Täuschungen hingegeben, vom „Geist des Irrtums" (vgl. 1 Tim. 4, 1) verleitet statt vom heiligen Geist belehrt, wie der Apostel sagt (1 Tim. 4, 1.3 und Luk. 2, 34): „der Lehre dämonischer Geister anhangend, die da gebieten, nicht zu ehelichen, zum Verderben und zum Falle vieler, und sich an Speisen harten Abbruch zu tun" [10], um durch den Eindruck einer asketischen Lebensweise die Seelen der Unschuldigen zu verführen.

4. Wir müssen also wissen, daß der Paraklet der heilige Geist ist, der Höheres lehrt, als es mit Worten sich äußern läßt, Dinge, die sozusagen „unaussprechlich" sind und „welche zu sagen dem Menschen nicht freisteht" (vgl. 2 Kor. 12, 4), d. h. welche mit menschlicher Sprache nicht ausgedrückt werden können. Wenn es heißt „nicht freisteht" [11], dann sagt Paulus das nach unserer Auffassung im Sinne von „nicht können"; so auch dort, wo er sagt (1 Kor. 10, 23): „Alles steht frei, aber nicht alles frommt; alles steht frei, aber nicht alles erbaut." Denn alles, worüber wir verfügen können, so daß wir es haben können, das „steht uns frei" nach seinem Sprachgebrauch. Wenn nun der heilige Geist „Paraklet" heißt, so ist das abgeleitet von der „Tröstung" [12]; denn wenn einer am heiligen Geist teilhaben darf, so bringt ihm die Erkenntnis der unaussprechlichen Geheimnisse gewiß Tröstung und Freudigkeit des Herzens. Denn wenn er die Gründe von allem, was geschieht, sein Warum und sein Wie, mit Hilfe des Geistes erkannt hat, kann seine Seele in nichts mehr verstört werden (vgl. Joh. 14, 26—27) oder Trauer empfinden [13]; und nichts kann ihn erschrecken, wenn er,

[10] Verwerfung der Ehe und Enthaltung von Speisen wird den Montanisten (Kataphrygern) ebenfalls mit Hinweis auf diese Bibelstelle zugeschrieben bei Epiph. Haer. 48, 8, 6—8; vgl. Or. In Tit. comm. (PG 14, 1306).

[11] Gr. οὐκ ἐξόν; der Ausdruck läßt die Deutungen „nicht erlaubt sein" und „nicht möglich sein" zu. Wir gebrauchen in der Übersetzung einen ähnlich zweideutigen Ausdruck.

[12] Ruf. fügt hier hinzu: „denn 'paraklesis' heißt auf Latein 'consolatio' (Tröstung)".

[13] Daß die tiefere Kenntnis der Wirklichkeit und ihrer Zusammenhänge zur Seelenruhe führt, ist ein epikureischer Gedanke, vgl. etwa Lukrez III 31—40 und Vergil Georgica II 490—492.

terretur, cum verbo dei et sapientiae eius inhaerens 'dominum Iesum dicit in spiritu sancto'.

Verum quoniam 'paracleti' fecimus mentionem et pro viribus nostris qualiter de eo sentiri debeat exposuimus, dicitur autem etiam salvator noster 'paracletus' in epistola Iohannis, cum dicit: „Si quis nostrum peccaverit, paracletum habemus ad patrem, Iesum Christum iustum, et ipse est repropitiatio pro peccatis nostris“: consideremus ne forte aliud hic significet haec appellatio 'paracleti' de salvatore, aliud de spiritu sancto. Videtur enim de salvatore 'paracletus' dici 'depre-
cator', utrumque enim significat in graeco 'paracletus', et 'consolator' et 'deprecator'. Propter eum ergo qui subsequitur sermonem, quo ait quia „Ipse est repropitiatio pro peccatis nostris“, magis in salvatore nomen 'paracleti' pro deprecatore intellegendum videtur; deprecari enim patrem pro peccatis nostris dicitur. De spiritu vero sancto 'paracletus' 'consolator' debet intellegi, pro eo quod consolationem praestat animabus, quibus aperit et revelat sensum scientiae spiritalis.

CAPUT OCTAVUM

*→ De anima ←

1. Post haec iam ordo deposcit nos etiam de anima generaliter inquirere et ab inferioribus incipientes ad superiora conscendere. Esse namque animas in singulis quibusque animalibus, etiam in his quae in aquis degunt, a nullo arbitror dubitari. Nam et communis hoc omnium servat opinio, et confirmatio sanctae scripturae auctoritatis accedit, cum dicitur quia „Fecit deus cetos magnos et omnem animam animantium repentium, quae produxerunt aquae secundum genus eorum“. Ex communi vero rationis intellegentia confirmatur etiam ab his, qui definitionem animae certis determinant verbis. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστική et ὁρμητική,

152, 8 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 10 B.):* ἔτι → περὶ ψυχῆς ← . . .

152, 7 aperit et] aperte γ

II 8 *Textzeugen*: ω.

dem Wort Gottes und seiner Weisheit anhangend, „Herr Jesus spricht im heiligen Geist“ (vgl. 1 Kor. 12, 3).

Wir haben vom Parakleten gesprochen und nach unserem Vermögen erklärt, wie er zu verstehen ist; da aber auch unser Erlöser „Paraklet“ heißt im Brief des Johannes, wo er sagt (1 Joh. 2, 1—2): „Wenn jemand von uns sündigt, so haben wir einen Parakleten bei dem Vater, Jesum Christum, der gerecht ist, und derselbe ist die Versöhnung für unsere Sünden“ — so müssen wir überlegen, ob nicht hier beim Erlöser das Wort „Paraklet“ etwas anderes heißt als beim heiligen Geist. Denn beim Erlöser scheint „Paraklet“ zu bedeuten „Fürbitter“ [14]. Das wird gestützt durch die nachfolgenden Worte: „Derselbe ist die Versöhnung für unsere Sünden“; denn es heißt, daß er wegen unserer Sünden den Vater bittet. Beim heiligen Geist hingegen muß „Paraklet“ als „Tröster“ verstanden werden, weil er den Seelen Trost bringt, denen er das Verständnis des geistigen Wissens enthüllt.

KAPITEL 8

Von der Seele

1. Hiernach fordert der Gang der Darstellung, daß wir auch über die Seele eine allgemeine Untersuchung anstellen [1]. Beginnen wir mit dem Niederen und steigen wir dann zum Höheren auf! Daß in allen Tieren Seelen sind, auch in den Wassertieren [2], wird, meine ich, von niemand bestritten. Einerseits ist dies die allgemein herrschende Meinung, andererseits kommt dazu die Bestätigung durch die heilige Schrift, wo es heißt (Gen. 1, 21): „Gott schuf die großen Walfische und jegliche Seele der kriechenden [3] Tiere, welche das Wasser hervorbrachte nach ihrer Art.“ Es wird auch mit allgemeinen Vernunftschlüssen bekräftigt von denen, die eine Begriffsbestimmung der Seele formulieren. Die Seele wird nämlich so definiert: Sie sei eine Substanz mit

[14] Ruf. fügt hier die Erläuterung hinzu: „denn im Griechischen bedeutet 'paracletus' beides, 'Tröster' und 'Fürbitter'.“

[1] Zur Seelenlehre des Or. vgl., außer den einschlägigen Abschnitten in systematischen Or.-Darstellungen, H. Karpp [Lit.-Vz. IV] 186—229 und L. Brühl [Lit.-Vz. IV].

[2] Vgl. I 8, Anm. 17.

[3] ἑρπετά (LXX), das entsprechende hebräische Wort bedeutet „wimmelnd“

152, 21 quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest 'sensibilis et mobilis'. Quod utique convenit etiam de omnibus animalibus dici, et his, quae in aquis degunt; sed et in volucribus eadem definitio | 153 animae convenienter ostenditur. Addit sane scriptura etiam alterius sententiae auctoritatem, cum dicit: „Non manducabitis sanguinem, quia anima totius carnis sanguis eius est, et non manducabitis animam cum carnibus"; in quo evidentissime sanguinem omnium animalium animam ipsorum esse designat.

6 Iam vero si quis requirat, quoniam | 'animam omnis carnis sanguinem eius esse' dixit, de apibus et vespis | et formicis sed et de his, quae in aquis sunt, ostreis vel cocleis et | quaecumque sunt alia, quae carent sanguine et esse animantia mani|festissime demonstrantur: respondendum est quoniam in huiuscemodi | animantibus quam in ceteris vim habet rubri sanguinis vigor, hanc vim | obtinet in istis humor ille, qui inest in eis, licet alterius sit coloris; nihil enim refert, qui sit color, dummodo substantia sit vitalis. De iumentis vero vel pecudibus quod animantia sint, etiam apud communem opinionem nulla dubitatio est. Evidens tamen est et scripturae divinae sententia, cum dicit deus: „Producat terra animam vivam secundum genus, quadrupedia et repentia et bestias terrae secundum genus". Iam vero de homine quamvis nulli dubium sit nec requirere aliquis possit, tamen et scriptura divina designat quod 'deus in faciem eius inspiraverit spiramentum vitae, et factus sit homo in animam vivam'.

Superest de angelico ordine requirere, utrum et ipsi animas habeant an animae sint, vel de ceteris divinis caelestibusque virtutibus, sed et de contrariis potestatibus. Auctoritatem quidem scripturae divinae nusquam ullam invenimus quod vel angeli, vel si qui sunt divini 'spiritus ministri' dei, vel animas habere vel animae dicantur; animantia tamen esse a quam plurimis sentiuntur. De deo autem invenimus scriptum esse ita: „Et ponam animam meam super animam illam, quae manducaverit sanguinem, et eradicabo eam de populo suo"

152, 21 tam] tamen γ 153, 18 posset γ 19 inspiraverit γ sit] est γ 24 animae + ⟨esse⟩ *Koe. App.*

Vorstellungs- und Strebungsvermögen [4]. Dies läßt sich auch von allen Tieren sagen, auch von den Wassertieren, und bei den Vögeln ist diese Definition der Seele ebenfalls anwendbar. Die Schrift fügt noch eine andere maßgebliche Äußerung hinzu (Lev. 17, 14): „Esset kein Blut, denn die Seele eines jeden Fleisches ist sein Blut, und ihr sollt nicht die Seele mit dem Fleisch essen." [5] Hier wird ganz klar das Blut eines jeden Tieres als seine Seele bezeichnet.

Wenn nun einer fragt, da es heißt, „die Seele eines jeden Fleisches sei sein Blut", wie es mit den Bienen, Wespen und Ameisen, ferner mit den Wassertieren — Muscheln, Schnecken und dergleichen — steht, die kein Blut haben und doch ganz offensichtlich beseelt sind, so ist zu antworten: Die Lebenskraft, die sonst im roten Blut liegt, hat bei solchen Lebewesen die in ihnen enthaltene Flüssigkeit, wenn sie auch eine andere Farbe hat, denn es kommt nicht auf die Farbe an, wenn nur die Substanz lebenstragend ist. — Bei den Lasttieren und dem Vieh gibt es auch im allgemeinen Bewußtsein keinen Zweifel daran, daß sie beseelt sind. Aber auch die Äußerung der heiligen Schrift ist deutlich, wenn Gott sagt (Gen. 1, 24): „Es bringe die Erde hervor lebende Seelen nach ihrer Art: vierfüßige und kriechende und Tiere der Erde nach ihrer Art." — Beim Menschen schließlich kann niemand Zweifel hegen oder Fragen stellen; doch gibt es auch da eine Äußerung der Schrift (Gen. 2, 7): „Gott blies in sein Angesicht den Odem des Lebens, und der Mensch ward eine lebende Seele."

Es bleibt nun (die Aufgabe), für die Ordnung der Engel die Frage zu stellen, ob auch sie Seelen haben oder Seelen sind; ebenso für die übrigen göttlichen und himmlischen Kräfte und die feindlichen Mächte. In der heiligen Schrift haben wir nirgendwo einen Beleg gefunden, in dem es hieße, daß die Engel oder irgendwelche göttlichen, Gott „dienenden Geister" (vgl. Hebr. 1, 14) Seelen hätten oder Seelen seien; jedoch werden sie von den meisten für beseelt gehalten. — Über Gott aber finden wir folgendes Schriftwort (Lev. 17, 10): „Und ich werde meine Seele [6] wider jene Seele setzen, die Blut isset, und ich werde sie

[4] Ruf. gibt zunächst die griechischen Termini und versucht dann eine lateinische Übersetzung. — Die Definition selbst ist stoisch formuliert (SVF II 458 = Philo Leg. Alleg. II 7, 23), beruht aber auf aristotelischen Grundvorstellungen (Aristot. De an. III 9, 432 a 15—17). Zur Herkunft vgl. Klostermann [s. II 3 Anm. 17] 61.

[5] Die biblische „Blutseele" ist im folgenden unvermittelt neben die philosophische Seelenlehre gestellt. Or. hat später die „Blutseele" allegorisch erklärt (Dial. 10—24). Vgl. F. Rüsche, Blut, Leben und Seele, Paderborn 1930.

[6] Or. hatte hier im Bibeltext die Lesart ψυχήν statt πρόσωπον.

153, 28 et item alibi: „Neomenias vestras et sabbata et diem magnum acceptum non habeo. Ieiunia et ferias et dies festos vestros odit anima mea“. 30 Et in vicesimo primo psalmo de Christo (certum est enim quia ex persona ipsius iste psalmus adscribitur, sicut evangelium contestatur) ita dictum est: „Tu autem, domine, ne longe facias auxilium tuum, ad defensionem meam respice, eripe a framea animam meam et de| 154 manu canis unicam meam“. Quamvis et multa alia sint testimonia de anima Christi in carne positi.

2. Sed de Christi quidem anima omnem nobis adimet quaestionem ratio incarnationis occurrens. Sicut enim vere carnem habuit, ita vere 5 et animam habuit. De eo vero, quod dei anima in scripturis nominatur, qualiter intellegi debeat, et sentire et proferre difficile est; semel enim simplicem illam naturam et absque ullius adiectionis permixtione profitemur; tamen, quoquomodo sentiendum est, nominari interim dei anima videtur: de Christo vero nec dubitatur. Et ideo 10 non mihi videtur absurdum etiam de sanctis angelis ceterisque caelestibus virtutibus tale aliquid vel dicere vel sentire, si quidem definitio illa animae etiam in ipsos videtur incurrere. Quis enim rationabiliter sensibiles eos esse vel mobiles poterit denegare? Quodsi recta ista videtur esse definitio, quod substantia rationabiliter sensibilis et 15 mobilis anima dicatur, videtur haec eadem definitio etiam ad angelos pertinere. Quid enim aliud in illis quam sensus rationabilis et motus est? Quorum autem una definitionis ratio est, horum sine dubio et eadem substantia est.

19 Paulus sane apostolus esse quendam ‘animalem | hominem’ signi- 20 ficat, quem negat ‘ea quae sunt spiritus dei’ posse ‘re|cipere’, sed ‘stultam’ ei videri dicit spiritus sancti doctrinam, nec ‘posse | eum intellegere quod spiritaliter discernatur’. Sed et in alio loco ait ‘seminari corpus animale’ et ‘surgere corpus spiritale’, ostendens in

154, 3 Sed] + et γ

ausrotten aus ihrem Volke.“ Ebenso an einer anderen Stelle (Jes. 1, 13 bis 14): „Eure Neumonde und Sabbate und den Großen Tag mag ich nicht; euer Fasten und Feiern und eure Feste hasset meine Seele.“ Und im 21. Psalm heißt es von Christus (Ps. 21 [22], 20—21) — denn es ist sicher, daß dieser Psalm aus seiner Person gesprochen ist, wie das Evangelium bezeugt [7] —: „Aber du, Herr, laß deine Hilfe nicht ferne sein, achte auf meine Hilfe, errette meine Seele vom Schwert, meine einsame von den Hunden!“ Doch gibt es noch viele andere Zeugnisse für die Seele Christi, (zu der Zeit,) als er im Fleische war [8].

2. Was die Seele Christi betrifft, so wird jeder Zweifel (an ihrer Existenz) ausgeräumt, wenn man an seine Fleischwerdung denkt. Denn wie er wahrhaft Fleisch besaß, so muß er auch wahrhaft eine Seele besessen haben. Schwierig ist es aber, ein Urteil darüber abzugeben, wie es zu verstehen sei, daß in der Schrift von der Seele Gottes die Rede ist: denn wir bekennen ein für allemal, daß seine Natur einfach und ohne jede Zufügung und Beimischung ist; und doch scheint, wie auch immer das zu verstehen ist, zuweilen von der Seele Gottes die Rede zu sein [9]. Bei Christus dagegen gibt es gar keinen Zweifel. Deshalb scheint es mir auch nicht abwegig, Ähnliches auch von den heiligen Engeln und den übrigen himmlischen Mächten zu sagen und anzunehmen, insofern die vorhin angeführte Definition der Seele auch auf sie zuzutreffen scheint. Denn wer kann abstreiten, daß sie vernunftgemäße Vorstellungen und Strebungen haben? Wenn nun die Definition richtig scheint, daß ‘Seele’ eine Substanz mit vernunftgemäßem Vorstellungs- und Strebungsvermögen genannt wird, so scheint sie auch auf die Engel zuzutreffen. Denn was haben sie sonst als vernunftmäßige Vorstellungen und Strebungen? Dinge aber, die dieselbe Definition haben, haben notwendig auch dieselbe Substanz.

Der Apostel Paulus spricht von einem „psychischen Menschen“ [10], der nicht aufnehmen könne, was vom Geiste Gottes sei, sondern die Lehre des heiligen Geistes scheine ihm töricht, und er könne (sie) nicht erkennen, da sie geistig beurteilt werde (vgl. 1 Kor. 2, 14). Und anderswo sagt er (vgl. 1 Kor. 15, 44), gesät werde ein psychischer Leib, und es erstehe ein pneumatischer Leib, womit er meint, daß bei der Auf-

[7] Matth. 27, 46 u. Par., wo Ps. 21, 2 benutzt ist.

[8] Vgl. Kap. 6.

[9] Es ist an Stellen zu denken wie Hiob 31, 39; Jes. 1, 14. 42, 1; Hes. 23, 18; Hab. 2, 4. Ein Versuch zur Lösung dieses Problems findet sich in § 5.

[10] Hier und im nächsten Zitat folgt Paulus einem Sprachgebrauch, nach dem das Seelische (Psychische) eine niedere Stufe gegenüber dem Geistigen (Pneumatischen) ist. Diese Ausdrucksweise ist bei den Gnostikern geläufig.

154, 23 resurrectione iustorum nihil animale futurum in his, qui vitam meruerint beatorum. Et ideo requirimus ne forte substantia aliqua sit, quae 25 secundum hoc, quod anima est, inperfecta sit. Verum utrum propterea inperfecta sit, quod a perfectione decidit, an talis a deo facta sit, cum per ordinem singula discuti coeperint, requiremus. Si enim 'animalis homo non recipit quae sunt spiritus dei', et pro eo, quod 'animalis' est, melioris naturae, id est divinae, intellegentiam recipere non potest, 30 hac fortasse de causa evidentius nos Paulus docere volens, quid sit per | 155 quod 'ea, quae sunt spiritus', id est spiritalia, intellegere possimus, mentem magis quam animam spiritui sancto coniungit et sociat. Haec enim eum puto ostendere cum dicit: „Orabo spiritu, orabo et mente; psalmum dicam spiritu, psalmum dicam et mente". Et non dicit quia 5 'anima orabo', sed 'spiritu et mente'; et non dicit: 'anima psallam', sed 'spiritu psallam et mente'.

3. Sed fortasse requiritur: Si mens est, quae cum spiritu orat et psallit, et ipsa est, quae et perfectionem percipit et salutem, quomodo dicit Petrus: „Percipientes finem fidei nostrae salutem animarum no- 10 strarum"? Si anima cum spiritu nec orat nec psallit, quomodo spera-

154, 23 in his — 24 beatorum] < γ 25 sit] est γ 26 decedit γ 155, 7 cum] < γ

erstehung der Gerechten nichts Psychisches bleibt in denen, die das Leben der Seligen verdient haben. Auf Grund dieser Stellen fragen wir, ob es vielleicht eine Substanz gibt, die dadurch, daß sie Seele ist, unvollkommen ist. Die andere Frage, ob sie deshalb unvollkommen sei, weil sie von der Vollkommenheit herabgesunken ist, oder ob sie so von Gott geschaffen sei, werden wir später stellen, wenn wir mit der Erörterung des Einzelnen nach der Reihe begonnen haben[11]. Nun: (es hieß, daß) der psychische Mensch nicht aufnimmt, was vom Geiste Gottes ist, und deshalb, weil er psychisch ist, die Erkenntnis der höheren, göttlichen Natur nicht fassen kann. Paulus will uns nun deutlicher lehren, womit wir denn eigentlich das, „was vom Geiste ist", d. h. das Geistige, erkennen können; und dies ist vielleicht der Grund dafür, daß er die Vernunft und nicht die Seele[12] mit dem heiligen Geist verbindet. Das ist, meine ich, der Sinn der Worte (1 Kor. 14, 15): „Ich will beten mit dem Geist, ich will beten auch mit der Vernunft; ich will Psalmen singen mit dem Geist, ich will Psalmen singen auch mit der Vernunft." Er sagt nicht: ich will beten mit der Seele, sondern: mit dem Geist und der Vernunft; und er sagt nicht: ich will mit der Seele Psalmen singen, sondern: ich will Psalmen singen mit dem Geist und der Vernunft.

3. Aber vielleicht fragt man: Wenn es die Vernunft ist, die mit dem Geiste betet und Psalmen singt, und wenn sie es ist, die Vollkommenheit und Heil erlangt, wie kann dann Petrus sagen (1 Petr. 1, 9): „Die ihr das Ziel unseres[13] Glaubens erlangt, das Heil unserer Seelen"? Wenn die Seele nicht mit dem Geist betet und Psalmen singt, wie kann

[11] Diese Ankündigung bezieht sich auf Kap. 9 (Simonetti [Lit.-Vz. IV] 375 Anm. 1), nicht auf eine verlorene Partie von Kap. 8 (Koe. p. CXVIII).

[12] Or. zieht hier die Unterscheidung von Nus (lat. „mens", in unserer Übersetzung „Vernunft" oder „Intelligenz") und Psyche heran, die in der Philosophie seit dem 1. Jh. n. Chr. verbreitet ist (z. B. Plut. De facie 28, 943 A). Er setzt sie zu der andersartigen Unterscheidung Pneuma — Psyche in Beziehung, indem er eine Verbindung zwischen Nus und Pneuma herstellt.

[13] Die NT-Hss. haben hier (z. T.) ὑμῶν („eures"). Rufin (oder Or.?) fand offenbar eine Korruptel dieses Wortes vor: ἡμῶν („unseres").

155, 11 bit 'salutem'? *1→ aut si cum ad beatitudinem venerit, iam anima
non | dicetur? Sed videamus ne forte potest hoc modo responderi, quia |
156, 3 *2→ sicut salvator 'venit salvare quod perierat', et iam cum salvatur,
non | est perditum quod prius perditum dicebatur: ita fortassis etiam
5 hoc | quod salvatur anima dicitur; cum autem iam salva facta fuerit, ex
perfectioris partis suae vocabulo nuncupabitur. Sed et illud adici posse
videbitur quibusdam, quia sicut hoc, quod perditum est, erat sine dubio,
antequam periret, cum aliud nescio quid erat quam perditum, sicut et
erit utique cum iam non est perditum: ita etiam anima, quae perisse
10 dicitur, videbitur fuisse quid aliquando, cum nondum perisset et propter
hoc anima diceretur, quae rursum ex perditione liberata potest iterum
illud esse quod fuit, antequam periret et anima diceretur. ←2 ←1

Sed et ex ipsa nominis animae significatione, quam in Graeco in-
dicat, visum est nonnullis requirentibus curiosius posse non mediocrem
15 suggeri intellectum. Nam sermo divinus ignem esse deum dixit, cum

*1 *Hier. Ep. 124, 6 (p. 103, 16—104, 1 Hi.):* Et in alio loco: 1→ Unde cum infinita cautione tractandum est, ne forte, cum animae salutem fuerint consecutae et ad beatam vitam pervenerint, animae esse desistant. *2→ Sicut enim 'venit dominus atque salvator quaerere et salvum facere quod perierat', et perditum esse desistet, sic anima, quae perierat et ob cuius salutem venit dominus, cum salva facta fuerit, anima esse cessabit. Illud quoque pariter requirendum, utrum sicut perditum aliquando non fuit perditum, et erit tempus, quando perditum non erit, sic et anima fuerit aliquando non anima, et fore tempus, quando nequaquam anima perseveret. ←2 ←1

*2 *Fr. 21, Just. Ep. ad Menam (p. 212, 9—14 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* δευτέρου) λόγου περὶ τοῦ αὐτοῦ *(vgl. das vorangehende Fr. 23 b).* →
155, 13 Ὥσπερ σῶσαι ἦλθεν τὸ ἀπολωλὸς[a] ὁ σωτήρ, ὅτε μέντοι σῴζεται | τὸ ἀπολωλός,
15 οὐκέτι ἐστὶν ἀπολωλός· οὕτως ἦν[b] σῶσαι ἦλθε ψυχήν, | ὡς σῶσαι τὸ
ἀπολωλός[c], οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ψυχή[d]. Ἔτι |
156, 1 ὥσπερ τὸ ἀπολωλὸς ἦν ὅτε οὐκ ἀπολώλει καὶ ἔσται | ποτὲ ὅτε οὐκ ἔσται
ἀπολωλός, οὕτω[e] καὶ ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν | ψυχὴ καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται
ψυχή. ←

*2 *Just.* [a] ἦλθεν τὸ ἀπ.] + ἦλθεν O^r : τὸ ἀπ. ἦλθεν I [b] ἦν] ἢ O^v : εἰ I [c] ὡς σῶσαι τὸ ἀπ.] < I [d] ἡ σωθεῖσα ψ.] + οὔτε τὸ ἀπολωλὸς ἀπολωλός O [e] οὕτω] αὐτό O

155, 11 cum] etiam *Koe. App.* 12 potest] possit *Del.* 156, 3 et iam *Koe.* : etiam ω 6 perfectioris *Del.* : perfectiore ω 8 et] < γ

H sie dann das Heil erhoffen? | Mit größter Vorsicht[14] kann man daher erwägen, ob vielleicht die Seelen, wenn sie das Heil erlangt haben und in
J die Seligkeit eingegangen sind, aufhören, Seelen zu sein. | Der Erlöser „kam, zu retten das Verlorene" (vgl. Luk. 19, 10); doch wenn das Verlorene gerettet ist, ist es nicht mehr verloren: ebenso ist die Seele, zu deren Rettung er kam — gleichwie zur Rettung des Verlorenen —, nicht länger Seele, nachdem sie gerettet ist. Ferner ist zu prüfen, ob ebenso, wie es eine Zeit gab, da das Verlorene nicht verloren war, und wieder eine Zeit sein wird, da es nicht verloren sein wird, so auch eine Zeit war, da die Seele nicht Seele war, und eine Zeit sein wird, da sie nicht Seele sein wird. |

R Auch die (Grund-)Bedeutung des Wortes „Seele" (psyche) selbst, so glauben einige tiefer Forschende, legt eine nicht unwichtige Einsicht nahe. Das Wort Gottes nennt Gott „Feuer", wenn es heißt (Hebr.

[14] Im folgenden Abschnitt bestätigen Ruf., Hier. und Just. sich gegenseitig. Ruf. mildert allerdings die These ab, indem er nicht vom Seele-Sein, sondern vom Seele-genannt-Werden spricht: „Oder wird sie etwa, wenn sie in die Seligkeit eingegangen ist, nicht mehr Seele genannt werden? Aber sehen wir zu, ob man vielleicht folgendermaßen antworten kann. Der Erlöser 'kam, zu retten das Verlorene', und wenn es gerettet ist, ist nicht mehr verloren, was vorher verloren genannt wurde: so wird vielleicht auch das, was gerettet wird, 'Seele' genannt, wenn es aber gerettet ist, wird es mit dem Namen seines besseren Teils bezeichnet." Im folgenden läßt Ruf. statt Or. selbst „einige" sprechen: „Aber einigen mag es scheinen, daß man noch folgendes hinzufügen kann: Das Verlorene existierte zweifellos schon bevor es verlorenging und war zu dieser Zeit etwas anderes als 'verloren'; andererseits wird es auch existieren, wenn es nicht mehr verloren ist. So könnte auch die Seele, die 'verloren' heißt, irgend etwas (anderes) gewesen sein, bevor sie verlorenging und deshalb 'Seele' genannt wurde, und wenn sie aus dem Verlorensein befreit wird, kann sie wieder das sein, was sie war, bevor sie verlorenging und 'Seele' genannt wurde." — Weiteres zur Rekonstruktion dieses Paragraphen im Krit. Anh.

156, 16 ait: „Deus noster ignis est consumens“. Sed et de angelorum substantia ita ait: „Qui facit angelos suos spiritus et ministros suos ignem urentem“, et alibi: „Apparuit angelus domini in flamma ignis in rubo“. Insuper etiam mandatum accepimus, ut simus 'spiritu ferventes'; per quod sine dubio igneum ostenditur et calidum dei verbum. Sed et Hieremias propheta audit ab eo, qui sibi responsa dabat: „Ecce dedi verba mea in os tuum, ignem“. Sicut ergo deus 'ignis' est, et angeli 'flamma ignis', et sancti quique 'spiritu ferventes': ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione dei, sine dubio refrixisse in caritate eius ac frigidi effecti esse dicendi sunt. Ait enim et dominus quia „Pro eo quod multiplicata est iniquitas, refrigescet caritas multorum“. Sed et omnia ea, quaecumque sunt quae adversae potestati in scripturis sanctis conparantur, frigida semper invenies. 'Serpens' namque et
157 'draco' diabolus dicitur: quorum quid frigidius invenitur? Sed et in aquis regnare dicitur draco, quod utique ad aliquem de malignis spiritibus retorquetur, et 'in mari' eum propheta esse designat; et alibi dicit propheta quia „Inducam gladium sanctum super draconem, serpentem fugientem, super draconem, serpentem perversum, et interficiet eum“; et iterum ait: „Etiam si abscesserint ab oculis meis et descenderint in profundum maris, ibi mandabo draconi et mordebit eos“. Sed et in Iob 'ipse rex esse omnium, quae in aquis sunt', dicitur. 'A borea' vero 'accendi mala super omnes, qui habitant terram', propheta denuntiat. Boreas autem ventus in scripturis frigidus designatur, sicut scriptum est in Sapientia: „Frigidus ventus Boreas“, quod et ipsum sine dubio de diabolo sentiendum est. Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et 'caritas' peccatorum dicitur 'refrigescere', requirendum

156, 23 ferventes δ σ : fervent β G^{1c} : pervenit G* M 26 refrigescit γ 27 potestati δ C : potestatis B σ : potestates μ 28 inveniens γ 28—157, 1 Serpens namque et draco] *nach* 157, 2 draco γ 157, 14 refrigescere dicitur γ

12, 29, vgl. Deut. 4, 24; 9, 3): „Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer“; und mit Bezug auf das Wesen der Engel heißt es (Hebr. 1, 7, vgl. Ps. 103 [104], 4): „Er macht seine Engel zu Winden und seine Diener zu Feuerflammen“; und anderswo (Ex. 3, 2): „Es erschien der Engel des Herrn in einer feurigen Flamme in dem Dornbusch.“ Außerdem haben wir auch das Gebot empfangen, „glühend im Geiste“ zu sein (vgl. Röm. 12, 11); das weist offenbar darauf hin, daß Gottes Wort feurigheiß ist. Auch der Prophet Jeremia hörte von dem, der ihm die Offenbarungen gab, die Worte (Jer. 5, 14): „Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund: Feuer.“ Während nun Gott Feuer ist, die Engel Feuerflammen und die Heiligen glühend im Geiste, muß man umgekehrt von denen, die von der Liebe Gottes abgefallen sind, zweifellos sagen, daß sie in seiner Liebe erkaltet, kalt geworden sind. Denn der Herr sagt auch (Matth. 24, 12): „Dieweil die Ungerechtigkeit überhand nimmt, wird die Liebe in vielen erkalten.“ Und alles, womit in den heiligen Schriften die feindliche Macht verglichen wird, ist, wie man finden wird, etwas Kaltes: Der Teufel heißt „Schlange“ und „Drache“ (vgl. Off. 12, 9; 20, 2) — was gibt es Kälteres? Der Drache, so heißt es, regiert in den Wassern (vgl. Hes. 29, 3) — was sich auf irgendeinen der bösen Geister bezieht —, und der Prophet sagt, er sei „im Meere“ (Hes. 32, 3); anderswo sagt der Prophet (Jes. 27, 1): „Ich will das heilige Schwert wider den Drachen führen, die flüchtige Schlange, wider den Drachen, die krumme Schlange, und es wird ihn töten.“ [15] Ferner heißt es (Am. 9, 3): „Und wenn sie sich vor meinen Augen verbergen im Grunde des Meeres, so will ich dort dem Drachen befehlen, und er wird sie beißen.“ Auch bei Hiob steht (Hiob 41, 26): „Er ist König über alles, was in den Wassern ist.“ Der Prophet spricht (Jer. 1, 14): „Vom Boreas her wird das Unheil entbrennen über alle, die im Lande wohnen.“ „Boreas“ aber heißt in der Schrift ein kalter Wind, wie in der Weisheit geschrieben steht (Jes. Sir. 43, 20): „der kalte Wind, der Boreas“. Auch dies ist gewiß vom Teufel zu verstehen. Wenn nun also das Heilige als feurig, hell und heiß bezeichnet wird, das Gegenteil aber als kalt, und wenn es heißt, daß bei den Sündern „die Liebe erkalte“ (vgl. Matth. 24, 12), so ist zu fragen, ob vielleicht

[15] In einigen LXX-Hss. sowie bei Aquila, Symmachus und Theodotion folgt der Zusatz „im Meere“. Sollte Or. diese Fassung im Sinne haben? Dann würde dieses Zitat ebenso wie die umgebenden auf die Kälte des Wassers hindeuten. Rufin könnte die gewöhnliche Fassung dafür gesetzt haben.

157, 15 est ne forte et *3→ nomen animae, quod Graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum, ←3 id
158 est quod | ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in
2 hoc quo | nunc est et statu et vocabulo sita sit.

9 Denique proprie laudabiliter animam poni in scripturis sanctis
10 require si facile invenias; culpabiliter autem frequenter occurrit, ut ibi: „Anima mala perdit eum, qui possidet eam", et „Anima quae peccat, ipsa morietur". Postea enim quam dictum est: „Omnes animae meae sunt, sicut anima patris ita anima filii meae sunt", utique consequens videbatur ut diceret: Anima quae agit iustitiam, ipsa salvabitur et
15 'anima quae peccat, ipsa morietur'. Sed nunc videmus quoniam quod culpabile quidem est adiunxit ad animam, quod autem laude dignum erat reticuit. Videndum ergo est ne forte, *4→ sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a fervore iustorum et divini ignis participatione ψυχή, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit
20 facultatem restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit.

---

*3 *Epiph. Haer. 64, 4, 6:* → ψυχὴν γάρ, φησι, διὰ τοῦτο καλοῦμεν, διὰ τὸ ἄνωθεν ἐψῦχθαι. ← — *Theoph. Al. Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96, 17 (p. 177, 7—11 Hi.):* ... qui ... dicit iuxta Graeci sermonis etymologiam animas idcirco vocitatas, quod calorem mentis et in deum ferventissimae caritatis amiserint, ut ex frigore nomen acceperint ... — *Theoph. Al. Ep. pasch. II = Hier. Ep. 98, 15 (p. 199, 15—23 Hi.):* ... et animam hominis nolens a conditionis exordio sic vocatam, sed ex eo quod quae prius mens et sensus erat, frigus neglegentiae et infidelitatis adsumpserit. Quae etymologia magis Graecae quam Latinae linguae convenit. ... Generalis enim illius disputatio est animas hominum appellatas ex eo quod calorem pristini fervoris amiserint.

*4 *Fr. 23 b, Just. Ep. ad Menam (p. 212, 3—8 Schw.):* Ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ Περὶ ἀρχῶν βιβλίου[a], πῶς νοῦς[b] γέγονε ψυχὴ καὶ ψυχὴ καθαρθεῖσα[c]
161, 2. 3 γίνεται νοῦς[d]. → Παρὰ τὴν ἀπόπτωσιν καὶ τὴν ψῦξιν | τὴν ἀπὸ τοῦ ζῆν
τῷ πνεύματι γέγονεν ἡ νῦν λεγομένη[e] ψυχή, οὖσα | καὶ δεκτικὴ τῆς ἐπανόδου
5 τῆς ἐφ' ὅπερ ἦν ἐν ἀρχῇ. Ὅπερ νομίζω | λέγεσθαι ὑπὸ τοῦ προφήτου ἐν τῷ· Ἐπίστρεψον, ψυχή μου, εἰς τὴν | ἀνάπαυσίν σου· ὥστε ὅλον τοῦτο εἶναι νοῦς[f]. ←

*4 *Just.* [a] τοῦ Π. ἀ. βιβλίου] < I [b] νοῦς] οὖν O [c] κατορθωθεῖσα O [d] πῶς νοῦς — γίνεται νοῦς] *am Ende des Fr.* O [e] λεγομένη] γενομένη O [f] εἶναι ⟨ὅπερ ἦν⟩ νοῦς *Schw. App.*

157, 16 id est] inde *Merl.* 158, 1 quo W C μ : quod A B σ 19 amiserit *Koe. App.*

auch die Bezeichnung „Seele" (psyche) davon hergenommen ist, daß sie von einem göttlicheren und höheren Zustand „erkaltet ist" (psychesthai)[16]; das heißt davon, daß sie von ihrer natürlichen und göttlichen Wärme erkaltet ist und so zu ihrem jetzigen Zustand und ihrer jetzigen Bezeichnung gekommen ist.

Ein weiteres (Argument): Man prüfe, ob in den heiligen Schriften leicht eine Stelle zu finden ist, wo das Wort „Seele" in lobendem Sinne gebraucht wird; in tadelndem Sinn kommt es dagegen häufig vor, z. B. (Jes. Sir. 6, 4): „Eine böse Seele verdirbt den, der sie besitzt", und (Hes. 18, 4): „Die Seele, welche sündigt, diese wird sterben." Dort geht der Satz voran: „Alle Seelen sind mein; wie die Seele des Vaters, so ist auch die Seele des Sohnes mein", und es wäre die Fortsetzung zu erwarten: „Die Seele, die Gerechtigkeit übt, diese wird gerettet werden, und die Seele, die sündigt, diese wird sterben." Aber in Wirklichkeit sehen wir, daß nur das Tadelnde von der Seele ausgesagt wird, das Lobende verschwiegen wird.

J Es[17] ist nun zu untersuchen, ob | die Seele, wie wir sie jetzt nennen, die durch den Abfall und die Abkühlung von dem Leben im Geiste entstanden ist, auch noch die Fähigkeit zum Aufstieg hat zu dem, was sie zu Anfang war. Dies, glaube ich, ist vom Propheten gesagt in den

---

[16] Epiph. berichtet: „Die Seele, so sagt er, nennen wir darum so, weil sie von oben herab erkaltet ist." Hier ist wohl eine ursprüngliche Formulierung bewahrt, die Ruf. umschreibend erweitert hat. — Diese Etymologie von „psyche" ist alt: vgl. Plato Crat. 399 E; Aristot. De an. I 2, 405 b 29; SVF II 804—808. Sie ist vielleicht durch die Gnosis dem Or. vermittelt worden (Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 20 Anm. 85).

[17] Im folgenden Abschnitt muß Rufins Übersetzung aus anderen Quellen ergänzt werden; zur Erläuterung unseres Rekonstruktionsversuchs s. den Krit. Anh. zu p. 155, 7 ff. Dabei bleibt Rufins Fassung ein Leitfaden; sie lautet so: „Es ist nun zu untersuchen, ob nicht vielleicht, entsprechend dem, was der Name selbst, wie gesagt, nahelegt, die Seele davon, daß sie von der Glut des Gerechten und der Teilhabe am göttlichen Feuer sich abkühlte, ihren Namen bekommen hat; dabei aber doch nicht die Fähigkeit verloren hat, sich wieder in jenen Zustand der Glut zurückzuversetzen, in dem sie zu Anfang war. Daher scheint auch der Prophet etwas Derartiges anzudeuten, wenn er sagt: 'Kehre zurück, meine Seele, zu deiner Ruhestätte.' Aus all dem scheint sich zu ergeben, daß die 'Vernunft', von ihrem Stand und ihrer Würde herabsinkend, zur 'Seele' wurde und diesen Namen bekam; und wenn diese wieder zurückkehrt und sich bessert, gelangt sie wieder dahin, daß sie 'Vernunft' ist." — Es sei bemerkt, daß Koe. hier zur Rekonstruktion außer den von uns verwendeten Texten auch Anath. syn. Const. 2—6 (s. Textanhang) heranzieht.

158, 21 Unde et propheta tale aliquid videtur ostendere, cum dicit: „Revertere, anima mea, in requiem tuam“. *5 Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod *6 → mens de statu ac dignitate sua declinans effecta
159 vel | nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, | ut sit mens. ←6 ←4 |

158, 2 *5 *Epiph. Haer. 64, 4, 7—8:* → τὸ γὰρ εἰπεῖν, φησί *(scil. Or.)*, τὸν προφήτην | „πρὶν ἢ ταπεινωθῆναί με ἐγὼ ἐπλημμέλησα“, ἐξ[a] αὐτῆς, φησί, τῆς ψυχῆς | ὁ λόγος, ὡς ἄνω ἐν οὐρανῷ ἐπλημμέλησε[b], πρὶν ἢ ἐν τῷ σώματι | τεταπεινῶσθαι· ← καὶ →τὸ εἰπεῖν „ἐπίστρεψον, ἡ ψυχή μου, εἰς τὴν | ἀνάπαυσίν σου“, ὡς τοῦ ἀνδραγαθήσαντος ἐνταῦθα ἐν ἀγαθοεργίᾳ | ἐπιστρέφοντος εἰς τὴν ἄνω ἀνάπαυσιν διὰ τὴν αὐτοῦ τῆς ἐργασίας | δικαιοπραγίαν. ← *Vgl. Epiph. Ep. ad Ioh. Hieros. = Hier. Ep. 51, 4, 7 (p. 402, 16—22):* Quamquam istius modi nugas et deliramenta soleat ille ... adfirmare dicens: „Priusquam a malitia humiliarer, ego deliqui“, et illud: „Revertere, anima mea, in requiem tuam“, nec non et illud: „Educ de carcere animam meam“, et in alio loco: „Confitebor domino in regione vivorum“ ... *Hier. C. Ioh. Hieros. 7 (PL 23, 376):* Secundum, quod in hoc corpore quasi in carcere sint animae religatae, et antequam homo fieret in paradiso, inter rationales creaturas in coelestibus commoratae sunt. Unde postea in consolationem suam anima loquitur in psalmis: „Priusquam humiliarer, ego deliqui“, et: „Revertere, anima mea, in requiem tuam“, et: „Educ de carcere animam meam“, et caetera his similia.

*5 *Epiph.* [a] [ἐξ] *Holl* [b] πλημμελησάσης *Holl*

*6 *Hier. Ep. 124, 6 (p. 104, 1—16 Hi.):* Et post multum de anima tractatum
161, 6. 7 hoc intulit: → Noῦς, id est mens, | corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens | fiet. Quod et de anima Esau scrutantes possumus invenire, propter | antiqua peccata eum in deteriori vita esse damnatum. Et de 'caelesti|bus' requirendum est, quod non eo tempore, quo factus est mundus, | solis anima (vel quodcumque eam appellari oportet) esse coeperit, sed | antequam lucens illud et ardens corpus intraret. De luna et stellis | similiter sentiamus, quod ex causis praecedentibus licet invitae conpul|sae sint 'subici vanitati', ob praemia futurorum non suam facere, sed | creatoris voluntatem, a quo in haec officia distributae sunt. ← *Vgl. Theoph. Al. Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96,17 (p. 177, 11—16 Hi.):* Solis quoque et lunae ac stellarum cursus et totius mundi pulcherrimam in diversitate consonantiam non adserimus ex causis praecedentibus variisque peccatis et animarum vitiis accidisse; nec bonitatem dei multo tempore praestolatam, ut non ante faceret visibiles creaturas, nisi invisibiles deliquissent; nec vanitatem appellamus substantiam corporalem, ut ille aestimat ...

158, 23 affecta γ

Worten (Ps. 114 [115], 7): „Kehre zurück, meine Seele, zu deiner Ruhestätte.“ | *Mit dem Begriff „Ruhestätte“ ist auch angedeutet, daß vorher eine eigene sittliche Anstrengung der Seele notwendig ist*[18]:
E denn (nur), wer sich hier auf Erden im Gutestun sittlich bewährt hat, kehrt zurück zu der Ruhestätte droben um der Gerechtigkeit seines Handelns willen. |

H *Ausgangs- und Endpunkt von alledem ist die Vernunft (Nus)*[18a]. Der Nus wird durch seinen Fall zur Seele, und die Seele wiederum wird, wenn sie mit Tugenden ausgestattet ist, zum Nus. *Auch der Abstieg geschieht aus sittlichen Gründen:* Wenn wir über die Seele des Esau nachforschen, so können wir feststellen, daß er wegen früherer Sünden zu einem tieferstehenden Leben verurteilt wurde (vgl. Röm. 9, 13[19]). |
E Wenn der Prophet sagt (Ps. 118 [119], 67): „Bevor ich erniedrigt ward, habe ich gefehlt“, so sind diese Worte der Seele selbst in den Mund gelegt, (und sie besagen,) daß sie droben im Himmel gefehlt hat, bevor
H sie in den Körper erniedrigt wurde. | Und was die „Himmlischen“ (vgl. 1 Kor. 15, 40)[20] betrifft, so ist zu überlegen, ob die Seele der Sonne — oder wie man sie nennen will — nicht erst bei der Erschaffung der Welt zu existieren begonnen hat, sondern (schon früher), bevor sie in den leuchtenden und glühenden Körper eintrat. Ähnliches können wir von Mond und Sternen annehmen: daß sie zwar wegen voraufgehender Ursachen gegen ihren Willen gezwungen wurden, sich „der Eitelkeit zu unterwerfen“ (vgl. Röm. 8, 20), (jetzt aber) um des künftigen Lohnes willen nicht ihren eigenen Willen, sondern den des Schöpfers tun, von dem sie ihrem jeweiligen Dienst zugeteilt sind. |

---

[18] Diesen Gedanken erschließen wir aus der folgenden Formulierung bei Epiph.

[18a] Dies ergänzen wir in Anlehnung an den Schlußsatz Justinians: „so daß dieses insgesamt Nus ist“.

[19] Zum Verständnis ist die ausführliche Behandlung dieser Stelle in II 9, 7 heranzuziehen; Or. kommt dort zu dem Ergebnis, daß Esau vor seiner Geburt gesündigt haben müsse, weil anders seine negative Auserwählung nicht zu erklären sei.

[20] Im folgenden sind die Ergebnisse von I 7, 3—5 rekapituliert, und die neue Kosmos-Abhandlung in II 9 wird vorbereitet.

162 4. Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil aut perexiguum aliquid. Et inde est unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indociles nasci.

Verum tamen quod diximus mentem in animam verti vel si qua alia quae in hoc videntur aspicere, discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet; a nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa.

Addat autem et hoc qui legit ad tractatum, quod etiam de salvatoris anima ex his quidem, quae in evangelio scripta sunt, observatur quod alia sunt quae ei sub animae nomine adscribuntur, et alia quae sub spiritus nomine deputantur. Nam cum passionem aliquam vel conturbationem sui vult indicare, sub nomine animae indicat, cum dicit: „Nunc anima mea turbata est“ et „Tristis est anima mea usque ad mortem“ et „Nemo tollit a me animam meam, sed ego pono eam abs me“. 'In manus' autem 'patris commendat' non animam sed 'spiritum', et cum 'carnem' dicat 'infirmam', non dicit animam 'promptam' esse sed 'spiritum'; unde videtur quasi medium quiddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum.

5. Sed fortassis occurrat nobis aliquis ex his, de quibus ipsi in nostris propositionibus admonuimus, et dicat: Quomodo ergo etiam 'dei anima' dicitur? Cui respondebimus hoc modo, quia sicut omnia, quae corporaliter de deo dicuntur, id est vel digiti vel manus vel brachia vel oculi vel os vel pedes, dicimus non haec humana membra, sed vir-

162, 6 indocibiles γ 17 a me] < B γ 26 pedes] pes γ

R 4. Wenn dem so ist, so scheint mir, daß dieser Abstieg der Vernunft nicht als ein bei allen gleicher anzusehen ist, sondern daß sie sich entweder mehr oder weniger in Seele umwandeln kann. Einige Intelligenzen bewahren noch etwas von der früheren Kraft, andere gar nichts oder nur wenig. Daher kommt es, daß einige Menschen von Kind an einen schärferen Verstand zeigen, andere einen langsameren, einige aber von Geburt ganz stumpf und völlig lernunfähig sind.

Wenn wir aber gesagt haben, daß Intelligenz in Seele umgewandelt wird oder anderes in diesem Sinne, so soll der Leser diese Dinge bei sich eingehend überdenken und prüfen; man nehme dies nicht als Lehren, die von uns vorgetragen würden, sondern als Darlegung in der Art einer Erörterung und Untersuchung (offener Probleme) [21].

Zu dieser Erörterung füge der Leser noch folgendes hinzu: Auch bei der Seele des Erlösers beobachtet man in den Aussagen des Evangeliums, daß ihr manches unter der Bezeichnung „Seele“ zugeschrieben wird, anderes unter dem Namen „Geist“. Wenn (der Erlöser) ausdrücken will, daß er etwas erleidet oder verstört ist, stellt er das unter den Namen „Seele“, so wenn er sagt (Joh. 12, 27): „Jetzt ist meine Seele betrübt“, und (Matth. 26, 38 u. Par.): „Meine Seele ist betrübt bis an den Tod“, und (Joh. 10, 18): „Niemand nimmt meine Seele von mir, sondern ich lasse sie von mir selber.“ Dagegen empfiehlt er in die Hände seines Vaters nicht seine Seele, sondern seinen Geist (vgl. Luk. 23, 46), und gegenüber dem Fleisch, das schwach sei, nennt er nicht die Seele willig, sondern den Geist (vgl. Matth. 26, 41 u. Par.). So scheint es, daß die Seele etwas Mittleres ist zwischen dem schwachen Fleisch und dem willigen Geist [22].

5. Aber vielleicht tritt uns einer entgegen von denen, die wir eingangs erwähnt haben [23], und sagt: Wieso ist dann auch von Gottes Seele die Rede? Darauf würden wir folgendermaßen antworten: Alles, was bei Gott in körperlicher Weise benannt wird, z. B. Finger, Hände, Arme, Augen, Mund, Füße — mit all diesen Benennungen körperlicher Organe sind nach unserer Auffassung nicht diese menschlichen Organe

[21] Hierzu und zum Schluß des Kap. vgl. Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 20 f.

[22] Zur Unterscheidung von Psyche und Pneuma beim inkarnierten Christus vgl. Or. Dial. 6, 20—8, 17; In Matth. XIII 2; In Rom. I 10 (PG 14, 856 A).

[23] Ist an I Praef. 2 zu denken (so Koe.)? Aber vielleicht hat Ruf. ungeschickt übersetzt, und gemeint ist: „vielleicht hält uns einer das entgegen, was wir eingangs (§ 2, p. 154, 5—9) gesagt haben.“

tutes eius quasdam in his corporeorum membrorum appellationibus indicari: ita et esse aliquid aliud putandum est, quod appellatione hac, | quae 'anima dei' dicitur, indicatur. Et si fas est audere nos in tali re amplius aliquid dicere, potest fortasse 'anima dei' intellegi unigenitus filius eius. Sicut enim anima per omne corpus inserta movet omnia et agit atque operatur universa: ita et unigenitus filius dei, qui est verbum et sapientia eius, pertingit et pervenit ad omnem virtutem dei, insertus ei. Et fortassis ob huius sacramenti indicium corpus in scripturis vel dicitur deus vel describitur. Considerandum sane est, ne forte potest etiam pro hoc 'anima dei' intellegi unigenitus eius, quoniam venit et ipse 'in locum hunc adflictationis' et 'in convallem fletus descendit' et in locum humiliationis nostrae, sicut dicit in psalmo: „Quoniam humiliasti nos in loco adflictionis". Denique scio quosdam exponentes illud, quod in evangelio a salvatore dictum est: „Tristis est anima mea usque ad mortem", interpretatos esse de apostolis, quo eos | velut meliores a reliquo corpore 'animam suam' dixerit. Nam quia multitudo credentium 'corpus' illius dicitur, apostolos velut a reliqua multitudine meliores 'animam' eius intellegi debere dixerunt.

Haec prout potuimus de rationabili anima discutienda magis a legentibus quam statuta ac definita protulimus. De animabus vero pecudum ceterorumque mutorum sufficiant illa, quae absolute superius diximus.

CAPUT NONUM

De mundo et motibus rationabilium creaturarum vel bonarum vel | malarum et de causis eorum

1. Sed nunc ad propositae disputationis ordinem redeamus et intueamur initium creaturae, quodcumque illud initium creantis dei | mens potuerit intueri.

163, 4 agit atque] agitat quae μ : agitat σ 8 potest] possit *Del.* 9 in²] < γ 13 quo eos] quos *Del.* 15—16 reliqua multitudine] reliquo corpore γ

II 9 *Textzeugen*: ω.

gemeint, sondern bestimmte Kräfte Gottes. Ebenso muß man auch bei dem Ausdruck „die Seele Gottes" annehmen, daß damit etwas anderes gemeint ist. Und wenn wir es wagen dürfen, hierin etwas Weitergehendes zu sagen, so ist vielleicht die Seele Gottes als sein eingeborener Sohn zu verstehen. Denn wie die Seele dem ganzen Körper eingefügt ist und alles bewegt, lenkt und in Tätigkeit setzt, so hängt auch der eingeborene Sohn Gottes, welcher sein Wort und seine Weisheit ist, mit jeder Kraft Gottes zusammen und ist in sie eingefügt. Es ist vielleicht ein Hinweis auf dieses Geheimnis, wenn Gott in der Schrift als Körper bezeichnet oder beschrieben wird. Doch ist auch zu erwägen, ob der Eingeborene vielleicht deshalb als Gottes Seele verstanden wird, weil er selbst zu diesem „Ort der Heimsuchung" (vgl. Ps. 43 [44], 20) gekommen und niedergestiegen ist in das „Tal der Tränen" (vgl. Ps. 83 [84], 7) und an den Ort unserer Erniedrigung; wie es im Psalm heißt (Ps. 43 [44], 20): „Da du uns erniedrigt hast am Ort der Heimsuchung." Schließlich weiß ich, daß einige bei der Erklärung des Heilandswortes im Evangelium (Matth. 26, 38 u. Par.): „Meine Seele ist betrübt bis zum Tode" es auf die Apostel beziehen; damit habe er sie, da sie über seinem übrigen Leibe stünden, als seine Seele bezeichnet. Denn da die Menge der Gläubigen sein „Leib" heißt (vgl. 1 Kor. 12, 27 u. ö.), mußten, wie sie sagen, die Apostel, da sie aus der Menge herausragten, als seine „Seele" verstanden werden.

Dies haben wir nach unserem Vermögen über die vernünftige Seele vorgetragen, mehr zur Erwägung des Lesers denn als fest hingestellte Lehre. Über die Seelen des Viehs aber und der übrigen unvernünftigen Tiere soll das genügen, was wir oben [24] kurz und bündig gesagt haben.

KAPITEL 9

Von der Welt, den Bewegungen der guten und bösen Vernunftwesen und deren Ursachen

1. Doch jetzt wollen wir zur Abfolge der geplanten Erörterung zurückkehren und den Beginn der Schöpfung betrachten, soweit die Vernunft ein solches Beginnen des Schöpfergottes denken kann. | Bei [1]

[24] Vgl. II 8, 1.

[1] Ruf.: „Bei diesem Beginn also, so muß man annehmen, schuf Gott eine solche Zahl von vernünftigen oder intelligiblen Geschöpfen, oder wie immer man die oben erwähnten Intelligenzen nennen will, daß sie nach seinem

164, 10 *→ In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod praedefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere|
165 creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit. ← Porro autem sicut et scrip-

* *Fr. 24, Just. Ep. ad Menam (p. 190, 7—14 Schw. [= I] und p. 209, 1—6 Schw. [= II]):* I Προστίθησι δὲ ταῖς ἑαυτοῦ βλασφημίαις καὶ τοῦτο ἐν τῷ
164, 1 Περὶ ἀρχῶν αὐτοῦ πρώτῳ[a] λόγῳ ἐπ' αὐτῆς λέξεως εἰπὼν οὕτως· → Ἐν τῇ ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον[b] ἀριθμὸν | τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν[c] νοερῶν οὐσιῶν | ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν | τοῦ θεοῦ λεκτέον[d] καὶ μὴ[e] προφάσει εὐφημίας τὴν
5 περιγραφὴν αὐτῆς | περιαιρετέον. Ἐὰν γὰρ[f] ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ | ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. Πεποίηκε | τοίνυν τοσαῦτα, ὧν[g] ἠδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν αὐτὰ[h] ὑπὸ χεῖρας[i] | καὶ συγκροτεῖν[j] ὑπὸ τὴν αὐτοῦ[k] πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην | κατεσκεύασεν ὅσην ἠδύνατο κατακοσμῆσαι[l]. ← — II Ὅτι πεπερασμένη ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς δύναμις, ἐκ τοῦ δευτέρου λόγου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου. → Πεπερασμένην γὰρ εἶναι — περιαιρετέον. ← Καὶ μετ' ὀλίγα· → Πεποίηκε τοίνυν — ὅσην ἠδύνατο διακοσμῆσαι[l]. ← *Vgl. Theoph. Al. Ep. pasch. II = Hier. Ep. 98, 17 (p. 201, 10—12 Hi.):* ... tot dicens voluntate sua deum condidisse rationabiles creaturas, quot poterat gubernare. *(p. 201, 32—202, 1 Hi.):* ... deum tanta fecisse dicere rationabilium creaturarum, quanta facere poterat. *(p. 202, 15—18 Hi.):* At ille verbositatis seminarium contexit et replicat et ait: → Tanta fecit deus, quanta poterat conprehendere et sibi habere subiecta suaque providentia gubernare. ← *(p. 202, 28—29 Hi.):* ... quomodo tanta fecisse dicitur, quanta poterat sua virtute conprehendere? — *Ruf. Palaest. De fide 17 (PL 21, 1131):* ... impie Origenes ac nefarie fassus est, qui sic dixit: Non omnia quae voluit deus fecit, sed ea tantum quae potuit continere ac comprehendere.

* *Just.* [a] [πρώτῳ] *Schw. (vgl. II:* δευτέρου; *die Zahl ist irrig, aber nicht zu tilgen)* [bc] Ἐν τῇ ⟨οὖν⟩ ἐπ. ἀ. τοσ. ⟨οἰητέον⟩ *Koe. App. (nach Ruf.; vielleicht hat aber Just.* ὑποστῆσαι τὸν θεὸν *für* ὑπέστησεν ὁ θεός *eingesetzt)* [d] καὶ μὴ — περιαιρετέον] < *I* (I) [e] μὴ] οὐ *II* [f] γὰρ] + ἧ *I* (O[e]) [g] ὧν] ὅσων *II* [h] αὐτὰ] < *II* [i] χεῖρα *II* [j] συγκροτεῖν *I* (I) *II* (O[r] I) [k] ἑαυτοῦ *II* [l] διακοσμῆσαι *II*

164, 13 praefinito W* C σ : praefinitio G

(diesem) gedachten Beginn rief Gott durch seinen Willen eine solche Zahl von Vernunftwesen ins Dasein, wie er durchwalten[2] konnte; denn man muß auch Gottes Macht für begrenzt erklären und nicht unter dem Vorwand frommer Scheu ihr die Umgrenzung nehmen[3]. Denn wenn Gottes Macht unbegrenzt ist, so folgt, daß sie sich nicht einmal selbst denken kann; denn das Unbegrenzte ist seinem Wesen nach nicht um-
R faßbar[4]. | Ferner hat Gott auch nach der Aussage der Schrift alles

Vorauswissen ausreichen würden. Denn es ist gewiß, daß er sie in einer Zahl schuf, die er vorher bei sich festgesetzt hatte; man darf nämlich nicht, wie einige wollen, annehmen, daß die Geschöpfe ohne Begrenzung wären: denn wo keine Grenze ist, kann es auch kein Umfassen und keine Umschriebenheit geben. Wenn dies der Fall wäre, hätte Gott das Geschaffene auch nicht umfassen und (mit seiner Vorsehung) lenken können. Denn seinem Wesen nach ist das Unbegrenzte auch nicht umfaßbar." Um der Vorstellung auszuweichen, Gottes Macht sei begrenzt, hat Ruf. zunächst das Motiv des „Ausreichens" hereingebracht; dann hat er die „Begrenztheit" statt auf Gottes Macht auf die Zahl der Geschöpfe bezogen. Mit ähnlichen Umformulierungen ist auch im Rest des Abschnitts zu rechnen. — Während Theoph. die Fassung bei Just. bestätigt, bietet Ruf. Palaest. eine entstellte Formulierung; Or. habe gesagt: „Gott hat nicht alles gemacht, was er wollte, sondern soviel wie er halten und umfassen konnte."

[2] Dies muß hier der Sinn von διαρκεῖν sein; nur wenn es hieße ὅσος ἠδύνατο διαρκέσαι, wäre zu verstehen „eine Zahl ... die ausreichte" (so Ruf.). Eine Textänderung ist aber nicht in Betracht zu ziehen, denn der folgende Begründungssatz setzt die überlieferte Fassung voraus.

[3] Vgl. IV 4, 8 mit Fr. 38. — Die Begrenztheit oder Unbegrenztheit Gottes wird in der Philosophie diskutiert; vgl. etwa Sext. Emp. Adv. math. 9, 148 bis 150; Procl. El. theol. 93. Dazu W. Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie, Berlin 1957, 37 ff. Im Hintergrund steht sicherlich die griechische Abneigung gegen das Unbegrenzte, Gestaltlose; Or. C. Cels. IV 63 sagt ganz in platonischem Sinne, das Schlechte sei etwas Unbegrenztes. (Vgl. Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 43 ff.)

[4] Die „Umfaßbarkeit" gilt in der Philosophie als Kennzeichen des Begrenzten; sie bedeutet Zugänglichkeit sowohl für das Wirken wie für das Erkennen. Der Begriff findet sich auch Herm. Mand. 1. In De princ. ist IV 4, 8, Fr. 38 zu vergleichen. Der Sinn des geistigen Umfassens wird besonders klar aus IV 3, 14 (p. 345, 23—346, 2): diskursives Erkennen gelangt nie zum „Umfassen".

165, 5 tura dicit, 'numero et mensura universa' condidit deus; et idcirco 'numerus' quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, → ut tantae sint, quantae a providentia dei et dispensari et regi et contineri possint; ← 'mensura' vero materiae corporali consequenter aptabitur, | → quam utique tantam a deo creatam esse credendum est, 10 quantam sibi | sciret ad ornatum mundi posse sufficere. ←

11 Haec ergo sunt, quae in | initio, id est ante omnia, a deo creata esse aestimandum est. Quod | quidem etiam in illo initio, quod Moyses latentius introducit, indicari | putamus, cum dicit: „In principio fecit deus caelum et terram". Certum | est enim quia non de 'firmamento' neque 15 de 'arida' sed de illo caelo | ac terra dicatur, quorum caelum hoc et terra quam videmus vocabula | postea mutuata sunt.

2. Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et | esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, 20 quoniam | quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non natura-

165, 12 introduxit γ

geschaffen „mit Zahl und Maß" (vgl. Weish. 11, 20 [21]). Die „Zahl" wird man aus folgendem Grunde richtig auf die Vernunftwesen oder Intelligenzen beziehen: Diese[5] sollen so viele sein, daß Gottes Vorsehung für sie sorgen, sie regieren und zusammenhalten kann. Das „Maß" dagegen wird man folgerichtig auf die körperliche Materie beziehen, denn diese wurde, wie man annehmen muß, in einer Menge von Gott geschaffen, von der er wußte, daß sie ihm zur Einrichtung der Welt ausreichen würde.

Dies also sind die Dinge, von denen man annehmen muß, daß sie am Anfang, also vor allem anderen, von Gott geschaffen wurden. Das ist, wie wir meinen, auch mit jenem Anfang gemeint, den Mose etwas verdeckt einführt, wenn er sagt (Gen. 1, 1): „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde." Denn es ist sicher, daß das nicht vom „Firmament" und vom „Trockenen" gesagt wird, sondern von jenem Himmel und jener Erde, von denen unser Himmel und unsere Erde nachträglich ihre Namen entliehen haben[6].

2. Diese Vernunftwesen, die, wie vorher gesagt, am Anfang geschaffen wurden, wurden geschaffen, nachdem sie vorher nicht waren; und sie erhielten eben dadurch, daß sie nicht waren und dann zu sein begannen, notwendigerweise ein wandelbares und veränderliches Sein; denn alles, was ihre Substanz an Kraft enthielt, lag nicht von Natur darin,

[5] Just.: „Gott hat also soviel geschaffen, wie er umgreifen, unter seiner Hand halten, unter die Leitung seiner Vorsehung stellen konnte; wie er auch an Materie soviel schuf, als er zu einem Kosmos ordnen konnte." Dieser Satz entspricht Ruf. p. 165, 7—8 und 9—10 (vgl. Koe. CXXXI; Simonetti z. St.). Anscheinend ist das Just.-Zitat hier nur ein Exzerpt: das Bibelzitat Weish. 11, 20 ist übergangen und nur die Äußerungen des Or. dazu sind aufgenommen. — Bemerkenswert ist, daß bei der Materie wieder Just. vom Beherrschenkönnen, Ruf. vom Ausreichen spricht. Nur die erstere Fassung ergibt eine konsequente Deutung der Stelle: der Unterschied von „Zahl" und „Maß" liegt darin, daß ersteres sich auf zählbare Individuen, letzteres auf eine meßbare Masse bezieht. (Vgl. p. 360, 10—12.) Die zusätzliche Unterscheidung Zusammenhaltenkönnen — Ausreichen hat erst Rufin hineingebracht.

[6] Zur Erklärung vgl. II 3, 6 mit Anm. 27

liter inerat | sed beneficio conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec | sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod | datum est, etiam auferri et recedere potest. Recedendi autem causa | in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur; sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere | autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret. In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens vel amplius vel parcius bonum neglegens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo videtur semina quaedam et causas varietatis ac diversitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diversitate mentium, id est rationabilium creaturarum (quam diversitatem ex ea causa quam superius diximus putandae sunt concepisse), varium ac diversum mundum crearet. Quod autem dicimus varium ac diversum, hoc est quod volumus indicare.

3. Mundum nunc dicimus omne quod est vel super caelos vel in caelis vel super terram vel in his, qui inferi appellantur, vel quaecumque usquam prorsus loca sunt, et hi, qui in ipsis degere nominantur: totum ergo hoc mundus vocatur. In quo mundo quaedam dicuntur esse 'supercaelestia', id est in habitationibus beatioribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, verbi causa, etiam apostolus dixit quod „alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in gloria". Quaedam vero 'terrena' dicuntur, et

166, 19 gloria²] < γ

sondern war durch die Güte des Schöpfers bewirkt [7]. (Die Eigenschaft), daß sie sind, ist also nicht ihnen eigen und nicht ewig, sondern eine Gabe Gottes. Denn sie existierte nicht immer, und alles was gegeben ist, kann wieder genommen werden oder verschwinden. Die Ursache des Verschwindens aber wird darin liegen, daß die Bewegung der Geister nicht in richtiger und lobenswerter Weise erfolgt. Denn der Schöpfer gewährte den Intelligenzen, die er schuf, willensbestimmte, freie Bewegungen, damit in ihnen ein ihnen eigenes Gut entstehe, da sie es mit ihrem eigenen Willen bewahrten. Doch Trägheit, Überdruß an der Mühe, das Gute zu bewahren, und Abwendung und Nachlässigkeit gegenüber dem Besseren gaben den Anstoß zur Entfernung vom Guten. Vom Guten abzulassen bedeutet nun nichts anderes als ins Schlechte zu geraten. Denn es ist sicher, daß das Schlechte im Fehlen des Guten besteht [8]. So kommt es, daß man in dem gleichen Maße in Schlechtigkeit gerät, wie man sich vom Guten entfernt. In dieser Weise wurde jede Intelligenz, je nach ihren Bewegungen, wenn sie das Gute mehr oder weniger vernachlässigte, zum Gegenteil des Guten, also zum Schlechten hingezogen. Es scheint, daß hier der Keim, die Ursache liegt, die der Schöpfer des Alls zum Anlaß nahm, um entsprechend der Verschiedenheit der Intelligenzen, d. h. der Vernunftgeschöpfe — einer Verschiedenheit, deren Entstehung man den oben angeführten Gründen zuschreiben muß, — eine mannigfache und vielfältige Welt zu schaffen. Was wir aber mit der Mannigfaltigkeit und Vielfalt meinen, das ist es, was wir (im folgenden) darstellen wollen.

3. „Welt" (Kosmos) nennen wir hier alles, was über den Himmeln ist, in den Himmeln, auf der Erde, in der sogenannten Unterwelt und überhaupt alle sonstigen Orte, sowie die Wesen, die als dort lebend erwähnt werden — dieses Ganze wird „Welt" genannt. In dieser Welt heißt einiges „überhimmlisch" (vgl. 1 Kor. 15, 40), d. h. in besonders seligen Wohnstätten weilend und in himmlische, strahlende Körper eingesetzt. Schon bei diesen zeigen sich viele Unterschiede; so sagt z. B. auch der Apostel (1 Kor. 15, 41): „Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit der Mond, eine andere Klarheit die Sterne; denn ein Stern übertrifft den anderen an Klarheit." Einiges

[7] Bedenken gegen die Echtheit dieses Satzes bei Kettler, Ewigkeit [Lit.-Vz. IV] 293 Anm. 136: Or. habe keine Schöpfung der Vernunftwesen aus dem Nichts gelehrt. Vgl. I 4 Anm. 8.

[8] Diese negative Definition des Schlechten hat ihren Ursprung im Platonismus; Plotin I 8, 11 setzt sich damit auseinander. Für Or. vgl. Cadiou, Introduction [Lit.-Vz. IV] 53 f. Die wichtigste Erörterung dazu: In Ioh. II 13 (p. 69, 14 ff.).

166, 21 inter ipsa non parva est differentia, id est inter homines; alii namque eorum barbari, alii Graeci, et barbarorum quidam inmaniores et feri, alii vero mitiores. Et quidam quidem legibus probatissimis utuntur, alii vilioribus vel asperioribus, alii quoque inhumanis et ferinis moribus magis quam legibus utuntur. Et quidam quidem ab initio statim | 167 nativitatis suae humiliantur et subiecti sunt ac serviliter educantur, vel sub dominis vel sub principibus positi vel tyrannis, alii vero liberius et rationabilius educantur; alii sanis corporibus, nonnulli aegris statim a prima aetate, alii visu, alii auditu et voce decepti, nonnulli ita nati, alii statim post nativitatem huiuscemodi sensibus defraudati vel certe iam adulta aetate tale aliquid passi. Et quid refert evolvere me omnes atque enumerare humanarum clades miseriarum, a quibus alii liberi, alii involuti sunt, cum possit unusquisque etiam apud semet ipsum considerare de his singulis atque perpendere? Sunt etiam quaedam invisibiles virtutes, quibus quae super terram sunt dispensanda commissa sunt; et non parva etiam in ipsis differentia esse credenda est, sicut et in hominibus invenitur. Sane apostolus Paulus esse quaedam etiam 'inferna' designat, et in ipsis simili modo sine dubio varietatis causa requirenda est. De mutis vero animalibus et volucribus atque de his, quae in aquis habitant, requirere superfluum videtur, cum haec non principalia sed consequentia accipi debere certum sit.

4. Quoniam ergo omnia, quae facta sunt, per Christum et in Christo facta esse dicuntur, sicut et apostolus Paulus manifestissime designat dicens: „Quoniam in ipso et per ipsum creata sunt omnia, sive quae in caelo sunt, sive quae in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt“, sed et in evangelio Iohannes eadem nihilominus ostendit dicens: „In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum; hoc erat in principio apud deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil“, sed et in psalmis scriptum est quia „Omnia in sapientia fecisti“: quia ergo Christus, sicut

166, 23 alii vero mitiores] < γ 167, 8 posset β G M* 22 et] < δ C
25 et²] < γ

aber heißt „irdisch“, und auch darunter ist kein geringer Unterschied, nämlich unter den Menschen: die einen sind Barbaren, andere Griechen; und von den Barbaren sind einige mehr roh und wild, andere mehr zivilisiert; manche leben nach höchst bewährten Gesetzen, andere nach mehr primitiven und rohen, andere nach unmenschlichen und tierischen, die eigentlich nur Bräuche, keine Gesetze sind. Manche (Menschen) werden gleich von Geburt an niedergehalten, sie sind unterworfen und werden nach Sklavenart erzogen, sei es unter Herren, unter Fürsten oder Tyrannen; andere aber werden mit mehr Freiheit und Vernunft erzogen. Manche haben einen gesunden Körper, andere einen kranken von Jugend auf; manche sind im Sehen, im Hören, im Sprechen behindert, teils von Geburt, teils haben sie bald nach der Geburt diese Sinne verloren, teils erst im Erwachsenenalter. Wozu soll ich das ganze Verzeichnis des menschlichen Elends aufschlagen und hersagen, von welchem die einen frei, die anderen betroffen sind, da doch jeder bei sich selbst all diese Dinge im Einzelnen betrachten und überlegen kann? Es gibt auch gewisse unsichtbare Mächte (vgl. Kol. 1, 16), denen alles, was auf Erden ist, zur Lenkung anvertraut ist, und auch bei ihnen ist ein nicht geringer Unterschied anzunehmen, entsprechend dem bei den Menschen. Ferner nennt der Apostel Paulus auch „Unterirdische“ (vgl. Eph. 4, 9), und bei diesen ist zweifellos ebenso nach einem Grund ihrer Verschiedenheit zu fragen. Über die unvernünftigen Tiere jedoch, die Vögel und die Wassertiere scheint mir eine Untersuchung überflüssig, denn sie sind zweifellos nicht als primär, sondern als sekundär anzusehen [9].

4. Nun ist alles, was geschaffen ist, durch Christus und in Christus geschaffen, wie es heißt; das sagt der Apostel Paulus ganz klar mit den Worten (Kol. 1, 16): „Denn in ihm und durch ihn ist alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Fürstentümer oder Obrigkeiten, es ist alles durch ihn und in ihm [10] geschaffen.“ Auch Johannes drückt im Evangelium dasselbe aus, wenn er sagt (Joh. 1, 1—3): „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dieses war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dieses gemacht, und ohne es ist nichts gemacht.“ Auch in den Psalmen steht geschrieben (Ps. 103 [104], 24): „Alles hast du in Weisheit gemacht.“

[9] Über die Entstehung der Tierseelen s. I 8 Anm. 15, über die Wassertiere ebd. Anm. 17.

[10] NT: εἰς αὐτόν („zu ihm“); geändert wohl unter dem Einfluß der Formulierung am Versanfang.

167, 27 verbum et sapientia est, ita etiam 'iustitia' est, consequens sine dubio erit, ut ea, quae in verbo et sapientia facta sunt, etiam in ea iustitia, quae est Christus, facta esse dicantur; quo scilicet in his, quae facta
30 sunt, nihil iniustum, nihil fortuitum videatur, sed omnia ita esse, ut aequitatis ac iustitiae regula expetit, doceantur. Quomodo ergo tanta ista rerum varietas tantaque diversitas iustissima et aequissima possit intellegi, certus sum humano ingenio vel sermone explicari non posse, nisi ipsum verbum ac sapientiam et iustitiam, qui est unigenitus filius
35 dei, prostrati ac supplices depraecemur, qui per gratiam suam sensibus |
168 se nostris infundens 'obscura inluminare', clausa patefacere, pandere dignetur arcana: si tamen inveniamur tam digne vel 'petere' vel 'quaerere' vel 'pulsare', ut vel petentes 'accipere' mereamur vel quaerentes 'invenire' vel pulsantibus iubeatur 'aperiri'. Non ergo freti nostro in-
5 genio sed ipsius sapientiae auxilio, quae fecit universa, et iustitiae eius, quam inesse creaturis omnibus credimus, interim, etiamsi adserere non valemus, ipsius tamen confisi misericordia inquirere perscrutarique temptabimus, quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas omni iustitiae ratione constare videatur. Rationem autem dico generalem
10 dumtaxat; nam specialem singulorum et quaerere imperiti est et reddere | velle dementis est.

5. Dicentibus igitur nobis mundum istum in hac varietate positum, qua supra exposuimus, a deo factum, quem deum et bonum et iustum atque aequissimum dicimus, obicere hoc plurimi solent (et hi maxime,
15 qui ex schola Marcionis ac Valentini et Basilidae venientes adserunt diversas esse naturas animarum), quomodo iustitiae dei conveniat mundum facientis, ut aliis quidem habitaculum in caelis praebeat, et non solum his habitaculum melius praestet, verum etiam gradum aliquem celsiorem spectabilioremque concedat, 'principatum' aliis indulgeat, aliis
20 'potestates', 'dominationes' quoque aliis tribuat, aliis amplissimas 'sedes'

167, 32 ista] < γ 168, 1 se] < γ 5 quae] qui δ σ 9 iustitiae] iustitia ac γ 12 Dicentibus] Degentibus γ igitur] autem γ 15 ac] et γ adserunt A : asserunt W β : adierunt γ : audierunt *Del. (angeblich nach Hss.)*

Da nun Christus, wie er das Wort und die Weisheit ist, so auch die „Gerechtigkeit" ist (vgl. 1 Kor. 1, 30), folgt daraus notwendig, daß man das, was im Wort und in der Weisheit gemacht wurde, auch als in der Gerechtigkeit, welche Christus ist, gemacht bezeichnen muß. Somit muß man unter dem, was gemacht ist, nichts als ungerecht oder zufällig betrachten, sondern lehren, daß alles so ist, wie es die Norm der Billigkeit und Gerechtigkeit fordert. Wie da die große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Dinge als völlig gerecht und billig verstanden werden kann, das läßt sich nach meiner Überzeugung nicht mit menschlichem Denken und Reden erklären, wenn wir nicht das Wort selbst, die Weisheit und die Gerechtigkeit, welche der eingeborene Sohn Gottes ist, demütig hingestreckt anflehen, durch seine Gnade sich in unsere Sinne zu ergießen, das Dunkle zu erhellen (vgl. 1 Kor. 4, 5), das Verschlossene zu öffnen, das Geheime zu enthüllen; sofern wir würdig erfunden werden, wenn wir bitten, suchen oder anklopfen, daß den Bittenden gegeben werde, daß die Suchenden finden oder daß den Anklopfenden aufgetan werde (vgl. Matth. 7, 7—8 u. Par.). Nicht im Vertrauen auf unsere Klugheit also, sondern auf die Hilfe der Weisheit selbst, die das All geschaffen hat, und auf ihre Gerechtigkeit, die, wie wir glauben, in allen Geschöpfen enthalten ist, wollen wir jetzt, wenngleich wir nichts zu behaupten vermögen, so doch im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit versuchen zu fragen und zu untersuchen, auf welche Weise diese große Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit der Welt mit der umfassenden Norm der Gerechtigkeit vereinbar sei. Ich spreche hier freilich nur von der allgemeinen Norm; denn nach der besonderen (Erklärung) in jedem Einzelfall zu fragen wäre Torheit, und sie geben zu wollen wäre Wahnsinn.

5. Wenn [11] wir sagen, diese Welt mit ihrer Mannigfaltigkeit, die wir oben geschildert haben, sei von Gott geschaffen, dem wir Güte, Gerechtigkeit und Billigkeit zuschreiben, so pflegen viele uns vorzuhalten — vor allem die, die aus der Schule des Marcion, Valentin und Basilides kommen und behaupten, die Naturen der Seelen seien verschieden —, wie es denn zur Gerechtigkeit des weltschaffenden Gottes passe, daß er einigen eine Wohnstätte im Himmel gebe, und nicht nur eine bessere Wohnstätte, sondern auch einen höheren und ruhmvolleren Rang; daß er anderen Fürstentümer verleihe, anderen Obrigkeiten, Herrschaften, erhabene Throne in himmlischer Höhe (vgl. Kol. 1, 16);

[11] Der folgende Paragraph ist von W. Theiler [Lit.-Vz. III] behandelt worden als Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion der Philosophie des Ammonios.

caelestium tribunalium praestet, eluceant alii rutilantius et coruscent fulgore sidereo, 'alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella ab stella in gloria differat'; et, ut simul ac breviter totum dicam, si creatori deo nec voluntas summi bonique operis nec perficiendi facultas deest, quid causae existere potuerit, ut naturas rationabiles creans, id est eos, quibus ut essent ipse extitit causa, celsiores alios faceret, alios secundo aut tertio et multis iam inferiores gradibus deterioresque procrearet? Tum deinde obiciunt etiam de his, quae in terris sunt, quod aliis nascendi sors felicior evenit, ut quis, verbi gratia, ex Abraham generetur et ex repromissione nascatur, alius quoque ex Isaac et Rebecca, quique 'adhuc in ventre positus supplantat fratrem
169 suum' et antequam nascatur, 'diligi' dicitur a deo; vel hoc ipsum omnino, quod in Hebraeis quis nascitur, apud quos eruditionem divinae legis inveniat, alius vero apud Graecos et ipsos sapientes et non parvae eruditionis homines, iam vero alius apud Aethiopas, quibus vesci humanis carnibus usus est, alii apud Scythas, apud quos patricidium quasi ex lege geritur, vel apud Tauros, ubi hospites immolantur. Aiunt ergo nobis: Si haec tanta rerum diversitas nascendique condicio tam varia tamque diversa, in qua causa utique liberi facultas arbitrii locum non habet (non enim quis ipse sibi eligit, ubi vel apud quos vel qua condicione nascatur), si ergo, inquiunt, haec non facit naturae diversitas animarum, id est ut mala natura animae ad gentem malam destinetur, bona autem ad bonas: quid aliud superest, nisi ut fortuito agi ista putentur et casu? Quod utique si recipiatur, iam nec a deo factus esse mundus nec a providentia eius regi credetur, et consequenter nec dei iudicium de uniuscuiusque gestis videbitur expectandum.

168, 22 alia¹] alii G M* : aliis σ 23 ac] et γ 23—24 dicam totum γ 30 promissione δ G* nasceretur γ 169, 9 elegit A σ 14 credetur β : creditur δ γ

daß andere besonders leuchtend erstrahlen und im Sternenglanz funkeln; daß eine andere Klarheit die Sonne hat, eine andere Klarheit der Mond, eine andere Klarheit die Sterne, ein Stern den anderen übertrifft an Klarheit (vgl. 1 Kor. 15, 41); und um alles kurz zusammenzufassen: wenn dem Schöpfergott weder der Wille zu einem vollkommenen, guten Werk abgeht noch die Macht, es auszuführen, welchen Grund könne es dafür gegeben haben, daß er bei der Schöpfung der Vernunftwesen, für deren Existenz er die unmittelbare Ursache ist, einige als höhere erschuf, andere auf zweiter, dritter oder noch tieferer Stufe, also geringer? Ferner wenden sie ein, was die irdischen Wesen betreffe, so hätten einige bei der Geburt ein glücklicheres Los, wenn einer z. B. von Abraham abstamme und aus der Verheißung geboren werde (vgl. Röm. 9, 8); oder wenn ein anderer von Isaak und Rebekka stamme, (jener,) der „noch im Mutterleibe seinen Bruder zu Fall brachte" (vgl. Hos. 12, 4)[12] und, wie es heißt, noch vor der Geburt von Gott geliebt wurde (vgl. Mal. 1, 2 und Röm. 9, 13); oder überhaupt wenn einer unter den Hebräern geboren wird, wo er die Erziehung des göttlichen Gesetzes vorfindet; ein anderer aber bei den Griechen, die ebenfalls Menschen von Weisheit und nicht geringer Bildung sind; ein anderer aber bei den Äthiopiern, die Menschenfleisch zu essen pflegen[13], andere bei den Skythen, bei denen der Vatermord Brauch ist[14], oder bei den Taurern, wo Fremde geopfert werden[15]. Sie sagen uns nun: Wenn diese große Mannigfaltigkeit, diese Verschiedenheit der Umstände der Geburt, wobei die Fähigkeit zum freien Entschluß ja keine Rolle spielt — denn niemand kann selbst wählen, wo, bei welchen Menschen und in welcher Stellung er geboren wird —, wenn also, so sagen sie, dies nicht von einer Wesensverschiedenheit der Seelen bewirkt wird, dergestalt, daß eine im Wesen schlechte Seele für ein schlechtes Volk bestimmt wird, eine gute für ein gutes: was bleibt dann übrig als anzunehmen, es ginge dabei regellos und zufällig zu? Wollte man das annehmen, so könnte man nicht mehr glauben, daß die Welt von Gott geschaffen ist und von seiner Vorsehung gelenkt wird, und weiterhin würde man nicht erwarten können, daß Gott die Taten eines jeden richten wird.

[12] Mit „zu Fall brachte" (gr. ἐπτέρνισεν) ist darauf angespielt, daß Jakob bei der Geburt Esaus Bein (Hüfte) festhielt (Gen. 25, 26); derselbe Ausdruck Gen. 27, 36.

[13] Vgl. Ptol. Geogr. IV 8, 3.

[14] Vgl. Herodot I 216; IV 26; Or. C. Cels. V 27. Mit „quasi ex lege geritur" gibt Ruf. wohl ein νομίζεται wieder.

[15] Vgl. Herodot IV 103; Clem. Al. Protr. III 42, 3; Or. C. Cels. V 27.

169, 16 In qua re | quae sit quidem ad liquidum veritas rerum, illius est nosse solius, qui | 'scrutatur omnia, etiam alta dei'. | 6. Nos vero quasi homines, ne haereticorum insolentiam reticendo | nutriamus, quae pro viribus nostris occurrere nobis possunt ad ea, quae | obtenderunt, hoc modo respondebimus. Bonum esse et iustum et om|nipotentem deum creatorem universorum, quibus valuimus ex divinis | scripturis adsertionibus in superioribus frequenter ostendimus. Hic cum | 'in principio crearet' ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque inpossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquem-
170 que | voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit vel ad | defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit, sicut et antea iam | diximus, inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex con|ditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustum videbatur, diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam 'domum', in qua inesse deberent 'non solum vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem, alia autem ad contumeliam', ex istis diversis vasis vel animis vel mentibus adornaret. Et has causas, ut ego arbitror, mundus iste suae diversitatis accepit, dum unumquemque divina providentia pro varietate motuum suorum vel animorum propositique dispensat. Qua ratione neque creator iniustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuius-que nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur, vel qualiscumque

169, 22 in superioribus] < γ 24 nisi] + propter γ 25 quo] qua γ
27 aequales] aequaliter γ 170, 9 autem] < γ

In dieser Sache zu erkennen, was die letzte Wahrheit ist, das ist dem allein vorbehalten, der „alles erforscht, auch die Tiefen der Gottheit" (vgl. 1 Kor. 2, 10); 6. wir aber als Menschen wollen, um nicht die Verwegenheit der Irrlehrer durch Schweigen zu befördern, auf ihre Einwände zur Antwort geben, was uns nach unserem Vermögen in den Sinn kommt. (Dies ist) folgendes: Daß Gott, der Schöpfer des Alls, gut, gerecht und allmächtig ist, haben wir früher oft nach unseren Kräften mit Beweisen aus den göttlichen Schriften gezeigt. Als er im Anfang das schuf (vgl. Gen. 1, 1), was er schaffen wollte, nämlich die Vernunftwesen [16], hatte er keinen Grund für das Schaffen als sich selbst, d. h. seine Güte. Da er also selbst der Grund war für das zu Schaffende, und in ihm keine Verschiedenheit, keine Veränderlichkeit und kein Unvermögen war, schuf er alle Wesen, die er schuf, gleich und ähnlich, da es für ihn keinen Grund für Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit gab. Aber da die Vernunftgeschöpfe selbst, wie wir oft dargetan haben und an seinem Orte wieder dartun werden [17], mit der Fähigkeit der freien Entscheidung beschenkt sind, regte die Willensfreiheit einen jeden entweder zum Fortschritt durch Nachahmung Gottes an oder zog ihn zum Abfall durch Nachlässigkeit. Dies wurde für die Vernunftwesen, wie wir schon früher sagten [18], zur Ursache der Verschiedenheit; sie hat ihren Ursprung also nicht im Willen und der Entscheidung des Schöpfers, sondern im eigenen freien Entschluß. Gott aber hielt es alsdann für gerecht, für seine Schöpfung nach ihrem Verdienst Sorge zu tragen, und er vereinte die Verschiedenheit der Intelligenzen zur Harmonie e i n e r Welt; er richtete sozusagen ein Haus ein, in dem nicht nur goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene sein sollten, die einen zu Ehren, die andern aber zu Unehren (vgl. 2 Tim. 2, 20), und verwendete dazu diese verschiedenen Gefäße, Seelen oder Intelligenzen. Dies sind, wie ich glaube, die Ursachen, die zur Mannigfaltigkeit dieser Welt führten, indem die göttliche Vorsehung für einen jeden sorgte, je nach der besonderen Art seiner Bewegungen, seiner Gesinnung, seiner Entschlüsse. Auf diese Weise wird der Schöpfer nicht ungerecht erscheinen, wenn er infolge voraufgehender Ursachen jedem nach Verdienst seine Stelle gibt; und man wird auch nicht glauben, Glück oder Unglück der Geburt und das besondere Geschick, das mit ihr gegeben ist, beruhten auf Zufall, und

[16] Hier liegt die Deutung von Gen. 1, 1 zugrunde, die II 3 Anm. 27 erörtert ist.
[17] Vgl. I 5, 3 u. ö.; vor allem III 1.
[18] Vgl. § 2.

170, 16 acciderit illa condicio, neque diversi creatores et diversae naturae credentur animarum.

7. Verum ne scriptura quidem sancta videtur mihi penitus arcani huius tacuisse rationem; sicut cum apostolus Paulus de Esau et Iacob disputans ait: „Cum enim nondum nati fuissent neque egissent aliquid boni vel mali, ut propositum, quod secundum electionem dei factum est, permaneret, non ex operibus sed ex eo, qui vocavit, dictum est quia maior serviet minori, sicut scriptum est: Iacob dilexi, Esau autem odio habui". Et post haec sibi ipse respondit et dicit: „Quid ergo dicemus? numquid iniustitia est apud deum?" Et ut nobis occasionem praestaret inquirendi de his et perscrutandi, quomodo haec non extra rationem fiant, respondit sibi ipsi et ait: „Absit". Eadem namque, ut mihi videtur, quae de Esau et Iacob quaestio proponitur, haberi etiam de caelestibus omnibus et de terrestribus creaturis et de infernis potest; et similiter mihi videtur, sicut ibi ait: „Cum enim nondum nati fuissent neque aliquid egissent boni vel mali", ita etiam de ceteris omnibus dici posse. 'Cum enim nondum creata essent neque egissent aliquid boni vel mali, ut secundum electionem propositum dei maneat', sicut putant quidam, facta sunt illa quidem caelestia, haec autem terrestria | 171 et alia inferna 'non ex operibus', ut putant illi, 'sed ex eo qui vocavit'. 'Quid ergo dicemus', si haec ita sunt? 'Ergo iniustitia est apud deum? Absit'. Igitur sicut de Esau et Iacob diligentius perscrutatis scripturis invenitur quia non est 'iniustitia apud deum', ut 'antequam nascerentur vel agerent aliquid' in hac scilicet vita, 'diceretur quia maior serviet minori', et ut invenitur non esse iniustitia quod et in ventre fratrem suum supplantavit Iacob, si ex praecedentis videlicet vitae meritis digne eum 'dilectum esse' sentiamus a deo, ita ut et fratri praeponi mereretur: ita etiam de caelestibus creaturis, si advertamus quoniam ista diversitas non est creaturae principium, sed ex praecedentibus causis pro meriti dignitate diversum singulis a conditore ministerii

170, 16 condicio neque] conditione quae **A** μ : condicio quae **C** et] vel *Del.* 24 *und* 27 respondet *Merl.* 27 Absit] < γ 32 creatae sunt μ : create essent σ 171, 10 quoniam] quia γ est] < γ

man wird auch nicht verschiedene Schöpfer und wesensmäßig verschiedene Seelen annehmen.

7. Auch die heilige Schrift scheint mir dieses Geheimnis nicht ganz unerwähnt zu lassen. So sagt der Apostel Paulus in der Erörterung über Esau und Jakob (Röm. 9, 11—13): „Denn ehe sie geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten — auf daß der Vorsatz Gottes nach seiner Wahl bestünde, nicht aus Verdienst der Werke, sondern aus Gnade des Berufers — ward gesagt: Der Ältere soll dienstbar sein dem Jüngeren, wie geschrieben steht: Jakob habe ich geliebt, aber Esau habe ich gehaßt." Danach entgegnet er sich selbst (Röm. 9, 14): „Was sollen wir da sagen? Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott?" Und um uns einen Anstoß zum Nachdenken und zum Weiterforschen zu geben, inwiefern dies nicht ohne Grund geschehe, antwortet er sich selbst: „Das sei ferne." [19] Nun kann man, meine ich, die gleiche Frage wie bei Esau und Jakob auch bei allen himmlischen und irdischen Geschöpfen und bei den unterirdischen stellen, und Ähnliches wie Paulus sagt — „Denn ehe sie geboren waren und weder Gutes noch Böses getan hatten" — kann man auch von allen anderen Wesen sagen. Denn ehe sie erschaffen waren und weder Gutes noch Böses getan hatten, auf daß der Vorsatz Gottes nach seiner Wahl bestünde, wurden, wie einige meinen, die einen als Himmlische, andere als Irdische, andere als Unterirdische geschaffen, nicht aus Verdienst der Werke, wie jene glauben, sondern aus Gnade des Berufers. Was sollen wir da sagen, wenn dies so ist? Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne! (Vielmehr ist so zu schließen:) Was Esau und Jakob betrifft, so findet man bei genauerem Studium der Schrift, daß keine Ungerechtigkeit ist bei Gott, so daß ehe sie geboren waren und etwas getan hatten — nämlich in diesem Leben — gesagt ward, der Ältere solle dem Jüngeren dienstbar sein; und man findet, daß es auch keine Ungerechtigkeit war, daß Jakob im Mutterleibe seinen Bruder zu Fall brachte. Wir müssen nur annehmen, daß er auf Grund von Verdiensten eines früheren Lebens von Gott mit Recht geliebt wurde, so daß er auch nach Verdienst dem Bruder vorgezogen wurde. Dasselbe finden wir nun auch bei den himmlischen Geschöpfen; hier müssen wir beachten, daß diese Mannigfaltigkeit nicht der Urzustand der Schöpfung ist, sondern daß infolge vorangehender Ursachen jedem Wesen nach dem Wert seiner Ver-

[19] Or. gibt sich mit der paulinischen Auskunft, die auf der göttlichen Erwählung beruht, nicht zufrieden, sondern glaubt, daß man den Satz „Das sei ferne" zum Anlaß nehmen müsse, diese Position zu überwinden, die ihm offenbar gnostisch erscheint (s. im folgenden: „wie einige meinen").

paratur officium, ex eo profecto quod unusquisque in eo quod mens creatus a deo est vel rationabilis spiritus, pro motibus mentis et sensibus animorum vel plus vel minus sibi ipse meriti paraverit et vel amabilis deo vel etiam odibilis extiterit; cum tamen et aliqui ex his, qui melioribus meritis sunt, ad exornandum mundi statum 'conpati' reliquis et officium praebere inferioribus ordinentur, quo per hoc et ipsi participes existant patientiae creatoris, secundum quod apostolus ipse ait: „Vanitati enim creatura subiecta est, non volens, sed propter eum, qui subiecit, in spem". | Observantes igitur istam sententiam, quam apostolus de nativitate | Esau et Iacob exponens dixit: „Numquid iniustitia est apud deum? | Absit", etiam in omnibus creaturis rectum arbitror hanc eandem de|bere sententiam custodiri, quoniam, sicut superius diximus, iustitia | debet creatoris in omnibus apparere. Quae, ut mihi videtur, ita demum | lucidius ostendetur, si causas diversitatis unusquisque vel caelestium | vel terrestrium vel infernorum in semet ipso praecedentes nativitatem | corpoream habere dicatur. Verbo enim dei et sapientia eius creata sunt | universa, et per ipsius sunt ordinata iustitiam; per gratiam vero mi|sericordiae suae omnibus providet atque omnes quibuscumque curari | possunt remediis hortatur et provocat ad salutem.

8. Sicut ergo dubium non est in die iudicii futurum quod separentur boni a malis et iusti ab iniustis, et singuli quique pro merito | per ea loca quae digni sunt distribuantur iudicio dei, sicut deo volente in consequentibus ostendemus, tale aliquid opinor etiam antea iam factum. Omnia enim deus et semper iudicio agere ac dispensare credendus est. Illud quoque, quod apostolus docet, dicens quia „In domo magna non sunt tantummodo vasa aurea et argentea, sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem, alia autem ad contumeliam", et quod addit dicens quia „Si qui se expurgaverit, erit vas in honorem sanctificatum et utile domino ad omne opus bonum paratum", sine dubio illud ostendit, quia 'qui se purgaverit' in hac vita positus,

171, 14 et] < δ γ 20 spem] spe B M^{c} *(mit Vulg.; so auch p. 91, 14 u. ö.)* 25 deberet γ 26 ostenditur δ S 32—33 separantur γ 172, 1 quae] quibus *Merl.* 2 ante γ 7 addidit δ C *(vielleicht richtig)* qui] quis δ B σ 8 honore δ B et] < γ

dienste vom Schöpfer ein Dienst zugewiesen wird, d. h. infolge der Tatsache, daß ein jeder, sofern er als Intelligenz oder als vernünftiger Geist von Gott geschaffen ist, entsprechend seinen geistigen Bewegungen und dem Denken seines Herzens sich selbst mehr oder weniger Verdienste erwirbt und für Gott liebenswert oder hassenswert wird. Dabei wird allerdings auch einigen, die höhere Verdienste haben, zur besseren Einrichtung des Weltgebäudes aufgetragen, mit den anderen mitzuleiden (vgl. 1 Kor. 12, 26) und den Niederen einen Dienst zu leisten, damit so auch diese teilhaftig werden der Langmut des Schöpfers, wie der Apostel selbst sagt (Röm. 8, 20): „Denn der Eitelkeit ist die Kreatur unterworfen ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung." Wir müssen also den Satz beachten, den der Apostel bei der Erörterung über die Geburt von Esau und Jakob ausspricht: „Ist etwa Ungerechtigkeit bei Gott? Das sei ferne!", und ich halte es für richtig, ihn auch bei allen (anderen) Geschöpfen anzuwenden; denn die Gerechtigkeit des Schöpfers muß, wie wir vorhin sagten, in allem sichtbar werden. Sie erscheint, meine ich, erst dann genügend deutlich, wenn man von jedem himmlischen, irdischen oder unterirdischen Wesen sagt, es habe in sich selbst Ursachen für die Verschiedenheit, welche der körperlichen Geburt vorausgehen. Denn durch das Wort Gottes und seine Weisheit ist das All geschaffen, und es ist geordnet durch seine Gerechtigkeit; durch die Gnade seiner Barmherzigkeit aber sorgt er für alle, mahnt alle mit den Heilmitteln, die ihnen jeweils helfen können[20], und gibt ihnen Anstöße zu ihrer Rettung.

8. Es steht außer Zweifel, daß dereinst am Tage des Gerichtes die Guten von den Bösen, die Gerechten von den Ungerechten getrennt werden, und ein jeder durch Gottes gerechte Entscheidung an den Platz verwiesen wird, den er verdient hat; und das werden wir, so Gott will, im folgenden zeigen. Aber etwas Entsprechendes, meine ich, ist auch früher schon geschehen. Denn man muß annehmen, daß Gott alles und jederzeit nach gerechter Entscheidung tut und anordnet. Auch wenn der Apostel lehrt (2 Tim. 2, 20—21): „In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren", und wenn er hinzufügt: „So jemand sich reinigt, der wird ein geheiligtes Gefäß sein zu Ehren, dem Hausherrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet", so will er offenbar dartun, daß einer, der sich in diesem Leben

[20] Gemeint ist göttliche Strafe, die als ärztlicher Eingriff verstanden wird (vgl. II 10, 6).

172, 10 'ad omne opus bonum erit paratus' in futuro; qui autem non se purgaverit, secundum quantitatem inmunditiae suae erit vas 'ad contumeliam', id est indignum. Ita ergo possibile est intellegi etiam antea fuisse vasa rationabilia vel purgata vel minus purgata, id est quae se ipsa purgaverint aut non purgaverint, et ex hoc unumquodque vas 15 secundum mensuram puritatis aut impuritatis suae locum vel regionem vel condicionem nascendi vel explendi aliquid in hoc mundo accepisse; quae omnia deus usque ad minimum virtute sapientiae suae providens atque dinoscens moderamine iudicii sui, aequissima retributione universa disposuit, quatenus unicuique pro merito vel succurri vel consuli 20 deberet. In quo profecto omnis ratio aequitatis ostenditur, dum inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem. Quorum meritorum rationes per singulos quosque secundum veritatem et ad liquidum solus ipse cum unigenito verbo ac sapientia sua et sancto suo 24 spiritu recognoscit.

26

CAPUT DECIMUM

* → De resurrectione ← et iudicio

1. Sed quoniam nos sermo commonuit de iudicio futuro et de retributione ac suppliciis peccatorum, secundum quod comminantur | 173 sanctae scripturae et ecclesiastica praedicatio continet, eo quod iudicii tempore 'ignis aeternus' et 'tenebrae exteriores' et 'carcer' et 'caminus' et alia his similia peccatoribus praeparata sint, videamus quid etiam de his sentiri oporteat.

5 Sed ut ad haec competenti ordine veniatur, prius mihi videtur de resurrectione sermo movendus, ut sciamus quid est illud quod vel ad

---

172, 25 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 10 B.):* ... → περὶ ἀναστάσεως ← ...

172, 16 accepisse] causam habuisse videatur δ 19 disponit γ unicuique] unusquisque γ

II 10 *Textzeugen*: ω; p. 177, 10 Et arbitror — 178, 12 Christum *Pa. 8*; p. 179, 11 Multa — 21 perdiderunt *Pa. 8*; p. 180, 14 Quoniam — 22 Iuda *Pa. 8*.

172, 27 et] + de δ C

reinigt, zu allem guten Werk bereitet sein wird im zukünftigen; wer sich aber nicht reinigt, wird wegen der Menge seines Schmutzes ein Gefäß zu Unehren sein, d. h. ein unwürdiges. Daher ist es möglich zu denken, daß es auch vorher schon vernunftbegabte Gefäße gab, die mehr oder weniger gereinigt waren, d. h. die sich selbst gereinigt hatten oder nicht, und daß auf Grund davon ein jedes Gefäß nach dem Maß seiner Reinheit oder Unreinheit den Ort, das Land oder die Stellung erhalten hat, in der es geboren werden und etwas in dieser Welt leisten soll; Gott regelt all das bis ins kleinste mit der Kraft seiner Weisheit und entscheidet es mit der Macht seines gerechten Urteils, und so hat er alles kraft einer vollkommen gerechten Vergeltung geordnet, (wobei berücksichtigt ist,) welche Hilfe oder welche Fürsorge ein jeder auf Grund seines Verdienstes braucht. Hierin wird endlich das volle Prinzip der Gerechtigkeit deutlich: die Ungleichheit in der Sache bedeutet Gleichheit in der Vergeltung der Verdienste. Wie es sich freilich mit diesen Verdiensten in allen Einzelfällen verhält, das erkennt er allein nach der Wahrheit und in letzter Klarheit, zusammen mit dem eingeborenen Wort und seiner Weisheit und seinem heiligen Geiste. |

KAPITEL 10

Von der Auferstehung [1] |

Phot

R 1. Die Erörterung hat unsere Aufmerksamkeit auf das künftige Gericht und die Vergeltung und Strafe für die Sünden gelenkt; eine solche wird von den heiligen Schriften angedroht, und sie ist in der kirchlichen Verkündigung enthalten [2]; zur Zeit des Gerichts soll den Sündern „ewiges Feuer" (vgl. Matth. 25, 41), die „Finsternis draußen" (vgl. Matth. 8, 12 u. ö.), ein „Gefängnis" (vgl. 1 Petr. 3, 19), ein „Feuerofen" (vgl. Matth. 13, 42) und anderes dieser Art bereitet sein. Wir wollen nun auch bei diesem Thema untersuchen, was davon zu denken ist.

Um in der angemessenen Ordnung an dieses Problem heranzugehen, muß man, wie mir scheint, zuerst mit einer Erörterung der Auferste-

---

[1] Ruf. überschreibt das Kap.: „Von der Auferstehung und dem Gericht". Inhaltlich und formal zutreffender ist die Fassung des Photios, die das Kap. unterteilt: „Von der Auferstehung. Von der Strafe" (= § 1—3; § 4—8); als dritter Punkt schließt sich an: „Von den Verheißungen" (= Kap. 11).

[2] Vgl. I Praef. 5.

supplicium vel ad requiem ac beatitudinem veniet; de quo et in aliis quidem libris, quos de resurrectione scripsimus, plenius disputavimus et quid nobis de hoc videretur ostendimus. Sed et nunc propter consequentiam tractatus pauca inde repetere non videtur absurdum, maxime propter hoc quod offenduntur quidam in ecclesiastica fide, quo velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus, praecipue haeretici. Quibus hoc modo arbitror respondendum.

Si con|fitentur etiam ipsi quia resurrectio fit mortuorum, respondeant nobis: | quid est quod mortuum est, nonne corpus? Corporis ergo resurrectio | fiet. Tum deinde dicant si utendum putant nobis esse corporibus aut | non? Arbitror apostolo Paulo dicente quia „Seminatur corpus animale, | resurget corpus spiritale" istos negare non posse quod 'corpus resur|gat' vel quia in resurrectione corporibus utamur. Quid ergo? Si cer|tum est quia corporibus nobis utendum sit, et corpora ea, quae ceciderunt, 'resurgere' praedicantur (non enim proprie resurgere dicitur nisi id, quod ante ceciderit), nulli dubium est idcirco ea resurgere, ut his iterum ex resurrectione induamur. Alterum ergo haeret ex altero. Nam et si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri | resurgunt, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus. Quae si verum est quod resurgunt et 'spiritalia' resurgunt, dubium non est quin abiecta corruptione et deposita mortalitate resurgere dicantur a mortuis; alioquin vanum videbitur et superfluum resurgere quem a mortuis, ut iterum moriatur. Quod ita demum intellegi evidentius potest, si qui diligenter advertat, quae sit 'animalis corporis' qualitas, quae in terram seminata 'spiritalis corporis' reparet qualitatem. Ex

173, 8 plenius disputavimus] < γ 9 videtur γ 12 quo] quod β σ velut] vel γ 14 fit] sit β M S 16 dicunt δ G M* 18 resurgit δ C *(vielleicht richtig, trotz p. 288, 29, da dem NT entsprechend)* 20 corpora ea B σ : corporea δ : corporea C* : corporum C^c : corporea ea G (M) 23 haeret] erat μ : erit σ 174, 2 Quae] Quod A^1c *(als Variante am Rande)* B^c σ

hung ansetzen, damit wir wissen, was es denn für ein Wesen sei, das entweder der Strafe oder der Ruhe und Seligkeit zugeführt wird. Hierüber haben wir schon in anderen Büchern, die wir über die Auferstehung geschrieben haben, ausführlicher gehandelt und unsere Meinung dargelegt[3]. Jetzt scheint es angebracht, um des systematischen Zusammenhangs der Abhandlung willen einiges von dort zu wiederholen; vor allem weil einige sich am kirchlichen Glauben über die Auferstehung stoßen, den sie für töricht und ganz sinnlos halten, insbesondere die Irrgläubigen. Ihnen ist, wie ich meine, folgendermaßen zu antworten[4].

Wenn auch sie bekennen, daß eine Auferstehung von den Toten geschieht, so sollen sie uns antworten: Was ist eigentlich tot? Ist das nicht der Leib? Es wird also eine Auferstehung des Leibes geschehen. Ferner sollen sie sagen, ob sie glauben, daß wir (als Auferstandene) Leiber haben werden oder nicht. Ich glaube, auf Grund des Pauluswortes „Es wird gesät ein natürlicher Leib, und wird auferstehen ein geistlicher Leib" (1 Kor. 15, 44) werden sie nicht leugnen können, daß der Leib aufersteht, daß wir also als Auferstandene Leiber haben werden. Was folgt daraus? Wenn es feststeht, daß wir Leiber haben werden, und wenn es andererseits heißt, die Leiber, die dahingesunken sind, ständen wieder auf — denn von einem Wiederauferstehen kann man im eigentlichen Sinne nur bei dem sprechen, was vorher dahingesunken ist —, so kann niemand zweifeln, daß sie zu dem Zweck auferstehen, damit wir erneut nach der Auferstehung mit ihnen bekleidet werden. Denn das eine hängt am anderen: Wenn die Leiber auferstehen, tun sie es zweifellos, um uns zu bekleiden; und wenn wir Leiber haben müssen — und das ist sicherlich notwendig —, so werden wir in keinem anderen als in unserem eigenen Leib sein. Wenn es nun zutrifft, daß sie auferstehen, und zwar als „geistliche Leiber", so ist es klar, daß gemeint ist, sie stünden befreit von Verweslichkeit und Sterblichkeit (vgl. 1 Kor. 15, 53) von den Toten auf; sonst wäre es nichtig und überflüssig, daß einer von den Toten auferstünde, um noch einmal zu sterben. Dies läßt sich erst dann deutlicher erkennen, wenn man sich gründlich klarmacht, welches die Beschaffenheit des „natürlichen Leibes" ist, der in die Erde gesät wird und die Beschaffenheit des „geist-

[3] Zu der verlorenen Schrift „Über die Auferstehung", die zwei Bücher umfaßte, vgl. Cadiou, Jeunesse [Lit.-Vz. III] 117—129.

[4] Die Häretiker, gegen die § 1—2 gerichtet sind, lehrten zwar eine Auferstehung, aber nicht eine Auferstehung des Leibes. Es dürfte sich um Gnostiker handeln; Cadiou 124 denkt an die Bardesaniten.

'animali' namque 'corpore' ipsa virtus resurrectionis et gratia 'spiritale corpus' educit, cum id ab 'indignitate' transmutat ad 'gloriam'.

2. Quoniam ergo haeretici eruditissimi sibi videntur et sapientissimi, interrogabimus eos, si omne corpus schema aliquod habet, id est aliquo habitu deformetur. Et si quidem dixerint esse corpus quod non aliquo habitu formetur, imperitissimi omnium atque insipientissimi videbuntur. Nullus enim hoc negabit, nisi sit ab omni eruditione penitus alienus. Si vero secundum id, quod consequens est, dixerint quia omne corpus certo quo habitu deformatur, requiremus ab eis, si possunt nobis 'spiritalis corporis' habitum demonstrare atque describere; quod utique facere nullo modo poterunt. Sed et differentias eorum, qui resurgunt, inquiremus ab eis. Quomodo ostendent verum esse illud, quod dictum est quia „Alia caro volucrum, alia piscium; et corpora caelestia et corpora terrestria; sed alia quidem caelestium gloria, alia vero terrestrium, alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella enim ab stella differt in gloria; ita et resurrectio mortuorum"? Secundum istam ergo consequentiam caelestium corporum ostendant nobis differentias gloriae eorum qui resurgunt, et si ullo genere conati fuerint secundum caelestium corporum differentias aliquam excogitare rationem, quaeremus ab eis, ut etiam secundum terrenorum corporum | comparationem differentias resurrectionis adsignent. Nos vero ita intellegimus, quod volens apostolus describere, quanta esset differentia eorum, qui resurgent 'in gloria', id est sanctorum, comparationem caelestium corporum sumpsit dicens: „Alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum". Et iterum volens differentias eorum docere, qui in hac vita non expurgati ad resurrectionem venient, id est peccatores,

174, 10 id] < δ B : illud *Koe. App.* 12—13 habitu aliquo γ 13 deformatur *Koe. App.* 14 deformetur γ 23 alia[1]] + vero γ 24 enim] < C M σ ita] sic δ B

lichen Leibes" annimmt (vgl. 1 Kor. 15, 44). Denn aus dem „natürlichen Leib" bringt eben die Kraft und Gnade der Auferstehung den „geistlichen Leib" hervor, indem sie ihn von der „Unehre" in die „Herrlichkeit" verwandelt (vgl. 1 Kor. 15, 43).

2. Da die Irrgläubigen sich für höchst gebildet und weise halten, wollen wir sie fragen, ob jeder Körper eine Gestalt hat[5]. Wenn sie nun sagen, es gebe einen Körper, der keine Gestalt habe, werden sie als die größten Toren und Dummköpfe dastehen; denn niemand wird das bestreiten, wenn er nicht völlig ungebildet ist. Wenn sie aber entsprechend der logischen Notwendigkeit sagen, daß jeder Körper eine bestimmte Gestalt hat, so werden wir sie fragen, ob sie uns die Gestalt eines „geistlichen Leibes" zeigen und beschreiben können — was ihnen natürlich unmöglich sein wird. Außerdem werden wir sie nach den Unterschieden der Auferstandenen fragen. Wie können sie die Richtigkeit des Wortes aufweisen (1 Kor. 15, 39—42): „Ein anderes Fleisch ist das der Vögel, ein anderes das der Fische; und es sind himmlische Körper und irdische Körper, aber eine andere Herrlichkeit haben die himmlischen und eine andere die irdischen; eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne, denn ein Stern übertrifft den andern an Klarheit; so ist es auch mit der Auferstehung der Toten"? Sie sollen zeigen, wie nach der Analogie der himmlischen Körper die Unterschiede an Klarheit zwischen den Auferstandenen aufzufassen sind, und wenn sie irgendwie versuchen, eine Erklärung entsprechend den himmlischen Körpern auszudenken, so werden wir von ihnen fordern, auch entsprechend dem Vergleich mit den irdischen Körpern einen Unterschied der Auferstandenen aufzustellen. Unsere eigene Auffassung ist jedenfalls so: Der Apostel hat einen Vergleich mit den himmlischen Körpern angestellt mit den Worten: „Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne", um zu beschreiben, welcher Unterschied zwischen denen besteht, die „in Herrlichkeit" auferstehen (vgl. 1 Kor. 15, 43), also den Heiligen. Und um andererseits die Unterschiede zwischen denen zu lehren, die zur Auferstehung kommen, ohne in diesem Leben geläutert zu sein, also zwischen den Sündern, nimmt er ein Beispiel von den irdischen Körpern: „Ein an-

[5] Der Zusatz „id est aliquo habitu deformetur" ist Rufins Erklärung des Fremdwortes „schema". — Die Gegner leugnen offenbar, daß der auferstandene Mensch eine individuelle Gestalt hat, während Or. auch dem „geistlichen Leib" die wiedererkennbaren Gestaltmerkmale des irdischen Individuums zuschreibt (vgl. das Or.-Referat bei Meth. De resurr. I 20—24, vor allem 22).

de terrenis sumit exemplum dicens: „Alia caro volucrum, alia piscium". Digne etenim sanctis caelestia, terrena peccatoribus comparantur.

Haec | quidem dicta sint adversum eos, qui resurrectionem mortuorum, id | est resurrectionem corporum negant.

3. Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt. Quos interrogamus, quomodo intellegunt 'animale corpus' gratia resurrectionis immutandum et 'spiritale' futurum, et quomodo quod 'in infirmitate seminatur', resurrecturum sentiant 'in virtute', et quod 'in ignobilitate', quomodo 'surget in gloria', et quod 'in corruptione', quomodo ad 'incorruptionem' transferatur. Quod utique si credunt apostolo, quia corpus 'in gloria et in virtute et in incorruptibilitate' resurgens 'spirituale' iam effectum sit, absurdum videtur et contra apostoli sensum dicere id rursum 'carnis et sanguinis' passionibus implicari, cum manifeste dicat apostolus: „Quoniam caro et sanguis regnum dei non possidebunt, neque corruptio incorruptionem possidebit". Sed et illud quomodo accipiunt, quod dicit apostolus quia „Omnes autem immutabimur"? Quae utique immutatio secundum illum ordinem, quem superius diximus, expectanda est, in qua sine dubio dignum aliquid divina | gratia sperare nos convenit. Quod futurum credimus hoc ordine quo 'nudum granum frumenti aut alicuius ceterorum' in terra seminatum describit apostolus, 'cui deus dat corpus prout voluit', cum prius 'granum ipsum frumenti mortuum fuerit'. Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa,

175, 7 caro] corpora γ 14 intellegant B 16 ignobilitate — 17 quod in] < δ 17 surget β γ (δ *fehlt*) : resurget *Merl.* : resurgat *Del.* 20 sit σ : < α μ 176, 5 velut] ut δ B

deres Fleisch ist das der Vögel, ein anderes das der Fische." Denn es ist angemessen, die Heiligen mit Himmlischem, die Sünder mit Irdischem zu vergleichen.

Soweit haben wir gegen die gesprochen, die die Auferstehung der Toten, d. h. der Leiber, leugnen; 3. jetzt aber wenden wir uns einigen der Unsrigen zu, die entweder aus geringer Einsicht oder aus Mangel an (einer zureichenden Bibel-)Erklärung eine sehr triviale und niedrige Vorstellung von der Auferstehung des Leibes einführen[6]. An sie richten wir die Frage, wie sie es verstehen, daß der „natürliche Leib" durch die Gnade der Auferstehung verwandelt und zum „geistigen" werden soll, und wie nach ihrer Meinung das, was „gesät wird in Schwachheit, auferstehen wird in Kraft, was gesät wird in Unehre, auferstehen wird in Herrlichkeit, und was gesät wird in Verweslichkeit, übergeführt wird in Unverweslichkeit" (vgl. 1 Kor. 15, 42—44). Wenn sie dies dem Apostel glauben, daß der Leib, wenn er in Herrlichkeit, Kraft und Unverweslichkeit aufersteht, zu einem „geistigen Leib" geworden ist, muß es widersinnig und gegen die Meinung des Apostels scheinen, wenn man sagt, er verfiele wieder in die Leidenschaften von Fleisch und Blut[7], wo doch der Apostel deutlich sagt (1 Kor. 15, 50): „Daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht erben können, und das Verwesliche nicht erben wird die Unverweslichkeit." Und wie verstehen sie es, wenn der Apostel sagt (1 Kor. 15, 51): „Wir werden aber alle verwandelt werden"? Es ist doch zu erwarten, daß diese Verwandlung nach jener Regel eintreten wird, von der wir oben gesprochen haben, und wir dürfen von ihr etwas erhoffen, das der göttlichen Gnade angemessen ist. Dies wird, so glauben wir, nach der Regel geschehen, die der Apostel beschreibt, wenn er sagt (vgl. 1 Kor. 15, 37—38.36): ein bloßes Korn werde in die Erde gesät, etwa Weizen oder ein anderes, und Gott gebe ihm einen Leib wie er wolle, nachdem zuerst das Weizenkorn selbst gestorben sei. Auch unsere Leiber, so muß man annehmen, sinken wie das Korn in die Erde; aber es gibt in ihnen eine gestaltende Kraft[8], die die körperliche Substanz zusammenhält[9], und wenn auch der Leib gestorben, verwest und zerstreut ist, so kann doch auf das Wort Gottes hin eben diese Kraft, die immer in der körper-

[6] Also kirchliche Christen mit allzu materiellen Vorstellungen; vgl. II 11, 2.

[7] Hier ist an das Festmahl im Himmel u. dgl. zu denken.

[8] „ratio": gr. logos. Or. denkt hier an den „spermatikos logos", die „rationale Keimkraft" der Stoiker, was durch das Gleichnis vom Samen nahegelegt war. Vgl. Cadiou 120 f.

[9] Stoisch, vgl. etwa Sext. Emp. Adv. math. 9, 72.

179, 10 sine dubio ad | firmiorem sui conpagem instaurationemque solidatur.

6. Multa sunt etiam alia quae nos latent, quae illi soli cognita sunt, qui est medicus animarum nostrarum. Si enim ad corporis sanitatem pro his vitiis, quae per escam potumque collegimus, necessariam habemus interdum austerioris ac mordacioris medicamenti curam, non-
15 numquam vero, si id vitii qualitas depoposcerit, rigore ferri et sectionis asperitate indigemus, quodsi et haec supergressus fuerit morbi modus, ad ultimum conceptum vitium etiam ignis exurit: quanto magis intellegendum est medicum nostrum deum volentem diluere vitia animarum nostrarum, quae ex peccatorum et scelerum diversitate collegerant, uti
20 huiuscemodi poenalibus curis, insuper etiam ignis inferre supplicium his, qui sanitatem animae perdiderunt?

Cuius rei imagines etiam in scripturis sanctis referuntur. Denique | in Deuteronomio sermo divinus peccatoribus comminatur quod 'febribus |
180 et frigoribus et aurugine' puniantur, et 'oculorum facellationibus et mentis alienatione et paraplexia et caecitate ac debilitate renium' cruciandi sint. Si qui ergo ex otio de omni scriptura congreget omnes languorum commemorationes, quae in comminatione peccatoribus velut
5 corporearum aegritudinum appellationibus memorantur, inveniet quod animarum vel vitia vel supplicia per haec figuraliter indicentur. Ut autem intellegamus quia ea ratione, qua medici adiutoria languentibus adhibent, ut per curas reparent sanitatem, etiam deus agit circa eos, qui lapsi sunt et deciderunt in peccata, indicio est illud, quod per

179, 10 conpaginem γ 11 etiam] autem *Pa* alia] < *Pa* 17 etiam] < *Pa* 180, 1 facellationibus] vacillationibus B^c 9 in peccata M : in G : in peccato σ : < α

den ist [17], wird sie zweifellos wieder gefestigt, so daß sie dauerhafter gefügt und wiederhergestellt ist [18].

6. Noch vieles andere gibt es, das uns verborgen ist und das nur der weiß, der der Arzt unserer Seelen ist. So brauchen wir für die Gesundheit des Körpers gegen die Schäden, die wir durch Nahrung und Trank angesammelt haben, gelegentlich eine Behandlung mit einem besonders bitteren und scharfen Mittel; und manchmal, wenn die Art des Schadens das erfordert, ist die Härte des Eisens, die Bitterkeit des Schneidens nötig; und wenn die Art der Krankheit noch schlimmer ist, muß am Ende gar das Feuer den Schaden ausbrennen, den man sich zugezogen hat [19]. Noch viel eher ist da bei unserem göttlichen Arzt anzunehmen, daß er, um die Schäden unserer Seele zu beseitigen, die sie aus allen möglichen Sünden und Schandtaten angesammelt hat, dergleichen schmerzhafte Behandlungsweisen anwendet, und am Ende auch die Feuerstrafe verhängt über die, die die Gesundheit der Seele verloren haben.

Bildhafte Ausdrücke dafür kommen auch in den heiligen Schriften vor. So droht Gottes Wort im Deuteronomium den Sündern an (vgl. Deut. 28, 22.28.29), sie würden bestraft „mit Fieber und Kälte und Gelbsucht“ und gemartert „von Schwäche der Augen, Verrückung des Verstandes, Schlagfluß, Blindheit und Nierenkrankheit“ [20]. Und wenn man in Ruhe aus der ganzen Schrift alle Erwähnungen von Gebrechen sammelt, alle scheinbaren Nennungen körperlicher Krankheiten, die bei Drohungen gegen die Sünder vorkommen, so wird man finden, daß damit in übertragenem Sinne entweder Mängel oder Strafen der Seele bezeichnet werden. Wir müssen aber wissen, daß ebenso wie die Ärzte bei den Kranken Mittel anwenden, um durch die Behandlung die Gesundheit wiederherzustellen, so Gott denen gegenüber handelt, die gestürzt und in Sünden gefallen sind. Ein Hinweis darauf ist, daß

[17] „explorata“ wohl für gr. βασανίζειν, was sowohl „prüfen“ wie „foltern“ heißen kann.

[18] Der Schmied muß, um ein zerbrochenes Gerät wiederherzustellen, es zuerst im Feuer glühend machen. Ähnlich versteht Or. offenbar das Schmelzen und Gießen bei Mal. 3, 3 (s. § 6 Ende).

[19] Vgl. Hippokrates, Aphorismen 7, 87: „Was die Arznei nicht heilt, heilt das Eisen; was das Eisen nicht heilt, heilt das Feuer, was das Feuer nicht heilt, ist als unheilbar anzusehen.“

[20] Die Nierenkrankheit, die an der Deut.-Stelle nicht vorkommt, ist vielleicht in Erinnerung an Hiob 16, 13 und 19, 27 hinzugefügt. Außerdem scheint die Formulierung „oculorum facellationibus“ von Am. 4, 9 (VL) beeinflußt (s. Krit. Anh.).

177, 4 prium esse ignem quo punitur; ait enim: „Ambulate in lumine ignis
5 vestri et in flamma, quam accendistis vobismet ipsis". Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata, quae ab apostolo
10 Paulo 'ligna et faenum et stipula' nominantur. Et arbitror quod sicut in corpore escae abundantia et qualitas vel quantitas cibi contraria febres generat, et febres diversi vel modi vel temporis secundum eam mensuram, quam intemperies collecta materiam suggesserit ac fomitem febrium, quae materiae qualitas, ex diversa intemperie congregata,
15 causa vel acerbioris morbi vel prolixioris existit: ita anima cum mul-|
178 titudinem malorum operum et abundantiam in se congregaverit peccatorum, conpetenti tempore omnis illa malorum congregatio effervescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas; *→ cum etiam mens ipsa vel | conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens,
5 quorum | in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expresserat, et | singulorum, quae vel foede ac turpiter gesserat vel etiam impie com|miserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos videbit ex|positam: tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. ← Quod ita sensisse

* *Hier. Ep. 124, 7 (p. 104, 17—25 Hi.):* Ignem quoque gehennae et tormenta, quae scriptura sancta peccatoribus comminatur, non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum, → quando dei virtute et potentia omnis memoria delictorum ante oculos nostros ponitur et veluti ex quibusdam seminibus in anima derelictis universa vitiorum seges exoritur et, quidquid feceramus in vita vel turpe vel inpium, omnis eorum in conspectu nostro pictura describitur, ac praeteritas voluptates mens intuens conscientiae punitur ardore et paenitudinis stimulis confoditur. ← *Vgl. Hier. Apol. II 7 (PL 23, 449):* Ignes autem aeternos, quos intelligere solet Origenes, puto quod te non fugiat, conscientiam videlicet peccatorum et poenitudinem interna cordis urentem.

177, 5 vobismet ipsis] < γ 10 Et³] Ego *Pa* 11 vel] et *Pa* 13 quam ω *Pa* : qua *Merl.* collectam *Merl.* suggerit B *Pa* 178, 2 effervescit] concitatur *Pa* 3 etiam] < γ *Pa* 5 semet ipsa] se *Pa* 6 singulorum] + gestorum suorum *Pa* 7 oculos] + suos *Pa*

Feuer eines jeden ist, mit dem er bestraft wird; er sagt nämlich (Jes. 50, 11): „Gehet hin in dem Licht eures Feuers und in den Flammen, die ihr euch selbst angezündet habt." Mit diesen Worten wird offenbar angedeutet, daß jeder Sünder sich selbst die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer geworfen wird, das schon vorher von einem anderen entzündet war und vor ihm selbst existierte. Die Nahrung und der Stoff dieses Feuers sind unsere Sünden, die der Apostel Paulus „Holz, Heu und Stoppeln" nennt (vgl. 1 Kor. 3, 12). Im Körper erzeugt ein Übermaß an Speise, eine Qualität oder Quantität an Nahrung, die uns nicht bekommt, Fieber; und zwar Fieber von verschiedener Art und Dauer, in dem Maße, wie die angesammelte Unmäßigkeit für das Fieber Materie [14] und Zündstoff liefert; und die Beschaffenheit dieser Materie, die aus verschiedenen Verstößen gegen das Maß zusammenkommt, ist die Ursache dafür, daß die Krankheit entweder mehr akut oder mehr chronisch verläuft. Ebenso sammelt die Seele, wie ich meine, eine Menge von schlechten Handlungen und ein Übermaß von Sünden in sich an, und zu gegebener Zeit bricht diese ganze Ansammlung von Übeln aus und entzündet sich zur Strafe und zur Pein. Der [15] menschliche Geist selbst, das Gewissen, hat durch göttliche Kraft alles in sein Gedächtnis aufgenommen, er hat beim Sündigen in sich selbst gewisse Zeichen und Figuren eingeprägt, und so wird er alles Häßliche, Schändliche oder gar Gottlose, das er getan hat, vor seinen Augen ausgebreitet sehen, sozusagen eine Geschichte seiner Untaten. Dann wird das Gewissen selbst durch seinen eigenen Stachel getrieben und gepeinigt; es wird Ankläger und Zeuge gegen sich selbst. Das hat, glaube ich, auch der Apostel Paulus gemeint,

[14] Or. bezieht sich hier auf die medizinische Theorie, wonach die Ursache von Krankheiten in überschüssigen Nahrungsresten (περιττώματα) bei einem Ungleichgewicht zwischen Nahrungsaufnahme und Verarbeitung liegt. Vgl. etwa Anonymus Londinensis, ed. H. Diels (in: Suppl. Aristotelicum III 1, Berlin 1893), col. IV 26 ff.

[15] Die folgenden zwei Sätze werden von Hier. wiedergegeben, wobei die verwendeten Bilder etwas abweichen: „Auch das Feuer der Hölle und die Qualen, welche die heilige Schrift den Sündern androht, sieht er nicht als Strafen an, sondern verlegt sie in das Gewissen der Sünder. Durch Gottes Kraft und Macht wird uns die ganze Erinnerung an unsere Sünden vor Augen gestellt; gleichsam aus Samenkörnern, die in der Seele zurückgeblieben sind, sprießt wieder das ganze Getreidefeld der Laster auf; und alles Schändliche und Gottlose, das wir im Leben getan haben, zeichnet sich als Gemälde vor unserem Blick ab. Der Geist betrachtet die früheren Lüste und wird vom Brand des Gewissens gepeinigt und vom Stachel der Reue verletzt."

178, 10 etiam Paulum apostolum puto cum dicit: „Inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, quo iudicabit deus occulta hominum secundum evangelium meum per Iesum Christum". Ex quo intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur.

15 5. Et ne satis tibi difficilis huius rei intellectus appareat, considerari possibile est ex his passionum vitiis, quae animabus accidere solent, id est cum vel flammis amoris exuritur anima vel zeli aut livoris ignibus maceratur, aut cum irae agitatur insania vel tristitiae inmensitate consumitur, quomodo horum malorum nimietates aliquanti 20 intolerabiliter ferentes, mortem subire quam huiuscemodi cruciatus perpeti tolerabilius habuere. Requires sane si his, qui vitiorum malis istis, quae supra diximus, inretiti sunt nec emendationis aliquid in hac vita adhuc positi comparare sibimet potuerunt et ita ex hoc mundo abscesserunt, sufficiat illis ad poenam quod illis ipsis perdurantibus in 25 se noxiis affectibus cruciantur, id est irae vel furoris vel insaniae vel maeroris, quorum utique mortiferum virus nullo in hac vita emendationis medicamento mitigatum est; an his affectibus immutatis generalis 28
179, 1 poenae stimulis vexabuntur. | Sed et aliam suppliciorum speciem intellegi arbitror posse, quia | sicut quidem sentimus soluta corporis membra atque a suis invicem | divulsa conpagibus inmensi doloris generare cruciatum, ita cum anima | extra ordinem atque conpagem vel eam harmo- 5 niam, qua ad bene | agendum et utiliter sentiendum a deo creata est, fuerit inventa nec | sibimet ipsi rationabilium motuum conpagine consonare, poenam cru|ciatumque putanda sit suimet ipsius ferre discidii, et inconstantiae suae | atque inordinationis sentire supplicium. Quae animae dissolutio atque | divulsio cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata,

178, 11 quo] qua γ : cum *Pa* 18 irae] ira γ 179, 1 quia] qua A* (quia *als Variante am Rande* A^{1c}) W B 2 sicut quidem σ : sicut quid G : si quid (*zu* sicut *korr.*) M^{1} : sicut α 7 suimet ipsius] sibimet ipsius μ : sibimet ipsi σ 8 Quae *Merl.* : quaeque δ B γ : quae tamen C

wenn er sagt (Röm. 2, 15—16): „Da die Gedanken sich untereinander verklagen oder auch entschuldigen, an dem Tage, da Gott das Verborgene der Menschen durch Jesum Christum richten wird gemäß meinem Evangelium." Hieraus erkennt man, daß es Qualen gibt, die im Bereich der Seelensubstanz selbst entstehen, unmittelbar aus den schlimmen Affekten der Sünden.

5. Damit dir das Verständnis dieser Sache nicht einigermaßen schwierig erscheint, kann man eine Betrachtung anstellen, die ausgeht von jenen fehlerhaften Affekten, die häufig die Seele befallen. Wenn sie nämlich von den Flammen der Verliebtheit erhitzt wird, vom Feuer des Neides und der Mißgunst verzehrt wird, oder wenn sie von dem Wahnsinn des Zornes getrieben wird oder von der Maßlosigkeit der Trauer hinschwindet, dann (ist zu beachten,) wie manche das Übermaß dieser Übel nicht aushalten können und es erträglicher finden zu sterben als solche Qualen zu erdulden. Man mag fragen, ob es für die Menschen, die in die erwähnten sittlichen Übel verstrickt sind, die keine Besserung dafür in diesem Leben erreichen konnten und so aus dieser Welt schieden, als Strafe ausreicht, daß eben diese schlimmen Affekte in ihnen fortdauern und sie quälen, also der Zorn, die Raserei, der Wahnsinn, die Trauer; denn ihr tödliches Gift ist in diesem Leben nicht durch die Medizin der Besserung gemildert worden. Eine andere Möglichkeit wäre, daß diese Affekte umgewandelt werden und der Stachel einer allgemeinen (einheitlichen) Strafe sie quälen wird. Doch man kann, meine ich, auch an eine andere Art Strafe denken. Wenn die Glieder des Körpers voneinander gelöst und aus ihrer gegenseitigen Verbindung gerissen werden, fühlen wir schreckliche Folterqualen. Entsprechend muß man annehmen, daß die Seele, wenn sie sich nicht in jener Geordnetheit, Fügung und Harmonie befindet, in der sie von Gott geschaffen ist und die sie zum rechten Handeln und Denken braucht, und wenn sie nicht mit sich selbst durch die Fügung der geistigen Bewegungen übereinstimmt [16], die Qual und die Folter ihrer eigenen Entzweiung fühlt und die Strafe ihrer eigenen Unbeständigkeit und Ungeordnetheit spürt. Nachdem diese Auflösung und Zerreißung der Seele einer prüfenden Behandlung durch Feuer unterworfen wor-

[16] Die Vorstellung von der notwendigen inneren Ordnung und Harmonie der Seele ist platonisch; zuerst entwickelt im Gorgias (504 B).

176, 8 quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post 10 corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et 'animali corpore' 'corpus' reparat 'spiritale', quod habitare possit in caelis; his vero, qui inferioris meriti fuerint 15 vel abiectioris aut etiam ultimi et abstrusi, pro uniuscuiusque vitae atque animae dignitate etiam gloria corporis et dignitas dabitur: ita tamen ut etiam eorum, qui ad 'ignem aeternum' vel ad 'supplicia' destinandi sunt, per ipsam resurrectionis permutationem ita corpus incorruptum sit quod resurgit, ut ne suppliciis quidem corrumpi valeat 20 ac dissolvi. |

177 4. * Si ergo ita se habet qualitas eius corporis, quod resurget a mortuis, videamus nunc quid sibi velit 'ignis aeterni' comminatio. (4.) Invenimus namque in Esaia propheta designari uniuscuiusque pro-

---

172, 25 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 10—11 B.):* . . . → περὶ κολάσεως ← . . .

176, 12 reparandi] praeparandi γ 14 habitare] habere γ

lichen Substanz beschlossen ist[10], ihn aufrichten von der Erde und wiederherstellen; so wie die gestaltende Kraft, die in einem Weizenkorn enthalten ist, nach seiner Zersetzung und seinem Tod das Korn wiederherstellt zu einem Leib, der aus Halm und Ähre besteht. Ebenso stellt bei denen, die es verdienen, das Himmelreich zu erben, jene Wiederherstellungskraft, von der wir sprachen, auf Gottes Geheiß aus dem irdischen und „natürlichen Leib" einen „geistigen" wieder her, der imstande ist, im Himmel zu wohnen; denen jedoch, deren Verdienst geringer und weniger annehmbar ist, oder gar ganz niedrig und verwerflich, wird je nach dem Wert ihres Lebens und ihrer Seele auch Glanz und Würde des Leibes gegeben. Dabei wird aber auch bei denen, die zum „ewigen Feuer" und zur „Strafe" bestimmt werden (vgl. Matth. 25, 41 und 46), eben durch die Verwandlung in der Auferstehung der auferstehende Körper so unvergänglich, daß er auch durch die Strafen nicht vernichtet und aufgelöst werden kann.[11] |

Phot

Von der Strafe[12] |

R 4. So verhält es sich also mit der Beschaffenheit des Leibes, der von den Toten aufersteht; und jetzt wollen wir betrachten, was die Androhung des „ewigen Feuers" (vgl. Matth. 25, 41) bedeutet[13]. Wir finden beim Propheten Jesaja einen Hinweis darauf, daß es das eigene

---

[10] „salva est": gr. σῴζεται.

[11] Zu Koe.s Annahme, daß Or. an dieser Stelle auch von der Kugelform der auferstandenen Leiber gehandelt habe, s. den Krit. Anh.

[12] Zur Überschrift s. Anm. 1.

[13] Zum folgenden vgl. G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer, in: Theologische Abhandlungen, Festgabe H. J. Holtzmann, Tübingen 1902, 95—120. Dort wird gezeigt, daß die Vorstellung von einer heilenden Strafe im Jenseits platonischer Herkunft ist; sie findet vor allem in den Mythen Platons und Plutarchs Ausdruck. Or. selbst verbindet die christliche Vorstellung von der Feuerstrafe mit dem „Reinigungsfeuer" der alten Philosophen (C. Cels. V 15). Ferner: H.-J. Horn, Ignis aeternus. Une interprétation morale du feu éternel chez Origène, in: Revue des études Grecques 82, 1969, 76—88. Ders., Die Hölle als Krankheit der Seele, in: Jahrb. f. Antike u. Chr. 11/12, 1968/9, 55—64 (Zusammenhang mit der Medizingeschichte und der stoischen Pathos-Lehre). W. C. van Unnik, The „Wise Fire" in a Gnostic eschatological vision, in: Kyriakon, Festschrift J. Quasten, Münster 1970, I 277—288.

180, 10 Hieremiam prophetam iubetur 'calix furoris' dei 'propinari omnibus gentibus', ut 'bibant et insaniant et evomant'. In quo comminatur dicens quia si qui 'noluerit bibere', non 'mundabitur'. Ex quo utique intellegitur quod furor vindictae dei ad purgationem proficiat animarum. Quoniam autem et ea poena, quae per ignem inferri dicitur, pro 15 adiutorio intellegitur adhiberi, Esaias docet, qui de Israhel quidem sic dicit: „Abluet dominus sordes filiorum et filiarum Sion, et sanguinem expurgabit e medio ipsorum spiritu iudicii et spiritu adustionis". De Chaldaeis autem sic dicit: „Habes carbones ignis, sede super eos, hi erunt tibi adiutorio", et in aliis dicit: „Sanctificabit eos dominus in igne 20 ardenti", et in Malachia propheta ita dicit: „Sedens dominus conflabit sicut aurum et argentum populum suum, conflabit et purgabit et fundet purgatos filios Iuda". |

181 7. Sed et illud, quod de 'dispensatoribus' non bonis in evangelio | dictum est, qui 'dividendi' dicuntur, et 'pars eorum cum infidelibus poni', tamquam ea pars, quae ipsorum propria non sit, aliorsum sit mittenda, sine dubio genus aliquod indicat poenae eorum, quorum, ut mihi videtur, 5 separandus ab anima spiritus indicatur. Qui spiritus si quidem divinae naturae, id est spiritus sanctus intellegendus est, sentiemus hoc dictum de dono spiritus sancti; quod sive per baptismum sive per gratiam spiritus, cum alicui 'sermo sapientiae' vel 'sermo scientiae' vel alterius cuiusque datus est doni et non recte administratus, id est aut 'in terram' 10 defossus est aut 'in sudario' conligatus, auferetur profecto ab anima donum spiritus, et 'pars' reliqua quae superest, id est animae substantia, 'cum infidelibus ponetur', divisa ac separata ab eo spiritu, cum quo 'adiungens se domino unus spiritus esse' debuerat. Si vero hoc non de dei spiritu, sed de natura ipsius animae intellegendum est, pars eius 15 melior illa dicetur, quae 'ad imaginem dei et similitudinem' facta est, alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis adsumpta est, quae utique pars

180, 12 mundabitur] manducabitur μ : manducabit σ 13 proficit γ 14 et ea poena — 16 dicit] pernecessaria poena est ea, quae per ignem inferri dicitur, Esaias docens de Israel quidem sic dicit *Pa* 17 expurgabit] expugnabit *Pa* (G* M^{1c}) : expugnavit *Pa* (M*) : expurgavit *Pa* (Ab) ustionis γ 18 sedes G σ : sedebis *Pa* 20 ita] < W γ *Pa* 21 sicut — conflabit] < γ purgabit] + eos *Pa* 181, 3 aliorsum sit mittenda σ : aliorsum mittenda α : aliorum summittenda μ 9 dono δ 12 ponetur *Del.* : ponitur ω

durch den Propheten Jeremia befohlen wird (Jer. 32 [25], 15—16. 27—29), „der Becher des Zornes Gottes solle ausgeschenkt werden allen Völkern", daß sie „trinken und von Sinnen werden und speien". Dabei sagt er drohend: wer nicht trinken wolle, der werde nicht gereinigt werden. Daraus ergibt sich, daß das Wüten von Gottes Rache zur Reinigung der Seelen dienlich ist. Daß auch jene Strafe, von der es heißt, sie werde mit dem Feuer vollzogen, als zum Nutzen (des Menschen) dienlich verstanden wird, lehrt Jesaja, der über Israel so spricht (Jes. 4, 4): „Abwaschen wird der Herr den Unflat der Söhne und Töchter Zions und die Blutschulden vertreiben aus ihrer Mitte durch den Geist des Gerichts und den Geist des Brandes." Von den Chaldäern aber sagt er (Jes. 47, 14—15): „Du hast Feuerkohlen, setze dich zu ihnen, sie werden dir helfen"; und anderswo sagt er (Jes. 66, 16—17?): „Der Herr wird sie heiligen in brennendem Feuer", und beim Propheten Maleachi heißt es (Mal. 3, 3): „Der Herr wird sitzen und wie Gold und Silber sein Volk schmelzen, er wird die Söhne Juda schmelzen und läutern und (wieder) gießen, wenn sie geläutert sind."

7. Aber auch wenn von den schlechten Haushaltern im Evangelium gesagt ist, sie würden „zweigeteilt" und „ihr Teil würde unter die Ungläubigen gesetzt" (vgl. Luk. 12, 42—46), womit angedeutet ist, daß der Teil, der nicht eigentlich der ihrige sei, anderswohin geschickt werde: so bezeichnet das zweifellos eine Art Strafe, bei der, wie mir scheint, eine Trennung des Geistes von der Seele angedeutet wird. Sofern man diesen Geist auffassen muß als einen von göttlicher Natur, also als heiligen Geist, werden wir diese Stelle auf die Gabe des heiligen Geistes beziehen. Denn wenn jemandem durch die Taufe oder durch die Gnade des Geistes die „Rede der Weisheit" oder die „Rede der Erkenntnis" (vgl. 1 Kor. 12, 8) oder einer anderen (Geistes-)Gabe gegeben ist, aber nicht richtig verwaltet wird, d. h. in die Erde vergraben (vgl. Matth. 25, 25) oder in das Schweißtuch eingewickelt wird (vgl. Luk. 19, 20), so wird gewiß die Gabe des Geistes von der Seele weggenommen, und der Teil, der übrig bleibt, d. h. die Seelensubstanz, wird „unter die Ungläubigen gesetzt", geschieden und abgespalten von dem Geist, mit dem sie, „dem Herrn anhangend, ein Geist" hätte sein sollen (vgl. 1 Kor. 6, 17). — Wenn jedoch dieser (Ausdruck) nicht auf den Geist Gottes, sondern auf die Natur der Seele selbst zu beziehen ist, so wird man als deren besseren Teil den bezeichnen, der „nach dem Bild und Gleichnis Gottes" gemacht ist (vgl. Gen. 1, 26); der andere Teil ist der, der nachträglich angenommen wurde durch den Fall des freien Willens, gegen das Wesen der ursprünglichen Schöpfungsreinheit. Dieser Teil, da er mit der körperlichen Materie eng befreundet ist, wird

181, 18 utpote amica et cara materiae corporalis 'cum infidelium' sorte multatur. Potest autem etiam tertio sensu illud intellegi de divisione ista, 20 ut quoniam unicuique fidelium, etiamsi 'minimus' sit in ecclesia, adesse angelus dicitur, qui et 'semper videre faciem dei patris' a salvatore perhibetur, et hic, qui utique unum erat cum eo, cui praeerat, si is per inoboedientiam efficiatur indignus, auferri ab eo dei angelus dicitur, et tunc 'pars eius', id est humanae naturae pars, avulsa a dei parte 'cum 25 infidelibus' deputatur, quoniam commonitiones appositi sibi a deo angeli | non fideliter custodivit.

8. Sed et 'exteriores tenebras', ut ego opinor, non tam aërem ali-|
182 quem obscurum et sine ullo lumine intellegendum puto, quam de his, qui profundae ignorantiae tenebris inmersi extra omne rationis et intellegentiae lumen effecti sunt. Videndum quoque est, ne forte etiam illud iste sermo significet, quod sicut sancti corpora sua, in quibus 5 sancte et pure in huius vitae habitatione vixerunt, lucida et gloriosa ex resurrectione suscipient, ita et impii quique, qui in hac vita errorum tenebras et noctem ignorantiae dilexerunt, obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur, ut ea ipsa caligo ignorantiae, quae in hoc mundo interiora eorum mentis obsederat, in futuro per 10 exterius corporis appareat indumentum. *1

182, 10 *1 *Hier. Ep. 124, 7 (p. 104, 25—105, 3 Hi.):* Et iterum: → Nisi forte corpus hoc pingue | atque terrenum 'caligo et tenebrae' nominandae sunt, per quod con|summato hoc mundo, cui necesse fuerit in alium transire mundum, | rursum nascendi sumet exordia. ← Haec dicens perspicue μετεμψύχωσιν Pythagorae Platonisque defendit.

181, 18 cara m. corporalis] cara m. corporali *oder* cognata (= συμφυής) m. corporali *Koe. App.* corporalis] < γ 23 dicatur B 24 a] < α σ 25 deputetur *Del.* 182, 2 omne rationis et] omnes et μ : omne σ

bestraft mit einem Los, das dem der Ungläubigen gleich ist[21]. — Schließlich kann man von dieser Teilung auch in einem dritten Sinne folgende Auffassung vertreten: Jedem Gläubigen, mag er auch der „Kleinste" sein in der Kirche (vgl. Matth. 11, 11), steht, wie es heißt, ein Engel zur Seite[22], der, wie der Erlöser sagt, „allezeit das Angesicht Gott Vaters sieht" (Matth. 18, 10); er war mit seinem Anbefohlenen eins, und wenn dieser durch Ungehorsam unwürdig wird, dann heißt es einerseits, daß dieser Engel Gottes von ihm weggenommen wird, und andererseits wird dann ein Teil von ihm, d. h. der Teil, der menschlicher Natur ist, von dem göttlichen Teil abgetrennt und den Ungläubigen zugewiesen, weil er die Mahnungen des Engels, der ihm von Gott beigesellt war, nicht treu befolgt hat.

8. Ferner: die „Finsternis draußen" (vgl. Matth. 8, 12 u. ö.) bedeutet, wie ich meine, nicht so sehr eine Art dunkler, lichtloser Luft[23], sondern sie bezieht sich auf die, die in die tiefe Finsternis der Unwissenheit versunken und ohne alles Licht der Vernunft und des Verstandes sind. Außerdem ist zu bedenken, ob das Wort nicht auch noch bedeutet, daß ebenso wie die Heiligen ihre Leiber, mit denen sie heilig und rein in der Wohnstätte dieses Lebens geweilt haben, nach der Auferstehung glänzend und herrlich wiedererhalten werden, so auch die Gottlosen, die in diesem Leben die Finsternis des Irrtums und die Nacht der Unwissenheit geliebt haben, nach der Auferstehung mit dunklen, schwarzen Leibern bekleidet werden, so daß eben die Finsternis der Unwissenheit, die in diesem Leben ihren Geist innerlich beherrscht hat, in der Zukunft in der äußeren leiblichen Bekleidung sichtbar wird. |
H Es sei denn[24], man muß den jetzigen dichten und irdischen Körper als „Dunkelheit und Finsternis" bezeichnen; und wer nach dem Ende dieser Welt in eine andere hinübergehen muß, der werde mit diesem Körper aufs neue den Anfang einer Geburt machen. |

[21] Hier wird eine Zusammensetzung der Seele nur als theoretische Möglichkeit erwogen (vgl. Brühl [Lit.-Vz. IV] 25—30, gegen Karpp [Lit.-Vz. IV] 188, richtig Karpp 189). In III 4 vertritt Or. in einer ausführlichen Erörterung die Einheitlichkeit der Seele.

[22] Über die Schutzengel s. I 8, 1.

[23] Luft gilt in der antiken Physik als Träger von Helligkeit und Dunkelheit. Hier ist also gemeint: ein physikalisch lichtloser Bereich.

[24] Hier. hat hier offenbar eine von Ruf. ausgelassene Alternativ-Erklärung der „Finsternis" erhalten: sie bedeutet keine neue Art von Körper, sondern einen mit dem jetzigen gleichartigen.

182, 14 Similiter quoque etiam de 'carcere' sentiendum est. | *[2]
183, 6 Sed sufficiant ista in praesenti loco, quae interim nunc, ut dicendi
7 ordo servaretur, quam paucissimis dicta sunt.

9 ## CAPUT UNDECIMUM

10 ### *→ De repromissionibus ←

1. Videamus nunc breviter quid etiam de repromissionibus sentien|dum
13 sit. | Certum est quia nullum animal omnimodis otiosum atque immobile
esse potest, sed omni genere moveri et agere semper et velle aliquid
15 gestit; et hanc inesse naturam omnibus animantibus manifestum puto.
Multo ergo magis rationabile animal, id est hominis naturam, necesse
est semper aliquid movere vel agere. Et si quidem immemor sui sit
et quid se deceat ignoret, circa usus corporales omnis sua movetur
intentio et per omnes motus suos erga voluptates ac libidines corporis
20 occupatur; si vero talis sit, qui in commune aliquid curare vel provi-
dere studeat, aut rei publicae consulens aut magistratibus parens aut
quidquid illud est, quod in commune certe prodesse videatur, exercet.

---

*[2] *(Fr. 25), Just. Ep. ad Menam (p. 205, 8—10 Schw.):* Καὶ τοῦτο τῇ οἰκείᾳ προστιθέασι πλάνῃ ἐκ τῶν ἐκείνου διεστραμμένων ὁδηγούμενοι λόγων τὸ
183, 3 λέγειν ὅτι | πάντων ἀσεβῶν ἀνθρώπων καὶ πρός γε δαιμόνων ἡ κόλασις
πέρας | ἔχει καὶ ἀποκατασταθήσονται ἀσεβεῖς τε καὶ δαίμονες εἰς τὴν προ- | τέραν αὐτῶν τάξιν. *Vgl. ebd. Anath. 9 (s. Textanhang). — Ps.-Leont. Byz. De sectis, Actio X (PG 86, 1, 1265):* Περὶ δὲ τῆς ἀποκαταστάσεως οὕτω
182, 16 δοξάζει· ὅτι | γίνεται νεκρῶν ἀνάστασις, καὶ γίνεται κόλασις, ἀλλ' οὐκ
183, 1 ἀπέ|ραντος. Κολαζομένου γὰρ τοῦ σώματος κατὰ μικρὸν καθαίρεται ἡ
2 ψυχή, | καὶ οὕτως ἀποκαθίσταται εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν. | Καὶ τοὺς δαίμονας δὲ καὶ ἀγγέλους λέγει ἀποκαθίστασθαι.

183, 8 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 11 B.):* . . . → περὶ ἐπαγγελιῶν. ←

II 11 *Textzeugen*: ω.

183, 12 sit] est δ

R In ähnlicher Weise muß man auch das „Gefängnis" (vgl. 1 Petr. 3, 19) verstehen[25. 26].

Doch mögen diese Ausführungen an der gegenwärtigen Stelle genügen, die wir jetzt einstweilen in aller Kürze vorgetragen haben, um die Ordnung der Darstellung einzuhalten.

KAPITEL 11

Von den Verheißungen

1. Nun wollen wir ferner in Kürze betrachten, was von den Verheißungen zu denken ist. Es ist gewiß, daß kein Lebewesen ganz untätig und ohne Bewegung sein kann, sondern daß es in jeder Weise bestrebt ist, sich ständig zu bewegen, etwas zu tun und zu wollen. Ich halte es für evident, daß diese natürliche Eigenschaft bei allen belebten Wesen vorhanden ist. Erst recht muß da das vernunftbegabte Lebewesen, d. h. der Mensch, die natürliche Eigenschaft haben, immer etwas in Bewegung zu setzen oder zu tun. Falls er seiner selbst nicht bewußt ist und nicht weiß, was ihm ziemt, so kreist sein ganzes Streben um die körperlichen Funktionen, und mit all seinen Bewegungen ist er auf die Genüsse und Lüste des Körpers bezogen. Wenn er aber von der Art ist, daß er etwas für die Allgemeinheit leisten will, so betätigt er sich in Verantwortung für den Staat, in Gehorsam gegen die Behörden[1] oder

---

[25] Vielleicht hat Ruf. eine nähere Erörterung des „Gefängnisses" ausgelassen. S. den Krit. Anh.

[26] Einige Zeugnisse sprechen davon, daß Or. die Ewigkeit der Höllenstrafe bestritten habe. Dies ist ein Hauptpunkt der Apokatastasis-Lehre. Es ist möglich, daß diese Lehre an der vorliegenden Stelle vorgetragen war und daß Ruf. diesen Abschnitt ausgelassen hat (so Koe.); einen Beweis dafür gibt es allerdings nicht. — Die wichtigsten Texte: Justinian: „Sie (die Anhänger des Or.) fügen noch folgendes zu ihrer Irrlehre hinzu, geleitet von seinen verkehrten Worten: sie sagen, die Bestrafung aller gottlosen Menschen und dazu der Dämonen habe ein Ende, und die Gottlosen und die Dämonen würden wieder eingesetzt werden in ihren früheren Stand." Ps.-Leontios von Byzanz: „Über die Wiederherstellung lehrt er (Or.) so: Es gibt eine Auferstehung der Toten, und es gibt eine Bestrafung, aber keine unbegrenzte. Denn indem der Leib bestraft wird, wird die Seele allmählich gereinigt, und so wird sie in ihren alten Stand wieder eingesetzt. Auch die Dämonen und Engel werden, wie er sagt, wiederhergestellt."

[1] Gemeint ist offenbar einerseits die Tätigkeit als Amtsinhaber, andererseits die als gehorsamer Staatsbürger. Vgl. etwa Aristoteles Politik III 4,

183, 23 Iam vero si qui talis sit, ut aliquid melius quam haec, quae corporea videntur, intellegat et sapientiae ac scientiae operam navet, sine dubio 25 erga huiuscemodi studia omnem sui declinabit industriam, quo possit inquisita veritate rerum causas rationemque cognoscere. Sicut ergo in hac vita alius quidem summum bonum corporis iudicat voluptatem, | 184 alius vero in commune consulere, alius studiis et intellegentiae operam dare: ita requirimus in illa vita, quae vera est, quae 'abscondita esse' dicitur 'cum Christo in deo', id est in illa aeterna vita, si aliqui talis erit nobis vivendi ordo vel status.

5 2. Quidam ergo laborem quodammodo intellegentiae recusantes et superficiem quandam legis litterae consectantes et magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes, litterae solius discipuli, arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis exspectandas; et propter hoc praecipue carnes iterum desiderant post resur- 10 rectionem tales, quibus manducandi et bibendi et omnia, quae carnis et sanguinis sunt, agendi nusquam desit facultas, apostoli Pauli de resurrectione 'spiritalis corporis' sententiam non sequentes. Quibus consequenter addunt etiam nuptiarum conventiones et filiorum procreationes etiam post resurrectionem futuras, fingentes sibimet ipsis 15 Hierusalem urbem terrenam reaedificandam lapidibus pretiosis in 'fun-da|menta' eius iaciendis, et de 'lapide iaspide' muros eius erigendos, et 'propugnacula' eius exornanda ex 'lapide chrystallo'; 'peribolum' quoque

183, 24 navet C* : amet C² : habet δ B γ : habeat *Del.* 25 declinavit C* γ
184, 6 delectationi (ta *über der Zeile*) M : dilectioni G : vel electioni σ : delectationis δ C* (B *fehlt?*) 7 solius litterae C γ 17 exornanda] < γ

was sonst der Allgemeinheit nützlich sein mag. Wenn schließlich einer von der Art ist, daß er etwas Besseres kennt als das Körperlich-Sichtbare und sich um Weisheit und Erkenntnis müht, so wird er gewiß seine ganze Aktivität auf Bestrebungen dieser Art richten, um so die Wahrheit zu erforschen und die Gründe und Zusammenhänge der Dinge zu erkennen[1a]. In diesem Leben hält also der eine die Lust des Körpers für das höchste Gut, ein anderer die Sorge für die Allgemeinheit, ein anderer die geistige Tätigkeit[2]; und nun fragen wir, ob wir auch in jenem Leben, welches das wahre ist, welches, wie es heißt, „mit Christus in Gott verborgen ist" (vgl. Kol. 3, 3), d. h. in jenem ewigen Leben, irgendeine Lebensordnung oder Lebensform von solcher Art haben werden.

2. Einige nun wollen von geistiger Mühe nichts wissen; sie richten sich sozusagen nach der Oberfläche des Gesetzesbuchstabens und geben in gewisser Weise allzusehr ihrem Drang nach Genuß Raum. Diese Schüler des bloßen Buchstabens glauben, die künftigen Verheißungen seien in Lust und Ausschweifung des Körpers zu erwarten; und das ist der Hauptgrund dafür, daß sie nach der Auferstehung wieder ein Fleisch zu haben wünschen, das so beschaffen ist, daß ihm nirgends die Fähigkeit abgeht, zu essen und zu trinken und alles zu tun, was zu Fleisch und Blut (vgl. 1 Kor. 15, 50) gehört[3]; den Satz des heiligen Paulus über die Auferstehung eines „geistigen Leibes" (vgl. 1 Kor. 15, 44) beachten sie nicht. In logischer Folge fügen sie noch hinzu eheliche Verbindungen und Zeugung von Kindern auch noch nach der Auferstehung, und sie malen sich aus, daß die irdische Stadt Jerusalem wieder aufgebaut würde; edle Steine würden ihre Grundmauern bilden, und aus Jaspis würden ihre Mauern errichtet, ihre Zinnen mit Kristallen geschmückt, und sie würde eine Stadtmauer haben aus ver-

1277 b 13—15: „Der gute Bürger muß es verstehen, sowohl zu herrschen wie zu gehorchen."

[1a] Rufins Formulierung, die auch im folgenden öfters gebraucht wird, erinnert an Vergil Georgica II 490: „Felix qui potuit rerum cognoscere causas."

[2] Die Theorie von den drei Lebensformen (βίος ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός) ist klassisch formuliert bei Aristoteles, Nikomachische Ethik I 3; vgl. ferner W. Jaeger, Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals, SB Berlin 1928, 390—421.

[3] Daß solche primitiven Vorstellungen bei manchen Christen herrschten, zeigt u. a. die Polemik des Celsus (Or. C. Cels. V 14 und VIII 49). Or. hat wiederholt dagegen gekämpft (In Cant. comm. prol., GCS 33, p. 66, 17—24; In Matth. 17, 35, GCS 40, p. 698 f.).

184, 18 habituram ex 'lapidibus electis et variis', id est 'iaspide et sapphiro et |
185 chalcedonio et smaragdo et sardio et onyce et chrysolito et chrysoprasso et hyacintho et amethysto'. Tum etiam ministros deliciarum suarum dandos sibi 'alienigenas' putant, quos vel 'aratores' vel 'vinearum cultores' habeant vel 'structores parietum', a quibus diruta ipsorum et
5 conlapsa civitas extruatur; et arbitrantur quod 'facultates gentium accipiant ad edendum' et in divitiis eorum dominentur, ut etiam 'cameli Madian et Gefar veniant' et 'afferant eis aurum et thus et lapides pre-
8 tiosos'.

9 Et hoc conantur ex auctoritate prophetica confirmare ex his, | quae
10 de Hierusalem repromissionibus scripta sunt; ubi etiam dicitur | quia 'Qui serviunt deo manducabunt et bibent, peccatores autem esu-
11 rient et sitient', et quod 'Laetitiam agent iusti, impios vero confusio possidebit'. Et de novo quoque testamento vocem proferunt salvatoris, qua discipulis repromittit de 'vini laetitia' dicens quia „Non bibam ex hoc iam usquequo bibam illud vobiscum novum in regno patris mei". Addunt quoque et illud, quod salvator 'beatos' dicit eos, qui nunc 'esuriunt et sitiunt', pollicens eis quia 'saturabuntur'; et multa alia ex scripturis exempla proferunt, quorum vim figuraliter vel spiritaliter intellegi debere non sentiunt. Tum vero secundum formam, quae in hac vita est, et secundum mundi huius dispositiones dignitatum vel
20 ordinum vel eminentias potestatum 'reges' se fore 'et principes' arbitrantur, sicut sunt isti terreni, propter illud videlicet, quod in evangelio dictum est: „Eris potestatem habens super quinque civitates". Et, ut breviter dicam, secundum vitae huius conversationem per omnia similia esse volunt cuncta, quae de repromissionibus expectantur, id est ut |
186 iterum sit hoc, quod est. Haec ita sentiunt qui Christo quidem credunt, Iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes nihil | ex his dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt.

3. Hi vero, qui secundum apostolorum sensum theoriam scriptu-
5 rarum recipiunt, sperant 'manducaturos' quidem esse sanctos, sed 'panem vitae', qui veritatis et sapientiae cibis nutriat animam et in-

---

185, 1—2 *die Namen der Edelsteine sind in sehr variierender Orthographie überliefert* chrysolito] *danach Ausfall von* Beryll *und* Topas *(vgl. Offb. 21, 20 und Or. In Ez. hom. 13, 2) ? Koe. App.* 3—4 vel vinearum cultores] < γ 10 servient δ B 11 confusio] con μ : tristicia σ 13 qua] quia δ C 17 vel spiritaliter] < γ : + vel δ B* 24 cuncta δ B : ea C : omnia γ 186, 2 sensus δ G* M* : sensum S 5 esse quidem γ

schiedenen auserlesenen Steinen (vgl. Jes. 54, 11—12 und Offb. 21, 18—19), Jaspis und Saphir und Chalzedon und Smaragd und Sardis und Onyx und Chrysolith und Chrysopras und Hyazinth und Amethyst (vgl. Hes. 28, 13 und Offb. 21, 19—20). Außerdem glauben sie, es würden ihnen als Diener für ihr Wohlleben gegeben die „Fremdgeborenen", welche „Pflüger und Winzer" für sie sein sollten (vgl. Jes. 61, 5) und „Erbauer der Mauern" (vgl. Jes. 60, 10); von diesen sollte ihre zerstörte und eingestürzte Stadt wieder aufgebaut werden. Dann meinen sie, sie würden „die Macht der Völker zu essen bekommen" (vgl. Jes. 61, 6) und über ihren Reichtum herrschen; es würden sogar „Kamele von Midian und Epha kommen" und ihnen Gold und Weihrauch und kostbare Steine bringen (vgl. Jes. 60, 6).

Dies versuchen sie mit der Autorität der Propheten zu stützen auf Grund der Verheißungen, die in der Schrift für Jerusalem gemacht werden. Dort heißt es auch: die Gott dienten, würden essen und trinken, die Sünder aber würden hungern und dürsten; und die Gerechten würden fröhlich sein, die Gottlosen aber zuschanden werden (vgl. Jes. 65, 13). Und auch aus dem Neuen Testament führen sie das Wort des Erlösers an, mit dem er den Jüngern die Freude des Weines (vgl. Ps. 103 [104], 15; Pred. 10, 19; 9, 7) verheißt, indem er sagt (Matth. 26, 29): „Ich werde von diesem (Gewächs des Weinstockes) nicht mehr trinken, bis daß ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich." Sie fügen noch hinzu, daß der Erlöser selig preist die, die jetzt „hungern und dürsten", und ihnen verspricht, sie „sollten satt werden" (vgl. Matth. 5, 6); und sie bringen viele andere Belege aus der Schrift bei, ohne zu bemerken, daß deren Sinn in übertragener oder geistlicher Weise zu verstehen ist. Sodann glauben sie, sie würden in der Weise, die in diesem Leben gilt, und entsprechend dem System von Würden, Rängen und Mächten, das in dieser Welt herrscht, „Könige und Fürsten" sein (vgl. Jer. 17, 25), so wie es die irdischen hier sind, und zwar deshalb, weil es im Evangelium heißt (Luk. 19, 19): „Du sollst Macht haben über fünf Städte." Um es kurz zu sagen: Sie wollen alles, was auf Grund der Verheißungen zu erwarten ist, in allen Dingen dem ähnlich haben, was in diesem Leben üblich ist, so daß noch einmal das sein soll, was ist. Die so denken, glauben zwar an Christus, aber sie verstehen die heilige Schrift sozusagen in jüdischem Sinne und haben aus ihr nichts entnommen, was den göttlichen Verheißungen angemessen wäre.

3. Die aber, die ein Verständnis der Schrift im Sinne der Apostel annehmen, hoffen zwar (auch), daß die Heiligen „essen" werden, aber (sie beziehen das auf) das „Brot des Lebens" (vgl. Joh. 6, 32—35 und 51), das mit der Speise der Wahrheit und Weisheit die Seele nähren

luminet mentem et potet eam divinae sapientiae poculis, sicut dicit scriptura divina quia „Sapientia praeparavit mensam suam, iugulavit victimas suas, miscuit in cratere vinum suum et summa voce clamat: Devertite ad me et manducate panes, quos paravi vobis, et bibite vinum, quod miscui vobis", quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo 'ad imaginem dei ac similitudinem', reparetur: ut etiamsi quis ex hac vita minus eruditus abierit, probabilia tamen opera detulerit, instrui possit in illa Hierusalem | civitate sanctorum, id est edoceri et informari et effici 'lapis vivus', 'lapis pretiosus et electus', pro eo quod fortiter et constanter pertulerit agones vitae et certamina pietatis; ibique hoc, quod iam hic praedictum est, verius manifestiusque cognoscet, quod „non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore dei". Sed et principes et rectores intellegendi sunt hi, qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad divina.

4. Verum si minus haec videntur sperantibus ea dignum mentibus incutere desiderium, paululum repetentes, quam naturalis sit et insita animae rei ipsius cupiditas inquiramus, ut ita demum velut species | ipsas 'panis vitae' et qualitatem 'vini' eius ac proprietatem 'principatuum' | per theoriae consequentiam describamus. Igitur sicut in artibus his, quae manu adimpleri solent, ratio quidem, quid vel qualiter vel ad quos usus fiat, versatur in sensu, efficacia vero operis manuum ministerio explicatur: ita in operibus dei, quae ab eo facta sunt, sentiendum est quod eorum, quae videmus ab eo facta, ratio et intellegentia manet in occulto. Et sicut ea, quae ab artifice facta sunt, cum oculus noster viderit, si quid praecipue fabre factum perspexerit, continuo qualiter vel quomodo vel ad quos usus factum sit, ardet animus sciscitari:

186, 10 deveritate C : divertite W B M^{c} 14 possit A^{1c} : posset A* W C : potest B : poterit γ 17 praedicatum δ B 21 edoceant C : docent δ B instituunt] instruunt δ B 23 quam] quamquam γ

wird, den Geist erleuchten und ihn tränken wird mit dem Kelch der göttlichen Weisheit, wie die heilige Schrift sagt (Spr. 9, 1—5): „Die Weisheit bereitete ihren Tisch, schlachtete ihr Vieh, mischte im Kruge ihren Wein und rief mit lauter Stimme: Kehret bei mir ein, zehret von dem Brot, das ich euch bereitet, trinket von dem Wein, den ich euch gemischt habe." Von dieser Speise der Weisheit genährt, kehrt der Geist zur Unberührtheit und Vollkommenheit zurück, so wie der Mensch von Anfang nach dem „Bilde und Gleichnis" Gottes gemacht ist (vgl. Gen. 1, 26). Auch wenn einer ohne die volle Erziehung aus diesem Leben scheidet, aber wenigstens löbliche Werke mitbringt, kann er in Jerusalem, jener Stadt der Heiligen (vgl. Offb. 21, 2), unterwiesen werden, d. h. belehrt und gebildet, und wird so ein „lebendiger Stein", ein „köstlicher, auserwählter Stein" (vgl. 1 Petr. 2, 4—6), da er tapfer und standhaft die Kämpfe des Lebens und die Schlachten der Frömmigkeit durchgestanden hat; und dort wird er wahrhaftiger und klarer erkennen, was hier schon vorausgesagt ist (Matth. 4, 4 = Deut. 8, 3): „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt." Als Herrscher und Lenker aber sind dabei die zu verstehen, die die Niederen lenken, erziehen, belehren und im Göttlichen unterweisen.

4. Aber wenn es scheint, diese Hoffnung (könne) bei denen, die sie hegen, nicht ganz das gebührende Verlangen erregen, so wollen wir kurz zurückgreifen und untersuchen, wie natürlich und angeboren für die Seele das Verlangen danach ist, und auf diese Weise schließlich sozusagen die Arten des „Brotes des Lebens" und die Beschaffenheit seines „Weines", sowie die Besonderheit der „Herrschaft" durch theoretische Schlußfolgerung bestimmen. In den Künsten [4], die mit der Hand ausgeführt werden, gehört die Planung [5], was zu tun ist, wie und zu welchem Zweck, in den Bereich des Geistigen; die Verwirklichung des Werkes aber geschieht mit Hilfe der Arbeit der Hand. Ebenso ist bei den Werken Gottes, die von ihm erschaffen sind, anzunehmen, daß die Planung und der Sinn des Geschaffenen, das wir sehen, im Verborgenen bleibt. Wenn ferner unser Auge das von einem Künstler Gemachte sieht und erkennt, daß etwas besonders meisterhaft gemacht ist, so brennt der Geist sogleich darauf, in Erfahrung zu

[4] Der Vergleich mit den Künsten (bzw. Handwerken) liegt nahe, weil Gott als Schöpfer nach platonischer Tradition auch Demiurgos, Handwerker, heißt.

[5] Im folgenden ist immer wieder von der ratio (gr. logos) die Rede; der Begriff läßt sich nicht einheitlich übersetzen: es ist Plan, Planung, Struktur, Sinn, der ganze geistige Zusammenhang einer Sache.

187, 9 multo amplius et super omnem comparationem eorum, quae a deo
10 facta pervidemus, ineffabili desiderio ardet animus agnoscere rationem. Quod desiderium, quem amorem sine dubio a deo nobis insitum credimus; et sicut oculus naturaliter lucem requirit et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam, ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desi-
15 derium gerit. Accepimus autem a deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat umquam nec possit expleri; alioquin frustra a conditore deo menti nostrae videbitur 'amor veritatis' insertus, si numquam desiderii compos efficitur. Unde et in hac vita qui summo labore piis studiis ac religiosis operam dederint, quamvis parva quaeque ex multis
20 et inmensis divinae 'scientiae' capiant 'thesauris', tamen [hoc ipsum, quod | animos suos mentemque erga haec occupant atque in hac semet ipsos | cupiditate praeveniunt] multum utilitatis accipiunt ex hoc ipso, quod animos suos ad inquirendae veritatis studium amoremque convertunt et paratiores eos faciunt ad eruditionis futurae capacitatem: sicut
25 cum aliquis velit imaginem pingere, si ante futurae formae liniamenta tenuis stili adumbratione designet et superponendis vultibus capaces praeparet notas, sine dubio per adumbrationem iam inposita praeformatio ad suscipiendos veros illos colores paratior invenitur, si modo adumbratio ipsa ac deformatio stilo domini nostri Iesu Christi
30 'in cordis nostri tabulis' perscribatur. Et idcirco fortasse dicitur quia „Omni habenti dabitur et adicietur"; unde constat 'habentibus' iam deformationem quandam in hac vita veritatis et scientiae addendam esse etiam pulchritudinem perfectae imaginis in futuro. |

188 5. Tale opinor indicabat desiderium suum ille, qui dicebat: „Coartor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius", sciens quod tunc cum regressus fuisset ad Chri-

187, 20—22 [hoc ipsum — praeveniunt] *Gö.* 22 praeveniunt] + ⟨lucri habent et⟩ *Koe. App.* 26 tenui S 27 praepararet δ G* M 28 si] < C : sic γ 29 modo] + ut C

bringen, wie, auf welche Weise, zu welchem Zweck es gemacht sei. Erst recht und über allen Vergleich hinaus brennt unser Geist von unendlichem Verlangen, den Plan dessen kennenzulernen, was wir als Gottes Werk erkennen. Diese Sehnsucht, dieses Verlangen, so glauben wir, ist sicherlich von Gott in uns hineingelegt; und wie das Auge von Natur nach dem Licht und dem Sehen begehrt und unser Körper von Natur nach Speise und Trank verlangt, so hat unser Geist ein ihm eigenes natürliches Verlangen, die Wahrheit Gottes zu wissen und die Gründe der Dinge zu erkennen[6]. Wir haben aber von Gott dieses Verlangen nicht dazu empfangen, daß es niemals erfüllt werden sollte oder könnte; sonst würde es scheinen, daß Gott der Schöpfer in unseren Geist die „Liebe zur Wahrheit" (vgl. 2 Thess. 2, 10) vergeblich hineingelegt hat, wenn sie niemals ihr Ziel erreicht. Wer darum in diesem Leben mit großer Mühe fromme, religiöse Studien pflegt, der mag nur etwas Geringes aus dem großen, unermeßlichen Schatz des göttlichen Wissens (vgl. Kol. 2, 3) sich aneignen; aber[7] er erlangt großen Nutzen schon dadurch, daß er seinen Sinn auf die liebende Bemühung um die Erforschung der Wahrheit richtet und ihn bereit macht, die zukünftige Erziehung anzunehmen. Es ist wie bei einem, der ein Porträt malen will: wenn er die Umrisse der späteren Gestalt zuerst mit feinem Stift schattenhaft zeichnet und eine Skizze vorbereitet, die geeignet ist, das Gesicht darüberzumalen, so erweist sich sicherlich, daß diese schattenhaft schon angelegte Skizze besonders geeignet ist, die wahren Farben aufzunehmen; nur muß diese schattenhafte Zeichnung vom Stift unseres Herrn Jesus Christus auf „die Tafeln unseres Herzens" geschrieben sein (vgl. 2 Kor. 3, 3). Vielleicht heißt es aus diesem Grunde (Matth. 13, 12 und Par.): „Wer da hat, dem wird gegeben und in Fülle gegeben werden." Daraus ergibt sich, daß denen, die schon eine skizzenhafte Andeutung der Wahrheit und des Wissens in diesem Leben „haben", im künftigen die Schönheit des vollendeten Bildes hinzugegeben werden soll.

5. Ein solches Verlangen, denke ich, meinte der, der da sagte (Phil. 1, 23): „Denn von zwei Dingen werde ich bedrängt; mich verlangt danach, aufgelöst zu werden und bei Christus zu sein, denn das ist viel besser." Er wußte, daß er, wenn er zu Christus zurückkehrte, den

[6] Vgl. den Beginn der aristotelischen Metaphysik: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen . . ."

[7] Hier folgen in den Hss. die Worte: „eben dies, daß er Geist und Sinn mit diesem beschäftigt und in dieser Begier über sich selbst hinauswächst". Sie stören den Satzbau und sind wohl zu tilgen, s. den Krit. Anh.

188, 4 stum, omnium quae geruntur in terris manifestius agnosceret rationes,
5 id est vel de homine vel de anima hominis vel de mente, vel ex quibuscumque illis homo constat, qui sit spiritus principalis, qui sit spiritus qui 'inoperetur', qui sit quoque 'vitalis spiritus', vel quae sit gratia quae datur fidelibus spiritus sancti. Tunc quoque intelleget, quid sibi videatur Israhel, vel quae diversitas gentium, quid etiam sibi velint in
10 Israhel duodecim tribus, et quid singuli populi per singulas tribus. Tunc intelleget etiam de sacerdotibus et levitis et de diversis sacerdotalibus ordinibus rationem, et cuius forma erat in Moyse, noscet nihilominus quae veritas sit apud deum iobeleorum, et septimanas annorum; sed et festorum dierum et feriarum rationem videbit, et omnium sacri-
15 ficiorum et purificationum intuebitur causas; quae sit quoque ratio leprae purgationis et leprae diversae, quae etiam purificatio sit eorum, qui seminis profluvium patiuntur, advertet; agnoscet quoque, quae et quantae qualesque virtutes sint bonae, quaeque nihilominus contrariae, et qui vel illis affectus sit cum hominibus vel istis contentiosa aemu-
20 latio; intuebitur quoque etiam quae sit ratio animarum quaeve diversitas animalium vel eorum, quae in aquis vivunt, vel avium vel ferarum quaeve sit causa, quod in tam multas species singula genera deducantur,

188, 6 homo — principalis] < γ 7 gratia] + spiritus γ 9 in] < γ 12 Moyse noscet] moysen et M (G) σ < γ 17 advertet] + et γ 22 causa]

Sinn von allem, was auf Erden geschieht, klarer erkennen würde: das was den Menschen betrifft[8], seine Seele und seine Vernunft, oder woraus immer der Mensch besteht[9]; (ferner) was der Geist an sich ist; was der Geist ist, welcher „wirkt" (vgl. Eph. 2, 2; 1 Kor. 12, 11); was der „Geist des Lebens" ist (vgl. Weish. 15, 11); sodann welches die Gnade des heiligen Geistes ist, die den Gläubigen gegeben wird (vgl. 1 Kor. 12, 4 oder Hebr. 10, 29?)[10]. Dann wird er auch erkennen, was Israel bedeutet[11], was die Verschiedenheit der Völker[12], was ferner die 12 Stämme Israel und die Einteilung der Stämme in Sippen[13]. Dann wird er den Sinn der Priester, der Leviten, der verschiedenen priesterlichen Ordnungen verstehen[14], und wessen Urbild in Mose war[15]; er wird ebenfalls erkennen, was bei Gott die wahre Bedeutung der Jobeljahre ist, und die Jahrwochen verstehen (vgl. Lev. 25)[16], ferner wird er den Sinn der Festtage und der Wochentage sehen (vgl. Lev. 23)[17] und den Grund aller Opfer und Reinigungen einsehen (vgl. Lev. 1—7; 11—16)[18]; er wird auch bemerken, was der Sinn der Reinigung vom Aussatz ist und der verschiedenen Arten Aussatz (vgl. Lev. 13—14)[19]; ferner was die Reinigung derer ist, die einen Samenfluß erleiden (vgl. Lev. 15, 16—18); er wird auch erkennen, welche, wie viele und wie beschaffene Mächte gut seien, und welche andererseits entgegengesetzt (vgl. 1 Kor. 12, 10)[20], und welche Sympathie die einen gegenüber den Menschen haben und welche Feindseligkeit die anderen; er wird ferner schauen, was die Bedeutung der Seelen ist und welcher Unterschied zwischen den Lebewesen: den Wassertieren, den Vögeln und den wilden Tieren, und was die Ursache davon ist, daß die einzelnen Gattungen in so viele Arten zerfallen; was die Absicht des Schöpfers war,

[8] Im folgenden sind theologische Probleme aufgezählt, die Or. beschäftigen; zu einem großen Teil hängen sie mit dem gegenwärtigen Thema zusammen, dem Aufstieg der Seelen zur Seligkeit.

[9] Vgl. II 8, 3.

[10] Vgl. I 3 und II 7.

[11] Vgl. IV 3, 6. 12 (p. 341, 15 f.).

[12] Vgl. IV 3, 9—10.

[13] Vgl. IV 3, 7.

[14] Vgl. In Lev. hom. (vor allem 5—7); In Num. hom. (vor allem 3—5; 10—11).

[15] Es ist wohl gemeint, daß Mose typologisches Vorbild Christi ist.

[16] Vgl. In Lev. hom. 15.

[17] Vgl. In Lev. hom. 13.

[18] Vgl. In Lev. hom. 1—8; In Num. hom. 23—24.

[19] Vgl. In Lev. hom. 8, 5—11.

[20] Vgl. III 3, 4, p. 261, 2.

188, 23 qui creatoris prospectus, vel quis per haec singula sapientiae eius tegitur sensus. Sed et agnoscet qua ratione radicibus quibusdam vel herbis 25 adsociantur quaedam virtutes, et aliis e contrario herbis vel radicibus depelluntur; quae ratio apostatarum angelorum, quaeve causa, quod his, qui eos non tota fide contempserint, vel adulari in aliquibus possunt | 189 vel erroris causa ac deceptionis existere. Sed et de singulis divinae providentiae iudicium discet, de his, quae accidunt hominibus, quod non fortuito vel casu accidunt, sed ratione quadam tam examinata, tam ardua, ut eam non solum sanctorum sed fortassis omnium hominum 5 ne numerus quidem praetereat capillorum, cuius providentiae ratio perducatur usque ad duos passeres, qui denario distrahuntur, sive spiritaliter sive etiam secundum litteram passeribus intellectis. Nunc enim adhuc interim quaeritur, tunc autem ibi iam manifeste videbitur.

6. Ex quibus omnibus putandum est quod interim non parum 10 temporis transeat, usquequo eorum tantummodo, quae super terram sunt, ratio post vitae abscessum dignis et bene meritis ostendatur, ut per horum omnium agnitionem et plenae scientiae gratiam laetitia inenarrabili perfruantur. Tum deinde si aër iste, qui inter caelum terramque est, non est vacuus ab animantibus, et animantibus rationa-

189, 9 interim] iterum γ

oder welcher Gedanke seiner Weisheit sich unter den einzelnen Arten verbirgt[21]. Ferner wird er erkennen, auf welche Weise mit bestimmten Wurzeln und Kräutern bestimmte Kräfte verbunden sind, die von anderen Kräutern oder Wurzeln hinwiederum überwunden werden[22]; wie es sich mit den abgefallenen Engeln verhält, und was der Grund ist, warum sie denen, die ihnen nicht aus festem Glauben heraus mit Ablehnung gegenüberstehen, einerseits in manchen Dingen Vorschub leisten, andererseits Ursache von Irrtum und Täuschung werden[23]. Aber auch bei den Einzeldingen wird er die Entscheidung der göttlichen Vorsehung kennenlernen[24], in den Dingen, die das Schicksal der Menschen betreffen: er wird lernen, daß sie nicht beliebig oder zufällig geschehen, sondern nach einer Planung, die so ausgeklügelt, so diffizil ist, daß ihr nicht nur bei den Heiligen, sondern man darf sagen bei allen Menschen nicht einmal die Zahl der Haare entgeht (vgl. Matth. 10, 30 und Par.); die Planung dieser Vorsehung erstreckt sich bis auf die zwei Sperlinge, die um einen Heller feil sind (vgl. Matth. 10, 29), sei es daß man diese Sperlinge geistlich oder buchstäblich versteht. Denn gegenwärtig ist das noch eine offene Frage, dann aber wird es dort offen zutage liegen (vgl. 1 Kor. 13, 12?).

6. All das legt die Annahme nahe, daß nicht wenig Zeit darüber vergeht, bis nach dem Abscheiden aus dem Leben den Würdigen, die sich Verdienste erworben haben, auch nur die Dinge auf der Erde in ihrem sinnvollen Zusammenhang erklärt werden, auf daß sie durch die Erkenntnis von all dem und durch das Gnadengeschenk des vollen Wissens unaussprechliche Freude genießen. Nun ist die Luft, die sich zwischen Himmel und Erde befindet, nicht leer von Lebewesen[25], und

[21] Vgl. I 8, 4.

[22] Hier liegt der okkulte Kraftbegriff zugrunde (M. P. Nilsson, Geschichte der gr. Religion II, München ²1961, 537); aber die Kräfte sind anscheinend als Geistwesen gedacht. Die Beschäftigung mit diesen dämonischen Kräften betrachtet Or. C. Cels. VIII 61 als Fürwitz.

[23] Vgl. III 2.

[24] Vgl. II 9, 8, vor allem gegen Ende.

[25] Luftdämonen gibt es seit Ps.-Plato Epin. 984 E. Im Hellenismus wurde immer mehr der Hades in den Luftbereich zwischen Erde und Mond verlegt (vgl. etwa Plut. De facie 28, 943 C). Außerdem wurde die Betrachtung der Sternsphären, die Or. etwas später erwähnt, zu einem wesentlichen Inhalt des Lebens nach dem Tode (vgl. Cic. De rep. VI 17). Ein Aufstieg der Seele durch die Sternsphären findet sich z. B. in der Hermetik (C. H. 1, 25). Zu dem ganzen Komplex vgl. F. Cumont, Lux perpetua, Paris 1949, 171—188. 208—213.

189, 15 bilibus, sicut et apostolus dixit: „In quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aëris huius spiritus, qui nunc operatur in filiis diffidentiae", et iterum ait: „Rapiemur in nubibus obviam Christo in aërem, et ita semper cum domino erimus", (6.) putandum est igitur quod tamdiu sancti ibi permaneant, 20 usquequo utriusque modi rationem dispensationis eorum, quae in aëre geruntur, agnoscant. Quod autem dixi 'utriusque modi', hoc est: verbi gratia, cum in terris essemus, vidimus vel animalia vel arbores, et differentias eorum perspeximus sed et diversitatem quam plurimam inter homines; verum videntes haec, rationes eorum non intelleximus, 25. 26 sed hoc nobis tantum ex ipsa qua vidimus diversitate sug|gestum est, ut inquiramus et perscrutemur, qua ratione ista omnia vel diversa fuerint creata vel varie dispensentur, et concepto in terris huiuscemodi agnitionis vel studio vel amore, dabitur nobis post exitum etiam cognitio eius et intellegentia, si tamen res procedat ex voto; 30 cum ergo conprehenderimus integre eius rationem, tunc 'utroque modo' conprehendemus ea, quae vidimus super terram. Tale ergo aliquid|
190 etiam de aëria sede dicendum est. Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem 'paradisum' dicit scriptura divina, velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, 5 quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque vita positi indicia quaedam futurorum, licet 'per speculum et aenigmata', tamen 'ex aliqua parte' conceperant, quae manifestius et lucidius sanctis in

189, 18 aere δ B : aera M^{1c} 25 qua] quae μ : que σ : quam *Merl.* : ⟨eorum⟩ quae *Koe.* 27 dispensantur γ 31 vidimus B : videmus γ : sunt δ (C *fehlt*) 190, 3 velut] vel γ

zwar vernunftbegabten, wie auch der Apostel sagt (Eph. 2, 2): „In welchen ihr weiland gewandelt seid nach dem Lauf dieser Welt und nach dem Fürsten, der in der Luft herrscht, nämlich nach dem Geist, der zu dieser Zeit sein Werk hat in den Kindern des Unglaubens"; und ferner sagt er (1 Thess. 4, 17): „Wir werden emporgerissen werden in Wolken, Christus entgegen, in die Luft, und werden also beim Herrn sein allezeit." Es ist daher anzunehmen, daß die Heiligen so lange an diesem Ort weilen, bis sie die vorsorgende Lenkung dessen, was in der Luft geschieht, verstehen, und zwar in ihren beiden Arten. Wenn ich von „beiden Arten" spreche, bedeutet das folgendes: Als wir, um ein Beispiel zu gebrauchen, auf Erden weilten, sahen wir Tiere und Bäume, wir erkannten die Unterschiede unter ihnen, und auch die großen Verschiedenheiten unter den Menschen. Aber während wir dies sahen, erkannten wir nicht den Plan, der dahintersteht; sondern eben die Verschiedenheit, die wir sahen, legte uns nur nahe, zu suchen und zu forschen, nach welchem Plan all das entweder verschieden geschaffen sei oder verschieden gelenkt werde; und nachdem wir auf Erden Eifer und Begierde nach solch einer Erkenntnis gefaßt haben, wird uns nach dem Tode auch die Erkenntnis und Einsicht davon gegeben werden — sofern die Dinge nach Wunsch gehen; wenn wir also den dahinterstehenden Plan völlig verstanden haben, dann verstehen wir „auf beide Art" das, was wir auf der Erde gesehen haben[26]. Etwas Derartiges ist nun auch vom Luftbereich[27] zu sagen. Ich glaube nämlich, daß alle Heiligen, wenn sie aus diesem Leben scheiden, an einem Ort auf der Erde weilen, den die heilige Schrift „Paradies" nennt[28], gleichsam an einer Stätte der Erziehung und sozusagen in einem Hörsaal, einer Schule der Seelen. Dort werden sie über alles, was sie auf der Erde gesehen haben, belehrt, und sie erhalten auch einige Hinweise auf das Folgende, Bevorstehende, so wie sie in diesem Leben einige Hinweise auf das Bevorstehende, wenn auch nur „durch einen Spiegel und in einem dunklen Wort", so doch wenigstens „stückweise" (vgl. 1 Kor. 13, 12) bekommen hatten — Dinge, die dann deutlicher und

[26] Aus Rufins umständlichen Formulierungen wird nicht ganz deutlich, was „auf beide Art" bedeuten soll. Es ist wohl einfach gemeint: einerseits Kenntnis der Fakten, andererseits Kenntnis ihres Sinnzusammenhangs (logos); vgl. p. 190, 14.

[27] „aëria sede": vgl. Vergil Aen. XII 810.

[28] Vor dem Aufenthalt im Luftbereich hat Or. das „irdische Paradies" eingeschoben, eine eschatologische Vorstellung, die aus jüdischer Tradition stammt (Kittel 5, 764 f.). — Eine vergleichbare, aber nicht identische Aufstiegsvorstellung: III 6, 8—9.

suis et locis et temporibus revelantur. Si qui sane mundus corde et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens cito et ad aëris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, 'mansiones', quas Graeci quidem σφαίρας, id est globos, | appellaverunt, scriptura vero divina 'caelos' nominat; in quibus singulis | perspiciet primo quidem ea, quae inibi geruntur, secundo vero etiam ra|tionem quare gerantur agnoscet: et ita per ordinem digreditur singula, | sequens eum, qui 'transgressus est caelos, Iesum filium dei' dicentem: „Volo ut | ubi ego sum, et isti mecum sint". Sed et de his locorum diversitatibus in|dicat, cum dicit: „Multae mansiones sunt apud
191 patrem". Ipse tamen ubi|que est et universa percurrit; nec ultra intellegamus eum in ea exi|guitate, in qua nobis propter nos effectus est, id est non in illa circum|scriptione, quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit, | quo velut in uno aliquo circumsaeptus loco putetur.

7. Cum ergo, verbi gratia, ad caelestia loca pervenerint sancti, tunc iam rationem astrorum per singula pervidebunt et, sive animantia sunt, sive quidquid illud est, conprehendent. Sed et alias rationes operum dei, quas eis ipse revelabit, intellegent. Iam enim tamquam 'filiis' rerum causas et virtutem suae conditionis ostendet, et edocet eos, quare illa stella in illo loco posita caeli est, et quare ab alia tanto dirimente spatio separatur: verbi gratia, si propinquior fuisset, quid ex hoc esset futurum, si vero longius, quid accideret; aut si maior fuisset illa stella quam illa, quomodo sibi similis non servaretur universitas, sed in aliam quandam formam cuncta mutarentur. Sic ergo decursis omnibus, quae in astrorum ratione et in his conversationibus, quae in caelo sunt, continentur, venient etiam ad 'ea, quae non videntur', vel ad ea, quorum sola nomina nunc audivimus, et ad 'invisibilia'; quae multa quidem esse Paulus apostolus docuit, quae autem sint vel quam

190, 10 ad] < γ 14 inibi] ibi γ 15 digredietur *Del.* 16 transgressus est γ : penetraverit α : penetravit *Koe.* 191, 1 ea] < γ 2 nobis] + ⟨similis⟩ *Kl.* 9 et edocet] et docet γ : edocens *Koe.* 13 sibi] < γ

klarer den Heiligen an ihrem Ort und zu ihrer Zeit offenbart werden. Wenn nun einer reinen Herzens (vgl. Matth. 5, 8), besonders gereinigten Geistes und erprobten Sinnes (vgl. Hebr. 5, 14) ist, macht er besonders rasche Fortschritte, steigt schnell zum Bereich der Luft auf und gelangt ins Reich der Himmel durch die verschiedenen Regionen, die „Wohnungen", wie man sie nennen kann (vgl. Joh. 14, 2), die die Griechen als „Sphären" bezeichnen, die heilige Schrift aber als „Himmel" (vgl. Eph. 4, 10; Hebr. 7, 26). In jeder dieser Sphären wird er zuerst erkennen, was dort geschieht, sodann aber die Planung, auf Grund derer es geschieht; so durchschreitet er der Reihe nach alle, demjenigen nachfolgend, der „die Himmel durchschritten hat, Jesus dem Sohne Gottes" (vgl. Hebr. 4, 14), welcher sagt (Joh. 17, 24): „Ich will, daß wo ich bin, auch diese bei mir seien." Er deutet auch diese Verschiedenheit der Regionen an, wenn er sagt (Joh. 14, 2): „Bei meinem Vater sind viele Wohnungen." Er selbst aber ist überall und durchdringt das ganze All; wir dürfen ihn uns jetzt nicht mehr in der Beschränkung vorstellen, in die er für uns um unseretwillen eingegangen ist (vgl. Phil. 2, 7 f.), das heißt nicht in jenen Grenzen, die ihm im menschlichen Körper auferlegt waren, als er auf Erden unter uns weilte, diesem Körper, der ihn dem Anschein nach auf einen bestimmten Ort einengte.

7. Gesetzt nun, die Heiligen gelangen zu den himmlischen Regionen, so werden sie jetzt die Bedeutung der Sterne im einzelnen kennenlernen und erkennen, ob sie Lebewesen sind[29] oder was sonst. Auch den Sinn der andern Werke Gottes werden sie verstehen; er selbst wird ihn ihnen enthüllen. Denn jetzt wird er ihnen gleichwie Söhnen (vgl. Röm. 8, 14; 9, 8) die Ursachen der Dinge und die Kräfte seiner Schöpfung zeigen und sie belehren, warum jener Stern an jener Stelle des Himmels steht, warum er von einem andern eine bestimmte Entfernung hat; was etwa die Folge wäre, wenn er näher stünde, und was, wenn er weiter entfernt wäre; oder wenn jener Stern größer wäre als jener andere, wieso dann die bestehende Ordnung des Alls nicht mehr gewahrt bliebe, sondern alles in eine andere Gestalt übergehen würde. So gehen sie alles durch, was im Bereich der Sterne und des himmlischen Aufenthalts liegt, und kommen dann zu „dem, was man nicht sieht" (vgl. 2 Kor. 4, 18), zu den Wesen, von denen wir jetzt nur die Namen vernommen haben (vgl. Eph. 1, 21), zu den „Unsichtbaren" (vgl. Röm. 1, 20; Kol. 1, 16); daß es diese in großer Zahl gibt, hat der Apostel Paulus zwar gelehrt[30], aber was sie sind und welche Unter-

[29] Vgl. I 7, 3. [30] Vgl. I 6, 3.

habentia differentiam, ne exiguo quidem aliquo intellectu conicere possumus. *→ Et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus inpedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et, ut ita dixerim, 'facie ad | faciem' rerum causas inspiciens, ← potiturque perfectione, primo illa, qua | in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum. Sicut enim in hac vita nostra corporea primo in hoc ipsum, quod sumus, corporaliter crescimus, in prima aetate ciborum sufficientia nobis incrementa praestante, postea vero quam crescendi ad mensuram sui fuerit expleta proceritas, utimur cibis iam non ut crescamus, sed ut vivamus et conservemur in vita per escas: ita arbitror et mentem etiam cum iam venerit ad perfectum, vesci tamen et uti propriis et conpetentibus cibis cum ea mensura, cui neque deesse aliquid debeat neque abundare. In omnibus autem cibus hic intellegendus est theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias et conpetentes huic naturae, quae facta est et creata; quas mensuras singulos quosque incipientium 'videre deum', id | est intellegere per 'puritatem cordis', conpetit observare.

* *Hier. Ep. 124, 7 (p. 105, 3—10 Hi.):* Et in fine secundi voluminis de perfectione nostra disputans intulit: → Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum veniens nulloque perturbationum nubilo caligatus, intuebitur rationabiles intellegibilesque substantias 'facie ad faciem'. ←

191, 19 habentia] habent γ : habeant *Merl.* 192, 2 qua] quae A^{1c} W *(vielleicht richtig)* : quia γ 7—8 conservemur] servemur δ : reservemur Gσ : reservemus M 11 cibis A^{*} γ 14 conpetenti μ : conpetentis convenit σ

schiede zwischen ihnen bestehen, davon können wir nicht einmal vermutungsweise eine geringe Einsicht haben. | Und[31] wenn wir so weit fortgeschritten sind, daß wir nicht mehr Fleisch und Leib, ja vielleicht auch nicht mehr Seelen sind, sondern Vernunft und Denken, die sich der Vollkommenheit nähern, von keiner Wolke der Verwirrung getrübt, so wird (diese Vernunft) die vernünftigen, intelligiblen Wesenheiten „von Angesicht zu Angesicht" schauen (vgl. 1 Kor. 13, 12). | (Der Geist) erlangt zuerst die Vollendungsstufe des Aufsteigens zu jenem[31a], dann die des Verweilens; die Speisen, mit denen er sich (bei diesem Wachstums- und Reifungsprozeß) nährt, sind Lehrsätze, Einsichten, Ursachenkenntnis. In diesem unserem körperlichen Leben nämlich wachsen wir zunächst zu dem, was wir sind, körperlich heran und brauchen in der Jugend ausreichend Nahrung zum Wachsen; nachdem aber unsere Größe ihr Normalmaß des Wachsens erreicht hat, brauchen wir Nahrung nicht mehr zum Wachsen, sondern zum Leben und zur Bewahrung des Lebens durch Speise. Ebenso, meine ich, muß auch die Vernunft, wenn sie zur Vollendung gekommen ist, sich immer noch ernähren und entsprechende angemessene Speisen zu sich nehmen, in dem Maße, daß nichts zuwenig und nichts zuviel ist. Ganz allgemein ist als eine solche Speise die Schau und die Erkenntnis Gottes anzusehen[32], die ein entsprechendes und angemessenes Maß hat für die geschaffenen Wesen; dieses Maß hat jeder einzelne zu beachten, der beginnt, „Gott zu schauen", d. h. ihn aus der „Reinheit des Herzens" zu erkennen (vgl. Matth. 5, 8).

H

R

[31] Im folgenden Satz hat Ruf. den Gedanken vom Vergehen des Leibes (dazu de Faye [Lit.-Vz. II 2] III 263 Anm. 1) und der Seele abgeschwächt; dafür führt er hier schon das Wachstums-Motiv ein: „So wächst das Vernunftwesen von Stufe zu Stufe heran, nicht wie es in Fleisch und Körper und Seele in diesem Leben wuchs, sondern durch eine Mehrung an Vernunft und Denken wird die Vernunft, nunmehr vollendet, zum vollkommenen Wissen geführt. Sie wird nicht mehr durch diese fleischlichen Sinne gehindert, sondern schaut, durch geistiges Wachstum herangewachsen, rein und sozusagen 'von Angesicht zu Angesicht' die Ursachen der Dinge."

[31a] Zu „in id" vgl. Augustinus Conf. 9, 10, 24 „in id ipsum", wo in Anlehnung an eine Wendung von Ps. 4, 9 das wahre Sein in durchaus platonischem Sinne bezeichnet wird.

[32] Dies ist also der Sinn des himmlischen Mahles, von dem in § 3 die Rede war. Zu der Metapher vgl. Plato Phaedr. 248 B (die Seelenpferde weiden auf dem „Gefilde der Wahrheit") und Cl. Al. Strom. VII 13, 1 (ἐστιωμένας). Außerdem ist das Bild vom Essen aber auch biblisch begründet: vgl. Ps. 33 [34], 9 „Kostet und seht, daß der Herr gut ist"

LIBER TERTIUS

PRAEFATIO RUFINI

Superiores duos Περὶ ἀρχῶν libellos te non solum insistente, verum etiam cogente, diebus quadragesimae interpretatus sum. Sed quoniam illis diebus etiam tu, frater religiose Macari, et vicinus manebas et amplius vacabas, etiam ego amplius operabar; hos vero posteriores duos tardius explicuimus, dum tu ad nos ab extrema et ultima urbis parte rarior exactor accedis.

Verum si meministi quod in praefatiuncula priore | commonui, quia indignaturi essent quidam, si nos audissent non aliquid | de Origene male loqui, continuo id, ut arbitror, prosecutum probasti. | Quodsi in illo opere ita inflammati sunt hi, qui hominum linguas ad | male loquendum excitant daemones, in quo nondum ad plenum eorum | secreta nudaverat: quid in hoc futurum putas, in quo omnes eorum | caecas et occultas vias, quibus humanis cordibus inrepunt et animas | infirmas ac fragiles decipiunt, revelavit? Videbis illico perturbari omnia, | seditiones moveri, clamores tota urbe diffundi, ad damnationem vocari eum, qui evangelicae lucernae lumine diabolicas ignorantiae tenebras fugare conatus est. Verum haec parvi pendat qui cupit salva fidei catholicae regula in divinis eruditionibus exerceri. |

194 Illud autem necessario commoneo, quod sicut in prioribus libris fecimus, etiam in istis observavimus, ne ea, quae reliquis eius sententiis et nostrae fidei contraria videbantur, interpretarer, sed velut inserta ea

---

III Praef. Ruf. *Textzeugen*: ω (*ohne* β).

193, 4 PERIARCHON LIBER SECUNDUS EXPLICIT. INCIPIT LIBER TERTIUS δ : EXPLICIT LIBER SECUNDUS. INCIPIT LIBER TERTIUS β γ 5 PRAEFATIO RUFINI] INCIPIT PRAEFATIO μ : < δ 6 Περὶ ἀρχῶν] periarchon δ γ 9 vocabas *Grynaeus* 14 in opere illo γ 18 revelavit μ : revelabit δ σ il(l)ico γ : loco A* W : loca A^c 194, 2 observabimus W

DRITTES BUCH

VORREDE RUFINS

R

Die vorangehenden zwei Bücher „Von den Prinzipien" habe ich auf dein Drängen, ja geradezu unter deinem Zwang in den Tagen der vierzigtägigen Fasten übersetzt[1]. Da du in dieser Zeit, frommer Bruder Macarius, in der Nähe wohntest und recht viel freie Zeit hattest, habe ich entsprechend viel gearbeitet; die zwei jetzt folgenden Bücher aber gingen mir langsamer von der Hand, während du von einem entlegenen Teil der Stadt seltener zu mir kamst, um mich anzutreiben.

Doch wenn du dich erinnerst, was ich im ersten Vorwort gesagt habe[2]: manche würden zornig werden, wenn sie hörten, daß wir von Origenes nicht schlecht reden, so hast du, glaube ich, feststellen können, daß dies sofort eingetreten ist. Wenn schon bei diesem Teil des Werkes die Dämonen, die die Zunge der Menschen zu bösen Reden reizen, in eine solche Erregung geraten sind, obschon (der Autor) darin ihre Geheimnisse noch nicht bis zum letzten aufgedeckt hatte — was, meinst du, wird da erst bei dem Teil geschehen, in dem er all ihre dunklen und verborgenen Wege enthüllt hat, auf denen sie sich in das Menschenherz einschleichen und schwache, gebrechliche Seelen täuschen[3]? Du wirst sehen: gleich ist alles in Verwirrung, Aufruhr wird entfesselt, Geschrei verbreitet sich durch die ganze Stadt, man bricht den Stab über den Mann, der versucht hat, mit den Strahlen der Leuchte des Evangeliums die teuflische Finsternis der Unwissenheit zu verjagen. Indessen mag man dies gering achten, wenn man danach verlangt, sich ohne Verstoß gegen die Regel des katholischen Glaubens in göttlichen Kenntnissen zu üben.

Ich muß aber darauf aufmerksam machen, daß ich es in diesen Büchern gehalten habe wie in den ersten: das, was den sonstigen Äußerungen des Origenes und unserem Glauben zuwider schien, habe ich nicht übersetzt, sondern als von anderen eingefügt und verfälscht

---

[1] Zum historischen Hintergrund vgl. Einführung S. 33.
[2] I Praef. Ruf. 4.
[3] Vgl. III 2.

194, 4 ab aliis et adulterata praeterirem. De creaturis vero rationabilibus si
5 quid novi dixisse visus est, quia non in hoc est summa fidei, scientiae gratia et exercitii, cum forte nobis adversum nonnullas haereses tali ordine necessario respondendum est, neque in his libellis neque in superioribus praetermisi, nisi si qua forte iam in superioribus dicta repetere etiam in his posterioribus voluit, et brevitatis gratia aliqua ex his re-
10 secare commodum duxi.

11 Si qui tamen proficiendi et non obtrectandi | studio haec legit, rectius faciet, si exponi sibi haec a peritioribus velit. | Absurdum namque est poetarum ficta carmina et comoediarum ridiculas | fabulas a grammaticis exponi, et ea, quae vel de deo vel de caelestibus | virtutibus ac
15 de omni universitate dicuntur, in quibus omnis vel paga|norum philosophorum vel haereticorum pravus error arguitur, sine ma'gistro et explanatore putare aliquem posse se discere; et ita fit ut res | difficiles et obscuras malint homines per temeritatem et inscientiam | condemnare quam per studium et diligentiam discere. |

194, 11 leget *Del.*

übergangen [4]. Wenn er allerdings über die Vernunftwesen etwas Neuartiges zu sagen schien, habe ich es weder in diesen Büchern noch in den früheren fortgelassen, da hierin kein entscheidender Punkt des Glaubens liegt und es der Übung im Wissen dienlich ist; denn wir haben solche Gedankengänge gegebenenfalls nötig, um gegen einige Irrlehren Erwiderungen geben zu können. Nur wenn er etwas, was er schon früher gesagt hatte, in diesen späteren Büchern wiederholt hat, habe ich es für angebracht gehalten, auch der Kürze wegen einiges davon zu streichen.

Wenn aber jemand dies liest in der Absicht, Nutzen daraus zu ziehen, und nicht um es zu schmähen, so tut er besser daran, es sich von Kundigeren erklären zu lassen. Es ist doch unsinnig, wenn einerseits die poetischen Erfindungen der Dichter und die lächerlichen Handlungen der Komödie von Philologen erläutert werden, wenn man andererseits aber glaubt, man könne ohne Lehrer und Erklärer verstehen, was über Gott, die himmlischen Mächte und das Weltall gesagt wird, wobei (es gilt), all die schlimmen Irrtümer sowohl der heidnischen Philosophen als auch der Irrgläubigen zu widerlegen; und so kommt es, daß die Menschen schwierige und dunkle Dinge lieber aus Oberflächlichkeit und Unwissenheit verurteilen, statt sie durch Bemühung und Sorgfalt zu verstehen.

[4] Vgl. I Praef. Ruf. 3.

195, 2

CAPUT PRIMUM

1

*→ Περὶ αὐτεξουσίου ←
καὶ τῶν δοκούντων τοῦτο ἀναιρεῖν
ῥητῶν γραφικῶν λύσις καὶ ἑρμηνεία

4 1. Ἐπεὶ δὲ ἐν τῷ κηρύγματι τῷ ἐκκλησιαστικῷ περιέχεται ὁ περὶ
5 κρίσεως δικαίας θεοῦ λόγος, ὅστις καὶ τοὺς ἀκούοντας, πιστευθεὶς
εἶναι ἀληθής, προκαλεῖται ἐπὶ τὸ καλῶς βιοῦν καὶ παντὶ τρόπῳ
φεύγειν τὴν ἁμαρτίαν, δηλονότι συγκατατιθεμένους τῷ ἐφ' ἡμῖν
εἶναι τὰ ἐπαίνου καὶ ψόγου ἄξια, φέρε καὶ [τὰ] περὶ τοῦ αὐτεξουσίου
ἰδίᾳ ὀλίγα διαλάβωμεν, ἀναγκαιοτάτου ὡς ἕνι μάλιστα προβλήματος.|
196 ἵνα δὲ νοήσωμεν τί τὸ αὐτεξούσιον, τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ ἀναπτύξαι
δεῖ, ἵνα ταύτης σαφηνισθείσης ἀκριβῶς παρασταθῇ τὸ ζητούμενον.

195, 3

*→ De arbitrii libertate ←

10 1. Talia quaedam de repromissionibus divinis credimus sentienda,
cum intellegentiam nostram ad contemplationem aeterni illius et nullo
fine claudendi saeculi iaculamur atque ineffabilem eius laetitiam ac
beatitudinem contemplamur.

Verum quoniam in ecclesiastica praedicatione inest etiam de futuro
15. 16 dei iudicio fides, quae iudicii credulitas provocat homines et | suadet
ad bene beateque vivendum et omni genere refugere peccatum, | et per
hoc sine dubio indicatur quod in nostra sit positum potestate | vel
laudabili nos vitae vel culpabili dedere: propterea necessarium reor
20 ter | haec quoque quaestio a quam plurimis agitetur. Ut autem facilius |
196, 14 quid sit libertas arbitrii cognoscamus, quid sibi velit natura ipsius ar-
15 bitrii voluntatisque requiramus.

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 11—12 B.):* ὁ δὲ τρίτος (*scil.* λόγος) → περὶ αὐτεξουσίου ← ...

III 1 *Textzeugen*: Φ; p. 206, 10 περὶ τοῦ Φαραὼ — 214, 6 ἐγεγόνει Cat; p. 229, 8 Ἴδωμεν — 233, 13 κρείττονα Cat; p. 235, 9 Ἔτι — 238, 6 περιϊδόντας Cat; p. 239, 9 σὺ — 240, 5 θεῷ Cat; p. 243, 1 Ἐπεὶ — 244, 3 κρείττονα Cat.

195, 1 ἑρμηνεία] + Ἐκ τοῦ Περὶ ἀρχῶν τρίτου τόμου Φ 7 τῷ] τῶ (ω *ist Korrektur*) B^1 : τὸ φ 8 [τὰ] *Koe.* : < H 9 ἰδια B D : < Bas ὀλίγω D : ὀλίγον Bas

III 1 *Textzeugen*: ω; p. 213, 20—25 *Faustus von Reii (s. o. S. 41).*

195, 15 dei] < γ : + iusto *Del.* 18 dedere] + et δ B

KAPITEL 1

Von der Willensfreiheit [1]

1. So etwa muß man unserer Meinung nach die göttlichen Verheißungen auffassen, wenn man seine Vernunft auf die Betrachtung jenes ewigen, von keinem Ende begrenzten Zeitraumes richtet und seine unaussprechliche Freude und Seligkeit betrachtet [2].|

Ph In der kirchlichen Verkündigung ist nun die Lehre vom gerechten Gericht (vgl. Joh. 5, 30; 7, 24) Gottes enthalten, welche denn auch die, die sie hören und an ihre Wahrheit glauben, dazu antreibt, gut zu leben und auf jede Weise die Sünde zu meiden. Voraussetzung dafür ist natürlich, daß man dem Satz zustimmt, daß es in unserer Macht liegt, ob wir Lobens- oder Tadelnswertes tun. Deshalb wollen wir auch über den freien Willen eigens eine kurze Untersuchung anstellen, eine Frage von höchster Wichtigkeit. Um nun zu erkennen, was der freie Wille ist, müssen wir seinen Begriff entwickeln, um, nachdem dieser geklärt ist, das Gesuchte in aller Genauigkeit dartun zu können.

[1] So der Titel bei Phot. und Ruf.; die Philoc. bietet eine längere Fassung: „Von der Willensfreiheit, sowie Auflösung und Deutung der Schriftstellen, die ihr zu widersprechen scheinen." — Zum Thema vgl. Koch 280—291; Völker 27—30; Harald Holz [alle Lit.-Vz. IV].

[2] Zweifel an der Echtheit dieses rekapitulierenden Satzes (Koe.) sind nicht gut begründet; daß er bei der Zusammenstellung der Philoc. ausgelassen wurde, ist ganz natürlich.

196, 3 2. Τῶν κινουμένων τὰ μέν τινα ἐν ἑαυτοῖς ἔχει τὴν τῆς κινήσεως αἰτίαν, ἕτερα δὲ ἔξωθεν μόνον κινεῖται. ἔξωθεν μὲν οὖν μόνον κινεῖται τὰ φορητά, οἷον ξύλα καὶ λίθοι καὶ πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη. ὑπεξηρήσθω δὲ νῦν τοῦ λόγου τὸ κίνησιν λέγειν τὴν ῥύσιν τῶν σωμάτων, ἐπεὶ μὴ χρεία τούτου πρὸς τὸ προκείμενον. ἐν ἑαυτοῖς δὲ ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται· ἐξ ὧν φασιν εἶναι καὶ τὰ μέταλλα, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸ πῦρ αὐτοκίνητόν ἐστι, τάχα δὲ καὶ αἱ πηγαί. τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἐχόντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν· ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα. καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κι-
197 νεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης. καὶ πάλιν ἔν τισι τῶν ζῴων φαντασίαι γίνονται ὁρμὴν προκαλούμεναι

196, 16 2. Omnium quae moventur alia in semet ipsis causas motuum suorum gerunt, alia extrinsecus accipiunt: ut puta extrinsecus tantummodo moventur omnia, quae sine vita sunt, ut lapides vel ligna et quaecumque huiusmodi sunt, quae solo habitu materiae suae vel corporum constant. Omittenda sane nunc est illa quaestio, quae etiam illum motum putat esse, cum per corruptelam corpora dissolvuntur; nihil enim haec nunc ad propositum conducunt. Alia vero in semet ipsis habent movendi causam, ut animalia vel arbores et omnia, quae vel | per naturalem vitam vel per animam constant; inter quae etiam metal||lorum venas deputari aliquibus visum est, sed et ignis sui motus esse | putandus est, fortassis autem etiam fontes aquarum. Haec autem, | quae in semet ipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicuntur | ex se, quaedam ab se moveri; et ita dividunt, quod ex se moveantur | ea, quae vivunt quidem non tamen animantia sunt, a se autem moveri dicunt animantia. A se autem mo|ventur animantia, cum eis fantasia, id est
197, 15 voluntas quaedam vel in|citamentum, adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel incitari provoca|verit. Denique etiam in quibusdam animalibus inest talis fantasia, id | est voluntas vel sensus, qui ea naturali

196, 5 ξύλον B 6 ὑφεξηρήσθω B Pat 9 καὶ B * Pat (?) H : ἢ B^{1c} Bas D 10 καὶ[1]] < B 11 αὐτοῖς B

196, 22 haec nunc W β : nunc A : nunc haec γ 23 vel[2]] < γ 26 etiam] + et δ γ 27 dicunt β 29 a se autem moveri dicunt animantia W (*davor* ÷; *danach* :) : < A β γ 29—30 moventur] moveantur *Hrsg.* 197, 15 animalibus] animantibus γ inest] id est M* G : est M^c σ 16 qui ea] quia δ : quae a G σ

2. Von den bewegten Dingen hat ein Teil die Ursache der Bewegung in sich selbst, ein anderer Teil wird nur von außen bewegt[3]. Nur von außen bewegt werden die transportablen Dinge, z. B. Holz, Steine und jede Materie, die nur durch ihre Konsistenz zusammengehalten wird[4]. Auszuscheiden ist aus der jetzigen Erörterung der Sprachgebrauch, nach dem (auch) das Zerfallen der Körper[5] „Bewegung" heißt, denn das ist für unser Thema ohne Bedeutung. In sich selbst haben die Ursache der Bewegung: Tiere, Pflanzen und ganz allgemein alles, was von Wuchs und von Seele zusammengehalten wird. Dazu gehören, wie man sagt, auch die Metalle; außerdem ist auch das Feuer selbstbewegt, vielleicht auch die Quellen[6]. Von dem, was in sich selbst die Ursache der Bewegung hat, sagt man teils, daß es „aus sich", teils, daß es „von sich" bewegt werde; „aus sich" das Unbeseelte, „von sich" das Beseelte[7]. Das Beseelte wird „von sich" bewegt, indem in ihm eine Vorstellung entsteht, die einen Antrieb hervorruft[8]. Und ferner vollzieht sich bei einigen Tieren das Entstehen der Vorstellungen, die

[3] Vgl. Plato Phaedr. 245 E 4—6; Leg. 894 B C.

[4] Die Stoiker nahmen auf den verschiedenen Stufen des Seins verschiedene zusammenhaltende Kräfte an: beim Anorganischen die „Konsistenz" (hexis), bei den Pflanzen den „Wuchs" (physis), bei den Tieren die Seele (psyche), beim Menschen die Vernunft (logos). Vgl. Pohlenz, Stoa [Lit.-Vz. IV] I 83; II 49. — Or. folgt in dem ganzen Abschnitt offenbar einer stoischen Quelle, welche auch De or. 6, 1—3 zugrunde liegt. Dort ist manches noch deutlicher ausgeführt als hier.

[5] Wörtlich: „das Fließen der Körper". Gemeint ist, wie sich aus Or. De or. 6, 1 (p. 311, 24 f.) = SVF II 989 ergibt, die allen materiellen Dingen eigene Instabilität und Zerfallstendenz. (Ruf. spricht eindeutiger vom Vergehen und der Auflösung der Körper.) Dies könnte fälschlich als eine von innen verursachte Bewegung angesehen werden; aber Or. schiebt das Problem hier beiseite.

[6] Metalladern und Quellen entstehen und versiegen wie aus eigener Kraft; Poseidonios hat ihnen darum eine Art Lebenskraft zugesprochen. (Vgl. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin 1930, 74. Nicht zu denken ist an die alchimistische „Seele" der Metalle.) Das Feuer ist für die Stoa als Träger von Vernunft und Leben ebenfalls nicht bloß von außen bewegt.

[7] Hier scheint eine Abwandlung stoischer Terminologie (SVF II 499) vorzuliegen.

[8] Zu φαντασία und ὁρμή s. II 8, 1 mit Anm. 4.

φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὁρμὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζῴου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν.

3. Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καί τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἷς ἑπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἱρούμεθα μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν, ἐπαινετοὶ μέν|

quodam instinctu provocet et | concitet ad ordinatos et conpositos motus; sicut videmus araneas facere, | quae fantasia, id est voluntate quadam vel studio textrinae, ad opus | texendi ordinatissime concitantur, sine dubio naturali quodam motu | intentionem huiuscemodi operis provocante, nec tamen ultra alium ali|quem sensum quam texendi naturale studium habere ipsum animal in|venitur, sicut et apis fingendi favos ac mella, ut aiunt, aëria congre|gandi.

3. Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis vim, qua iudicare et discernere de motibus naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere alios vero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possint. Unde consequens est ut, quoniam natura rationis huius, quae est in homine, habet in se vim dinoscendi boni vel mali, idque cum discreverit, inest ei facultas etiam eligendi quod probaverit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo vero quod turpe vel malum est iure culpabilis iudicetur. Illud sane nequaquam latere nos debet, quod in nonnullis mutis animalibus ordinatior quidam motus a ceteris animalibus invenitur, ut in sagacibus canibus vel bellatoribus equis, |

197, 22 apes *Del.* γ a] ac γ 28 possint *Del.* : possent α μ : possunt σ 34 quidem

den Antrieb hervorrufen, in der Art, daß die Vorstellungskraft den Antrieb in planmäßig geordneter Weise erregt. So entsteht z. B. in der Spinne eine Vorstellung vom Weben, und es folgt ein Antrieb zum Weben, wobei die Vorstellungskraft des Tieres dieses in planmäßig geordneter Weise dazu treibt, ohne daß man eine andere Kraft neben der Vorstellungskraft des Tieres annehmen müßte. Ebenso ist es mit dem Antrieb zum Wabenbauen bei der Biene[9].

3. Das vernunftbegabte Lebewesen jedoch hat zu der Vorstellungskraft hinzu noch Vernunft, welche die Vorstellungen beurteilt und die einen verwirft, die anderen annimmt, auf daß das Lebewesen auf Grund von letzteren gelenkt werde. Im Wesen der Vernunft liegen nun die Voraussetzungen für die Erkenntnis des (sittlich) Schönen und Häßlichen. Wenn wir diesen folgen und das Schöne und Häßliche erkennen, wählen wir das Schöne und meiden das Häßliche. Deshalb verdienen wir Lob, wenn wir uns dem Tun des Schönen hingeben, und

[9] Zur stoischen Tierpsychologie s. Pohlenz, Stoa I 84; II 49; vgl. Or. C. Cels. IV 86 f. Spinnen und Bienen: SVF II 731. — Rufin flicht hier eine Reminiszenz an Verg. Georg. 4, 1 („aërii mellis") ein.

198 ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον. οὐκ ἀγνοητέον μέντοι γε ὅτι τὸ πλέον τῆς εἰς πάντα τεταγμένης φύσεως ποσῶς ἐστιν ἐν τοῖς ζῴοις, ἐπὶ τὸ πλέον δὲ ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττον· ὥστε ἐγγύς που εἶναι, ἵν' οὕτως εἴπω, τοῦ λογικοῦ τὸ ἐν τοῖς ἰχνευταῖς κυσὶν ἔργον καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἵπποις. τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν, φαντασίαν ἡμῖν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.

4. Εἰ δέ τις αὐτὸ τὸ ἔξωθεν λέγοι εἶναι τοιόνδε, ὥστε ἀδυνάτως ἔχειν ἀντιβλέψαι αὐτῷ τοιῷδε γενομένῳ, οὗτος ἐπιστησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθα-|

198, 16 ita ut videantur aliquibus velut rationabili quodam sensu moveri; sed id non tam ratione quam incentivo quodam et naturali motu, pro huiuscemodi usibus largius indulto, fieri credendum est. Verum ut dicere coeperamus, cum ita se habeat rationabile animal, nobis hominibus incidere quidem extrinsecus possunt aliqua et occurrere sive ad visum sive ad auditum vel ad alios sensus, quae nos concitent ac provocent ad bonos vel contrarios motus; quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate ne incidant vel occurrant: iudicare vero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est vel opus nisi rationis eius, quae est in nobis, id est nostri iudicii; cuius rationis iudicio incidentibus extrinsecus concitamentis abutimur ad id, quodcumque ipsa ratio probaverit, naturalibus motibus nostris nutu eius vel ad bona vel ad contraria gubernatis.

4. Si vero quis dicat ea, quae extrinsecus incidunt motus nostros provocantia, talia esse, ut possibile non sit adversari eis sive ad bonum nos sive ad malum concitantibus: in semet ipsum paulisper qui haec aestimat convertat animum et proprios diligentius introspiciat motus, nisi invenerit, cum alicuius desiderii pulsat inlecebra, nihil prius geri quam animi accommodetur assensus et suggestioni pravae nutus mentis|

198, 2 οὐκ — 5 ἵπποις *vielleicht zu tilgen Gö.* 4 τὸ] < B 10 προσκαλουμένας Pat C H 13 οὕτως B

198, 20 incidere] invidere γ 33 animum *Del.* : animos ω intro inspiciat δ 35 assensus] sensus γ

Tadel, wenn wir das Gegenteil tun. — Man darf allerdings nicht vergessen, daß der überwiegende Teil der allenthalben verteilten Naturkraft[10] in einem gewissen Maße (auch) bei den Tieren vorhanden ist, teils mehr, teils weniger; so kommt es, daß die Leistungen von Spürhunden und Kriegsrossen sozusagen nahe an Vernünftigkeit herankommen[11]. — Nun liegt das Eintreffen eines bestimmten äußeren (Ereignisses), welches in uns diese oder jene Vorstellung hervorruft, zugestandenermaßen nicht in unserer Macht; aber die Entscheidung, das Ereignis so oder anders zu verarbeiten, ist einzig und allein Sache der Vernunft in uns[12]; und diese aktiviert uns auf Grund der (in ihr liegenden) Voraussetzungen[13] entweder zu jenen Antrieben, die uns zum Schönen und Angemessenen[14] veranlassen, oder sie führt uns fehl auf den entgegengesetzten Weg[15].

4. Wenn aber einer sagt, eben das äußere (Ereignis) sei so, daß er nicht in der Lage sei, ihm Widerstand zu leisten, eben wegen seiner besonderen Art: so soll er auf seine eigenen Affekte und Regungen achtgeben, ob nicht sein Leitvermögen[16] Wohlgefallen, Zustimmung und Neigung zu dieser bestimmten (Handlung) entwickelt aus bestimmten Beweggründen[17]. Denn, um ein Beispiel anzuführen, wenn

[10] Hier ist an das vernünftige Pneuma der Stoiker zu denken.

[11] Vgl. SVF II 727. Zu diesem Satz siehe den Krit. Anh. Rufin fügt danach die Beteuerung ein, es handle sich nicht um Vernunft, sondern einen Naturtrieb.

[12] Dies ist spätstoische Lehre (Epiktet I 1, 7 u. ö.): frei ist nur die χρῆσις φαντασιῶν (Gebrauch, d. h. Verarbeitung der Vorstellungen), und nur sie ist ethisch relevant. Damit ist der Determinismus der alten Stoa gemildert. Or. brauchte also für seine Lehre von der Willensfreiheit nicht, wie man gemeint hat (de Faye [Lit.-Vz. II 2] 87 Anm. 1), auf Aristoteles zurückzugreifen (G. Bardy, Or. et l'aristotélisme, Mélanges Glotz, Paris 1932, 82).

[13] Vgl. p. 197, 12.

[14] „Kalon" ist das ethisch absolut Geforderte, „kathekon" die nach den Verhältnissen vernünftige Handlung.

[15] Fehlhandlungen führt die orthodoxe Stoa auf falsches Urteil der Vernunft zurück (Pohlenz, Stoa I 143 f.).

[16] „Hegemonikon": stoischer Terminus für das zentrale, vernünftige Seelenvermögen.

[17] Hier fügt Rufin einen Vergleich des seelischen Entscheidungsvorgangs mit einer Gerichtsentscheidung ein, wobei die Vernunft der Richter ist.

νότητας. οὐ γάρ, φέρ' εἰπεῖν, ἡ γυνὴ τῷ κρίναντι ἐγκρατεύεσθαι καὶ ἀνέχειν ἑαυτὸν ἀπὸ μίξεων, ἐπιφανεῖσα καὶ προκαλεσαμένη ἐπὶ τὸ ποιῆσαί τι παρὰ πρόθεσιν, αὐτοτελὴς αἰτία γίνεται τοῦ τὴν πρόθεσιν ἀθετῆσαι· πάντως γὰρ εὐδοκήσας τῷ γαργαλισμῷ καὶ τῷ λείῳ τῆς ἡδονῆς, ἀντιβλέψαι αὐτῷ μὴ βεβουλημένος μηδὲ τὸ κεκριμένον κυρῶσαι, πράττει τὸ ἀκόλαστον. ὁ δέ τις ἔμπαλιν, τῶν αὐτῶν συμβεβηκότων τῷ πλείονα μαθήματα ἀνειληφότι καὶ ἠσκηκότι· οἱ μὲν γαργαλισμοὶ καὶ οἱ ἐρεθισμοὶ συμβαίνουσιν, ὁ λόγος δέ, ἅτε ἐπὶ πλεῖον ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλὸν ἢ ἐγγύς γε τοῦ βεβαιωθῆναι γεγενημένος, ἀνακρούει τοὺς ἐρεθισμοὺς καὶ ὑπεκλύει τὴν ἐπιθυμίαν.

5. Τὸ δὲ τούτων οὕτως ἡμῖν γινομένων τὰ ἔξωθεν αἰτιᾶσθαι καὶ ἑαυτοὺς ἀπολῦσαι ἐγκλήματος, ὁμοίους ἑαυτοὺς ἀποφηναμένους ξύλοις καὶ λίθοις ἑλκυσθεῖσιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αὐτὰ κινησάντων,

199, 15 indulgeat; ita ut etiam verisimilibus quibusdam causis intra cordis nostri tribunalia velut iudici residenti ex utraque parte adhiberi videatur | assertio, ut causis prius expositis gerundi sententia de rationis iudicio | proferatur. Non enim, ut verbi gratia dixerim, huic, qui statuit con|tinenter et caste vivere atque ab omni se muliebri contagio continere, | si forte apparuerit mulier provocans eum et inliciens aliquid contra | propositum gerere, causa ei vel necessitas prae|varicandi mulier extitit, cum possit utique statuti sui memor libidinis | incitamenta refrenare et inritantis inlecebrae delectamenta austerioribus virtutis increpationibus cohercere, ut omni luxuriae sensu fugato propositi firmitas et constantia perseveret. Denique si eruditioribus quibusque viris et in divinis institutionibus roboratis huiuscemodi inritamenta provenerint, memores continuo sui, ea quae dudum meditati sunt et in quibus eruditi sunt in memoriam revocantes et sanctioris se doctrinae adminiculis munientes, respuunt ac refellunt omnem incitamenti inlecebram atque adversas concupiscentias insitae sibi rationis obiectione depellunt.

5. Cum ergo haec ita esse naturalibus quodammodo testimoniis conprobetur, quomodo non superfluum est gestorum nostrorum causas ad ea, quae extrinsecus incidunt, retorqueri et a nobis culpam, in quibus|

199, 5 βεβουλημένως **B** 7 μὲν] + ⟨γὰρ⟩ *Koe. App.* 10 ἢ] < **B Pat** *(nach Rob.)* 13 ἀπολύειν **Pat H** ἀποφαινομένους **Pat H**

199, 20 econtra **γ** 21 ei] + perfecta et absoluta *Del.*

jemand sich entschlossen hat, enthaltsam zu leben und geschlechtlichen Verkehr zu meiden, so ist nicht die Frau, die er sieht und die ihn anreizt, gegen seinen Vorsatz zu handeln, die zureichende Ursache[18] dafür, den Vorsatz außer Kraft zu setzen; denn er handelt auf jeden Fall (deshalb) zuchtlos, weil er Wohlgefallen fand an dem Kitzel und der Glätte[19] der Lust, da er nicht willens war, dagegen Widerstand zu leisten und seinen Entschluß durchzuhalten. Ein anderer handelt umgekehrt, wenn dasselbe ihm begegnet, weil er mehr Wissen aufgenommen und geübt hat: der Kitzel und der Reiz treten zwar auf, aber die Vernunft, da sie besser gefestigt ist, genährt durch die Übung und gesichert im Guten durch das Wissen — oder wenigstens in die Nähe der Sicherheit gelangt —, erwehrt sich der Reizungen und baut die Begierde wieder ab[20].

5. Wenn man trotz dieses Sachverhalts den äußeren (Einflüssen) schuld gibt und sich selbst von Vorwurf freispricht — wodurch man sich mit Holz und Steinen gleichsetzt, die geschoben werden von dem,

[18] Terminus der stoischen Ursachenlehre, vgl. SVF II 120. 346. 997.

[19] Die Epikureer kennzeichnen die Lust gerne als „glatte" Bewegung (vgl. Epikur Fr. 411 Us.).

[20] Hier liegt die psychologische Theorie der προπάθειαι zugrunde: „Vor-Affekte", die erst nach der Zustimmung durch die Vernunft zu echten Affekten werden. Or. benutzt sie öfters, vgl. Pohlenz, Stoa I 307; II 154.

200 οὐκ ἀληθὲς οὐδὲ εὔγνωμον, βουλομένου τε λόγος ἐστὶν ὁ τοιοῦτος τὴν ἔννοιαν τοῦ αὐτεξουσίου παραχαράττειν. εἰ γὰρ πυθοίμεθα αὐτοῦ, τί ἦν τὸ αὐτεξούσιον, λέγοι ἂν ὅτι εἰ μηδὲν τῶν ἔξωθεν ἀπήντα, ἐμοῦ τόδε τι προθεμένου, τὸ ἐπὶ τὸ ἐναντίον προκαλούμενον. πάλιν τε αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι, λόγου παιδευτικοῦ τοὺς ἀκρατεστάτους καὶ τοὺς ἀγριωτάτους παραλαμβάνοντος, εἰ τῇ προτροπῇ παρακολουθήσαιεν, καὶ μεταβάλλοντος· ὥστε παρὰ πολὺ γεγονέναι τὴν προτροπὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολήν, πολλάκις τῶν ἀκολαστοτάτων βελτιόνων γινομένων παρὰ τοὺς τῇ φύσει πρότερον οὐ δοκοῦντας εἶναι τοιούτους, καὶ τῶν ἀγριωτάτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμερότητος μεταβαλλόντων, ὥστε τοὺς μηδὲ πώποτε οὕτως ἀγριωθέντας ἀγρίους εἶναι δοκεῖν συγκρίσει τοῦδέ τινος μεταβεβληκότος ἐπὶ τὸ ἥμερον. ὁρῶμέν τε ἑτέρους εὐσταθεστάτους καὶ σεμνοτάτους ἐκ διαστροφῆς ἐπὶ τὰς χείρους διατριβὰς ἐκκρουομένους τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐσταθοῦς, ὥστε εἰς ἀκολασίαν αὐτοὺς μεταβαλεῖν, πολλάκις ἀρχομένους τῆς ἀκολασίας μεσούσης τῆς|

200, 17 omnis causa est, removeri, hoc est dicere similes nos esse lignis vel lapidibus, quae intra se quidem nullum habent motum, causas autem motus sui extrinsecus patiuntur? Quod utique nec vere dicitur nec decenter, sed ad hoc solum fingitur, ut libertas arbitrii denegetur; nisi si putemus ita demum constare posse arbitrii libertatem, si nihil sit quod nos extrinsecus incidens ad bona provocet aut ad mala. Si vero quis ad naturalem corporis intemperiem culparum referat causas, contra rationem id esse totius eruditionis ostenditur. †Quomodo enim videmus quam plurimos, qui cum incontinenter prius intemperateque vixissent ac luxuriae fuissent libidinisque captivi, si forte verbo doctrinae atque eruditionis in melius provocati sunt, tantam extitisse commutationem, ut ex luxuriosis ac turpibus sobrii et castissimi, ex ferocibus et inmanibus mitissimi ac mansuetissimi redderentur: et rursum videmus in aliis quietis et honestis, qui cum se inquietis forte hominibus ac turpibus sociarint, 'corrumpi mores bonos conloquiis malis' et effici eos tales, quales sunt illi, quibus nihil ad turpitudinem deest†; et hoc|

200, 1 οὐκ] οὔτ' *Koe. App.* (*vgl.* nec *Ruf.*) 3 τί] εἴ τι **B** 4 τὸ ... προκαλούμενον] τῶν ... πρ.-ων *Koe. App.* 6 ἀκρατεστέρους **Pat C H** ἀγριωτέρους **C** 8 προτροπὴν] τροπὴν **Pat H**

200, 25 quam plurimos] in quam plurimis **β** qui] < *Del.* 28—29 ex fer. et inm. mitissimi] < **γ** 29 et] ita *Del.* 30 qui] < *Del.* forte inquietis **γ**

was sie von außen in Bewegung setzt, — so ist das nicht zutreffend und nicht einmal plausibel; etwas derartiges ist die Rede eines Menschen, der den Begriff der Willensfreiheit verfälschen will. Denn wenn wir ihn fragten, was (nach seiner Meinung) Willensfreiheit gewesen wäre, so würde er sagen: Wenn nach meinem Entschluß zu einer bestimmten Handlung kein äußerer Einfluß mir begegnet wäre, der mich zum Gegenteil hin beeinflußt hätte. — Wenn man umgekehrt der bloßen Veranlagung schuld gibt, so widerspricht das dem Augenschein. Denn erzieherische Rede kann auf die ausschweifendsten und auf die aggressivsten Menschen Einfluß gewinnen, vorausgesetzt, daß sie die Mahnung begreifen, und kann sie ändern; und die Mahnung und die Änderung zum Besseren bewirken einen sehr großen Unterschied: oft werden die Ausschweifendsten besser als die, die vorher von Natur von diesem Fehler frei schienen, und die Aggressivsten wandeln sich zu einer solchen Sanftheit, daß Menschen, die noch nie so aggressiv gewesen sind, jetzt aggressiv scheinen im Vergleich mit diesem einen, der sich zur Sanftheit gewandelt hat. Und wir sehen, daß andere, die ganz gefestigt und würdevoll waren, verdorben werden und aus ihrer würdevollen und gefestigten Lebensweise in eine schlechtere geraten, so daß sie sich zur Ausschweifung hin wandeln[21]; und diese Ausschweifung beginnt oft im mittleren Alter; sie verfallen also in Unordnung, nach-

[21] Ruf. hat hier ein Zitat aus 1 Kor. 15, 33 eingefügt: „Böse Reden verderben gute Sitten."

201 ἡλικίας καὶ ἐμπίπτοντας εἰς ἀταξίαν μετὰ τὸ παρεληλυθέναι τὸ τῆς νεότητος ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει ἄστατον. οὐκοῦν ὁ λόγος δείκνυσιν ὅτι τὰ μὲν ἔξωθεν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ δὲ οὕτως ἢ ἐναντίως χρήσασθαι αὐτοῖς τὸν λόγον κριτὴν παραλαβόντα καὶ ἐξεταστὴν τοῦ πῶς δεῖ πρὸς τάδε τινὰ τῶν ἔξωθεν ἀπαντῆσαι, ἔργον ἐστὶν ἡμέτερον.

6. Ὅτι δὲ ἡμέτερον ἔργον τὸ βιῶσαι καλῶς ἐστι, καὶ αἰτεῖ ἡμᾶς τοῦτο ὁ θεὸς ὡς οὐκ αὐτοῦ ὂν οὐδὲ ἐξ ἑτέρου τινὸς παραγινόμενον ἢ, ὡς οἴονταί τινες, ἀπὸ εἱμαρμένης, ἀλλ' ἢ ὡς ἡμέτερον ἔργον, μαρτυρήσει ὁ προφήτης Μιχαίας λέγων· „εἰ ἀνηγγέλη σοι, ἄνθρωπε, τί καλόν; ἢ τί κύριος ἐκζητεῖ παρὰ σοῦ ἀλλ' ἢ τοῦ ποιεῖν κρίμα καὶ ἀγαπᾶν ἔλεος καὶ ἕτοιμον εἶναι τοῦ πορεύεσθαι μετὰ κυρίου θεοῦ σου;" καὶ Μωσῆς· „τέθεικα πρὸ προσώπου σου τὴν ὁδὸν τῆς ζωῆς καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θανάτου· ἔκλεξαι τὸ ἀγαθὸν καὶ πορεύου ἐν αὐτῷ" καὶ Ἡσαΐας· „ἐὰν θέλητε καὶ εἰσακούσητέ μου, τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς φάγεσθε· ἐὰν δὲ μὴ θέλητε μηδὲ εἰσακούσητέ μου, μάχαιρα ὑμᾶς κατέδεται· τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησε ταῦτα" καὶ ἐν τοῖς ψαλ-|

201, 18 interdum evenit matura iam aetate viris, ita ut continentiores in iuventute vixerint, quam cum provectior aetas facultatem vitae liberioris indulsit. Consequentia igitur rationis ostendit quod ea quidem, quae ex|trinsecus incidunt, in nostra potestate non sunt; bene vero vel male uti his, quae incidunt, ea ratione, quae intra nos est, discernente ac diiudicante quomodo his uti oporteat, nostrae est potestatis.

6. Ut autem ea, quae ratio consequenter ostendit, etiam scripturarum auctoritate firmemus, id est, quod nostri operis est recte vel minus recte vivere, et non vel ex his, quae extrinsecus incidunt, vel, ut quidam putant, fatis urgentibus cogimur, testimonium dabit Micheas propheta his verbis dicens: „Si annuntiatum tibi est, o homo, quid est bonum? aut quid dominus quaerit abs te, nisi ut facias iudicium et diligas misericordiam et paratus sis ire cum domino deo tuo?" et Moyses ita dicit: „Posui ante faciem tuam viam vitae et viam mortis, elige quod bonum est, et incede in eo" et Esaias ita ait: „Si volueritis et audieritis me, quae bona sunt terrae edetis; si vero nolueritis neque audieritis me, gladius vos consumet; os enim domini locutum |

201, 9 ἢ 2] < B 10 ὁ Μιχαίας προφήτης B 11 τοῦ] τὸ φ 12 ἀγαπᾶν] ποιεῖν B κυρίου] + τοῦ C D (H *fehlt*) 14 ἐκλέξασθαι Pat φ πορεύεσθαι Pat φ αὐτό B

201, 29 quaerit] requiret γ : requirit *Merl.*

dem die Unruhe der Jugend, soweit sie in der Natur liegt, vorüber ist. Die vernünftige Überlegung zeigt also, daß die äußeren Umstände nicht in unserer Macht sind, daß es aber unsere eigene Leistung ist, sie so oder anders zu gebrauchen, wobei wir die Vernunft heranziehen, damit sie entscheide und prüfe, wie man bestimmten äußeren (Umständen) zu begegnen hat.

6. Daß es aber unsere eigene Leistung ist, gut zu leben, und daß Gott dies von uns fordert als etwas, das nicht von ihm ist oder von einem anderen kommt oder, wie manche meinen, von der Schicksalsnotwendigkeit[22], sondern als unser eigenes Werk, das mag der Prophet Micha bezeugen, wenn er spricht (Mi. 6, 8): „Ist dir (nicht) gesagt, Mensch, was gut ist[23]? Oder was fordert der Herr anderes von dir als eine Entscheidung zu fällen, Erbarmen zu lieben und bereit zu sein, mit dem Herrn deinem Gott zu wandeln?" Und Mose (Deut. 30, 19[24]): „Ich habe dir vor Augen gestellt den Weg des Lebens und den Weg des Todes; wähle das Gute und wandle in ihm." Und Jesaja (Jes. 1, 19—20): „Wenn ihr wollt und mir gehorcht, werdet ihr des Landes Gut essen; wenn ihr aber nicht wollt und mir nicht gehorcht, wird das Schwert euch fressen; denn der Mund des Herrn hat es gesagt."

[22] „Heimarmene" ist das Stichwort für den antiken Determinismus, u. a. den astrologischen. Vgl. Gundel, PW s. v.; D. Amand, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque, Louvain 1945.

[23] Im Hebr. ist dieser Satz nicht als Frage formuliert („Er hat dir gesagt, Mensch, was gut ist"); in der LXX ist er eine Frage (s. auch den Krit. Anh.), die wohl als rhetorisch aufzufassen und einer Aussage gleichwertig ist. Für Or. ist das Zitat also insofern wichtig, als im ersten Satz von einem Gebot Gottes die Rede ist und im zweiten von einer freien Entscheidung des Menschen diesem gegenüber. Gebote sind, wie Or. im folgenden ausführt, nur sinnvoll, wenn sie sich an die freie Entscheidung des Menschen wenden.

[24] Ein sehr freies Zitat; die Metapher von den Wegen beruht wohl auf Ps. 15, 11 u. ä. Stellen.

202 μοῖς· „εἰ ὁ λαός μου ἤκουσέ μου, καὶ Ἰσραὴλ ταῖς ὁδοῖς μου εἰ ἐπορεύθη, ἐν τῷ μηδενὶ ἂν τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν ἐταπείνωσα, καὶ ἐπὶ τοὺς θλίβοντας αὐτοὺς ἐπέβαλον ἂν τὴν χεῖρά μου", ὡς ἐπὶ τῷ λαῷ ὄντος τοῦ 'ἀκούειν' καὶ 'πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς' τοῦ θεοῦ. καὶ ὁ σωτὴρ δὲ λέγων τὸ „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ" καὶ „ὅτι ὃς ἂν ὀργισθῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ, ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει" καὶ „ὃς ἐὰν ἐμβλέψῃ γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι, ἤδη ἐμοίχευσεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ", καὶ εἴ τινα ἄλλην δίδωσιν ἐντολήν, φησὶν ὡς ἐφ' ἡμῖν ὄντος τοῦ φυλάξαι τὰ προστεταγμένα, καὶ εὐλόγως 'ἐνόχων' ἡμῶν 'τῇ κρίσει' ἐσομένων, εἰ παραβαίνοιμεν αὐτά. ὅθεν καὶ „πᾶς" φησιν „ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν" καὶ τὰ ἑξῆς, „ὁ δὲ ἀκούων καὶ μὴ ποιῶν ὅμοιός ἐστιν ἀνδρὶ|

202, 14 est haec", et in psalmis ita scriptum est: „Si populus meus audisset me, et Israhel si in viis meis ambulasset, in nihilum utique inimicos eius humiliassem", per quod ostendit quia erat in populi potestate 'incedere in viis' dei. Sed et salvator dicens: „Ego autem | dico vobis: nolite resistere malo" et „Quicumque iratus fuerit fratri suo, reus erit iudicio" et „Quicumque inspexerit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo", et cum dat cetera quaeque mandata, quid aliud indicat, nisi quod in nostra potestate est observare posse quae mandantur, et propter hoc recte 'rei' efficimur 'iudicio', si praevaricemur ea, quae utique servare poteramus? Unde et ipse ait quia „Omnis qui audit verba mea haec et facit ea, similis est viro prudenti, qui aedificavit domum suam super petram" et cetera, et quod ait: „Qui autem audit haec et non facit, similis est viro stulto, |

202, 1 καὶ] < λ *(so auch LXX)* 2 ἂν] < B 2 καὶ — 3 μου] < B *(so auch Ruf.)* 6 αὐτοῦ] < φ 7 ἂν Pat D 8 φησὶν] *vor* ἐντολήν Pat D : nach 9 προστετ. H : φυσικὴν *vor* ἐντολήν C 10 εἰ παραβ. αὐτά] < Pat 11 ὁ] < B 12 τὴν οἰκίαν αὐτοῦ φ

202, 14 meus] < α 15 in[1]] < C 16 humiliassem] *danach Lücke (vgl. Philoc. p. 202, 2—3) Koe.* erat] erit G σ : fuerit? *Koe. App.* potestate] + 'audire' et *Del. (vgl. Philoc. p. 202, 4)* 17 in] < δ C 18 nolite] non γ 20 iam] < γ 25 aedificat δ C

Und in den Psalmen (Ps. 80 [81], 14—15): „Wollte mein Volk auf mich hören und Israel auf meinen Wegen gehen, so wollte ich ihre Feinde zu nichts erniedrigen und auf ihre Bedränger meine Hand legen", womit vorausgesetzt ist, daß es in der Macht des Volkes steht, gehorsam zu sein und auf den Wegen Gottes zu gehen. Auch wenn der Erlöser sagt: „Ich aber sage euch, daß ihr nicht widerstreben sollt dem Übel" (Matth. 5, 39), und: „Wer mit seinem Bruder zürnet, der ist des Gerichts schuldig" (Matth. 5, 22), und: „Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe gebrochen in seinem Herzen" (Matth. 5, 28), und wenn er sonst ein Gebot gibt, so spricht er unter der Voraussetzung, daß es in unserer Macht steht, das Gebotene zu tun, und daß wir mit vollem Recht „des Gerichtes schuldig" werden, wenn wir es übertreten. Darum sagt er auch (Matth. 7, 24—26): „Jeden, der diese meine Rede hört und tut sie, den vergleiche ich einem klugen Manne, der sein Haus auf einen Felsen baute" und so weiter, „wer sie aber hört und tut sie nicht, der ist einem törichten Manne

203 μωρῷ, ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον“ καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ λέγων δὲ „τοῖς ἐκ δεξιῶν· δεῦτε πρός με, οἱ εὐλογημένοι τοῦ πατρός μου“ καὶ τὰ ἑξῆς, „ἐπείνασα γὰρ καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν, ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με“ σφόδρα σαφῶς ὡς αἰτίοις οὖσι τοῦ ἐπαινεῖσθαι δίδωσι τὰς ἐπαγγελίας, καὶ ἐκ τοῦ ἐναντίου τοῖς ἑτέροις ὡς ψεκτοῖς παρ' αὐτοὺς λέγει τὸ „πορεύεσθε οἱ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον“.

Ἴδωμεν δὲ πῶς καὶ ὁ Παῦλος ὡς αὐτεξουσίοις ἡμῖν διαλέγεται καὶ ἑαυτοῖς αἰτίοις τυγχάνουσιν ἀπωλείας ἢ σωτηρίας· „ἢ τοῦ πλούτου“ γάρ φησι „τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, ὃς ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ· τοῖς μὲν καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦσι, ζωὴν αἰώνιον, τοῖς δὲ ἐξ ἐριθείας καὶ ἀπειθοῦσι μὲν|

203, 17 qui aedificavit domum suam super harenam“ et reliqua. Sed et illud quod dicit „his, qui a dextris sunt: Venite ad me omnes benedicti patris mei“ et cetera; „esurivi enim et dedistis mihi manducare, sitivi et dedistis mihi bibere“ evidenter ostendit quia in ipsis fuit, ut vel isti laudabiles essent, facientes quae mandata sunt et percipientes quae promissa sunt, vel hi culpabiles, qui contraria vel audire vel percipere meruerunt, quibus dicitur: „Ite maledicti in ignem aeternum“.

Videamus quomodo etiam Paulus apostolus velut potestatem arbitrii habentibus nobis loquitur et tamquam in nobis ipsis vel salutis vel perditionis habentibus causas ait: „Aut divitias bonitatis eius et patientiae ac longanimitatis contempnis, ignorans quoniam benignitas dei ad paenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem tuam et cor inpaenitens thesaurizas tibi iram in die irae et revelationis iusti iudicii dei, qui reddet unicuique secundum opera sua: his quidem, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam, his autem, qui ex contentione et qui non credunt quidem veritati, credunt autem iniquitati, ira et indignatio,|

203, 1 τὴν οἰκίαν αὐτοῦ **C H** 6 αὐτοῖς **Pat** : αὐτοῦ **B**^{1c} 13 καὶ^{2}] < **Pat** *(so auch ein Teil der NT-Hss. und Ruf.)* 16 μὲν] *am Rande* **Pat** : < **B** *(so auch ein Teil der NT-Hss.,* quidem *Ruf.)*

203, 19 esurii **δ C** sitii **α** 24 Videamus ⟨autem⟩ *Koe. App.* 29 thesaurizasti **γ** 31 et honorem] < **γ** incorruptionem] + qui **γ**

gleich, der sein Haus auf Sand baute“ und so weiter. Und wenn er „zu denen zur Rechten“ spricht (Matth. 25, 34—35): „Kommt zu mir, ihr Gesegneten meines Vaters“ und so weiter, „denn ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeist; ich bin durstig gewesen und ihr habt mich getränkt“, so gibt er ihnen seine Verheißungen ganz klar als solchen, die (selbst) die Ursache dafür sind, daß sie Lob empfangen, und im Gegensatz dazu sagt er zu den anderen als zu solchen, die von sich aus Tadel verdient haben (Matth. 25, 41): „Gehet hin, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer.“

Betrachten wir nun, wie auch Paulus mit uns spricht als mit Menschen freien Willens, die selbst Ursache ihres Untergangs und ihrer Rettung sind. Er sagt nämlich (Röm. 2, 4—10): „Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmütigkeit? Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet? Du aber nach deinem verstockten und unbußfertigen Herzen häufest dir selbst den Zorn auf den Tag des Zornes und der Offenbarung und des gerechten Gerichtes Gottes, welcher einem jeglichen den Lohn geben wird nach seinen Werken: ewiges Leben denen, die mit Geduld in guten Werken nach Preis und Ehre und Unvergänglichkeit trachten; aber denen, die da zänkisch sind

204 τῇ ἀληθείᾳ, πειθομένοις δὲ τῇ ἀδικίᾳ, ὀργὴ καὶ θυμός, θλῖψις καὶ στενοχωρία ἐπὶ πᾶσαν ψυχὴν ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν, Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος· δόξα δὲ καὶ τιμὴ καὶ εἰρήνη παντὶ τῷ ἐργαζομένῳ τὸ ἀγαθόν, Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι".

5 Μυρία μὲν οὖν ἐστιν ἐν ταῖς γραφαῖς σφόδρα σαφῶς παριστῶντα τὸ
6. 7 αὐτεξούσιον. | 7. ἐπεὶ δὲ εἰς τὸ ἐναντίον, τουτέστι τὸ μὴ ἐφ' ἡμῖν τυγχάνειν ⟨τὸ⟩ τηρεῖν τὰς ἐντολὰς καὶ σώζεσθαι καὶ τὸ παραβαίνειν αὐτὰς καὶ ἀπόλλυσθαι, περισπᾷ ῥητά τινα ἀπὸ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς,
10 φέρε ἀπὸ μέρους καὶ ἐκ τούτων παραθέμενοι θεασώμεθα αὐτῶν τὰς λύσεις, ἵνα ἀφ' ὧν παρατιθέμεθα κατὰ τὸ ὅμοιον ἐκλεξάμενός τις ἑαυτῷ πάντα τὰ δοκοῦντα ἀναιρεῖν τὸ αὐτεξούσιον, ἐπισκέψηται τὰ περὶ τῆς λύσεως αὐτῶν. καὶ δὴ πολλοὺς κεκίνηκε τὰ περὶ τοῦ Φαραώ, περὶ οὗ χρηματίζων ὁ θεός φησιν· „ἐγὼ δὲ σκληρυνῶ τὴν
15 καρδίαν Φαραώ" πλεονάκις. εἰ γὰρ ὑπὸ θεοῦ σκληρύνεται καὶ διὰ τὸ σκληρύνεσθαι ἁμαρτάνει, οὐκ αὐτὸς ἑαυτῷ τῆς ἁμαρτίας αἴτιος· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲ αὐτεξούσιος ὁ Φαραώ. καὶ φήσει τις ὅτι ἐκ τοῦ|

204, 18 tribulatio et angustia in omnem animam hominis operantis malum, Iudaeo primum et Graeco; gloria autem et honor et pax omni operanti
20 bonum, Iudaeo primum et Graeco".

21 Multa quidem alia et innumera | in sanctis scripturis invenias, quae evidenter ostendant habere nos | liberi arbitrii potestatem. Alioquin contrarium esset dari nobis man|data, ex quorum vel observatione salvemur vel praevaricatione dam|nemur, si observandi ea facultas in nobis
25 non est. | 7. Verum quoniam inveniuntur in ipsis divinis scripturis quaedam | verba ita posita, ut contrarium aliquid ex his posse videatur intellegi, | proferentes ea in medium et secundum pietatis regulam disserentes ad|hibeamus eorum absolutiones, quo ex his paucis quae expo-
30 testas videtur | excludi, absolutio evidens fiat. Igitur quam plurimos movent ea, quae | de Pharaone a deo dicta sunt, dicente frequentius: „Ego indurabo cor | Pharaonis". Si enim a deo induratur et per hoc quod induratur | delinquit, non sibi ipse existit causa delicti. Quod si ita est, non videbitur Pharao habere arbitrii libertatem, et iam consequenter asseri-

204, 1 θυμός] + καὶ φ 2 ἀνθρώπου] + ἐπὶ Pat 7 μὴ] < Pat 8 ⟨τὸ⟩ τηρεῖν *Gö.* [τὸ] παραβαίνειν *Koe.*

und der Wahrheit nicht gehorchen, der Ungerechtigkeit aber gehorchen, Ungnade und Zorn, Trübsal und Angst über alle Seelen der Menschen, die da Böses tun, vornehmlich der Juden und auch der Griechen; Preis aber und Ehre und Friede allen denen, die da Gutes tun, vornehmlich den Juden und auch den Griechen."

Es gibt also zahllose Stellen in der Schrift, die ganz klar die Willensfreiheit beweisen[25]. 7. Da aber[26] einige Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament die gegenteilige Auffassung nahelegen, nämlich daß es nicht in unserer Macht liege, die Gebote zu halten und gerettet zu werden oder sie zu übertreten und verlorenzugehen, wollen wir auch von diesen einen Teil anführen und[27] Überlegungen zu ihrer Erklärung anstellen. Auf Grund des hier Angeführten wird man dann (auch) alle (anderen Stellen), die gegen die Willensfreiheit zu sprechen scheinen, in analoger Weise sich (aus der Schrift) auswählen und auf ihre Erklärung hin untersuchen können. Vor allem hat die Geschichte des Pharao auf viele[28] Eindruck gemacht, von dem Gott vorhersagt: „Ich aber will das Herz des Pharao verstocken", (und das) mehrmals (Ex. 4, 21; 7, 3[29]). Denn wenn er von Gott verstockt wird und wegen der Verstockung sündigt, ist er nicht selbst Ursache seiner eigenen Sünde; und wenn dem so ist, ist der Pharao auch nicht freien Willens.

[25] Rufin rekapituliert hiernach noch einmal den Grundgedanken, wenn es keine Willensfreiheit gebe, seien alle Gebote sinnlos.

[26] Im Rest des Kapitels wird das Problem der Prädestination behandelt, das Or. öfters beschäftigt hat (In Ex. comm., Philoc. 27, 1—12; In Ex. hom. 4; In Cant. comm. p. 128—129 Bae. = Philoc. 27, 13; In Rom. 7, 13—16). Die Parallelen werden im folgenden nicht einzeln angeführt. Zu § 7—14 vgl. W. J. P. Boyd, Origen on Pharaoh's hardened heart, in: St. Patr. 7, 1966, 434—442. Über die Erörterung In Rom. 7, 13—16 vgl. H. Chadwick, JThS 10, 1959, 41, welcher annimmt, Ruf. habe dort Material aus De princ. III 1 verwertet, und dieses Kapitel sei auch mit dem Hinweis gemeint, eine ausführliche Behandlung finde sich „in eo libello ubi de arbitrii libertate disseruimus" (7, 16). — Das Verhältnis der Willensfreiheit zum Glauben an göttliche Einwirkung hatten schon die Stoiker erörtert, vgl. Plut. V. Coriol. 32 und dazu A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos, SB Heidelberg 1961, 18 ff.

[27] Ruf. fügt hinzu: „entsprechend der Regel der Frömmigkeit", vgl. I Praef. 2 Anm. 4.

[28] Es dürften, wie sich aus § 8 ergibt, Gnostiker gewesen sein, die in der Geschichte des Pharao eine Widerlegung der Willensfreiheit sahen.

[29] Dazu kommen die berichtenden Stellen: „Gott verstockte das Herz des Pharao . . .", die Or. In Ex. hom. 4, 1 sorgfältig gesammelt hat.

205 ὁμοίου οἱ ἀπολλύμενοι οὐκ αὐτεξούσιοι οὐδὲ παρ' ἑαυτοὺς ἀπολοῦνται. καὶ ἐν τῷ Ἰεζεκιὴλ δὲ λεγόμενον τὸ „ἐξελῶ αὐτῶν τὰς λιθίνας καρδίας καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας, ὅπως ἐν τοῖς προστάγμασί μου πορεύωνται καὶ τὰ δικαιώματά μου φυλάσσωσι" κινήσαι ἄν τινα ὡς τοῦ θεοῦ διδόντος τὸ 'πορεύεσθαι ἐν ταῖς ἐντολαῖς καὶ φυλάσσειν τὰ δικαιώματα' ἐν τῷ τὸ ἐμποδίζον ὑπεξῃρηκέναι, τὴν 'λιθίνην καρδίαν', καὶ τὸ κρεῖττον ἐντεθεικέναι, τὴν 'σαρκίνην'.

Ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ ἐκ τοῦ εὐαγγελίου, τί ὁ σωτὴρ ἀποκρίνεται πρὸς τοὺς πυθομένους, 'διὰ τί ἐν παραβολαῖς τοῖς πολλοῖς λαλεῖ'· „ἵνα" φησὶν „βλέποντες μὴ βλέπωσι, καὶ ἀκούοντες ἀκούωσι καὶ μὴ συνιῶσι· μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς". ἔτι δὲ καὶ παρὰ τῷ Παύλῳ τὸ „οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ", καὶ ἐν ἄλλοις· „καὶ τὸ θέλειν δὲ καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν", καὶ ἐν ἄλλοις· „ἄρ' οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ |

205, 15 tur | quod hoc exemplo ne ceteri quidem qui pereunt ex arbitrii sui libertate causam perditionis accipiant. Sed et illud quod in Hiezechihele scriptum est, cum dicit: „Auferam eorum lapidea corda et inmittam eis carnea, ut in praeceptis meis incedant et iustitias meas custodiant", movet aliquem pro eo, quod a deo dari videtur vel 'incedere in mandatis eius vel iustificationes ipsius custodire', quippe si ipse id, quod obstat ad custodienda mandata, 'lapideum cor' auferens, cor melius et sensibilius, quod nunc 'carneum' nominatur, inmittit et inserit.

Videamus autem etiam illud, quod in evangelio dominus et salvator respondit ad eos, qui quaerebant de ipso 'quare ad turbas in parabolis loqueretur', quale sit; ait enim: „Ut videntes non videant et audientes non audiant et non intellegant, ne forte convertantur et remittatur eis". Sed et illud, quod a Paulo apostolo dictum est quia „Non volentis neque currentis, sed miserentis est dei", et in alio loco: „Et velle et perficere ex deo est", et item in alio: „Ergo cui vult miseretur, et |

205, 1 ἑαυτῶν **Pat H** 6 ὑφεξηρηκέναι **B Pat** : ἐξηρηκέναι **C** 10 καὶ φησὶν ἵνα **Pat φ** (ἵνα *am Rande* **Pat**) ἀκούοντες] + μὴ **Pat^c λ** *(so auch Ruf.)* ἀκούσωσι **B** 11 ἀφεθήσεται **Pat φ** 13 ἐλεῶντος **Pat** 14 καὶ ἐν ἄλλοις] < **B H**

205, 19 movet] moveat *Koe.* : movere possit *Del.* dare **γ** 20 ipse] < **γ** 23 Videamus] Vide **γ** 25 Ut] < **γ**

Und es könnte jemand sagen, daß in entsprechender Weise (alle), die verlorengehen[29a], nicht freien Willens sind und nicht von sich selbst aus verlorengehen. Auch wenn es bei Hesekiel heißt (Hes. 11, 19—20): „Ich will die steinernen Herzen wegnehmen von ihnen und ihnen fleischerne Herzen einsetzen, auf daß sie in meinen Vorschriften wandeln und meine Rechte halten", so könnte das den Eindruck machen, als ob Gott es bewirkte, daß man „in seinen Geboten wandelt und seine Rechte hält", indem er das Hinderliche beseitigt, das „steinerne Herz", und das Bessere einsetzt, das „fleischerne".

Betrachten wir aber auch die bekannte Stelle aus dem Evangelium, nämlich die Antwort des Erlösers auf die Frage, warum er in Gleichnissen zu der Menge spreche (vgl. Matth. 13, 10): „Damit sie sehenden Auges doch nicht sehen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehren und ihnen vergeben werde" (Mark. 4, 12). Ferner die Stelle bei Paulus (Röm. 9, 16): „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen", und anderswo (vgl. Phil. 2, 13): „Sowohl das Wollen wie das Vollbringen ist von Gott", und anderswo (Röm. 9, 18—21): „So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will. Du sagst mir nun: Was beschuldigt er denn uns? Wer kann denn seinem

[29a] Das Partizip οἱ ἀπολλύμενοι, das im folgenden öfters vorkommt, geht auf gnostischen Sprachgebrauch zurück und meint eigentlich „die, die zum Verlorengehen bestimmt sind". Es wird bei Paulus 2 Kor. 4, 3 gebraucht. Zur gnostischen Lehre von den φύσει σῳζόμενοι und ἀπολλύμενοι vgl. L. Schottroff, Animae naturaliter salvandae, in: Christentum und Gnosis, hrsg. v. W. Eltester, ZNW Beiheft 37, 1969, 65—97.

206 θέλει σκληρύνει. ἐρεῖς μοι οὖν· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;“ [καὶ „ἡ πεισμονὴ ἐκ τοῦ καλοῦντος“ καὶ οὐκ ἐξ ἡμῶν,] „μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ, ὁ ἀνταπο|κρινόμενος τῷ θεῷ; [καὶ πάλιν·] μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· | τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ | τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, ὃ δὲ εἰς ἀτι|μίαν;“ ταῦτα γὰρ καθ' ἑαυτὰ ἱκανά ἐστι τοὺς πολλοὺς ἐκταράξαι, | ὡς οὐκ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου αὐτεξουσίου, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ σώζοντος | καὶ ἀπολλύντος οὓς ἐὰν αὐτὸς βούληται.

10. 11 8. Ἀρξώμεθα τοίνυν ἀπὸ τῶν περὶ τοῦ Φαραὼ εἰρημένων | ὡς σκληρυνομένου ὑπὸ θεοῦ, ἵνα μὴ ἐξαποστείλῃ τὸν λαόν· ᾧ συν|εξετασθήσεται ἅμα καὶ τὸ ἀποστολικόν· „ἄρ' οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει“. καὶ ἐπεὶ χρῶνται τούτοις τῶν ἑτεροδόξων |

206, 14 quem vult obdurat. Dices itaque mihi: Quid ergo adhuc culpat? Vo-
15. 16 luntati enim eius quis resistet? O homo, tu quis es, qui | contra respondeas deo? Numquid dicit figmentum ei, qui se finxit: | Quid me fecisti sic? Aut non habet potestatem figulus luti ex eadem | massa facere vas aliud quidem ad honorem, aliud autem ad contu|meliam?“
20 haec et his similia non parum videntur deterrere posse quam | plurimos, ne putetur unusquisque habere sui arbitrii libertatem, sed | quod ex dei voluntate vel salvari aliquis vel perire videatur.

8. Incipiamus igitur ab his, quae ad Pharaonem dicta sunt, qui a deo dicitur induratus, ne dimitteret populum; cum quo pariter etiam apostoli ille sermo tractabitur, quo ait: „Ergo cui vult miseretur et quem
25 vult indurat“. His enim praecipue nituntur haeretici, dicentes non esse in nostra potestate ut salvemur, sed naturas esse animarum tales, |

206, 1 οὖν μοι φ 2—4 [καὶ „ἡ π. — ἐξ ἡμῶν] *und* [καὶ πάλιν] *Gö.* 3 ἐξ ἡμῶν] + ⟨καὶ πάλιν⟩ *und* 4 [καὶ πάλιν] *Koe.* 3 ὦ] < Pat 4 καὶ πάλιν] < φ 7 καθ' αὑτὰ Pat φ : καὶ τὰ τοιαῦτα *las vielleicht Ruf.* (et his similia p. 206, 19) *nach Vermutung von Kl.* 13 καὶ] < Cat ἐπεὶ χρῶνται] ἐπεὶ γὰρ χρ. Cat : ἐπὶ χρ. B* : ἐπιχρῶνται Pat φ

206, 14 obdurat δ : indurat β γ Dices C : Dicis δ B γ 15 resistet] *danach Lücke Koe. (vgl. Philoc. p. 206, 2—3)*

Willen widerstehen?[30] Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?[31] Spricht etwa ein Werk zu seinem Meister: Warum machtest du mich also? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?“ Das allein genügt schon, um die Menge in Verwirrung zu stürzen und zu der Meinung zu bringen, der Mensch sei nicht freien Willens, sondern Gott rette und verderbe, wen er wolle.

8. Beginnen wir also mit dem, was von dem Pharao gesagt ist: daß Gott ihn verstockte, auf daß er das Volk nicht entlasse; und gleichzeitig damit werden wir das Apostelwort untersuchen (Röm. 9, 18): „So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, wen er will.“ Diese Worte benutzen einige Irrgläubige, die von sich aus schon die Willens-

[30] Hiernach folgt im überlieferten Text der Satz: „Und das Überreden ist von dem, der uns berufen hat, nicht von uns“ (vgl. Gal. 5, 8). Er fehlt bei Ruf. und ist wohl eine Interpolation; s. dazu den Krit. Anh.

[31] Hier folgt im überlieferten Text: „Und wiederum:“ Auch dies dürfte interpoliert sein, s. den Krit. Anh.

207 τινές, σχεδὸν καὶ αὐτοὶ τὸ αὐτεξούσιον ἀναιροῦντες διὰ τὸ φύσεις εἰσάγειν ἀπολλυμένας, ἀνεπιδέκτους τοῦ σώζεσθαι, καὶ ἑτέρας σωζομένας, ἀδυνάτως ἐχούσας πρὸς τὸ ἀπολέσθαι, τόν τε Φαραὼ φασι φύσεως ὄντα ἀπολλυμένης διὰ τοῦτο σκληρύνεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐλεοῦντος μὲν τοὺς πνευματικούς, σκληρύνοντος δὲ τοὺς χοϊκούς· φέρε ἴδωμεν ὅ τί ποτε καὶ λέγουσι. πευσόμεθα γὰρ αὐτῶν, εἰ χοϊκῆς φύσεως ὁ Φαραὼ ἦν. ἀποκρινομένοις δὲ ἐροῦμεν ὅτι ὁ τῆς χοϊκῆς φύσεως πάντως ἀπειθεῖ θεῷ· εἰ δὲ ἀπειθεῖ, τίς χρεία σκληρύνεσθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν, καὶ τοῦτο οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πλεονάκις; εἰ μὴ ἄρα ἐπεὶ δυνατὸν ἦν πείθεσθαι αὐτόν, καὶ πάντως ἐπείσθη ἂν ἅτε οὐκ ὢν χοϊκὸς ὑπὸ τῶν τεράτων καὶ σημείων δυσωπούμενος, χρῄζει δὲ αὐτοῦ ὁ θεὸς ὑπὲρ τοῦ ἐνδείξασθαι ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πολλῶν τὰ μεγαλεῖα ἐπὶ πλεῖον ἀπειθοῦντος, διὰ τοῦτο αὐτοῦ σκληρύνει τὴν καρδίαν.

Ταῦτα δὲ λελέξεται πρῶτον πρὸς αὐτοὺς εἰς τὸ ἀνατραπῆναι ὃ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι φύσεως εἶη ἀπολλυμένης ὁ Φαραώ. | τὸ δ' αὐτὸ

207, 17 quae omni genere vel pereant vel salventur, nec ullo modo possit anima, quae malae naturae est, bona fieri, aut quae bonae naturae fuerit, mala effici. Unde aiunt et Pharaonem, quoniam naturae erat perditae, propterea indurari a deo, qui indurat eos, qui terrenae naturae sunt, miseretur autem eorum, qui spiritalis naturae sunt. Videamus ergo quale est istud quod asserunt, et interrogemus eos primo, ut respondeant nobis, si terrenae naturae, quam perditam dicunt, adserunt fuisse Pharaonem. Respondebunt sine dubio: Terrenae. Si ergo terrenae naturae erat, credere deo vel oboedire ei, resistente natura, omnino non poterat. Quodsi hoc ei inerat per naturam, quid adhuc opus erat a deo indurari cor eius, et hoc non semel sed frequenter, nisi quia utique possibile erat eum suaderi? Nec indurari ab alio diceretur nisi is, qui a se non erat durus. Quodsi ex se non erat durus, consequens est, ut nec fuerit terrenae naturae, sed talis, qui possit obstupefactus signis | et virtutibus cedere. Necessarius etenim erat deo, ut pro salute multorum | in ipso ostenderet virtutem suam, dum resistit plurimum et obluctatur | voluntati dei, et per haec cor eius dicitur indurari.

Haec autem dicta sint primo adversus illos, per quae illa eorum |

207, 2—3 σωζομένας] < B 4 τοῦτο] τὸ B τοῦ] < B 7 ὁ [1]] < B 8 ἀπειθεῖ [1]] + τῷ λ Cat 13 σκληρύνει αὐτοῦ φ 15 εἶη] ἦν H Cat

207, 26 inerat] erat γ 27 a deo δ C : deo B : < γ 32 plurimum] plurimos M G* : plurimis G[c] : plurimis signis σ

freiheit aufheben; denn sie führen Naturen ein, die verlorengehen und unfähig sind zur Rettung, und andere Naturen, die gerettet werden und unfähig sind zum Verlorengehen; von dem Pharao sagen sie, er gehöre zu den Naturen, die verlorengehen, und deshalb werde er von Gott verstockt, der sich erbarme über die geistigen Menschen, die irdischen aber verstocke[32]. Sehen wir zu, was sie damit eigentlich sagen! Wir wollen sie fragen, ob der Pharao von irdischer Natur war. Wenn sie bejahend antworten, werden wir sagen, daß (ein Mensch) von irdischer Natur auf jeden Fall Gott ungehorsam ist; und wenn er ungehorsam ist, wozu ist es dann nötig, sein Herz zu verstocken, und das nicht nur einmal, sondern mehrmals?[33] Es bleibt nur der Grund, daß es möglich war, daß er gehorcht hätte, ja daß er unbedingt unter dem überwältigenden Eindruck der Wunder und Zeichen gehorcht hätte — da er eben nicht „irdisch" war! —, daß aber Gott seiner bedarf, um zur Rettung der Menge seine Großtaten zu zeigen gegenüber dem fortgesetzten Ungehorsam, und daß er deshalb sein Herz verstockt.

Dies sei das erste Argument gegen sie zur Widerlegung ihrer Annahme, daß der Pharao seiner Natur nach dazu bestimmt war, ver-

---

[32] Wie die Begriffe πνευματικοί — χοϊκοί zeigen, handelt es sich um Gnostiker. Vgl. II 5, 2 mit Anm. 11. Gegen dieselbe Lehre wendet sich Irenäus Adv. haer. 4, 37, 2.

[33] Ruf. fügt den Gedanken hinzu: „Auch würde nur von dem gesagt werden, er werde von einem anderen verstockt, der von sich aus nicht verstockt war."

208 καὶ περὶ τοῦ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λεγομένου λεκτέον | πρὸς αὐτούς. τίνας γὰρ σκληρύνει ὁ θεός; τοὺς ἀπολλυμένους; ὡς | τί πεισομένους, εἰ μὴ σκληρυνθεῖεν; ἢ δηλονότι σωθησομένους τῷ | μὴ εἶναι αὐτοὺς φύσεως ἀπολλυμένης; τίνας δὲ καὶ ἐλεεῖ; ἄρα τοὺς | σωθησομέ-
5 νους; καὶ πῶς χρεία ἐλέου δευτέρου αὐτοῖς, ἅπαξ κατα|σκευασθεῖσι σωθησομένοις καὶ πάντως διὰ τὴν φύσιν μακαρίοις ἐσο|μένοις; εἰ μὴ ἄρα, ἐπεὶ ἐπιδέχονται ἀπώλειαν, εἰ μὴ ἐλεηθεῖεν, ἐλεοῦν|ται, ἵν' ὅπερ ἐπιδέχονται μὴ λάβωσι, τὸ ἀπολέσθαι, ἀλλὰ γένωνται | ἐν χώρᾳ σωζο-
9. 10 μένων. καὶ ταῦτα μὲν πρὸς ἐκείνους.

9. Ἐπαπορητέον δὲ πρὸς τοὺς νομίζοντας νενοηκέναι τὸ | „ἐσκλήρυνε", τί δήποτε λέγουσι τὸν θεὸν ἐνεργοῦντα σκληρύνειν | καρδίαν, καὶ τί προτιθέμενον τοῦτο ποιεῖν. τηρείτωσαν γὰρ καὶ | ἔννοιαν θεοῦ, κατὰ μὲν τὸ ὑγιὲς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ, εἰ δὲ μὴ βού|λονται, ἐπὶ τοῦ παρόντος αὐτοῖς συγκεχωρήσθω, δικαίου· καὶ παρα-|

208, 14 subruatur assertio, qua putant naturaliter fuisse perditum Pharaonem;
15 sed et de his, quae ab apostolo Paulo dicta sunt, similiter adversum eos agemus. Quos enim indurat deus secundum opinionem vestram? Nempe eos, quos naturae perditae dicitis? quid aliud, cedo, facturos, si non fuissent indurati? Si vero ex induratione ad perditionem veniunt, iam non naturaliter, sed ex accidentibus pereunt. Tum deinde dicite
20 nobis, quorum miseretur deus? Nempe eorum, qui salvandi sunt? Et in quo isti secunda misericordia indigent, qui semel salvandi sunt per naturam et ad beatitudinem naturaliter veniunt? nisi quia etiam ex his ostenditur quod, quia perire eos possibile erat, idcirco misericordiam consequuntur, ut per hoc non pereant, sed veniant ad salutem et
25 piorum regna possideant. Et haec quidem dicta sint adversum illos, qui naturas bonas vel malas, id est terrenas vel spiritales, commenticiis fabulis introducunt, ex quibus fieri dicunt, ut vel salvetur unusquisque vel pereat.

9. Nunc vero respondendum est etiam his, qui deum legis iustum
30 tantummodo volunt esse, non etiam bonum: quomodo putant a deo indurari cor Pharaonis, quid faciente vel quid prospiciente? Observandus est enim prospectus et intuitus dei, secundum nos quidem iusti et boni, secundum ipsos vero iusti tantummodo. Et ostendant nobis |

208, 1—2 ὡς τί] ὥς τι *Rob.* ὡς τί πεισομένους] < **Pat** 3 καὶ] < **C Cat** 7 ἐπιδέχωνται **B** 11 προστιθέμενον **φ** 12—13 βούλωνται **B*** **Pat**

208, 17 cedo **W** : credo **A β γ** facturus **δ B C*** 21 secunda] secundum **μ** : secundum nos **σ** 32 enim] etiam **γ**

lorenzugehen. Was die Paulusstelle betrifft, muß man das gleiche ihnen gegenüber einwenden. Wen verstockt denn Gott? Etwa die, die dazu bestimmt sind, verlorenzugehen? Was würde denn mit ihnen geschehen, wenn sie nicht verstockt würden? Sie würden doch wohl gerettet werden, was voraussetzt, daß sie nicht von Natur dazu bestimmt sind, verlorenzugehen? Und wessen erbarmt sich Gott? Etwa derer, die zur Rettung bestimmt sind? Inwiefern haben diese ein zweites Erbarmen nötig, nachdem sie schon einmal so geschaffen sind, daß sie zur Rettung bestimmt sind und auf jeden Fall auf Grund ihrer Natur selig werden? Es ist doch wohl vielmehr so, daß Gott sich ihrer erbarmt, weil sie ohne dies Erbarmen verlorengehen könnten; und zu dem Zwecke, daß sie nicht treffe, was sie treffen kann: der Untergang, sondern daß sie an den Ort der Geretteten gelangen. Soviel gegen jene [34].

9. Sodann ist gegen die, die glauben, das (Wort) „er verstockte" verstanden zu haben, folgender Einwand zu erheben: Wie bewirkt nach ihrer Meinung Gott die Verstockung des Herzens, und in welcher Absicht handelt er so? Denn sie sollen (dabei) auch den Gottesbegriff beachten: Gott ist nach der rechten Lehre gerecht und gut, und wenn sie dem nicht zustimmen, sei ihnen für den Augenblick zugestanden, daß er (nur) gerecht ist [35]. Nun sollen sie erklären, wie sich verständ-

[34] Ruf. fügt hier noch einmal eine Charakteristik der Gegner hinzu, die eine Verschiedenheit der menschlichen Naturen behaupten.

[35] Es wird also mit einer marcionitischen Einstellung der Gegner gerechnet, vgl. II 4.

209 στησάτωσαν, πῶς ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος ἢ ὁ δίκαιος μόνον φαίνεται δικαίως σκληρύνων καρδίαν τοῦ διὰ τὸ σκληρύνεσθαι ἀπολλυμένου, καὶ πῶς ὁ δίκαιος αἴτιος ἀπωλείας γίνεται καὶ ἀπειθείας τῶν ὑπ' αὐτοῦ διὰ τὸ σκληρύνεσθαι καὶ ἀπειθῆσαι αὐτῷ κολαζομένων. τί δὲ αὐτῷ καὶ μέμφεται λέγων· 'σὺ δὲ οὐ βούλει ἐξαποστεῖλαι τὸν λαόν μου. ἰδοὺ πατάσσω πάντα τὰ πρωτότοκα ἐν Αἰγύπτῳ καὶ τὸν πρωτότοκόν σου', καὶ ὅσα ἄλλα ἀναγέγραπται ὡς τοῦ θεοῦ λέγοντος διὰ Μωσέως τῷ Φαραώ; ἀναγκαῖον γὰρ τὸν πιστεύοντα ὅτι ἀληθεῖς αἱ γραφαὶ καὶ ὅτι ὁ θεὸς δίκαιος, ἐὰν εὐγνώμων ᾖ, ἀγωνίζεσθαι, πῶς ἐν ταῖς τοιαύταις λέξεσι δίκαιος τρανῶς νοηθῇ. εἰ μὲν γὰρ ἀπογραψάμενός τις γυμνῇ τῇ κεφαλῇ ἵστατο πρὸς τὸ πονηρὸν εἶναι τὸν δημιουργόν, ἄλλων ἔδει λόγων πρὸς αὐτόν.

10. Ἐπεὶ δέ φασι διακεῖσθαι περὶ αὐτοῦ ὡς περὶ δικαίου, καὶ ἡμεῖς ὡς περὶ ἀγαθοῦ ἅμα καὶ δικαίου, σκοπήσωμεν, πῶς ἂν ὁ ἀγα-|

209, 15 quomodo deus, quem utique et ipsi iustum fatentur, iuste faciat cor hominis indurare, ut ex ipsa induratione peccet et pereat; et quomodo in hoc dei iustitia defendetur, si ipse his causa perditionis existit, quos pro eo quod duri et increduli extiterunt, ipse postmodum iudicis auctoritate damnabit? Quid etiam culpat eum dicens: 'Tu autem quoniam non vis dimittere populum meum, ecce percutiam omnia primitiva in Aegypto, etiam primitivum tuum' et quaecumque alia scripta sunt per Moysen dicta esse a deo ad Pharaonem? Necesse est enim quod omnis, qui credit vera esse ea, quae in scripturis referuntur, et ostendere vult iustum deum esse legis et prophetarum, pro his omnibus reddere rationem, quomodo per haec nihil prorsus dei iustitiae derogetur; quoniam quidem, licet bonum eum negent, iustum tamen et iudicem et mundi eum creatorem fatentur. Alius enim responsionis ordo est adversum eos, qui malignum, id est diabolum, mundi huius adserunt creatorem.

10. Nos vero quoniam non solum iustum, sed et bonum deum fatemur, qui per Moysen locutus est, perspiciamus diligentius, quomodo|

209, 2 δικαίως] δίκαιος **Pat H** : < **C** διὰ τὸ] διὰ τοῦ **B λ** ἀπολομένου **B** 4 δὲ] δαι **B** 8 ἀναγκαίως **B** 9 εὐγνώμων ᾖ] εὐγνωμονῆ **Pat φ**

209, 17 his] ex his **γ** 19 damnavit **γ** 22 quod omnis] omnem *Del.* 24 reddere ⟨debeat⟩ *Koe. App.*

lich machen läßt, daß der Gute und Gerechte — oder der nur Gerechte — zu Recht das Herz dessen verstockt, der wegen der Verstocktheit zugrunde geht, und wie der Gerechte die Ursache werden kann für Untergang und Ungehorsam derer, die von ihm ob ihrer Verstocktheit und ihres Ungehorsams gegen ihn bestraft werden. Wie kann er (dem Pharao) denn vorwerfen: „Du aber willst mein Volk nicht entlassen: siehe, ich schlage alle Erstgeborenen in Ägypten und auch deinen Erstgeborenen" (vgl. Ex. 4, 23; 9, 17; 11, 5; 12, 12), und was sonst aufgezeichnet ist als Wort Gottes durch Mose an den Pharao? Wer glaubt, daß die (heiligen) Schriften wahr sind und Gott gerecht ist, der muß sich doch, wenn er einsichtig ist, (um eine Antwort auf die Frage) bemühen, wie Gott bei solchen Aussagen ganz klar als gerecht verstanden werden kann. Sollte allerdings einer ohne Hemmung[36] die Erklärung abgeben, er trete dafür ein, daß der Weltschöpfer böse sei[37], so wäre gegen ihn eine andere Argumentation erforderlich.

10. Da sie ihn aber, wie sie sagen, als den Gerechten verstehen, und wir als den Guten und gleichzeitig Gerechten, wollen wir schauen, wie

[36] Wörtlich „unbedeckten Hauptes", seit Plato Phaedr. 243 B sprichwörtlich für „schamlos, ohne Hemmung" (Paroemiographi Graeci, hrsg. v. Leutsch-Schneidewin II 65).

[37] Diese manichäisch klingende Behauptung wurde schon von einigen Marcioniten aufgestellt (Harnack, Marcion 164 f.).

210 θὸς καὶ δίκαιος σκληρύνοι τὴν καρδίαν Φαραώ. ὅρα τοίνυν εἰ διά τινος παραδείγματος, ᾧ ὁ ἀπόστολος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους ἐχρήσατο, δυνάμεθα παραστῆσαι, πῶς μιᾷ ἐνεργείᾳ ὁ θεὸς 'ὃν μὲν ἐλεεῖ, ὃν δὲ σκληρύνει', οὐ προτιθέμενος σκληρύνειν, ἀλλὰ διὰ προθέσεως χρηστῆς, ἣ ἐπακολουθεῖ διὰ τὸ τῆς κακίας ὑποκείμενον τοῦ παρ' ἑαυτοῖς κακοῦ τὸ σκληρύνεσθαι, σκληρύνειν λεγόμενος τὸν σκληρυνόμενον. „γῆ" φησιν „ἡ πιοῦσα τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον ⟨πολλάκις⟩ ὑετὸν καὶ | τίκτουσα βοτάνην εὔθετον ἐκείνοις, δι' οὓς καὶ γεωργεῖται, μεταλαμβάνει εὐλογίας ὑπὸ τοῦ θεοῦ· ἐκφέρουσα δὲ ἀκάνθας καὶ τριβόλους, ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς, ἧς τὸ τέλος εἰς καῦσιν". οὐκοῦν μία ἐνέργεια ἡ κατὰ τὸν ὑετόν· μιᾶς δὲ ἐνεργείας οὔσης τῆς κατὰ τὸν ὑετόν, ἡ μὲν γεωργηθεῖσα γῆ καρποφορεῖ, ἡ δὲ ἀμεληθεῖσα καὶ |

210, 13 iusto bonoque conveniat quod 'cor indurare' dicitur Pharaonis. Et videamus si forte possumus sequentes apostolum Paulum difficultatem rei exemplis quibusdam ac similitudinibus solvere, si ostenderimus quomodo uno eodemque opere deus 'alterius quidem miseretur et alium indurat', non hoc agens nec volens, ut induretur ille qui induratur; sed dum ipse benignitate sui et patientia utitur, his quidem, qui eius benignitatem et patientiam ad contemptum atque insolentiam ducunt, induratur cor, dum criminum poena differtur; hi vero, qui benignitatem et patientiam eius ad occasionem paenitentiae suae et emendationis accipiunt, misericordiam consequuntur. Ut autem evidentius quod dicimus demonstretur, utimur exemplo, quo in epistola ad Hebraeos usus est apostolus Paulus dicens: „Terra enim, quae bibit frequenter super se venientem imbrem et germinat herbam opportunam his, a quibus colitur, percipiet benedictiones a deo; quae autem profert spinas et tribulos, reproba est et maledicto proxima, cuius finis ad exustionem". Igitur ex his quos adsumpsimus Pauli sermonibus evidenter ostenditur quod uno eodemque opere dei, quo imbrem terrae largitur, alia quidem terra diligenter exculta fructus adferat bonos, alia vero, quae neglegitur et inculta est, spinas et tribulos proferat. Et si qui quasi ex persona |

210, 2 ᾧ] < Pat *Ruf.*) 12 καὶ] < B 7 ⟨πολλάκις⟩ *Koe. App.* (*vgl. p. 211, 6—7*; frequenter

210, 18 sui] sua M^c σ μ : quis C M^2 σ : < δ 23 utamur *Del.* 25 germinans γ 31 qui B

der Gute und Gerechte das Herz des Pharao wohl verstocken könnte. Überlege nun, ob wir mit Hilfe eines Beispiels, das der Apostel im Hebräerbrief gebraucht hat, dartun können, wie Gott durch einen einzigen Akt „des einen sich erbarmt, den anderen verstockt"! Er hat dabei nicht die Absicht zu verstocken, sondern er hat eine gute Absicht; diese hat (nur) zur Folge — wegen des Substrats[38] an Schlechtigkeit (auf welches diese gute Absicht bei den Menschen trifft) —, daß die ihnen selbst innewohnende Schlechtigkeit sich verhärtet; und deshalb heißt es, Gott verstocke den, der sich (in seiner Schlechtigkeit) verhärtet. „Die Erde", sagt (Paulus) (Hebr. 6, 7—8), „die den Regen trinkt, der oft über sie kommt, und nützliches Kraut trägt denen, die sie bauen, empfängt Segen von Gott. Welche aber Dornen und Disteln trägt, die ist untüchtig und dem Fluch nahe, daß man sie zuletzt verbrennt." Es gibt also einen Akt, das Regnen; auf diesen einen Akt des Regnens hin bringt die bebaute Erde Frucht, die vernachlässigte und

[38] Die Bedeutung, die das Wort hier hat, wird verdeutlicht durch p. 211, 8.

211 χέρσος ἀκανθοφορεῖ. καὶ δύσφημον μὲν ἂν δόξαι εἶναι τὸ λέγειν τὸν ὕοντα· ἐγὼ τοὺς καρποὺς ἐποίησα καὶ τὰς ἀκάνθας τὰς ἐν τῇ γῇ, ἀλλ' εἰ καὶ δύσφημον, ἀλλ' ἀληθές· ὑετοῦ γὰρ μὴ γενομένου οὔτ' ἂν καρποὶ οὔτ' ἂν ἄκανθαι γεγόνεισαν, τούτου δὲ εὐκαίρως καὶ μεμετρημένως ἐπιρρεύσαντος ἀμφότερα γεγένηται. 'ἐκφέρουσα' γοῦν 'ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἡ πιοῦσα γῆ τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον πολλάκις ὑετὸν ἀδόκιμος καὶ κατάρας ἐγγύς'. οὐκοῦν τὸ μὲν ἀγαθὸν τοῦ ὑετοῦ καὶ ἐπὶ τὴν χείρονα γῆν ἐλήλυθε, τὸ δὲ ὑποκείμενον, ἠμελημένον καὶ ἀγεώργητον τυγχάνον, ἀκάνθας καὶ τριβόλους ἐβλάστησεν. οὕτω τοίνυν καὶ τὰ γινόμενα ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεράστια οἱονεὶ ὑετός ἐστιν· αἱ δὲ προαιρέσεις αἱ διάφοροι οἱονεὶ ἡ γεγεωργημένη γῆ ἐστι καὶ ἡ ἠμελημένη, μία τῇ φύσει ὡς γῆ τυγχάνουσα ⟨...⟩ |

211, 13 imbrium loquens dicat: Ego imber feci fructus bonos, et spinas ac tribulos ego feci: quamvis dure dici videatur, vere tamen dicitur; nisi enim imber fuerit, nec fructus nec spinae tribulique nascentur, superveniente vero pluvia utraque ex se terra producit. Sed quamvis pluviae beneficio terra germen utrumque produxerit, non tamen imbribus merito diversitas germinis adscribetur, sed ad illos iure culpa mali seminis reflectetur, qui cum possent frequenti aratro terram scindere et rastris gravibus torpentes glebas vertere et omnes inutiles radices noxii graminis amputare atque succidere cunctisque quibus cultus ille deposcit laboribus ac studiis purgata excultaque novalia venturis imbribus praeparare, hoc quidem facere neglexerunt, desidiae autem suae aptissimos fructus, spinas ac tribulos metent; ita ergo fit ut bonitas et aequitas imbrium super omnem terram aequaliter veniat, sed uno eodemque opere pluviae ea quidem terra, quae culta est, diligentibus utilibusque cultoribus cum benedictione fructus utiles proferat, ea vero, quae cultorum desidia obduruit, spinas ac tribulos germinet. Sic ergo accipiamus quod ea signa et virtutes, quae a deo fiebant, imbres quidam erant a deo desuper ministrati; propositum vero hominum et voluntates terra accipienda est vel inculta vel culta, unius quidem naturae utpote omnis terra cum terra, non tamen unius eiusdemque culturae. Ex quo fit ut uniuscuiusque propositum vel induretur virtutibus et |

211, 4 ἐγεγόνεισαν **λ Cat** 6 γοῦν] γὰρ **λ** : οὖν **H** * 12 ἡ] < **Pat λ Cat*** μία *Gö.* : μιᾷ **Φ** τυγχάνουσα ..] *Lücke Koe., zu ergänzen etwa* ⟨ἀλλ' οὐ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς γεωργίας μετέχουσα⟩ *Koe. (Theol. Lit.-Z. 52, 1927, 440), vgl. Ruf. p. 211, 32*

211, 16 ex se] < **γ** 19 possint **C γ** 24 ergo] < **γ** 28 obduravit **B γ**

unfruchtbare aber Dornen. Es könnte anstößig klingen, wenn der, der regnen läßt, sagte: Ich habe die Früchte gemacht und die Dornen auf der Erde; aber obschon anstößig, ist es doch wahr; denn hätte es keinen Regen gegeben, so wären weder die Früchte noch die Dornen entstanden, aber da dieser zur rechten Zeit und im rechten Maß niederströmte, sind beide entstanden. Nun ist[39] „die Erde, die Dornen und Disteln trägt, nachdem sie den Regen getrunken hat, der oft über sie kommt, untüchtig und dem Fluch nahe". Also ist das Gute des Regens auch zu der schlechteren Erde gekommen, aber das Substrat, da es in vernachlässigtem und unbebautem Zustand war, brachte Dornen und Disteln hervor. So sind nun auch die von Gott gewirkten Wunder mit dem Regen zu vergleichen; und die verschiedenen Einstellungen (zu ihnen) sind vergleichbar mit der bebauten Erde und der brachliegenden, die
R von Natur, als Erde, beide eines sind, | aber nicht in ein und demselben Zustand der Pflege sich befinden[40]. |

[39] Der folgende Satz ist bei Ruf. stark umgestaltet und mit Vergil-Reminiszenzen aufgehöht (Aen. 7, 725 ff.; Ecl. 1, 70; Georg. 1, 94; 3, 160 f.).

[40] Dieser bei Ruf. überlieferte Zusatz scheint notwendig und ist wohl in der Philoc. verlorengegangen. Der bei Ruf. noch folgende Passus dürfte dagegen eine eigene abschließende Zusammenfassung sein, wie er sie auch sonst manchmal anfügt (vgl. das Ende von § 6, 8, 21 und 22); Koe. dagegen hält auch ihn für echt.

212 11. Ὥσπερ δὲ εἰ καὶ ὁ ἥλιος ἔλεγε φωνὴν προϊέμενος ὅτι | ἐγὼ τήκω καὶ ξηραίνω, ἐναντίων ὄντων τοῦ τήκεσθαι καὶ τοῦ ξηραίνεσθαι, οὐκ ἂν ψεῦδος ἔλεγε παρὰ τὸ ὑποκείμενον, ἀπὸ τῆς μιᾶς θερμότητος τηκομένου μὲν τοῦ κηροῦ, ξηραινομένου δὲ τοῦ πηλοῦ· οὕτως ἡ μία ἐνέργεια ἡ διὰ Μωσέως γινομένη σκληρυμμὸν μὲν ἤλεγχε τὸν τοῦ Φαραὼ διὰ τὴν κακίαν αὐτοῦ, πειθὼ δὲ τὴν τῶν 'ἐπιμίκτων' Αἰγυπτίων, συνεξορμησάντων τοῖς Ἑβραίοις. καὶ τὸ κατὰ βραχὺ δὲ ἀναγεγράφθαι οἱονεὶ μαλάσσεσθαι τὴν καρδίαν Φαραὼ λέγοντος· 'ἀλλ' οὐ μακρὰν ἀποτενεῖτε, τριῶν γὰρ ἡμερῶν πορεύσεσθε, καὶ τὰς γυναῖκας ὑμῶν καταλείπετε', καὶ ὅσα ἄλλα κατὰ βραχὺ ἐνδιδοὺς πρὸς τὰ τεράστια ἔλεγε, δηλοῖ ὅτι ἐνήργει μέν τι καὶ εἰς αὐτὸν |

212, 12 mirabilibus dei, si incultum est et ferum ac barbarum et semet ipso asperius ac spinosius fiat, aut mitescat amplius ac tota mente se in oboedientiam tradat, si purgatum a vitiis fuerit et excultum.

11. Verum ad evidentiorem rei probationem superfluum non erit uti etiam alia similitudine: verbi causa, si qui diceret quia sol est qui stringit et qui resolvit, cum contrarium sit resolutio et constrictio. Sed non erit falsum quod dicitur, dum una eademque caloris sui virtute sol ceram quidem solvit, limum vero arefacit et stringit: non quo virtus eius aliter in limo, aliter operetur in cera, sed quod limi alia, alia cerae sit qualitas, cum utique secundum naturam unum sit, quia utrumque de terra est. Ita ergo una eademque dei operatio, quae per Moysen in signis ac virtutibus gerebatur, Pharaonis quidem duritiam arguebat, quam malitiae suae intentione conceperat, reliquorum vero Aegyptiorum, qui Israhelitis admiscebantur, oboedientiam declarabat, qui etiam cum Hebraeis pariter excessisse Aegypto referuntur. Quod vero scriptum est quia paulatim edomaretur cor Pharaonis, ut aliquando diceret: 'Non longe abeatis, iter tridui abibitis, sed uxores vestras relinquite et infantes vestros et pecora vestra', sed et si qua alia scripta sunt, per quae paulatim videtur adquiescere signis et virtutibus: quid aliud ex his indicatur, nisi quod agebat quidem in eo aliquid signorum |

212, 2 τήξω B τοῦ²] < B H 6 τὸν] < B 8 καρδίαν] + τοῦ B

212, 17 stringit] constringit *Koe.* 20 operatur γ 24 intentione conceperat] intentio nec ceperat μ : intentione acceperat M^{1c} : intentione permansuram cernebat σ 28 abibitis] habebitis μ : habeatis S : abeatis Ab

Ph 11. Wenn die Sonne sprechen würde und sagte: „Ich schmelze und ich trockne", obwohl doch Schmelzen und Trocknen Gegensätze sind, so spräche sie nach unseren Voraussetzungen nicht falsch, da von der einen Kraft, der Hitze, einerseits Wachs geschmolzen, andererseits Schlamm getrocknet wird [41]. Ebenso machte der eine Akt (Gottes), der durch Mose geschah, einerseits die Verstockung des Pharao auf Grund seiner Schlechtigkeit sichtbar, andererseits die Folgsamkeit der (den Hebräern) zugesellten Ägypter, die mit diesen zusammen aufbrachen (vgl. Ex. 12, 38). Sodann ist aufgezeichnet, daß das Herz des Pharao allmählich doch gleichsam weich wurde, wenn er sagt (vgl. Ex. 8, 24.23; 10, 9.11): „Aber zieht nicht weit fort, ihr werdet ja (nur) drei Tagereisen zurücklegen, und eure Frauen laßt zurück" [42], und was er sonst beim allmählichen Nachgeben gegenüber den Wunderzeichen sagte.

[41] Ruf. erklärt ausführlicher, daß es auf die Verschiedenheit der jeweiligen Stoffe ankomme.

[42] Ruf. fügt noch hinzu: „und eure Kinder und euer Vieh", nach Ex. 10, 24.

213 τὰ σημεῖα, οὐ μὴν τὸ πᾶν κατειργάζετο. οὐκ ἂν δὲ οὐδὲ ταῦτα ἐγίνετο, εἰ τὸ νοούμενον ὑπὸ τῶν πολλῶν 'σκληρυνῶ τὴν καρδίαν Φαραώ' ὑπ' αὐτοῦ ἐνηργεῖτο, τοῦ θεοῦ δηλονότι.

Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ ἀπὸ τῆς συνηθείας τὰ τοιαῦτα παραμυθήσασθαι, πολλάκις τῶν χρηστῶν δεσποτῶν φασκόντων τοῖς διὰ τὴν χρηστότητα καὶ μακροθυμίαν ἐπιτριβομένοις οἰκέταις τό· ἐγώ σε πονηρὸν ἐποίησα, καί· ἐγώ σοι αἴτιος γέγονα τῶν τηλικούτων ἁμαρτημάτων. δεῖ γὰρ τοῦ ἤθους ἀκοῦσαι καὶ τῆς δυνάμεως τοῦ λεγομένου, καὶ μὴ συκοφαντεῖν μὴ κατακούοντας τοῦ βουλήματος τοῦ λόγου. ὁ γοῦν Παῦλος σαφῶς ταῦτα ἐξετάσας φησὶ πρὸς τὸν ἁμαρτάνοντα· „ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει; κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως|

213, 15 et mirabilium virtus, non tamen tantum, quantum deberet, operabatur? Si enim talis erat induratio, qualem plurimi putant, non utique inveniretur vel in paucis adquiescere.

Tropum vero vel figuram sermonis eius, qui scriptus est de indurationе, etiam ex communi consuetudine exponere puto quod non videatur absurdum. Frequenter enim benigniores quique domini ad eos servos, qui per multam patientiam et mansuetudinem dominorum insolentiores improbioresque fiunt, dicere solent: Ego te talem feci, ego te perdidi, mea te patientia pessimum fecit, ego tibi causa huius tam durae et pessimae mentis existo, qui te non statim per singulas culpas punio pro merito delictorum. Necesse est enim tropum nos primo vel figuram sermonis advertere et ita demum virtutem dicti intellegere nec inferre calumnias verbo, cuius interiorem sensum non diligentius exploremus. Denique Paulus apostolus evidenter de talibus tractans ait ad eum, qui permanebat in peccatis: „Aut divitias bonitatis eius ac patientiae et longanimitatis contemnis, ignorans quia benignitas dei ad paenitentiam te adducit? Secundum duritiam autem tuam et cor impaenitens thesaurizas tibi ipsi iram in die irae et revelationis iusti iudicii dei". Quae ergo dicit apostolus ad eum, qui in peccatis est,|

213, 6 καὶ] + τὴν Pat φ

213, 23 patientia] + ego σ feci γ 24 mentis] < μ : consuetudinis σ 28 apostolus Paulus γ 33 Quae ergo dicit] Dicit μ : Dicit hoc σ

Das macht deutlich, daß die Zeichen doch auf ihn eine gewisse Wirkung hatten, obschon sie ihn nicht vollständig umstimmen konnten. Aber auch diese Wirkung hätte nicht eintreten können, wenn das, was sich die meisten bei dem Wort „ich will das Herz des Pharao verstocken" denken, (wirklich) von ihm, d. h. von Gott, bewirkt würde.

Es ist nicht abwegig, die (Schwierigkeiten) auch vom Sprachgebrauch her zu lösen. Oft sagen milde Herren zu Sklaven, die durch ihre Milde und ihren Langmut verdorben sind: „Ich habe dich schlecht gemacht", und „Ich bin schuld an den großen Fehlern, die du hast." (Vgl. Hiob 31, 31?) Man muß nämlich auf die Untertöne und den eigentlichen Sinn des Gesagten achten und darf keine polemischen Folgerungen ziehen, indem man die Intention der Rede unbeachtet läßt. Paulus jedenfalls hat diese Dinge ganz klar durchschaut und sagt darum zu dem Sünder (Röm. 2, 4—5): „Oder verachtest du den Reichtum seiner Güte, Geduld und Langmütigkeit? Weißt du nicht, daß dich Gottes Güte zur Buße leitet? Du aber in deiner Verstocktheit und deinem unbußfertigen Herzen häufest dir selbst den Zorn auf den Tag des Zorns und der Offenbarung

214 καὶ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ". ἃ γὰρ λέγει πρὸς τὸν ἁμαρτάνοντα ὁ ἀπόστολος, λεγέσθω πρὸς τὸν Φαραώ, καὶ πάνυ ἁρμοδίως νοηθείη ταῦτα ἀπαγγελλόμενα αὐτῷ, 'κατὰ τὴν σκληρότητα καὶ ἀμετανόητον αὐτοῦ καρδίαν θησαυρίζοντος ἑαυτῷ ὀργήν', τῆς σκληρότητος οὐκ ἂν οὕτως ἐλεγχθείσης οὐδὲ φανερᾶς γεγενημένης, εἰ μὴ τὰ σημεῖα ἐγεγόνει, ἢ ἐγεγόνει μέν, μὴ τὰ τοσαῦτα δὲ καὶ τηλικαῦτα.

12. Ἀλλ' ἐπεὶ δυσπειθεῖς αἱ τοιαῦται διηγήσεις καὶ βίαιοι | εἶναι νομίζονται, ἴδωμεν καὶ ἀπὸ προφητικοῦ λόγου, τί φασιν οἱ | πολλῆς χρηστότητος θεοῦ πεπειραμένοι καὶ †μὴ† βιώσαντες καλῶς, | ἀλλὰ μετὰ ταῦτα ἁμαρτήσαντες. „τί ἐπλάνησας ἡμᾶς, κύριε, ἀπὸ | τῆς ὁδοῦ σου; ἵνα τί ἐσκλήρυνας ἡμῶν τὴν καρδίαν, τοῦ μὴ φοβεῖσθαι | τὸ ὄνομά σου; ἐπίστρεψον διὰ τοὺς δούλους σου, διὰ τὰς φυλὰς τῆς κληρονομίας σου, ἵνα μικρόν τι κληρονομήσωμεν τοῦ ὄρους τοῦ ἁγίου σου". καὶ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ· „ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην, ἐκράτησας καὶ ἐδυνάσθης". τὸ γὰρ „ἵνα τί ἐσκλήρυνας ἡμῶν τὴν καρδίαν, |

214, 16 convertamus haec ipsa nos ad Pharaonem dici, et vide si non ea etiam de ipso dici consonanter invenies, quia 'secundum duritiam suam et cor impaenitens thesaurizavit et recondidit sibi ipsi iram in die irae', pro eo quod numquam duritia eius ita argui et in manifestum venire potuisset, nisi signa et prodigia fuissent tam multa tamque magnifica prosecuta.

12. Quodsi minus plenae probationes videntur esse quas diximus, et apostolicae similitudinis parum munimenti habere adhuc videtur assertio, adhibeamus etiam propheticae auctoritatis adsensum et videamus, quid etiam prophetae pronuntient de his, qui primo quidem recte viventes benignitatis dei habere quam plurima experimenta meruerunt, postea vero ut homines deliquerunt; cum quibus se quoque unum faciens propheta ait: „Ut quid, domine, errare nos fecisti a via tua? et quare indurasti cor nostrum, uti ne timeamus nomen tuum? Convertere propter servos tuos, propter tribus hereditatis tuae, ut et nos parum aliquid hereditatis capiamus de monte sancto tuo". Sed et Hieremias similiter dicit: „Seduxisti nos, domine, et seducti sumus; tenuisti et potuisti". Quod ergo ait: „Ad quid, domine, indurasti cor nostrum, |

214, 1 καὶ] < **Pat H** *(so auch ein Teil der NT-Hss. und Ruf., vgl. p. 203, 13)* τοῦ] < **Pat H** γὰρ] < **B** 4 αὐτοῦ] < **B** 6 ἐγεγόνει[1]] γεγόνει **B** τὰ] < **φ** 9 μὴ] μὴν *Schnitzer* : δὴ *oder* [μὴ]? *Gö. (vgl. Ruf.)*

214, 28 propheta ait] prophetavit **C γ** 29 timeremus **γ** 33 potuisti] posuisti **δ B** Ad] Ut **β**

und des gerechten Gerichtes Gottes." Denn was der Apostel zu dem Sünder sagt, das stelle man sich als an den Pharao gerichtet vor; dann dürfte einsichtig werden, daß es als Anrede an ihn durchaus passend ist: denn dieser „häuft sich selbst in seiner Verstocktheit und seinem unbußfertigen Herzen den Zorn"; und diese Verstocktheit hätte sich nicht derart erwiesen und wäre nicht offen an den Tag getreten, wenn nicht die Zeichen geschehen wären, oder wenn sie zwar geschehen wären, aber nicht in solcher Zahl und Größe.

12. Da aber solche Darlegungen als wenig überzeugend und gewaltsam angesehen werden[43], wollen wir auch auf Grund des Prophetenwortes betrachten, was solche Menschen sagen, die reichlich die Güte Gottes erfahren und (zunächst) gut gelebt haben[44], danach aber in Sünde fielen. „Warum hast du uns in die Irre geführt, Herr, von deinem Weg? Wozu hast du unser Herz verstockt, daß wir deinen Namen nicht fürchten? Kehre dich um, deinen Knechten zuliebe, den Stämmen deines Erbes zuliebe, damit wir ein wenig erben von deinem heiligen Berge." (Jes. 63, 17—18.) Und bei Jeremia (20, 7): „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich habe mich täuschen lassen; du bist stark gewesen und hast obgesiegt[45]." Nun, wenn es heißt: „Wozu hast du unser Herz verstockt, daß wir deinen Namen nicht fürchten?", und

[43] Ruf. fügt hinzu: „und die Aussage des Gleichnisses des Apostels noch zu wenig Sicherheit zu haben scheint."

[44] Das — anscheinend korrupte — μή ist nicht mit übersetzt; s. dazu den Krit. Anh. Die überlieferte Fassung ließe sich so verstehen: „... Menschen, die reichlich die Güte Gottes erfahren und (daraufhin) nicht gut gelebt haben (weil diese Güte sie verdarb, s. den vorigen Abschnitt), sondern danach (d. h. nach Empfang der Güte Gottes) in Sünde fielen."

[45] Diese Stelle behandelt Or. eingehender In Ier. hom. 18, 15.

215 τοῦ μὴ φοβεῖσθαι τὸ ὄνομά σου;“ λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐλεηθῆναι παρακαλούντων, ἐν ἤθει λεγόμενον τοιοῦτόν ἐστιν· ἵνα τί ἐπὶ τοσοῦτον ἐφείσω ἡμῶν, οὐκ ἐπισκεπτόμενος ἡμᾶς ἐπὶ ταῖς ἁμαρτίαις, ἀλλὰ καταλιπὼν ἕως εἰς μέγεθος ἔλθῃ πταισμάτων τὰ ἡμέτερα; ἐγκαταλείπει δὲ μὴ κολαζομένους τοὺς πλείονας, ἵνα τε τὰ ἑκάστου ἤθη ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν ἐξετασθῇ, καὶ φανεροὶ μὲν ἐκ τῆς γενομένης βασάνου οἱ κρείττους γένωνται, οἱ δὲ λοιποὶ μὴ λαθόντες — οὐχὶ θεὸν (‘πάντα γὰρ οἶδε πρὸ γενέσεως αὐτῶν’), ἀλλὰ τὰ λογικὰ καὶ ἑαυτούς, ὕστερον|

215, 9 uti ne timeamus nomen tuum?“ dictum ab his, qui misericordiam precabantur, morali utique tropo accipiendum est, velut si quis dicat: Ut quid in tantum pepercisti nobis nec requisisti nos, cum peccaremus, sed reliquisti nos, ut per hoc incresceret malum et propagaretur peccandi licentia animadversione cessante? Sic equus si non assidui sessoris ferratam patitur calcem et frenis ora serratis obteritur, indurescit. Sic puerilis aetas si nulla plagae assiduitate curvetur, insolentem simul et ad vitia praecipitem iuvenem reddet. Relinquit ergo deus et neglegit eos, quos correptione iudicarit indignos. „Quem enim diligit dominus, corripit et castigat, flagellat autem omnem filium, quem recipit“. Ex quo arbitrandum est in filiorum iam et ordinem et affectum recipi eos, qui flagellari a deo meruerint et corripi, quo scilicet per temptationum et tribulationum patientiam possint etiam ipsi dicere: „Quis nos separabit a caritate dei, quae est in Christo Iesu? tribulatio an angustia an fames an nuditas an periculum an gladius?“ Per haec enim omnia manifestatur et proditur uniuscuiusque propositum, et perseverantiae firmitas indicatur, non tam deo, qui ‘novit omnia antequam fiant’, quam rationabilibus caelestibusque virtutibus, quae utique procurationem salutis humanae velut quaedam adiutrices dei ministraeque sortitae sunt. Hi vero, qui nondum se tanta constantia neque tanto affectu offerunt deo neque parati sunt accedentes ad servitutem dei praeparare animas suas ad temptationem, ‘derelinqui’ dicuntur a deo, id est non erudiri,|

215, 6 γινομένης **B** 8 ἑαυτούς] ἐπουρανίους *las vielleicht Ruf.* (p. 215, 26 caelestibusque virtutibus) *nach Vermutung von Koe.*

215, 11 nos] nobis **M* G Ab** : a nobis **S** 18 et castigat] < **γ**

wenn das Menschen sagen, die um Erbarmen bitten, so ist es in übertragenem Sinne gesprochen und bedeutet etwa folgendes: Wozu hast du uns so lange geschont und nicht heimgesucht ob unserer Sünden, sondern uns gewähren lassen, bis unsere Sünden sich häuften? [46] Er läßt aber die Menschen im allgemeinen deshalb ohne Strafe, damit der sittliche Wert eines jeden auf Grund seiner freien Entscheidungen geprüft werde; so sollen die Guten durch die erfolgte Prüfung sichtbar werden, und die anderen (die Schlechten) sollen nicht verborgen bleiben — nicht vor Gott, denn dieser „weiß alles schon, bevor es geschieht“ (Susanna 42 Θ), sondern vor den Vernunftwesen [47] und vor sich selbst;

[46] Von hier an ist Rufins Fassung dieses Paragraphen wesentlich breiter als die griechische; offensichtlich hat er den Text durch Vergleiche und Zitate erweitert. Folgende Reminiszenzen und Zitate sind eingeflochten: p. 215, 13 (ferratam calcem) — Verg. Aen. 11, 714; p. 215, 17 — Hebr. 12, 6; 215, 21 — Röm. 8, 35.

[47] Gemeint sind wohl die Geistwesen, die mit der Obsorge für ihn betraut sind, vgl. I 8, 1; II 10, 7.

216 τύχωσιν ὁδοῦ θεραπείας, οὐκ ἂν ἐγνωκότες τὴν εὐεργεσίαν, εἰ μὴ ἑαυτῶν κατεγνώκεισαν· ὅπερ συμφέρει ἑκάστῳ, ἵνα αἴσθηται τῆς ἰδιότητος τῆς ἑαυτοῦ καὶ τῆς χάριτος τῆς τοῦ θεοῦ. ὁ δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας ἀσθενείας καὶ τῆς θείας χάριτος, κἂν εὐεργετῆται μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκώς, οἰήσεται ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα τὸ ἀπὸ τῆς οὐρανίου χάριτος αὐτῷ ἐπιχορηγηθέν. τοῦτο δέ, οἶημα ἐμποιῆσαν καὶ φυσίωσιν, αἴτιον ἔσται καταπτώσεως· ὅπερ νομίζομεν καὶ περὶ τὸν διάβολον γεγονέναι, ἑαυτῷ χαρισάμενον ἃ εἶχε προτερήματα, ὅτε ἄμωμος ἦν. 'πᾶς γὰρ ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὡς πᾶς ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται'. κατανόει δὲ ὅτι διὰ τοῦτο 'ἀποκέκρυπται ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν' τὰ θεῖα, 'ἵνα', ὥς φησιν ὁ ἀπόστολος, 'μὴ καυχήσηται πᾶσα σὰρξ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ'· 'καὶ ἀποκεκάλυπται νηπίοις', τοῖς μετὰ τὴν νηπιότητα ἐπὶ τὰ|

216, 14 pro eo quod ad erudiendum parati non sunt, in posterius sine dubio tempus eorum dispensatione vel curatione dilata. Qui utique quid a deo consequantur ignorant, nisi prius ad beneficii consequendi desiderium venerint; quod ita demum fiet, si quis ante semet ipsum quid sit agnoscat et sentiat quid sibi desit et quod deest a quo quaerere vel debeat vel possit intellegat. Qui enim non intellexerit prius infirmitatem vel aegritudinem suam, quaerere medicum nescit; vel certe cum receperit sanitatem, non erit gratus medico, qui non prius periculum sui languoris agnovit. Ita et si qui non prius animae suae vitia et peccatorum suorum cognoverit mala ac proprii oris confessione prodiderit, purgari is absolvique non poterit, ne ignoret sibi per gratiam concessum esse quod possidet et divinam liberalitatem proprium bonum putet; quae res sine dubio arrogantiam rursus animae generat et elationem, et denuo ei causa fiet ruinae. Quod etiam de diabolo sentiendum est, qui primatus suos proprios et non a deo datos esse credidit, quos habebat tunc, cum inmaculatus erat; et adimpleta est in eo illa sententia, quae dicit quod 'omnis, qui se exaltat, humiliabitur'. Unde mihi videtur quod propterea 'occultata sint a prudentibus et sapientibus divina mysteria', quemadmodum et scriptura dicit, 'uti ne glorietur omnis caro in conspectu dei', et 'revelata sint parvulis', his videlicet, qui posteaquam infantes facti fuerint et parvuli, id est ad humilitatem|

216, 1 ὁδῶ B Pat H 3 τῆς^{3}] < φ

216, 15 quid] qui M* G S* Ab* 27 fiet] fit γ 33 sint β : sunt δ γ

diese sollen später den Weg der Heilung finden, und sie würden diese Wohltat nicht erkennen, wenn sie nicht vorher über sich selbst eine Verurteilung ausgesprochen hätten. Dies ist für jeden zuträglich, damit er bemerkt, was er sich selbst zuzuschreiben hat und was der Gnade Gottes. Wer nicht seine eigene Schwäche gespürt hat und die Gnade Gottes, der wird, wenn er Wohltaten empfängt, ohne sich selbst vorher erprobt und sich selbst verurteilt zu haben, sich einbilden, es sei seine eigene sittliche Leistung, was ihm (in Wirklichkeit) von der himmlischen Gnade geschenkt wird. Dies aber, weil es Dünkel hervorruft und Aufgeblasenheit, wird zur Ursache des Falles (vgl. Spr. 16, 18?); das ist nach unserer Meinung auch im Falle des Teufels geschehen [48], der zu der Zeit, als er noch ohne Fehl war, sich selbst die Vorzüge, die er hatte, als Verdienst zuschrieb. „Denn jeder, der sich selbst erhöht, der soll erniedrigt werden, wie jeder, der sich selbst erniedrigt, erhöht werden soll." (Vgl. Luk. 14, 11; 18, 14.) Erwäge auch, daß das Göttliche „den Weisen und Klugen verborgen ist" (vgl. Luk. 10, 21 und Par.), „damit", wie der Apostel sagt (1 Kor. 1, 29), „sich vor Gott kein Fleisch rühme"; und daß es „den Unmündigen geoffenbart ist" (vgl. Luk. 10, 21 und Par.), denen, die nach der Zeit

[48] Vgl. etwa In Num. hom. 12, 4; In Ez. hom. 9, 2.

217 κρείττονα ἐληλυθόσι καὶ μεμνημένοις ὅτι οὐ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν τοσοῦτον ὅσον παρὰ τὴν ἄρρητον εὐεργεσίαν ἐπὶ πλεῖστον ὅσον μακαριότητος ἐληλύθασιν.

4. 5 13. Οὐκοῦν ἐγκαταλείπεται θείᾳ κρίσει ὁ ἐγκαταλειπόμενος | καὶ μακροθυμεῖ ἐπί τινας τῶν ἁμαρτανόντων ὁ θεὸς οὐκ ἀλόγως, | ἀλλ' ὡς αὐτοῖς συνοίσοντος ὡς πρὸς τὴν ἀθανασίαν τῆς ψυχῆς καὶ τὸν ἄπειρον αἰῶνα τοῦ μὴ ταχὺ συνεργηθῆναι εἰς σωτηρίαν, ἀλλὰ βράδιον ἐπὶ ταύτην ἀχθῆναι μετὰ τὸ πειραθῆναι πολλῶν κακῶν. ὥσπερ γάρ τινα καὶ ἰατροὶ δυνάμενοι τάχιον ἰάσασθαι, ὅταν ἐγκεκρυμμένον ἰὸν ὑπονοῶσιν ὑπάρχειν περὶ τὰ σώματα, τὸ ἐναντίον τῷ ἰάσασθαι ἐργάζονται, διὰ τὸ ἰᾶσθαι βούλεσθαι ἀσφαλέστερον τοῦτο ποιοῦντες, ἡγούμενοι κρεῖττον εἶναι πολλῷ χρόνῳ παρακατασχεῖν τινα ἐν τῷ φλεγμαίνειν καὶ κάμνειν ὑπὲρ τοῦ βεβαιότερον αὐτὸν |

217, 14 se et simplicitatem revocaverint parvulorum, tunc proficiunt, et cum ad
15 perfectionem venerint, meminerunt utique quod non tam suis virtutibus, sed gratia et misericordia dei beatitudinem consecuti sunt.

13. Igitur dei iudicio derelinquitur is, qui derelinqui debet, et patientiam habet deus super nonnullis peccantibus, non tamen sine certa ratione. Sed et hoc ipsum, quod patiens est, ad utilitatem ipsorum facit,
20 quoniam quidem immortalis est anima, cuius curam et providentiam gerit; et utique quod immortale et aeternum est, etiamsi non cito curetur, non tam excluditur a salute, quam in tempora opportuniora differtur. Nam et fortassis expedit tardius salutem consequi his, qui venenis malitiae profundioris infecti sunt. Sicut enim medici interdum
25 cum possint celerius obducere vulnerum cicatrices, praesentem dissimulant et differunt sanitatem melioris sanitatis firmiorisque prospectu, dum melius esse norunt moram facere in tumoribus vulnerum et maligni humoris fluentes paulisper sinere meatus, quam festinare ad superficiem sanitatis et abstrusis in venis fomitem venenati humoris includere, qui
30 utique exclusus a solitis meatibus serpet sine dubio in interiora membrorum atque ipsa vitalia viscerum penetrabit, non iam morbum corporis, sed vitae inlaturus exitium: hoc ergo modo etiam deus, qui cognoscit |

217, 9 καὶ] + οἱ **Pat H**

217, 22 tam] tamen **γ** quam] quia **σ** 31 corpori **β**

ihrer Unmündigkeit zum Höheren gelangt sind und das Bewußtsein haben, daß sie nicht so sehr selbst die Ursache sind, daß sie zur höchsten Seligkeit gelangt sind, sondern daß dies durch die unaussprechliche Wohltat (Gottes) geschehen ist.

13. Wer also sich selbst überlassen wird, der wird auf Grund einer göttlichen Entscheidung sich selbst überlassen; und wenn Gott gegen einige Sünder langmütig ist, so ist er das nicht ohne vernünftigen Grund, sondern weil es ihnen zuträglich ist in Anbetracht der Unsterblichkeit der Seele und der Unendlichkeit der Zeit, wenn ihnen nicht rasch zur Heilung verholfen wird, sondern wenn sie langsam zu ihr geführt werden, nachdem sie viel Übel erfahren haben. Auch Ärzte, die jemanden (eigentlich) rascher heilen könnten, aber vermuten, daß ein verborgenes Gift im Körper steckt, bewirken (zunächst) das Gegenteil von Heilung, und das tun sie (gerade), weil sie mit größerer Sicherheit heilen wollen: sie glauben, es sei besser, jemand eine Zeitlang im Zustand der Entzündung und der Krankheit zu halten, damit er um so

218 τὴν ὑγείαν ἀπολαβεῖν ἥπερ τάχιον μὲν ῥῶσαι δοκεῖν, ὕστερον δὲ ἀναδῦναι καὶ πρόσκαιρον γενέσθαι τὴν ταχυτέραν ἴασιν· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ θεός, γινώσκων τὰ κρύφια τῆς καρδίας καὶ προγινώσκων τὰ μέλλοντα, διὰ τῆς μακροθυμίας ἐπιτρέπει τάχα καὶ διὰ τῶν ἔξωθεν συμβαινόντων ἐφελκόμενος τὸ ἐν κρυπτῷ κακὸν ὑπὲρ τοῦ καθᾶραι τὸν δι' ἀμέλειαν τὰ σπέρματα τῆς ἁμαρτίας κεχωρηκότα, ἵνα εἰς ἐπιπολὴν ἐλθόντα αὐτά τις ἐμέσας, εἰ καὶ ἐπὶ πλεῖον ἐν κακοῖς γεγένηται, ὕστερον δυνηθῇ καθαρσίου τυχὼν τοῦ μετὰ τὴν κακίαν ἀναστοιχειωθῆναι. θεὸς γὰρ οἰκονομεῖ τὰς ψυχὰς οὐχ ὡς πρὸς τὴν φέρ' εἰπεῖν πεντηκονταετίαν τῆς ἐνθάδε ζωῆς, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸν ἀπέραντον αἰῶνα· ἄφθαρτον γὰρ φύσιν πεποίηκε τὴν νοερὰν καὶ αὐτῷ συγγενῆ, καὶ οὐκ ἀποκλείεται ὥσπερ ἐπὶ τῆς ἐνταῦθα ζωῆς ἡ λογικὴ ψυχὴ τῆς θεραπείας.

14. Φέρε δὲ καὶ τοιαύτῃ εἰκόνι ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου χρησώ-|

218, 15 occulta cordis et praenoscit futura, per multam patientiam indulget fieri quaedam, quae extrinsecus incidentia hominibus provocent proferri et in lucem procedere passiones et vitia, quae celantur intrinsecus, ut per haec expurgari et curari possint hi, qui per multam neglegentiam et incuriam peccatorum in sese radices ac semina receperunt, ut eiecta foras atque ad superficiem provocata, evomi quodammodo possint et digeri; ut etiamsi videatur quis in gravioribus effici malis, dum membrorum omnium sustinet convulsiones, possit tamen cessare aliquando et desinere et satietatem capere malorum et sic ad statum suum post multas molestias reparari. Deus enim dispensat animas non ad istud 25. 26 solum vitae nostrae tempus, quod intra sexaginta fere aut si | quid amplius annos concluditur, sed ad perpetuum et aeternum tempus, tamquam aeternus ipse et immortalis, immortalium quoque animarum providentiam tenens. Incorruptibilem namque fecit esse rationabilem naturam, quam et 'ad imaginem suam ac similitudinem condidit'; et ideo non excluditur brevitate temporis huius vitae nostrae a cura et remediis divinis anima, quae immortalis est.

14. Sed adsumamus etiam de evangeliis horum quae diximus simi-|

218, 4 ἐπιτρέφει *Gö.* 8 γένηται **B D** : γένοιτο **Bas** (C ?) 10 τὴν] τήνδε B^{1c} εἰπεῖν] + τὴν **B** 12 αὐτοσυγγενῆ **B**

218, 18 possent **M*** **G** : possunt **S*** 25 nostrae] + breve *Del.*

zuverlässiger die Gesundheit wiedererlangt, als daß er scheinbar schneller zu Kräften kommt, später aber einen Rückfall hat und die raschere Heilung sich als vorübergehend erweist [49]. In derselben Weise handelt auch Gott, der die Geheimnisse des Herzens kennt (vgl. Luk. 16, 15) und das Zukünftige voraussieht: in seiner Langmütigkeit läßt er den Dingen ihren Lauf [50], ja er zieht sogar durch äußere Einflüsse das verborgene Übel hervor, damit der Mensch gereinigt wird [51], der durch Nachlässigkeit die Samen der Sünde in sich aufgenommen hat; er soll sie, wenn sie zum Vorschein kommen, ausspeien, und wenn er dabei auch in noch größere Not gerät, so kann er doch später, nach der Reinigungskur, die auf das Übel folgt, seine ursprüngliche gesunde Konstitution wiedererlangen. Denn Gott lenkt die Seelen nicht im Hinblick auf die, sagen wir, fünfzig Jahre des irdischen Lebens, sondern auf die unendliche Ewigkeit; denn er hat die geistige Substanz unvergänglich gemacht und ihm selbst verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht von der Heilung ausgeschlossen, als wäre sie auf das Leben hier auf Erden beschränkt [52].

14. Nun wollen wir aber noch folgenden Vergleich anstellen, der aus dem Evangelium genommen ist. Da ist ein Fels, der nur wenig und

[49] Der Vergleich steht noch ausführlicher im Exodus-Kommentar (Philoc. 27, 5); da führt Or. als Beispiel die Behandlung der von tollwütigen Tieren Gebissenen an.

[50] Zu dieser Stelle vgl. den Krit. Anh.

[51] Hier liegt der medizinische Begriff der Katharsis (Purgation) zugrunde, der schon in der aristotelischen Psychotherapie eine Rolle spielte (vgl. Aristoteles, Politik 8, 7 und Poetik 6, 1449 b 27).

[52] Eine Besserung ist also nicht ausgeschlossen, selbst wenn der Mensch in Verstocktheit stirbt. Zum Gedanken der Gottverwandtschaft, der in IV 4, 9 wieder aufgegriffen wird, vgl. É. des Places, Syngeneia. La parenté de l'homme avec dieu d'Homère à la patristique. Paris 1964.

219 μεθα. ἔστι τις πέτρα ὀλίγην ἔχουσα καὶ ἐπιπόλαιον γῆν, εἰς ἣν ἂν πέσῃ τὰ σπέρματα ταχὺ ἀνθεῖ, ἀλλ' ἀνθήσαντα, ἐπεὶ 'ῥίζαν οὐκ ἔχει', 'ἡλίου ἀνατείλαντος καυματίζεται καὶ ξηραίνεται'. καὶ αὕτη ἡ πέτρα ἀνθρωπίνη ἐστὶ ψυχὴ διὰ τὴν ἀμέλειαν σκληρυνθεῖσα καὶ διὰ τὴν κακίαν ἀπολιθωθεῖσα· 'λιθίνη' γὰρ οὐδενὶ ἔκτισται ὑπὸ θεοῦ 'καρδία', ἀλλ' ἀπὸ τῆς πονηρίας τοιαύτη γίνεται. ὥσπερ οὖν εἰ ἐγκαλοῖ τις τῷ γεωργῷ, μὴ τάχιον τὰ σπέρματα ἐπὶ τὴν πετρώδη γῆν βαλόντι, ὁρῶν ἄλλην τινὰ πετρώδη γῆν λαβοῦσαν τὰ σπέρματα καὶ ἀνθοῦσαν, ἀποκρίναιτο ἂν ὁ γεωργὸς ὅτι βράδιον σπερῶ τὴν γῆν ταύτην, ἐπιβαλὼν τὰ δυνάμενα παρακατασχεῖν τὰ σπαρησόμενα, κρείττονος ἐσομένου τῇδε τῇ γῇ τοῦ βραδυτέρου καὶ ἀσφαλεστέρου παρὰ τὴν τάχιον εἰληφυῖαν καὶ ἐπιπολαιοτέρως, πεισθείημεν ἂν ὡς εὐλόγως λέγοντι τῷ γεωργῷ καὶ ὡς ἐπιστημόνως πεποιηκότι· οὕτω καὶ ὁ μέγας πάσης φύσεως γεωργὸς ὑπερτίθεται τὴν νομισθεῖσαν ἂν τάχιον εὐποιΐαν,|

219, litudines, ubi refertur esse quaedam petra habens parvam et exiguam terram, in quam si ceciderit semen, cito memoratur exoriri, sed cum exortum fuerit, quoniam radicem non dedit in profundum, 'ascendente sole aestuare' dicitur 'et arescere' quod exortum est. Quae utique petra sine dubio pro anima posita est humana, pro sui neglegentia indurata et propter malitiam saxea effecta. Nulli enim a deo 'cor lapideum' creatum est, sed per malitiam unicuique et inoboedientiam lapideum cor fieri dicitur. Sicut ergo si quis increpet agricolam, quare non citius semina super terram petrosam iecerit, pro eo quod videat aliam terram petrosam accepta semina velociter germinasse, utique respondebit agricola et dicet quia idcirco tardius semino terram istam, ut possit semina quae susceperit retinere; expedit enim huic tali terrae ut posterius seminetur, ne forte citius germinata seges et e summa tenuis soli fronte procedens solis aestibus obviare non possit, nonne qui prius increpabat rationi et peritiae adquiescet agricolae et quod prius sibi videbatur insae|creaturae suae peritissimus agricola, dissimulat et differt in aliud sine dubio tempus haec, quae nobis videntur citius debuisse consequi sanita-

219, 1 καὶ ἐπιπ. ἔχ. **B** 5 ὑπὸ] ἀπὸ **Pat λ** 6 ἐγκαλοίη **B^{1c} λ** 7 βάλλοντι **φ** 9 ἀποκρίνετο **B* C** : ἀποκρίνοιτο **B^{1c}** σπερῶ] σπείρω *las vielleicht Ruf.* (semino) *(nach Koe.)* 12 πεισθείη μὲν ἄν *las vielleicht Ruf. (nach Koe.)*

219, 21 per] < **γ** 22 Sicut] Sic **γ** 27 seges et e] segete **γ** 28 qui prius increpabat **σ** : < **α μ** *(vielleicht zu tilgen)* 29 adquiescit **B γ** 30 probavit **B μ**

dünne Erde hat; wenn Samen auf ihn fallen, keimen sie schnell, aber wenn sie gekeimt sind, haben sie keine Wurzel, und wenn die Sonne aufgeht, verwelken sie und werden dürre (vgl. Matth. 13, 5—6 und Par.). Dieser Fels ist die menschliche Seele, die durch Vernachlässigung verhärtet (vgl. Ex. 4, 21 und Par.) und durch Schlechtigkeit zu Stein (vgl. Hes. 11, 19) geworden ist — denn keines Menschen Herz ist von Gott als „steinernes" geschaffen, sondern es wird durch seine Schlechtigkeit dazu. Wenn nun der Landmann nicht frühzeitig die Samen auf die felsige Erde wirft, könnte jemand ihm Vorwürfe machen, weil er sieht, daß anderswo die felsige Erde die Samen aufnimmt und keimen läßt. Darauf würde der Landmann antworten: Dieses Land werde ich später besäen und dazu noch ein Mittel streuen, welches (das Wachstum der) Saat zu verzögern imstande ist, denn für dieses Land ist Langsamkeit und Sicherheit besser als wenn es allzu rasch und oberflächlich (den Samen) aufnimmt. Wir würden dann[53] dem Landmann glauben, daß er vernünftig gesprochen und kundig gehandelt habe. Ebenso verschiebt auch der große Landmann der gesamten Natur die Wohltat, die man schon früher für angebracht gehalten hätte, damit

[53] Zur Auffassung dieses Satzes s. den Krit. Anhang.

220 ἵνα μὴ ἐπιπόλαιος γένηται. ἀλλ' εἰκός τινα ἡμῖν πρὸς ταῦτα ἀνθυπενεγκεῖν· διὰ τί δέ 'τι τῶν σπερμάτων πίπτει ἐπὶ τὴν' ἐξ ἐπιπολῆς ἔχουσαν τὴν γῆν, οἱονεὶ 'πέτραν' οὖσαν, ψυχήν; λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο ὅτι βέλτιον τῇδέ τινι προπετέστερον βεβουλημένῃ τὰ κρείττονα καὶ οὐχὶ ὁδῷ ἐπ' αὐτὰ ὁδευσάσῃ τυχεῖν οὗ βεβούληται, ἵνα ἑαυτῆς ἐπὶ τούτῳ καταγνοῦσα τὴν κατὰ φύσιν γεωργίαν μακροθυμήσῃ ὕστερον πολλῷ χρόνῳ λαβεῖν.

Ἄπειροι γὰρ ἡμῖν, ὡς ἂν εἴποι τις, αἱ ψυχαί, καὶ ἄπειρα τὰ τούτων ἤθη, καὶ πλεῖστα ὅσα τὰ κινήματα καὶ αἱ προθέσεις καὶ αἱ ἐπιβολαὶ καὶ αἱ ὁρμαί· ὧν εἷς μόνος οἰκονόμος ἄριστος, καὶ τοὺς καιροὺς ἐπιστάμενος καὶ τὰ ἁρμόζοντα βοηθήματα καὶ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰς ὁδούς, ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατήρ, ὁ εἰδὼς πῶς καὶ τὸν Φαραὼ ἄγει διὰ τοσῶνδε καὶ καταποντισμοῦ. εἰς ὃν οὐ καταλήγει ἡ οἰκονο-|

220, 14 tem, | uti ne superficies magis eorum quam interna curentur. Si vero quis nobis ad haec obiciat: Quare ergo quaedam semina cadunt etiam super petrosam terram, id est duram aliquam et saxeam animam? dicendum ad haec quia ne hoc quidem absque divinae dispensationis fieri providentia potest, quia nisi per hoc cognosceretur, quid condemnationis haberet temeritas auditus et perscrutationis inprobitas, non utique agnosceretur, quid esset utilitatis erudiri per ordinem. Et inde fit ut cognoscat anima vitium suum seque ipsa reprehendat ac consequenti se culturae reservet ac tradat, id est ut videat sibi prius vitia resecanda, tum deinde ad instructionem scientiae veniendum.

Quia ergo, sicut innumerabiles sunt animae, ita et mores earum atque propositum diversique singularum motus et adpetentiae et incitamenta, quarum varietatem humana mens considerare nullatenus potest: ideo soli deo ars et potentia et scientia dispensationis huiuscemodi relinquenda est, qui solus nosse potest et remedia singularum et curationum tempus metiri. Ipse ergo, qui solus, ut diximus, agnoscit singulorum mortalium vias, scit qua via etiam Pharaonem adducere deberet, 'ut per ipsum nomen suum nominaretur in universa terra', pluribus plagis antea castigatum et usque ad submersionem maris adductum. In qua submersione non utique putandum est finitam esse erga Pharaonem pro-|

220, 5 οὗ] δ **B** : οὐ **C H** 13 τοσῶνδε] τούτων δὲ **Pat**

220, 14 eorum magis **γ** 18 per hoc] + non **B γ** 19 temeritatis **γ** 25 proposita *Del.* adpetentia **γ** 26 potest] + Et **δ C γ** *(vielleicht richtig)* 30 scit] < **γ**

sie nicht oberflächlich bleibe. — Nun läge es nahe, daraufhin die weitere Frage an uns zu stellen: Warum fällt denn einiges von dem Samen auf jene Seele, die nur eine dünne Schicht Erde hat und gleichsam Fels ist? (Vgl. Matth. 13, 5 und Par.) Auch darauf gibt es eine Antwort: Für diese bestimmte Seele, welche vorzeitig das Höhere wollte und nicht auf dem regelrechten Wege zu ihm vorangeschritten war, war es besser, das zu erlangen was sie wollte; sie sollte in diesem Punkte zu einer Verurteilung ihrer selbst kommen und die Geduld aufbringen, sich danach im Verlauf langer Zeit der naturgemäßen (Vorbereitung, vergleichbar einer) Bearbeitung des Bodens, zu unterziehen.

Denn unzählig, könnte man sagen, sind unsere Seelen, und unzählig ihre Eigenarten; sie haben alle möglichen Bewegungen, Absichten, Impulse und Strebungen; einer allein ist der beste Betreuer für sie, der die rechten Zeiten kennt und die passenden Mittel der Behandlung, die Erziehungsmethoden und die Wege: der Gott und Vater des Alls, welcher auch weiß, auf welchem Wege er den Pharao führt[54] durch all seine Schicksale und sogar durch das Ertrinken im Meer (vgl. Ex. 14, 28). Dies ist ja nicht etwa das Ende von Gottes Plänen mit dem

[54] Ruf. fügt hier eine Anspielung auf Röm. 9, 17 (vgl. Ex. 9, 16) ein.

221 μία τοῦ Φαραώ, οὐ γὰρ ἐπεὶ κατεποντώθη, ἀνελύθη· „ἐν γὰρ χειρὶ θεοῦ καὶ ἡμεῖς καὶ οἱ λόγοι ἡμῶν πᾶσά τε φρόνησις καὶ ἐργατιῶν ἐπιστήμη". καὶ ταῦτα μὲν μετρίως εἰς ἀπολογίαν περὶ τοῦ 'ἐσκληρύνθαι τὴν καρδίαν Φαραὼ' καὶ περὶ τοῦ· „ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει".

15. Ἴδωμεν δὲ καὶ τὸ ἐκ τοῦ Ἰεζεκιὴλ λέγοντος· „ἐξελῶ τὰς λιθίνας καρδίας ἀπ' αὐτῶν καὶ ἐμβαλῶ σαρκίνας, ὅπως ἐν τοῖς δικαιώμασί μου πορεύωνται καὶ τὰ προστάγματά μου φυλάσσωσιν". εἰ γὰρ ὅτε βούλεται ὁ θεὸς 'ἐξαιρεῖ τὰς λιθίνας καρδίας' καὶ ἐντίθησι 'σαρκίνας', ὥστε 'τὰ προστάγματα αὐτοῦ φυλάττεσθαι' καὶ τηρεῖσθαι τὰς ἐντολάς, οὐκ ἔστι τὴν κακίαν ἀποθέσθαι ἐφ' ἡμῖν. τὸ γὰρ 'ἐξαιρεθῆναι τὰς λιθίνας καρδίας' οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὴν κακίαν, καθ' ἣν σκληρύνεταί τις, περιαιρεθῆναι ἀφ' οὗ ὁ θεὸς βούλεται· καὶ τὸ ἐγγενέσθαι καρδίαν 'σαρκίνην', ἵνα ἐν τοῖς 'προστάγμασί' τις 'πορεύηται' τοῦ θεοῦ καὶ 'φυλάσσῃ' αὐτοῦ τὰς ἐντολάς, τί ἄλλο ἐστὶν ἢ εἰκτικὸν γενέσθαι καὶ μὴ ἀντίτυπον πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ πρακτι-|

221, 17 videntiam dei: non enim quia demersus est, continuo etiam substantialiter interisse putandus est. „In manu enim dei et nos et sermones nostri et omnis prudentia atque operum disciplina", sicut scriptura dixit. Verum haec pro viribus nostris disseruimus capitulum scripturae discutientes, in quo dicitur deus indurasse cor Pharaonis, et pro eo quod dictum est: „Cui ergo vult miseretur, et quem vult indurat".

15. Nunc videamus etiam de his, quae Hiezechiel dicit cum ait: „Auferam lapideum cor ab eis, et immittam eis cor carneum, ut in iustificationibus meis incedant et praecepta mea custodiant". Si enim cum vult deus 'aufert lapideum cor' et 'immittit carneum', ut 'praecepta' sua serventur et mandata 'custodiantur', neque malitiam auferre in nostra videbitur esse potestate ('auferri' enim 'cor lapideum' non aliud videtur esse quam malitiam, qua quis obduratur, abscidi a quo deus vult) neque quod inicitur cor 'carneum', ut in 'praeceptis' ambuletur dei et serventur mandata eius, quod nihil aliud est nisi oboedientem fieri et non resistentem contra veritatem et operantem opera virtutum. Si ergo haec promittit deus se facturum, et antequam ipse 'auferat cor lapideum'|

221, 2 ἐργατειῶν λ : ἐργασιῶν Pat H

221, 19 prudentia] providentia γ 20 dicit W* *Del.* 24 cor lapideum γ mittam γ 26 immittit] + cor γ 31 oboedientem] + contra γ

Pharao, denn das Ertrinken bedeutet kein völliges Vergehen. „Denn in Gottes Hand sind beide, wir selbst und unsere Rede, dazu alle Klugheit und Kunst in allerlei Geschäften." (Weish. 7, 16.) — Dies möge genügen als Verteidigung des Satzes (vgl. Ex. 4, 21 und Par.): „Das Herz des Pharao war verhärtet" und des anderen (vgl. Röm. 9, 18): „Er erbarmt sich, welches er will, und verstockt, welchen er will."

15. Nun wollen wir auch den Satz aus Hesekiel untersuchen (Hes. 11, 19—20): „Ich will die steinernen Herzen wegnehmen von ihnen und ihnen fleischerne Herzen einsetzen, auf daß sie in meinen Rechten wandeln und meine Anweisungen halten." Denn wenn Gott nach seinem Belieben die steinernen Herzen wegnimmt und fleischerne einsetzt, so daß der Mensch seine Anweisungen beachtet und seine Gebote hält, dann liegt es nicht in unserer Macht, die Schlechtigkeit abzulegen. Das „Wegnehmen der steinernen Herzen" bedeutet ja nichts anderes, als daß die Schlechtigkeit, in der jemand verstockt ist, beseitigt wird, bei wem Gott es will; und das „Einsetzen eines fleischernen Herzens, damit man in Gottes Anweisungen wandelt und seine Gebote hält", was bedeutet das anderes, als daß man nachgiebig wird, der Wahrheit nicht widerstrebt und die Tugenden übt? Wenn aber Gott

222 κὸν τῶν ἀρετῶν; εἰ δὲ ταῦτα ἐπαγγέλλεται ὁ θεὸς ποιεῖν, καὶ πρὶν ἀφελεῖν αὐτὸν 'τὰς λιθίνας καρδίας' οὐκ ἀποτιθέμεθα αὐτάς, δῆλον ὅτι οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστιν ἀποθέσθαι τὴν κακίαν· καὶ εἰ οὐχ ἡμεῖς τι πράττομεν, ἵνα ἐγγένηται ἡμῖν ἡ 'σαρκίνη καρδία', ἀλλὰ θεοῦ ἐστιν ἔργον, οὐχ ἡμέτερον ἔργον ἔσται τὸ κατ' ἀρετὴν βιοῦν, ἀλλὰ πάντη θεία χάρις.

Ταῦτα μὲν ἐρεῖ ὁ ἀπὸ τῶν ψιλῶν ῥητῶν τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρῶν. ἡμεῖς δὲ ἀποκρινούμεθα τούτων οὕτως ἀκούειν δεῖν λέγοντες ὅτι, ὥσπερ ὁ ἐν ἀμαθίᾳ καὶ ἀπαιδευσίᾳ τυγχάνων, αἰσθανόμενος τῶν ἰδίων κακῶν ἤτοι ἐκ προτροπῆς τοῦ διδάσκοντος ἢ ἄλλως ἐξ ἑαυτοῦ, ἐπιδίδωσιν ἑαυτὸν ᾧ νομίζει δύνασθαι αὐτὸν χειραγωγήσειν ἐπὶ παίδευσιν καὶ ἀρετήν, ἐπιδιδόντος δὲ τούτου ὁ παιδεύων ἐπαγγέλλεται ἐξελεῖν τὴν ἀπαιδευσίαν καὶ ἐνθήσειν παιδείαν, οὐχ ὡς οὐδενὸς ὄντος εἰς τὸ παιδευθῆναι καὶ φυγεῖν τὴν ἀπαιδευσίαν ἐπὶ τῷ ἑαυτὸν προσαγηοχότι θεραπευθησόμενον, ἀλλ' ὡς ἐπαγγελλόμενος βελτιώσειν τὸν βουλόμενον· οὕτως ὁ θεῖος λόγος ἐπαγγέλλεται τῶν προσιόντων τὴν κακίαν ἐξαιρεῖν, ἣν ὠνόμασε 'λιθίνην καρδίαν', οὐχὶ ἐκείνων οὐ|

222, 18 deponere illud a nobismet ipsis non possumus, consequens est ut non sit in nostra potestate abicere malitiam, sed in deo. Et iterum si non in nostro actu est ut fiat in nobis 'cor carneum', si solius dei opus est, non erit nostrum opus secundum virtutem vivere, sed in omnibus dei gratiae opus videbitur.

Haec quidem dicunt hi, qui volunt ex auctoritate scripturae adstruere nihil esse in nostra positum potestate. Quibus respondebimus haec non taliter intellegi oportere, sed sicut si sit aliquis inperitus et indoctus, isque sentiens inperitiae suae notam, sive adhortatione cuiusquam sive prudentium quorumque aemulatione pulsatus, tradat se alicui, | a quo confidat posse se diligenter imbui et conpetenter erudiri, is ergo | qui iam prius obduruerat in inperitia, si se, ut diximus, cum omni animi intentione tradat magistro atque obtemperaturum se in omnibus repromittat, propositi eius intentione perspecta conpetenter etiam magister pollicebitur ablaturum se ab eo omnem imperitiam et inserturum peritiam, non quo abnuenti discipulo vel renitenti haec se promittat esse facturum, sed offerenti se atque in omnem oboedientiam mancipanti: ita|

222, 2 αὐτὸν] αὐτῶν **B λ** απετιθέμεθα **B** 3 εἰ] < **B** 7 ὁ] < **B** 9 ὁ] < **Pat** 10 ἢ] + καὶ **Pat D H** 14 φεύγειν **Pat φ** 17 καρδίαν λιθίνην **φ**

222, 20 si] sed M^c *Del.* 23—24 adstruere] adserere **γ** 26 isque] is qui **δ** C^* G M^* : qui **σ** 28 a] < **γ** 29 obduruerat **δ** : obduraverat **β μ** : se obduraverat **σ**

dies zu tun verheißt, und wenn wir die steinernen Herzen nicht ablegen, bevor er sie wegnimmt, so ist es klar, daß es nicht in unserer Macht liegt, die Schlechtigkeit abzulegen; und wenn nicht wir etwas dafür tun, daß uns ein „fleischernes Herz" eingepflanzt wird, sondern wenn dies Gottes Werk ist, so folgt, daß es nicht unser Werk ist, wenn wir tugendgemäß leben, sondern ganz und gar Gottes Gnade.

So wird einer sprechen, der von den bloßen Worten ausgeht und die menschliche Freiheit aufheben will. Wir aber werden als Antwort darauf sagen, die Stelle sei folgendermaßen zu verstehen: Wer sich in Unwissenheit und Unbildung befindet und seines eigenen Mangels gewahr wird, sei es durch die Mahnung eines Lehrenden oder einfach aus sich selbst heraus, der vertraut sich einem an, von dem er glaubt, er könne ihn hinführen zu Bildung und Tugend; und während dieser sich dem Erzieher anvertraut, verheißt ihm jener, er werde die Unbildung aus ihm wegnehmen und Bildung in ihn hineinbringen. Dabei ist es keineswegs so, daß für das Ziel der Erziehung und der Abwendung von der Unbildung nichts auf den ankäme, der sich (doch) selbst zu der (geistigen) Behandlung begeben hat, sondern es ist so, daß (der Lehrer) den zu bessern verheißt, der es (selber) will. Ebenso verheißt das Wort Gottes, von denen, die sich zu ihm begeben, die Schlechtigkeit — die als „steinernes Herz" bezeichnet wird — wegzunehmen,

223 βουλομένων, ἀλλ' ἑαυτοὺς τῷ ἰατρῷ τῶν καμνόντων παρεσχηκότων· ὥσπερ ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εὑρίσκονται οἱ κάμνοντες προσερχόμενοι τῷ σωτῆρι καὶ ἀξιοῦντες ἰάσεως τυχεῖν καὶ θεραπευόμενοι. καὶ ἔστι φέρ' εἰπεῖν τὸ 'τοὺς τυφλοὺς ἀναβλέψαι' ἔργον κατὰ μὲν τὸ ἠξιωκέναι πιστεύσαντας δύνασθαι θεραπεύεσθαι τῶν πεπονθότων, κατὰ δὲ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ὁράσεως τοῦ σωτῆρος ἡμῶν. οὕτως οὖν ἐπαγγέλλεται ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐμποιήσειν ἐπιστήμην τοῖς προσιοῦσιν, 'ἐξελὼν τὴν λιθίνην' καὶ σκληρὰν 'καρδίαν', ὅπερ ἐστὶ τὴν κακίαν, ὑπὲρ τοῦ τινα 'πορεύεσθαι' ἐν ταῖς θείαις ἐντολαῖς καὶ 'φυλάσσειν' τὰ θεῖα 'προστάγματα'.

16. Ἦν μετὰ ταῦτα τὸ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ὁ σωτὴρ ἔφασκε 'διὰ τοῦτο τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς λαλεῖν, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσι, καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσι· μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς'. καὶ ἐρεῖ ὁ ἐξ ἐναντίας· εἰ πάντως τῶν σαφεστέρων ἀκούσαντες οἵδε τινὲς ἐπιστρέφουσι, καὶ οὕτως ἐπιστρέφουσιν, ὥστε ἀξίους αὐτοὺς γενέσθαι ἀφέσεως ἁμαρτημάτων, οὐκ ἔστι δὲ ἐπ' αὐ-|

223, 17 et divinus sermo promittit his, qui accedunt ad se, ablaturum se esse 'cor lapideum', non utique ab his, qui se non audiunt, sed ab his, qui doctrinae suae praecepta suscipiunt; sicut in evangeliis invenimus aegrotantes accedere ad salvatorem, rogantes ut percipiant sanitatem, et ita demum curari. Et est quidem, verbi gratia, ut curentur 'caeci et videant', in eo quidem quod precati sunt salvatorem et crediderunt ei posse se ab eo curari, opus ipsorum qui curati sunt; in eo vero quod eis redditur visus, opus est salvatoris. Ita etiam in hoc divinus sermo promittit daturum se esse eruditionem 'auferendo cor lapideum', id est abstergendo malitiam, ut possint per hoc in divinis ambulare praeceptis et legis mandata servare.

16. Post haec propositum nobis est etiam illud de evangelio, quod salvator dixerat: „Propterea his, qui foris sunt, in parabolis loquor, ut videntes videant et non videant, et audientes audiant et non intellegant, ne forte convertantur, et remittatur eis". In quo dicet qui e diverso respondet: Si omnimodo hi, qui manifestius audiunt, corrigentur et 'convertentur', et ita 'convertentur', ut et digni sint percipere remissionem peccatorum, non est autem in ipsorum potestate ut audiant|

223, 5 τῶν πεπονθότων] < Pat φ 14 πάντες B 15 οἱ δέ τινες B 16 αὐτοὺς ἀξίους Pat D H

223, 22 quod precati] quo deprecati α *(vielleicht richtig)*

nicht ohne daß jene es wollen, sondern nachdem sie sich (ihm als) dem Arzt der Kranken anvertraut haben. So findet man in den Evangelien, daß die Kranken zu dem Erlöser kommen, ihn um Heilung bitten und dann auch geheilt werden. Und daß z. B. „die Blinden wieder sehen" (vgl. Matth. 11, 5), ist das Werk der Kranken, sofern sie (darum) baten im Glauben, daß sie geheilt werden könnten (vgl. Matth. 9, 28); und das Werk unseres Erlösers, sofern das Augenlicht wiederhergestellt wird. So also verheißt das Wort Gottes, Wissen in die zu bringen, die zu ihm kommen, indem es das steinerne, harte Herz, d. h. die Schlechtigkeit, aus ihnen wegnimmt, damit man in den göttlichen Geboten wandle und die göttlichen Anweisungen halte.

16. Hiernach kam die Stelle aus dem Evangelium, wo der Erlöser sagte, er „rede deshalb zu den Menschen draußen in Gleichnissen, damit sie mit sehenden Augen doch nicht sähen, hörten und doch nicht verstünden, auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehrten, und ihnen vergeben werde" (vgl. Matth. 13, 13—15; Luk. 8, 10 und Mark. 4, 11—12, nach Jes. 6, 9—10). Hier wird unser Widersacher sagen: Wenn diese Menschen Deutlicheres hören würden, würden sie sich mit Gewißheit bekehren, und zwar derart, daß sie der Vergebung der Sünden würdig werden; nun liegt es aber nicht in ihrer Macht, deut-

224 τοῖς τὸ ἀκοῦσαι τῶν σαφεστέρων λόγων, ἀλλ' ἐπὶ τῷ διδάσκοντι. καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἀπαγγέλλει αὐτοῖς σαφεστέρον, 'μήποτε ἴδωσι καὶ συνῶσιν', οὐκ ἔστιν ἐπ' αὐτοῖς τὸ σωθῆναι· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐσμεν αὐτεξούσιοι περὶ σωτηρίας καὶ ἀπωλείας. πιθανὴ μὲν οὖν πρὸς ταῦτα ἀπολογία ἦν, εἰ μὴ προσέκειτο τὸ „μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς", τὸ ὅτι οὐκ ἐβούλετο τοὺς μὴ ἐσομένους καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς συνιέναι τῶν μυστικωτέρων ὁ σωτὴρ καὶ διὰ τοῦτο 'ἐλάλει αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς'. νῦν δέ, κειμένου τοῦ „μήποτε ἐπιστρέψωσι, καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς", ἡ ἀπολογία ἐστὶ χαλεπωτέρα.

Πρῶτον τοίνυν σημειωτέον ἐστὶ τὸν τόπον πρὸς τοὺς ἑτεροδόξους, λεξιθηροῦντας μὲν τὰ ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης τοιαῦτα, ἔνθα ἐμφαίνεται, ὡς αὐτοὶ τολμῶντες λέγουσιν, ὠμότης τοῦ δημιουργοῦ ἢ ἀμυντικὴ καὶ ἀνταποδοτικὴ τῶν χειρόνων προαίρεσις, ἢ ὅ τι ποτὲ θέλουσι τὸ τοιοῦτον ὀνομάζειν, μόνον ἵνα λέγωσιν οὐκ ἀγαθότητα εἶναι ἐν τῷ κτίσαντι· οὐχ ὁμοίως δὲ οὐδὲ εὐγνωμόνως ἐντυγχάνοντας τῇ καινῇ, ἀλλὰ παραπεμπομένους τὰ παραπλήσια οἷς νομίζουσιν εἶναι|

224, 17 manifestum sermonem, sed in eius est utique potestate qui docet, ut apertius et manifestius doceat, is vero qui docet propterea se dicit manifeste eis non praedicare verbum, 'ne forte audiant et intellegant et convertantur' et salventur: non erit utique in ipsis ut salvi fiant. Quod si est, liberi arbitrii non erimus vel ad salutem vel ad perditionem. Et si quidem non esset adiectum quod dixit: „Ne forte convertantur, et remittatur eis", posset pronior esse responsio, qua diceremus quoniam nolebat eos, quos salvator praesciebat non esse futuros bonos, intellegere mysteria regni caelorum, et 'propterea loquebatur eis in parabolis'; nunc autem cum adiectum sit: „Ne forte convertantur, et remittatur eis", difficilior efficitur expositio.

Et primo quidem observandum nobis est, quid habeat munimenti locus iste etiam adversum haereticos, qui aucupari verba de veteri testamento solent, si qua forte videntur eis, ut ipsi intellegunt, de deo creatore grave et inhumanum aliquid designare, cum vel vindicantis designatur vel punientis affectus, vel quoquomodo certe ipsi haec nominare solent, ex quibus videlicet bonitatem esse denegent in creatore: quomodo non eadem mente nec eodem sensu etiam de evangeliis iu-|

224, 3 συνιῶσιν *Rob.* 11 τῆς] < B 13 ἢ[1] *Kl.* : ἡ Φ

224, 28 munimentum γ

lichere Reden zu hören, sondern das liegt in der Macht des Lehrenden, und dieser verkündet ihnen nichts Deutlicheres, damit sie nicht sehen und verstehen. Also liegt es nicht in ihrer Macht, gerettet zu werden; wenn das aber so ist, dann sind wir nicht freien Willens, was unsere Rettung und unser Verderben betrifft. — Hiergegen gäbe es eine leicht eingängige Verteidigung, wenn nicht dabeistünde „auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehren, und ihnen vergeben werde", (nämlich) die, daß der Erlöser nicht wollte, daß die, die nicht vollkommen sein würden, die tieferen Geheimnisse verstünden und daß er deshalb in Gleichnissen zu ihnen sprach[55]. So aber, da der Satz dasteht, „auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehren, und ihnen vergeben werde", ist die Verteidigung schwieriger.

Zunächst ist da hinzuweisen auf das Argument, das sich gegen die Irrgläubigen ergibt, welche dergleichen Dinge aus dem Alten Testament aufstöbern, wo, wie sie zu sagen die Verwegenheit haben, die Grausamkeit des Weltschöpfers sichtbar wird, sein Wille zur Rache und zur Vergeltung gegen die Schlechten, oder wie auch immer sie diese Eigenschaft nennen mögen, um nur nicht sagen zu müssen, daß dem Schöpfer Güte innewohne; das Neue Testament dagegen lesen sie in ganz anderer Einstellung, aber auch nicht mit Verstand: da übergehen sie die Stellen, die denen ähnlich sind, welche sie im Alten für tadelns-

[55] Dieser Erklärungsversuch stützt sich offenbar auf die Unterscheidung der einfachen Christen und der Vollkommenen (vgl. I Praef. 3 mit Anm. 2); καλὸς καὶ ἀγαθός ist z. B. bei Clem. Al. Strom. 7, 74, 6 eine Bezeichnung für den letzteren; ihm sollte offenbar der mystische Sinn vorbehalten bleiben.

225 ἐπιλήπτοις ἀπὸ τῆς παλαιᾶς. φανερῶς γὰρ καὶ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ὁ σωτὴρ δείκνυται, ὡς αὐτοὶ φάσκουσιν ἐπὶ τῶν προτέρων, διὰ τοῦτο σαφῶς μὴ φθεγγόμενος, ἵνα μὴ ἐπιστρέψωσιν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ἐπιστρέψαντες ἀφέσεως ἁμαρτημάτων ἄξιοι γένωνται· ὅπερ καθ' αὐτὸ οὐδενὸς ἔλαττόν ἐστι τῶν ἀπὸ τῆς παλαιᾶς κατηγορουμένων τοιούτων. ἐὰν δὲ περὶ τοῦ εὐαγγελίου ἀπολογίαν ζητῶσι, λεκτέον πρὸς αὐτούς, εἰ μὴ ἐπιλήπτως ποιοῦσιν ἐπὶ τῶν ὁμοίων προβλημάτων ἀνομοίως ἱστάμενοι, καὶ κατὰ μὲν τὴν καινὴν οὐ προσκόπτοντες ἀλλ' ἀπολογίαν ζητοῦντες, κατὰ δὲ τὴν παλαιὰν περὶ τῶν παραπλησίων, δέον ἀπολογεῖσθαι ὁμοίως τοῖς ἀπὸ τῆς καινῆς, κατηγοροῦντες. ἐξ ὧν συμβιβάσομεν αὐτοὺς διὰ τὰς ὁμοιότητας ἐπὶ τὸ πάντα ἡγεῖσθαι ἑνὸς εἶναι γράμματα θεοῦ.

Φέρε δὴ καὶ πρὸς τὸ προκείμενον ἀπο|λογίαν κατὰ τὸ δυνατὸν πορισώμεθα. | 17. ἐφάσκομεν καὶ περὶ τοῦ Φαραὼ ἐξετάζοντες ὅτι ἐνίοτε τὸ τάχιον θεραπευθῆναι οὐ πρὸς καλοῦ γίνεται τοῖς θεραπευομένοις, εἰ παρ' ἑαυτοὺς χαλεποῖς περιπεσόντες εὐχερῶς ἀπαλλαγεῖεν τούτων οἷς περιπεπτώκασι· καταφρονοῦντες γὰρ ὡς εὐιάτου τοῦ κακοῦ, δεύτερον οὐ φυλαττόμενοι τὸ περιπεσεῖν αὐτῷ, ἐν αὐτῷ ἔσονται. διόπερ |

225, 19 dicant nec observant si qua talia etiam in evangeliis posita sunt, qualia
20 iudicant vel arguunt in veteri testamento. Evidenter enim in hoc capitulo salvator ostenditur, sicut ipsi dicunt, propterea manifeste non loqui, uti 'ne convertantur' homines et conversi remissionem accipiant peccatorum. Quod utique si secundum solam litteram intellegatur, nihil omnino minus habebit ab his, quae in testamento veteri criminantur.
25 Si vero etiam ipsis videtur haec expositione indigere, si qua in novo testamento ita posita invenitur, consequens et necessarium erit ut etiam ea, quae in veteri testamento criminantur, simili expositione purgentur, ut per haec unius eiusdemque dei probentur esse quae in utroque scripta sunt testamento.
30 Sed ad propositam quaestionem, prout | possumus, convertamur. 17. Dicebamus prius de Pharaone disputantes quia interdum curari citius non cedit in bonum, maxime si in internis visceribus validius morbus grassetur inclusus. Unde deus, qui occultorum cognitor est et 'novit universa antequam fiant', pro multa benignitate sua differt horum |

225, 8 προσσκώπτοντες **Pat** : προκόπτοντες **H** 11 συμβιβάσωμεν **B Pat** 15 τὸ] < **B**

225, 25 videntur *Koe. App.* 26 invenitur **δ** : inveniuntur **β** : inveniunt **γ**

wert halten. Denn offensichtlich zeigt sich auch im Evangelium, daß der Erlöser, wie sie selbst es bei den früheren (Schriften) behaupten [56], deshalb nicht deutlich redet, damit die Menschen sich nicht bekehren und durch die Bekehrung der Vergebung ihrer Sünden würdig werden. Diese Aussage für sich ist ebenso schwerwiegend wie irgendeine der entsprechenden Stellen aus dem Alten Testament, die Gegenstand ihrer Polemik sind. Wenn sie aber im Falle des Evangeliums nach einer Verteidigung suchen, muß man gegen sie einwenden, ob sie nicht etwas Tadelnswertes tun, wenn sie gegenüber vergleichbaren Schwierigkeiten eine verschiedene Haltung einnehmen: im Neuen Testament keinen Anstoß nehmen, sondern eine Entschuldigung suchen, im Alten Testament dagegen bei ähnlichen Dingen, wo man in ähnlicher Weise eine Rechtfertigung geben müßte wie im Neuen Testament, als Ankläger auftreten. Auf Grund dieser Argumente werden wir sie nötigen, wegen der Ähnlichkeiten alle Schriften für Schriften eines einzigen Gottes zu halten.

Nun wollen wir als nächstes auch zum vorliegenden Thema eine Rechtfertigung vorbringen, so gut wir können. 17. Wir sagten schon, als wir von dem Pharao sprachen, daß zuweilen eine allzu rasche Heilung nicht zum Besten der Behandelten ist, falls diese aus eigener Verantwortung in Schwierigkeiten geraten sind und dann ganz leicht von diesen Schwierigkeiten befreit würden; denn sie würden (dann) das Übel als ein leicht heilbares für gering achten, sich ein zweites Mal nicht hüten hineinzugeraten, und so (wieder) in dasselbe (Übel) ver-

[56] D. h. beim AT. — Dies dürfte sich auf die Meinung der Marcioniten beziehen, das AT kenne den Gott des NT nicht und enthalte auch nicht seine Lehren. Or. stellt es um des Argumentes willen so dar, als fänden sie im AT eine Verschleierung der eigentlichen Wahrheit.

Univ. Bibl. München

226 ἐπὶ τῶν τοιούτων ὁ θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τῶν κρυπτῶν γνώστης, ὁ 'εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν', κατὰ τὴν χρηστότητα αὐτοῦ ὑπερτίθεται τὴν ταχυτέραν πρὸς αὐτοὺς βοήθειαν καί, ἵν' οὕτως εἴπω, βοηθῶν αὐτοῖς οὐ βοηθεῖ, τούτου αὐτοῖς λυσιτελοῦντος. εἰκὸς οὖν καὶ 'τοὺς ἔξω', περὶ ὧν ὁ λόγος, τῷ σωτῆρι κατὰ τὸ προκείμενον ἑωραμένους οὐ βεβαίους ἔσεσθαι ἐν τῇ ἐπιστροφῇ, εἰ τρανότερον ἀκούσαιεν τῶν λεγομένων, ὑπὸ τοῦ κυρίου ᾠκονομῆσθαι μὴ σαφέστερον ἀκοῦσαι τῶν βαθυτέρων· μήποτε τάχιον ἐπιστρέψαντες καὶ ἰαθέντες ἐν τῷ ἀφέσεως τυχεῖν, ὡς εὐχερῶν τῶν τῆς κακίας τραυμάτων καὶ εὐιάτων καταφρονήσαντες, πάλιν καὶ τάχιον αὐτοῖς περιπέσωσι. τάχα δὲ καὶ τίνοντες δίκας τῶν προτέρων ἁμαρτημάτων, ὧν εἰς τὴν ἀρετὴν ἐπλημμέλησαν καταλιπόντες αὐτήν, οὐδέπω τὸν πρέποντα χρόνον ἐκπεπληρώκεσαν τῷ καταλειπομένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς θείας ἐπισκοπῆς, ἐπὶ πλεῖον ἐμφορηθέντας τῶν ἰδίων ἃ ἔσπειραν κακῶν, ὕστερον εἰς βεβαιοτέραν μετάνοιαν καλεῖσθαι, οὐ ταχέως|

226, 16 talium curas et medicinam protelat in longius atque, ut ita dixerim, curat eos dum non curat, ne eos praepropera sanitas insanabiles reddat. Possibile ergo est ut apud eos, quibus foris positis domini et salvatoris nostri sermo fiebat, pro eo quod 'scrutans corda et renes' pervidebat eos nondum esse aptos manifestioris eloquii recipere doctrinam, profundioris sacramenti fidem velato sermone contegeret; ne forte velociter conversi ac sanati, id est peccatorum suorum remissione celeriter accepta, facile iterum in eundem peccatorum reciderent morbum, quem senserant sine aliqua difficultate curatum. Quod utique si fiat, nulli dubium est duplicari poenam et mali augmenta cumulari, dum non solum peccata, quae remitti visa fuerant, repetuntur, verum etiam virtutis aula polluitur, si eam dolosae et contaminatae mentes, plenae intrinsecus malitiae latentis, inculcent. Et quod umquam talibus remedium erit, qui post malitiae inpuros et sordidos cibos, degustata virtutis suavitate et dulcedine eius faucibus suis recepta, rursum se ad virulentos et mortiferos cibos nequitiae converterunt? Et quis dubitat melius esse differri tales et interim relinqui, ut si forte satietatem aliquando malitiae ceperint et horrescere potuerint sordes, in quibus nunc interim delectantur, tunc demum conpetenter eis sermo dei manifestetur, ut non 'sanctum canibus mittatur, nec margaritae iactentur ante porcos,|

226, 3 παχυτέραν B 4 τοῦτο B 10 ⟨τοῖς⟩ αὐτοῖς *Kl.*

226, 17 praepropera δ B : propera C M σ : prospera G 21 contegeret δ C : contegere B : contigerit γ 33 coeperint α

fallen. Gott, der Ewige, der das Verborgene kennt, der „alles weiß, bevor es geschieht" (Susanna 42 Θ), verschiebt deshalb in seiner Güte bei solchen Menschen die raschere Hilfe für sie; man könnte sagen: sein Helfen besteht im Nicht-Helfen, weil eben dies ihnen zuträglich ist. Nun ist auch anzunehmen, daß der Erlöser entsprechend unseren Voraussetzungen bei den „Menschen draußen" (vgl. Mark. 4, 11), von denen hier die Rede ist, erkannt hatte[57], daß sie, wenn sie das Gesagte klarer hören würden, in ihrer Bekehrung (doch) nicht beständig sein würden; und daß der Herr deshalb über sie bestimmt hatte, daß sie nicht deutlicher von den tieferen Wahrheiten hören sollten, damit sie sich nicht allzu rasch bekehrten und geheilt würden, indem sie Vergebung erlangten, dann die Verwundungen der Schlechtigkeit als harmlos und leicht heilbar unterschätzten und aufs neue und noch schneller in sie verfielen. Vielleicht ist es auch so[58]: sie büßten Strafen für frühere Sünden ab, die sie gegen die Tugend begangen hatten, indem sie sich von dieser entfernten, und hatten noch nicht die Zeit erfüllt, die dafür angemessen war, daß sie nach (einer Zeit des) Verlassenseins von der göttlichen Obsorge, in der sie sich immer mehr mit dem selbst gesäten Übel erfüllten, endlich zu einer beständigeren Reue berufen wurden, ohne Gefahr zu laufen, bald wieder zurück-

[57] Rufin benutzt hier die Wendung aus Ps. 7, 10: „Herz und Nieren erforschen."

[58] Or. gibt im Folgenden offenbar seine tiefste Deutung, nach der hinter einer scheinbaren Benachteiligung bestimmter Menschen „voraufgehende Ursachen" zu sehen sind, wie sie in § 22—24 behandelt werden. Ruf. hat diesen Gedanken eliminiert und statt dessen den vorhergehenden Gedankengang weitergeführt, wobei er zusätzlich Matth. 7, 6 benutzt.

227 περιπεσουμένους οἷς πρότερον περιπεπτώκεσαν τὸ ἀξίωμα ἐνυβρίσαντες τῶν καλῶν καὶ τοῖς χείροσιν ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκότες. οἱ μὲν οὖν 'ἔξω' λεγόμενοι, δηλονότι συγκρίσει τῶν 'ἔσω', οὐ πάντη πόρρω τῶν ἔσω τυγχάνοντες, τῶν ἔσω σαφῶς ἀκουόντων, ἀκούουσιν ἀσαφῶς διὰ τὸ 'ἐν παραβολαῖς' αὐτοῖς λέγεσθαι· πλὴν ἀκούουσιν. ἕτεροι δὲ τῶν ἔξω, οἱ λεγόμενοι Τύριοι, καίτοιγε προεγνωσμένοι ὅτι 'πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ καθήμενοι μετενόησαν', ἐγγὺς γενομένου τοῦ σωτῆρος τῶν ὁρίων αὐτῶν, οὐδὲ τὰ τῶν ἔξω ἀκούουσιν, ὡς εἰκός, μᾶλλον πόρρω ὄντες τῆς ἀξίας τῶν ἔξω, ἵν' ἐν ἄλλῳ καιρῷ μετὰ τὸ 'ἀνεκτότερον' αὐτοῖς γενέσθαι παρὰ τοὺς μὴ παραδεξαμένους τὸν λόγον, ἐφ' ὧν ἐμνημόνευσε καὶ τῶν Τυρίων, εὐκαιρότερον ἀκούσαντες βεβαιότερον μετανοήσωσιν.

Ὅρα δὲ εἰ μὴ μᾶλλον ἡμεῖς πρὸς τῷ ἐξεταστικῷ καὶ τὸ εὐσεβὲς πάντη ἀγωνιζόμεθα τηρεῖν περὶ 'θεοῦ καὶ τοῦ χριστοῦ αὐ-|

227, 15 quo conculcent eas pedibus', et insuper 'conversi rumpant' et inpugnent eos, qui sibi praedicaverint verbum dei? Isti ergo sunt qui 'foris' esse dicuntur, sine dubio ad eorum conparationem, qui 'intus' esse et manifestius verbum dei audire referuntur. Audiunt tamen et isti qui foris sunt verbum, licet parabolis obtectum et proverbiis obumbratum. Sunt autem alii praeter eos, qui foris sunt, qui Tyrii appellantur, qui omnino non audiunt, et quidem praenoscente de eis salvatore quia 'olim in sacco et cinere iacentes paenitentiam egissent, si factae fuissent apud eos virtutes, quae apud alios factae sunt', et tamen non audiunt, ne ea quidem, quae hi qui foris sunt audiunt: credo pro eo quod longe horum inferior et nequior ordo esset in malitia quam eorum, qui foris esse dicuntur, id est non longe ab his, qui intus sunt, et audire verbum, licet in parabolis, merebantur, et quod fortassis dispensabatur eorum curatio in illud tempus, quo 'tolerabilius erit eis in die iudicii' quam illis, apud quos factae sunt illae virtutes, quae scriptae sunt; ut ita demum relevati tunc pondere malorum suorum facilius et tolerabilius viam salutis incedant.

Verum illud est, quod admonitos esse eos, qui haec legunt, volo, nos in huiuscemodi difficillimis et obscurissimis locis summo studio niti, non tam ut quaestionum absolutiones ad liquidum disputemus (hoc|

227, 2 ἑαυτοῖς **B Pat** 3 ἔσω] ἔξω **B λ** 13 τῷ] τὸ **B**

227, 16 praedicaverunt **γ** 29 illis] illi **δ μ** 34 disputemus **σ** : dispicemus **δ** : despicemus **β μ** : dispiciamus *Del.*

zufallen in das, worin sie vorher schon verfallen waren: in Frevel gegen die Würde des Guten und in die Hingabe an das Schlechte. — Die „Menschen draußen" nun (vgl. Mark. 4, 11), die zweifellos zur Unterscheidung von den „Menschen drinnen" (vgl. 1 Kor. 5, 12?) so genannt werden, sind nicht weit entfernt von diesen „Menschen drinnen"; während diese klar und deutlich hören, hören sie undeutlich, weil in Gleichnissen mit ihnen gesprochen wird; aber jedenfalls hören sie. Es gibt aber noch andere, die von den „Menschen draußen" verschieden sind: sie heißen „Tyrier", und obwohl vorher bekannt ist, daß sie „längst in Sack und Asche gesessen und Buße getan hätten" (vgl. Luk. 10, 13 u. Par.), wenn der Erlöser ihrem Gebiet nahe gekommen wäre, hören sie nicht einmal das, was die „Menschen draußen" hören, wahrscheinlich deshalb, weil sie noch weiter von der Würdigkeit entfernt sind als die „Menschen draußen". Sie sollen zu einer anderen Zeit, nachdem es ihnen „erträglicher ergangen ist" als denen, die das Wort nicht aufnahmen (vgl. Luk. 10, 14 u. Par.) — die (Jesus) überhaupt Anlaß gaben, die Tyrier zu erwähnen —, (Gottes Wort) bei besserer Gelegenheit hören und um so dauerhafter Buße tun [59].

Bedenke nun, ob wir nicht — außer kritischer Prüfung [60] — in besonderer Weise auch die Bewahrung frommer Ehrfurcht [61] gegenüber „Gott und seinem Gesalbten" (vgl. Ps. 2, 2) erstreben, wenn wir

[59] Or. stellt auf Grund von Luk. 10, 13 neben die Menschen „drinnen" und „draußen" eine dritte Gruppe, denen Gottes Wort überhaupt vorenthalten bleibt. Sie werden dargestellt durch die Tyrier; Sidon nennt er nicht, wohl weil er auch an die Tyrier von Hes. 28, 12—18 denkt (vgl. I 5, 4 und IV 3, 9). Diesen Tyriern ergeht es im Gericht besser als den Städten, die Jesu Wort nicht annahmen, Chorazin und Bethsaida.

[60] Ruf. fügt hinzu: „— dies mag jeder tun, 'wie ihm der Geist zu sprechen eingibt' —" (vgl. Apg. 2, 4).

[61] Ruf. spricht hier von der „Regel der Frömmigkeit", dazu vgl. I Praef. 2 Anm. 4.

228 τοῦ', ἐκ παντὸς ἀπολογεῖσθαι πειρώμενοι ὡς ἐν τηλικούτοις καὶ τοιούτοις περὶ τῆς ποικίλης προνοίας τοῦ θεοῦ, ἀθανάτου ψυχῆς προνοουμένου. εἰ γοῦν τις περὶ τῶν ὀνειδιζομένων ζητοίη ὅτι ὁρῶντες τεράστια καὶ ἀκούοντες θείων λόγων οὐκ ὠφελοῦνται, Τυρίων ἂν μετανοησάντων, εἰ τοιαῦτα παρ' αὐτοῖς ἐγεγόνει καὶ εἴρητο, ζητοίη δὲ φάσκων, τί δήποτε τοῖς τοιούτοις ἐκήρυξεν ὁ σωτὴρ ἐπὶ κακῷ αὐτῶν, ἵνα βαρύτερον αὐτοῖς τὸ ἁμάρτημα λογισθῇ· λεκτέον πρὸς αὐτὸν ὅτι ὁ πάντων τὰς διαθέσεις κατανοῶν τῶν αἰτιωμένων αὐτοῦ τὴν πρόνοιαν, ὡς παρ' ἐκείνην οὐ πεπιστευκότων μὴ δωρησαμένην ἰδεῖν ἃ ἑτέροις θεάσασθαι ἐχαρίσατο, καὶ μὴ οἰκονομήσασαν ἀκοῦσαι τούτων, ἃ ἄλλοι ἀκούσαντες ὠφέληνται, τὴν ἀπολογίαν οὐκ εὔλογον οὖσαν ἐλέγξαι βουλόμενος δίδωσι ταῦτα, ἃ οἱ μεμφόμενοι τὴν|

228, 13 enim faciet unusquisque 'prout spiritus dabit eloqui ei'), sed ut pietatis regulam cautissima adsertione teneamus in eo, quod providentiam dei iuste omnia moderantem et aequissimis dispensationibus pro singulorum meritis et causis regere inmortales animas studemus ostendere; dum non intra huius saeculi vitam dispensatio humana concluditur, sed futuri status causam praestat semper anterior meritorum status, et sic inmortali et aeterno aequitatis moderamine divinae providentiae inmortalis anima ad summam perfectionis adducitur. Si quis tamen occurrat nobis pro eo quod diximus a deterioribus quibusque et nequioribus consulto differri verbum praedicationis, cur his, quibus conlati Tyrii qui certe despecti sunt praeferuntur, praedicatus sit sermo, in quo utique auctum est eis malum et gravior eorum effecta est condemnatio, ut audirent verbum qui non erant crediturí: hoc modo respondendum videtur. Deus, qui universarum mentium cognitor est, adversum providentiam suam querelas praenoscens eorum praecipue qui dicunt: „Quomodo credere poteramus, cum neque viderimus ea quae ceteri viderunt, neque audierimus ea quae aliis praedicata sunt? in tantum extra nos est culpa, ut hi, quibus annuntiatus est sermo et signa monstrata sunt, nihil omnino distulerint, sed obstupefacti ipsa prodigiorum virtute crediderint", volens arguere occasiones huiuscemodi querelarum et osten|dere quia non dissimulatio divinae providentiae, sed humanae mentis | arbitrium causa sibi perditionis existit, contulit etiam indignis et

228, 2 ἀθανάτου] ἀποθανατου B 11 ἃ ἄλλοι] ἀλλ' οἱ B

228, 14 cautissima] evidentissima γ quod] quo W 19 aequitatis] + iure et *Del.* 32 huiusmodi γ

versuchen, angesichts von Problemen von solcher Größe und Art in jeder Weise die vielfältige Vorsehung Gottes zu verteidigen, die er für die unsterbliche Seele übt[62]. Es könnte ja einer bezüglich der getadelten (Bewohner von Chorazin und Bethsaida, vgl. Luk. 10, 13) die Frage aufwerfen: Sie sehen die Wunder und hören die Worte Gottes, und doch frommt es ihnen nicht, während die Tyrier Buße getan hätten, wenn dergleichen bei ihnen getan oder gesagt worden wäre. Da könnte man fragen, warum der Erlöser eigentlich solchen Menschen die Botschaft verkündet hat, (die doch) zu ihrem Nachteil (ausschlug und bewirkte), daß ihre Sünde um so schwerer angerechnet wurde. Gegen diesen (Kritiker) ist zu sagen, daß (der Erlöser) den Charakter all derer durchschaut, die seine Vorsehung anklagen: diese sei daran schuld, daß sie nicht zum Glauben gekommen seien, da sie ihnen nicht gewährt habe zu sehen, was sie anderen zu sehen vergönnte, und ihnen nicht die Möglichkeit verschafft habe zu hören, was andere zu ihrem Nutzen gehört haben. Diese Entschuldigung will er als unberechtigt entlarven und gewährt das, was die Tadler seiner Vorsehung forder-

[62] Ruf. setzt hinzu: „Denn die Vorsehung für den Menschen beschränkt sich nicht auf das Leben in dieser Welt, sondern für einen künftigen Zustand gibt jeweils der vorherige Stand der Verdienste den Grund ab, und so wird die unsterbliche Seele durch die unsterbliche und ewige Gerechtigkeitspflege der göttlichen Vorsehung zur höchsten Vollendung geführt." Das ist nicht eine bloße Wiederholung dessen, was am Ende der §§ 13 und 14 gesagt war; vor allem das „jeweils" führt weiter und deutet eine ganze Reihe von Existenzen an. Der Passus bereitet also vor, was in § 21 (Ende), 22 (Anfang), 23 und 24 deutlich ausgeführt wird. Entweder hat Rufin den Grundgedanken dieser späteren Ausführungen vorweggenommen, oder er gibt einen in der Philoc. verlorenen Satz wieder (so Simonetti, Anm. zur Übersetzung).

229 διοίκησιν αὐτοῦ ἤτησαν· ἵνα μετὰ τὸ λαβεῖν οὐδὲν ἧττον ἐλεγχθέντες ὡς ἀσεβέστατοι τῷ μηδ' οὕτως τῷ ὠφελεῖσθαι ἑαυτοὺς ἐπιδεδωκέναι, παύσωνται τοῦ τοιούτου θράσους, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο ἐλευθερωθέντες μάθωσιν ὅτι ποτὲ εὐεργετῶν τινας ὁ θεὸς μέλλει καὶ βραδύνει, μὴ χαριζόμενος ὁρᾶν καὶ ἀκούειν τοιαῦτα, ἐφ' οἷς ὁραθεῖσι καὶ ἀκουσθεῖσι βαρυτέρα καὶ χαλεπωτέρα ἡ ἁμαρτία ἐλέγχεται τῶν μετὰ τηλικαῦτα καὶ τοιαῦτα μὴ πεπιστευκότων.

18. Ἴδωμεν δὲ καὶ περὶ τοῦ „ἄρ' οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ". οἱ γὰρ ἐπιλαμβανόμενοί φασιν· εἰ 'μὴ τοῦ θέλοντος μηδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ', οὐκ ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν τὸ σώζεσθαι, ἀλλ' ἐκ κατασκευῆς τῆς ἀπὸ τοῦ τοιούσδε κατασκευάσαντος γεγενημένης ἢ ἐκ προαιρέσεως τοῦ ὅτε βούλεται ἐλεοῦντος. παρ' ὧν τοῦτο πευστέον· τὸ θέλειν τὰ καλὰ καλόν ἐστιν ἢ φαῦλον; καὶ τὸ τρέχειν βουλόμενον τυχεῖν|

229, 15 in|credulis gratiam beneficiorum suorum, ut vere 'omne os obstruatur' totumque a se et nihil a deo deesse sibi mens humana cognoscat, simul et, cum gravius condemnatur is, qui divina beneficia sibi delata contempsit, quam ille, qui consequi ea vel audire omnino non meruit, intellegat et agnoscat misericordiae esse divinae et aequissimae eius dispensationis etiam hoc ipsum, quod interdum dissimulat aliquibus praestare, ut vel videant aliqua vel audiant virtutis divinae mysteria, ne signorum virtutibus visis et sapientiae eius mysteriis agnitis et auditis, si contempserint atque neglexerint, graviore impietatis animadversione multentur.

18. Videamus nunc et de eo quod dictum est: „Non volentis neque currentis, sed miserentis est dei". Aiunt enim hi, qui e diverso sunt: Si 'non est | volentis neque currentis', sed cuius deus miseretur ipse salvatur, non est in | nobis ut salvemur. Aut enim natura nostra talis est, ut vel salvari pos|simus vel non salvari, aut certe in voluntate sola est eius, qui si vult mi|seretur et salvat. A quibus primo hoc inquirimus: Velle bona bonum est | aut malum? Et currentem festinare, ut perveniat ad finem boni, lau-

229, 12 τοιοῦδε **Pat λ** 13 παρ' — p. 230, 16 θεοῦ] πρὸς οὓς ῥητέον **Cat** 229, 15 vero **γ δ B^c G* M** 17 cum] < **μ** : ut **σ** 27 ipse] is *Del.* salvator

ten, damit [63] sie, nachdem sie es empfangen haben, trotzdem als gottlos dastehen, da sie sich auch jetzt nicht der wohltätigen Einwirkung überlassen. So sollen sie von dieser Verwegenheit ablassen und gerade auf diese Weise befreit werden und lernen, daß zuweilen Gott seine Wohltaten gegen einige Menschen zurückhält und verzögert, daß er ihnen nicht vergönnt, solche Dinge zu sehen und zu hören, deren Sehen und Hören die Sünde nur noch schwerer und schlimmer machen würde bei denen, die nach Erfahrungen von solcher Größe und Art nicht zum Glauben kommen.

18. Betrachten wir nun auch den Satz (Röm. 9, 16): „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." Unsere Gegner sagen: Wenn es „nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt, sondern an Gottes Erbarmen", so kommt unsere Rettung nicht aus unserer eigenen Willensfreiheit, sondern aus der Veranlagung, die von dem herrührt, der die Menschen mit einer bestimmten Veranlagung geschaffen hat, oder aus der Absicht dessen, der sich erbarmt wann er will. Diese Leute muß man folgendes fragen: Ist es gut oder schlecht, das Gute zu wollen? Und zu laufen in der Absicht, das Ziel

[63] Ruf. hat hier eine Anspielung auf Röm. 3, 19: „daß aller Mund verstopft werde."

230 τοῦ τέλους ἐν τῷ σπεύδειν ἐπὶ τὰ καλὰ ἐπαινετόν ἐστιν ἢ ψεκτόν; εἴτε γὰρ ἐροῦσι ψεκτόν, παρὰ τὴν ἐνάργειαν ἀποκρινοῦνται, καὶ τῶν ἁγίων θελόντων καὶ τρεχόντων καὶ δηλονότι ἐν τούτῳ ψεκτὸν ⟨οὐ⟩ ποιούντων· εἴτε ἐροῦσιν ὅτι καλὸν τὸ θέλειν τὰ καλὰ καὶ τὸ τρέχειν ἐπὶ τὰ καλά, πευσόμεθα πῶς ἡ ἀπολλυμένη φύσις θέλει τὰ κρείττονα· οἱονεὶ γὰρ δένδρον πονηρὸν καρποὺς ἀγαθοὺς φέρει, εἴ γε καλὸν τὸ θέλειν τὰ κρείττονα. τρίτον δὲ ἐροῦσιν ὅτι τῶν μέσων ἐστὶ τὸ θέλειν τὰ καλὰ καὶ τὸ τρέχειν ἐπὶ τὰ καλά, καὶ οὔτε ἀστεῖον οὔτε φαῦλον. λεκτέον δὲ πρὸς τοῦτο ὅτι εἰ τὸ θέλειν τὰ καλὰ καὶ τὸ τρέχειν ἐπὶ τὰ καλὰ μέσον ἐστί, καὶ τὸ ἐναντίον αὐτῷ μέσον ἐστί, τουτέστι τὸ θέλειν τὰ κακὰ καὶ τὸ τρέχειν ἐπὶ τὰ κακά. οὐχὶ δέ γε μέσον ἐστὶ τὸ θέλειν τὰ κακὰ καὶ τρέχειν ἐπὶ τὰ κακά· οὐκ ἄρα μέσον τὸ θέλειν τὰ καλὰ καὶ τρέχειν ἐπὶ τὰ καλά.

19 (18). Τοιαύτην τοίνυν ἀπολογίαν ἡγοῦμαι δύνασθαι ἡμᾶς πορίζειν πρὸς τὸ „ἄρ' οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ". φησὶν ἐν τῇ βίβλῳ τῶν ψαλμῶν ὁ Σολομῶν (αὐτοῦ γάρ ἐστιν ἡ ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν, ἐξ ἧς παραθησόμεθα τὰ ῥητά)· |

230, 18 dabile | est an culpabile? Et si quidem dixerint quod culpabile sit, aperte in|sanient: omnes enim sancti et volunt bona et currunt ad bona, et utique | culpabiles non sunt. Quomodo ergo si is, qui non salvatur, malae naturae est, vult bona et currit ad bona, sed non invenit bona? Aiunt enim quia 'Arbor mala fructus bonos non adfert', bonus etenim fructus est velle bona; et quomodo malae arboris fructus est bonus? Quodsi dixerint quia medium est velle bona et currere ad bona, id est neque bonum neque malum, dicemus ad eos: Si medium est velle bona et currere ad bona, ergo et id, quod his contrarium est, medium erit, id est velle mala et currere ad mala; sed certum est quia non sit medium velle mala et currere ad mala, sed aperte malum est: constat ergo quia non est medium velle bona et currere ad bona, sed bonum.

19 (18). His igitur tali responsione depulsis ad expositionem iam quaestionis ipsius properemus, in qua ait: „Non volentis neque currentis, sed miserentis est dei". In libro psalmorum, in canticis graduum, qui |

230, 3 δηλονότι] + οὐκ **H** ψεκτὸν ⟨οὐ⟩ *Rob.* (culpabiles non sunt *Ruf.*) 4 τὸ²] < **B** 6 φέρει] ποιεῖ **B** 10 αὐτῷ] αὐτῶν **B** 11 τὸ τρέχειν ἐ. τ. κ. καὶ τὸ (τὸ < **Pat**) θέλειν τ. κ. **Pat λ** 17 ῥητά] ῥήματα **B**

230, 18 an culpabile] aut c. **B** : < **γ** Et] < **γ** 23 est¹] < **γ**

zu erreichen beim Streben nach dem Guten, ist das lobenswert oder tadelnswert? Wenn sie sagen, es sei tadelnswert, so steht die Antwort im Widerspruch zur Evidenz, da auch die Heiligen wollen und laufen und damit offensichtlich nichts Tadelnswertes tun. Wenn sie dagegen sagen, es sei gut, das Gute zu wollen und zu einem guten Ziel zu laufen, werden wir fragen, wieso eine zum Untergang verurteilte Natur[64] das Gute will; denn (dann) trägt gleichsam ein schlechter Baum gute Frucht (vgl. Matth. 7, 18)[65], falls es gut ist, das Gute zu wollen. Drittens können sie sagen, das Gute zu wollen und nach einem guten Ziel zu laufen sei ein Mittleres, weder gut noch schlecht. Dagegen ist zu sagen: Wenn das Gute zu wollen und nach einem guten Ziel zu laufen etwas Mittleres ist, dann ist auch das Gegenteil davon ein Mittleres, nämlich das Schlechte zu wollen und nach einem schlechten Ziel zu laufen. Nun ist es aber kein Mittleres, das Schlechte zu wollen und nach einem schlechten Ziel zu laufen: also ist es (auch) kein Mittleres, das Gute zu wollen und nach einem guten Ziel zu laufen[66].

19. Folgende Rechtfertigung können wir also, wie ich glaube, geben für den Satz: „So liegt es nun nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." Salomo sagt im Buch der Psalmen (Ps. 126 [127], 1) — denn das Stufenlied, aus dem wir zitieren wollen, ist

[64] Vgl. § 8, p. 205, 1 mit Anm. 29a.

[65] Dieses für Marcion wichtige Zitat (vgl. I 8, 2 mit Anm. 5) steht hier sehr pointiert in anti-marcionitischem Zusammenhang.

[66] Dieser streng formulierte logische Schluß folgt dem Schema des δεύτερος ἀναπόδεικτος der Stoiker (B. Mates, Stoic Logic, Berkeley ²1961, 70). Im allgemeinen vgl. L. Roberts, Origen and Stoic Logic, Transactions and Proc. of the Am. Philol. Ass. 101, 1970, 433—444.

231 „ἐὰν μὴ κύριος οἰκοδομήσῃ οἶκον, εἰς μάτην ἐκοπίασαν οἱ οἰκοδομοῦντες αὐτόν· ἐὰν μὴ κύριος φυλάξῃ πόλιν, εἰς μάτην ἠγρύπνησεν ὁ φυλάσσων", οὐκ ἀποτρέπων ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ οἰκοδομεῖν οὐδὲ διδάσκων μὴ ἀγρυπνεῖν εἰς τὸ φρουρεῖν ἡμῶν τὴν ἐν τῇ ψυχῇ πόλιν, ἀλλὰ παριστὰς ὅτι τὰ χωρὶς θεοῦ οἰκοδομούμενα καὶ τὰ μὴ τυγχάνοντα τῆς ἀπὸ τούτου φυλακῆς, μάτην οἰκοδομεῖται καὶ ἀνηνύτως τηρεῖται, εὐλόγως ἂν ἐπιγραφησομένου κυρίου τῆς οἰκοδομῆς τοῦ θεοῦ καὶ ἄρχοντος τῆς φρουρᾶς τῆς πόλεως τοῦ τῶν ὅλων δεσπότου. ὥσπερ οὖν εἰ λέγοιμεν· οὐ τοῦ οἰκοδομοῦντος ἀλλὰ τοῦ θεοῦ ἔργον ἐστὶν τόδε τὸ οἰκοδόμημα, καὶ οὐ τοῦ φυλάξαντος κατόρθωμα ἀλλὰ 'τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ' τὸ μηδὲν πεπονθέναι ἀπὸ πολεμίων τήνδε τὴν πόλιν, οὐκ ἂν πταίοιμεν, ὑπακουομένου μὲν τοῦ καὶ κατὰ τὸν ἄνθρωπόν τι γεγονέναι, τοῦ δὲ ἀνδραγαθήματος εὐχαρίστως ἐπὶ τὸν|

231, 14 Salomonis esse referuntur, hoc modo scriptum est: „Nisi dominus aedificaverit domum, in vanum laboraverunt qui aedificant eam; nisi dominus custodierit civitatem, in vanum vigilavit qui custodit eam". Per quae verba non utique hoc indicat, ut cessare debeamus ab aedificando vel vigilando ad custodiam civitatis eius, quae intra nos est; sed hoc est quod ostendit quia, quaecumque sine deo aedificantur et quaecumque sine deo custodiuntur, vane aedificantur et sine causa servantur. In omnibus enim, quae bene aedificantur et quae bene salvantur, dominus vel aedificationis vel tutelae auctor adscribitur. Ut, verbi causa, si videamus aliquod magnificum opus et praeclari aedificii moles decora constructione sublatas, nonne iure meritoque dicemus non haec humanis viribus, sed divina ope ac virtute constructa? Nec tamen ex hoc cessasse et nihil omnino egisse etiam humani studii labor atque industria designabitur. Vel iterum si videamus urbem aliquam gravi hostium obsidione circumdatam, minaces inferri machinas muris, vallo, telis, ignibus cunctisque bellorum instrumentis, quibus excidia parantur, urgeri; si repelli hostis potuit et fugari, digne meritoque urbi liberatae salutem a deo praestitam dicimus, nec tamen per hoc defuisse vigilum excubias, procinctum iuvenum et custodientium vigilias designamus.|

231, 2 αὐτόν] < λ Cat 3 τοῦ] < B 5 τὰ[1]] < B 8 δεσπότου] δεσπόζοντος φ : θεοῦ Cat

231, 16 vigilavit μ : vigilabit δ B : vigilant C : vigilat σ 20 vane W σ : vanae A μ : vano β

von ihm selbst —: „Wenn der Herr nicht das Haus baut, so arbeiten umsonst, die daran bauen. Wenn der Herr nicht die Stadt behütet, so wacht der Wächter vergebens." Damit will er uns nicht vom Bauen abmahnen und nicht lehren, wir sollten nicht wachen, um unsere Stadt, die in der Seele liegt, zu behüten, sondern er will dartun, daß das, was ohne Gott gebaut wird und was nicht seiner Hut teilhaftig wird, vergeblich gebaut und erfolglos bewacht wird. Mit gutem Grund könnte man als Herrn des Baues in einer Inschrift Gott nennen[67], und als Befehlshaber der Wache einer Stadt den Herrn des Alls. Wenn wir nun sagten: Nicht des Bauenden Werk, sondern Gottes Werk ist dieses Gebäude, und nicht des Wächters Leistung, sondern „des Gottes über alles" (vgl. Röm. 9, 5) ist es, daß dieser Stadt von den Feinden nichts geschehen ist, dann würden wir nichts Falsches sagen; freilich würde darin mitklingen, daß auch von der Seite des Menschen etwas geschehen sei, doch würde man die Leistung in Dankbarkeit Gott dem Voll-

[67] Auf Bauinschriften wird gewöhnlich der Name des Bauherrn verewigt.

232 'τελειωτὴν' θεὸν ἀναφερομένου· οὕτως ἐπεὶ οὐκ ἀρκεῖ τὸ ἀνθρώπινον θέλειν πρὸς τὸ τυχεῖν τοῦ τέλους, οὐδὲ τὸ τῶν οἱονεὶ ἀθλητῶν τρέχειν πρὸς τὸ καταλαβεῖν 'τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ' (θεοῦ γὰρ συμπαρισταμένου ταῦτα ἀνύεται), καλῶς λέγεται τὸ „οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ". ὡς εἰ καὶ ἐπὶ γεωργίας, ὅπερ καὶ γέγραπται, ἐλέγετο· „ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλὼς ἐπότισεν, ὁ δὲ θεὸς ηὔξησεν· ὥστε οὔτε ὁ φυτεύων ἐστί τι οὔτε ὁ ποτίζων, ἀλλ' ὁ αὐξάνων θεός", καὶ τὸ τοὺς καρποὺς 'πλήρεις' γεγονέναι οὐκ ἂν εὐσεβῶς λέγοιμεν ἔργον εἶναι τοῦ γεωργοῦ ἢ ἔργον τοῦ ποτίσαντος, ἀλλ' ἔργον τοῦ θεοῦ· οὕτω καὶ ἡ ἡμετέρα τελείωσις οὐχὶ μηδὲν ἡμῶν πραξάντων γίνεται, οὐ μὴν ἀφ' ἡμῶν ἀπαρτίζεται, ἀλλὰ θεὸς τὸ πολὺ ταύτης ἐνεργεῖ. καὶ ἵνα ἐναργέστερον πιστευθῇ τοῦτο εἶναι τὸ λεγόμενον, ἀπὸ τῆς κυβερνητικῆς τὸ παράδειγμα ληψόμεθα. πρὸς γὰρ τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν καὶ τὴν τῶν ἀέρων εὐκρασίαν καὶ τὴν τῶν ἀστέρων λαμπρότητα, συνεργούντων τῇ τῶν ἐμπλεόντων σωτηρίᾳ, πόστον ἂν ἀριθμὸν|

232, 17 Ita ergo et apostolus dixisse intellegendus est: quoniam non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, nec idoneus est mortalis cursus ad consequenda caelestia et ad capiendam 'palmam supernae vocationis dei in Christo Iesu', nisi haec ipsa bona voluntas nostra promtumque propositum et quaecumque illa in nobis potest esse industria, divino vel iuvetur vel muniatur auxilio. Et ideo valde consequenter dixit apostolus quia „Non volentis neque currentis, sed miserentis est dei", quemadmodum si dicamus et de agricultura illud, quod scriptum est: „Ego plantavi, Apollo rigavit, sed deus incrementum dedit. Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat deus". Sicut ergo cum bonos et uberes fructus ad perfectam maturitatem pertulit seges, nemo pie et consequenter dicet quia fructus istos agricola fecit, sed a deo fatebitur praestitos: ita etiam nostra perfectio non quidem nobis cessantibus et otiosis efficitur, nec tamen consummatio eius nobis, sed deo, cuius in ea plurimum est operis, adscribetur. Sic cum et navis superaverit marina discrimina, quamvis multo labore nautarum et omni nauticae artis opere inpenso et guber-|

232, 3 λαβεῖν Pat φ τοῦ θεοῦ τῆς ἄνω κλήσεως Pat λ 4 καλῶς] + δὲ B 7 ηὔξανεν Pat λ 16 πιστὸν B : πόσον Bas H ἂν] < B

232, 31 plurimum] primum γ 32 cum et] cum W : et cum γ

ender (vgl. Hebr. 12, 2) zuschreiben. Ebenso (ist es mit unserer Stelle): Da das menschliche Wollen nicht genügt zum Erreichen des Zieles, und auch nicht das Laufen der Menschen, die mit Athleten verglichen werden, zum Erlangen des „Kleinods der Berufung von oben durch Gott in Christus Jesus" (vgl. Phil. 3, 14) — denn durch Mithilfe Gottes kommt dieses zur Vollendung —, (deshalb) ist es richtig zu sagen: „Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen." (Ein anderes Beispiel:) Auch beim Landbau könnte man sagen, wie es auch geschrieben steht (1 Kor. 3, 6—7): „Ich habe gepflanzt, Apollos hat begossen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben; so ist nun weder der da pflanzt noch der da begießt etwas, sondern Gott, der das Gedeihen gibt"; und es wäre nicht fromm zu sagen, es sei das Werk des Bauern oder des Begießenden, daß die Früchte „voll" (vgl. Mark. 4, 28) sind, sondern man müßte es das Werk Gottes nennen. Ebenso geschieht auch unsere Vollendung nicht, ohne daß wir etwas tun; aber sie wird nicht von uns zu Ende geführt, sondern Gott wirkt das meiste dabei. Und damit man mit größerer Klarheit überzeugt werde, daß es dies ist, was (an der Paulus-Stelle) gemeint ist, wollen wir ein Beispiel von der Kunst des Steuermannes nehmen. Denkt man an das Wehen der Winde, die Ausgeglichenheit des Wetters, das Leuchten der Sterne, was alles zur Sicherheit der Reisenden mitwirkt — mit welchem Bruchteil

233 ἔχειν λέγοιτο τῆς ἐπὶ τὸν λιμένα ἀποκαταστάσεως ἡ κυβερνητικὴ τέχνη; οὐδὲ αὐτῶν τῶν κυβερνητῶν δι' εὐλάβειαν πολλάκις τολμώντων ὁμολογεῖν τὸ σεσωκέναι τὴν ναῦν, ἀλλὰ τῷ θεῷ τὸ πᾶν ἀναφερόντων, οὐ τῷ μηδὲν αὐτοὺς ἐνηργηκέναι, ἀλλὰ τῷ εἰς ὑπερβολὴν πολλαπλάσιον εἶναι τὸ ἀπὸ τῆς προνοίας τοῦ ἀπὸ τῆς τέχνης. καὶ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας γοῦν σωτηρίας πολλαπλάσιόν ἐστιν εἰς ὑπερβολὴν τὸ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀπὸ τοῦ ἐφ' ἡμῖν. διόπερ ἡγοῦμαι λέγεσθαι τὸ „οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ". εἰ γὰρ ὡς ἐκεῖνοι ὑπολαμβάνουσι δεῖ ἐκλαμβάνειν τὸ „οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεοῦντος θεοῦ", περισσαὶ αἱ ἐντολαί, καὶ μάτην αὐτὸς ὁ Παῦλος αἰτιᾶταί τινας ὡς παραπεπτωκότας καὶ ἀποδέχεταί τινας ὡς κατωρθωκότας καὶ νομοθετεῖ ταῖς ἐκκλησίαις· εἰκῆ δὲ ἡμεῖς ἐπιδίδομεν ἑαυτοὺς ἐπὶ τὸ 'θέλειν' τὰ κρείττονα, †οὐχὶ δέ γε καὶ† 'τρέχειν'. ἀλλ' οὐ μάτην ὁ Παῦλος τάδε συμ-|

233, 15 natoris studio atque industria adhibita res agatur, ventorum quoque adspirantibus flatibus et astrorum signis diligenter notatis, si quando tamen vexata undis et fluctibus fatigata ad portum salva pervenit, nemo sani sensus nisi dei misericordiae salutem navis adscribet. Sed ne ipsi quidem nautae vel gubernator audet dicere quia ego salvam feci navem, sed totum ad dei misericordiam referunt; non quo sciant se nihil ad salvandam navem vel artis adhibuisse vel laboris, sed quo sciant a se quidem laborem, salutem vero a deo praestitam navi. Ita etiam in nostrae vitae cursu a nobis quidem dependendus est labor et studium atque industria adhibenda, laboris vero nostri fructus a deo speranda est salus. Alioquin si nihil nostri operis exposcit, superflua utique videbuntur esse mandata; frustra etiam ipse Paulus culpat quosdam decidisse a veritate et conlaudat alios stantes in fide, praecepta quoque et instituta quaedam ex superfluo tradit ecclesiis; frustra etiam |

233, 4 τῷ[1]] τὸ **B Pat** τῷ[2]] τὸ **B Pat C** 7 τὸ] τοῦ **B** 8 ἐλεοῦντος] εὐδοκοῦντος **λ** *(mit einer NT-Hs.)* 12 νομοθετεῖ] νουθετεῖ **B** 13 δὲ] + καὶ μάτην καὶ **λ** : + καὶ **H** 14 οὐχὶ δέ γε καὶ] εἰκῆ δὲ καὶ ἐπὶ τὸ *Del.* γε] < **Pat H**

233, 18 adscribit **γ** 21 quo] quod *Del.* 23 dependendus] dispendendus **μ** : dispensandus **σ** 24 nostri vero **γ** 28 tradet **δ** : tradita **B**

trägt im Vergleich dazu die Steuermannskunst zur glücklichen Heimkehr in den Hafen bei? Oft wagen selbst die Steuerleute aus frommer Scheu nicht zu sagen, sie hätten das Schiff gerettet, sondern sie schreiben alles Gott zu, nicht als ob sie selber gar nichts bewirkt hätten, sondern weil der Beitrag der Vorsehung unendlich viel größer ist als der der Kunst. Gewiß ist auch bei unserer Erlösung der Beitrag Gottes unendlich viel größer als der, der von unserer freien Entscheidung kommt. Das ist, meine ich, der Grund für das Wort: „Nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt es, sondern an Gottes Erbarmen." Denn wenn man den Satz „Nicht an jemandes Wollen oder Laufen liegt es, sondern an Gottes Erbarmen" so auffassen muß, wie jene ihn verstehen, so sind die Gebote überflüssig, und es ist sinnlos, daß Paulus selbst einige wegen ihrer Fehltritte rügt, andere wegen ihrer guten Taten anerkennt[68] und den Gemeinden Gesetze gibt; umsonst geben wir uns dem Wollen des Guten hin, umsonst auch dem Laufen[69]. Aber (in Wirklichkeit) ist es nicht ohne Sinn und Zweck, daß Paulus bestimmte Ratschläge gibt,

[68] Beispiele dafür folgen in § 21.

[69] Die Übersetzung folgt hier der Textfassung von Delarue, deren Richtigkeit ungewiß ist; vgl. den Krit. Anh.

234 βουλεύει καὶ τούσδε μέμφεται καὶ τούσδε ἀποδέχεται, οὐδὲ μάτην ἡμεῖς ἐπιδίδομεν ἑαυτοὺς τῷ θέλειν τὰ κρείττονα καὶ τῷ σπεύδειν ἐπὶ τὰ διαφέροντα. οὐκ ἄρα ἐκεῖνοι καλῶς ἐξειλήφασι τὰ κατὰ τὸν τόπον.

20 (19). Πρὸς τούτοις ἦν „τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστι". καί φασί τινες· εἰ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸ θέλειν καὶ ἀπὸ τοῦ θεοῦ τὸ ἐνεργεῖν, κἂν κακῶς θέλωμεν κἂν κακῶς ἐνεργῶμεν, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ταῦθ' ἡμῖν ὑπῆρξεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐκ ἐσμεν αὐτεξούσιοι. πάλιν τε αὖ κρείττονα θέλοντες καὶ τὰ διαφέροντα ἐνεργοῦντες, ἐπεὶ ἀπὸ θεοῦ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἐστιν, οὐχ ἡμεῖς τὰ διαφέροντα πεποιήκαμεν, ἀλλ' ἡμεῖς μὲν ἐδόξαμεν, ὁ δὲ θεὸς ταῦτα ἐδωρήσατο· ὥστε καὶ κατὰ τοῦτο οὐκ ἐσμεν αὐτεξούσιοι. καὶ πρὸς τοῦτο δὲ λεκτέον ὅτι ἡ τοῦ ἀποστόλου λέξις οὐ φησι τὸ θέλειν τὰ κακὰ ἐκ θεοῦ εἶναι ἢ τὸ θέλειν τὰ ἀγαθὰ ἐκ θεοῦ εἶναι, ὁμοίως τε τὸ ἐνεργεῖν τὰ κρείττονα καὶ τὰ χείρονα, ἀλλὰ τὸ καθόλου θέλειν καὶ τὸ καθόλου ἐνεργεῖν. ὡς γὰρ ἀπὸ θεοῦ ἔχομεν τὸ εἶναι ζῷα καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωποι, οὕτω καὶ τὸ καθόλου θέλειν, ὡσεὶ ἔλεγον καὶ τὸ καθόλου κινεῖσθαι. ὥσπερ δὲ ἔχοντες|

234, 18 nos ipsi 'vel volumus vel currimus' ad bona. Sed certum est quod haec frustra non fiunt, et certum est quod nec apostoli frustra praecipiunt nec dominus sine causa dat leges. Superest ergo ut pronuntiemus quod magis bonis dictis haeretici frustra calumniam faciant.

20 (19). Post haec insequebatur illa quaestio, quoniam „et velle et perficere ex deo est". Et aiunt: Si ex deo est velle et ex deo est perficere, sive bene sive male volumus vel agimus, ex deo est; quod si est, liberi arbitrii non sumus. Ad quae respondendum est quoniam sermo apostoli non dixit quia velle mala ex deo est aut velle bona ex deo est neque perficere bona aut mala ex deo est, sed generaliter ait quia 'velle et perficere a deo est'. Sicut enim ex deo habemus hoc ipsum, quod homines sumus, quod spiramus, quod movemur, ita et quod volumus ex deo habemus; ut si dicamus: quod movemur ex deo est, vel quod singula quaeque membra officio suo deserviunt et moventur ex deo est. Ex quo non utique illud intellegitur, quia quod|

234, 2 τῷ¹] τὸ **B** τῷ²] < **B** 5 ἦν ⟨τὸ⟩ „τὸ θ. . . . *(?) Gö.* 13 τὸ¹] τὰ **B** ἐκ] + τοῦ **φ** 15 ἐνεργεῖν *Schnitzer (vgl. Ruf.:* perficere; *p. 235, 8* ἐνεργεῖν) : τρέχειν **Φ**

234, 26 dicit **A** mala . . . bona] male . . . bone **G M*** : male . . . bene M^{1c} **σ** 32 est] < **γ** non illud utique **γ**

daß er einige tadelt und andere anerkennt, und nicht ohne Sinn geben wir uns dem Wollen des Guten hin und dem Streben nach dem Außergewöhnlichen. Also haben jene den Sinn der Stelle nicht richtig verstanden.

20. Zu diesen Stellen kam noch (die folgende) (Phil. 2, 13): „Das Wollen und das Vollbringen ist von Gott." Hier sagen einige: Wenn von Gott das Wollen und von Gott das Vollbringen ist, so haben wir, auch wenn unser Wollen schlecht und unser Vollbringen schlecht ist, dieses von Gott; und wenn das so ist, sind wir nicht freien Willens. Und umgekehrt, wenn wir Gutes wollen und Außergewöhnliches vollbringen, so haben, da das Wollen und das Vollbringen von Gott ist, nicht wir das Außergewöhnliche getan, sondern wir haben es (nur) scheinbar getan, (in Wirklichkeit) aber hat Gott es geschenkt. So sind wir auch nach dieser Überlegung nicht freien Willens. Hiergegen ist zu sagen, daß der Wortlaut bei Paulus nicht besagt, Böses zu wollen sei von Gott oder Gutes zu wollen sei von Gott, und ebenso das Vollbringen des Guten und des Schlechten, sondern das Wollen allgemein und das Vollbringen allgemein. Denn wie wir von Gott unser Sein als Lebewesen und unser Sein als Menschen haben, so auch das Wollen allgemein, wie ich sagte, und das Sich-Bewegen allgemein. Durch unser

235 τῷ ζῷα εἶναι τὸ κινεῖσθαι καὶ φέρ' εἰπεῖν τάδε τὰ μέλη κινεῖν, χεῖρας ἢ πόδας, οὐκ ἂν εὐλόγως λέγοιμεν ἔχειν ἀπὸ θεοῦ τὸ εἰδικὸν τόδε, ἤτοι τὸ κινεῖσθαι πρὸς τὸ τύπτειν ἢ ἀναιρεῖν ἢ ἀφαιρεῖσθαι τὰ ἀλλότρια, ἀλλὰ τὸ μὲν γενικόν, τὸ κινεῖσθαι, ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμεῖς δὲ χρώμεθα τῷ κινεῖσθαι ἐπὶ τὰ χείρονα ἢ ἐπὶ τὰ βελτίονα· οὕτως τὸ μὲν ἐνεργεῖν, ᾗ ζῷά ἐσμεν, εἰλήφαμεν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ τὸ θέλειν ἐλάβομεν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ, ἡμεῖς δὲ τῷ θέλειν ἢ ἐπὶ τοῖς καλλίστοις ἢ ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις χρώμεθα, ὁμοίως καὶ τῷ ἐνεργεῖν.

21 (20). Ἔτι πρὸς τὸ μὴ ἡμᾶς εἶναι αὐτεξουσίους δόξει τὸ ἀποστολικὸν ῥητὸν περισπᾶν, ἔνθα ἑαυτῷ ἀνθυποφέρων φησίν· „ἄρ' οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει σκληρύνει. ἐρεῖς μοι οὖν· τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν; μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ; μὴ ἐρεῖ τὸ πλάσμα τῷ πλάσαντι· τί με ἐποίησας οὕτως; ἢ οὐκ ἔχει ἐξουσίαν ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν;" ἐρεῖ γάρ τις· εἰ ὡς 'ὁ κερα-|

235, 17 movetur manus, verbi causa, ad verberandum iniuste vel ad furandum ex deo est, sed hoc ipsum, quod movetur, ex deo est; nostrum vero est motus istos, quibus moveri ex deo habemus, vel ad bona vel ad mala convertere. Ita ergo est et quod dicit apostolus quia virtutem quidem voluntatis a deo accipimus, nos autem abutimur voluntate vel in bonis vel in malis desideriis. Similiter quoque et de effectibus sentiendum est.

21 (20). Sed et de eo, quod dixit apostolus: „Ergo cui vult miseretur, et quem vult obdurat. Dices ergo mihi: Quid adhuc conqueritur? voluntati enim eius quis resistet? Enimvero, o homo, tu quis es, qui contra respondeas deo? numquid dicet figmentum ei, qui se finxit: Quid me fecisti sic? aut non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem in honorem vas, aliud autem in contumeliam?" dicet fortassis aliquis: Si, ut 'figulus ex eadem massa facit alia quidem |

235, 1 τῷ **D** : τὸ **B Pat C H** 2—3 ἤτοι τὸ **H** : < **B Pat λ** 4 τοῦ] < **Pat H** 5 τῷ] τὸ **B** 7 τῷ] τὸ **B Pat Bas** 8 τῷ] τὸ **B Pat Bas** 10 ἔνθα] ἐν οἷς **Pat φ** ἑαυτῷ] αὐτὸ **B** 12 τῷ] τὸ **B** 16 ὡς] < **B C H**

235, 21 a deo] < **γ** 24 et] < **C γ** 25 obdurat] indurat **α G*** Dicis **M^c** conqueritur **β** : queritur **δ γ** 27 dicet **β** : dicit **δ γ**

Sein als Lebewesen haben wir die Fähigkeit uns zu bewegen, also etwa bestimmte Glieder zu bewegen, die Hände oder die Füße; aber man könnte doch vernünftigerweise nicht sagen, daß wir von Gott das Bestimmte, Spezielle haben: die Bewegung zum Schlagen, zum Töten oder zum Wegnehmen fremden Eigentums; sondern wir haben das Allgemeine, die Bewegung, von Gott erhalten, und wir selbst gebrauchen diese Bewegung zum Schlechten oder zum Guten. Ebenso haben wir von Gott, sofern wir Lebewesen sind, das Vollenden erhalten und auch das Wollen vom Schöpfer bekommen, aber wir selbst gebrauchen das Wollen entweder zum Besten oder zum Gegenteil, und ebenso das Vollenden.

21. Ferner mag dafür, daß wir nicht freien Willens sind, jene Äußerung des Apostels zu sprechen scheinen, wo er gegen sich selbst einen Einwand erhebt (Röm. 9, 18— 21): „So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will. Du sagst mir nun: Was beschuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht etwa das Werk zu seinem Meister: Warum machtest du mich also? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus e i n e m Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?" Denn es kann jemand

μεὺς ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιεῖ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν σκεύη', οὕτως ὁ θεὸς ἃ μὲν εἰς σωτηρίαν ἃ δὲ εἰς ἀπώλειαν, οὐ παρ' ἡμᾶς τὸ σώζεσθαι ἢ ἀπόλλυσθαι γίνεται, οὐδέ ἐσμεν αὐτεξούσιοι. λεκτέον δὲ πρὸς τὸν τούτοις οὕτως χρώμενον, εἰ δύναται περὶ τοῦ ἀποστόλου νοεῖν ὡς μαχόμενα ἑαυτῷ λέγοντος; οὐχ ἡγοῦμαι δὲ ὅτι τολμήσει τις τοῦτο εἰπεῖν. εἰ τοίνυν μὴ ἐναντία ἑαυτῷ φθέγγεται ὁ ἀπόστολος, πῶς κατὰ τὸν οὕτως ἐκδεξάμενον εὐλόγως αἰτιᾶται μεμφόμενος τὸν ἐν Κορίνθῳ πεπορνευκότα ἢ τοὺς παραπεπτωκότας 'καὶ μὴ μετανοήσαντας ἐπὶ τῇ ἀσελγείᾳ καὶ ἀκρασίᾳ, ᾗ ἔπραξαν'; πῶς δὲ εὐλογεῖ ὡς εὖ πεποιηκότας οὓς ἐπαινεῖ, ὥσπερ τὸν Ὀνησιφόρου οἶκον, λέγων· „δῴη ὁ κύριος ἔλεος τῷ Ὀνησιφόρου οἴκῳ, ὅτι πολλάκις με ἀνέψυξεν καὶ τὴν ἅλυσίν μου οὐκ ἐπαισχύνθη, ἀλλὰ γενόμενος ἐν Ῥώμῃ σπουδαίως ἐζήτησέν με καὶ εὗρεν· δῴη αὐτῷ ὁ κύριος εὑρεῖν ἔλεος παρὰ κυρίου ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ"; οὐ κατὰ τὸν αὐτὸν δὴ ἀπόστολόν ἐστι ψέγειν ὡς ἄξιον μέμψεως τὸν ἡμαρτηκότα καὶ ἀποδέχεσθαι ὡς ἐπαινετὸν τὸν εὖ πεποιηκότα, πάλιν δ' αὖ ὡς μη-

236

236, 17 ad honorem, alia autem ad contumeliam vasa', ita et deus alios ad salutem, alios ad perditionem facit, non est in nobis vel salvos fieri vel perire; per quod non videmur nostri esse arbitrii. Respondendum ergo est his, qui haec ita intellegunt, si potest fieri ut possit apostolus sibi ipsi contraria proloqui? Quodsi hoc sentiri non potest de apostolo, quomodo videbitur secundum istos iuste culpare eos, qui in Corintho fornicati sunt, vel eos, qui deliquerunt 'et paenitentiam non egerunt in inpudicitia et in fornicatione et in inmunditia quam gesserunt'? Quomodo etiam conlaudat eos, qui recte egerunt, sicut Onesifori domum, dicens: „Det autem dominus misericordiam Onesifori domui, quoniam frequenter me refrigeravit et catenam meam non erubuit, sed cum venisset Romam, sollicite requisivit me et invenit. Det illi dominus invenire misericordiam apud dominum in illa die"? Non ergo est apostolicae gravitatis culpare quidem eum, qui culpa dignus est, id est qui peccavit, et conlaudare eum, qui laude dignus est pro opere bono, et rursum, tamquam in nullius potestate sit agere aliquid

236, 8 τὸν] τὸ **B** 12 ἐπησχύνθη **C H** 13 ὁ] < **B**

236, 24 in[2]] < **B** (**C** *fehlt*) **γ** in[3]] < **B** (**C** *fehlt*) **σ** 28 venissem **γ** 29 illa] illo **M G**[1c] **σ**

sagen: Wenn ebenso, wie der Töpfer aus einem Klumpen Gefäße zu Ehren und andere zu Unehren macht, auch Gott einige (Menschen) zur Rettung, andere zum Verderben (erschafft), so geschieht es nicht durch uns, daß wir gerettet werden oder verderben, und wir sind nicht freien Willens. Wer die Stelle so verwendet, gegen den ist zu sagen: Kann man sich vorstellen, daß der Apostel sich selbst widerspricht? Ich glaube, das wird keiner zu sagen wagen. Wenn nun der Apostel nichts sagt, womit er sich selbst widerspricht, welchen Sinn hat es dann — falls man diesem Interpreten folgt —, daß er den Ehebrecher in Korinth tadelt und anklagt (vgl. 1 Kor. 5, 1—5) oder die, die gefehlt haben „und nicht Buße getan haben für die Unreinigkeit und Unzucht, die sie getan haben" (2 Kor. 12, 21)? Wie kann er dann die, die er lobt, rühmen als solche, die Gutes getan haben, z. B. das Haus des Onesiphoros, von dem er sagt (2 Tim. 1, 16—18): „Der Herr gebe Barmherzigkeit dem Hause des Onesiphoros; denn er hat mich oft erquickt und hat sich meiner Kette nicht geschämt, sondern da er zu Rom war, suchte er mich aufs eifrigste und fand mich; der Herr gebe ihm, daß er finde Barmherzigkeit bei dem Herrn an jenem Tage"? Es steht ein und demselben Apostel doch nicht an, einen Sünder als tadelnswert zu schelten und einen Wohltäter als lobenswert anzuerkennen, auf der anderen Seite aber so, als ob nichts in unserer Gewalt stünde, zu sagen,

237 δενὸς ὄντος ἐφ' ἡμῖν φάσκειν παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ δημιουργοῦ εἶναι 'τὸ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος, τὸ δὲ εἰς ἀτιμίαν'. πῶς δὲ καὶ τὸ „τοὺς πάντας ἡμᾶς παραστῆναι δεῖ ἔμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, ἵνα κομίσηται ἕκαστος τὰ διὰ τοῦ σώματος, πρὸς ἃ ἔπραξεν, εἴτε ἀγαθὸν εἴτε φαῦλον" ὑγιές ἐστι, τῶν τὰ φαῦλα πεποιηκότων διὰ τὸ ἐκτίσθαι αὐτοὺς 'σκεύη ἀτιμίας' ἐπὶ τοῦτο πράξεως ἐληλυθότων, καὶ τῶν κατ' ἀρετὴν βιωσάντων τῷ ἀρχῆθεν αὐτοὺς ἐπὶ τούτῳ κατεσκευάσθαι καὶ 'σκεύη τιμῆς' γεγονέναι τὸ καλὸν πεποιηκότων; ἔτι δὲ πῶς οὐ μάχεται τῷ, ὡς ὑπολαμβάνουσιν ἐξ ὧν παρεθέμεθα ῥητῶν, παρὰ τὴν αἰτίαν τοῦ δημιουργοῦ ἔντιμον ἢ ἄτιμον εἶναι σκεῦος τὸ ἀλλαχοῦ λεγόμενον· „ἐν μεγάλῃ οἰκίᾳ οὐκ ἔστι μόνον σκεύη χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ ἀλλὰ καὶ ξύλινα καὶ ὀστράκινα, καὶ ἃ μὲν εἰς τιμὴν ἃ δὲ εἰς ἀτιμίαν. ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν, ἔσται σκεῦος εἰς τιμὴν ἡγιασμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον"; εἰ γὰρ ὁ ἐκκαθάρας ἑαυτὸν γίνεται 'σκεῦος εἰς τιμήν', ὁ|

237, 16 boni vel mali, dicere creatoris esse opus, ut unusquisque vel bene agat vel male, cum aliud ad honorem vas faciat, aliud autem ad contumeliam. Quomodo autem illud quoque addit, quia „Omnes nos stare oportet ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque nostrum per corpus prout gessit, sive bonum sive malum"? Quae enim boni retributio ei, qui malum facere non potuit, ad hoc ipsum a creatore formatus? vel quae poena digne inrogabitur ei, qui bonum facere ex ipsa conditoris sui creatione non potuit? Tum deinde quomodo non contrarium est huic adsertioni illud, quod alibi dicit: „In domo autem magna non sunt tantummodo vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad hono|rem, alia autem ad contumeliam. Si ergo quis emundaverit semet ipsum | ab his, erit vas ad honorem sanctificatum et utile domino, ad omne opus | bonum paratum"? Si ergo quis emundaverit se, efficitur vas ad honorem; | qui autem inmunditias suas purgare contempserit, efficitur vas ad con|tumeliam. Ex quibus sententiis nullatenus, ut opinor, causa gestorum ad creatorem referri potest. Nam facit quidem creator deus vasa ad|

237, 2 τὸ μὲν σκεῦος εἰς τιμὴν φ 6 ἀτιμίας] τίμια B τοῦτο] τούτω B^{1c} 7 τούτῳ] τοῦτο B

237, 22 ei inr. digne γ 28 quis emund. se δ : qui emund. se β : qui se mund. γ

daß der Schöpfer Ursache dafür sei, daß das eine Gefäß zur Ehre, das andere zur Unehre ist. Sodann heißt es (2 Kor. 5, 10): „Wir müssen alle vor den Richterstuhl Christi treten, auf daß ein jeglicher empfange, nach dem er gehandelt hat bei Leibesleben, es sei gut oder böse." Wie kann das vernünftig sein, wenn die, die Böses getan haben, zu solchen Taten deshalb gelangt sind, weil sie als „Gefäße der Unehre" geschaffen sind, und die, die in Tugend lebten, das Gute deshalb getan haben, weil sie von Anfang her dazu die Veranlagung erhalten haben und „Gefäße der Ehre" geworden sind? Ferner: Widerstreiten nicht der Auffassung, der Schöpfer sei die Ursache dafür, daß ein Gefäß in Ehre oder Unehre ist, was sie aus den zitierten Worten herauslesen, die Worte, die anderswo gesagt sind (2 Tim. 2, 20—21): „In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren. So nun jemand sich reinigt, der wird ein geheiligtes Gefäß sein zu Ehren, dem Hausherrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet"? Wenn nämlich der, der sich gereinigt hat, ein „Gefäß zu Ehren"

238 δὲ ἀπερικάθαρτον ἑαυτὸν περιϊδὼν 'σκεῦος εἰς ἀτιμίαν', ὅσον ἐπὶ ταύταις ταῖς λέξεσιν οὐδαμῶς αἴτιος ὁ δημιουργός. ποιεῖ μὲν γὰρ ὁ δημιουργὸς 'σκεύη τιμῆς καὶ σκεύη ἀτιμίας' οὐκ ἀρχῆθεν κατὰ τὴν πρόγνωσιν, ἐπεὶ μὴ κατ' αὐτὴν προκατακρίνει ἢ προδικαιοῖ, ἀλλὰ 'σκεύη τιμῆς τοὺς ἐκκαθάραντας ἑαυτούς' καὶ 'σκεύη ἀτιμίας' τοὺς ἀπερικαθάρτους ἑαυτοὺς περιϊδόντας· ὥστε ἐκ πρεσβυτέρων αἰτιῶν τῆς κατασκευῆς 'τῶν εἰς τιμὴν καὶ εἰς ἀτιμίαν σκευῶν' γίνεσθαι ὃν μὲν εἰς τιμὴν ὃν δὲ εἰς ἀτιμίαν.

22. *1→ Εἰ δ' ἅπαξ προσιέμεθα εἶναί τινας πρεσβυτέρας αἰτίας τοῦ 'σκεύους τῆς τιμῆς' καὶ τοῦ 'σκεύους τῆς ἀτιμίας', τί ἄτοπον ἀνελθόντας εἰς τὸν περὶ ψυχῆς τόπον ⟨νοεῖν⟩ πρεσβύτερα αἴτια τοῦ τὸν Ἰακὼβ ἠγαπῆσθαι καὶ τὸν Ἡσαῦ μεμισῆσθαι γεγονέναι εἰς τὸν Ἰακὼβ |

238, 13 honorem, et facit alia vasa ad contumeliam; sed illud vas, quod se purgaverit ab omni inmunditia, ipsum facit vas ad honorem; quod vero se vitiorum sordibus maculaverit, illud vas ad contumeliam facit. Itaque concluditur ex hoc quia prius gestorum uniuscuiusque causa praecedit, et pro meritis suis unusquisque a deo vel honoris vas efficitur vel contumeliae. Unumquodque igitur vas ut vel ad honorem a creatore formetur vel ad contumeliam, ex se ipso causas et occasiones praestitit conditori.

22. *1→ Quodsi iusta haec videtur adsertio, sicut est certe iusta et cum omni pietate concordans, ut ex praecedentibus causis unumquodque vas vel ad honorem a deo vel ad contumeliam praeparetur, non videtur absurdum eodem ordine atque eadem consequentia discutientes nos antiquiores causas eadem etiam de animarum sentire ratione, et hoc esse in causa quod Iacob dilectus est etiam antequam huic |

*1 *Hier. Ep. 124, 8 (p. 105, 11—19 Hi.):* In libro quoque tertio haec vitia continentur: → Sin autem semel recipimus, quod ex praecedentibus causis aliud vas in honorem, aliud [a] in contumeliam sit creatum, cur non recurramus ad animae arcanum et intellegamus eam egisse antiquitus, propter quod in altero dilecta, in altero odio habita sit, antequam in Iacob corpore subplantaret et in Esau planta teneretur a fratre? ←

*1 *Hier.* [a] aliud vas h^p

238, 5 τοὺς²] < Pat H 7—8 ὧν μὲν ... ὧν δὲ B 11 ⟨νοεῖν⟩ *Del.* (*vgl.* sentire *Ruf.*, intellegamus *Hier.*)

238, 22 uti γ 26 etiam] < γ

wird, wer es aber verabsäumt, sich einer Reinigung zu unterziehen, ein „Gefäß zu Unehren", so liegt, soweit man aus dieser Stelle schließen kann, die Ursache keineswegs beim Schöpfer. Denn der Schöpfer macht nicht „Gefäße der Ehre" und „Gefäße der Unehre" von Anfang her kraft seines Vorherwissens [70], da er nicht kraft dieses Wissens vorher verdammt oder vorher rechtfertigt, sondern er macht zu „Gefäßen der Ehre" die, die „sich gereinigt" haben, und zu „Gefäßen der Unehre" die, die es verabsäumt haben, sich einer Reinigung zu unterziehen. Daraus folgt, daß es voraufgehende Ursachen für die Herstellung der „Gefäße zur Ehre und zur Unehre" sind, wegen derer der eine (Mensch) zur Ehre, der andere zur Unehre (geboren) wird [71].

22. Wenn wir aber einmal dem Gedanken Raum geben, daß es gewisse voraufgehende Ursachen für das „Gefäß der Ehre" und das „Gefäß der Unehre" gibt, ist es dann abwegig, auf die Seelenlehre zurückzugreifen [72] und daran zu denken, daß es voraufgehende Ursachen dafür gab, daß Jakob geliebt und Esau gehaßt war, bevor noch Jakob

[70] Das Vorherwissen Gottes ist ein weiteres Argument für die Vertreter des Determinismus, welches Or. hier recht unvermittelt ins Spiel bringt. Er hielt dieses Wissen für vereinbar mit der menschlichen Freiheit; vgl. In Gen. comm. III (Philoc. 23, 3—5. 7—11); C. Cels. II 12—13.

[71] Hatte Or. bisher eine Ungleichheit der menschlichen Veranlagungen, die die Ursache für gutes oder böses Handeln wäre, nach Möglichkeit geleugnet, wird eine solche Ungleichheit jetzt doch zugelassen, aber gleich mit einer theologischen Begründung versehen. — Ruf. fügt eine zusammenfassende Schlußwendung an.

[72] Vgl. II 9, 7.

239 πρὸ τῆς ἐνσωματώσεως καὶ εἰς τὸν Ἡσαῦ πρὸ τοῦ εἰς τὴν κοιλίαν
2. 3 τῆς Ῥεβέκκας γενέσθαι; ← | (21.) ἅμα δὲ σαφῶς δηλοῦται ὅτι ὅσον ἐπὶ
τῇ ὑποκειμένῃ φύσει, ὥσπερ | εἷς ὑπόκειται τῷ κεραμεῖ 'πηλός', ἀφ' οὗ
5 'φυράματος' γίνεται 'εἰς τιμὴν | καὶ εἰς ἀτιμίαν σκεύη', οὕτω μιᾶς φύσεως
πάσης ψυχῆς ὑποκειμένης | τῷ θεῷ καὶ ἵν' οὕτως εἶπω ἑνὸς 'φυράματος'
ὄντος τῶν λογικῶν | ὑποστάσεων, *2→ πρεσβύτερά τινα αἴτια πεποίηκεν
'τούσδε μὲν εἶναι εἰς | τιμὴν τούσδε δὲ εἰς ἀτιμίαν'. ← εἰ δὲ ἐπιπλήσσει
ἡ λέξις τοῦ ἀποστόλου | ἡ λέγουσα· „μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ
10 ἀνταποκρινόμενος | τῷ θεῷ;" τάχα διδάσκει ὅτι ὁ μὲν παρρησίαν ἔχων
πρὸς τὸν θεὸν | καὶ πιστὸς καὶ εὖ βιοὺς οὐκ ἂν ἀκούσαι· „σὺ τίς εἶ ὁ ἀντα-
ποκρινόμε|νος τῷ θεῷ;" ὁποῖος ἦν Μωσῆς· „Μωσῆς γὰρ ἐλάλει, ὁ δὲ θεὸς
αὐτῷ | ἀπεκρίνατο φωνῇ"· καὶ ὡς ἀποκρίνεται ὁ θεὸς πρὸς Μωσέα, οὕτως
ἀποκρίνεται καὶ ὁ ἅγιος πρὸς τὸν θεόν. ὁ δὲ ταύτην μὴ κτησάμενος |

239, 15 mundo nasceretur, et Esau odio habitus est, dum adhuc in ventre matris
16. 17 haberetur. ←| (21.) Sed et illud, quod dictum est quia 'ex eadem massa'
et ho|noris vas et contumeliae fiat, non nos poterit coartare; unam etenim
naturam omnium esse dicimus rationabilium animarum, sicut 'una luti
20 massa subiacere figulo' designatur. Cum ergo una omnium sit natura
rationabilium creaturarum, ex ipsa deus *2→ secundum praecedentes
meri|torum causas, sicut ex una massa figulus, plasmavit vel creavit 'alios
quidem ad honorem, alios autem ad contumeliam'. ← Quod vero velut
increpantis est apostoli sermo, quem dicit: „O homo, tu quis es, qui
25 contra respondeas deo?" puto illud esse, quod ostendit ex hoc, quoniam
ad fidelem quemque et recte iusteque viventem et habentem fiduciam
apud deum talis increpatio non refertur, id est, ad talem aliquem, qualis
erat Moyses ille, de quo dicit scriptura quia „Moyses loquebatur, deus
autem respondebat ei cum voce"; et sicut respondebat deus Moysi, ita
30 respondet et sanctus quisque deo. Qui vero infidelis est et perdit apud |

*2 *Hier. Ep. 124, 8 (p. 105, 19—21 Hi.):* Et iterum: → Ut autem aliae animae fierent in honorem, aliae in contumeliam, anteriorum[a] causarum merita praecesserunt[b]. ←

*2 *Hier.* [a] anteriorum *Hi.* : materiorum h^p : materiarum h^p [b] caus. mer. praec.] meritorum causae quaedam praec. *Koe. App.*

239, 4 ὁ πηλός **B** 11 καὶ[1]] ὡς **Cat** βιοὺς εὖ **φ** 12—13 ἀπεκρίνατο αὐτῷ **Pat φ**

239, 26 iusteque] et iuste **γ**

einen Körper annahm und bevor noch Esau in den Schoß Rebekkas einging (vgl. Gen. 25, 25—26; Mal. 1, 2—3; Röm. 9, 13)? Gleichzeitig erweist sich ganz klar, sofern es um die zugrundeliegende Substanz geht, daß ebenso wie der Töpfer einen einzigen Ton als Grundstoff hat und aus diesem „Klumpen" Gefäße „zur Ehre und zur Unehre" entstehen, so auch Gott eine einzige allgemeine Seelensubstanz als Grundstoff hat, daß sozusagen ein einziger „Klumpen" von Vernunftwesen vorhanden war und dann gewisse voraufgehende Ursachen bewirkten, daß die einen „zur Ehre", die anderen „zur Unehre" waren. Wenn aber beim Apostel eine scheltende Rede steht[73]: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?", so lehrt das wohl, daß einer, der zu Gott frei sprechen darf, weil er treu ist und gut gelebt hat, kaum zu hören bekommt: „Wer bist denn du, daß du mit Gott rechten willst?" Ein solcher Mensch war Mose: „Mose redete, und Gott antwortete ihm laut" (Ex. 19, 19), und wie Gott dem Mose antwortet, so antwortet[74] auch der Heilige Gott. Wer aber dieses Recht zum

[73] Diese Scheltrede könnte man gegen das Forschen des Or. nach den „voraufgehenden Ursachen" ins Feld führen; er muß sie deshalb entschärfen.

[74] Bei Paulus heißt das gr. Wort für „rechten" wörtlich „gegenantworten"; der Dialog des Mose beweist nun, daß ein „Antworten" zwischen Gott und Mensch doch möglich ist.

240 τὴν παρρησίαν, δηλονότι ἢ ἀπολωλεκὼς ἢ περὶ τούτων οὐ κατὰ φιλομάθειαν ἀλλὰ κατὰ φιλονεικίαν ζητῶν καὶ διὰ τοῦτο λέγων· „τί ἔτι μέμφεται; τῷ γὰρ βουλήματι αὐτοῦ τίς ἀνθέστηκεν;“ οὗτος ἂν ἄξιος εἴη τῆς ἐπιπλήξεως τῆς λεγούσης· „μενοῦνγε, ὦ ἄνθρωπε, σὺ τίς εἶ ὁ ἀνταποκρινόμενος τῷ θεῷ;“

23. Τοῖς δὲ τὰς φύσεις εἰσάγουσι καὶ χρωμένοις τῷ ῥητῷ | ταῦτα λεκτέον. εἰ σώζουσι τὸ ‘ἀπὸ ἑνὸς φυράματος’ γίνεσθαι τοὺς | ἀπολλυμένους καὶ τοὺς σωζομένους, καὶ τὸν δημιουργὸν τῶν σωζο|μένων εἶναι δημιουργὸν καὶ τῶν ἀπολλυμένων, καὶ εἰ ἀγαθὸς ὁ ποιῶν | οὐ μόνον

240, 12 deum fiduciam respondendi vitae suae et conversationis indignitate, quique de his non ideo quaerit, ut discat et proficiat, sed ut contendat et resistat, et, ut manifestius dicam, qui talis est, qui haec possit dicere, quae designat apostolus dicens: „Quid ergo adhuc conqueritur? Voluntati enim eius quis resistet?“ ad hunc recte increpatio ista dirigitur, quam dicit apostolus: „O homo, tu quis es, qui contra respondeas deo?“ Est ergo increpatio haec non ad fideles et sanctos, sed ad infideles et impios.

23. His vero, qui diversas animarum introducunt naturas et sermonem hunc apostolicum ad adsertionem dogmatis sui trahunt, hoc modo respondendum est: Si constat etiam apud ipsos hoc, quod ‘ex una massa’ fieri dicit apostolus et eos, qui ad honorem, et eos, qui ad contumeliam fiunt, quos ipsi salvandae et perditae naturae vocant, iam non erunt diversae animarum naturae, sed una omnium. Et si adquiescunt quod unus atque idem figulus unum sine dubio creatorem designet, diversi non erunt creatores vel eorum qui salvantur vel eorum qui pereunt. Iam sane eligant utrum de bono | deo velint intellegi, qui creat malos et perditos, an de non bono, qui | creat bonos et ad honorem paratos. Unum enim e duobus necessitas | ab eis

240, 3 βουλήματι] θελήματι **Cat** 8 σωζομένους] *danach Lücke? (vgl. Ruf. p. 240, 25* iam — *27* designet) *Gö.*

240, 15 designat] signat **γ** 16 resistit **α** 29 deo] < **γ**

freien Sprechen nicht besitzt, sei es weil er ein Verlorener ist, oder sei es weil er über diese Dinge nicht aus Wissenseifer, sondern aus Streitsucht nachforscht und deshalb sagt: „Was beschuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen?“ — dieser Mensch verdiente wohl die Scheltrede: „Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst?“ [75]

23. Zu denen aber [76], die die (verschiedenen) menschlichen Naturen einführen und (dabei) das (angeführte) Zitat benutzen, ist folgendes zu sagen. Wenn sie an der Aussage festhalten wollen, daß „aus einem Klumpen“ die Verlorenen wie die Geretteten entstehen, und daß der Schöpfer der Geretteten auch der Schöpfer der Verlorenen ist, und wenn der, der nicht nur die geistigen, sondern auch die irdischen

[75] Ruf. fügt hier noch eine Schlußzusammenfassung an: „Dieser Tadel richtet sich also nicht an die Gläubigen und Heiligen, sondern an die Ungläubigen und Gottlosen.“

[76] Im folgenden ist der Gedankengang der Philoc. sehr knapp formuliert und nicht sehr zwingend. Offenbar macht Or. den Versuch, den gnostischen Gegner aus seinen eigenen Voraussetzungen zu widerlegen. Aber wird dieser z. B. ohne weiteres zugeben, daß „der Schöpfer der Geretteten auch der Schöpfer der Verlorenen ist“? (Dies würde allenfalls Apelles sagen, s. Harnack, Marcion 404* f.) — Ruf. bietet dagegen eine längere Fassung mit einer klar artikulierten Argumentation. Eigene Erweiterung ist hier schwer vorstellbar; man muß wohl damit rechnen, daß er Echtes erhalten hat, das in der Philoc. verkürzt ist. Ruf.: „Wenn auch sie an dem Apostelwort festhalten, daß ‘aus einem Klumpen’ die entstehen, die zur Ehre, und die, die zur Unehre entstehen, welche sie selbst als der geretteten und der verlorenen Natur zugehörig bezeichnen, so folgt, daß es nicht verschiedene Naturen von Seelen gibt, sondern nur eine Natur aller Seelen. Und wenn sie zugeben, daß der eine Töpfer zweifellos einen einzigen Schöpfer versinnbildlicht, dann folgt, daß es nicht verschiedene Schöpfer der Geretteten und der Verlorenen gibt. Nun mögen sie wählen, ob sie annehmen wollen, daß dies von dem guten Gott gilt, der (nach dieser Beweisführung nicht nur die guten, zur Rettung bestimmten Menschen, sondern auch) die bösen und verlorenen schafft — oder von dem nicht-guten, der (nach dieser Beweisführung nicht nur die bösen Menschen, sondern auch) die guten, zur Ehre bestimmten schafft. Eine dieser beiden Aussagen nötigt der Zwang zum Antworten ihnen ab; (beide Aussagen sind absurd). Nach unserer Lehre aber, wonach Gott auf Grund voraufgehender Ursachen Gefäße zur Ehre und zur Unehre schafft, ergibt sich keinerlei Hindernis für die Bestätigung von Gottes Gerechtigkeit. Denn es ist möglich . . .“

πνευματικοὺς ἀλλὰ καὶ χοϊκοὺς (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς ἔπεται), | *1→ δυ-
240, 11 νατὸν μέντοι γε ἐκ προτέρων τινῶν κατορθωμάτων γενόμενον νῦν|
241 σκεῦος τιμῆς, καὶ μὴ ὅμοια δράσαντα μηδὲ ἀκόλουθα τῷ σκεύει τῆς
τιμῆς, γενέσθαι εἰς ἕτερον αἰῶνα σκεῦος ἀτιμίας· ὡς πάλιν οἷόν τέ
ἐστι διὰ πρεσβύτερα τούτου τοῦ βίου ⟨αἴτια⟩ γενόμενον σκεῦος ἀτιμίας
ἐν|θάδε, διορθωθέντα ἐν τῇ 'καινῇ κτίσει' γενέσθαι 'σκεῦος τιμῆς ἡγια-
5 σμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμέ-
νον'. ← καὶ τάχα οἱ νῦν Ἰσραηλῖται μὴ ἀξίως τῆς εὐγενείας βιώσαντες
ἐκπεσοῦνται τοῦ γένους, οἱονεὶ ἀπὸ σκευῶν τιμῆς εἰς σκεῦος ἀτιμίας
μεταβαλοῦντες· καὶ πολλοὶ τῶν νῦν Αἰγυπτίων καὶ Ἰδουμαίων τῷ

responsionis extorquet. *1→ Secundum nostram vero adsertionem, |
241, 12 qua ex praecedentibus causis deum dicimus vel ad honorem vasa vel
ad contumeliam facere, in nullo adprobatio dei iustitiae coartatur.
Possibile namque est ut vas hoc, quod ex prioribus causis in hoc mundo
15 ad honorem fictum est, si neglegentius egerit, pro conversationis suae
meritis in alio saeculo efficiatur vas ad contumeliam; sicut rursum si
qui ex praecedentibus causis in hac vita vas ad contumeliam a creatore
formatus est et emendaverit se atque ab omnibus vitiis sordibusque
purgaverit, in illo novo saeculo potest effici 'vas ad honorem sanctifi-
20 catum et utile domino, ad omne opus bonum paratum'. ← Denique
hi, | qui in hoc saeculo, ut Israhelitae essent, a deo formati sunt et in-
dignam vitam generis sui nobilitate gesserunt atque ab omni familiae
suae generositate deciderunt, isti quodammodo ex vasis honoris pro
incredulitate sua in saeculo venturo in vasa contumeliae convertentur;
25 et rursum multi, qui in hac vita inter Aegyptia vel Idumaea deputati

*1 *Hier. Ep. 124, 8 (p. 105, 22—106, 5 Hi.)*: Et in eodem loco: → Iuxta nos autem ex praecedentibus meritis vas, quod in honorem fuerit fabricatum, si non dignum vocabulo suo opus fecerit, in alio saeculo fiet vas contumeliae; et rursum vas aliud, quod ex anteriori culpa contumeliae nomen acceperat, si in praesenti vita corrigi voluerit, in nova creatione fiet 'vas sanctificatum et utile domino, in omne opus bonum paratum'. ←

240, 10 χοϊκοὺς] *danach Lücke? (vgl. Ruf. p. 240, 29* an — *30* paratos) *Gö.* 241, 1 δράσαι. τα δε μη **B** 3 ⟨αἴτια⟩ *Koe. App.* 8 μεταβαλοῦνται **λ** : μεταβαλόντες **H**

241, 12 vas **γ** 20 domino] < **γ** 25 inter] in terra **δ** *(vielleicht richtig)*

Menschen schafft, gut ist — denn das ist eine Konsequenz ihrer Voraussetzungen —, so ist es doch möglich [77], daß jemand infolge irgendwelcher früherer sittlicher Leistungen jetzt ein Gefäß der Ehre wird, und dann, wenn er nicht tut, was einem Gefäß der Ehre entspricht und angemessen ist, für eine andere Lebensperiode ein Gefäß der Unehre wird. Ebenso ist es umgekehrt möglich, daß jemand aus Gründen, die vor diesem Leben liegen, hier ein Gefäß der Unehre wird, aber sich bessert und in der „neuen Schöpfung" (vgl. Gal. 6, 15) ein „Gefäß der Ehre" wird, „geheiligt und dem Herrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet". Vielleicht werden die jetzigen Israeliten [78], wenn ihr Leben nicht ihres edlen Stammes würdig ist, aus diesem Stamm ausgeschieden und gleichsam von Gefäßen der Ehre in Gefäße der Unehre verwandelt werden; und viele von den jetzigen Ägyptern und Idumäern, die

[77] Von hier an besteht wieder gute Übereinstimmung mit Ruf., bestätigt durch ein Hier.-Zitat.

[78] Damit ist das jetzige Volk Gottes, die Kirche, gemeint; die „Ägypter und Idumäer" sind die Ungläubigen. Zur allegorischen Verwendung dieser Völkernamen vgl. II 11, 5; IV 3, 6—12; Ep. ad Greg. (Philoc. 13, 2); In Num. hom. 11, 7.

241, 9 Ἰσραὴλ προσελθόντες, ἐπὰν καρποφορήσωσιν ἐπὶ πλεῖον, 'εἰσελεύσονται
10 εἰς ἐκκλησίαν κυρίου', οὐκ ἔτι Αἰγύπτιοι καὶ Ἰδουμαῖοι εἶναι λελο-|
γισμένοι ἀλλ' ἐσόμενοι Ἰσραηλῖται· ὥστε κατὰ τοῦτο διὰ τὰς προ-|
242 αιρέσεις τινὰς μὲν ἐκ χειρόνων εἰς κρείττονα προκόπτειν, ἑτέρους δὲ
ἀπὸ κρειττόνων εἰς χείρονα καταπίπτειν, καὶ ἄλλους ἐν τοῖς καλοῖς
τηρεῖσθαι ἢ ἀπὸ καλῶν εἰς κρείττονα ἐπαναβαίνειν, ἄλλους τε αὖ
τοῖς κακοῖς παραμένειν ἢ ἀπὸ κακῶν, χεομένης τῆς κακίας, χείρονας
5 γίνεσθαι.*[2] ⟨. . .⟩ |

241, 26 sunt vasa, Israhelitarum fide ac conversatione suscepta, cum opera Israhelitarum fecerint, 'ecclesiam domini ingressi' 'in revelatione filiorum | dei' vasa honoris existent. Ex quo magis convenit regulae pietatis, ut | credamus unumquemque rationabilium secundum propositum vel
242, 6 con|versationem suam aliquando ex malis ad bona converti, aliquando a | bonis ad mala decidere; nonnullos manere in bonis, alios vero etiam ad meliora proficere et semper ad superiora conscendere, usquequo ad summum omnium perveniant gradum; alios vero manere in malis vel,
10 si diffundere se ultra in eis malitia coeperit, proficere in peius et usque ad ultimum profundum malitiae demergi.

*[2]→ Unde et arbitrandum est possibile esse aliquos, qui primo quidem | a parvis peccatis coeperint, in tantam malitiam diffundi et in tantum | malorum venire profectum, ut nequitiae modo etiam adversariis
15 pote|statibus exaequentur; et rursum per multas poenarum graves et acer|bissimas animadversiones si resipiscere aliquando potuerint et paulatim | medelam vulneribus suis requirere temptaverint, cessante malitia re|parari posse ad bonum. Ex quo opinamur, quoniam quidem, sicut frequentius diximus, immortalis est anima et aeterna, quod in multis
20 et sine fine spatiis per inmensa et diversa saecula possibile est, ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur. ←|

*[2] *Hier. Ep. 124, 8 (p. 106, 5—23 Hi.):* Statimque subiungit: → Ego arbitror posse quosdam homines a parvis vitiis incipientes ad tantam nequitiam pervenire, si tamen noluerint ad meliora converti et per paenitentiam emendare peccata, ut et contrariae fortitudines fiant, et rursum ex inimicis contrariisque virtutibus in tantum quosdam per multa tempora vulneribus suis adhibere medicinam et fluentia prius delicta constringere, ut ad locum transeant optimorum. Saepius diximus in infinitis perpetuisque saeculis, in quibus anima subsistit et vivit, sic nonnullas earum ad peiora corruere, ut ultimum malitiae locum teneant, et sic quasdam proficere, ut de ultimo
[Forts. s. gegenüberliegende S. 557]

[App. II s. gegenüberliegende Seite 557]

sich Israel anschließen, werden, wenn sie mehr und mehr Frucht tragen, „in die Gemeinde des Herrn eingehen" (vgl. Deut. 23, 8—9)[79] und nicht mehr als Ägypter und Idumäer gezählt werden, sondern Israeliten sein. Es machen also nach dieser Vorstellung einige auf Grund ihrer Willensentschlüsse Fortschritte vom Schlechteren zum Besseren, andere sinken vom Besseren zum Schlechteren herab, wieder andere verharren im Guten oder steigen vom Guten zum Besseren auf, andere wiederum bleiben beim Schlechten oder werden vom Schlechten, wenn sich die Schlechtigkeit ausbreitet, noch schlechter. |

H *Daher*[80] halte ich es auch für möglich, daß einige Menschen, die mit kleinen Sünden begonnen haben, falls sie sich nicht zum Besseren bekehren und ihre Sünden durch Buße tilgen wollen, in der Schlechtigkeit so weit kommen, daß sie sogar zu feindlichen Mächten werden, und daß umgekehrt aus den feindlichen und entgegengesetzten Mächten einige im Verlaufe langer Zeit Heilung für ihre Wunden und Zügelung der überhandnehmenden Sünden suchen, so daß sie die Stelle der Besten einnehmen. Schon öfter haben wir gesagt, daß in den unbegrenzten, unendlichen Zeiträumen, in denen die Seele existiert und lebt, einige von ihnen so zum Schlechteren herabsinken, daß sie den untersten Platz der Bosheit einnehmen, und einige solche Fortschritte machen, daß sie von der tiefsten Stufe der Bosheit zur vollkommenen und vollendeten Tugend gelangen. |

[79] Ruf. hat hier noch einen Anklang an Röm. 8, 19: „bei der Offenbarung der Kinder Gottes."

[80] Der folgende Abschnitt fehlt in der Philoc., aber er ist bei Ruf. und Hier. inhaltlich fast übereinstimmend überliefert. Wichtigster Unterschied ist, daß bei Hier. von einer Umwandlung in feindliche Mächte die Rede ist, bei Ruf. nur von einem Ähnlichwerden. In einer angefügten kritischen Bemerkung insistiert Hier. gerade auf diesem Punkt, der Verwandlung von Seelen in Dämonen, von Dämonen in Engel.

[Forts. u. Schluß *[2]:]
malitiae gradu ad perfectam veniant consummatamque virtutem. ← Quibus dictis conatur ostendere et homines, id est animas, fieri posse daemones et rursum daemones in angelicam redigi dignitatem.

[App. II zu gegenüberliegender Seite 556:]

242, 1 ἑτέρους — 2 καταπίπτειν] < B 5 γενεσθαι B *Nach* γίνεσθαι *Lücke, vgl. Ruf. und Hier.*

241, 27 revelationem γ 242, 14 nequitiae] malitiae γ

243 24 (22). Ἐπεὶ δὲ ὅπου μὲν ὁ ἀπόστολος οὐ προσποιεῖται τὸ ἐπὶ τῷ θεῷ εἰς τὸ γενέσθαι ‘σκεῦος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν’, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἐφ’ ἡμᾶς ἀναφέρει λέγων· „ἐὰν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτόν, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον καὶ εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ, εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον“, ὅπου δὲ οὐ προσποιεῖται τὸ ἐφ’ ἡμῖν, ἀλλὰ τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ φάσκων· „ἐξουσίαν ἔχει ὁ κεραμεὺς τοῦ πηλοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος ποιῆσαι ὃ μὲν εἰς τιμὴν σκεῦος ὃ δὲ εἰς ἀτιμίαν“, καὶ οὐκ ἔστιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ’ αὐτοῦ, συνακτέον ἀμφότερα καὶ ἕνα λόγον ἐξ ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον· οὔτε τὸ ἐφ’ ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ, οὔτε ἡ ἐπιστήμη τοῦ θεοῦ προκόπτειν ἡμᾶς ἀναγκάζει, ἐὰν μὴ καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι συνεισαγάγωμεν, οὔτε τοῦ ἐφ’ ἡμῖν χωρὶς τῆς ἐπιστήμης τοῦ θεοῦ καὶ τῆς καταχρήσεως τοῦ κατ’ ἀξίαν τοῦ ἐφ’ ἡμῖν ποιοῦντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν γενέσθαι τινά, οὔτε τοῦ ἐπὶ τῷ|

243, 15 24 (22). Verum quoniam sermo apostoli in his quidem, quae de vasis honoris vel contumeliae dicit, quia „Si quis se ipsum mundaverit, erit vas ad honorem, sanctificatum et utile domino, ad omne opus bonum paratum“, nihil videtur in deo posuisse, sed totum in nobis, in his vero in quibus ait: „Potestatem habet figulus luti de eadem massa facere aliud quidem vas ad honorem, aliud autem ad contumeliam“, totum videtur ad deum rettulisse: non est accipiendum ista sibi esse contraria, sed uterque sensus ad unum vocandus, et e duobus unus effici debet intellectus, id est, ut neque ea, quae in nostro arbitrio sunt, putemus sine adiutorio dei effici posse, neque ea, quae in dei manu sunt, putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari; scilicet quo neque nos vel velle aliquid vel efficere ita in nostro habeamus arbitrio, ut non scire debeamus hoc ipsum, quod possumus vel velle vel efficere, a deo nobis datum esse secundum eam distinctionem, quam supra diximus; vel rursum cum deus fingit ‘vasa, alia quidem ad honorem, alia vero ad contumeliam’, putandum est quod honoris vel contumeliae causas tamquam materiam quandam nostras vel voluntates vel proposita vel merita habet, ex quibus singulos nostrum vel|

243, 10 οὔτε[1]] τοῦ τε B οὔτε[2]] οὐδὲ B 12 τῷ ἀγαθῷ B συνεισάγωμεν Pat 13 τοῦ[2]] τῆς *Ka.* 14 γενέσθαι] < B

243, 17—18 bonum] + semper γ 26—27 habemus B (C *fehlt*) μ 29 vel] nec *Koe.* 30 quod] + non B γ 31 causa δ 32 nostrum] nostrorum B γ

Ph 24. Der Apostel berücksichtigt an der einen Stelle nicht, was in Gottes Macht liegt, wenn einer zu einem „Gefäß zur Ehre oder zur Unehre“ wird, sondern schreibt alles uns selbst zu, wenn er sagt (2 Tim. 2, 21): „So nun jemand sich reinigt, der wird ein Gefäß zu Ehren, geheiligt und dem Herrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet.“ An der anderen Stelle berücksichtigt er nicht, was in unserer Macht liegt, sondern scheint alles Gott zuzuschreiben, wenn er sagt (Röm. 9, 21): „Der Töpfer hat Macht über den Ton, aus dem e i n e n Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren.“ Da nun das, was er sagt, nicht widersprüchlich sein (kann), muß man beides zusammennehmen und aus beidem eine alles umfassende Lehre entwickeln. Weder ist unsere Freiheit ohne das (Vorher-)Wissen Gottes[81], noch zwingt uns das (Vorher-)Wissen Gottes zum sittlichen Fortschritt, wenn nicht auch wir einen Beitrag zum Guten leisten. Weder bewirkt unsere Freiheit ohne das (Vorher-)Wissen Gottes und den vollen Gebrauch des (göttlichen) Beitrages, der unserer freien Entscheidung angemessen ist[82], daß jemand (ein Gefäß) zur Ehre oder Unehre wird; noch schafft Gottes Verfügungsmacht allein jemand (als

[81] Zum Vorherwissen Gottes s. Anm. 70.

[82] Die griechische Wendung ist dunkel; wir verstehen sie in Anlehnung an das, was Or. in § 19 über Gottes Beitrag in jeder erfolgreichen Handlung sagt. Ruf. übersetzt folgendermaßen: „ohne das Wissen davon, daß eben die Fähigkeit zum Wollen und Vollbringen uns von Gott gegeben ist, wie wir früher ausgeführt haben“ (vgl. § 20). Bei Annahme der Konjektur τῆς könnte der Sinn sein: „und ohne den angemessenen Gebrauch der Willensfreiheit“ oder „und ohne daß Gott unsere freie Entscheidung je nach ihrem Werte benutzt (für die Erniedrigung oder Erhöhung des Menschen)“. Die letztere Vorstellung (Gott „gebraucht“ die sich frei entscheidenden Wesen beim Aufbau der Welt) findet sich auch III 6, 3 gegen Ende (im Hier.-Text).

244 θεῷ μόνου κατασκευάζοντος εἰς τιμὴν ἢ εἰς ἀτιμίαν τινά, ἐὰν μὴ ὕλην τινὰ διαφορᾶς σχῇ τὴν ἡμετέραν προαίρεσιν, κλίνουσαν ἐπὶ τὰ κρείττονα ἢ ἐπὶ τὰ χείρονα. καὶ ταῦτα μὲν αὐτάρκως ἡμῖν κατεσκευάσθω περὶ τοῦ αὐτεξουσίου.

244, 5 'ad honorem' vel 'ad contumeliam' fingat, dum motus ipse animae et propositum mentis de se ipso suggerat illi, quem non latet cor et cogitatio animi, utrum 'ad honorem' fingi vas eius, an 'ad contumeliam' debeat. Sed sufficiant ista a nobis, prout potuimus, de liberi arbitrii 9 quaestionibus agitata.

12 ## CAPUT SECUNDUM

*→ De contrariis potestatibus ←

1. Videndum nunc est secundum scripturas, quomodo contrariae 15 virtutes vel ipse diabolus reluctantur humano generi, provocantes et instigantes ad peccatum. Et primo quidem in Genesi serpens Evam seduxisse perscribitur; de quo serpente in Ascensione Moysi, cuius libelli meminit in epistola sua apostolus Iudas, Michahel archangelus cum diabolo disputans de corpore Moysi ait a diabolo inspiratum ser- 20 pentem causam extitisse praevaricationis Adae et Evae. Sed et illud requiritur a quibusdam, quis est angelus qui de caelo loquitur ad Abraham dicens: „Nunc cognovi quoniam times tu deum et non pepercisti filio tuo dilecto, quem dilexisti, pro me". Manifeste enim angelus esse scribitur, qui dicit 'cognovisse se tunc quia timeret deum 25 Abraham et non pepercisset filio suo dilecto', sicut scriptura dicit, sed non declaravit quia pro deo, sed pro se, hoc est pro eo, qui haec dicebat. Requirendum etiam illud est, de quo in Exodo dicitur, quia voluerit interficere Moysen pro eo quod abibat in Aegyptum. Sed et |

244, 10 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 12—13 B.):* → πῶς ὁ διάβολος καὶ αἱ ἀντικείμεναι δυνάμεις κατὰ τὰς | γραφὰς στρατεύονται τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει. ←

244, 3—4 κατεσκευάσθη **B**

244, 8 a] < **γ**

III 2 *Textzeugen*: **ω**.

Gefäß) zur Ehre oder Unehre, wenn er nicht als Grundlage sozusagen für die unterschiedliche (Bestimmung) unsere eigene sittliche Entscheidung hat, die entweder zum Besseren oder Schlechteren hinneigt.

Diese Abhandlung möge ausreichen zum Thema des freien Willens. |

KAPITEL 2

Phot

Wie der Teufel und die feindlichen Mächte nach Aussage der Schrift gegen das Menschengeschlecht zu Felde ziehen [1] |

R 1. Nun ist auf Grund der Schrift zu betrachten, wie die feindlichen Mächte und der Teufel selbst gegen das Menschengeschlecht streiten, indem sie es zur Sünde locken und anreizen. Zunächst wird im Buche Genesis berichtet (vgl. Gen. 3, 1—6), die Schlange habe Eva verführt; und von dieser Schlange sagt in der Himmelfahrt des Mose [2] — einem Buch, das der Apostel Judas in seinem Brief erwähnt (vgl. Jud. 9) — der Erzengel Michael, als er mit dem Teufel über den Leichnam des Mose streitet, die Schlange sei auf Eingebung des Teufels hin zur Ursache des Fehltrittes von Adam und Eva geworden. Einige fragen auch, wer der Engel sei, der vom Himmel zu Abraham spricht (Gen. 22, 12, vgl. auch 22, 2): „Nun habe ich erkannt, daß du Gott fürchtest und deines geliebten Sohnes, den du liebtest, nicht geschont hast, um meinetwillen." Es steht nämlich deutlich geschrieben, es sei ein Engel gewesen, der da sagte, er „habe nun erkannt, daß Abraham Gott fürchte und seines geliebten Sohnes nicht geschont habe", wie die Schrift sagt; aber er behauptete nicht, das sei um Gottes willen geschehen, sondern um seinetwillen, d. h. um dessen willen, der dies sprach [3]. Sodann ist auch zu untersuchen, (wer der Engel ist,) von dem im Buche Exodus steht (vgl. Ex. 4, 24), er habe Mose töten wollen, weil er im Begriffe war, nach Ägypten zurückzukehren. Und weiter: wer ist der

[1] Die gr. Überschrift scheint aus dem ersten Satz des Textes entnommen zu sein; sie gibt das Thema gut an (bis auf den Zusatz „nach Aussage der Schrift", der nur den Ausgangspunkt der Untersuchung bezeichnet). Die lat. Überschrift lautet weniger präzise: „Von den feindlichen Mächten".

[2] Zu diesem Apokryphon vgl. Kautzsch, Apokr. u. Pseud. II 311; RGG III 337. Die zitierte Stelle ist nicht erhalten.

[3] Or. deutet damit an, daß dieser Engel ein teuflischer Versucher sein könnte. Anders: In Gen. hom. 8, 8.

245 postea quis est qui 'exterminator' angelus dicitur, nec non et ille qui sit, qui in Levitico scriptus est 'apopompeus', id est transmissor, de quo ita ait scriptura „Sors una domino et sors una apopompeo“ (id est transmissori)? Sed et in primo libro Regnorum spiritus pessimus Saulem dicitur offocare. In tertio vero libro Micheas propheta dicit: „Vidi deum Israhel sedentem super thronum suum, et omnis militia caeli stabat circa ipsum a dextris eius et a sinistris eius. Et dixit dominus: Quis seducet Achab regem Israhel, ut ascendat et cadat in Remmat Galaat? Et dixit iste sic, et ille dixit sic. Et exiit spiritus, et stetit in conspectu domini, et dixit: Ego seducam eum. Et dixit ad eum dominus: In quo? Et dixit: Exeam, et ero spiritus mendax in ore omnium prophetarum ipsius. Et dixit: Seduces, et quidem poteris. Exito ergo, et facito sic. Et nunc dedit dominus spiritum mendacem in ore omnium prophetarum tuorum; et dominus locutus est super te mala.“ Manifeste enim per haec ostenditur voluntate et proposito suo elegisse spiritus quidam ut seduceret et mendacium operaretur, quo spiritu abutitur deus ad necem Achab, qui haec pati dignus erat. In primo quoque libro Paralipomenon: „Suscitavit“ inquit „diabolus Satan in Israhel, et concitavit David ut numeraret populum“. In psalmis vero angelus malignus adterere dicitur quosdam. In Ecclesiaste quoque Salomon ait: „Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum non dimittas, quoniam sanitas conpescet peccata multa“. In Zacharia vero legimus diabolum stantem a dextris Iesu et resistentem ei. Esaias vero ait gladium dei insurgere 'super draconem, serpentem per-

245, 5 in tertio vero libro] et in initio vero libro M* G : in initio vero libri M^{1c} : et in inicio verorum libri Ab : et in inicio verorum librorum S 17 spiritu] < γ abutitur α M^{1c} : abutetur M* G : abuteretur σ deus] dominus γ 22 non α S* : ne γ 23 stantem] < γ

Engel, welcher der „Verderber“ heißt (vgl. Ex. 12, 23), und wer ist der „Abzuwehrende“, der im Buch Leviticus (Lev. 16, 8) erwähnt wird, über den die Schrift sagt: „Einen Teil dem Herrn und einen Teil dem Abzuwehrenden[4]“? Ferner heißt es im ersten Buch der Könige (1 Sam. 18, 10), ein böser Geist habe Saul gewürgt. Und im dritten Buch sagt der Prophet Micha (1 Kön. 22, 19—23): „Ich sah den Gott Israels sitzen auf seinem Thron und alles himmlische Heer stand neben ihm zu seiner Rechten und Linken. Und der Herr sprach: Wer wird Ahab, den König von Israel, verführen, daß er hinaufziehe und falle zu Ramoth in Gilead? Und einer sagte dies, der andere das. Da ging ein Geist heraus und trat vor das Angesicht des Herrn und sagte: Ich will ihn verführen. Und der Herr sprach zu ihm: Womit? Und er sprach: Ich will ausgehen und will ein lügnerischer Geist sein in aller seiner Propheten Munde. Und er sprach: Du wirst ihn verführen und du wirst es vermögen. Geh aus und tue also! Und jetzt hat der Herr einen lügnerischen Geist gegeben in aller deiner Propheten Mund, und der Herr hat Böses gegen dich geredet.“ Hier ist klar ausgedrückt, daß ein Geist aus eigenem Willen und Entschluß die Entscheidung getroffen hat, zu verführen und zu lügen, und Gott benutzt diesen Geist zur Tötung Ahabs, der solches verdient hatte. Dann heißt es im 1. Buch der Paralipomena (1 Chron. 21, 1): „Der Teufel reizte Satan auf[5] in Israel, und er reizte David, daß er das Volk zählen ließe.“ In den Psalmen wird gesagt (vgl. Ps. 34 [35], 5), daß ein böser Engel gewisse Menschen bedränge. Im Ekklesiastes sagt Salomo (Pred. 10, 4): „Wenn ein Geist dessen, der Gewalt hat, wider dich auftritt, so verlaß deinen Platz nicht, denn Heilung wird viele Vergehen tilgen.“ Bei Sacharja lesen wir (vgl. Sach. 3, 1), daß der Teufel zur Rechten des Josua stand und ihm widerstand. Jesaja sagt (vgl. Jes. 27, 1), Gottes Schwert er-

[4] LXX: ἀποπομπαῖος, hebr.: „Azazel“. Das Wort bezeichnet entweder den Sündenbock oder einen Dämon, dem er geweiht wird. Or. hat den Ausdruck, wie aus C. Cels. VI 43 hervorzugehen scheint (⟨δν⟩ ἀποπέμπεσθαι καὶ ἀποτροπιάζεσθαι ἔδει, „den man fortschaffen und abwehren mußte“) passiv aufgefaßt und auf einen bösen Geist bezogen, der beim Verjagen des Sündenbockes mit verjagt wurde. Unsere Übersetzung versucht diese Deutung wiederzugeben. Ruf. übersetzt „transmissor“, „der Übertrager“, in Anlehnung an die VL.

[5] Die singuläre Fassung des Zitats scheint auf einer Korruptel des LXX-Textes (ἔστη διάβολος) zu beruhen.

versum'. Quid autem dicam de Hiezechiel in secunda visione ad principem Tyri manifestissime de virtute contraria prophetante, qui etiam|
246 in fluminibus Aegypti draconem dicit habitare? Totus autem liber, qui scriptus est de Iob, quid aliud quam de diabolo continet, petente potestatem sibi dari omnium, quae habet Iob, et filiorum eius, insuper et corporis eius? Qui tamen per eius patientiam vincitur. In quo libro multa responsis suis edocuit dominus de adversante nobis virtute draconis istius. Haec interim ex veteri testamento, quantum ad praesens memoriae succurrere potuit, dicta sint de eo, quod contrariae virtutes vel nominantur in scripturis vel humano generi dicuntur adversari, post|modum puniendae.

Videamus autem et in novo testamento, ubi Satanas ad salvatorem accedit, temptans eum; spiritus vero maligni et daemonia inmunda, quae aliquantos obsederant, fugata sunt a salvatore de corporibus patientum, qui et liberati ab eo dicuntur. Sed et Iudas, 'cum iam diabolus misisset in cor eius ut traderet' Christum, postea etiam totum Satanan suscepit in sese; scriptum est enim quia „Post bucellam introivit in eum Satanas". Paulus vero apostolus docet nos non debere 'dare locum diabolo', sed „Induite" inquit „arma dei, ut possitis resistere adversum astutias diaboli", designans „luctamen" esse sanctis „non adversum carnem et sanguinem, sed adversum principatus, adversum potestates, adversum mundi huius rectores tenebrarum, adversum spiritalia nequitiae in caelestibus". Sed et salvatorem 'crucifixum esse' dicit 'a principibus huius mundi, qui destruentur', quorum etiam 'sapientiam' dicit se 'non loqui'. Per haec igitur omnia docet nos scriptura divina esse quosdam invisibiles hostes, dimicantes adversum nos, et praecipit armari nos debere contra eos. Unde et simpliciores quique domino Christo credentium existimant, quod omnia peccata quaecumque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus mentem delinquentium

245, 25 dicam α M^c : dicat M^* G σ 246, 7 potuerunt γ sunt γ 12—13 patientium A 19 adversum[1]] adversus γ adversum[2]] adversus δ B 19—20 adversus δ 20 adversum[1]] adversus M^c G σ : < δ huius] < γ 25 praecepit δ μ *(vielleicht richtig)* et[2]] < δ C

hebe sich „wider den Drachen, die krumme Schlange". Was soll ich ferner von Hesekiel sagen, der in der zweiten Vision zu dem Fürsten von Tyrus offensichtlich in prophetischer Weise von der feindlichen Macht spricht (vgl. Hes. 29, 3) und dabei sagt, der Drache wohne in den Flüssen Ägyptens[6]? Das ganze Buch über Hiob aber, wovon anders handelt es als vom Teufel, welcher bittet, daß ihm Macht gegeben werde über alles, was Hiob besitzt, auch über seine Söhne, und sogar noch über seinen Leib (vgl. Hiob 1, 11—19; 2, 4—8)? Indessen wird er durch dessen Geduld besiegt. In diesem Buch hat uns Gott durch seine Antworten viel Belehrung gegeben über die Macht dieses Drachen, die uns feindlich gegenübersteht (vgl. Hiob 40—41). Dies sei für jetzt aus dem Alten Testament angeführt, soweit es mir im Augenblick ins Gedächtnis gekommen ist, (als Beleg) dafür, daß feindliche Mächte in der Schrift genannt werden und daß gesagt wird, daß sie dem Menschengeschlecht feindlich gegenüberstehen und daß sie später bestraft werden sollen.

Doch richten wir unseren Blick auch auf das Neue Testament, wo der Satan zu dem Erlöser tritt, um ihn zu versuchen (vgl. Matth. 4, 1—11 u. Par.); böse Geister aber und unreine Dämonen, von denen manche Menschen besessen waren, vertrieb der Erlöser aus dem Leib der Opfer, und es heißt, daß sie durch ihn befreit wurden. Und Judas, „als ihm schon der Teufel ins Herz gegeben hatte, Christus zu verraten" (vgl. Joh. 13, 2), nahm später sogar den Satan ganz in sich auf; denn es steht geschrieben (Joh. 13, 27): „Nach dem Bissen fuhr der Satan in ihn." Der Apostel Paulus aber lehrt, wir dürften „dem Teufel nicht Raum geben" (vgl. Eph. 4, 27), sondern er sagt (Eph. 6, 11—12): „Ziehet an den Harnisch Gottes, daß ihr bestehen könnt gegen die listigen Anläufe des Teufels", und er erklärt, daß die Heiligen „nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen haben, sondern gegen Fürsten, gegen Gewalten, gegen die Herrscher über die Finsternis dieser Welt, gegen die Geister der Bosheit unter den Himmlischen". Der Erlöser, so sagt er, sei „gekreuzigt worden" von „den Fürsten dieser Welt, welche vergehen werden" und „deren Weisheit er nicht rede" (vgl. 1 Kor. 2, 8 und 6). Mit alledem lehrt uns also die heilige Schrift, daß es gewisse unsichtbare Feinde gibt, die gegen uns kämpfen, und gebietet uns, uns gegen sie zu waffnen. Daher meinen die Einfacheren unter denen, die an den Herrn Christus glauben, alle Sünden, die die Menschen begingen, kämen von diesen feindlichen Mächten, die den Geist

[6] Ausführlicher hierzu: I 5, 4.

246, 28 perurgentibus fiant, pro eo quod in certamine isto invisibili superiores inveniantur potestates. Quodsi, verbi causa, diabolus non esset, nemo
30 hominum omnino delinqueret. |

247 2. Nos vero rationem diligentius intuentes haud ita esse arbitramur, considerantes ea, quae manifeste ex corporali necessitate descendunt. An vero putandum est quod diabolus esuriendi vel sitiendi causa nobis existat? Neminem puto esse qui hoc audeat confirmare. Si ergo esu-
5 riendi et sitiendi non nobis ipse fit causa, quid illud, cum uniuscuiusque aetas ad virilitatis tempus advenerit et naturalis caloris incentiva suggesserit? Consequens sine dubio est ut, sicut esuriendi et sitiendi causa diabolus non est, ita ne eius quidem motus, qui adultae aetati naturaliter suggeritur, id est adpetendi coitus desiderium. Quam causam non utique
10 semper a diabolo moveri certum est, ita ut putandum sit quia, si diabolus non esset, huiuscemodi admixtionis desiderium corpora non haberent. Tum deinde consideremus si, ut superius ostendimus, cibus hominibus non ex diabolo sed naturali quodam appetitur instinctu, utrum posset fieri ut, si diabolus non esset, humana experientia tanta in per-
15 cipiendo cibo disciplina uteretur, ut numquam penitus excederet modum, id est ut vel aliter quam res posceret vel amplius quam ratio indulgeret acciperet, et numquam eveniret hominibus in servando cibi modo mensuraque delinquere. Ego quidem non arbitror haec ab hominibus ita potuisse servari, etiamsi nulla diaboli provocasset instinctio, ut in per-
20 cipiendo cibo modum disciplinamque nullus excederet, priusquam id usu longo atque experientia didicissent. Quid igitur est? In escis quidem et potu possibile erat delinquere nos etiam sine diaboli incitamentis, si forte minus continentes vel minus industrii fuissemus inventi; in adpetendo vero coitu vel naturalibus desideriis temperandis putandum
25 est quod non simile aliquid pateremur? Arbitror autem quod eadem rationis consequentia etiam in ceteris naturalibus motibus possit intellegi cupiditatis vel irae vel tristitiae vel omnibus omnino, quae per intemperantiae vitium modum mensurae naturalis excedunt.

246, 29 potestates] putantes α 247, 12 si ut M σ : sicut α G 27 ⟨in⟩ omnibus *Del.*

der Sünder bedrängen, insofern in diesem unsichtbaren Kampfe die Gewalten sich überlegen erwiesen. Wenn also, um es einmal so auszudrücken, der Teufel nicht existierte, würde überhaupt kein Mensch sündigen.

2. Wir jedoch sind bei genauerer Betrachtung der Sachlage der Meinung, daß dem nicht so ist, wenn wir die Folgen erwägen, die offensichtlich von der körperlichen Notwendigkeit herrühren. Soll man etwa annehmen, daß der Teufel die Ursache dafür ist, daß wir Hunger und Durst haben? Das wird, glaube ich, niemand zu behaupten wagen. Wenn dieser also nicht die Ursache unseres Hungers und Durstes ist, wie steht es dann damit, wenn das Alter eines jeden Menschen sich der Mannbarkeit nähert und Anreize liefert für die natürliche Hitze? Die logische Folge ist doch, daß der Teufel, wie er nicht die Ursache von Hunger und Durst ist, so auch nicht von jener Regung, die im erwachsenen Alter auf natürliche Weise entsteht, nämlich des Dranges nach geschlechtlicher Vereinigung. Es steht also fest, daß die Ursache dafür nicht immer vom Teufel ausgeht, so daß man annehmen müßte, wenn es den Teufel nicht gäbe, würde der Körper kein Verlangen nach solcher Vereinigung haben. Setzen wir nun einmal voraus, daß es, wie oben gezeigt, nicht der Teufel, sondern ein natürlicher Antrieb ist, der den Menschen nach Nahrung begehren läßt. Dann wollen wir überlegen, ob es möglich wäre, wenn der Teufel nicht wäre, daß der Mensch beim Genuß von Nahrung soviel Erfahrenheit und Zucht walten ließe, daß er niemals das Maß überschritte, d. h. daß er (nie) die Nahrung in anderer Weise als erforderlich oder reichlicher als die Vernunft gestattet zu sich nähme, und daß es dem Menschen nie geschehen könnte, daß er bei der Wahrung von Maß und Menge der Nahrung einen Fehler machte. Ich jedenfalls glaube nicht, daß die Menschen, auch wenn sie kein Antrieb des Teufels gelockt hätte, diese (Forderung) so genau hätten einhalten können, daß keiner beim Verzehren der Nahrung Maß und Zucht überschritte, es sei denn, nachdem sie es durch lange Gewohnheit und Erfahrung gelernt hätten. Was folgt daraus? Beim Essen und Trinken war es möglich, daß wir uns auch ohne den Antrieb des Teufels verfehlten, wenn wir etwa zuwenig Selbstbeherrschung oder Aufmerksamkeit aufbrachten; soll man da nicht annehmen, daß uns beim Verlangen nach Geschlechtsverkehr und der Stillung natürlicher Begierden etwas Ähnliches geschieht? Und ich glaube, daß die gleiche Schlußfolgerung auch bei den übrigen natürlichen Regungen gezogen werden kann, bei Begierde, Zorn, Trauer und überhaupt allem, was durch den Fehler der Zuchtlosigkeit das natürliche Maß überschreitet.

247, 29 Evidens igitur ratio est quia, sicut in bonis rebus humanum pro-
30 positum solum per se ipsum inperfectum est ad consummationem boni
(adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur): ita etiam
in contrariis initia quidem et velut quaedam semina peccatorum ab his
rebus, quae in usu naturaliter habentur, accipimus; cum vero indul-
serimus ultra quam satis est et non restiterimus adversum primos in-
35 temperantiae motus, tunc primi huius delicti accipiens locum virtus|
248 inimica instigat et perurget omni modo studens profusius dilatare pec-
cata, nobis quidem hominibus occasiones et initia praebentibus pecca-
torum, inimicis autem potestatibus latius ea et longius et si fieri potest
absque ullo fine propagantibus. Ita denique in avaritiam lapsus efficitur,
5 cum primo homines parum quid pecuniae desiderant, deinde augescente
vitio cupiditas increscit. Post haec iam etiam cum caecitas menti ex
passione successerit, inimicis virtutibus suggerentibus ac perurgentibus,
pecunia iam non desideratur, sed rapitur et vi aut etiam sanguinis
humani profusione conquiritur. Ad certiorem denique rei fidem, quod
10 inmensitates istae vitiorum a daemonibus veniant, contemplari et ex eo
facile potest, quod nihil minus his, qui corporaliter a daemonibus ve-
xantur, etiam illi patiuntur, qui vel immoderatis amoribus vel irae
intemperantia vel nimietate tristitiae perurgentur. Nam et in nonnullis
historiis refertur quod in insaniam quidam ex amore deciderint, alii ex
15 iracundia, nonnulli etiam ex tristitia vel nimio gaudio; quod arbitror
eo accidere, quia contrariae istae virtutes, id est daemones, loco sibi
in eorum mentibus dato, quem intemperantia prius patefecerit, sensum
eorum penitus possederint, maxime cum nulla eos ad resistendum vir-
tutis gloria concitarit.

20 3. Quod autem sint quaedam peccata, quae non a contrariis vir-
tutibus veniant, sed ex naturalibus corporis motibus initium sumant,
manifestissime declarat apostolus Paulus in eo cum dicit: „Caro con-

248, 2 quidem nobis γ 6 mentis γ 15 etiam] < γ

Der Sachverhalt ist also offenbar so: Ebenso wie im Guten der menschliche Wille allein für sich nicht ausreicht, um das Gute zu vollbringen — denn zu jeglicher Vollendung wird er (erst) durch göttliche Hilfe geführt[7] —, so kommen uns auch beim Gegenteil die Anfänge, gewissermaßen die Samen, der Sünde von den Dingen, die natürlich und alltäglich sind; wenn wir uns aber über Gebühr ihnen hingeben und nicht gegen die ersten Regungen der Zuchtlosigkeit Widerstand leisten, so ergreift die feindliche Macht die Gelegenheit dieser ersten Verfehlung, stachelt an und drängt weiter und sucht auf jede Weise die Sünden immer mehr auszuweiten; wir Menschen bieten dabei die Ansatzpunkte und die Anfänge der Sünden, die feindlichen Mächte aber dehnen sie aus in die Breite und Länge und, wenn es möglich ist, über alle Grenzen. So verfällt denn (zum Beispiel) ein Mensch in die Habsucht, wenn er zuerst nach ein wenig Geld verlangt und dann mit dem Laster auch die Begierde wächst. Wenn danach die Leidenschaft auch noch den Verstand verblendet, auf das Betreiben und Drängen der feindlichen Kräfte, dann wird das Geld nicht mehr nur begehrt, sondern geraubt und mit Gewalt oder sogar mit Blutvergießen zusammengerafft. Diese Auffassung läßt sich noch stützen: Man kann die Tatsache, daß diese Auswüchse der Laster von Dämonen kommen, auch daraus leicht erkennen, daß die Menschen, die von übermäßiger Liebe, ungezügeltem Zorn oder übergroßer Traurigkeit befallen sind, ebensoviel leiden wie die, die körperlich von Dämonen gequält sind. Es wird ja auch in einigen überlieferten Geschichten[8] erzählt, daß manche aus Liebe in Wahnsinn verfallen seien, andere aus Zorn, andere auch aus Traurigkeit oder übermäßiger Freude. Das kommt, wie ich meine, daher, daß jene feindlichen Kräfte, d. h. die Dämonen, wenn sie einen Platz im Geiste dieser Menschen finden, den die Zuchtlosigkeit ihnen zuvor freigemacht hat, ihr Bewußtsein völlig in Besitz nehmen, vor allem wenn kein Tugendglanz sie zum Widerstand antreibt.

3. Daß es aber manche Sünden gibt, die nicht von den feindlichen Mächten kommen, sondern von den natürlichen Regungen des Körpers ihren Ausgang nehmen, läßt der Apostel Paulus ganz deutlich erken-

[7] Vgl. III 1, 18—19.

[8] Es ist wohl an mythologische Figuren gedacht: Phaidra (Liebe, vgl. den Wahnsinnsanfall am Anfang des „Hippolytos" des Euripides), Aias (Zorn, vgl. das Drama des Sophokles). Eine Verbindung zwischen Affekt und Wahnsinn stellten auch die Stoiker auf, vgl. Pohlenz [Lit.-Vz. IV] I 154. — Mythische Beispiele zur Affektenlehre auch bei Clem. Al. Strom. II 63—64.

248, 23 cupiscit adversum spiritum, spiritus autem adversum carnem; haec invicem sibi resistunt, ut non quae vultis illa faciatis". Si ergo 'caro concupiscit adversum spiritum', et 'spiritus adversus carnem', est nobis aliquando 'conluctatio adversum carnem et sanguinem', id est, cum 'homines sumus' et 'secundum carnem ambulamus', et cum non possumus temptari in maioribus temptationibus quam 'humanis', cum dicitur de nobis quia „Temptatio vos non conpraehendat nisi humana. Fidelis autem est deus, qui non permittet vos temptari supra id quod potestis". Sicut enim hi, qui agonibus praesunt, eos, qui ad certamen veniunt,|
249 non utcumque neque fortuito inter se sinunt inire certamina, sed diligenti examinatione prout vel corpora viderint vel aetates, aequissima conparatione iungentes illum cum illo et illum cum illo, verbi gratia, pueros cum pueris, viros cum viris, qui inter se vel aevi vel roboris propinquitate conveniant: ita intellegendum est etiam de divina providentia quod omnes, qui in hos humanae vitae descenderint agones, iustissima moderatione dispenset secundum rationem uniuscuiusque virtutis, quam ipse solus, qui solus 'corda hominum' intuetur, agnoscit; ut alius quidem pugnet adversum carnem talem, alius vero adversum talem, et alius quidem in tantum tempus, alius vero in tantum, et ut alter instigetur a carne in hoc vel illud, alius vero in aliud; tum vero ut alius resistat adversum inimicam potestatem illam vel illam, alius vero adversum duas vel tres simul, aut nunc quidem adversum aliam, nunc iterum adversum aliam, et certo quo tempore adversum illam et certo quo adversum aliam, vel post quae gesta adversum quas pugnet, post quae vero adversum alias. Intuere enim ne forte tale aliquid indicetur per hoc, quod dixit apostolus: „Fidelis autem est deus, qui non permittet vos temptari supra id quod potestis", id est, pro eo quod singuli pro virtutis suae quantitate vel possibilitate temptantur.

248, 23 adversum²] adversus B γ 25 adversus] adversum *Koe.* 26 conluctatio] lucta A* W* : luctamen A^c W^c 29 conpraehendat] praehendat A : conpraehendit (C) μ (*vielleicht richtig, vgl. NT* εἴληφεν) 30 permittet σ (*vgl. p. 249, 18*) : permittat α μ 249, 11 a] < γ 16 adversus δ M

nen, wenn er sagt (Gal. 5, 17): „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch; dieselben sind widereinander, daß ihr nicht tut, was ihr wollt." Wenn nun also das Fleisch wider den Geist gelüstet und den Geist wider das Fleisch, so folgt, daß wir zu manchen Zeiten „mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben" (vgl. Eph. 6, 12): nämlich dann, wenn wir „Menschen sind" (vgl. 1 Kor. 3, 4) und „nach dem Fleische wandeln" (vgl. 2 Kor. 10, 2). Unter diesen Umständen können wir von keiner stärkeren Versuchung versucht werden als von einer „menschlichen", da es von uns heißt (1 Kor. 10, 13): „Es soll euch keine Versuchung treffen denn eine menschliche. Denn Gott ist getreu, er wird euch nicht versuchen lassen über euer Vermögen." Auch die Leiter von Wettkämpfen lassen die Teilnehmer nicht nach Belieben, wie es sich trifft, zum Kampf miteinander antreten; sondern nach sorgfältiger Prüfung, unter Berücksichtigung von körperlichem Zustand und Alter, paaren sie nach gerechter Abwägung diesen mit dem, den anderen mit jenem, z. B. Knaben mit Knaben, Männer mit Männern, wie sie nach der Ähnlichkeit von Alter und Kraft zueinander passen. Ebenso muß man sich auch bei der göttlichen Vorsehung vorstellen, daß sie alle, die in diesen Wettkampf des menschlichen Lebens hinabsteigen, in gerechtem Ausgleich lenkt entsprechend dem Maß der Tugend eines jeden, welche allein der erkennt, der „die Herzen der Menschen" sieht (vgl. Luk. 16, 15). So hat denn der eine zu kämpfen gegen ein Fleisch von der einen Art, der andere gegen eines von anderer Art; der eine für die eine Zeitdauer, der andere für eine andere; der eine wird vom Fleisch zu dieser oder jener (Handlung) angestachelt, der andere zu einer anderen; und sodann[9] hat der eine gegen diese oder jene feindliche Macht Widerstand zu leisten, ein anderer aber gleichzeitig gegen zwei oder drei, oder jetzt gegen eine, später gegen eine andere, und zu einer bestimmten Zeit muß er gegen diese, zu einer anderen gegen eine andere kämpfen, oder nach bestimmten Taten gegen diese, nach anderen gegen andere. Man bedenke also, ob nicht etwas derartiges gemeint ist, wenn der Apostel sagt (1 Kor. 10, 13): „Gott ist getreu, er wird euch nicht versuchen lassen über euer Vermögen"; damit ist (also) gemeint, daß jeder nach Größe und Kraft seiner Tugend versucht wird.

[9] Hier geht Or. von den fleischlichen Versuchungen zu den dämonischen über, obwohl die Erörterung anfangs nur die ersteren verdeutlichen sollte.

249, 20 Nec tamen quoniam diximus iusto dei iudicio unumquemque pro virtutis suae quantitate temptari, idcirco putandum est quia omni genere debeat vincere qui temptatur; sicut ne ille quidem, qui in agone contendit, quamvis aequa moderatione conparatus sit adversario, non tamen omni genere vincere poterit. Verum nisi aequalis fuerit concertantium virtus, non erit iusta palma vincentis, nec iuste culpabitur victus; propter quod permittit nos quidem deus temptari, non tamen 'supra id quod possumus': pro viribus enim nostris temptamur. Nec tamen scriptum est quia faciet in temptatione etiam exitum sustinendi, sed exitum 'ut sustinere possimus', id est: ipse praestat, ut sustinere possimus; ut vero hoc, quod posse nobis ipse dedit, vel strenue vel segniter impleamus, in nobis est. Dubium enim non est quod in omni temptatione adest nobis tolerandi virtus, si tamen nos conpetenter utamur virtute concessa. Non enim idem est habere vincendi virtutem et vincere, sicut ipse apostolus cautissimo sermone signavit dicens | 250 quia „Dabit deus exitum, ut sustinere possitis", non: ut sustineatis. Multi enim non sustinent, sed in temptatione vincuntur. A deo autem datur non ut sustineamus (alioquin nullum iam videretur esse certamen), sed 'ut sustinere possimus'. | Ea autem virtute, quae nobis data est ut vincere possimus, secun|dum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur et vincimus, aut | segniter et superamur. Si enim totum nobis hoc detur, ut omni genere | superemus, id est, ut nullo modo vincamur, quae iam superest causa | certandi ei, qui vinci non potest? aut quod palmae meritum, ubi re|pugnanti adimitur vincendi facultas? Si vero aeque quidem omnibus | nobis vincendi possibilitas praebeatur, in nostra autem sit positum | potestate, quomodo hac possibilitate uti debeamus, id est vel industrie | vel segniter, iusta erit vel victi culpa vel palma victoris.

Igitur ex | his, quae pro viribus nostris disputata sunt, arbitror quod evidenter | apparuit esse quaedam delicta, quae nequaquam malignis virtutibus | perurgentibus committamus, alia vero esse quae instinctu earum ad | nimietatem quandam immoderationemque provocentur. Unde consequens | est nunc inquirere, quomodo ipsae contrariae virtutes haec ipsa in|citamenta operentur in nobis.

249, 26 deus] < γ 34 ⟨de⟩signavit *Koe.* 250, 11 positum sit γ

Indessen darf man nicht denken, weil wir gesagt haben, jeder werde kraft Gottes gerechter Entscheidung nach der Größe seiner Tugend versucht, der Versuchte müßte auf jeden Fall siegen. Auch der Kämpfer in einem Wettkampf wird, obschon er in gerechter Abwägung mit einem Gegner gepaart ist, nicht auf jeden Fall siegen können. Vielmehr (ist es so:) Wenn die Kräfte der Kämpfer sich nicht entsprechen, wird die Palme des Siegers nicht gerecht sein, und der Besiegte wird nicht zu Recht getadelt werden; daher läßt uns Gott versuchen, aber nicht „über unser Vermögen": denn wir werden entsprechend unseren Kräften versucht. Doch es steht nicht geschrieben, daß er mit der Versuchung auch „das Ende gibt, daß wir sie ertragen", sondern: „ein Ende, daß wir sie ertragen können" (vgl. 1 Kor. 10, 13); d. h.: er gibt, daß wir sie ertragen können; aber daß wir das, wozu er uns das Können gegeben hat, mit mehr oder weniger Eifer verwirklichen, das liegt in unserer Hand. Denn ohne Zweifel haben wir bei jeder Versuchung die Kraft zum Ausharren, wenn wir nur die uns gegebene Kraft in angemessener Weise benützen. Es ist ja nicht dasselbe, die Kraft zum Siegen zu haben und zu siegen; das deutet der Apostel selbst mit seiner sorgfältigen Formulierung an, wenn er sagt (1 Kor. 10, 13): „Gott wird ein Ende geben, daß ihr es ertragen könnt", nicht: „daß ihr es ertragt." Denn viele ertragen es nicht, sondern unterliegen in der Versuchung. Von Gott aber wird uns gegeben nicht das Ertragen — sonst gäbe es keinen Kampf mehr —, sondern das Ertragenkönnen. Diese uns gegebene Kraft zum Siegenkönnen benützen wir kraft der Fähigkeit des freien Willens entweder mit Eifer — dann siegen wir, oder träge — dann unterliegen wir. Denn wenn es uns ganz und gar geschenkt würde, in jedem Fall zu siegen, d. h. auf keinen Fall besiegt zu werden, welchen Grund zum Kämpfen gäbe es dann für den, der nicht besiegt werden kann? Oder welches Verdienst liegt in der Siegespalme, wo dem Gegner die Möglichkeit zu siegen genommen ist? Wenn jedoch uns allen die Möglichkeit zum Siegen in gleicher Weise gegeben ist, es aber in unserer Macht liegt, wie wir diese Möglichkeit gebrauchen, d. h. ob mit Eifer oder träge, dann wird es gerecht sein, dem Besiegten einen Vorwurf zu machen und dem Sieger die Palme zu reichen.

Aus dieser Erörterung, die wir nach unseren Kräften angestellt haben, ergibt sich meines Erachtens klar, daß es manche Verfehlungen gibt, die wir ohne jeglichen Einfluß der feindlichen Mächte begehen, daß es aber andere gibt, die sich auf ihr Anstiften ins Ungeheure und Maßlose steigern. Daher ist es nun an der Zeit zu fragen, auf welche Weise diese feindlichen Mächte eben diese aufreizenden Einflüsse in uns bewirken.

250, 20 4. 'Cogitationes', quae 'de corde nostro procedunt' (vel memoria quorumcumque gestorum vel quarumlibet rerum causarumque contemplatio), invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis inmittantur. Verum haec ita esse fabulosum fortasse videbitur, nisi scripturae divinae testimoniis fuerit conprobatum. Quod ergo cogitatio oriatur ex nobis, David testatur in psalmis dicens: „Quia cogitatio hominis confitebitur tibi, et reliquiae cogitationum diem festum agent tibi". Quod autem et a contrariis virtutibus fieri soleat, Salomon in Ecclesiaste testatur hoc modo: „Si spiritus potestatem habentis ascenderit super te, locum tuum ne relinquas, quoniam sanitas conpescit peccata multa". Et Paulus apostolus de his eisdem testimonium dabit dicens: „Cogitationes destruentes et omnem elationem, quae se extollit adversum scientiam Christi". Ex deo autem quod fiat, David nihilominus testatur in psalmis hoc modo: „Beatus vir, cuius est susceptio |
251 eius apud te, domine, ascensus in corde eius". Et apostolus dicit quoniam 'Deus dedit in corde Titi'. Quod vero etiam per angelos vel bonos vel malos aliqua humanis cordibus suggerantur, designat vel Tobiam angelus comitatus vel prophetae sermo dicentis: „Et respondit angelus, qui loquebatur in me"; sed et Pastoris liber haec eadem declarat docens quod bini angeli singulos quosque hominum comitentur, et si quando bonae cogitationes cor nostrum ascenderint, a bono angelo suggeri dicit, si quando vero contrariae, mali angeli esse dicit instinctum. Eadem quoque etiam Barnabas in epistola sua declarat, cum duas vias esse dicit, unam lucis, alteram tenebrarum, quibus etiam praeesse certos quosque angelos dicit: viae quidem lucis angelos dei, tenebrarum autem viae angelos Satanae. Nihil tamen aliud putandum est accidere nobis

250, 31 eisdem α M[1c] : disem M* G : hisdem σ

4. Die „Gedanken", die „aus unserem Herzen kommen" (vgl. Matth. 15, 19; Mark. 7, 21) — sei es die Erinnerung an irgendwelche Ereignisse oder die Betrachtung irgendwelcher Dinge oder Zusammenhänge —, gehen, wie wir finden, manchmal aus uns selbst hervor, manchmal werden sie von den feindlichen Mächten erregt, und zuweilen werden sie auch von Gott oder den heiligen Engeln geschickt[9a]. Dies könnte vielleicht eine willkürliche Erfindung scheinen, wenn es nicht durch das Zeugnis der heiligen Schrift bestätigt würde. Daß ein Gedanke aus uns selbst entsteht, bezeugt David in den Psalmen mit den Worten (Ps. 75 [76], 11): „Denn der Gedanke des Menschen preist dich, und das, was vom Gedanken zurückbleibt[10], feiert dich." Daß er aber oft auch von den feindlichen Mächten kommt, bezeugt Salomo im Ekklesiastes folgendermaßen (Pred. 10, 4): „Wenn ein Geist dessen, der Gewalt hat, über dich kommt, so verlasse deinen Platz nicht, denn Heilung tilgt viele Vergehen." Und der Apostel Paulus wird von derselben Tatsache Zeugnis ablegen, wenn er sagt (2 Kor. 10, 5): „Wir zerstören damit alle Gedanken und alle Erhöhung, die sich erhebt wider die Erkenntnis Christi." Daß er aber von Gott kommen kann, bezeugt ebenfalls David in den Psalmen folgendermaßen (Ps. 83 [84], 6): „Selig der Mann, dessen Begreifen[11] von dir ist, Herr; Stufen des Aufstiegs sind in seinem Herzen." Und der Apostel sagt (vgl. 2 Kor. 8, 16): „Gott legte es dem Titus ins Herz." Daß aber auch durch Engel, seien es gute oder böse, dem menschlichen Herzen manches eingegeben wird, das zeigt der Engel, der Tobias begleitete (vgl. Tob. 5, 5 ff.), und das Wort des Propheten (Sach. 1, 14): „Und der Engel, der in mir redete, antwortete." Auch das Buch des Hirten macht dieselbe Aussage (vgl. Herm. Mand. 6, 2); es lehrt, daß jeden Menschen zwei Engel begleiten, und wenn gute Gedanken in unserem Herzen aufsteigen, so würden sie von dem guten Engel angeregt, wenn aber gegenteilige, so sei es der Antrieb des bösen. Dasselbe läßt auch Barnabas in seinem Brief erkennen (vgl. Barn. 18), wenn er sagt, es gebe zwei Wege, einen Weg des Lichtes und einen der Finsternis, und ihre Hüter seien bestimmte Engel: beim Weg des Lichtes die Engel Gottes, beim Weg der

[9a] Diese „Gedanken" entsprechen den „Vorstellungen" (φαντασίαι) in der psychologischen Theorie (III 1, 2—3). Vgl. auch p. 260, 22 ff.

[10] LXX: ἐγκατάλειμμα; Or. versteht darunter anscheinend das Residuum eines Gedankens, die Erinnerung, vgl. p. 251, 20.

[11] LXX: ἀντίλημψις, gemeint im Sinne von „fester Halt"; Or. versteht das Wort aber offenbar in dem Sinne, der in philosophischer Terminologie geläufig ist: „geistiges Erfassen" (so Schnitzer).

251, 13 ex his, quae cordi nostro suggeruntur bonis vel malis, nisi commotionem solam et incitamentum provocans nos vel ad bona vel ad mala. Possibile autem nobis est, cum maligna virtus provocare nos coeperit ad malum, abicere a nobis pravas suggestiones et resistere persuasionibus pessimis et nihil prorsus culpabiliter gerere; et rursum possibile est ut, cum nos divina virtus ad meliora provocaverit, non sequamur, liberi arbitrii potestate nobis in utroque servata.

Dicebamus sane in superioribus quod etiam memoriae nobis quaedam vel bonorum vel malorum suggerantur, sive per divinam providentiam sive per virtutes contrarias; sicut ostenditur in libro Hester, cum beneficia iustissimi viri Mardochaei Artaxerses non meminisset et nocturnis vigiliis fatigatus a deo in memoriam recepisset rerum gestarum monumenta chartis mandata requirere; in quibus de beneficiis Mardochaei ammonitus inimicum quidem eius Aman suspendi iuberet, ipsi honores magnificos, universae vero sanctorum genti salutem periculo iam imminente conferret. Per contrariam vero diaboli virtutem memoriae pontificum et scribarum putandum est esse suggestum illud, quod venientes ad Pilatum dixerunt: „Domine, recordati sumus quoniam seductor | ille dixit, dum adhuc viveret, quia post tertiam diem resurgam". Sed et Iudas quod de proditione salvatoris cogitavit, non fuit a sola mentis|
252 eius malitia veniens. Testata est enim scriptura quia „diabolus inmisisset in cor eius ut traderet eum". Propter quod et Salomon recte praecipit dicens: „Omni custodia serva tuum cor", et Paulus apostolus ⟨cum⟩ ait: „Amplius debemus intendere his, quae audivimus, ne forte effluamus", et cum dicit: „Nolite dare locum diabolo", ostendens per hoc quia certo quo opere vel certa qua desidia animi locus diabolo datur, ut cum semel ingressus fuerit cor nostrum, aut obtineat nos aut certe vel polluat animam, si non penitus obtinere potuerit, cum 'ignita' sua 'iacula' iactat in nos; quibus aliquando quidem in altum descendente vulnere sauciamur, aliquando vero tantummodo inflammamur. Raro certe et a paucis quibusdam haec eius 'ignita iacula restinguuntur', ita ut locum vulneris non inveniant, id est, cum quis munitissimo et vali-

251, 13—14 commonitionem A^{1c} W C M σ 21 vel malorum] < γ 26
ipsi] ipso μ : ipsi autem σ 252, 4 ⟨cum⟩ *Koe.* 5 locum dare γ

Finsternis die Engel Satans. Man muß indessen annehmen, daß all das, was unserem Herzen Gutes und Böses eingeflüstert wird, nichts anderes für uns bedeutet als nur einen Anstoß, einen Anreiz, der uns zum Guten oder Bösen veranlassen kann. Es ist uns aber möglich, wenn die böse Macht uns zum Schlechten zu reizen beginnt, die bösen Einflüsterungen von uns zu weisen, den verwerflichen Einflüssen zu widerstehen und nichts Schuldhaftes zu tun; und umgekehrt ist es möglich, daß wir, wenn die göttliche Macht uns den Anstoß zum Besseren gibt, keine Folge leisten: denn die Fähigkeit zur freien Entscheidung bleibt uns in beiden Fällen gewahrt.

Nun sagten wir vorhin, daß uns auch manche Erinnerungen an Gutes und Böses eingegeben werden, sei es durch Gottes Vorsehung, sei es durch die feindlichen Mächte; das zeigt sich im Buche Esther (vgl. Esth. 6—8), als Artaxerxes nicht an die Wohltat des gerechten Mardochai dachte, dann von Gott mit Schlaflosigkeit geplagt wurde und darauf verfiel, nach den schriftlichen Aufzeichnungen über die Ereignisse der Geschichte zu verlangen; durch diese wurde er an die Wohltaten des Mardochai erinnert und ließ dessen Feind Haman hängen; ihm selbst erwies er große Ehren und rettete das ganze Volk der Heiligen, das in höchster Gefahr schwebte. Durch die feindliche Macht des Teufels dagegen, so muß man annehmen, wurde den Priestern und Schriftgelehrten in die Erinnerung gerufen, was sie vor Pilatus vorbrachten (Matth. 27, 63): „Herr, wir haben uns erinnert, daß dieser Verführer sprach, da er noch lebte: Ich werde nach drei Tagen auferstehen." Auch der Gedanke des Judas an den Verrat am Heilande kam nicht allein aus der Bosheit seines Geistes. Denn die Schrift bezeugt (Joh. 13, 2), daß „der Teufel ihm ins Herz gegeben hatte, daß er ihn verriete". Darum ist es eine berechtigte Mahnung, wenn Salomo spricht (Spr. 4, 23): „Behüte dein Herz mit aller Wachsamkeit", und wenn der Apostel Paulus sagt (Hebr. 2, 1): „Wir wollen desto mehr achthaben auf das, was wir gehört haben, damit wir nicht nachlässig werden", und wenn er sagt (Eph. 4, 27): „Gebt nicht Raum dem Teufel." Damit gibt er zu erkennen, daß durch eine bestimmte Tat oder eine bestimmte Untätigkeit dem Teufel ein Raum im Geiste gegeben wird, und wenn er einmal in unser Herz eingedrungen ist, dann wird er uns in Besitz nehmen oder doch, wenn er uns nicht ganz erobern kann, unsere Seele beflecken, wenn er seine „feurigen Pfeile" (vgl. Eph. 6, 16) gegen uns schießt, welche uns manchmal tief eindringende Wunden beibringen, manchmal nur in Brand setzen. Selten und nur von wenigen werden diese seine „feurigen Pfeile ausgelöscht", so daß sie keine verwundbare Stelle finden, nämlich dann, wenn einer von

252, 13 dissimo 'scuto fidei' fuerit obtectus. Quod vero dictum est in epistola ad Ephesios: „Quia non est nobis conluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversum principatus, adversum potestates, adversus mundi huius rectores tenebrarum harum, adversum spiritalia nequitiae in caelestibus“: ita oportebit intellegi quod dixit „nobis“, id est mihi Paulo et vobis Ephesiis et quibuscumque non est conluctatio cum carne et sanguine; his etenim certamen est 'adversum principatus et potestates, adversus mundi huius rectores tenebrarum', non sicut erat in Corinthiis, quibus certamen adhuc 'adversus carnem et sanguinem' erat, quos 'temptatio non adprehenderat nisi humana'.

5. Nec tamen putandum est quod singuli quique adversum omnia haec decertent. Inpossibile enim id esse arbitror ulli hominum, quamvis ille sit sanctus, ut adversum omnia haec simul possit habere certamen. Quodsi ullo modo id accidat, quod certe fieri non potest, inpossibile est ut id prorsus ferre possit humana natura sine maxima subversione sui. Sed sicut, verbi gratia, quinquaginta aliqui milites si dicant sibi imminere certamen adversum alios quinquaginta, non ita intellegendum est quod unus ex ipsis adversum quinquaginta dimicaturus sit, sed recte quidem dicit unusquisque ipsorum quia certamen nobis est adversum quinquaginta, omnibus tamen adversum omnes: ita etiam hoc audiendum | 253 est, quod apostolus dicit, quod universis athletis vel militibus Christi | conluctatio et certamen est adversum omnia ista, quae enumerata sunt; | omnibus, singulis tamen vel cum singulis, futuro certamine, vel certe | prout probatum fuerit ab agonis ipsius iusto praeside deo.

Arbitror | namque quia certa mensura sit humanae naturae, etiamsi Paulus ille | sit, de quo dicitur: ⟨„Vas electionis est mihi iste“,⟩ aut Petrus, 'ad|versum quem portae inferi non praevalent', aut si Moyses ⟨ille⟩ sit | 'amicus dei'. Quorum nullus prorsus omnem simul adversarum virtutum | catervam posset sine sui aliqua pernicie tolerare, nisi si forte illius solius | virtus operetur in eo qui dixit: „Confidite, ego vici mundum“. Propter | quem confidenter etiam Paulus dicebat: „Om-

252, 17 oportebit α : oportebat μ (S) 19 principatum M* G σ 20 erat] < β in] < β γ 23 *und* 30 adversus δ 31 quidem] < γ 32 adversus μ 253, 6 ⟨„Vas electionis est mihi iste“⟩ *Del. (vielleicht nach einer Hs.)* 7 ⟨ille⟩ *Del. (vielleicht nach einer Hs.)* 9 pernicie] laesione δ si] < A W* B C^c G*

dem festen und starken „Schild des Glaubens“ (vgl. Eph. 6, 16) beschützt ist. Wenn es aber im Brief an die Epheser heißt (Eph. 6, 12): „Denn wir haben nicht gegen Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern gegen Fürsten, gegen Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geister der Bosheit unter den Himmlischen“, so muß man verstehen, daß er mit „wir“ meint: ich selbst, Paulus, ihr, die Epheser, und alle, die nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben; denn diese haben zu streiten „gegen Fürsten und Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis“; anders als es bei den Korinthern war, die noch „gegen Fleisch und Blut“ zu streiten hatten und die „keine Versuchung getroffen hatte als eine menschliche“ (vgl. 1 Kor. 10, 13).

5. Man darf jedoch nicht glauben, daß jeder einzelne gegen all diese (im Epheserbrief aufgezählten Mächte) kämpfen müsse. Denn ich halte es für unmöglich, daß irgendein Mensch, und sei er noch so heilig, gegen sie alle gleichzeitig im Kampf stehen könnte. Wenn es tatsächlich irgendwie dazu käme — was gewiß nicht geschehen kann —, so könnte die menschliche Natur diesen Kampf unmöglich durchstehen ohne ihren völligen Ruin. Man stelle sich vielmehr vor, fünfzig Soldaten sagten, es stehe ihnen ein Kampf gegen fünfzig andere bevor. Das wäre nicht so zu verstehen, daß einer von ihnen gegen fünfzig fechten müßte; sondern jeder (davon) kann zwar mit Recht sagen: „Wir haben gegen fünfzig zu kämpfen“, aber (es kämpfen doch) alle gegen alle. So muß man es auch verstehen, wenn der Apostel sagt, daß alle Wettkämpfer oder Soldaten Christi zu ringen und zu kämpfen hätten gegen all die Mächte, die er aufzählt: allen steht der Kampf bevor, aber jedem mit einem einzigen Feind, oder jedenfalls so, wie es Gott, der gerechte Leiter des Wettkampfes selbst, für richtig hält.

Denn die menschliche Natur hat, wie ich glaube, eine bestimmte Grenze, auch wenn es einen Paulus gibt, von dem es heißt (Apg. 9, 15): „Dieser ist mir ein Gefäß der Erwählung“ [12], und einen Petrus, den „die Pforten der Hölle nicht überwältigen“ (vgl. Matth. 16, 18), oder wenn es einen Mose gibt, den „Freund Gottes“ (vgl. Ex. 33, 11). Keiner von diesen könnte gegen die ganze Schar der feindlichen Mächte gleichzeitig bestehen, ohne irgendeinen Schaden zu nehmen, es sei denn, daß in ihm die Kraft allein dessen wirkte, der gesagt hat (Joh. 16, 33): „Seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“ Um seinetwillen sagte auch Paulus zuversichtlich (Phil. 4, 13): „Ich vermag alles in dem, der mich

[12] Dieses Zitat fehlt in unseren Hss.; zu seiner Überlieferung s. den Krit. App.

253, 12 nia possum in eo, qui me | confortat Christus", et iterum: „Amplius autem quam omnes illi laboravi, | non autem ego, sed gratia dei mecum".|
14 Propter hanc ergo virtutem, quae utique humana non est, operantem
15 et loquentem in se Paulus dicebat: „Certus sum autem quia neque mors neque vita neque angeli neque principatus neque potestates neque praesentia neque futura neque virtus neque altitudo neque profundum neque alia ulla creatura poterit nos separare a caritate dei, quae est in Christo Iesu domino nostro". Sola enim per se humana natura non arbitror quia
20 possit adversum 'angelos' et 'excelsa et profunda' et 'aliam creaturam' habere certamen; sed cum senserit praesentem in se dominum et inhabitantem, confidentia divini adiutorii dicet: „Dominus inluminatio mea et salvator meus, quem timebo? Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo? Dum adpropiant super me nocentes, ut edant carnes
25 meas, qui tribulant me inimici mei, ipsi infirmati sunt et ceciderunt. Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum; si insurgat in me proelium, in hoc ego sperabo".

Unde ego arbitror quod numquam fortassis homo per se ipsum virtutem contrariam vincere potest, nisi usus fuerit adiutorio divino.|
254 Unde et angelus dicitur 'luctatus esse cum Iacob'. Quod nos quidem ita intellegimus quia non idem sit luctatum esse cum Iacob angelum, quod est adversum Iacob; sed is quidem, qui ei salutis ipsius causa aderat, qui et cognitis profectibus eius etiam 'nomen' ei 'Israhel' dedit,
5 iste cum ipso luctatur, id est, cum ipso est in agone et iuvat eum in certamine, cum sine dubio alius esset, adversum quem dimicaret et adversum quem ei certamen ageretur. Denique Paulus non dixit nobis esse luctamen cum principibus vel cum potestatibus, sed 'adversum principatus et adversum potestates'. Unde si et 'Iacob luctatus est',
10 sine dubio adversum aliquam harum virtutum luctatus est, quas humano generi et sanctis praecipue adversari et movere certamina Paulus enumerat. Ideo denique dicit de eo scriptura quia 'luctatus est cum angelo',

253, 21—22 habitantem γ 24 adpropinquant (B) (γ) 254, 3 adversus W

mächtig macht, Christus", und ferner (1 Kor. 15, 10): „Ich habe mehr gearbeitet als sie alle; nicht aber ich, sondern Gottes Gnade, die mit mir ist." Wegen dieser alles andere als menschlichen Kraft also, die in Paulus wirkte und redete, sagte er (Röm. 8, 38—39): „Ich bin aber gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstentümer noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder eine Macht noch Höhe noch Tiefe noch irgendeine andere Kreatur uns scheiden kann von der Liebe Gottes, welche ist in Christus Jesus, unserem Herrn." Denn die menschliche Natur für sich allein kann, wie ich glaube, nicht den Kampf führen gegen „Engel", gegen „Höhe und Tiefe" und gegen „eine andere Kreatur"; aber wenn sie spürt, daß der Herr in ihr gegenwärtig ist und wohnt, sagt sie im Vertrauen auf die göttliche Hilfe (Ps. 26 [27], 1—3): „Der Herr ist mein Licht und mein Heil, vor wem soll ich mich fürchten? Der Herr ist der Schützer meines Lebens, vor wem soll ich verzagen? Als die Bösen mir nahten, um mein Fleisch zu fressen, meine Bedränger und Feinde, wurden sie schwach und stürzten nieder. Wenn ein Heer wider mich Aufstellung nimmt, wird mein Herz sich nicht fürchten; wenn sich Krieg wider mich erhebt, werde ich auf ihn hoffen."

Daher glaube ich, daß vielleicht niemals ein Mensch durch sich selbst eine feindliche Macht besiegen kann, wenn er nicht Gottes Hilfe dabei hat. Darum heißt es auch, ein Engel habe „mit Jakob gerungen" (vgl. Gen. 32, 24). Wir verstehen dieses Ringen des Engels „mit Jakob" nicht im gleichen Sinne wie (ein Ringen) „gegen Jakob"; vielmehr (ist die Erklärung folgende:) Der, der ihm zum Schutze beigegeben war, welcher, weil er seine Fortschritte kannte, ihm auch „den Namen Israel" gab (vgl. Gen. 32, 28), rang „mit ihm", d. h. er war mit ihm im Kampfe und half ihm im Streit, während es zweifellos ein anderer war, gegen den er kämpfte und gegen den er den Streit führte[13]. Paulus sagt ja auch nicht (vgl. Eph. 6, 12), wir hätten mit Fürsten und mit Gewalten zu kämpfen, sondern gegen Fürsten und gegen Gewalten. Daher hat auch Jakob bei seinem Ringen ohne Zweifel eine von diesen Mächten zum Gegner gehabt, die Paulus aufzählt als Feinde und Streiter wider das Menschengeschlecht und zumal die Heiligen. Darum sagt denn also die Schrift von ihm, er habe „mit dem

[13] Der Doppelausdruck („Kampf"-„Streit") beruht wohl darauf, daß Ruf. zu dem aus dem Gr. übernommenen „agones" das lat. Äquivalent „certamina" hinzugefügt hat.

et 'invaluit ad deum', ut sit agonis quidem certamen angeli adiutorio sustentatum, perfectionis vero palma vincentem perducat ad deum.

6. Nec sane arbitrandum est quia huiuscemodi certamina corporum robore et palaestricae artis exercitiis peragantur, sed spiritui adversum spiritum pugna est, similiter ut Paulus designat 'adversum principatus et potestates et mundi huius rectores tenebrarum' nobis imminere certamen. Ipsa vero certaminum species ita intellegenda est, cum damna, cum pericula, cum obprobria, cum criminationes excitantur adversum nos, non id agentibus adversariis potestatibus, ut haec tantummodo patiamur, sed ut per haec vel ad iram multam vel ad nimiam tristitiam vel ad desperationem ultimam provocemur, vel certe, quod est gravius, conqueri adversum deum fatigati et victi taediis compellamur, tamquam humanam vitam non aeque iusteque moderantem; ut per haec vel infirmemur in fide vel decidamus ab spe vel transferri cogamur a veritate dogmatum et impium aliquid de deo sentire suadeamur. Talia namque quaedam scripta sunt de Iob, cum diabolus dari sibi facultatem bonorum eius poposcisset a deo. Per quod etiam illud edocemur, quoniam non fortuitis aliquibus incursionibus inpugnemur, si quando nos talia aliqua facultatum damna percusserint, neque quod fortuito | nostrorum aliquis captivus abducitur vel domorum ruinae, in quibus cari quique opprimantur, eveniunt; in quibus omnibus unusquisque fidelium debet dicere quia „Non haberes adversum me potestatem, nisi esset tibi data desuper". Vide enim quia non cecidisset domus Iob supra filios eius, nisi prius adversum eos accepisset diabolus potestatem; neque equites ternis ordinibus inruissent, ut raperent camelos eius vel

254, 27 persuadeamur *Del.* 255, 3 debet dicere] diceret γ

Engel gerungen" und „sei stark gewesen zu Gott" (vgl. Hos. 12, 4)[14]; sein Kampf wurde also durch die Hilfe des Engels unterstützt, und die Palme der Vollkommenheit führte den Sieger zu Gott.

6. Man darf natürlich nicht annehmen, dergleichen Kämpfe würden mit der Stärke des Körpers oder mit sportlichem Können geführt, sondern es kämpft Geist gegen Geist, ähnlich wie Paulus den uns bevorstehenden Kampf „gegen Fürsten und Gewalten und gegen die Weltherrscher dieser Finsternis" darstellt (vgl. Eph. 6, 12). Die Art dieser Kämpfe muß man sich so vorstellen, daß Verluste, Gefahren, Schande und Anklagen gegen uns ins Werk gesetzt werden, wobei die feindlichen Mächte nicht darauf abzielen, daß uns nur diese (Unglücke) treffen, sondern daß wir dadurch zu großem Zorn, zu übertriebener Trübsal oder zu äußerster Verzweiflung gereizt werden, oder, was noch schlimmer ist, daß wir, erschöpft und von Überdruß besiegt, zu Klagen gegen Gott getrieben werden, er lenke das menschliche Leben nicht mit Billigkeit und Gerechtigkeit[15]; dadurch sollen wir im Glauben geschwächt werden, die Hoffnung verlieren oder der wahren Lehre abspenstig gemacht und zu gottlosen Meinungen über Gott gebracht werden. Denn Dinge dieser Art stehen geschrieben von Hiob, als der Teufel von Gott Macht über seine Habe gefordert hatte (vgl. Hiob 1, 11—12). Daraus können wir auch lernen, daß es kein zufällig hereinbrechendes Mißgeschick ist, wenn uns einmal solch ein Verlust des Vermögens trifft, und daß nicht zufällig einer unserer Angehörigen in die Gefangenschaft geführt wird oder ein Haus zusammenbricht und unsere Lieben begräbt. Bei all dem muß jeder Gläubige sagen (Joh. 19, 11): „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre." Denn man muß bedenken, daß das Haus des Hiob nicht auf seine Söhne gestürzt wäre (vgl. Hiob 1, 19), wenn der Teufel nicht vorher Macht gegen sie erhalten hätte; und die Reiter wären nicht in drei Rotten eingefallen, um seine Kamele, Rinder und

[14] Hos. 12, 4 besagt in der LXX-Fassung: „. . . in seinen Mühen (im Kampf) war er stark zu Gott (πρὸς θεόν), und er war stark mit einem Engel (μετὰ ἀγγέλου) und siegte." Or. versteht „zu Gott" als Angabe eines Zieles und „mit einem Engel" als Angabe eines Helfers, obwohl in beiden Fällen die Deutung „im Kampf mit" möglich ist. Vgl. auch Gen. 32, 29 in der LXX- und der Symmachus-Fassung (μετὰ θεοῦ, πρὸς θεόν), ferner Or. In Gen. hom. 15, 4.

[15] Zu den hier geschilderten Seelenzuständen, die für die christliche Askese von großer Bedeutung sind, vgl. Fr. Marty, Le discernement des esprits dans le „Peri Archon" d'Origène, Rev. d'ascétique et de mystique 34, 1958, 154.

boves ceteraque animalia, nisi instincti ab eo spiritu, cui se ministros ex propositi sui oboedientia mancipaverant. Sed ne ille quidem qui videbatur ignis vel quod putatum est fulmen cecidisset super oves Iob, antequam diabolus diceret ad deum: „Nonne tu communisti omnia, quae foris sunt et quae intus sunt eius? et reliqua. Sed nunc immitte manum tuam et contige omnia quae habet, nisi in faciem te benedixerit".

7. Ex quibus omnibus illud ostenditur, quod omnia haec, quae fiunt in hoc mundo, quae media aestimantur, sive illa tristia sint sive quoquomodo sint, quomodo sunt, non quidem a deo fiunt, nec tamen sine deo, dum | malignas et contrarias virtutes talia volentes operari non solum non prohibet | deus, sed et permittit facere haec, sed certis quibusque et temporibus | et personis; sicut et in ipso Iob dicitur quia ad certum tempus paratus | est cadere sub alios et domus ipsius depraedari ab iniquis. Propterea | docet nos scriptura divina omnia quae accidunt nobis tamquam a deo | illata suscipere, scientes quod sine deo nihil fit. Quod autem haec ita | sint, id est, quod nihil sine deo fiat, quomodo possumus dubitare, do|mino et salvatore evidenter pronuntiante et dicente: „Nonne duo pas|seres asse veneunt? et unus ex ipsis non cadet super terram sine patre | vestro, qui in caelis est"?

Sed necessitas nos traxit paulo amplius evagari de conluctatione adversarum virtutum, quam adversum homines gerunt, disputantes et de his, quae humano generi accidunt tristioribus, id est temptationibus vitae huius, sicut ait Iob: „Nonne temptatio est omnis vita hominis super terram?", ut manifestius quomodo haec accidant et quam pie de | his sentiri debeat, panderetur. Nunc vero videamus quomodo homines etiam in peccatum falsae scientiae delabuntur, vel quo prospectu virtutes contrariae etiam de his pugnas adversum nos soleant commovere.

255, 15 tristitia μ S 16 sint, quomodo sunt δ : sunt β M* G : sint M^c σ 18 et²] < γ 25 cadit γ 256, 2 delabuntur δ : dilabuntur β M^c σ *(vielleicht richtig, vgl. p. 82, 21; 83, 2; 260, 12—13)* : dilatabuntur M* G

die anderen Tiere zu rauben (vgl. Hiob 1, 17), wenn sie nicht von jenem Geist getrieben worden wären, dem sie sich in freiwilligem Gehorsam zu Dienern gegeben hatten (vgl. Röm. 6, 16). Auch das Feuer, das man sah und für einen Blitz hielt, wäre nicht auf die Schafe des Hiob gefallen (vgl. Hiob 1, 16), bevor der Teufel zu Gott sprach (Hiob 1, 10—11): „Hast du nicht alles fest verwahrt, was außer und in seinem Hause ist? usw. Aber jetzt recke deine Hand aus und taste alles an, was er hat: ob er dir nicht ins Angesicht fluchen wird."

7. Aus all dem geht hervor, daß alle Ereignisse in dieser Welt, die man als indifferent[16] betrachtet, seien sie nun betrüblich, seien sie von beliebiger anderer Art, in ihrer besonderen Art zwar nicht von Gott gewirkt sind, aber auch nicht ohne Gott, insofern Gott die bösen und feindlichen Mächte, die dergleichen bewirken möchten, nicht nur nicht hindert, sondern ihnen sogar gestattet es zu tun, allerdings nur zu bestimmten Zeiten und gegenüber bestimmten Personen. So wird auch bei Hiob gesagt (vgl. Hiob 1, 13?), daß eine bestimmte Zeit dafür gesetzt war, daß er unter die Macht anderer geraten und sein Haus von Übeltätern geplündert werden sollte. Darum lehrt uns die heilige Schrift, alles was uns trifft als von Gott geschickt auf uns zu nehmen, in dem Wissen, daß nichts ohne Gott geschieht. Daß aber dem so ist, d. h. daß nichts ohne Gott geschieht, wie können wir das bezweifeln, wenn der Herr und Erlöser ganz klar ausspricht (Matth. 10, 29): „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater, der im Himmel ist"?

Doch die Notwendigkeit hat uns dazu geführt, etwas weiter abzuschweifen bei der Erörterung des Kampfes, den die feindlichen Mächte gegen die Menschen führen, und der Unglücksfälle, die das Menschengeschlecht treffen, d. h. der Versuchungen dieses Lebens, nach dem Wort Hiobs (Hiob 7, 1): „Ist nicht eine Versuchung das ganze Leben des Menschen auf Erden?" Damit wollten wir deutlicher machen, auf welche Weise dies geschieht und wie man in frommer Weise darüber denken soll. Jetzt aber wollen wir auch betrachten, wie die Menschen in die Sünde des falschen Wissens verfallen und in welcher Absicht die feindlichen Mächte auch in diesem Punkte Kämpfe gegen uns erregen.

[16] Wörtlich: „mittlere" (μέσα), vgl. p. 230, 7. 10. 12, gleichbedeutend mit ἀδιάφορα („indifferens", p. 135, 20. 24. 25): Terminus für wertneutrale Handlungen und Ereignisse, wozu die Stoa alles rechnet, was nicht ethisch relevant ist, also auch alle äußeren Dinge. Or. spricht darüber ausführlich In Rom. IV 9, PG 14, 994 B.

256, 4 CAPUT TERTIUM

1. Docere nos volens sanctus apostolus magnum aliquid et reconditum de scientia et sapientia in prima ad Corinthios epistola ait: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam vero non huius mundi neque principum huius mundi, qui destruuntur, sed loquimur dei sapientiam in mysterio absconditam, quam praedestinavit deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius mundi cognovit. Si enim cognovissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent". In quo ostendere volens sapientiarum differentias describit esse quandam 'sapientiam huius mundi' et esse quandam 'sapientiam principum huius mundi', aliam vero esse 'dei sapientiam'. Sed et hoc cum dicit: 'sapientiam principum huius mundi', non arbitror eum unam aliquam omnium principum huius mundi sapientiam dicere, sed singulorum principum propriam quandam mihi videtur indicare sapientiam. Et rursum cum dicit: „sed loquimur dei sapientiam in mysterio absconditam, quam praedestinavit deus ante saecula in gloriam nostram", requirendum est si eandem dicit dei sapientiam hanc, quae abscondita est ac temporibus aliis et generationibus non innotuit filiis hominum, sicut nunc revelata est sanctis apostolis eius et prophetis, quae erat et illa ante adventum salvatoris sapientia dei, ex qua sapiens erat Salomon. A quo Salomone plus esse quod docet salvator ipsius salvatoris sermo pronuntiat, cum dicit: „Et ecce plus ⟨a⟩ Salomone hic"; in quo ostenditur quia hi, qui docebantur a salvatore, plus aliquid docebantur quam scierat Salomon. Si enim quis dicat quia sciebat quidem salvator amplius, non tamen etiam aliis tradebat plura quam Salomon, quomodo|

III 3 *Textzeugen*: ω.

256, 4 CAPUT TERTIUM] + *Überschrift* De triplici sapientia *Del.* (*vgl. Rubrum in* β *vor* Nunc *p. 256, 1* : Quae sit diversitas inter sapientiam dei et sapientiam mundi huius et sapientiam principum mundi huius . . .) 16 eum unam] cummunam M* .G : communem M^{1c} σ 22 ac] a C γ 26 ⟨a⟩ *Koe. (vgl. p. 256, 25; 257, 4)*

KAPITEL 3[1]

1. Der heilige Apostel sagt im ersten Korintherbrief — und er will uns damit etwas Bedeutsames und Verborgenes über Wissen und Weisheit lehren — (1 Kor. 2, 6—8): „Weisheit aber reden wir bei den Vollkommenen; nicht eine Weisheit dieser Welt, auch nicht der Fürsten dieser Welt, welche vergehen; sondern wir reden Gottes Weisheit, die im Geheimnis verborgen ist, welche Gott vorherbestimmt hat vor der Zeit zu unserer Herrlichkeit, welche keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat. Denn hätten sie die erkannt, hätten sie niemals den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt." Hier spricht er in der Absicht, die unterschiedlichen Arten der Weisheit aufzuweisen, (zuerst) davon, daß es eine „Weisheit dieser Welt" gibt, dann, daß es eine „Weisheit der Fürsten dieser Welt" gibt, und schließlich, daß davon unterschieden ist „Gottes Weisheit". Wenn er aber sagt „eine Weisheit der Fürsten dieser Welt", so meint er, wie ich glaube, nicht eine einheitliche Weisheit sämtlicher Fürsten dieser Welt, sondern mir scheint, daß er auf eine Weisheit der einzelnen Fürsten hinweist, die einem jeden eigen ist. Und wenn er sagt: „sondern wir reden Gottes Weisheit, die im Geheimnis verborgen ist, welche Gott vorherbestimmt hat vor der Zeit zu unserer Herrlichkeit", so ist weiter zu fragen, ob er die göttliche Weisheit, die verborgen ist und den Menschenkindern zu anderen Zeiten und Generationen nicht bekannt war, während sie jetzt den heiligen Aposteln und Propheten offenbart wurde, gleichsetzen will mit jener Weisheit Gottes, die schon vor der Ankunft des Erlösers da war und aus der Salomo seine Weisheit schöpfte[2]. Daß die Lehre des Erlösers mehr ist als dieser Salomo, besagen die Worte des Erlösers selbst (Matth. 12, 42): „Und siehe, hier ist mehr denn Salomo." Hier zeigt sich, daß die Schüler des Erlösers mehr zu wissen bekamen, als Salomo wußte. Denn wenn jemand sagen wollte, der Erlöser habe mehr gewußt als Salomo, aber nicht mehr an andere weitergegeben, wie ist

[1] Der in den Ausgaben übliche Kapiteleinschnitt ist nicht berechtigt, da das Thema von Kap. 2 weitergeführt wird. Del. setzt hier die Überschrift ein: „Von der dreifachen Weisheit", die in unseren Hss. keine zureichende Grundlage hat.

[2] Dies ist erneut die Problemstellung Marcions, die das Verhältnis zwischen AT und NT betrifft; vgl. II 4 und 7. Or. löst die Frage hier (s. das Ende des Abschnitts), indem er eine graduelle, aber keine wesensmäßige Unterscheidung annimmt.

257 convenit et consequenter dictum putabitur etiam illud, quod in subsequentibus ait: „Regina austri surget in iudicio et condemnabit homines generationis huius, propter quod venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et ecce plus a Salomone hic“? Est igitur 'sapientia mundi huius', est et 'sapientia' per singulos fortasse 'principes mundi huius'; de ipsa vero unius 'dei sapientia' illud sentimus indicari, quod minus quidem in antiquioribus et veteribus operata sit, amplius vero et manifestius revelata per Christum est. Verum de sapientia dei in locis propriis requiremus.

2. Nunc vero quoniam quidem in manibus est tractatus de contrariis virtutibus, qualiter moveant etiam ea certamina, quibus falsa scientia humanis mentibus inseritur et seducuntur animae, dum se putant invenisse sapientiam, necessarium puto discernere atque distinguere, quae sit 'sapientia mundi huius' et quae 'principum mundi huius', ut per hoc qui sint etiam patres huius sapientiae, immo vero sapientiarum harum, possimus advertere. Arbitror igitur, sicut supra diximus, sapientiam esse 'huius mundi' aliam quandam praeter illas sapientias, quae sunt 'principum huius mundi'. Per quam sapientiam intellegi videntur et conprehendi ea, quae 'huius mundi' sunt. Quae tamen nihil in se habet, ut possit aliquid vel de divinitate vel de mundi ratione vel de quibuscumque excelsioribus rebus vel de bonae ac beatae vitae institutione sentire, sed est talis, verbi causa, ut est omnis ars poëtica vel grammatica vel rhetorica vel geometrica vel musica, cum quibus adnumeranda est fortassis etiam medicina. In his omnibus 'sapientiam mundi huius' inesse censendum est. 'Sapientiam vero principum huius mundi' intellegimus, ut est Aegyptiorum secreta quam dicunt et occulta philosophia et Chaldeorum astrologia et Indorum de scientia excelsi pol-

257, 1 et] + quam W^c 4 a Salomone W β : quam Salomon A : Solomone M* G : Salomone σ 13 discernere] dicere γ 26 intellegamus γ

dann damit zu vereinbaren und wie wird man es für widerspruchsfrei halten, wenn er im folgenden sagt (Matth. 12, 42): „Die Königin von Mittag wird aufstehen beim Gericht und dieses Geschlecht verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde, Salomos Weisheit zu hören, und siehe, hier ist mehr denn Salomo“? Es gibt also eine „Weisheit dieser Welt“; es gibt auch eine Weisheit, die wahrscheinlich auf die einzelnen „Fürsten dieser Welt“ verteilt ist; bei der „Weisheit des einen Gottes“ aber finden wir den Hinweis, daß sie bei den Älteren in geringerem Maße wirksam war, umfassender und deutlicher aber durch Christus geoffenbart wurde. Über Gottes Weisheit jedoch werden wir an geeigneter Stelle eine eigene Untersuchung anstellen[3].

2. Jetzt aber, da wir bei der Behandlung der Frage sind, wie die feindlichen Mächte auch die Kämpfe ins Werk setzen, bei denen dem menschlichen Geist falsches Wissen eingeflößt und die Seelen verführt werden, während sie glauben, die Weisheit gefunden zu haben, halte ich es für notwendig zu unterscheiden, welches die „Weisheit dieser Welt“ und welches die „Weisheit der Fürsten dieser Welt“ ist; und dadurch sollte sich auch feststellen lassen, wer die Urheber dieser Weisheit — oder vielmehr dieser Weisheiten — sind. Ich glaube nun, wie oben gesagt, daß die Weisheit „dieser Welt“ eine andere ist als die Weisheiten „der Fürsten dieser Welt“. Durch diese Weisheit werden anscheinend die Dinge „dieser Welt“ erkannt und erfaßt. Sie hat jedoch keine Möglichkeit, über die Gottheit, den Sinn der Welt oder irgendwelche höheren Dinge oder über die Regeln des guten und glücklichen Lebens Aussagen zu machen[4], sondern sie ist von der Art beispielsweise der poetischen, grammatischen, rhetorischen, geometrischen oder musikalischen Kunst[5], wozu man vielleicht auch die Medizin zählen kann. In der Gesamtheit dieser Künste muß man die „Weisheit dieser Welt“ sehen. Unter der „Weisheit der Fürsten dieser Welt“ dagegen verstehen wir etwa die sogenannte Geheimphilosophie der Ägypter[6], die Astrologie der Chaldäer und Inder, welche das Wissen von den überirdischen Dingen[7] zu lehren versprechen, und auch die

[3] Vgl. IV 3, 14.

[4] Also über Metaphysik, Physik und Ethik.

[5] Dies ist also der Bereich der „artes liberales“.

[6] Es ist wohl vor allem an die Schriften des Hermes Trismegistos zu denken.

[7] Gr. wohl περὶ μετεώρων, der alte Ausdruck für Spekulation über die Himmelserscheinungen.

257, 28 li|centium, sed et Graecorum multiplex variaque de divinitate sententia. Igitur in scripturis sanctis invenimus principes esse per singulas gentes, 30 sicut in Danihelo legimus 'principem' quendam esse 'regni Persarum' et alium 'principem regni Graecorum', quos non homines esse sed virtutes quasdam evidenter ex consequentia ipsius lectionis ostenditur. Sed et in Hiezechihelo propheta 'princeps Tyri' virtus esse quaedam spiritalis | 258 manifestissime designatur. Hi ergo et alii huiusmodi 'principes huius mundi', habentes singuli sapientias suas et adstruentes dogmata sua variasque sententias, ut viderunt dominum et salvatorem nostrum pollicentem et praedicantem se ob hoc venisse in hunc mundum, ut de- 5 strueret omnia quaecumque illa essent 'falsi nominis scientiae' dogmata, continuo, quis obtegeretur intrinsecus ignorantes, insidiati sunt ei; „adstiterunt" enim „reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius". Quibus eorum insidiis cognitis et his, quae adversum filium dei moliti sunt, intellectis, cum 10 'dominum gloriae crucifixerunt', ait apostolus quia „Sapientiam loquimur | inter perfectos, sapientiam autem non huius saeculi neque principum | huius saeculi, qui destruuntur, quam nemo principum huius mundi cognovit. Si enim cognovissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent".

15 3. Quaerendum sane est, utrum istae sapientiae 'principum huius mundi', quibus homines inbuere nituntur, insidiandi et laedendi studio ingerantur hominibus ab adversariis virtutibus, an tantummodo erroris causa adhibentur, id est, non laedendi hominis prospectu, sed quia haec vera esse ipsi illi 'mundi huius principes' arbitrentur, ideo etiam

258, 6 quis] quid δ C^{c} 7—8 adversum B M* G^{c} 8 adversum β M* G σ 12 destruuntur] *danach Lücke, zu ergänzen 1 Kor. 2, 7 oder wenigstens* ⟨sed loquimur dei sapientiam⟩ *Koe.* 15 ista sapientia γ 18 adhibeantur M^{1c} homines G σ 19 arbitrantur γ

vielfältigen Lehren der Griechen über das Göttliche. In den heiligen Schriften finden wir nun, daß es bei jedem Volk einen Fürsten gibt; so lesen wir bei Daniel (Dan. 10, 13 und 20 Θ) von einem „Fürsten über das Reich der Perser" und einem anderen „Fürsten über das Reich der Griechen". Daß dies nicht Menschen sind, sondern irgendwelche Mächte, zeigt sich ganz klar aus dem Zusammenhang des Textes selber. Auch bei dem Propheten Hesekiel (Hes. 28) ist ganz klar zu erkennen, daß der „Fürst von Tyrus" eine geistige Macht ist[8]. Diese und ähnliche „Fürsten dieser Welt" nun, welche je für sich ihre Weisheit hatten und ihre verschiedenen Lehren und Meinungen aufstellten, sahen, daß unser Herr und Heiland verhieß und verkündete (vgl. Joh. 18, 37), er sei dazu in diese Welt gekommen, um all jene Lehren der „fälschlich so genannten Erkenntnis" (vgl. 1 Tim. 6, 20) zu zerstören, und da sie nicht wußten, wer sich in ihm verbarg[9], bereiteten sie ihm alsbald Nachstellungen: „Es traten auf die Könige der Erde, und die Fürsten vereinigten sich wider den Herrn und seinen Gesalbten." (Ps. 2, 2.) Der Apostel hat ihre Nachstellungen erkannt und durchschaut, was sie gegen den Sohn Gottes ins Werk setzten, als sie „den Herrn der Herrlichkeit kreuzigten", und deshalb sagt er (1 Kor. 2, 6—8): „Weisheit reden wir bei den Vollkommenen; nicht eine Weisheit dieser Welt, auch nicht der Fürsten dieser Welt, welche vergehen; (eine Weisheit), welche keiner von den Fürsten dieser Welt erkannt hat. Denn hätten sie die erkannt, hätten sie niemals den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt."

3. Freilich muß man fragen, ob diese Weisheiten der „Fürsten dieser Welt", die sie den Menschen zu vermitteln streben, von den feindlichen Mächten in der Absicht unter die Menschen gebracht werden, sie zu Fall zu bringen und zu schädigen, oder ob sie nur auf Grund eines Irrtums verbreitet werden; d. h. ob die „Fürsten dieser Welt" nicht zu dem Zweck, den Menschen zu schädigen, sondern weil sie selbst diese

[8] Vgl. III 1 Anm. 59. — Or. setzt also die „Fürsten dieser Welt" mit den Völkerengeln gleich (vgl. I 5, 4 und IV 3, 9): ihre Weisheit ist jeweils für ein Volk charakteristisch.

[9] In 1 Kor. 2, 8 findet Or. die Vorstellung, daß die Geistermächte Jesus aus einem Irrtum über sein Wesen verfolgten, seinen Tod herbeiführten und dadurch ihre eigene Niederlage bewirkten. Dieser Gedanke findet sich bei Or. noch mehrfach, z. B. In Luc. hom. 6, 4—6, wo auch die Schwierigkeiten sichtbar werden. Vgl. M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas, Bern-Tübingen ^{2}1954, 243 ff.

258, 20 ceteros docere cupiant ea, quae ipsi vera esse opinantur: quod et magis arbitror. Sicut enim, verbi causa, Graecorum auctores vel uniuscuiusque haeresis principes cum prius ipsi errorem falsae doctrinae pro veritate susceperint et hanc esse veritatem apud semet ipsos iudicaverint, tunc demum etiam ceteris haec eadem persuadere conantur, quae apud semet 25 ipsos vera esse censuerint: ita putandum est facere etiam 'principes huius mundi', in quo mundo certae quaeque spiritales virtutes certarum|
259 gentium sortitae sunt principatum et propter hoc 'mundi huius principes' appellatae sunt.

Sunt praeterea etiam aliae praeter hos 'principes' speciales quaedam mundi huius energiae, id est virtutes aliquae spiritales, certa quaeque 5 inoperantes, quae ipsae sibi pro arbitrii sui libertate ut agerent elegerunt, ex quibus sunt isti spiritus, qui inoperantur 'sapientiam huius mundi': verbi causa, ut sit propria quaedam energia ac virtus, quae inspirat poëticam, alia, quae geometriam, et ita quae singulas quasque huiuscemodi artes disciplinasque commoveant. Denique quam 10 plurimi Graecorum opinati sunt artem poëticam sine insania non posse constare; unde et in historiis eorum refertur aliquotiens eos, quos vates appellant, subito insaniae cuiusdam spiritu esse subpletos. Quid autem dicendum est etiam de his, quos divinos appellant, a quibus per inoperationem daemonum eorum, qui eis praesunt, versibus arte modu-

258, 22 principes heresis γ haeresis] haereses δ : haereseos β *(vielleicht richtig)* 259, 8 alia quae δ : aliae quae β : aliae quaedam γ geometricam C M[1c] G quae[2]] quaeque σ

Dinge für wahr halten, danach streben, auch andere das zu lehren, was sie selbst für wahr halten. Letzteres halte ich eher für richtig[10]. So haben z. B. die griechischen Autoren und die Anführer aller Sekten[11] zuerst selbst den Irrtum einer falschen Lehre für die Wahrheit genommen und bei sich selbst entschieden, daß dies die Wahrheit sei; erst dann versuchen sie andere von dem zu überzeugen, was sie bei sich selbst als wahr beurteilt haben. Dieselbe Handlungsweise muß man auch bei den „Fürsten dieser Welt" annehmen, dieser Welt, in welcher bestimmten Geistermächten die Leitung bestimmter Völker zugefallen ist, weshalb sie den Namen „Fürsten dieser Welt" erhalten haben.

Es gibt außerdem neben diesen „Fürsten" einige besondere Wirkkräfte[12] dieser Welt, die bestimmte Tätigkeiten ausüben, die sie selbst kraft ihrer Willensfreiheit gewählt haben. Hierzu gehören jene Geister, die die „Weisheit dieser Welt" betreiben. So gibt es z. B. eine besondere Kraft, die die Poesie inspiriert, eine andere, die der Geometrie Antrieb gibt, und so (eine ganze Anzahl von Kräften,) die jede einzelne Kunst oder Wissenschaft dieser Art antreiben. Viele Griechen glauben ja, daß die Dichtkunst ohne Wahnsinn nicht bestehen könne[13], und in ihrer Überlieferung wird darum mehrfach berichtet, daß die sogenannten „Seher"[14] plötzlich von einem Geist des Wahnsinns erfüllt wurden. Was soll man ferner von den sogenannten „göttlichen" Menschen sagen, die durch das Wirken der Dämonen, unter deren Ein-

[10] Or. neigt nicht dazu, die „Fürsten dieser Welt" ohne weiteres als bösartig hinzustellen, obwohl die zugrundeliegende Schriftstelle (1 Kor. 2, 6—8) das nahelegen würde. Der Grund ist wohl die Gleichsetzung mit den Völkerengeln, die Or. als gefallen, aber nicht als böse ansieht. — Diese Auffassung gilt offenbar auch für die im folgenden Abschnitt behandelten Dämonen, denen die „Künste" unterstehen. Or. nimmt damit Stellung zu dem Problem, welche Geltung für den Christen das heidnische Wissen hat. Es ist für ihn dämonisch und falsch, aber kein Erzeugnis der Bosheit, sondern des Irrtums.

[11] Mit dem letzteren Ausdruck können sowohl Philosophenschulen wie christliche Sekten gemeint sein. Letztere werden aber in § 4 anders beurteilt, und deshalb ist hier wohl an erstere zu denken.

[12] Ruf. setzt, offenbar als Erklärung zu dem gr. Wort „energiae", hinzu: „d. h. einige geistige Kräfte"; ähnliche Zusätze auch im folgenden.

[13] Seit Demokrit Fr. 18, Plato Io 533 E und Phaedr. 245 A ein verbreiteter Gedanke.

[14] „vates": ein lat. Ausdruck für den inspirierten Dichter, der in gr. Sprache kein Gegenstück hat; in „quos vates appellant" liegt vielleicht ein Zusatz Rufins vor.

latis responsa proferuntur? Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis versu eos dicere poëmata admiranda omnibus et stupenda fecerunt. Quae hoc modo geri arbitranda sunt, quod sicut sanctae et inmaculatae animae, cum se omni affectu omnique puritate voverint deo et alienas se ab omni daemonum contagione servaverint et per multam abstinentiam purificaverint se et piis ac religiosis inbutae fuerint disciplinis, participium per hoc divinitatis adsumunt et prophetiae ceterorumque divinorum donorum gratiam promerentur: ita putandum est etiam eos, qui se | opportunos contrariis virtutibus exhibent, id est industria vita vel studio | amico illis et accepto, recipere eorum inspirationem et sapientiae eorum | ac doctrinae participes effici. Ex quo fit ut eorum inoperationibus | repleantur, quorum se prius famulatui subiugarint.

4. De his sane, qui de Christo aliter docent quam scripturarum regula patitur, non otiosum est intueri, utrum insidioso proposito adversum Christi fidem nitentes contrariae virtutes fabulosa quaedam simul et impia dogmata commentatae sint, an vero etiam ipsae audito verbo Christi et neque evomere id valentes ex arcanis conscientiae suae neque pure sancteque retinere, per vasa opportuna sibi et, ut ita dicam, per prophetas suos diversos errores contra regulam christianae veritatis induxerint. Et magis putandum est quod apostatae et refugae virtutes, quae a deo recesserint, vel ipsa mentis suae propositique nequitia vel

259, 23 donorum] < C γ 24 vitae σ 260, 4—5 adversus W 5 contrariae virtutes] < γ 6 simul] < γ

fluß sie stehen, (Orakel-)Antworten in kunstvoll gefügten Versen vortragen[15]? Auch die sogenannten Magier oder Zauberer rufen manchmal über kleine Kinder die Dämonen an und bewirken damit, daß diese Gedichte in Versen sprechen[16], zum Staunen und zur Bewunderung aller[17]. Diese Vorgänge kann man folgendermaßen erklären: Heilige und fleckenlose Seelen, die sich mit aller Hingabe und Reinheit Gott geweiht und von jeder Berührung mit den Dämonen ferngehalten haben, die sich durch große Enthaltsamkeit gereinigt und mit frommem, religiösem Wissen gebildet haben, erhalten hierdurch Anteil am Göttlichen und verdienen sich die Gnade der Prophetie und der anderen Gaben Gottes. Dementsprechend muß man annehmen, daß die, die sich den feindlichen Mächten willig zeigen, nämlich durch ein tätiges Leben oder durch ein (geistiges) Streben, das jenen lieb und angenehm ist, von ihnen die Eingebung erhalten und ihrer Weisheit und Lehre teilhaftig werden. So kommt es, daß sie vom Wirken jener Mächte erfüllt werden, denen sie sich zuvor in den Dienst gegeben haben[18].

4. Betreffs derer freilich, die über Christus anders lehren als es die Richtschnur der Schrift erlaubt, ist es nicht müßig, zu überlegen, ob die feindlichen Mächte in boshafter Absicht gegen den Glauben an Christus erfundene und gleichzeitig gottlose Lehren aufgestellt haben, oder ob vielmehr auch sie das Wort Christi vernommen haben, es weder ausspeien konnten aus dem Innersten ihres Gewissens, es aber auch nicht rein und heilig zu bewahren vermochten, und darum durch ihnen dienliche Gefäße, sozusagen durch ihre Propheten, verschiedene Irrtümer gegen die Richtschnur der christlichen Wahrheit aufbrachten. Hier ist eher anzunehmen, daß die abtrünnigen Mächte, die sich von Gott getrennt haben, entweder unmittelbar aus der Bosheit ihres Den-

[15] Es ist an die Inspirationsmantik gedacht, deren bekanntester Vertreter die Pythia in Delphi ist.

[16] Kinder werden bei Zauberhandlungen oft als Medien benutzt. Beispiele für das hier Beschriebene bei A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, RVV IV 2, 1908, 161. 171 f.

[17] Koe. hat auf diesen Passus, wenn auch zweifelnd, einen Bericht bei Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 2 (p. 150, 5—8 Hi.) bezogen, wonach Or. den Dämonen eine Erkenntnis der Zukunft aus den Sternen zugeschrieben habe. Dies ist aber wohl ein entstellender Bericht über die Darlegungen im 3. Buch des Genesis-Kommentars, wo eine solche Erkenntnis den Engelmächten zugeschrieben wird (s. o. I 7 Anm. 18).

[18] Näheres zu diesem Thema: G. Bardy, Origène et la magie, Rech. de sciences relig. 1928, 126—142.

260, 12 invidia eorum, quibus veritate cognita ad illum gradum, unde illae dilapsae sunt, praeparatur ascensus, ad impediendos huiuscemodi profectus errores hos falsae doctrinae deceptionesque conponunt.

Manifeste ergo et ex multis indiciis demonstratur quod humana anima, dum in hoc corpore est, recipere potest diversas energias, id est inoperationes, spirituum diversorum malorum ac bonorum; et malorum quidem duplici specie, id est vel tunc, cum penitus ex integro eorum possederint mentem, ita ut nihil omnino eos quos obsederint intellegere vel sentire permittant, sicut exemplo sunt hi, quos vulgo energumenos vocant, quos amentes et insanos videmus, quales et illi erant, qui in evangelio a salvatore curati esse referuntur, vel cum sentientem quidem et intellegentem animum cogitationibus variis et sinistris persuasionibus inimica suggestione depravant, ut exemplo est Iudas ad proditionis facinus diaboli inmissione provocatus, sicut scriptura declarat dicens: „Cum autem iam immisisset diabolus in cor Iudae Scariothis ut traderet eum". Boni vero spiritus recipit quis energiam vel inoperationem, cum movetur et provocatur ad bona et inspiratur ad caelestia vel divina; sicut sancti angeli et ipse deus inoperatus est in prophetis, suggestionibus sanctis ad meliora provocans et cohortans, ita sane ut maneret in arbitrio hominis ac iudicio, si sequi velit aut
261 nolit ad caelestia et divina provocantem. Unde et ex hoc manifesta discretione dinoscitur, quando anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti adspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat nec perdat arbitrii sui iudicium

260, 28 cum movetur] commovetur **B C*** **γ** 261, 1 hoc] hac *Del.*

kens und Wollens heraus oder aus Mißgunst gegen die, welchen, nachdem sie die Wahrheit erkannt haben, der Aufstieg bereitet wird zu der Stufe, von der jene herabgesunken sind, die genannten falschen und trügerischen Lehren zur Behinderung solcher Fortschritte aufstellen.

Es ergibt sich also klar aus vielen Beweisen [19], daß die menschliche Seele, solange sie in diesem Körper ist, verschiedenen Wirkkräften von verschiedenen Geistern, bösen und guten, ausgesetzt ist. Die Wirkung der bösen kann auf zweierlei Art geschehen. Entweder nehmen sie den (menschlichen) Geist ganz und gar in Besitz und lassen den Besessenen keinerlei Denken und Wahrnehmen; Beispiele dafür sind die allgemein so genannten „Energumenoi" [20], die, wie wir es erleben, ohne Verstand und von Sinnen sind; von dieser Art waren auch jene, die nach dem Bericht des Evangeliums vom Erlöser geheilt wurden. Oder sie lassen dem Geist das Wahrnehmen und Denken, verderben ihn aber mit allerhand Gedanken und unheilvollen Einflüsterungen kraft ihres feindseligen Einflusses; ein Beispiel dafür ist Judas, der durch eine Eingebung des Teufels zu dem Verbrechen des Verrats gebracht wurde, wie die Schrift sagt (Joh. 13, 2): „Als aber schon der Teufel dem Judas Ischariot ins Herz gegeben hatte, daß er ihn verriete." Aber die Wirkkraft eines guten Geistes erfährt jemand, wenn er zum Guten hin bewegt und beeinflußt wird und zu Himmlischem und Göttlichem inspiriert wird; so haben die heiligen Engel und Gott selbst in den Propheten gewirkt, die sie mit heiligen Eingebungen zum Besseren antrieben und mahnten, doch so, daß es der Willensentscheidung des Menschen überlassen blieb, ob er dem Antrieb zum Himmlischen und Göttlichen folgen wollte oder nicht. Hieraus ergibt sich auch ein deutliches Unterscheidungsmerkmal für die Feststellung, wann eine Seele von der Anwesenheit eines guten Geistes beeinflußt wird [21]: nämlich wenn sie durch die Inspiration, welche über sie kommt, keine Verwirrung und kein Außersichsein des Geistes erleidet und nicht die freie

[19] Zum Folgenden vgl. Fr. Marty, Le discernement [s. o. Kap. 2 Anm. 15].

[20] Ein Ausdruck der frühen Kirche für die von Geistern Besessenen, wörtlich: „die unter der Wirkung einer Kraft Stehenden". Für die Kirche stellen die Energumenoi ein Problem dar: sie dürfen nur beschränkt am Gottesdienst teilnehmen, sind aber nicht von der Kirche ausgeschlossen. Vgl. dazu RAC und Lampe s. v. „Energumenoi", RE s. v. „Dämonische". — Der Zusatz „die ohne Verstand und von Sinnen sind" ist vielleicht nur eine Erläuterung Rufins zu dem gr. Wort (Bardy [Lit.-Vz. VII] 122).

[21] Hier geht es um die „Unterscheidung der Geister", von der Paulus (1 Kor. 12, 10) spricht.

liberum; sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis sine ulla mentis obturbatione ministrabant. Boni ergo spiritus suggestionibus humanam memoriam ad recordationem meliorum | provocari exemplis iam in superioribus edocuimus, cum Mardochaei et | Artaxersis fecimus mentionem.

5. *1→ Illud quoque consequenter requirendum puto, ex quibus causis humana anima nunc quidem a bonis, nunc autem moveatur a malis. Cuius rei causas suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea, sicut designat Iohannes 'in matris ventre tripudians et exultans', cum 'vox salutationis Mariae ad aures Elisabeth' matris eius adlata est, ←1 | et ut declarat Hieremias propheta, qui 'antequam plasmaretur in utero | matris cognitus erat deo, et antequam e vulva procederet sanctificatus | ab eo est et puer adhuc prophetiae gratiam cepit'. *2→ Et rursum e con|trario manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quosdam a prima | statim aetate possessos, id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, | alios vero a puero divinasse historiarum fides de-
262 clarat, alii a prima | aetate daemonem, quem Pythonem nominant, id est ventriloquum, passi | sunt. Pro quibus omnibus ab his, qui dei providentia regi omnia quae | in hoc mundo sunt adserunt, sicut nostra quoque continet fides, ut | mihi videtur, non aliter poterit responderi ita, ut absque omni iniusti|tiae culpa divina providentia demonstretur, nisi priores quaedam fuisse | eis causae dicantur, ←2 quibus antequam in corpore

*1 *Hier. Ep. 124, 8 (p. 106, 23—29 Hi.):* Atque in eodem volumine: → Sed et hoc requirendum, quare humana anima nunc ab his, nunc ab aliis virtutibus ad diversa moveatur. ← Et putat → quarundam[a], antequam venirent in corpora, merita praecessisse, ut est illud Iohannis exultantis in utero matris suae, quando ad vocem salutationis Mariae indignam se confabulatione eius Elisabeth confitetur. ←

*1 *Hier.* [a] quorundam h^p

*2 *Hier. Ep. 124, 8 (p. 106, 29—107, 9 Hi.):* Statimque subiungit: → Et e contrario parvuli, licet[a] paene lactantes, malis replentur spiritibus et in divinos atque ariolos inspirantur in tantum, ut etiam daemon Pythonicus quosdam a tenera aetate possideat; quos derelictos esse apud providentiam dei, cum nihil tale fecerint, ut istius modi insaniam sustinerent, non est eius, qui nihil vult absque deo fieri et omnia illius iustitia gubernari. ←

*2 *Hier.* [a] licet] et h^p : licet et *frühere Hrsg.*

261, 8 iam] < γ 17 ab eo] a deo δ

Willensentscheidung verliert; ein Beispiel dafür sind alle Propheten und Apostel, die den göttlichen Sprüchen ohne irgendeine Verwirrung ihres Geistes zu Diensten waren. Daß durch Eingebungen eines guten Geistes das menschliche Gedächtnis zur Erinnerung an Gutes angeregt wird, haben wir oben schon an Beispielen gezeigt, als wir Mardochai und Artaxerxes erwähnten [22].

5. Anschließend [23] ist, meine ich, auch dies zu untersuchen, aus welchen Gründen die menschliche Seele manchmal von guten, manchmal von bösen (Kräften) beeinflußt wird. Dafür, so vermute ich, gibt es gewisse Gründe, die noch vor unserer leiblichen Geburt liegen, wie es das „Hüpfen und Frohlocken des Johannes im Schoße der Mutter" erkennen läßt, „als die Stimme des Grußes Marias an das Ohr Elisabeths", seiner Mutter, drang (vgl. Lukas 1, 44), und wie es der Prophet Jeremia ausspricht (vgl. Jer. 1, 5—6), welchen Gott „kannte, ehe denn er im Mutterleibe bereitet wurde, und heiligte, ehe denn er aus dem Mutterschoße hervorging, und der noch als Knabe die Gabe der Prophetie empfing" [24]. Und auf der anderen Seite zeigt sich klar, daß manche Menschen von früher Jugend an von feindlichen Geistern besessen sind (vgl. Mark. 9, 21), daß also einige schon mit einem Dämon geboren sind; andere haben von Kindheit an wahrgesagt, wie die historische Überlieferung besagt, andere haben von Jugend an unter dem Dämon gelitten, den man Python nennt (vgl. Apg. 16, 16), d. h. Bauchredner [25]. Angesichts all dieser Fälle kann man, scheint mir, wenn man überzeugt ist, daß alles in dieser Welt von Gottes Vorsehung geleitet wird, wie es auch unser Glaube sagt [26], nur eine Erklärung geben, die die göttliche Vorsehung von jeglichem Vorwurf der Ungerechtigkeit freihält: nämlich, daß man bei ihnen gewisse frühere Ursachen annimmt; die Seelen hätten, bevor sie im Körper geboren wurden, irgendeine

[22] Vgl. III 2, 4.

[23] Zum folgenden Abschnitt liefert Hier. Paralleltexte. Sie bestätigen Rufin, bieten aber keine erkennbar bessere Fassung.

[24] Vgl. I 7, 4.

[25] Dieser erklärende Zusatz ist wohl von Rufin (so Schnitzer). Der Name des Drachen-Dämons Python wird auch für Bauchredner gebraucht, vgl. Bauer s. v. πύθων.

[26] Vielleicht Zusatz Rufins (so Simonetti), vgl. I Praef. Anm. 4.

262, 7 nascerentur animae | aliquid culpae contraxerint in sensibus vel motibus suis, pro quibus | haec merito pati a divina providentia iudicatae sint. Liberi namque | arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, 10 etiam cum extra | corpus est; et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala mo|vetur, nec umquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine | motu aliquo esse vel bono vel malo potest. Quos motus causas prae|stare meritorum verisimile est etiam prius quam in hoc mundo aliquid | agant; ut pro his causis vel meritis per divinam provi- 15 dentiam statim | a prima nativitate, immo et ante nativitatem, ut ita dicam, vel boni | aliquid vel mali perpeti dispensentur.

6 (5). Et haec quidem dicta sint de his, quae videntur hominibus vel a prima statim nativitate vel etiam antequam in hanc lucem prorumpant evenire. De his vero, quae a diversis spiritibus animae, 20 id est humanis cogitationibus, suggeruntur, quae vel ad bona vel ad contraria provocent, interdum etiam in hoc existere quaedam anteriores corporeae nativitatis causae putandae sunt. Interdum vero vigilans mens et abiciens a se quae mala sunt, bonorum ad se adiutorium provocat; vel e contrario neglegens et ignava, dum minus cauta est, locum 25 dat his spiritibus, qui velut latrones ex occulto insidiantes inruere humanas mentes, cum locum sibi datum per segnitiam viderint, moliuntur, sicut ait Petrus apostolus quia „Adversarius vester diabolus tamquam | 263 leo rugiens circuit, quaerens quem transvoret". Propter quod die noctuque cor nostrum omni custodia conservandum est, et 'locus non est dandus diabolo', sed omnia agenda sunt, quibus ministri dei (hi videlicet 'spiritus, qui ad ministerium missi sunt eorum, qui ad here- 5 ditatem salutis vocati sunt') inveniant in nobis locum et delectentur ingredi hospitium animae nostrae et habitantes apud nos, id est in corde nostro, melioribus nos consiliis regant, si tamen habitaculum cordis nostri virtutis et sanctitatis cultu 'invenerint exornatum'.

262, 26 segnitiam δ B^{c} : segnitiae B* : segnitiem C γ 27 vester] noster σ 263, 1 transvoret] devoret γ 6 id est — 7 nos] < γ

Schuld auf sich geladen in ihrem Denken oder in ihren Bewegungen, und dafür seien sie von der göttlichen Vorsehung zu Recht verurteilt worden, dies zu leiden. Denn die Seele ist immer freien Willens, sowohl wenn sie in diesem Körper ist, als auch wenn sie außerhalb des Körpers ist[27]; und der freie Wille hat immer eine Bewegung zum Guten oder Schlechten, und ein Vernunftwesen, sei es eine Intelligenz oder eine Seele[28], kann nie ohne eine gute oder schlechte Bewegung sein. Dann leuchtet es ein, daß diese Bewegungen die Gründe abgeben für Verdienste, noch bevor (die Vernunftwesen) irgendwelche Handlungen in dieser Welt ausführen; und auf Grund dieser Verdienste werden sie durch die göttliche Vorsehung gleich von Geburt an, ja sozusagen schon vor der Geburt, guten oder bösen Geschicken unterworfen.

6. Soviel sei gesagt über die Schicksale, die offensichtlich die Menschen gleich bei der Geburt treffen oder schon bevor sie das Licht der Welt erblicken. Was nun die Einflüsterungen verschiedener Geister betrifft, die die menschliche Seele, d. h. ihr Denken beeinflussen, entweder zum Guten oder zum Gegenteil, so ist anzunehmen, daß auch diese zum Teil auf gewissen Ursachen beruhen, die vor der leiblichen Geburt liegen. Zuweilen aber ruft eine Intelligenz, die wachsam ist und das Böse von sich abweist, die Hilfe der guten (Geister) herbei, oder umgekehrt gibt (eine Intelligenz), die nachlässig und träge ist, aus Mangel an Vorsicht jenen Geistern Raum, die wie Räuber im Verborgenen lauern und in den menschlichen Geist einzubrechen trachten, wenn sie sehen, daß ihnen durch Trägheit Raum gegeben wird, wie der Apostel Petrus sagt (1 Petr. 5, 8): „Euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, welchen er verschlinge." Darum müssen wir bei Tag und Nacht unser Herz mit aller Wachsamkeit hüten und „nicht Raum geben dem Teufel" (vgl. Eph. 4, 27); sondern wir müssen alles tun, daß die Diener Gottes, nämlich jene Geister, die „ausgesandt sind zum Dienst an denen, die berufen sind, das Heil zu erben" (vgl. Hebr. 1, 14), in uns Raum finden und sich freuen, in unserer Seele gastlich einzukehren, und daß sie bei uns, d. h. in unserem Herzen, wohnen und uns mit ihrem guten Rat lenken, sofern sie nur die Wohnstatt unseres Herzens „geziert finden" (vgl. Matth. 12, 44) mit dem Schmucke von Tugend und Heiligkeit.

[27] Das widerspricht eigentlich der Schilderung der völligen Besessenheit in § 4. Das Argument erfordert hier gar keine derart allgemeine Behauptung. Sollte Rufin erweitert haben?

[28] Erscheinungsweisen der λογικά sind sowohl νοῦς wie ψυχή; vgl. II 8.

263, 9 Verum sufficiant ista pro viribus disserta a nobis de his virtutibus,
10 quae humano generi adversantur.

CAPUT QUARTUM

Utrum verum sit quod quidam dicunt, quasi binas animas esse per singulos

1. Nunc ergo ne de humanis quidem temptationibus silendum puto,
15 quae nascuntur interdum ex 'carne et sanguine' vel ex 'prudentia carnis' et sanguinis, quae deo esse dicitur 'inimica', posteaquam de his temptationibus exposuimus, quae plus quam 'humanae' dicuntur, id est quas 'adversum principatus et potestates et adversum mundi huius rectores tenebrarum et spiritalia nequitiae in caelestibus' gerimus, vel quae nobis
20 adversum spiritus malignos et inmundos daemones peraguntur. In qua re consequenter arbitror requirendum si in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac 'spiritu vitali', est etiam aliud aliquid, quod incitamentum habeat proprium et commotionem ad malum provocantem; sicut haberi a quibusdam quaestio solet huiusmodi, utrum-
264 nam | velut duae animae in nobis dicendae sunt, una quaedam divinior et | caelestis et alia inferior, an vero ex hoc ipso, quod corporibus in-

III 4 *Textzeugen*: ω.

263, 12—13 *Überschrift* Utrum — singulos *hierhergestellt von Koe.* : *nach p. 263, 16* inimica ω *Überschrift in der Fassung* De humanis tentationibus *nach p. 263, 8* exornatum *Merl. (vielleicht die richtige Stelle)* : *an der vorliegenden Stelle (p. 263, 12) Del.* 14 ne] nec δ M^{1c} : < C silendum puto] *vor p. 263, 16* posteaquam δ 18 adversum^{1}] adversus δ M^{1c} 20—21 In qua re] Qua re δ : < C

Mit dieser Erörterung über die gegen das Menschengeschlecht streitenden Mächte, die wir nach unseren Kräften angestellt haben, mag es sein Bewenden haben.

KAPITEL 4

Ob es richtig ist, was einige sagen: jeder (Mensch) habe in gewisser Weise zwei Seelen [1]

1. Jetzt sollten wir, meine ich, auch über die Versuchungen menschlicher Art sprechen, die manchmal von „Fleisch und Blut" (vgl. Eph. 6, 12 u. ö.) und dem „Sinnen von Fleisch" und Blut kommen, welches als gottfeindlich bezeichnet wird (vgl. Röm. 8, 7—8), nachdem wir bisher über jene Versuchungen gehandelt haben, die „übermenschlich" heißen (vgl. 1 Kor. 10, 13), d. h. über jene Kämpfe, die wir „gegen Fürsten und Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis und die Geister der Bosheit unter dem Himmel" (vgl. Eph. 6, 12) auszufechten haben und die wir gegen böse Geister und unreine Dämonen führen. Bei diesem Thema stellt sich, meine ich, in logischer Folge die Frage, ob in uns Menschen, die wir aus Seele, Leib und Lebensgeist (vgl. 1 Thess. 5, 23; Weish. 15, 11) bestehen [2], außerdem noch etwas anderes ist, das eine eigene Triebkraft und Bewegung hat, die zum Schlechten hin drängt. So pflegen manche die folgenden Fragen zu erörtern: Muß man gleichsam zwei Seelen in uns annehmen, eine göttlichere und himmlischere und eine niedere [3]? Oder aber werden wir schon dadurch, daß wir an Körper gebunden sind — welche ihrer eigenen Natur nach

[1] Diese Überschrift der Ruf.-Hss. läßt nicht erkennen, daß das bisherige Thema weitergeführt und nun die menschliche Seite der Versuchungen (vgl. III 2, 2) untersucht wird. Insofern ist treffender die Überschrift „Über die Versuchungen menschlicher Art", die ältere Herausgeber bieten, für die aber keine handschriftliche Grundlage bekannt ist.

[2] Or. geht hier von einer Dreiteilung der inneren Kräfte aus; mit „Seele" ist dabei ein höherer Teil gegenüber dem „Lebensgeist" gemeint. Über die nicht ganz einheitliche Seelenteilungslehre des Or. vgl. Redepenning [Lit.-Vz. II 2] II 368 ff. und F. Rüsche, Blut, Leben und Seele, Paderborn 1930, 412 ff.; Brühl [Lit.-Vz. IV] 32 f.

[3] Eine Zwei-Seelen-Lehre tritt bei Numenios (Fr. 44 des Places) u. a. Philosophen auf (vgl. PW Suppl. VII 674 f.), ferner bei Gnostikern: Isidoros

haeremus (quae corpora secundum propriam quidem naturam mortua sunt et penitus exanima, quia ex nobis, id est ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui), trahimur et provocamur ad haec mala, quae corpori grata sunt, an vero tertium, quod quidam Graecorum opinati sunt, quia anima nostra, cum una sit per substantiam, ex pluribus tamen constet, id est quod pars eius rationabilis dicatur, pars vero inrationabilis, et ea quidem pars, quam inrationabilem dicunt, in duos rursum dividatur affectus cupiditatis et iracundiae. Has ergo tres quas supra diximus de anima opiniones a nonnullis haberi invenimus. Ex quibus illud interim, quod quibusdam Graecorum philosophis visum diximus, quia tripertita sit anima, non valde confirmari ex divinae scripturae auctoritate pervideo; ad alia vero duo, quae reliqua sunt, inveniri possunt aliquanta, quae ex divinis litteris aptari posse videantur.

2. E quibus primo illud discutiamus, quod adstruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et caelestis, alia vero inferior et terrena, et quod ea quidem, quae melior est, caelitus inseratur, qualis est illa, quae et Iacob adversum Esau adhuc in utero posito palmam victoriae 'subplantati' praestitit fratris, et quae in Hieremia sanctifica-

264, 7 opinati] arbitrati γ 10 rursus δ 13 sit] est δ 18 in] < G σ 21 fratri γ

tot und ganz seelenlos sind, da erst durch uns, d. h. durch die Seele, der stoffliche Körper belebt wird, welcher an sich dem Geist entgegengesetzt und feindlich ist[4] —, zu den Übeln hingezogen und gedrängt, die dem Körper lieb sind[5]? Oder besteht drittens unsere Seele, wie einige Griechen gemeint haben, aus mehreren Teilen, obwohl sie der Substanz nach eine einzige ist; d. h.: ist, wie diese Lehre sagt, ein Teil von ihr vernünftig, der andere unvernünftig, und ist letzterer noch einmal aufgeteilt in die Affekte Begierde und Zorn[6]? Diese drei angeführten Meinungen über die Seele haben wir vertreten gefunden. Für eine von ihnen, die Dreiteilung der Seele, die, wie gesagt, von einigen griechischen Philosophen gelehrt wurde, finde ich keine rechte Bestätigung durch die Autorität der heiligen Schrift; zu den übrigen zwei aber lassen sich etliche Stellen aus der heiligen Schrift anführen, die zu passen scheinen.

2. Aus diesen Meinungen wollen wir zuerst die von einigen vertretene Behauptung erörtern, es gebe in uns eine gute und himmlische Seele, daneben aber eine niedere, irdische; und die bessere sei vom Himmel her eingesetzt, wie etwa die, die Jakob im Streit gegen Esau noch im Mutterleibe die Siegespalme verschaffte über den Bruder, den er „zu Fall brachte" (vgl. Hos. 12, 4; Gen. 25, 25—26; Mal. 1, 2—3;

(bei Clem. Al. Strom. 2, 20, 113 f.); Clem. Al. Exc. ex Theod. 50, 1—53, 1; Plot. 2, 9, 5. Ähnlich klingt Clem. Al. Strom. 6, 134, 1. 135, 1. 136, 1; 7, 79, 6. Dahinter steht einerseits die platonische Lehre von den Seelenteilen, andererseits vielleicht eine Umbildung der stoischen Psychologie (s. D. Babut, Plutarque de la vertu éthique, Paris 1970, 62—66). Zur Gnosis vgl. H. Langerbeck, Aufsätze zur Gnosis, Abh. d. Ak. d. Wiss. Göttingen 1967, 54 f.

[4] Der hier ausgesprochene Leib-Seele-Dualismus entspricht der gr. philosophischen Tradition; er läßt sich aber durch das paulinische Begriffspaar Fleisch-Geist stützen, dem die Begriffe Tod-Leben zugeordnet sind (vgl. etwa Röm. 8, 6).

[5] Diese Auffassung ist die des frühen Platon, vgl. etwa Phaed. 81 B 1—5; 83 D 6—7. Sie ist aber so verbreitet, daß sich nicht angeben läßt, ob Or. an bestimmte Vertreter denkt.

[6] Dies ist die platonische Theorie der Seelenteile in der Fassung der Politeia, vgl. Rep. 434 D—441 C; Phaedr. 246 AB; Tim. 69 C—72 D: „logistikon" und „alogon" (vernünftiger und vernunftloser Teil), letzterer wieder unterteilt in „epithymetikon" und „thymoeides" (begehrender und mutartiger Teil). Der letzte Teil enthält bei Platon vor allem die Regungen von Mut und Ehrgeiz; im Hellenismus verschiebt sich der Begriff zum Zorn hin.

264, 22 tur | ex vulva, et spiritu sancto repletur ex utero in Iohanne. Illam vero inferiorem quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere | 265 negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt. Quod enim scriptum est: „Caro concupiscit adversum spiritum", non hoc de carne dictum accipiunt, sed de hac anima, quae proprie carnis est anima. Sed et ex his student nihilominus confirmare haec, quae 5 in Levitico ita scripta sunt: „Anima omnis carnis sanguis ipsius est". Ex eo enim, quod per totam carnem sanguis diffusus vitam praestat carni, in sanguine inesse aiunt hanc animam, quae dicitur 'totius carnis esse anima'. Hoc autem ipsum quod dictum est, 'carnem repugnare adversum spiritum, spiritum autem adversum carnem', et quod dictum 10 est: „Anima omnis carnis sanguis ipsius est", alio nomine idem vocari dicunt 'sapientiam carnis', quod est spiritus quidam materialis, qui 'legi dei subiectus non est, sed nec potest' esse subiectus, quia voluntates habet terrenas et desideria corporalia. De hoc putant etiam apostolum dixisse illud, quod ait: „Video autem aliam legem in membris meis 15 repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in lege peccati, quod est in membris meis".

265, 2 adversus δ B 3 propriae δ G 5 *und* 10 est] < γ 9 adversus *(zweimal)* W 15 lege W β M^{c} : legi A : legem M* G σ 16 quod] que *(danach Rasur)* M : quae *Del.*

Röm. 9, 12—13)[7], oder die Seele, die bei Jeremia (vgl. Jer. 1, 5) im Mutterschoße geheiligt wird, oder die bei Johannes (vgl. Luk. 1, 41) vom Mutterleibe an vom heiligen Geist erfüllt ist[8]. Die sogenannte niedere Seele aber, so erklären sie, werde aus dem körperlichen Samen gleichzeitig mit dem Körper gezeugt[9], und daher könne sie auch nicht außerhalb eines Körpers leben und existieren. Darum werde sie auch häufig „Fleisch" genannt. Denn das Schriftwort (Gal. 5, 17): „Das Fleisch gelüstet wider den Geist" beziehen sie nicht auf das Fleisch, sondern auf diese Seele, die im engeren Sinne die Seele des Fleisches ist. Sie bemühen sich aber auch, dies mit der Stelle im Buche Leviticus (Lev. 17, 14) zu stützen: „Die Seele eines jeden Fleisches ist sein Blut[10]." Denn auf Grund der Tatsache, daß das Blut, welches das ganze Fleisch durchdringt, dem Fleische das Leben gibt, sagen sie, im Blute sei jene Seele, die „die Seele eines jeden Fleisches" heißt. Und ebendasselbe, was damit gesagt ist, daß „das Fleisch wider den Geist streite[11] und der Geist wider das Fleisch" (vgl. Gal. 5, 17), und was in den Worten gesagt ist: „Die Seele eines jeden Fleisches ist sein Blut", das werde, so behaupten sie, mit einem anderen Namen „das Sinnen des Fleisches" genannt (vgl. Röm. 8, 7), und dies sei ein materieller Geist, der „dem Gesetz Gottes nicht untertan ist und auch gar nicht untertan sein kann" (vgl. Röm. 8, 7), da er irdisches Wollen und körperliches Begehren hat. Auf diesen, so meinen sie, beziehe sich auch der Ausspruch des Apostels (Röm. 7, 23): „Ich aber sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, das da widerstreitet dem Gesetz meiner Vernunft und mich zum Gefangenen macht im Gesetz der Sünde, *welches*[11a] ist in meinen Gliedern."

[7] Näheres dazu: II 9, 5. 7.

[8] Vgl. III 3, 5.

[9] Die höhere Seele ist, wie die Bibelstellen zeigen, präexistent (vgl. I 7, 4; III 3, 5); die niedere entsteht bei der Zeugung. Eine Entstehung der Seele bei der Zeugung lehrt der sog. Traduzianismus (vgl. De princ. I Praef. 5 Ende und unten p. 266, 8), der auf stoischer Grundlage beruht und vor allem von Tertullian vertreten wird (vgl. Karpp, Anthropologie [Lit.Vz. IV] 41 ff.). Die Anwendung dieser Theorie nur auf die niederen (choischen und psychischen) Seelenteile scheint bei Valentin vorzuliegen (Karpp 64 f.).

[10] Vgl. dazu II 8, 1 mit Anm. 5.

[11] In dem Galater-Zitat wechselt Rufin zwischen „concupiscit" und „repugnat" („pugnat"); vermutlich hat schon Or. den Wortlaut frei variiert.

[11a] Hierzu s. den Krit. Anh.

265, 17 Si vero quis obiciat eis haec dici de natura corporis, quod secundum proprietatem quidem naturae suae mortuum est, habere autem dicitur 'sensum' vel 'sapientiam', quae 'inimica est deo' vel quae 'repugnat adversum spiritum', pro eo velut si quis dicat quodammodo carnis ipsius esse vocem, quae clamet non esuriendum, non sitiendum, non algendum, neque velle prorsus in aliquo molestiam pati sive ex|
266 abundantia sive ex penuria: haec illi resolvere atque inpugnare conabuntur, ostendentes quam plurimas alias passiones esse animae, quae in nullo prorsus a carne originem trahant, et tamen his spiritus adversetur, sicut est ambitio avaritia aemulatio invidia superbia et his similia; cum quibus pugnam quandam esse humanae menti vel spiritui videntes non aliud quid causam horum omnium malorum ponent nisi hanc, de qua superius diximus, velut corporalem animam et ex seminis traduce generatam. Adhibere quoque ad assertionem horum etiam illud testimonium apostoli solent, quo ait: „Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio immunditia impudicitia idolatria veneficia inimicitiae contentiones aemulationes irae rixae dissensiones haereses invidiae ebrietates comessationes et his similia", dicentes non haec omnia de usu vel delectatione carnis originem trahere, ita ut putentur eius substantiae, quae animam non habet, id est carnis, hi omnes motus existere. Sed et illud, quod ait: „Videte, fratres, vocationem vestram, quoniam non multi inter vos sapientes secundum carnem", ad hoc videbitur inclinandum, ut propria quaedam videatur esse carnalis ac materialis sapientia, alia vero sit sapientia secundum spiritum, quae utique non potest dici sapientia, nisi sit anima carnis, quae sapiat hoc, quod carnis sapientia nominatur. Ad haec aiunt etiam illud: Si 'caro repugnat adversum spiritum et spiritus adversum carnem, uti non quae volumus illa faciamus': qui sunt de quibus dicit: „ut non quae volumus faciamus"? Certum est, aiunt, de spiritu non dici, non enim voluntas spiritus prohibetur; sed neque de carne, quia si non habet

266, 9 quo] cum δ : quod *Del. (zweimal)* δ 20 aiunt] addunt β 21 adversus ut] < δ C 22 qui] quae A* S

Man könnte ihnen nun vorhalten, dies sei von der Körpersubstanz gesagt, die zwar ihrer eigenen Natur nach tot ist, von der man aber sagt, sie habe ein „Sinnen" [12], das „Gott feindlich sei" (vgl. Röm. 8, 7) oder „wider den Geist streite" (vgl. Gal. 5, 17), gleichwie wenn man sagte, es sei gewissermaßen die Stimme des Fleisches selbst, die da rufe: sie wolle nicht hungern, nicht dürsten, nicht frieren, und sie wolle in nichts Not leiden, weder durch Überfülle noch durch Mangel [13]. Diesen Einwand werden sie auszuräumen und zu bekämpfen versuchen; sie werden darauf hinweisen, daß es viele andere Affekte der Seele gibt, die in keiner Weise ihren Ursprung im Fleisch haben und doch vom Geist bekämpft werden, z. B. Ehrgeiz, Habsucht, Eifersucht, Neid, Hochmut und ähnliches; und im Hinblick auf den Streit zwischen diesen und der Vernunft oder dem Geist des Menschen werden sie nichts anderes als Ursache all dieser Übel ansetzen als die oben genannte Seele, die gleichsam (eine Seele) des Körpers ist und aus der Übertragung durch den Samen entsteht. Sie pflegen zur Bestätigung auch das Zeugnis des Apostels heranzuziehen, wo er sagt (Gal. 5,19 bis 21): „Offenbar sind aber die Werke des Fleisches, als da sind: Hurerei, Unreinigkeit, Unzucht, Abgötterei, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zank, Zwietracht, Parteiungen, Neid, Saufen, Fressen und dergleichen." All diese Dinge hätten ihren Ursprung nicht in den Funktionen und der Lust des Fleisches, und man könne darum nicht annehmen, daß dies alles Bewegungen jener unbeseelten Substanz des Fleisches seien. Auch jener Ausspruch (1 Kor. 1, 26): „Sehet an, Brüder, eure Berufung: nicht viele von euch sind weise nach dem Fleisch" ist anscheinend dahin auszulegen, daß es eine eigene Weisheit des Fleisches und der Materie gibt, die unterschieden ist von der Weisheit nach dem Geiste; und diese könnte ja nicht Weisheit heißen, wenn es nicht eine Seele des Fleisches gäbe, die Trägerin dieser sogenannten Weisheit des Fleisches wäre. Dazu sagen sie noch folgendes: Wenn „das Fleisch wider den Geist streitet und der Geist wider das Fleisch, daß wir nicht tun, was wir wollen" (vgl. Gal. 5, 17), wer sind dann die, von denen gesagt wird: „daß wir nicht tun, was wir wollen"? Gewiß, so sagen sie, ist das nicht vom Geist gesagt, denn der Wille des Geistes wird nicht behindert [14]; aber auch nicht vom Fleisch, denn wenn es

[12] „sensum vel sapientiam" dürfte Doppelübersetzung von φρόνημα sein.
[13] Or. denkt wohl an Überfülle und Mangel als Krankheitsursachen.
[14] Hier ist der Geist als etwas Unbeeinflußbares, Selbständiges gesehen.

266, 25 animam propriam, sine dubio nec voluntatem habebit; superest ergo ut de huius animae voluntate dicatur, quae habere potest propriam voluntatem, quae utique adversatur voluntati spiritus. Et si ita est,|
267 constat quod huius animae voluntas media quaedam est inter carnem et spiritum, uni sine dubio e duobus serviens et obtemperans, cuicumque obtemperare delegerit, quaeque cum se delectationibus carnis subdiderit, carnales homines facit, cum vero se spiritui iunxerit, 'in spiritu' esse hominem facit et propter hoc spiritalem nominari. Quod designare videtur apostolus, cum dicit: „Vos autem in carne non estis, sed in spiritu".

Requirendum ergo est, quae sit omnino ipsa haec voluntas inter carnem et spiritum praeter eam voluntatem, quae carnis esse vel spiritus dicitur. Pro certo namque habetur quod omnia, quaecumque 'spiritus' esse dicuntur, voluntas sit spiritus, et quaecumque 'opera carnis' esse dicuntur, voluntas sit carnis. Quae ergo ista est praeter haec animae voluntas, quae extrinsecus nominatur, quam voluntatem nolens nos facere apostolus dicit: „ut non quae vultis illa faciatis"? In quo hoc

267, 1 quaedam media γ 2 uno γ 8 ipsa] < γ 13 nolens] volens γ : non videns *(?) Ka.*

keine eigene Seele hat [15], hat es zweifellos auch keinen Willen. Es bleibt also nur die Möglichkeit, daß es vom Willen der Seele gesagt ist; diese Seele hat die Fähigkeit zu einem eigenen Willen, welcher dann dem Willen des Geistes widerstrebt. Und wenn dem so ist, ergibt sich, daß der Wille dieser Seele gewissermaßen in der Mitte steht zwischen Fleisch und Geist; sie dient und gehorcht nämlich einem von den beiden, den sie jeweils zum Herrn gewählt hat; und wenn sie sich den Lüsten des Fleisches unterworfen hat, macht sie den Menschen zu einem fleischlichen, wenn sie sich aber mit dem Geist verbunden hat, bewirkt sie, daß der Mensch „im Geiste" ist und deshalb geistig heißt. Dies scheint der Apostel zu meinen, wenn er sagt (Röm. 8, 9): „Ihr aber seid nicht im Fleisch, sondern im Geist."

Es ist also zu untersuchen, was eigentlich dieser zwischen Fleisch und Geist stehende Wille ist neben dem Willen, den man dem Fleisch und dem Geist zuschreibt. Denn man kann davon ausgehen, daß alle (Handlungen), die dem Geist zugesprochen werden, Wille des Geistes sind, und alles, was „Werk des Fleisches" genannt wird (vgl. Gal. 5, 19—21), Wille des Fleisches ist. Was ist nun neben diesen beiden der Wille der Seele, der gesondert für sich genannt wird und den wir nach dem Wunsche des Apostels nicht tun sollen [16], wie er mit den Worten sagt: „daß ihr nicht tut was ihr wollt"? Darin scheint ausgedrückt zu

[15] Dies ist nicht im Sinne der Zwei-Seelen-Lehre, sondern im Sinne des Or. Die Argumentation muß daher von hier an Or. gehören, nicht den Vertretern jener Lehre. (Rufins Ausdrucksweise läßt das nicht deutlich erkennen, vielleicht hat er gekürzt.) Anscheinend modifiziert Or. hier die ihm vorliegende Lehre im Sinne seiner eigenen Auffassung von der Freiheit des Willens. Für diese ist es wesentlich, daß der eigentlich menschliche Wille sich für das Gute oder Böse entscheiden kann; er steht also in der Mitte zwischen dem „Willen des Fleisches" und dem „Willen des Geistes" (ähnlich In Rom. I 18, PG 14, 866). Es ergibt sich so eine Art Dreiteilung (vgl. Anm. 2), welche geeignet ist, die Zwei-Seelen-Lehre zu ersetzen. Eine ähnliche Mittelstellung des eigentlichen Ich findet sich bei Plotin V 3, 3, 37—39.

[16] Von einem „Wunsch" des Apostels spricht Or. wohl deshalb, weil er das „daß (ἵνα) wir nicht tun ..." als ein „damit" auffaßt und meint, die Dinge seien in providentieller Weise zu unserem Besten (vgl. § 3) so eingerichtet, daß wir den „Willen der Seele" nicht tun. (Diese Deutung stimmt am ehesten mit dem Schluß des Abschnitts überein. Andere Erklärungen und auch die Variante „volens" statt „nolens" führen zu größeren Schwierigkeiten. Die Konjektur „non videns" ergäbe den Sinn: „und den der Apostel uns nicht tun sieht".)

videtur designari, quod neutro ex his duobus, id est neque carni neque spiritui, debeat adhaerere. Sed dicet quis quia sicut melius est quidem animae, si propriam faciat voluntatem, quam ut faciat voluntatem carnis, sic iterum melius est facere eam voluntatem spiritus magis quam propriam voluntatem. Quomodo ergo apostolus ait: „ut non quae vultis illa faciatis“? Quoniam in ea pugna, quae inter carnem et spiritum geritur, non omni modo spiritus certa victoria est; manifestum est enim obtinere in quam plurimis carnem.

3. Verum quoniam disputationem incidimus perprofundam, in qua necesse est ex singulis quibusque partibus quae possunt moveri discutere, videamus ne forte in hoc loco tale aliquid tractari potest quia sicut melius est animae sequi spiritum tunc, cum spiritus carnem vicerit, ita etiamsi videtur ei esse deterius sequi ‘carnem repugnantem adversum spiritum’ et ad se revocare animam volentem, tamen forte utilius videatur obtineri animam a carne, quam residere in suis propriis voluntatibus; quoniam dum in suis voluntatibus manet, tunc est quando ‘nec calida’ dicitur esse ‘nec frigida’, sed in medio quodam tepore | perdurans tardam et satis difficilem conversionem poterit invenire; si | vero carni adhaereat, ex his ipsis interdum malis, quae ex carnis vitiis | patitur, satiata aliquando ac repleta et velut gravissimis oneribus luxuriae | ac libidinis fatigata facilius et velocius converti a materialibus sordibus | ad caelestium desiderium et spiritalem gratiam potest. Et hoc arbi|trandum est dixisse apostolum, idcirco ‘pugnare

267, 15 quod] quo γ 23 ⟨in⟩ disp. *Del.* 29 in] cum δ 30 quoniam — voluntatibus] < γ 31 tempore A* W B* G* σ 268, 3 et] < γ

sein, daß (dieser Wille) keinem der beiden, weder dem Fleisch noch dem Geist, Folge leisten sollte[17]. Aber man kann doch sagen, so wie es für die Seele besser sei, ihren eigenen Willen zu tun statt den des Fleisches, so sei es auch besser, den Willen des Geistes zu tun statt den eigenen[18]. Wieso sagt nun der Apostel: „daß ihr nicht tut was ihr wollt“? Ist doch in dem Kampf zwischen Fleisch und Geist der Sieg des Geistes keineswegs sicher; denn offensichtlich obsiegt in vielem das Fleisch.

3. Wir sind damit in eine sehr tiefgreifende Untersuchung geraten, bei der die von verschiedenen Seiten kommenden Argumente erörtert werden müssen; und da wollen wir betrachten, ob man an dieser Stelle nicht etwa folgendes vertreten kann: Einerseits ist es besser für die Seele, dem Geist Folge zu leisten; dies geschieht, wenn der Geist das Fleisch besiegt. Andererseits scheint es für sie schlechter zu sein, dem Fleisch Folge zu leisten, welches „wider den Geist streitet“ (vgl. Gal. 5, 17) und die Seele zu sich hinüberziehen will; aber trotzdem könnte es vielleicht zuträglicher scheinen, daß die Seele vom Fleisch beherrscht wird als daß sie bei ihrem eigenen Willen bleibt. Denn dieses Bleiben bei ihrem Willen ist jener Zustand, in dem sie beschrieben wird als „weder warm noch kalt“ (vgl. Offb. 3, 15); sie verweilt in einem mittleren, lauen Zustand und kann erst spät und unter Schwierigkeiten den Weg zur Bekehrung finden. Wenn sie aber dem Fleisch anhängt, so wird sie zuweilen gerade von den Übeln, die ihr durch die Laster des Fleisches widerfahren, wenn sie einmal gesättigt und gleichsam von der schweren Last der Ausschweifung und der Lust erschöpft ist, leichter und rascher bekehrt werden vom Schmutz der Materie zum Verlangen nach Himmlischem und zur Gnade des Geistes. Es ist anzunehmen, daß der Apostel folgendes gemeint hat: Der Geist „streite

[17] Dieser Satz scheint dem zu widersprechen, was vorher vom „Wunsch“ des Apostels gesagt war. Vielleicht war sein Sinn im Original: „Darin könnte man freilich zunächst die Forderung ausgedrückt finden, daß der ‘Wille der Seele’ weder dem Fleisch noch dem Geist Folge leisten sollte. (Aber damit würde man Paulus mißverstehen; er hält eine solche Autonomie des ‘Willens’ der Seele eben nicht für zuträglich.)“

[18] Hiermit ist zur einen Hälfte gezeigt, daß es wünschenswert ist, den „Willen der Seele“ nicht zu tun: Unterwerfung unter den Willen des Geistes ist jedenfalls besser. Es bleibt die Frage, warum die paulinische Formulierung so allgemein ist, daß sie auch die andere Möglichkeit, die Unterwerfung unter das Fleisch, umfaßt. Diese Frage wird in den folgenden Sätzen gestellt.

268, 7 spiritum adversum | carnem et carnem adversum spiritum, ut non quae volumus illa facia|mus' (sine dubio ea, quae extra voluntatem spiritus et extra voluntatem | carnis designata sunt), ut si aliis nominibus dicere|mus, quia melius est ho|minem aut in virtute esse aut in malitia, quam in nullo horum; anima | vero priusquam convertat se ad spiritum et unum efficiatur cum eo, | dum adhaeret corpori et de carnalibus cogitat, neque in bono statu | videtur esse neque manifeste in malo, sed esse animali, ut ita dixerim, | similis. Melius autem est ut, si fieri potest, adhaerens spiritui efficiatur | spiritalis; si vero id non potest, magis expedit eam vel carnis malitiam | sequi, quam in suis positam voluntatibus animalis inrationabilis statum | tenere.

Haec autem tractavimus volentes singularum assertionum disserere opiniones, ampliore quam voluimus usi excessu, uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent ab his, qui quaerunt, utrum sit alia anima in nobis praeter hanc caelestem et rationabilem, quae etiam huic naturaliter adversetur et vocetur vel caro vel sapientia carnis vel anima carnis.

4. Nunc iam videamus, quid etiam adversum haec responderi soleat ab his, qui defendunt unum esse in nobis motum et unam vitam unius eiusdemque animae, cuius sive salus sive perditio secundum actus suos ipsi proprie adscribatur. Et primo videamus, cuiusmodi sint passiones animi, quas patimur, [ni]si sentimus intra nosmet ipsos velut in partes nos rapi per singula, cum pugna quaedam fit cogitationum in cordibus nostris et quaedam nobis verisimilitudines suggeruntur, quibus nunc in hoc, nunc in aliud inclinemur, quibusque nunc quidem arguimur, nunc

268, 6 *und* 7 adversus W A* β G* usi] < δ 15 si vero] sive M* G σ : si M^{c} 19 volumus excessu α M^{c} : excussu M*(?) G* σ* : excursu G^{1c} Ab^{e} 27 sunt γ 28 [ni]si Gö. : nisi ω : cum *Del.* : ubi *Koe.* velut] vel γ

darum wider das Fleisch und das Fleisch wider den Geist, auf daß wir nicht das tun was wir wollen" — nämlich etwas, was außerhalb des Willens des Geistes und außerhalb des Willens des Fleisches liegt, wie wir erläutert haben —; mit anderen Worten gesagt: weil es besser ist, daß ein Mensch in der Tugend oder in der Schlechtigkeit lebt als in keinem von beiden. Wenn aber die Seele sich noch nicht dem Geiste zugekehrt hat und mit ihm eins geworden ist; wenn sie noch am Körper hängt und an Fleischliches denkt[19], dann scheint sie weder in einem guten Zustand noch auch eindeutig in einem schlechten, sondern gleicht sozusagen einer Tierseele[20]. Besser ist es, wenn sie, sofern das möglich ist, dem Geist anhängt und geistig wird; wenn das aber nicht möglich ist, ist es ihr zuträglicher, sogar der Bosheit des Fleisches Folge zu leisten, als in ihrem eigenen Willen zu verharren und im Zustand eines vernunftlosen Tieres zu bleiben.

In diesem Abschnitt wollten wir die verschiedenen aufgestellten Meinungen erörtern; wir haben dabei eine längere Abschweifung gemacht, als wir eigentlich wollten, damit man nicht glaube, wir wüßten nichts von den Argumenten derer, die die Frage stellen, ob es in uns noch eine andere Seele gebe neben der himmlischen und vernünftigen, eine Seele, die ihrer Natur nach der letzteren widerstrebt und „Fleisch" oder „Weisheit des Fleisches" oder „Seele des Fleisches" genannt wird.

4. Nunmehr wollen wir betrachten, was hiergegen eingewendet wird von den Vertretern der Auffassung, es gebe in uns nur einen Bewegungsantrieb, nur ein Leben ein und derselben Seele, deren Rettung und Verderben ihr selbst auf Grund ihrer Handlungen zuzuschreiben sei. Als erstes wollen wir ins Auge fassen, welcher Art die Affekte sind, die wir erfahren, wenn wir bei jeweils einem einzigen Anlaß im eigenen Innern gewissermaßen hin- und hergerissen werden, wenn sich ein Kampf der Gedanken in unserem Herzen erhebt, wenn bestimmte Wahrscheinlichkeiten uns in den Sinn kommen, die uns veranlassen, jetzt zur einen, jetzt zur anderen Seite zu neigen, jetzt uns Vorwürfe

[19] Wenn die Erwähnung des „Fleisches" hier ursprünglich ist, ist eine ganz unpaulinische Art des „Fleischlichen" gemeint, nämlich etwas Wertneutrales. Nach der inneren Logik des Abschnitts müßte allerdings von der „autonomen" Seele die Rede sein, die weder vom Geist noch vom Fleisch beherrscht wird.

[20] Nämlich insofern ein Tier zum Guten und Bösen unfähig ist.

268, 32 vero nosmet ipsos amplectimur. Nihil autem magnum est, si mala ingenia dicamus quia varium ac sibi ipsi repugnans iudicium habeant |
269 et a semet ipso discordans, cum etiam in omnibus hominibus ita inveniatur, si quando deliberatio incertae rei ad consilium venerit et prospicitur vel consulitur, quid rectius vel utilius eligatur. Nihil ergo mirum si duae verisimilitudines sibi invicem occurrentes et contraria suggerentes in diversas partes animum rapiunt. Verbi causa, si cogitatio invitet aliquem ad fidem et timorem dei, tunc non potest dici quia 'caro adversum spiritum pugnat'; sed dum incertum est quod verum et utile est, animus in diversa raptatur. Ita et cum putatur caro ad libidinem provocare, consilium vero melius huiuscemodi incitamentis resistit, non putandum est vitam esse aliquam aliam, quae adversum aliam resistat, sed naturam corporis, quae repleta sativi humoris loca evacuare gestit atque deplere; sicut nec contraria aliqua virtus aut vita alterius animae putanda est, quae nobis excitat sitim et provocat ad bibendum, vel quae esurire facit et inritat ad cibum; sed sicut haec naturalibus motibus corporis vel adpetuntur vel evacuantur, ita et naturalis seminis congregatus per tempus in suis locis umor expelli gestit

269, 10 putanda C vita esse aliqua alia β μ adversus δ 11 naturam σ : natura α μ 12 deplere β : replere δ : deflere μ : defluere σ 15 et] < γ

zu machen, jetzt mit uns zufrieden zu sein[21]. Es ist nichts Besonderes, wenn wir behaupten, daß Menschen von schlechter Veranlagung ein schwankendes, sich selbst widersprechendes und von sich selbst abweichendes Urteil haben, da man es bei allen Menschen ebenso findet, wenn ein ungewisser Gegenstand zur Erwägung steht und wenn Planungen und Überlegungen über die Wahl des Richtigeren oder Nützlicheren angestellt werden. Kein Wunder also, wenn zwei Wahrscheinlichkeiten aufeinandertreffen, gegensätzliche Gedanken eingeben und den Geist in verschiedene Richtungen ziehen. Wenn z. B. ein Gedanke jemand auffordert zum Glauben und zur Furcht Gottes, so kann man nicht davon sprechen, daß „das Fleisch wider den Geist streitet“[22]; aber wenn es ungewiß ist, was wahr und was nützlich ist, wird der Geist nach verschiedenen Seiten gezogen. So darf man auch dann, wenn anscheinend das Fleisch zur Lust reizt, eine bessere Einsicht aber solchen Reizungen widersteht, nicht annehmen, daß es eine zweite Lebenskraft ist, die der anderen widerstrebt, sondern daß es die Natur des Körpers ist, die danach strebt, bei einer Überfüllung mit Samenflüssigkeit die Zeugungsglieder wieder zu entleeren. So ist ja auch[23] nicht eine feindliche Macht oder die Lebenskraft einer zweiten Seele anzunehmen, die in uns Durst erregt und zum Trinken anregt, oder die Hunger erzeugt und zum Essen treibt; vielmehr werden (Speise und Trank) durch natürliche Bewegungen des Körpers angestrebt und auch ausgeschieden. Ebenso drängt auch die natürliche Samenflüssigkeit, die sich mit der Zeit an ihrem Orte sammelt, danach, ausgestoßen und entfernt zu werden; und dazu bedarf es sowenig des Anstoßes einer

[21] Die Frage ist, ob sich bei Annahme einer einheitlichen Seele ein Zwiespalt in der Seele erklären läßt. Eine Möglichkeit ist mit dem Begriff der „Wahrscheinlichkeit“ (πιθανόν) gegeben. Die stoische Erkenntnistheorie kennt (vgl. SVF II 65) „wahrscheinliche (einleuchtende) Vorstellungen“, die wahr oder falsch sein können. Sie bewirken keine „Zustimmung“ (συγκατάθεσις, Terminus für die wahre Erkenntnis, vgl. SVF II 994). Hierzu ist die „kataleptische“ (erfassende) Vorstellung erforderlich. Im ersteren Fall kann also wegen des Fehlens der „Zustimmung“ ein Schwanken des Erkennenden auftreten. Entsprechendes gilt in der Ethik.

[22] Diesem Satz ist ein Sinn nur schwer abzugewinnen, vielleicht liegt die Schuld bei Rufin. Er hat anscheinend den Übergang zur zweiten Erklärungsmöglichkeit (Widerstreit zwischen besserer Einsicht und Bedürfnissen des Leibes) verunklärt.

[23] Zur folgenden Analogie vgl. III 2, 2.

269, 17 et abici, quod in tantum nequaquam inpulsa alterius cuiusquam provocationis efficitur, ut interdum etiam sponte soleat egeri.

Cum ergo dicitur quia „Caro pugnat adversum spiritum", ita intellegunt isti quia usus vel necessitas vel delectamentum carnis provocans hominem abstrahit et abducit a divinis et spiritalibus rebus. Pro necessitate etenim corporis abstracti divinis et in aeternum profuturis rebus vacare non sinimur, sicut rursum in divinis et spiritalibus anima vacans et spiritui dei coniuncta 'inpugnare' dicitur 'carnem', dum resolvi eam deliciis non sinit et voluptatibus fluitare, quibus naturaliter delectatur. Hoc modo etiam illud adserent, quod dictum est: „Sapientia carnis inimica est deo", non quo vere animam habeat caro vel sapientiam propriam, sed sicut abusive dicere solemus et sitire terram et velle eam bibere aquam (hoc utique, quod dicimus 'velle', non proprie sed abusive proferimus, velut si dicamus iterum quia domus reconponi vult, et alia multa his similia), ita et 'sapientia carnis' accipienda est vel quod dictum est quia „Caro concupiscit adversum spiritum". Adicere solent etiam illud, quod dictum est: „Vox sanguinis fratris tui | 270 clamat ad me de terra". Quod enim clamat ad deum, non est proprie sanguis ille, qui effusus est, sed abusive 'sanguis clamare' dicitur, dum eius qui sanguinem effudit a deo vindicta deposcitur. Sed et illud, quod apostolus ait: „Video autem aliam legem in membris meis", ita intellegunt tamquam si dixisset quod is, qui verbo dei vacare vult, pro necessitatibus et usibus corporalibus, quae velut 'lex' quaedam corpori inest, distrahitur atque divellitur et inpeditur, ne 'sapientiae dei' vacans intentius possit divina contueri mysteria.

5. Quod vero inter 'carnis opera' descriptae sunt esse etiam 'haereses' et 'invidiae' et 'contentiones' vel cetera, ita accipiunt quod anima, cum crassioris sensus fuerit effecta, ex eo quod corporis sese passionibus

269, 19 adversus W 26 adserent (B) C M* G σ : adserunt A (W) M^c 27 vere α M^c : vero M* G : veram σ 30 proferimus α M^c : proferemus γ 32 adversus W 270, 3 a deo] < γ 7 dei] < γ

anderen Triebkraft, daß sie gelegentlich sogar von selbst ausgeschieden wird.

Wenn es also heißt: „Das Fleisch streitet wider den Geist", dann verstehen (die Vertreter dieser Auffassung) das so, daß die Funktion, das Bedürfnis oder die Lust des Fleisches den Menschen antreibt und von den göttlichen und geistigen Dingen wegzieht. Denn wenn wir uns den Bedürfnissen des Körpers widmen, wird uns keine freie Zeit gelassen für die göttlichen Dinge, die uns für die Ewigkeit von Nutzen sind; so wie umgekehrt eine Seele, die sich für Göttliches und Geistiges Zeit nimmt und mit dem Geist Gottes verbunden ist, „wider das Fleisch streitet", wie es heißt, indem sie dieses nicht in Ergötzungen aufgehen und in Lüsten zerfließen läßt, an denen es von Natur sein Vergnügen hat. Auf diese Weise werden sie auch das Wort erklären (Röm. 8, 7): „Das Sinnen des Fleisches ist Gott feindlich." Das sei nicht so zu verstehen, als ob das Fleisch wirklich eine Seele und ein eigenes Denken habe; sondern wie wir in uneigentlichem Sinne[24] zu sagen pflegen, die Erde dürste und wolle Wasser trinken — dieses „Wollen" meinen wir nicht im eigentlichen, sondern im uneigentlichen Sinne, wie wenn wir sagen, ein Haus wolle wiederhergestellt sein, und vieles Ähnliche —, ebenso sei auch das „Sinnen des Fleisches" zu verstehen oder der Ausdruck „Das Fleisch gelüstet wider den Geist". Sie pflegen noch das Wort hinzuzufügen (Gen. 4, 10): „Die Stimme des Bluts deines Bruders schreit zu mir von der Erde." Denn was zu Gott schreit, ist nicht im eigentlichen Sinne jenes vergossene Blut, sondern es heißt in uneigentlichem Sinne, „das Blut schreie", wenn Gott Strafe an dem fordert, der das Blut vergossen hat. Auch wenn der Apostel sagt (Röm. 7, 23): „Ich aber sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern", verstehen sie das so, als hätte er gesagt: Wer sich dem Wort Gottes widmen wolle, der werde von den körperlichen Bedürfnissen und Funktionen, die wie ein „Gesetz" dem Körper innewohnten, abgelenkt, fortgezogen und behindert, daß er sich nicht der „Weisheit Gottes" (vgl. 1 Kor. 1, 21 und 24) widmen und die göttlichen Geheimnisse mit größerer Hingebung betrachten könne.

5. Wenn aber unter den „Werken des Fleisches" auch von „Parteiungen, Neid, Eifersucht" und anderem die Rede ist (vgl. Gal. 5, 19 bis 21), dann verstehen sie das so: Wenn das Denken der Seele durch Unterwerfung unter die Affekte des Körpers vergröbert wird, wenn sie

[24] Gr.: καταχρηστικῶς („mißbräuchlich"), Terminus für eine Stilfigur („Katachrese").

270, 12 subdit, oppressa vitiorum molibus et nihil subtile vel spiritale sentiens, caro dicitur effecta et inde nomen trahit, in quo plus studii vel propositi gerit. Addunt etiam haec requirentes: Quis invenietur, vel quis 15 dicetur conditor mali huius sensus, qui 'sensus' dicitur 'carnis'? quia alium nullum creatorem animae et carnis quam deum credendum esse defendent. Et si dicamus quia bonus deus in ipsa conditione sua aliquid sibi creavit inimicum, utique absurdum videbitur. Si ergo scriptum est quia „Sapientia carnis inimica est deo" et hoc factum ex conditione 20 dicetur, videbitur ipse deus naturam sibi aliquam fecisse inimicam, quae ei 'non potest esse subiecta' nec 'legi' eius, quippe si animal esse putabitur de quo haec dicuntur. Quodsi ita recipiatur, quid iam differre videbitur ab his, qui diversas naturas esse animarum dicunt creatas, quae naturaliter vel salvandae sint vel periturae? Quod utique solis 25 haereticis placet, qui dum iustitiam dei pia ratione adseverare non possunt, huiuscemodi impietatis figmenta componunt.

Et nos quidem, prout potuimus, ex singulorum personis quae dici possent disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus; qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio. |

270, 12 vel A β : < W μ : ac σ 15 quia] qui γ 17 defendunt M 19 conditione] + ⟨dei⟩ *Kl.* 28 possint γ : possunt *Del.* 29 sit] est δ

von dem Gewicht der Laster erdrückt wird und nichts Feines, Geistiges mehr denkt[25], dann sagt man, sie sei zu Fleisch geworden, und sie bekommt ihren Namen von dem, worauf sich ihr Interesse und ihr Wille vorwiegend richtet. Sie fügen auch noch die Frage hinzu: Wen kann man finden, den man als Schöpfer dieses bösen Sinnes bezeichnen kann, welcher „das Sinnen des Fleisches" heißt (vgl. Röm. 8, 7)? Denn (die Anhänger dieser Lehre) werden nicht den Glauben vertreten, daß jemand anders als Gott der Schöpfer der Seele und des Fleisches sei. Und wenn wir sagen, der gute Gott habe bei seiner eigenen Schöpfung etwas geschaffen, was ihm feindlich ist, so wird das gewiß widersinnig erscheinen. Wenn nun geschrieben steht (Röm. 8, 7): „Das Sinnen des Fleisches ist Gott feindlich" und wenn dies von der Schöpfung her so eingerichtet sein soll, dann würde sich ergeben, daß Gott selbst eine Wesenheit gemacht hat, die ihm feindlich ist, die ihm und seinem Gesetz „nicht unterworfen sein kann" (vgl. Röm. 8, 7), wenigstens sofern man annimmt, dies sei von einem beseelten Wesen gesagt. Wenn man dies so annimmt, wo liegt dann noch der Unterschied gegen die, die behaupten, es seien verschiedene Naturen von Seelen geschaffen, die ihrem Wesen nach zur Rettung oder zum Untergang bestimmt seien[26]? Das ist doch nur die Lehre von Irrgläubigen, die Gottes Gerechtigkeit nicht in frommem Denken zu wahren vermögen und darum solche gottlosen Erfindungen aufstellen.

Damit haben wir, so gut wir konnten, im Sinne der Vertreter der verschiedenen Theorien vorgebracht, was über die einzelnen Lehren nach Art einer Disputation sich sagen läßt; der Leser aber möge wählen, welche Auffassung unter diesen den Vorzug verdient. |

[25] Die Seele selbst wird also unter dem Einfluß des Körpers korrumpiert, ohne daß eine eigene Kraft des Bösen neben ihr stünde. Diese Lösung des Problems des Bösen ist gut platonisch, vgl. Anm. 5.

[26] Vgl. etwa III 1 Anm. 29a.

271, 2

CAPUT QUINTUM

*→ Quod mundus ex tempore coeperit ←

1. Post haec iam quoniam quidem unum de ecclesiasticis definitionibus habetur praecipue secundum historiae nostrae fidem, quod mundus hic factus sit et ex certo tempore coeperit et secundum pervulgatam omnibus consummationem saeculi pro sui corruptione solvendus sit, etiam de hoc pauca repetere non videtur absurdum.

Et | quantum quidem ad scripturarum fidem pertinet, perfacilis de hoc | videtur adsertio. Denique et haeretici cum in alia multa distracti sint, | in hoc tamen scripturae auctoritati cedentes visi sunt consonare. De conditione ergo mundi quae alia nos scriptura magis poterit edocere quam ea, quae a Moyse de origine eius descripta est? Quae licet maiora quaedam intra se contineat, quam historiae narratio videtur ostendere, et spiritalem in quam maximis contineat intellectum atque in rebus mysticis et profundis 'velamine' quodam litterae utatur: tamen nihilominus hoc indicat sermo narrantis, quod ex certo tempore creata sint omnia quae videntur. De consummatione vero mundi primo Iacob indicat, cum ad filios suos testatur dicens: „Convenite ad me, filii Iacob, ut annuntiem vobis quid erit in novissimis diebus" vel "post novissimos dies". Si ergo sunt 'novissimi dies' vel 'post novissimos dies', cessare dies necesse est qui coeperunt. David quoque ait: „Caeli peribunt, tu autem permanebis, et omnes sicut vestimentum veterescent, et sicut

271, 1 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 13—14 B.):* → ὅτι γενητὸς ὁ κόσμος καὶ φθαρτὸς ἀπὸ χρόνου ἀρξάμενος. ←

III 5 *Textzeugen*: ω (*ab* p. 276, 12 Sicut *ohne* C); p. 277, 3 Unde — 279, 18 saecula *j*.

271, 9 perfacilis] vel facilis δ : facilis σ 13 eius descripta] eiusdem scripta γ 18 sunt M* σ

KAPITEL 5

Phot Die Welt ist dem Werden und Vergehen unterworfen; sie hat von einem Zeitpunkt an begonnen [1] |

R 1. Einer der kirchlichen Lehrsätze besagt, gestützt vor allem auf unsere geschichtliche Überlieferung [2], daß diese Welt geschaffen ist und von einem bestimmten Zeitpunkt an begonnen hat, und daß sie — entsprechend dem allgemeinen Glauben an eine Vollendung der Zeit — durch ihre Verderbnis vergehen wird [3]. Es scheint daher nicht abwegig, nunmehr einige Punkte zu diesem Thema aufzugreifen.

Was den Beweis aus der Schrift betrifft, scheint eine Bestätigung für diese Lehre sehr leicht zu erbringen. Auch die Häretiker, die sonst in viele Meinungen zersplittert sind, stimmen ja doch in diesem Punkt offensichtlich überein, weil sie sich der Autorität der Schrift beugen müssen. Was nun die Erschaffung der Welt betrifft, welche andere Schriftstelle kann uns da besser belehren als die Beschreibung, die Mose von ihrem Ursprung gibt (vgl. Gen. 1)? Mag diese Darstellung auch manches in sich bergen, das höher ist als der Bericht über die geschichtlichen Ereignisse offen erkennen läßt; mag sie noch so sehr einen geistlichen Sinn enthalten und den Buchstaben als „Decke" (vgl. 2 Kor. 3, 14 f.) [4] für mystische und tiefe Gegenstände gebrauchen: der Wortlaut der Erzählung sagt doch aus, daß alles Sichtbare von einem bestimmten Zeitpunkt an geschaffen ist. Über die Vollendung der Welt aber macht als erster Jakob eine Aussage, wenn er, zu seinen Söhnen sprechend, bezeugt (vgl. Gen. 49, 1—2): „Versammelt euch um mich, Söhne Jakobs, daß ich euch verkündige, was geschehen wird in den letzten Tagen" oder „nach den letzten Tagen" [5]. Wenn es „letzte Tage" gibt oder (etwas) „nach den letzten Tagen", so folgt daraus notwendig, daß die Tage aufhören, die einmal angefangen haben. Auch David sagt (Ps. 101 [102], 27—28): „Die Himmel werden vergehen, aber du bleibst. Sie werden alle veralten wie ein Gewand, du wirst sie wech-

[1] Lat. Überschrift: „Die Welt hat von einem Zeitpunkt an begonnen."

[2] Das ist, im Gegensatz zur heidnischen Geschichtsschreibung, das AT mit dem Schöpfungsbericht.

[3] Fast wörtlich übereinstimmend mit I Praef. 7.

[4] Zur Bedeutung des Ausdrucks vgl. IV 1, 6 Ende.

[5] Das Zitat zieht die Verse 1 und 2 zusammen. Der Zusatz „oder nach den letzten Tagen" dürfte von Ruf. stammen; ebenso die entsprechenden Worte im folgenden Satz. S. hierzu den Krit. Anh.

271, 24 opertorium mutabis eos, et mutabuntur; tu autem ipse es, et anni tui
25 non deficient". Dominus vero et salvator noster, cum dicit: „Qui creavit ab initio, masculum et feminam fecit eos", factum esse mundum etiam ipse testatur; et rursum dicens quia „Caelum et terra transiet, verba autem mea non transient", corruptibilem eum finiendumque designat. Sed et apostolus dicens: „Vanitati enim creatura subiecta est, non|
272 volens, sed propter eum, qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei" manifeste finem mundi declarat, et cum rursum dicit: „Transiet enim habitus huius mundi". Verum in eo ipso, quod dixit quia 'Vanitati
5 creatura subiecta est', etiam initium eius ostendit. Si enim 'vanitati creatura subiecta est' propter 'spem' aliquam, ex causa utique subiecta est, et quod ex causa est, necesse est ut coeperit; non enim poterat sine ullo initio 'vanitati creatura esse subiecta' et sperare 'liberari a servitute corruptionis', quae servire corruptioni non coeperat. Sed et
10 quam plurima alia in divinis scripturis huiusmodi dicta reperiet si quis requirat ex otio, quibus et initium habere mundus et finem sperare dicatur.

2. Si quis ergo est qui adversetur in hac parte vel auctoritati scripturae nostrae vel fidei, inquiremus ab eo, utrum dicat deum con-
15 praehendere posse omnia, an non posse. Et dicere quidem non posse manifeste impium est. Si vero, quod necesse est, dixerit quia omnia conpraehendit, superest ut eo ipso quo conpraehendi possunt, et initium habere intellegantur et finem. Nam quod penitus sine ullo initio est, conpraehendi omnino non potest. In quantumcumque enim se intellectus
20 extenderit, in tantum conpraehendendi facultas sine fine subducitur et differtur, ubi initium non habetur.

3. Sed solent nobis obicere dicentes: Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum vel putare

271, 27 transient B M S 272, 2 libertate β G 3 enim] < γ 19 se enim γ 20 extenderit] ostenderit δ C S*

seln wie ein Kleid, und sie werden vertauscht werden; du aber bist der gleiche, und deine Jahre nehmen kein Ende." Wenn unser Herr und Erlöser sagt (Matth. 19, 4): „Der im Anfang schuf, der machte sie (die Menschen) als Mann und Weib", so bezeugt er ebenfalls, daß die Welt geschaffen ist; und wenn er ferner sagt (Matth. 24, 35): „Himmel und Erde wird vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen", so bezeichnet er die Welt als vergänglich und zu einem Ende bestimmt. Auch der Apostel, wenn er sagt (Röm. 8, 20—21): „Denn die Kreatur ward unterworfen der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat auf Hoffnung; denn auch die Kreatur wird befreit werden von dem Dienst der Vergänglichkeit zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes", verkündet deutlich ein Ende der Welt; und ebenfalls wenn er ferner sagt (1 Kor. 7, 31): „Denn die Gestalt dieser Welt vergeht." Indessen läßt er in eben diesen Worten „die Kreatur ward unterworfen der Eitelkeit" auch einen Anfang der Welt erkennbar werden; denn wenn die Kreatur unterworfen wurde um einer „Hoffnung" willen, wurde sie ja aus einem Grunde unterworfen, und was aus einem Grunde ist, das muß notwendig einen Anfang haben; denn die Kreatur konnte nicht ohne Anfang der Eitelkeit unterworfen sein, und sie kann nicht auf Befreiung vom Dienst der Vergänglichkeit hoffen, wenn sie nicht der Vergänglichkeit zu dienen angefangen hat. Noch viele andere Stellen dieser Art kann man in den göttlichen Schriften finden, wenn man in Muße danach sucht, in denen ausgesprochen ist, daß die Welt einen Anfang hat und ein Ende erwartet.

2. Sollte es nun jemand geben, der sich in diesem Punkte der Autorität unserer Schrift und unserem Glauben widersetzt, so werden wir ihn fragen, ob nach seiner Meinung Gott alles umfassen kann oder nicht[6]. Es wäre natürlich gottlos zu sagen, daß er es nicht könne. Wenn jener aber, wie es notwendig ist, sagt, daß Gott alles umfaßt, so muß dieses (Alles) eben darum, weil es umfaßbar ist, gedacht werden als etwas, was einen Anfang und ein Ende hat. Denn was völlig anfangslos ist, kann auf keinen Fall umfaßt werden. Soweit nämlich das Denken sich ausstrecken mag, soweit weicht die Möglichkeit des Umfassens ins Unendliche zurück, wofern es keinen Anfang gibt.

3. Doch man pflegt uns entgegenzuhalten: Wenn die Welt von einem Zeitpunkt an begonnen hat, was hat Gott dann getan, bevor die Welt begann? Denn es ist ebenso gottlos wie unsinnig, Gottes Natur als

[6] Vgl. II 9, 1; IV 4, 7 (p. 359, 20 ff.).

272, 25 quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Haec nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundum scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere.|
273 Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et *→ dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit | deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, | ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque di|vinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: „Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus". Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: „Quid est quod factum est? ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos". Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed

* *Hier. Ep. 124, 9 (p. 107, 10—26 Hi.):* Rursumque de mundo: → Nobis autem, ← inquit, → placet et ante hunc mundum alium fuisse mundum et post istum alium futurum. Vis discere, quod post corruptionem huius mundi alius sit futurus? Audi Esaiam loquentem: „Erit caelum novum et terra nova, quae ego facio permanere in conspectu meo". Vis nosse, quod ante fabricam istius mundi alii mundi in praeterito fuerint? Ausculta Ecclesiasten: „Quid est, quod fuit? ipsum, quod erit. Et quid est, quod factum est? ipsum, quod futurum est. Et non est omne novum sub sole, quod loquatur et dicat: ecce hoc novum est. Iam enim fuit in saeculis pristinis, quae fuerunt ante nos". Quod testimonium non solum fuisse, sed futuros mundos esse testatur, non quo simul et pariter omnes fiant, sed alius post alium. ←

272, 26 Haec] < γ : Hoc *Del.* nobis] + etiam M^e : + iterum σ 273, 11 et] < δ μ

müßig und bewegungslos zu bezeichnen, oder zu glauben, daß seine Güte zu irgendeiner Zeit nicht Gutes wirkte und seine Allmacht zu irgendeiner Zeit nicht Macht ausübte[7]. Dies pflegen sie uns entgegenzuhalten, wenn wir sagen, daß diese Welt zu einer bestimmten Zeit angefangen habe, und wenn wir auf Grund der Schrift sogar berechnen, wie viele Jahre sie alt ist[8]. Auf diese Behauptungen kann von den Häretikern, glaube ich, keiner leicht eine Antwort auf Grund seines Lehrsystems geben. Wir aber werden im Einklang (mit unserer Lehre) antworten und dabei die Regel der Frömmigkeit beachten[9]. Wir werden sagen[10], daß Gott nicht erst zu wirken begonnen hat, als er diese sichtbare Welt schuf; sondern so wie nach dem Untergang dieser Welt eine andere sein wird, so gab es nach unserer Meinung andere Welten, bevor diese existierte. Beides läßt sich durch die Autorität der Schrift stützen. Denn daß nach dieser Welt eine andere sein wird, lehrt Jesaja, wenn er sagt (Jes. 66, 22): „Es wird ein neuer Himmel und eine neue Erde sein, welcher ich Dauer verleihen werde[11] vor meinem Angesicht, spricht der Herr." Daß aber vor dieser Welt schon andere Welten existierten, zeigt der Prediger, wenn er sagt (Pred. Sal. 1, 9—10): „Was ist es, das geworden ist? Eben das, was hernach werden wird. Was ist es, das geschaffen ist? Eben das, was geschaffen werden wird. Und es ist gar nichts Neues unter der Sonne. Wenn einer spricht und sagt: Siehe, das ist neu, so ist es schon gewesen in den Zeiten, die vor uns waren." Aus diesem Zeugnis[12] wird beides gleichzeitig bewiesen: daß es früher Welten gab und später Welten geben wird. Es ist jedoch nicht anzunehmen, daß mehrere Welten gleichzeitig existieren, sondern

[7] Dieses Problem war schon I 4, 3—5 erörtert worden, vgl. dort Anm. 5.

[8] Versuche, das Jahr der Weltschöpfung festzustellen und darauf eine sog. „Weltära" aufzubauen, sind gerade in der Zeit des Or. mehrfach gemacht worden. Vgl. RE 21, 923 s. v. „Zeitrechnung"; E. Bickermann, Chronologie, Leipzig ²1963, 47.

[9] Vielleicht Zusatz Rufins, vgl. I Praef. 2 Anm. 4.

[10] Der Rest des Abschnitts liegt in einer nicht wesentlich abweichenden Fassung auch bei Hier. vor.

[11] Or. hat, wie aus Ruf. und Hier. zu erschließen ist, an dieser Stelle statt μένει μένειν (so ein Teil der LXX-Überlieferung) gelesen. (Koe.)

[12] Ruf. bietet den Plural, Hier. den Singular. Letzteres gibt einen besseren Sinn, da nur das letztere Zitat gemeint ist.

273, 15 post hunc interim alium futurum; ← de quibus nunc non est necessarium per singula repetere, cum id iam in superioribus fecerimus.

4. Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi novo quodam et proprio nomine nun-|
274 cuparunt, dicentes καταβολήν mundi (quod Latine satis inproprie translatum constitutionem mundi dixerunt; καταβολή vero in Graeco magis 'deicere' significat, id est deorsum iacere, quod Latine inproprie, ut diximus, constitutionem mundi interpraetati sunt), sicut in evangelio secundum Iohannem, cum dicit salvator: „Et erit tribulatio in illis diebus, qualis non fuit a constitutione mundi" (hic constitutio καταβολή dicta est, quod ita intellegendum est, sicut superius exposuimus). Sed et apostolus in epistola ad Ephesios eodem sermone usus est, cum ait: „Qui elegit nos ante constitutionem mundi" (et hic constitutionem mundi καταβολήν dixit, eodem sensu quo superius interpraetati sumus intellegendam). Dignum igitur videtur inquirere, quid est quod hoc novo | nomine indicetur. *1 → Et arbitror, quoniam quidem finis et consumma-

*1 *Hier. Ep. 124, 9 (p. 107, 27—108, 19 Hi.):* Statimque subiungit: → Divinitus[a] habitaculum et veram requiem apud superos aestimo intellegi, in qua creaturae rationabiles commorantes, antequam ad inferiora descenderent et de invisibilibus ad visibilia conmigrarent ruentesque ad terram crassis corporibus indigerent, antiqua beatitudine fruebantur. Unde conditor deus fecit eis congrua humilibus locis corpora et mundum istum visibilem fabricatus est ministrosque ob salutem et correptionem eorum, qui ceciderunt, misit in mundum, e quibus alii certa obtinerent loca et mundi necessitatibus oboedirent, alii iniuncta sibi officia singulis quibusque temporibus, quae novit artifex deus, sedula mente tractarent. Et ex his sublimiora mundi loca sol et luna et stellae, quae ab apostolo 'creatura' dicitur[b], acceperunt. Quae 'creatura vanitati subiecta est', eo quod crassis circumdata corporibus[c] et aspectui pateat. Et tamen 'non sponte subiecta est vanitati, sed propter voluntatem eius, qui eam subiecit in spe'. ←

*1 *Hier.* [a] Divinitus *(gr. ἡ θεόθεν οἴκησις Hi. oder ἡ ἐκ θεοῦ οἰκοδομή nach 2 Kor. 5, 1 Ka.)*] Divinitatis *Vallarsi (nach einer Hs.)* : Divinius *Koe.* [b] dicuntur *frühere Hrsg.* [c] corporibus ⟨sit⟩*(?) Gö.*

273, 15 interim] iterum B^{2c} : initium *Del.* alium futurum] aliorum futurorum μ : aliorum futurum *Del.* 274, 7 exposuimus] diximus γ

daß nach dieser bis auf weiteres[13] eine andere sein wird[14]. Diese Dinge brauchen wir jetzt nicht im einzelnen aufzugreifen, da wir dies schon oben getan haben[15].

4. Wir dürfen indessen, meine ich, nicht die Tatsache mit Schweigen übergehen, daß die heiligen Schriften die Erschaffung der Welt mit einem neuen und eigenen Wort bezeichnet haben, wenn sie von der „Grundlegung der Welt" sprechen[16], wie z. B. im Johannesevangelium (Matth. 24, 21?[17]), wenn der Heiland sagt: „Es wird eine Trübsal sein in jenen Tagen, wie sie nicht gewesen ist von Grundlegung der Welt an." Auch der Apostel gebraucht im Epheserbrief dieselbe Ausdrucksweise, wenn er sagt (Eph. 1, 4): „Der uns erwählt hat vor Grundlegung der Welt." Es scheint daher einer Untersuchung wert zu sein, was eigentlich mit diesem neuen Wort bezeichnet wird. Nun glaube ich[18], da das Ende und die Vollendung der Heiligen in dem liegen

[13] Zu Echtheit und Bedeutung von „interim" s. den Krit. Anh.

[14] Or. lehrt eine Mehrheit von Welten, aber nicht von koexistenten, sondern von sukzessiven. Beide Möglichkeiten waren in der griechischen Kosmologie aufgestellt worden.

[15] Vgl. II 3, 1—5.

[16] Das biblische Wort καταβολή für die Weltschöpfung war für Or. auffällig, da es in der philosophischen und theologischen Terminologie nie heimisch gewesen ist. Es legt die Vorstellung einer Bewegung von oben nach unten nahe. Der lateinische Bibeltext bietet mit „constitutio mundi" kein passendes Äquivalent; Rufin fügt deshalb hier und im folgenden mehrmals Hinweise auf das griechische Wort und seine Unübersetzbarkeit ein. Im Deutschen ist das nicht notwendig, da „Grundlegung" auch diesen Nebensinn von καταβολή enthält, wenn auch schwächer. — Vgl. Or. In Ioh. XIX 22, 149 f. u. ö.

[17] Bei Joh. findet sich das Zitat nicht; auch die Matth.-Stelle trifft nicht genau zu, da es hier ἀρχή und nicht καταβολή heißt.

[18] Der folgende Abschnitt wird auch von Hier. wiedergegeben. Die Gedankenabfolge ist dort etwas anders; ein Motiv (die Unterscheidung von Engel- und Sternwesen) ist ausführlicher dargestellt; aber der Ausgangspunkt, die Deutung der „Grundlegung", ist eliminiert. Die Hier.-Fassung ist also kaum dem Original näher, hat aber vielleicht einiges erhalten, was Ruf. weggekürzt hat. Wir geben deshalb eine Übersetzung: „Eine Wohnung von Gott und eine wahre Ruhestatt ist, meine ich, droben zu denken; an ihr weilten die Vernunftgeschöpfe und genossen ihre ursprüngliche Seligkeit, bevor sie in die Tiefe niederstiegen, vom Unsichtbaren zum Sichtbaren übergingen und im Sturz zur Erde eines dichten Körpers bedürftig wurden. Daher machte

275 tio | sanctorum erit in his, 'quae non videntur et aeterna sunt', ex ipsius finis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus, simile etiam initium rationabiles creaturas habuisse censendum est. Et si tale initium habuerunt, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio iam ab initio in his, 'quae non videntur et aeterna sunt'. Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deducti sunt, licet non volentes. „Vanitati quippe creatura subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe", quo vel sol vel luna vel stellae vel angeli dei explerent obsequium mundo et his animabus, quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus | hoc erat necessarium, mundus iste visibilis institutus est. ←[1] Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per καταβολήν, a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. Spem sane | libertatis universa 'creatura' gerit, ut 'a servitutis corruptione libe|retur',

275, 9 deducta γ tionis? *Gö.* 11 quo] quod γ : qua *Del.* 17 servitute corrup-

wird, „was nicht gesehen wird und ewig ist" (vgl. 2 Kor. 4, 18), muß man aus der Erwägung des Endes, wie wir früher schon oft gezeigt haben [19], auf einen ähnlichen Anfang der Vernunftgeschöpfe schließen. Und wenn sie einen Anfang hatten, der dem erhofften Ende entspricht, so müssen sie schon von Anfang an in dem gewesen sein, „was nicht gesehen wird und ewig ist". Wenn dem so ist, sind nicht nur jene Seelen von droben herabgestiegen, die durch die Verschiedenartigkeit ihrer Bewegungen einen solchen Abstieg verdient haben, sondern auch die, die zum Dienst am Weltganzen von dem Höheren, Unsichtbaren zu diesem Niederen und Sichtbaren herabgesandt wurden, wenn auch ohne ihren Willen [20]. „Denn die Schöpfung ist unterworfen der Eitelkeit ohne ihren Willen, sondern um deswillen, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung." (Röm. 8, 20.) Sonne, Mond und Sterne und die Engel Gottes sollten der Welt ihren Dienst leisten und jenen Seelen, die wegen der großen Mängel ihrer Intelligenz der dichten und festen irdischen Körper bedurften; und um derer willen, die solches nötig hatten, wurde diese sichtbare Welt eingerichtet. Es scheint also auf Grund dieser Überlegungen, daß mit dem Ausdruck „Grundlegung" allgemein die Versetzung all dieser Wesen von oben nach unten bezeichnet wird. Die Hoffnung auf Befreiung hegt ja die gesamte Schöpfung, auf Befreiung von dem „Dienst der Vergänglichkeit" [21] (vgl. Röm. 8, 21),

der Schöpfergott ihnen Körper, die zu dem niederen Ort paßten; er richtete diese sichtbare Welt ein und schickte Diener in die Welt zur Rettung und Züchtigung der Gefallenen. Einige von diesen (Dienern) erhielten bestimmte Orte und mußten der Notwendigkeit der Welt gehorchen (gemeint: die Gestirne, die den astronomischen Gesetzen unterstehen), die anderen (gemeint: die Engel) sollten ihnen auferlegte Pflichten zu jeweils bestimmten Zeiten, die Gott der Schöpfer weiß, mit Eifer ausführen. Aus ihnen erhielten die höchste Stelle in der Welt Sonne, Mond und Sterne, welche vom Apostel (Röm. 8, 19—22) 'Geschöpfe' genannt werden. Diese Geschöpfe sind 'der Eitelkeit unterworfen' insofern, als sie mit dichten Körpern umgeben und dem Gesichtssinn zugänglich sind. Sie sind aber 'nicht mit Willen' der Eitelkeit unterworfen, sondern kraft des Willens dessen, der sie unterworfen hat 'auf Hoffnung'."

[19] Vgl. I 6, 2; II 1, 3 Ende.

[20] Vgl. I 7 und 8, vor allem I 7, 5.

[21] Zu diesem Ausdruck s. den Krit. Anh.

275, 18 cum 'filii dei', qui vel prolapsi vel dispersi sunt, in unum | fuerint congregati, vel *2→ cum cetera officia expleverint in hoc mundo, 20 quae solus cognoscit omnium artifex deus. ←2 Talem vero ac tantum factum esse putandum est mundum, qui vel omnes eas animas, quae in hoc mundo statutae sunt exerceri, caperet, vel omnes eas virtutes, quae adesse eis et dispensare eas ac iuvare paratae sunt. Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas ex multis adsertionibus 25 conprobatur; per quod solum dei iustitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semet ipsa habet causas, quod in illo vel in illo vitae ordine posita est. |

276 5. *1→ Hanc ergo dispositionem dei, quam postea ordinavit, iam tum ab | origine mundi rationibus causisque prospectis vel eorum, qui pro defectu | mentis venire in corpora merebantur, vel eorum, qui visibilium cupi|ditate raptabantur, sed et illorum, qui vel volentes vel inviti prae- 5 stare | officia quaedam his, qui in hunc statum deciderant, conpellebantur ab | eo, qui 'in spe subiciebat', ←1 non intellegentes quidam nec

*2 *Hier. Ep. 124, 9 (p. 108, 19—22 Hi.):* Et iterum: → Alii vero in singulis locis atque temporibus, quae solus artifex novit, mundi gubernaculis serviunt, quos angelos eius[a] credimus. ←

*2 *Hier.* [a] eius] + esse *frühere Hrsg.*

*1 *Hier. Ep. 124, 9 (p. 108, 22—109, 4 Hi.):* Et post paululum: → Quem rerum ordinem et totum[a] mundi ⟨regit dei⟩[b] providentia, dum aliae virtutes de sublimioribus corruunt, aliae paulatim labuntur in terras; istae voluntate descendunt, aliae praecipitantur invitae; hae sponte suscipiunt ministeria, ut ruentibus manum porrigant, illae coguntur ingratae et tanto vel tanto tempore in suscepto officio perseverant. ←

*1 *Hier.* [a] et totum *Koe.* : et tota h^p : et toto h^p : totius *frühere Hrsg.* [b] ⟨regit dei⟩ *Koe.* : < *h* : regit *frühere Hrsg.*

275, 27 in²] < δ B 276, 1 tum W β : dum A : tunc γ

wenn sich die „Kinder Gottes" (vgl. Röm. 8, 21), die gefallen und zerstreut sind, an einem Orte versammeln werden, und wenn sie auch die (Verwaltung der) übrigen Ämter in dieser Welt, welche allein Gott, dem Schöpfer von allem, bekannt sind, beenden werden[22]. Die Welt aber, so muß man annehmen, ist in solcher Beschaffenheit und Größe geschaffen, daß sie all die Seelen faßte[23], die in diese Welt hineingestellt wurden, um geprüft zu werden, und auch all die Mächte, die dazu da sind, um ihnen beizustehen, sie zu lenken und zu fördern. Denn daß alle Vernunftgeschöpfe eines Wesens sind[24], ergibt sich aus vielen Beweisen; nur unter dieser Voraussetzung läßt sich Gottes Gerechtigkeit bei all seinen Verfügungen über sie verteidigen; denn dann hat ein jedes (Vernunftgeschöpf) in sich selbst die Ursache dafür, daß es in diesen oder jenen Rang des Lebens eingeordnet wird.

5. Diese[25] Anordnung hat Gott erst nachträglich[26] getroffen; doch sah er schon gleich zu Beginn der Welt voraus, welche ursächlichen Verknüpfungen eintreten würden bei denen, die wegen eines Mangels ihrer Intelligenz eingekörpert zu werden verdienten, und bei denen, die von der Begier nach dem Sichtbaren hingerissen wurden, aber auch bei denen, die mit Willen oder wider Willen den zu diesem Zustand Herabgesunkenen gewisse Dienste zu leisten genötigt wurden von dem, der sie „auf Hoffnung unterwarf" (vgl. Röm. 8, 20). Dies sehen

[22] Zum letzten Teil dieses Satzes gehört anscheinend ein Hier.-Zitat, welches deutlicher die Engel nennt: „Andere aber dienen an jeweils bestimmten Orten und Zeiten, die allein der Schöpfer weiß, der (Aufgabe der) Weltlenkung."

[23] Vgl. II 1, 4, p. 110, 7. [24] Vgl. I 8, 2; II 9, 5; III 1, 8 u. ö.

[25] Dem folgenden Abschnitt sind zwei Hier.-Texte zuzuordnen, die den Abstieg und Aufstieg der Geistwesen ausführlicher schildern. Bei Rufin ist zumindest eine Kürzung des Originals anzunehmen. Zum Abstieg heißt es bei Hier.: „Diese Ordnung der Dinge und (bei den folgenden Worten ist der Text unsicher) das Ganze der Welt lenkt Gottes Vorsehung; (sie ist beteiligt), wenn einige Mächte von ihrer Höhe stürzen, andere langsam zur Erde herabsinken; wenn manche freiwillig niedersteigen, andere unfreiwillig herabgestürzt werden; wenn die einen von sich aus die Aufgabe übernehmen, den Fallenden hilfreich die Hand zu reichen, andere gegen ihren Willen gezwungen werden, und wenn sie längere oder kürzere Zeit in dem übernommenen Dienst ausharren." Gegenüber Rufin ist der Vorsehungsgedanke und der Theodizee-Gedanke, vielleicht aus polemischen Gründen, zurückgedrängt.

[26] D. h. die Schöpfung der sichtbaren Welt geschah nach der Schöpfung der Vernunftwesen.

advertentes | quod ex praecedentibus liberi arbitrii causis instituta fuisset a deo | dispositionis ista varietas, arbitrati sunt vel fortuitis motibus vel fatali | necessitate agi omnia, quae in hoc mundo sunt, nec esse aliquid in | nostro arbitrio. Unde nec dei providentiam inculpabilem adsignare potuerunt.*[2]

6. Sicut autem diximus quia multis vel ministris vel rectoribus vel auxiliatoribus eguerunt animae omnes, quae in hoc mundo versatae sunt: ita in novissimis temporibus, cum iam finis mundo proximus immineret et in ultimam perditionem omne humanum vergeret genus, infirmatis non solum his, qui regebantur, verum etiam illis, quibus regendi fuerat sollicitudo commissa, non iam tali auxilio nec similibus sui in- | diguit defensoribus, sed auctoris ipsius et creatoris sui opem poposcit, qui et his oboediendi et illis regendi corruptam profanatamque restitueret | disciplinam. Unde unigenitus filius dei, qui erat verbum et sapientia | patris, cum esset in 'ea gloria apud patrem, quam habuit antequam | mundus esset', 'exinanivit semet ipsum et formam servi accipiens

*[2] *Hier. Ep. 124, 9 (p. 109, 4—18 Hi.):* Et iterum: → Ex quo sequitur, ut ob varios motus varii creentur et mundi, et post hunc, quem incolimus, alius multo dissimilis mundus fiat. Nullusque alius diversis casibus et profectibus vel virtutum praemiis vel vitiorum suppliciis et in praesenti et in futuro atque in omnibus et retro et in priore[a] temporibus potest merita dispensare et ad unum rursus finem cuncta pertrahere, nisi solus conditor omnium deus, qui scit causas, propter quas alios dimittat sua perfrui voluntate et de maioribus ad ultima paulatim delabi, alios incipiat visitare et gradatim quasi manu data ad pristinum retrahere statum et in sublimibus collocare. ←

*[2] *Hier.* [a] in priore *h*[p] : in priora *h*[p] : postea *frühere Hrsg.* : porro *Koe.*

276, 9 sunt δ B : *unklar ob* sunt *oder* fiunt C : < μ : fiunt σ 12 quia multis] < μ : quia σ 16 qui regebantur δ (B) : quae gerebantur γ 17 sui] suis γ 277, 2 profanatamque B : profanamque δ γ restituerit γ 5 exinanit *j* semet] se B γ

manche nicht ein, und sie bemerken nicht, daß auf Grund vorangehender Ursachen, die auf dem freien Willen beruhen, die Mannigfaltigkeit dieser Weltordnung von Gott eingerichtet wurde; und deshalb sind sie zu der Meinung gekommen, daß alles auf dieser Welt durch Zufall oder durch Schicksalsnotwendigkeit bewegt würde und daß nichts in unserer freien Entscheidung stünde; daher konnten sie auch Gottes
H Vorsehung nicht von Vorwurf freihalten. | Es folgt[27] hieraus, daß infolge der verschiedenen Bewegungen auch verschiedene Welten geschaffen werden, und daß es nach dieser Welt, in der wir leben, eine andere von ganz anderer Art geben wird. Und niemand anders kann gegenüber all den verschiedenen Stürzen und Aufstiegen angemessene Entscheidungen treffen — mit Belohnungen für Verdienste und Strafen für Fehltritte in der gegenwärtigen und zukünftigen und überhaupt in allen Zeiten, bevorstehenden und vorausliegenden[28] — und schließlich alles wieder zu einem Ende zurückbringen als allein Gott, der Schöpfer von allem, welcher die Gründe dafür weiß, daß er manchen gestattet, ihren Willen zu haben und von einer hohen Stellung allmählich zur niedersten abzusinken, während er andere heimzusuchen beginnt und schrittweise gewissermaßen an der Hand leitet, um sie zum früheren Stand hinaufzuziehen und ihnen einen Platz droben zu geben. |

R 6. Wir sagten, daß alle Seelen, die in dieser Welt weilten, zahlreicher Diener oder Lenker oder Helfer bedurften; in den jüngsten Zeiten aber, als schon das Ende der Welt nahe bevorstand und das ganze Menschengeschlecht dem völligen Untergang zustrebte, da Schwäche nicht nur über die Geführten, sondern auch über die mit der Aufgabe des Führens Betrauten kam: da hatte (das Menschengeschlecht) nicht mehr eine Hilfe von dieser Art nötig, Verteidiger, die ihm selbst wesensähnlich waren, sondern es verlangte nach der Hilfe seines Urhebers und Schöpfers selbst, daß er die verderbte und entwürdigte Ordnung wiederherstelle: bei den einen den Gehorsam, bei den anderen die Herrschaft. So kam es, daß der eingeborene Sohn Gottes, der das Wort und die Weisheit des Vaters war, obwohl er „beim Vater in der Herrlichkeit war, die er hatte, ehe die Welt war" (vgl. Joh. 17, 5),

[27] Der Hier.-Text, der zum Wiederaufstieg überleitet (s. o. Anm. 25), ist hier vermutungsweise angefügt.

[28] Zur Übersetzung s. den Krit. Anh.

277, 6 effi|citur oboediens usque ad mortem', ut oboedientiam doceret eos, qui non | aliter nisi per oboedientiam salutem consequi poterant, regendi quoque | regnandique corruptas restitueret leges, dum 'omnes inimicos subicit | pedibus suis', et per hoc quod 'necesse est eum regnare, donec 10 ponat | inimicos suos sub pedibus suis et novissimum inimicum destruat mortem', | rectores ipsos regendi doceat moderamina. Quia ergo non solum regendi | vel regnandi, verum etiam oboediendi, ut diximus, reparare venerat di|sciplinam, in semet ipso prius complens quod ab aliis volebat impleri, | idcirco non solum 'usque ad mortem crucis' patri 15 'oboediens' factus | est, verum etiam in consummatione saeculi in semet ipso conplectens | omnes, quos 'subicit patri' et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis | et in ipsis ipse quoque 'subiectus' dicitur patri, dum 'omnia in ipso con|stant, et ipse est caput' omnium, 'et in ipso'est salutem consequentium | 'plenitudo'. Hoc ergo est quod de eo dicit apostolus: „Cum autem | omnia ei fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus 20 erit ei, qui sibi | subdidit omnia, ut sit deus omnia in omnibus". |

278 7. Verum nescio quo pacto haeretici non intellegentes apostoli sensum, qui in his verbis continetur, subiectionis in filio nomen infamant. Cuius appellationis si proprietas requiritur, ex contrariis facile poterit inveniri. Nam si subiectum esse non est bonum, restat ut illud, 5 quod contrarium est, bonum sit, id est non esse subiectum. Sermo

277, 7 regendi — 13 disciplinam] < *j* 8 restitueret] restituuntur M G* : restituantur G^{1c} : restituit σ inimicos] + suos δ 11 rectoresque δ 15 consummationem γ *j* 17—18 constet M* G : constent σ 18 est^{1}] + salus μ : + salus et σ 19 est] < γ

„sich selbst entäußerte, Knechtsgestalt annahm und gehorsam wurde bis zum Tode" (vgl. Phil. 2, 7—8), um jene Gehorsam zu lehren, die nicht anders als durch Gehorsam das Heil erlangen konnten; und außerdem um die verderbten Gesetze des Lenkens und Herrschens wiederherzustellen, indem er „alle Feinde unter seine Füße legte" (vgl. 1 Kor. 15, 25). Eben dadurch, daß er „herrschen muß, bis daß er seine Feinde unter seine Füße lege und den letzten Feind vernichte, den Tod" (vgl. 1 Kor. 15, 25—26), will er die Herrscher in der Handhabung der Herrschaft unterweisen. *Und* da er nicht nur gekommen war, die Ordnung des Lenkens und Herrschens wiederherzustellen, sondern, wie gesagt, auch die des Gehorchens, hat er zunächst in sich selbst erfüllt, was er von anderen erfüllt sehen wollte, und ist deshalb dem Vater „gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuze" (vgl. Phil. 2, 8); ja noch mehr: bei der Vollendung der Welt umfaßt er in sich alle die, die er „dem Vater unterwirft" (vgl. 1 Kor. 15, 28) und die durch ihn zum Heil kommen, und heißt darum selber mit ihnen und in ihnen „dem Vater unterworfen" (vgl. 1 Kor. 15, 28). Denn „in ihm besteht alles, und er ist das Haupt" von allem, und „in ihm" ist „die Fülle" derer, die das Heil erlangen (vgl. Kol. 1, 17—19 und Eph. 1, 22—23). Dies ist also gemeint[29], wenn der Apostel von ihm sagt (1 Kor. 15, 28): „Wenn aber alles ihm unterworfen sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterworfen sein dem, der ihm alles untertan gemacht hat, auf daß Gott sei alles in allem."

7. Indessen mißverstehen Irrgläubige irgendwie die Meinung des Apostels, die in diesen Worten ausgedrückt ist[30], und sie würdigen das Wort „Unterwerfung" in seiner Beziehung auf den Sohn herab. Wenn man den eigentlichen Sinn dieses Wortes sucht, ist er leicht mittels einer Umkehrung zu finden. Wenn das Unterworfensein nicht gut ist, so bleibt übrig, daß das Gegenteil, das Nichtunterworfensein, gut ist[31].

[29] Zu der Deutung von 1 Kor. 15, 25—28 bei Or., die für seine Eschatologie von entscheidender Bedeutung ist, vgl. Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 206 bis 210; E. Schendel, Herrschaft und Unterwerfung Christi, Tübingen 1971, 81—110. Ähnlich wie hier interpretiert Or. auch In Lev. hom. 7, 2.

[30] Welche Irrlehre im folgenden gemeint ist, läßt sich nicht sicher feststellen. Simonetti z. St. weist auf Marcion hin, der Vers 28 anscheinend getilgt habe; aber das ist unsicher, und die von Or. gemeinten Gegner scheinen den Vers nicht beseitigt zu haben (s. Anm. 31).

[31] Die letztere These benutzt Or. als Ausgangspunkt für die folgende indirekte Beweisführung. Es folgt aus ihr, daß der Übergang des Sohnes vom Nicht-Unterworfensein zum Unterworfensein ein Übergang vom Guten zum

278, 6 namque apostoli secundum quod isti volunt hoc videtur ostendere, dum dicit: „Cum autem subiecta fuerint ei omnia, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia", ut quasi is, qui nunc patri subiectus non sit, subiectus futurus sit tunc, cum prius ei pater universa subie-
10 cerit. Sed miror quomodo hoc intellegi possit, ut is, qui nondum sibi subiectis omnibus non est ipse subiectus, tunc cum subiecta sibi fuerint omnia, cum rex omnium fuerit et potestatem tenuerit universorum, tunc eum subiciendum putent, cum subiectus ante non fuerit, non intellegentes quod subiectio Christi ad patrem beatitudinem nostrae perfectionis
15 ostendit | et suscepti ab eo operis palmam declarat, cum non solum regendi ac re|gnandi summam, quam in universa emendaverat creatura, verum etiam oboe|dientiae et subiectionis correcta reparataque humani generis patri offerat | instituta. Si ergo bona et salutaris accipitur ista subiectio, qua 'subiectus esse' | dicitur filius patri, valde consequens et cohaerens
20 est ut et 'inimicorum' | quae dicitur filio dei esse 'subiectio' salutaris quaedam intellegatur et | utilis; ut sicut cum dicitur 'filius patri subiectus', perfecta universae | creaturae restitutio declaratur, ita cum filio dei 'inimici' dicuntur esse | 'subiecti', subiectorum salus in eo intellegatur et reparatio perditorum.

24 8. Verum certis quibusque et modis et disciplinis et temporibus
25 subiectio ista complebitur, id est non necessitate aliqua ad subiectionem cogente nec per vim subditus fiet omnis mundus deo, sed verbo ratione doctrina provocatione meliorum institutionibus optimis comminationibus | quoque dignis et conpetentibus, quae iuste immineant his, qui salu-

278, 6 dum] cum B *(vielleicht richtig)* 8 ei erit γ 14 beatitudinis nostrae perfectionem *Semler (vgl. p. 283, 10—11)* 16 universam em. creaturam γ 17 correpta parataque δ

Denn die Worte des Apostels „Wenn aber alles ihm unterworfen sein wird, alsdann wird auch der Sohn selbst unterworfen sein dem, der ihm alles untertan gemacht hat", scheinen nach ihrer Meinung etwa zu bedeuten, daß er jetzt dem Vater nicht unterworfen ist, und ihm unterworfen sein wird dann, wenn der Vater ihm zuvor alles unterworfen hat. Aber es wundert mich, wie man denken kann, daß der, der selbst nicht unterworfen ist, solange ihm noch nicht alles unterworfen ist, dann unterworfen werden soll, wenn alles ihm unterworfen wird, wenn er König und Machthaber über alles wird, nachdem er vorher nicht unterworfen war. Sie verstehen nicht, daß die Unterwerfung Christi unter den Vater die Seligkeit unserer Vollendung darstellt und den Erfolg des von ihm unternommenen Werkes, bei dem er nicht nur alles Lenken und Herrschen in der gesamten Schöpfung wiederhergestellt hat, sondern auch die Verhältnisse von Gehorsam und Unterwerfung im Menschengeschlecht erneuert hat und dann (beides) dem Vater darbringt. Wenn also diese Unterwerfung, die dem Sohne gegenüber dem Vater zugeschrieben wird, als gut und heilsam anerkannt wird, so ist es ganz folgerichtig, daß auch die Unterwerfung der Feinde unter den Sohn Gottes, von der die Rede ist, als heilsam und nützlich verstanden wird: wenn es heißt, der Sohn sei dem Vater unterworfen, so wird damit die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und wenn es heißt, die Feinde seien dem Sohn Gottes unterworfen, so ist darin die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen zu sehen.

8. Diese Unterwerfung wird sich erfüllen nach bestimmten Weisen, Regeln und Zeiten, nämlich nicht durch einen Zwang, der zur Unterwerfung drängt, und nicht durch Gewalt wird die ganze Welt Gott untertan, sondern [32] durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren, auch durch angemessene, der Sache entsprechende Strafdrohungen, welche in gerechter Weise gegen jene gerichtet sind, die die Sorge um ihr Heil und ihren Nutzen vernachlässigen und

Schlechten ist, ein Machtverlust. Dieser geschieht aber gerade im Augenblick vollkommenen Machtgewinns durch die Unterwerfung der Geschöpfe! Das ist ein untragbarer Widerspruch, der die These ad absurdum führt. Deshalb muß die gegenteilige These angenommen werden: das Unterworfensein ist gut, sowohl beim Sohn wie bei den Geschöpfen. Dann ist auch die Unterwerfung des Sohnes nicht als Verlust der Eigenmacht zu verstehen, sondern als Symbol für die Wiederbringung und den Gehorsam der Schöpfung. — Vgl. auch I 6, 1.

[32] Hier liegt die platonische Antithese von „Zwang" und „Überredung" zugrunde (Tim. 48 A).

278, 29 tis | et utilitatis suae curam sanitatemque contemnunt. Denique et nos
30 ho|mines, cum vel servos vel filios erudimus, dum adhuc per aetatem |
279 rationis incapaces sunt, minis eos et metu cohercemus; cum vero boni, utilis et honesti intellegentiam ceperint, tunc iam cessante verberum metu verbo ac ratione suasi ad omnia quae bona sunt adquiescunt.

Quomodo autem servata omnibus rationabilibus creaturis arbitrii
5 libertate | unusquisque debeat dispensari, id est quos velut iam paratos et capaces | sermo dei et inveniat et instruat, quos autem interim differat, a quibus | vero penitus occultetur et longe eorum a se fieri dispenset auditum, | quosque rursum contemnentes indicatum sibi et praedicatum verbum | dei correptionibus quibusdam et castigationibus inlatis perurgeat
10 ad | salutem conversionemque eorum quodammodo exigat et extorqueat, quibus vero etiam occasiones quasdam praestet salutis, ita ut interdum etiam ex responsione sola fide prolata indubitatam quis ceperit salutem, quibus haec ex causis vel quibus occasionibus fiant, quidve in his intro inspiciens divina sapientia, vel quos motus propositi eorum videns haec
15 universa dispenset: soli deo cognitum est et unigenito eius, 'per quem creata' ac 'reparata' 'sunt universa', et spiritui sancto, per quem cuncta sanctificantur, 'qui ab ipso patre procedit', cui est gloria in aeterna saecula. Amen.

279, 9 castigationibus] + quibusdam γ 10 quodammodo] quemadmodo M* G : quemadmodum M1c σ 12 prolata] probata γ 16 ac] et γ

sich um ihre Unversehrtheit nicht bekümmern. Auch wir Menschen pflegen ja bei der Erziehung von Sklaven oder Kindern, die wegen ihres Alters noch nicht für die Vernunft zugänglich sind, diese durch Drohungen und Furcht in Zucht zu halten; wenn sie aber das Verständnis für das Gute, Nützliche und (Sittlich-)Schöne erreicht haben, dann gibt es keine Angst mehr vor Schlägen; mit Worten und Vernunft werden sie zu allem Guten überredet und fügen sich ihm.

(Es bleiben manche Fragen[33]:) Wie soll unter Wahrung der Willensfreiheit bei allen Vernunftgeschöpfen über ein jedes (in der Heilsordnung) verfügt werden? Welche davon findet das Wort Gottes gleichsam schon vorbereitet und aufnahmefähig und unterrichtet sie; welche stellt es für eine Weile zurück; und vor welchen verbirgt es sich gänzlich und hält ihr Ohr[34] fern von sich? Welche ferner von denen, die das ihnen gewiesene und gepredigte Wort Gottes verachten, drängt es mit gewissen Strafen und Züchtigungen zum Heil, erzwingt gewissermaßen ihre Bekehrung? Und welchen bietet es (einfach) Gelegenheiten zur Rettung, so daß zuweilen jemand durch eine bloße Antwort den Glauben kundtut und das sichere Heil findet[35]? Aus welchen Gründen und bei welchen Anlässen geschieht all dies; welche tiefen Einblicke der göttlichen Weisheit und welche Kenntnis von den Bewegungen ihres Willens liegen all diesen Verfügungen zugrunde? (All das) ist allein Gott bekannt und seinem Einziggeborenen, „durch den alles geschaffen" (vgl. Joh. 1, 3) und „wiederhergestellt" (vgl. Apg. 3, 21) ist, und dem heiligen Geiste, durch den alles geheiligt wird, „welcher vom Vater selbst ausgeht" (Joh. 15, 26), welchem Ehre ist auf ewige Zeiten. Amen. |

[33] Der folgende Abschnitt rekapituliert Fragestellungen aus § 5 und aus III 1, 7—17. Schnitzer vermutet, daß seine Weitläufigkeit auf Erweiterungen Rufins zurückgehe, aber solche Problemreihungen gehören zum Stil des Or.

[34] Die Wendung klingt biblisch, ist aber nicht als Zitat zu identifizieren. Koe. vergleicht Spr. 15, 29. Zum Gedanken vgl. III 1, 17, p. 227, 5 ff.

[35] Es ist wohl an Fälle wie Joh. 9, 35—39 zu denken. Zur Rettung durch einen bloßen Akt des Glaubens vgl. Or. In Rom. III 9 mit weiteren Beispielen.

279, 20

CAPUT SEXTUM

*→ De consummatione mundi ←

1. De fine vero et consummatione omnium iam quidem et in superioribus pro viribus nostris disseruimus, secundum quod divinae scripturae indulsit auctoritas. Quae sufficere ad instructionem putamus,
280 paucis | etiam nunc ammonitis, quoniam in hunc nos locum quaestionis ordo | perduxit.

Igitur summum bonum, ad quod natura rationabilis universa festinat, qui etiam finis omnium dicitur, a quam plurimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri deo. Sed hoc non tam ipsorum inventum, quam ex divinis libris ab eis adsumptum puto. Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: „Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram". Tum deinde addit: „Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos". Hoc ergo quod dixit „ad imaginem dei fecit eum" et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod 'imaginis' quidem dignitatem in prima conditione percepit, 'similitudinis' vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione conscisceret, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per 'imaginis' dignitatem

279, 19 * *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 15 B.)*: ὁ δὲ τέταρτος → περὶ τέλους ← ...

III 6 *Textzeugen*: ω (*ohne* C); p. 283, 8 ubique — 284, 10 erit *j*; p. 283, 12 Quae — 287, 9 possunt *s (s. o. S. 40 f.)*.

280, 13 ei B : et δ : < γ perfectio] + et δ 15 possibilitate ... data *Del.* : possibilitatem ... datam ω in] < γ

KAPITEL 6

Phot

Vom Ende [1] |

R 1. Über das Ende, die Vollendung von allem, haben wir früher schon nach unseren Kräften gehandelt [2], soweit die Autorität der heiligen Schrift es möglich machte. Dies genügt, meine ich, zur Unterweisung; (doch wollen wir) auch jetzt noch einige Punkte erwähnen, da uns die Abfolge der Untersuchung zu diesem Thema geführt hat.

Das höchste Gut, zu dem die Vernunftwesen insgesamt streben [3], und das auch das Ziel von allem heißt, wird von vielen Philosophen folgendermaßen definiert: das höchste Gut sei, Gott ähnlich zu werden, soweit es möglich ist [4]. Aber dies ist, wie ich glaube, weniger von ihnen selbst erfunden als aus den heiligen Büchern übernommen. Denn hierauf weist vor allen (anderen) Mose hin, wenn er bei dem Bericht über die erste Erschaffung des Menschen sagt (Gen. 1, 26): „Und Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und unserer Ähnlichkeit." Und er fügt hinzu (Gen. 1, 27—28): „Und Gott schuf den Menschen, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie, und segnete sie." Daß er hier sagt: „nach dem Bilde Gottes schuf er ihn" und von der „Ähnlichkeit" schweigt, deutet auf nichts anderes hin, als daß (der Mensch) zwar die Würde des „Bildes" bei der ersten Schöpfung empfing, die Vollendung der „Ähnlichkeit" ihm aber für das Ende aufgespart ist; er sollte sich selbst durch eigenen Eifer diese Ähnlichkeit durch Nachahmung Gottes erwerben; nachdem ihm zu Anfang die Fähigkeit zur Vervollkommnung kraft der Würde des „Bildes" gegeben war, sollte er schließlich am Ende selber durch

[1] Lat. Überschrift: „Von der Vollendung der Welt". — Photius bezeichnet dieses Kapitel als erstes des vierten Buches; aber Ruf., Hier. (vgl. Ep. 124, 11) und Just. (vgl. Fr. 27) beginnen Buch IV erst nach diesem Kapitel.

[2] Vgl. II 10 und 11.

[3] Um das „Ziel" (Telos) im eschatologischen Sinne zu erklären, setzt Or. bei dem „Ziel" in ethischem Sinne an.

[4] Dies ist die platonische Formel für das ethische Telos (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Theaet. 176 B), vgl. I 3 Anm. 31. Die im folgenden hergestellte Verbindung mit der Lehre des Mose, von der Platon vielleicht beeinflußt sei, findet sich auch bei Clem. Al. Strom. II 100, 3. Die Behauptung, Platon habe aus den Büchern Moses geschöpft, ist seit Numenios bezeugt (Clem. Al. Strom. I 150, 4).

280, 16 in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse 'similitudinem' consummaret. Sed apertius haec et evidentius ita se habere Iohannes apostolus definit, hoc modo pronuntians: „Filioli, nondum scimus quid futuri sumus; si vero revelatus nobis fuerit" (de salvatore 20 sine dubio dicens) „similes illi erimus". Per quod certissime indicat et finem omnium, quem adhuc sibi dicit ignotum, et similitudinem dei sperandam, quae pro meritorum perfectione praestabitur. Ipse quoque dominus in evangelio haec eadem non solum futura, verum etiam sui intercessione futura designat, dum ipse hoc a patre discipulis suis im-|
281 petrare dignatur dicens: „Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint"; et „Sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint". In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili 'unum' iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine 5 'omnia et in omnibus deus' est.

*→ In quo requiritur a nonnullis, si ratio naturae corporeae, quamvis | expurgatae ad liquidum et penitus spiritalis effectae, non videatur ob|sistere vel ad similitudinis dignitatem vel ad unitatis proprietatem, quod | naturae divinae, quae utique principaliter incorporea est, nec 10 similis | videatur posse dici quae in corpore est natura nec unum cum ea vere | ac merito designari, maxime cum id, quod 'unum est filius cum patre', | ad naturae proprietatem referendum fidei veritas doceat. ←|

* *Hier. Ep. 124, 9—10 (p. 109, 19—111, 9 Hi.):* Cumque de fine disputare coepisset, haec intulit: → Quia, ut crebro iam diximus, principium rursum [Forts. S. 646]

281, 1 dignatur] designatur δ S* 4 iam] < γ 6 quamvis] quam γ 9 principaliter] corporaliter γ 10 vera γ

eigenes Wirken die vollkommene „Ähnlichkeit" vollenden[5]. — Offener und deutlicher stellt der Apostel Johannes diesen Sachverhalt dar, indem er sich folgendermaßen äußert (1 Joh. 3, 2): „Kindlein, wir wissen noch nicht, was wir sein werden; wenn er aber offenbar wird" — womit sicherlich der Heiland gemeint ist —, „werden wir ihm ähnlich sein." Damit deutet er aufs bestimmteste ein Ende von allem an, welches er als ihm noch unbekannt bezeichnet, und eine Hoffnung auf ein Ähnlichwerden mit Gott, welches auf Grund eines hohen Grades an Verdiensten verliehen wird. — Auch der Herr selbst bezeichnet im Evangelium dieses als bevorstehend, und darüber hinaus noch als bevorstehend durch sein Eingreifen; er selbst läßt sich ja herab, dies vom Vater für seine Jünger zu erflehen mit den Worten (Joh. 17, 24): „Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch diese mit mir seien" und (vgl. Joh. 10, 30 und 17, 21): „Wie ich und du eins sind, so sollen auch diese in uns eins sein." Hier scheint die „Ähnlichkeit", wenn man so sagen darf, schon über sich hinauszugehen und aus der „Ähnlichkeit" eine „Einheit" zu werden, offenbar deshalb, weil in der Vollendung und dem Ende „Gott alles und in allem" ist (vgl. 1 Kor. 15, 28).

Hier fragen einige[6], ob nicht die Beschaffenheit der Körpersubstanz, wenn sie auch bis aufs letzte gereinigt und ganz geistig geworden ist, ein Hindernis bildet für die Würde der „Ähnlichkeit" und die Eigenschaft der „Einheit". Die göttliche Natur ist ja grundsätzlich unkörperlich, und eine Wesenheit, die im Körper ist, kann nicht mit Fug und Recht als „ähnlich" oder „eins" mit ihr bezeichnet werden, zumal da der Satz „Der Sohn ist mit dem Vater eins" (vgl. Joh. 10, 30) nach der wahren Glaubenslehre auf die Besonderheit ihrer Natur zu beziehen ist. |

[5] Diese Deutung von Gen. 1, 26—28 ist bei Or. öfters belegt, und vorher schon bei Clem. Al. Strom. II 131, 6. Vgl. Crouzel, Théologie de l'image [Lit.-Vz. IV] 218 ff.

[6] Im Rest des Paragraphen handelt Ruf. von der Frage, ob die Vernunftwesen nach dem Weltende ohne Körper existieren, und zwar in Form einer kurzen Problemstellung. Hier. dagegen bietet längere Ausführungen zu diesem Thema. Wir lassen beide Texte aufeinander folgen, obwohl damit zu rechnen ist, daß Rufins Text nur ein vorsichtiges Exzerpt aus dem Ganzen ist. Das Thema war schon in II 3, 2—3 behandelt worden, und Rufin hatte dort ebenfalls verkürzt. Vgl. auch II 11, 7 (Hier.-Text). Weitere Zeugnisse dazu: s. II 3 Anm. 5. Zur Kritik vgl. de Faye III 254; K. Müller [Lit.-Vz. VII] 626—629 (mit einer stark abweichenden Rekonstruktion); Kettler, Der urspr. Sinn [Lit.-Vz. IV] 28 Anm. 113

ex fine generatur, quaeritur[a], utrum et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando vivendum sit, cum redacta in nihilum[b] fuerint, et incorporalium vita incorporalis esse credenda sit, qualem et dei novimus. Nec dubium est quin, si omnia corpora ad mundum istum sensibilem pertineant, quae appellantur ab apostolo 'visibilia', futura sit vita incorporalium
281, 13 incorporalis. ← Et post paulum: → Illud quoque, quod ab eodem
282, 1 apostolo dicitur: „Omnis creatura | liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei", | sic intellegimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporalium | esse dicamus, quae nunc[c] serviat corruptioni, eo quod sit[d] vestita | corporibus, et ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur. | Postea autem 'liberabitur de servitute corruptionis', quando receperit | gloriam filii[e] dei, et 'deus fuerit omnia in omnibus'. ← | Et in eodem loco: → Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa | nos salvatoris oratio provocat, in qua ait: „Ut quomodo ego et tu unum | sumus, sic et isti in nobis unum sint". Etenim scire debemus, quid | sit deus et quid sit futurus in fine salvator, et quomodo sanctis simi|litudo patris et filii repromissa sit, ut 'quomodo' illi in se 'unum sunt, | sic et isti in eis unum sint'. Aut enim suscipiendum est universitatis | deum vestiri corpore et, quomodo nos carnibus, sic illum qualibet | materia circumdari, ut similitudo vitae dei in fine sanctis possit aequari; | aut si hoc indecens est (maxime apud eos, qui saltim ex minima parte | dei sentire cupiunt maiestatem et ingenitae atque omnia excedentis | naturae gloriam suspicari), e duobus alterum suscipere cogimur, ut aut | desperemus similitudinem dei, si eadem[f] sumus corpora semper habituri, aut | si beatitudo nobis eiusdem cum deo vitae promittitur, eadem qua vivit | deus nobis condicione vivendum est. ← (10.) Ex quibus omnibus adprobatur, quid de resurrectione sentiat et quod omnia corpora interitura confirmet, ut simus absque corporibus, quomodo et[g] prius fuimus, antequam crassis corporibus vestiremur.

* *Hier.* [a] quaeritur *Hrsg.* : quaeriturque *h* [b] nihilum *Hrsg.* : nihilo h^p : nihili h^p : nihil h^p [c] nunc *Engelbrecht* : non *h* [d] quod ⟨non⟩ sit *frühere Hrsg.* [e] filii] filiorum *frühere Hrsg. (vielleicht richtig)* [f] eadem h^p : eam h^p [g] et] < h^p

H Wie wir schon oft sagten, entsteht ein Anfang wieder aus einem Ende[7], und deshalb ist zu fragen, ob es auch danach Körper geben wird, oder ob wir einst ohne Körper leben werden, nachdem sie zu nichts vergangen sind, und ob anzunehmen ist, daß dann das Unkörperliche ein unkörperliches Leben führen wird, so wie wir es von Gott wissen. Nun steht es außer Zweifel, daß, wenn alle Körper zu dieser Sinnenwelt gehören — der Apostel nennt sie (ja) „das Sichtbare" (vgl. 2 Kor. 4, 18 oder Kol. 1, 16) —, das zukünftige Leben der unkörperlichen (Wesen) unkörperlich sein wird. . . . Wenn derselbe Apostel sagt (Röm. 8, 21): „Alle Kreatur wird frei werden von dem Dienst der Vergänglichkeit zur Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes", so verstehen wir das folgendermaßen: Am Anfang stand die Schöpfung der körperlosen Vernunftwesen; diese dient jetzt der Vergänglichkeit, insofern sie mit Körpern bekleidet ist und überall, wo Körper sind, sogleich das Vergehen damit verbunden ist; später aber „wird sie befreit werden vom Dienst der Vergänglichkeit", wenn sie die Herrlichkeit des Sohnes Gottes empfängt und „Gott alles in allem ist" (vgl. 1 Kor. 15, 28). . . . Zu dem Glauben aber, daß der Endzustand aller Dinge unkörperlich sei, veranlaßt uns das Wort des Erlösers (vgl. Joh. 10,30 und 17, 21): „Damit, wie ich und du eins sind, so auch diese in uns eins seien." Denn wir müssen wissen, was Gott ist, was der Erlöser ist, der am Ende kommen soll, und inwiefern den Heiligen eine Ähnlichkeit mit Vater und Sohn verheißen ist, so daß ebenso wie jene untereinander „eins sind, so auch diese in ihnen eins seien"[8]. Entweder muß man nämlich annehmen, daß der Gott des Alls mit einem Körper bekleidet und mit irgendeiner Materie umgeben wird, so wie wir mit Fleisch, und daß auf diese Weise am Ende die Ähnlichkeit zwischen dem Leben Gottes und dem der Heiligen hergestellt wird; oder, wenn dies unpassend ist — und das (muß doch) zumal bei denen (gelten), die wenigstens zu einem geringen Teil Gottes Erhabenheit empfinden und die Herrlichkeit der ungewordenen, alles übersteigenden Natur ahnen wollen —, dann müssen wir eine von zwei Möglichkeiten wählen: entweder müssen wir die Hoffnung auf Ähnlichkeit mit Gott auf-

[7] Vgl. I 6, 2 (Hier.-Referat).

[8] Das Argument will darauf hinaus, daß die Unkörperlichkeit zu den gemeinsamen Wesensmerkmalen gehören muß; dies spricht Hier. im Anschluß an sein Zitat klar aus, und Ruf. deutet dasselbe am Schluß seines Textes an (p. 281, 11—12). (Schnitzer und Simonetti halten letztere Stelle für rufinisch, da sie spätere trinitarische Diskussionen voraussetze.)

283 2. *→ Cum ergo in fine 'deus esse omnia et in omnibus' promittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designetur; sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus. Ita ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne dum 'in omnibus deus esse' dicitur, etiam | in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur. ← Nam etiamsi nunc quoque ubique et 'in omnibus esse' dicimus deum, pro eo quod nihil potest esse vacuum deo, non tamen ita esse dicimus, ut omnia sit nunc in quibus est. Unde diligentius intuendum est quale est hoc, quod perfectionem beatitudinis rerumque finem significat, quod non solum 'in omnibus esse' dicitur deus, sed etiam 'omnia' esse dicitur deus. Quae sint ergo ista 'omnia', quae deus futurus sit 'in omnibus', requiramus.

3. Et ego quidem arbitror quia hoc, quod 'in omnibus omnia esse' dicitur deus, significet etiam in singulis eum 'omnia esse'. Per singulos autem 'omnia' erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit, nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum

* *Fr. 27, Just. Ep. ad Menam (p. 211, 28—212, 2 Schw.):* Ἐκ τοῦ τρίτου λόγου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου περὶ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* ὅτι ἔσται τελεία τῶν σωμάτων
282, 21 ἀπόθεσις, *wie das vorangehende Fr. 19*). → Λεγομένου[a] τοῦ θεοῦ 'πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν', ὥσπερ[b] οὐ | δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς 'πάντα γίνεται ἐν πᾶσιν', οὐδὲ | ἄλογα ζῷα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται[c] καὶ ἐν ἀλόγοις ζώοις, | ἀλλ' οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, ὅτε 'πάντα γίνεται', | οὕτως οὐδὲ σώματα, ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά εἰσιν[d]. ←

* *Just.* [a] Λεγομένου ⟨οὖν⟩ *Koe. App.* [b] ὥσπερ] < O[arv] I [c] καὶ ἐν — πάντα γίνεται] < I [d] εἰσιν] ἐστιν *Red.*

283, 4 vel] nec γ 8 esse] esit M* G : sit M[c] σ 10 quibus] omnibus μ : quibuscumque S 14 in A[2c] : < A* W B γ 17 omni[1]] omnium σ *j* (*vgl. Hier. Apol. II 12, PL 23, 456*: omni [*Par.*[c] *Vat.*, omnium *Par.**] corporum faece deposita) abstersa] extersa *j*

geben, falls wir immer dieselben Körper besitzen werden; oder, falls uns die Seligkeit eines Lebens verheißen ist, das dem göttlichen gleich ist, müssen wir in demselben Zustand leben wie Gott. |

J 2. Es heißt, daß Gott (am Ende) „alles in allem werde" (vgl. 1 Kor. 15, 28). Ebenso wie wir nun keine Schlechtigkeit mehr existieren lassen können, wenn Gott „alles in allem wird", und auch keine vernunftlosen Tiere, weil Gott sonst auch in die Schlechtigkeit und in vernunftlose Tiere eingehen würde, aber auch nichts Unbelebtes, weil Gott sonst auch in diesem sein würde, wenn er „alles wird": so (können wir) auch keine Körper mehr (existieren lassen), die ja ihrer eigenen Natur nach
R unbelebt sind[9]. | — Zwar sagen wir auch jetzt, daß Gott überall und „in allem sei", insofern nichts von Gott leer sein kann; aber wir meinen das nicht so, daß Gott jetzt all das wäre, worin er ist. Daher ist genauer zu betrachten, was dieser (Ausdruck) bedeutet, der die vollkommene Seligkeit und das Ende der Dinge bezeichnen soll: Gott sei nicht nur „in allem", sondern auch „alles". Wir wollen also fragen, was dieses „alles" ist, das Gott „in allem" sein soll.

3. Ich glaube nun, daß der Satz, Gott sei „alles in allem", bedeutet, daß Gott auch in jedem einzelnen „alles" ist. In dem einzelnen aber wird er auf folgende Weise „alles" sein: Wenn der vernünftige Geist gereinigt ist von aller Hefe der Sünde, wenn alle Trübung der Bosheit gänzlich beseitigt ist, dann wird alles, was er empfinden, erkennen und denken kann, Gott sein; er wird nichts anderes mehr denn Gott empfinden, Gott denken, Gott sehen, Gott haben; Gott wird das Maß[10] all

[9] Vgl. III 4, 1, p. 264, 3—5. — Ruf. hat diesen Abschnitt so übersetzt, daß nicht das Vergehen des Körpers das Ziel des Arguments ist, sondern das Vergehen des Bösen.

[10] „Modus et mensura" ist wohl Doppelübersetzung von μέτρον; dazu vgl. Plato Leg. IV 716 C: „Gott dürfte für uns am ehesten das Maß aller Dinge sein."

283, 20 teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit ei 'omnia' deus: non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam|
284 malum ('omnia' enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra 'ex arbore sciendi bonum et malum edere' concupiscet qui semper in bono est et cui 'omnia' deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem
5 tunc habuit natura rationabilis, cum 'de ligno sciendi bonum et malum edere' non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso solus, qui est unus deus bonus, hic ei fiat 'omnia', et non in paucis aliquibus vel pluribus, sed ut 'in omnibus' ipse sit 'omnia', cum iam nusquam 'mors', nusquam 'aculeus' mortis, nusquam omnino
10 malum: tunc vere deus 'omnia in omnibus' erit.

285 Verum istam per|fectionem ac beatitudinem rationabilium naturarum ita demum quidam | permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est ut deum | 'omnia' habeant, et deus eis sit 'omnia', si nullatenus eas societas | naturae corporalis amoveat. Alioquin aestimant gloriam sum-
5 mae beati|tudinis inpediri, si materialis substantiae interseratur admixtio. De qua | re plenius nobis in superioribus quae occurrere potuerunt pertractata | atque digesta sunt.*

---

* *Hier. Ep. 124, 10 (p. 111, 9—112, 12 Hi.):* Rursumque de mundorum varietatibus disputans et vel ex angelis daemones vel ex daemonibus angelos sive homines futuros esse contestans et e contrario ex hominibus daemones et omnia ex omnibus, sententiam suam tali fine confirmat: → Nec dubium est quin post quaedam intervalla temporum rursum materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles
[Forts. S. 652]

283, 20 omnis *s j Del.* : omnes ω sui] suus *j* modus et mensura *s Del.* : < ω *j* ei] < γ *s* 284, 3 est[1]] < δ Si] Sic A[2] W *j Del.* 5 tunc] < γ 9 iam] < *s* 10 tunc] dum δ 285, 4 amoveat M[1c] *s (Hrsg.) Del. (mit Berufung auf die Hss.)* : ammoveat A[2] : ammoneat A* W B M* G σ : admoveat s^p : admoneat s^p

seiner Bewegungen sein; und so wird Gott für ihn alles sein. Dann gibt es keine Unterscheidung mehr von Gut und Böse, da es nirgendwo etwas Böses gibt — denn Gott ist alles für jenen, der keine Berührung mehr mit dem Bösen hat —; und er wird nicht mehr begehren „zu essen vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen" (vgl. Gen. 2, 17), weil er immer im Guten ist und Gott für ihn alles ist. Wenn also das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, als sie noch nicht „vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen" brauchten; wenn dadurch jede böse Empfindung beseitigt und bis zur völligen Reinheit weggewaschen ist und allein Gott, der einzig Gute, für ihn „alles" wird, und wenn nicht in wenigen oder einigen, sondern in allem er selbst alles ist — nirgends mehr „der Tod", nirgends der „Stachel des Todes" (vgl. 1 Kor. 15, 55—56), nirgends etwas Böses —, dann wird wahrhaft Gott „alles in allem" sein.

Doch diese Vollkommenheit und Seligkeit der Vernunftwesen, so glauben einige[11], kann nur dann in der geschilderten Weise Bestand haben, nämlich so, daß alles Gott habe und Gott für sie alles sei, wenn in keiner Weise eine Gemeinschaft mit der Körpersubstanz sie (von diesem Zustand) wegzieht. Andernfalls, so meinen sie, werde die Herrlichkeit des höchsten Glücks beeinträchtigt, wenn eine Beimischung von Körpersubstanz hinzuträte. Über diesen Punkt haben wir oben ausführlicher unsere Gedanken erörtert. |

H *Nun*[12] *ist aber ein periodisch wiederholtes Eingehen in die Körperlichkeit durchaus nicht auszuschließen.* Es ist nicht zu bezweifeln, daß nach gewissen zeitlichen Zwischenräumen erneut Materie ins Dasein tritt, Körper entstehen und die Mannigfaltigkeit einer Welt aufgebaut wird auf Grund der verschiedenen Willen(sbewegungen) der Vernunftgeschöpfe, welche nach der vollkommenen Seligkeit bis zum Ende aller Dinge allmählich herabsinken und dabei so viel Bosheit in sich aufnehmen, daß sie sich ins Gegenteil verwandeln, da sie nicht willens sind, im Anfangszustand und im Besitz ungetrübter Seligkeit zu verharren. Man muß auch wissen, daß viele Vernunftgeschöpfe bis zur

---

[11] Dies ist zweifellos eine These des Or. selbst. In diesem Abschnitt hat Ruf. wieder die These der Körperlosigkeit abgeschwächt, außerdem wohl auch die Möglichkeit einer neuen Körperwelt eliminiert (s. folg. Anm.).

[12] Hier schließen wir — mit einem hypothetischen Übergangssatz — einen Hier.-Text an, der keine genaue Entsprechung bei Ruf. hat, aber mit Sicherheit in diesen Paragraphen gehört, weil Hier. anschließend § 4 ff. (über den

285, 8 4. Nunc vero quoniam apud apostolum Paulum mentionem 'spiritalis corporis' invenimus, qualiter etiam inde sentiri debeat de hoc, 10 tantummodo prout possumus requiramus. Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, verum etiam omnem illam creaturam, quae 'liberabitur a servitute corruptionis'. De quo corpore etiam illud apostolus dixit quia 15 „Domum habemus non manu factam, aeternam in caelis", id est in

creaturae usque ad secundum et tertium et quartum mundum servent principium nec mutationi in se locum tribuant, aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint, ut paene nihil perdidisse videantur, et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint baratrum. Novitque dispensator omnium deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terrae coaequaverit, in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus, 'principium plasmationis domini, ut inludatur ei ab angelis', qui exordii amisere virtutem. ← Quibus dictis quid aliud conatur ostendere, nisi huius mundi homines peccatores in alio mundo posse diabolos et daemones fieri, et rursum nunc daemones in alio mundo posse vel angelos vel homines procreari?

285, 8 apud] < *s* 9 corporis] + fecisse *s* 14 quia] < *s* 15 in[2]] < *s*

zweiten, dritten und vierten Welt im Anfangszustand verharren und der Veränderung in sich keinen Raum geben; daß andere so wenig von ihrem alten Zustand absinken werden, daß sie fast nichts verloren zu haben scheinen; und daß einige in einem großen Fall in den untersten Abgrund stürzen werden. Und Gott, der für alles fürsorgt, weiß bei der Schöpfung der Welten die einzelnen zu gebrauchen nach ihrem Verdienst, nach der Zweckmäßigkeit und nach dem Kausalzusammenhang, der den geregelten Gang der Welt aufrechterhält und (überhaupt erst) in Gang setzt: wer an Bosheit alle übertrifft und sich ganz auf die irdische Ebene begibt, der wird in einer anderen, später zu schaffenden Welt zum Teufel, zum „Beginn der Schöpfung des Herrn, gemacht dazu, daß die Engel seiner spotten" (vgl. Hiob 40, 19 [14]), welche die Tugend des Beginns verloren haben. |

R 4. Jetzt aber wollen wir, da wir beim Apostel Paulus einen „geistigen Körper" erwähnt finden (vgl. 1 Kor. 15, 44), nach unserem Vermögen untersuchen, was auch auf Grund dieser Stelle von dieser Frage zu halten sei[13]. Soweit unser Verstand dies erfassen kann, schreiben wir dem geistigen Körper eine solche Beschaffenheit zu, daß in ihm die heiligen und vollkommenen Seelen in angemessener Weise wohnen können, und außerdem auch die ganze Kreatur, die „frei werden wird von dem Dienste der Vergänglichkeit" (vgl. Röm. 8, 21). Auf diesen Körper bezieht sich auch das Wort des Apostels (2 Kor. 5, 1): „Wir haben ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel",

„geistigen Körper") referiert. Man kann der Meinung sein, daß der vorhergehende Ruf.-Abschnitt durch diesen Text zu ersetzen sei (so Schnitzer, Koe.): eine neue Körperlichkeit, die bei Hier. ernsthaft erörtert wird, wird dort nur negativ erwähnt, was auf ein Ausweichmanöver Rufins deutet. Aber vielleicht hat Rufin einen Einleitungsgedanken erhalten und dann die Ausführung durch den Verweis auf frühere Erörterungen (II 3, 2—3) ersetzt (vgl. de Faye III 254; K. Müller [Lit.-Vz. VII] 629; Simonetti z. St.). — Das von Hier. gebotene Zitat ist nach seiner Angabe nur der Schluß von Ausführungen über die Abfolge mehrerer Welten und die Umwandlung von Engeln in Dämonen, von Dämonen in Engel und Menschen, von Menschen in Dämonen usw.

[13] Auch über den „geistigen Körper" war schon in II 3, 2 kurz gehandelt worden. Dort schien Or. (in § 3) zu erwägen, ihn als eine Zwischenphase im Übergang zur Körperlosigkeit aufzufassen; hier entwickelt er diese Vorstellung als unabhängige Alternative zur Körperlosigkeit. Am Schluß (§ 9) werden beide Möglichkeiten einfach zur Wahl gestellt (ähnlich wie II 3, 7). — Die Einwände von de Faye III 254 f. gegen die Intaktheit von § 4—7 beruhen darauf, daß er das Nebeneinander von zwei Theorien nicht anerkennt.

285, 16 mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus, quantae puritatis, quantae subtilitatis quantaeque gloriae sit qualitas corporis illius, si conparationem faciamus eius ad ea, quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, 'manu facta' tamen sunt et 20 visibilia. De illo autem dicitur 'domus esse non manu facta, sed aeterna in caelis'. Quia ergo 'quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt', omnibus his corporibus, quae sive in terris sive in caelis videmus et quae videri possunt et manu facta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, 25 quod et visibile non est nec manu factum est, sed aeternum est. Ex qua conparatione conici potest, quantus decor, quantus splendor quantus|que fulgor sit 'corporis spiritalis', et verum esse illud, quod dictum est, quia „Oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit deus his, qui diligunt eum". Non autem dubitandum 30 est naturam corporis huius nostri voluntate dei, qui talem fecit eam,| 286 usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perduci, prout rerum status vocaverit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famu- 5 latu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas; cum vero res ad illud coeperint festinare, 'ut sint omnes unum', sicut est 'pater cum filio unum', consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit.

285, 23 et quae] quae et δ : quae B 24 sunt[1]] + et aeterna facta sunt *s (Hss.)* 27 esse] est γ 30 voluntate] bonitate W 286, 2 perduci] produci *s* 5 quo] quod γ 6 terrenorumque] + de simplicitate et unitate corporum post resurrectionem *s (ed. princ., nicht Hss.; eingedrungene Randnote)*

d. h. in den Wohnungen der Seligen. Hieraus können wir schließen, wie rein, wie fein und wie herrlich die Beschaffenheit dieses Körpers sein muß, wenn wir ihn vergleichen mit den jetzigen Körpern, die, selbst wenn sie himmlisch und leuchtend sind, doch „mit Händen gemacht" und sichtbar sind. Von jenem Körper aber heißt es, er sei „ein Haus, nicht mit Händen gemacht, sondern ewig, im Himmel". Da nun „das Sichtbare zeitlich ist, das Unsichtbare aber ewig" (vgl. 2 Kor. 4, 18), steht hoch erhaben über allen den Körpern, die wir auf Erden und am Himmel sehen, die sichtbar und mit Händen gemacht und nicht ewig sind, jener Körper, der nicht sichtbar und nicht mit Händen gemacht, sondern ewig ist. Aus diesem Vergleich kann man entnehmen, wie groß die Schönheit, der Glanz und das Leuchten des „geistigen Körpers" sein muß, und wie wahr das Wort ist (1 Kor. 2, 9): „Kein Auge hat gesehen und kein Ohr gehört und in kein Menschenherz ist es gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben." Es besteht kein Zweifel, daß die Natur unseres jetzigen Körpers durch den Willen Gottes, der sie so gemacht hat[14], in jene Beschaffenheit eines allerfeinsten, reinsten und leuchtendsten Körpers vom Schöpfer übergeführt werden kann, je nachdem wie der Stand der Dinge es verlangt und das Verdienst des Vernunftwesens es fordert. Denn zu der Zeit, da die Welt der Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit bedurfte, bot sich die Materie dem Schöpfer als ihrem Herrn und Urheber für die verschiedenen Gestaltungen und Arten der Dinge in allseitiger Dienstbarkeit an, und er konnte aus ihr die verschiedenen Gestalten der himmlischen und irdischen Dinge bilden; wenn aber die Dinge dahin drängen, „daß alle eins werden", wie „der Vater und der Sohn eins sind" (vgl. Joh. 17, 21 und 10, 30), muß man folgerichtig annehmen, daß, wo alle eins sind, keine Verschiedenheit mehr existieren wird[15].

[14] Ein Hinweis auf die an sich qualitätslose Materie, die alle Qualitäten aufnehmen kann; vgl. II 1, 4 und IV 4, 6—7

[15] Vgl. I 6, 2.

286, 10 5. * Propterea namque etiam 'novissimus inimicus', qui 'mors' appellatur, 'destrui' dicitur, ut neque ultra 'triste' sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. 'Destrui' sane 'novissimus inimicus' ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta |
287 est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat. 'Destruetur' ergo, non ut non sit, sed ut 'inimicus' et 'mors' non sit. 'Nihil' enim omnipotenti 'inpossibile est', nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia, ut
5 essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. Non enim ea, quae opinione vulgi interire cre-
10 duntur, continuo etiam vel fidei vel veritatis ratio ea interisse con-

* *Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 2, 1 (p. 149, 3—6 Hi.):* ... volumen Περὶ ἀρχῶν ... in quibus scriptum est ... : Christi regnum finietur aliquando; zabulus cunctis peccatorum sordibus liberatus aequo honore decorabitur et cum Christo subicietur. — *Theoph. Al. Ep. pasch. I, Fr. in: Doctrina patrum de incarnatione verbi, ed. F. Diekamp, Münster 1907, p. 180, 12—16:* Πολὺ δὲ τιμῆσαι τὸν διάβολον τετόλμηκε, τοῦτον μὲν φάμενος πάσης ἁμαρτίας ἐλευθερούμενον ἐπὶ τὴν ἀρχαίαν ἀναδραμεῖσθαι τιμήν, Χριστοῦ δὲ παύσεσθαι τὴν βασιλείαν, καὶ τοῦτον ὑπὸ θεοῦ διαβόλῳ συμβασιλευθήσεσθαί ποτε ἀποφηνάμενος τὸν Ἰησοῦν. — *Lat. Übersetzung hiervon bei Hier. Ep. 96, 8, 2 (p. 165, 21—24 Hi.). — Vgl. ferner ebd. 8, 3 und 5, 1—2; Epiph. Ep. ad Ioh. Hieros. = Hier. Ep. 51, 5, 1.*

286, 10 inimicus] + diabolus *s* 287, 2 Destruitur α *(vielleicht richtig)* 5 non esse non possunt] nec esse non possent *s* 10—11 consensit γ : consenserit *Del.*

5. Darum heißt es denn auch, „der letzte Feind", welcher „der Tod" genannt wird, werde vernichtet (vgl. 1 Kor. 15, 26)[16]; es gibt also keine „Traurigkeit" mehr, wo der Tod nicht ist (vgl. Offb. 21, 4), und keine Verschiedenheit, wo kein Feind ist. Die „Vernichtung des letzten Feindes" ist aber so zu verstehen, daß nicht seine von Gott geschaffene Substanz vergeht, sondern seine feindliche Willensrichtung, die nicht von Gott, sondern von ihm selbst stammt. Er wird also vernichtet, nicht um (künftig) nicht zu sein, sondern um (künftig) nicht (mehr) „Feind" und „Tod" zu sein. Denn dem Allmächtigen „ist nichts unmöglich" (vgl. Hiob 42, 2), und nichts ist unheilbar für den, der es gemacht hat. Denn er hat alles geschaffen, damit es sei, und was geschaffen ist, damit es sei, kann nicht nicht sein. Es kann wohl Veränderung und Verschiedenheit in sich aufnehmen und entsprechend seinen Verdiensten höher oder tiefer eingestuft werden, aber ein Vergehen der Substanz kann bei etwas, was von Gott gemacht ist, damit es sei und dauere, nicht eintreten. Denn wenn nach der gewöhnlichen Meinung etwas vergeht, so stimmt der Glaube und die Wahrheit (dieser

[16] Nach der folgenden Darstellung wird auch der Teufel am Ende der Zeit gerettet. Anders scheint Or. zu urteilen I 8, 4, p. 101, 25—27: der Teufel könne zwar, aber wolle nicht zurückgeholt werden. (Ähnliches scheint in dem Dialog mit dem Valentinianer Candidus gestanden zu haben, vgl. Hier. Apol. II 19.) In I 6, 3, p. 83, 9—84, 6 werden beide Möglichkeiten erwogen. — Die These von der Rettung des Teufels wurde Or. schon zu Lebzeiten zum Vorwurf gemacht; er wandte sich in einem Brief dagegen (Ruf. De adult. 7 und Hier. Apol. II 18): er habe nur aus der Vorsicht, die auch der Engel Michael übte (Jud. 9), dem Teufel nicht fluchen wollen, und durch Mißdeutung dieser Zurückhaltung sei die falsche Auffassung seiner Lehre entstanden. Diese Darstellung schließt nicht aus, daß Or. die Rettung des Teufels erwogen hat. (Vgl. auch C. Richardson in: Church History 6, 1937, 53 f.) — Theoph. Al. Ep. syn. führt aus De princ. die Sätze an: „Die Herrschaft Christi wird einmal ein Ende nehmen. Der Teufel wird, von aller Sündenbefleckung befreit, mit gleicher Ehre geschmückt werden (wie Christus) und mit Christus (dem Vater) unterworfen werden." (Fast gleichlautend ein gr. Fragment aus Ep. pasch. I.) Diese Sätze gehören offenbar in eine Auslegung von 1 Kor. 15, 24—27; der erste könnte aus III 5, 6—7 herausgelesen sein (nämlich aus der „Unterwerfung" Christi unter den Vater; vgl. In Ioh. XX 46—48), der zweite aus der vorliegenden Stelle.

287, 11 sentit. Denique caro nostra ab inperitis et infidelibus ita post mortem deperire aestimatur, ut nihil prorsus substantiae suae reliquum habere credatur; nos vero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intellegimus, substantiam vero 15 certum est permanere et voluntate creatoris sui certo quo tempore reparari rursus ad vitam, atque iterum permutationem eius fieri; ut quae primo fuit caro 'ex terra terrena', tum deinde dissoluta per mortem et iterum facta 'cinis ac terra' („quoniam terra es" inquit „et in terram ibis") rursum resuscitetur e terra et post hoc iam, prout meritum in- 20 habitantis animae poposcerit, in gloriam 'corporis' proficiat 'spiritalis'.

6. In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, ut unum sint, et cum deus fuerit 'omnia in omnibus'. Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est infinitis et 25 immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, | 288 tum deinde aliis longe posterius: et sic per multos et innumeros ordines proficientium et deo se ex inimicis reconciliantium pervenitur usque ad 'novissimum inimicum', qui dicitur 'mors', ut etiam ipse 'destruatur', ne ultra sit inimicus.

5 Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiuscemodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in 'spiritalis corporis' gloriam perducetur. Sicut enim de rationabilibus naturis videmus non alias esse, quae pro peccatis in indignitate vixerint, et alias, quae pro meritis ad beatitudinem invitatae sint, sed has easdem, quae 10 antea fuerant peccatrices, conversas postmodum et deo reconciliatas videmus ad beatitudinem revocari: ita etiam de natura corporis sentien-

287, 15 certo quo] certoque γ 16 rursus reparari γ 19 e terra et] et terra A* W : e terra A² : terra et B 288, 6 natura etiam γ 9 sunt α

Auffassung) durchaus noch nicht zu [17]. So meinen die Törichten und die Ungläubigen, unser Fleisch verginge nach dem Tode in der Weise, daß nichts von seiner Substanz übrig bleibe; wir aber, die wir an seine Auferstehung glauben, erkennen, daß im Tod nur eine Umwandlung des Fleisches geschieht, seine Substanz aber, das steht fest, bleibt und wird durch den Willen seines Schöpfers zu einer bestimmten Zeit wieder ins Leben gerufen, und dann geschieht eine neue Umwandlung. So wird das Fleisch, das zuerst „aus Erde und irdisch" war (vgl. 1 Kor. 15, 47), danach im Tode aufgelöst und wieder zu „Staub und Erde" (vgl. Gen. 18, 27) — denn es heißt: „Erde bist du und zur Erde sollst du zurückkehren" (Gen. 3, 19) —, dann wieder auferweckt aus der Erde und gelangt danach, so wie es das Verdienst der in ihm wohnenden Seele fordert, zur Herrlichkeit eines „geistigen Körpers".

6. In diesen Zustand, so ist anzunehmen, wird all unsere Körpersubstanz übergeführt werden, zu der Zeit wo alles zum Einssein zurückgebracht wird und Gott „alles in allem" sein wird. Dies muß man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt; einige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstande, und wieder andere weit hinten; und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen, und am Ende steht der „letzte Feind", welcher „der Tod" genannt wird, und der ebenfalls „vernichtet" wird, auf daß er nicht länger ein Feind sei.

Wenn dann alle vernünftigen Seelen zurückgeführt sind in einen solchen Zustand, dann wird auch die Natur dieses unseres Körpers in die Herrlichkeit des „geistigen Körpers" übergeführt. Wir sehen ja bei den Vernunftwesen, daß es nicht andere sind, die ob ihrer Sünden in Niedrigkeit leben, und andere, die ob ihrer Verdienste zur Seligkeit geladen sind, sondern (wir sehen,) daß ebendieselben, die früher sündig waren, sich später bekehren und, mit Gott versöhnt, zur Seligkeit berufen werden [18]: ebenso ist auch von der Körpersubstanz anzu-

[17] Die Einsicht, daß es kein absolutes Vergehen gibt, kann sich auf die Philosophie stützen (vgl. etwa Aristoteles De generatione et corruptione); sie hat aber auch einen theologischen Sinn: Gottes Schöpfungsakt ist nicht zurückzunehmen.

[18] Vgl. die Ablehnung der Lehre von zwei Arten von Seelen in II 9, 5—7.

288, 12 dum est quod non aliud corpus est, quo nunc 'in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate' utimur, et aliud erit illud, quo 'in incorruptione et in virtute et in gloria' utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, 'spiritale' effectum, ut quod fuit 'indignitatis vas', hoc ipsum expurgatum fiat 'vas honoris' et beatitudinis habitaculum. In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter creatoris voluntate credendum est, fidem rei faciente sententia apostoli Pauli dicentis: „Domum habemus non manu factam, aeternam in caelis".

Non enim secundum quosdam Graecorum philosophos praeter hoc corpus, quod ex quattuor constat elementis, aliud quintum corpus, quod per omnia aliud sit et diversum ab hoc nostro corpore, fides ecclesiae recipit; quoniam neque ex scripturis sanctis vel suspicionem aliquam de his proferre quis potest, neque ipsa rerum consequentia hoc recipi patitur, maxime cum manifeste definiat sanctus apostolus quia non nova aliqua corpora resurgentibus a mortuis dentur, sed haec ipsa, quae viventes habuerant, ex deterioribus in melius transformata recipiant. Ait enim: „Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale" et

288, 18 voluntatem γ 22 constat] < μ : subsistit σ corpus] + et G σ
24 neque] quae γ

nehmen, daß es nicht ein anderer Körper ist, den wir jetzt „in Niedrigkeit, Vergänglichkeit und Schwäche" besitzen, und dann ein anderer, den wir „in Unvergänglichkeit, Kraft und Herrlichkeit" haben werden (vgl. 1 Kor. 15, 42—43), sondern daß eben dieser Körper die Schwächen ablegen wird, die er jetzt hat, zur Herrlichkeit umgewandelt wird und so zum „geistigen Körper" wird; dann wird das, was ein „Gefäß der Unehre" war, durch die Reinigung zu einem „Gefäß der Ehre" (vgl. Röm. 9, 21) und einer Wohnung der Seligkeit. Und in diesem Zustand, so muß man glauben, bleibt er durch den Willen des Schöpfers immer und ohne Veränderung [19], wie der Ausspruch des Apostels Paulus bestätigt (2 Kor. 5, 1): „Wir haben ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel."

Denn der Glaube der Kirche erkennt nicht die Lehre einiger griechischer Philosophen an, daß es außer diesem (irdischen) Stoff, der aus vier Elementen besteht, noch einen fünften Stoff gebe, der ein völlig anderer und von unserem Körper verschiedener sei [20]. Denn weder kann man aus den heiligen Schriften den geringsten Hinweis darauf anführen, noch gestattet eine folgerichtige Erwägung der Sache eine solche Annahme; vor allem spricht der heilige Apostel klar aus, daß den von den Toten Auferstehenden nicht neue Körper gegeben werden, sondern daß sie dieselben Körper erhalten, die sie im Leben gehabt haben, (nur) verwandelt vom Schlechteren zum Besseren. Denn er sagt (1 Kor. 15, 44): „Gesät wird ein natürlicher Leib, erweckt wird ein geistiger Leib" und (1 Kor. 15, 42—43): „Gesät wird in Vergänglich-

[19] Dies steht im Widerspruch zu der These, daß „aus dem Ende wieder ein Anfang entsteht" (I 6, 2; III 6, 1, Hier.-Text; III 6, 3, Hier.-Text). Die Erklärung ist vielleicht, daß dort eine andere Konzeption vorgetragen wird (vgl. I 6 Anm. 7). Es ist aber auch ein Zusatz Rufins denkbar; der Satz unterbricht den Gedankengang (vgl. das folgende „denn"). Vgl. Nemeshegyi [Lit.-Vz. IV] 224 Anm. 3.

[20] Hiermit bekräftigt Or. die vorangehende These, daß der „geistige Körper" nicht ein anderer sei als der irdische. — Das „fünfte Element" (πέμπτον σῶμα), auch „Äther" genannt, ist von Aristoteles eingeführt worden, vgl. PW s. v. „Quinta essentia"; dort zu Or.: Abschnitt IV E. — Bei der Beschreibung des „geistigen Leibes", die Or. gibt, lag der Gedanke an die aristotelische Vorstellung nicht fern, und er selbst hatte in II 3, 7 (p. 125, 11 und das parallele Hier.-Zitat) den Ausdruck „Äther" gebraucht. Es muß aber das Mißverständnis verhütet werden, als wäre das aristotelische Element gemeint, das nicht aus den irdischen entstehen kann.

288, 30 „Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione; seminatur in infirmitate, resurget in virtute; seminatur in ignobilitate, resurget in|
289 gloria“. Sicut ergo profectus est homini quidam, ut cum sit prius 'animalis homo' nec intellegat 'quae sunt spiritus dei', veniat in hoc per eruditionem, ut efficiatur 'spiritalis' et 'diiudicet omnia, ipse vero a nemine diiudicetur': ita etiam de corporis statu putandum est quod idem ipsum corpus, quod nunc pro ministerio animae nuncupatum est animale, per profectum quendam, cum anima adiuncta deo 'unus' cum eo 'spiritus' fuerit effecta, iam tum corpus quasi spiritui ministrans in statum qualitatemque proficiat spiritalem, maxime cum, sicut saepe ostendimus, talis a conditore facta sit natura corporea, ut in quamcumque | voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur.

7. Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam visibilem, id est corpoream, et naturam invisibilem, quae est incorporea. Istae vero duae naturae diversas sui recipiunt permutationes. Illa quidem invisibilis, quae et rationabilis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur. Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod evidenter propheta designans ait: „Deus“ inquit „qui facit omnia et transmutat“.

8. Iam sane illud quaerendum est, si tunc, cum erit 'deus omnia in omnibus', in consummatione omnium, universa corporis natura una specie constabit, et omnis qualitas corporis illa sola erit, quae in illa inenarrabili gloria fulgebit, quae spiritalis corporis futura esse sentienda

288, 31 resurget²] surget B μ 289, 19 ut] < γ 24 in²] < γ

keit, erweckt wird in Unvergänglichkeit; gesät wird in Schwachheit, erweckt wird in Kraft; gesät wird in Unehre, erweckt wird in Herrlichkeit.“ Ebenso wie es für einen Menschen ein Fortschritt ist, wenn er zuvor ein „natürlicher[21] Mensch“ war und nicht wußte, was „des Geistes Gottes ist“ (vgl. 1 Kor. 2, 14), und wenn er dann durch Erziehung so weit kommt, daß er „geistig“ wird und „über alles urteilt, selbst aber von niemand beurteilt wird“ (vgl. 1 Kor. 2, 15): so ist auch bezüglich des Körpers anzunehmen, daß ebenderselbe Körper, der jetzt in seinem Dienst für die Seele „natürlich“ heißt, einen Fortschritt macht, wenn die Seele mit Gott verbunden und „ein Geist“ mit ihm wird (vgl. 1 Kor. 6, 17), und daß er dann gewissermaßen als Diener des Geistes zu einem „geistigen“ Zustand und „geistiger“ Beschaffenheit gelangt. Die körperliche Substanz ist ja, wie wir oft dargetan haben, von Gott so geschaffen, daß sie sich leicht in jede Beschaffenheit verwandeln läßt, welche Gott wünscht oder die Sache erfordert[22].

7. All diese Überlegungen setzen voraus, daß Gott ganz allgemein zwei Wesenheiten geschaffen hat: die sichtbare, körperliche, und die unsichtbare, unkörperliche. Diese zwei Wesenheiten nun unterliegen verschiedenen Umwandlungen. Jene, die unsichtbare, die auch vernunftbegabt ist, wandelt sich durch Gesinnung und Willensentschluß, da sie mit Freiheit der Entscheidung begabt ist, und daher befindet sie sich zeitweise im Guten, zeitweise im Entgegengesetzten. Diese, die körperliche, unterliegt einem Wandel der Substanz; daher steht sie zu Diensten für alles, was Gott, der Werkmeister des Alls, ins Werk setzen oder herstellen oder verändern will; er kann daher die körperliche Wesenheit in alle beliebigen Formen und Gestalten, wie sie das Verdienst erfordert, umwandeln und übertragen. Dies will offenbar der Prophet sagen mit dem Wort (Amos 5, 8): „Gott, der alles schafft und umwandelt.“

8. Nun aber ist zu untersuchen, ob dann, wenn „Gott alles in allem“ sein wird, bei der Vollendung aller Dinge, die gesamte körperliche Wesenheit nur in einer einzigen Erscheinungsform vorhanden sein wird und einzig jene Beschaffenheit des Körpers existieren wird, die in jener unaussprechlichen Herrlichkeit erglänzt, die dem „geistigen Körper“

[21] Das herkömmlicherweise mit „natürlich“ übersetzte Wort aus dem Korintherbrief (ψυχικός, „animalis“) heißt eigentlich „seelisch“, im Gegensatz zu πνευματικός, „spiritalis“, „geistig“. Daher im folgenden die besondere Beziehung zur Seele.

[22] Vgl. Anm. 14.

289, 27 est. Si enim recte accipimus id, quod in initio libri sui Moyses scribit dicens: „In principio fecit deus caelum et terram", hoc esse principium totius creaturae, ad hoc principium finem omnium consummationemque convenit revocari, id est ut illud caelum atque illa terra habitatio et requies sit piorum; ita ut prius 'terrae' illius sancti quique et 'mansueti hereditatem capiant', quoniam quidem hoc et lex et prophetae et evangelium docet. In qua terra puto esse veras illas et vivas | 290 formas illius observantiae, quam Moyses per 'legis umbram' tradebat. De quibus dictum est quia „Exemplario et umbrae deserviunt caelestium", hi scilicet, qui serviebant in lege. Sed et ad ipsum Moysen dictum est: „Vide ut facias omnia secundum formam et similitudinem, quae tibi ostensa est in monte". Unde mihi videtur quod, sicut in hac terra 'lex paedagogus' quidam fuit eorum, qui 'ad Christum' ab ipsa perduci deberent, eruditi ab ea et instituti, ut facilius possent post institutionem legis perfectiora quaeque Christi instituta suscipere, ita etiam illa terra, sanctos quosque suscipiens, verae et aeternae legis institutionibus eos prius imbuat et informet, quo facilius etiam caeli perfecta illa et quibus addi iam nihil potest instituta patiantur; in quo vere erit illud, quod 'aeternum' dicitur 'evangelium' et 'testamentum' semper 'novum', quod numquam 'veterescet'.

9. Hoc itaque modo in consummatione ac restitutione omnium fieri putandum est, ut paulatim proficientes et ascendentes modo et ordine perveniant primo ad terram illam et eruditionem, quae in ea est, in qua ad meliora et illa, quibus iam addi nihil potest, instituta praeparentur. Post 'actores' enim et 'procuratores' Christus dominus, qui

290, 11 patiantur **B** : patiatur **δ** : potiantur **γ** 14 itaque modo] utique **W**

zuzuschreiben ist. Denn wenn wir richtig verstehen, was Mose am Anfang seines Buches schreibt (Gen. 1, 1): „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde", (nämlich) daß hiermit der Anfang der ganzen Schöpfung gemeint ist[23], so ist es angemessen, daß zu diesem Anfang wieder das Ende und die Erfüllung aller Dinge zurückgeführt wird. Dann wird jener Himmel und jene Erde zum Ruhesitz der Frommen, und als erste werden die Heiligen und „Sanftmütigen" jenes „Land" „als Erbteil besitzen": denn dies lehrt das Gesetz, die Propheten und das Evangelium (vgl. Deut. 4, 38; Ps. 36 [37], 11; Matth. 5, 5). In diesem Land, so glaube ich, befinden sich die wahren und lebendigen Gestalten jener Vorschriften, die Mose unter der „schattenhaften" Form des Gesetzes (vgl. Hebr. 10, 1) erließ. Darauf bezieht sich das Wort (Hebr. 8, 5): „Sie dienen dem Nachbilde und dem Schatten des Himmlischen", nämlich die, die unter dem Gesetze dienten. Auch zu Mose selbst ward gesagt (Ex. 25, 40, vgl. Hebr. 8, 5): „Schau zu, daß du alles machst nach dem Vorbild, das dir auf dem Berge gezeigt wurde." Darum scheint mir, daß ebenso wie auf dieser Erde das Gesetz eine Art „Erzieher" war für die, die von ihm zu Christus geführt werden sollten (vgl. Gal. 3, 24), erzogen und unterwiesen vom Gesetz, damit sie nach der Unterweisung des Gesetzes leichter die vollkommeneren Lehren Christi annehmen könnten, so auch jene Erde die Heiligen aufnimmt, um sie zunächst mit den Vorschriften des wahren und ewigen Gesetzes vertraut zu machen, damit sie dann leichter auch jene vollkommenen Lehren des Himmels annehmen, zu denen nichts mehr hinzuzufügen ist. In diesem (Himmel) wird dann wahrhaft jenes sogenannte „ewige Evangelium" (Offb. 14, 6), jenes immer „neue Testament" (Hebr. 9, 15; 12, 24) sein, das niemals „veralten" wird (vgl. Hebr. 8, 13).

9. Auf diese Weise, so muß man annehmen, geschieht es bei der Vollendung und Wiederherstellung aller, daß sie im allmählichen Fortschritt und Aufstieg nach Ordnung und Regel zunächst zu jener Erde und der dortigen Unterweisung gelangen, wo sie für die höheren Lehren vorbereitet werden, denen nichts mehr hinzuzufügen ist. Nach den „Verwaltern und Vormündern" (vgl. Gal. 4, 2) wird Christus der Herr

[23] Or. geht hier von der Vorstellung aus, die in II 3, 6—7 entwickelt ist (s. dort Anm. 27): in Gen. 1, 1 ist nicht unsere jetzige Erde und ihr Himmel gemeint, sondern eine höhere Welt, die die eigentliche Heimat des Menschen ist. — Die folgende Skizze vom lernenden Aufsteigen der Seligen ist vergleichbar, wenn auch nicht identisch, mit II 11, 6—7.

290, 19 est rex omnium, regnum ipse suscipiet, id est post eruditiones sanctarum
20 virtutum eos, qui eum capere possunt secundum quod sapientia est, ipse instruet, regnans in eis tamdiu usquequo eos etiam patri subiciat 'qui sibi subdidit omnia', id est ut, cum capaces dei fuerint effecti,
291 *→ sit | eis 'deus omnia in omnibus'. Tunc ergo consequenter etiam natura | corporea illum summum et cui addi iam nihil possit recipiet statum. ←

3 Hactenus nobis etiam corporeae naturae vel spiritalis corporis ratione discussa, arbitrio legentis relinquimus ex utroque quod melius
5 iudicaverit eligendum. Nos vero in his finem libri tertii facimus. |

* *Hier. Ep. 124, 10 (p. 112, 12—20 Hi.):* Et post disputationem longissimam, qua omnem naturam corpoream in spiritalia corpora et tenuia dicit esse mutandam cunctamque substantiam in unum corpus mundissimum et omni splendore purius convertendam et talem, qualem nunc humana mens non potest cogitare, ad extremum intulit: → Et erit 'deus omnia in omnibus', ut universa natura corporea redigatur in eam substantiam, quae omnibus melior est, in divinam videlicet, qua nulla est melior. ←

290, 19 regnum] regum δ S eruditione μ : eruditionem σ sanctorum B μ 22 effecti fuerint γ 291, 5 facimus B μ : faciemus δ : faciamus σ

und König des Alls die Herrschaft selbst übernehmen; er wird nach den Unterweisungen der heiligen Mächte die, die ihn fassen können, sofern er die Weisheit ist, selber unterrichten und unter ihnen herrschen, bis er sie einst auch dem Vater unterwirft, „der ihm alles unterworfen hat" (vgl. 1 Kor. 15, 27—28); und so wird, wenn sie aufnahmefähig geworden sind für Gott, für sie „Gott alles in allem" sein. Dann wird in der Folge auch die körperliche Natur jenen höchsten Zustand annehmen [24], zu dem nichts mehr hinzugefügt werden kann.

Soweit sei die Erörterung der körperlichen Natur und des „geistigen Körpers" geführt; und wir überlassen es der Entscheidung des Lesers, welche von den beiden Möglichkeiten [25] er als die bessere auswählen will. Wir aber beschließen damit das dritte Buch.

[24] Dieser Satz wird auch bei Hier. zitiert; dort ist die Rede von Umwandlung in die höchste Substanz, „nämlich die göttliche". Dieser Zusatz müßte strenggenommen auf eine körperlose Existenzweise hindeuten; aber in § 4—9 ist ja die Rede vom „geistigen Körper", der eine Alternativvorstellung zur Körperlosigkeit bildet. Ferner: wie sollte gerade körperliche Substanz (nicht geistige!) zu solch einer Würde kommen? Vielleicht ist also der Zusatz („in divinam videlicet") ein irreführendes Interpretament des Hier. (so K. Müller [Lit.-Vz. VII] 625 f., vgl. Crouzel, Or. et la philosophie [Lit.-Vz. IV] 197).

[25] Nämlich: Körperlosigkeit oder „geistiger Körper"; vgl. Anm. 13.

LIBER QUARTUS

CAPUT PRIMUM

*→ Περὶ τοῦ θεοπνεύστου τῆς θείας γραφῆς ←

1. Ἐπεὶ ⟨δὲ⟩ περὶ τηλικούτων ἐξετάζοντες πραγμάτων, οὐκ ἀρκούμενοι ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις καὶ τῇ ἐναργείᾳ τῶν βλεπομένων, προσπαραλαμβάνομεν εἰς τὴν φαινομένην ἡμῖν ἀπόδειξιν τῶν λεγομένων μαρτύρια τὰ ἐκ τῶν πεπιστευμένων ἡμῖν εἶναι θείων γραφῶν, τῆς τε λεγομένης παλαιᾶς διαθήκης καὶ τῆς καλουμένης καινῆς, λόγῳ|

*→ Quod scripturae divinitus inspiratae sunt ←

1. Verum quoniam de tantis et talibus rebus disserentibus non sufficit humanis sensibus et communi intellectui summam rei committere et, ut ita dixerim, visibiliter de invisibilibus pronuntiare, assumenda sunt nobis ad probationem horum, quae dicimus, etiam divinarum scripturarum testimonia. Quae testimonia ut certam et indubitatam|

---

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 15 B.):* → ὅτι θεῖαι αἱ γραφαί. ←

IV 1 *Textzeugen*: Φ.

292, 5 γραφῆς] + καὶ πῶς ταύτην ἀναγνωστέον καὶ νοητέον *(vgl. IV 2)*, τίς τε ὁ τῆς ἐν αὐτῇ ἀσαφείας λόγος καὶ τοῦ κατὰ τὸ ῥητὸν ἔν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου *(vgl. IV 3)*. Ἐκ τοῦ δ΄ τόμου τοῦ Περὶ ἀρχῶν καὶ διαφόρων ἄλλων συνταγμάτων Ὠριγένους *(vgl. die in der Philoc. auf De princ. IV 1—3 folgenden Exzerpte)* Φ 8 Ἐπεὶ ⟨δὲ⟩ *Koe. (vgl.* Verum quoniam *Ruf. sowie p. 195, 4)* : ἐπεὶ **B Pat D** : ἐπειδὴ **Bas H** 11 μαρτυρίαν **B** 12 [τῆς τε—καινῆς] *Bardy*

IV 1 *Textzeugen*: ω (ohne **C**); p. 294, 19 in omni — 300, 28 nocendis *Pa. S.*

292, 4 EXPLICIT LIBER III. INCIPIT LIBER (< **Ab**) IIII (QUARTUS **W**) **δ Ab** : EXPLICIT PERIARCHON LIBER III ... INCIPIT LIBER QUARTUS **B** : FINIT LIBER III. INCIPIT PERIARCHON LIBER IIII **μ**

VIERTES BUCH

KAPITEL 1

Ph Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift[1]

1. Bei der Untersuchung so bedeutender Gegenstände begnügen wir uns nicht mit den Allgemeinbegriffen und der Evidenz[2] der sichtbaren Dinge, sondern wir ziehen zu dem uns einleuchtenden Beweis des Gesagten auch die Zeugnisse aus den Schriften heran, die nach unserm Glauben göttlich sind, dem Alten und dem Neuen Testament, wie wir zu sagen pflegen[3]. Da wir (andererseits) unsern Glauben mit Vernunft-

---

[1] Zur Stellung von Buch IV 1—3 im Gesamtwerk s. die Einführung II 3.

[2] Zur ἐνάργεια als stoischem Wahrheitskriterium s. III 1, 18 (p. 230, 2). — Die κοιναὶ ἔννοιαι (oder προλήψεις) sind die der philosophischen Belehrung vorausgehenden, von den Menschen allgemein aus der Wahrnehmung gebildeten Begriffe, die Chrysipp als natürlichen Maßstab der Erkenntnis ansah (vgl. SVF II Nr. 473 und 83).

[3] Zur Nennung der beiden Testamente vgl. den Krit. Anh.

293 τε πειρώμεθα κρατύνειν ἡμῶν τὴν πίστιν, καὶ οὐδέπω περὶ τῶν γραφῶν ὡς θείων διελέχθημεν· φέρε καὶ περὶ τούτων ὀλίγα ὡς ἐν ἐπιτομῇ διαλάβωμεν, τὰ κινοῦντα ἡμᾶς ὡς περὶ θείων γραμμάτων
4. 5 εἰς τοῦτο παρατιθέμενοι. καὶ πρῶτόν γε τοῦ ἀπ' αὐτῶν τῶν | γραμμάτων καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς δηλουμένων ῥητοῖς χρήσασθαι, περὶ | Μωσέως καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ νομοθέτου τῶν Ἑβραίων καὶ τοῦ | εἰσηγητοῦ τῶν κατὰ χριστιανισμὸν σωτηρίων δογμάτων, ταῦτα δια|ληπτέον.

Πλείστων γὰρ ὅσων νομοθετῶν γεγενημένων ἐν Ἕλλησι καὶ βαρ-
10 βάροις, καὶ διδασκάλων δόγματα καταγγελλόντων ἐπαγγελλόμενα τὴν ἀλήθειαν, οὐδένα ἱστορήσαμεν νομοθέτην ζῆλον ἐμποιῆσαι δεδυνημένον τοῖς λοιποῖς ἔθνεσι περὶ τοῦ παραδέξασθαι τοὺς λόγους αὐτοῦ· πολλήν τε παρασκευὴν τὴν μετὰ τῆς δοκούσης ἀποδείξεως λογικῆς εἰσενεγκαμένων τῶν περὶ ἀληθείας φιλοσοφεῖν ἐπαγγελλομένων, οὐδεὶς
15 δεδύνηται τὴν νομισθεῖσαν αὐτῷ ἀλήθειαν ἔθνεσι διαφόροις ἐμποιῆσαι, ἢ ἑνὸς ἔθνους ἀξιολόγοις πλήθεσι. καίτοιγε ἐβούλοντο ἂν καὶ οἱ νομοθέται κρατῦναι τοὺς φανέντας νόμους εἶναι καλοὺς εἰ δυνατὸν |

293, 18 habeant fidem sive in his, quae dicenda a nobis, sive quae iam dicta sunt, necessarium prius videtur ostendere quod ipsae scripturae divinae
20 sint, id est dei spiritu inspiratae. Igitur quam poterimus breviter etiam de hoc adsignabimus ex ipsis divinis scripturis quae nos conpetenter moverint proferentes, id est de Moyseo primo, legislatore gentis Hebraeae, | et ex verbis Iesu Christi, auctoris et principis Christianorum religionis | et dogmatis.

25 Cum enim permulti legislatores extiterint apud Graecos et barbaros, innumeri quoque doctores vel philosophi veritatem se pollicentes adserere, | nullum meminimus legislatorem adfectum quendam et studium etiam | exterarum gentium animis inicere potuisse, ut leges suas vel susciperent | libenter vel cum omni animi intentione defenderent. Nemo ergo
30 eam | quae sibi visa est veritatem non solum pluribus aliis exteris nationibus, | sed ne uni quidem genti ita insinuare atque inolescere potuit, ut ad omnes eius scientia vel credulitas perveniret. Et quidem dubitari non potest quod et legislatores optaverint observari ab omnibus, si fieri |

293, 2 διηλέχθημεν **B** : διειλέχθημεν **φ** 4 ⟨πρὸ⟩ τοῦ *Koe.* 4—5 τῶν γραμμάτων **Pat H** : τῶν πραγμάτων **B** : < **λ**

293, 21 adsignamus **δ** : adsignavimus **μ** 28 animi sincere **μ** : admiscere sic **S** : admiserere (admittere **Ab**^{1c}) sic **Ab**

überlegungen zu erhärten versuchen[4] und über die Göttlichkeit der Schriften noch nicht gesprochen haben, wollen wir nun auch darüber in Kürze einiges wenige sagen und hierzu darlegen, was uns veranlaßt, diese Schriften für göttlich zu halten. Bevor wir Worte aus den Texten selber und aus ihrem Inhalt benutzen, müssen wir zuerst über Mose und Jesus Christus, den Gesetzgeber der Hebräer und den Urheber der christlichen Heilslehren[5], folgendes bedenken.

Obwohl unter den Hellenen und Barbaren Gesetzgeber in großer Zahl aufgetreten sind und Lehrer Anschauungen verkündigten, die die Wahrheit verhießen, haben wir doch keinen Gesetzgeber gefunden, der in den anderen Völkern für die Annahme seiner Lehren Eifer zu erwecken vermochte; und obwohl diejenigen, die über die Wahrheit zu philosophieren versprachen, den ihnen einleuchtenden Vernunftbeweis mit vielem Aufwand führten, konnte doch keiner die von ihm erkannte Wahrheit verschiedenen Völkern oder (wenigstens) einer nennenswerten Zahl in einem einzigen Volke einpflanzen. Und doch hätten die Gesetzgeber gern den ihnen richtig erscheinenden Gesetzen, wenn möglich, in der ganzen Menschheit Geltung verschafft, und die

[4] Auch der in Buch I—III schon immer vorausgesetzte Glaube an die Göttlichkeit der Schriften bedarf einer vernünftigen, methodischen Darlegung.

[5] Zum Begriff δόγματα s. III 1, 4 (p. 199, 9) und Kettler, Der ursprüngliche Sinn [Lit.-Vz. IV] Anm. 78. 79 und 128.

294 παρὰ παντὶ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, οἵ τε διδάσκαλοι ἐπινεμηθῆναι ἣν ἐφαντάσθησαν εἶναι ἀλήθειαν πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης. ἀλλ' ὡς οὐ δυνάμενοι προσκαλέσασθαι τοὺς ἀπὸ τῶν ἑτέρων διαλέκτων καὶ τῶν πολλῶν ἐθνῶν ἐπὶ τὴν τήρησιν τῶν νόμων καὶ τὴν παραδοχὴν τῶν μαθημάτων, τοῦτο ποιῆσαι οὐδὲ ἐπεβάλοντο τὴν ἀρχήν, οὐκ ἀφρόνως γε σκοπήσαντες περὶ τοῦ ἀδύνατον αὐτοῖς τὸ τοιοῦτον τυγχάνειν. πᾶσα δὲ Ἑλλὰς καὶ βάρβαρος ἡ κατὰ τὴν οἰκουμένην ἡμῶν ζηλωτὰς ἔχει μυρίους, καταλιπόντας τοὺς πατρῴους νόμους καὶ νομιζομένους θεούς, τῆς τηρήσεως τῶν Μωσέως νόμων καὶ τῆς μαθητείας τῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγων· καίτοιγε μισουμένων μὲν ὑπὸ τῶν τὰ ἀγάλματα προσκυνούντων τῶν τῷ Μωσέως νόμῳ προστιθεμένων, καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ δὲ πρὸς τῷ μισεῖσθαι κινδυνευόντων τῶν τὸν Ἰησοῦ Χριστοῦ λόγον παραδεξαμένων. |

294, 14 posset, hominibus leges suas, et magistri, omnibus innotescere eam quae
15 sibi visa fuerat veritatem. Sed scientes quia id omnino non possent, nec virtus in eis aliqua tanta subsisteret, quae etiam exteras nationes ad legum suarum vel adsertionum observantiam provocaret, ne conari quidem hoc aut incipere omnino ausi sunt, ne inprudentes eos etiam in hoc inefficax et inexplebile notaret inceptum. At vero in omni orbe
20 terrarum, in omni Graecia atque universis exteris nationibus innumeri sunt et inmensi, qui relictis patriis legibus et his, quos putabant deos, ad observantiam Moysi legis et discipulatum se Christi cultumque tradiderunt, et hoc non sine ingenti odio adversum se commoto eorum, qui simulacra venerantur, ita ut ab his frequenter et cruciatibus ad-
25 fligantur, nonnumquam etiam agantur in mortem; amplectuntur tamen et cum omni affectu custodiunt doctrinae Christi sermonem. |

294, 3 οὐ **B** : οἷα **Pat** : οἷα μὴ **φ** 6 γε] δὲ **B** 8 καταλειπόντας **B** 12 τῷ] το **B**

294, 15 fuerit **δ** 16—17 quae ... provocaret] qua ... provocarent **γ** 20 universis] < *Pa* exteris] exterioribus *Pa* : exterioris *Pa*(M*) 21 putant *Pa* 22 ad observantiam] vel observantia *Pa*(GM^c) : vel obserpuantiam *Pa*(M*) : vel ob repugnantiam *Pa*(σ) et] in *Pa* 23 adversum se commoto] < *Pa* 26 et] *nach* affectu **M σ** : < **G** affectu] aspectu *Pa*(**μ**)

Lehrer hätten gern die ihnen einleuchtende Wahrheit überall in der Welt verbreitet! Aber da sie nicht imstande waren, die Menschen anderer Sprachen und aus den vielen (anderen) Völkern zur Beachtung ihrer Gesetze und zur Annahme ihrer Lehren zu bewegen, haben sie von vornherein gar nicht erst versucht, dies zu tun; sie sahen ganz richtig, daß ihnen etwas Derartiges unmöglich gelingen könne. Dagegen weisen ganz Griechenland und das Barbarentum unsrer Oikumene zahllose Menschen auf, die die Gesetze ihrer Väter und die dort verehrten Götter aufgegeben haben und voll Eifer sind, die Gesetze des Mose zu halten und Schüler der Lehren Jesu Christi zu werden[6], obwohl doch die, welche dem Gesetz des Mose beitreten, von den Götzendienern gehaßt werden und die, welche die Lehre Jesu Christi annehmen, außer dem Hasse auch die Todesstrafe zu erwarten haben.

[6] Zu der auffallenden Wortverbindung „unsere Oikumene" ist Philons Ausdruck τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην zu vergleichen (Leg. ad Gaium 49, VI 165, 5). Es wäre aber auch möglich, ἡμῶν mit ζηλωτάς zu verbinden und τῆς τηρήσεως ... καὶ τῆς μαθήσεως als freie Genetive des Zieles anzusehen („die uns nacheifern, um ... zu halten und Schüler ... zu werden"). — Ähnlich hatte schon Philon die Wahrheit der biblischen Offenbarung mit ihrer Verbreitung unter anderen Völkern begründet (De vita Mos. II 4, 17 ff.), außerdem mit den Hinweisen auf Wunder, die Güte der Gesetze und die Erfüllung von Weissagungen; s. H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers I, Cambridge (Mass.) 1970^3, 19 f. — Zur Mission unter den Barbaren s. W. Speyer und I. Opelt im Jahrb. f. Antike u. Christentum 10, 1967, 278.

295 2. Καὶ ἐὰν ἐπιστήσωμεν πῶς ἐν σφόδρα ὀλίγοις ἔτεσι, τῶν ὁμολογούντων τὸν χριστιανισμὸν ἐπιβουλευομένων, καί τινων διὰ τοῦτο ἀναιρουμένων, ἑτέρων δὲ ἀπολλύντων τὰς κτήσεις, δεδύνηται ὁ λόγος, καίτοιγε οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεοναζόντων, 'πανταχόσε κηρυχθῆναι τῆς οἰκουμένης', ὥστε '"Ελληνας καὶ βαρβάρους, σοφούς τε καὶ ἀνοήτους' προσθέσθαι τῇ διὰ Ἰησοῦ θεοσεβείᾳ, μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον τὸ πρᾶγμα εἶναι λέγειν οὐ διστάξομεν, μετὰ πάσης ἐξουσίας καὶ πειθοῦς τῆς περὶ τοῦ κρατυνθήσεσθαι τὸν λόγον τοῦ Ἰησοῦ διδάξαντος· ὥστε εὐλόγως ἂν χρησμοὺς νομίσαι τὰς φωνὰς αὐτοῦ, οἷον ὅτι „ἐπὶ βασιλέων καὶ ἡγεμόνων ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσι" καὶ „πολλοί ἐροῦσί μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ· κύριε, κύριε, οὐ τῷ ὀνόματί σου ἐφάγομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου ἐπίομεν καὶ τῷ ὀνόματί σου δαιμόνια ἐξεβάλομεν; καὶ ἐρῶ αὐτοῖς·|

295, 14 2. Et est videre quomodo brevi tempore ipsa religio creverit, poenis cultorum mortibusque proficiens, sed et bonorum direptionibus atque omni ab his suppliciorum genere tolerato; et eo maxime mirum est quod ne doctores quidem ipsi vel satis idonei sunt vel satis plures: 'praedicatur' tamen sermo iste 'in omni orbe terrarum', ita ut 'Graeci ac barbari, sapientes et insipientes' religionem Christianae doctrinae suscipi|ant. Ex quo dubium non est non haec humanis viribus aut opibus agi, ut cum omni potestate et credulitate sermo Christi Iesu apud omnium mentes atque animos convalescat. Nam et praedicta esse ab eo haec ipsa et divinis ab eo responsis confirmata, manifestum est cum dicit quia „Apud praesides et iudices adducemini propter me, in testimonium ipsis et gentibus"; et rursum: „Praedicabitur hoc evangelium in omnibus gentibus"; et iterum: „Multi mihi dicent in illa die: Domine, domine, nonne in tuo nomine manducavimus et bibimus, et in tuo|

295, 7 διστάζομεν B^2 *(am Rande)* φ 8 κρατυνθῆναι λ 9 χρησμοὺς ἂν φ νομίσαι τὰς φωνὰς] νοῆσαι τὰς εὐχὰς B 11 καὶ²] *danach Lücke Koe.* 12 τῷ σῷ ὀνόματι λ *(mit NT)*

295, 16 ab his omni γ suppliciorum] afflictionum *Pa* 19 Christianae] Christi sanae *Pa*(MG*σ) 21 credulitate] persuasione *Pa* Iesu Christi *Pa* 22 praedicata γ 24 testimoniis *Pa*(Mσ) 25—26 et rursum — gentibus] < *Pa* 27 in nomine tuo *Pa*

2. In ganz wenigen Jahren konnte das Wort, obwohl die Bekenner des Christentums verfolgt und einige seinetwegen getötet wurden, andere ihr Vermögen verloren, „überall in der Welt verkündigt werden" (vgl. Matth. 24, 14), sogar ohne eine größere Zahl von Lehrern; so nahmen also „Griechen und Barbaren, Weise und Unverständige" (vgl. Röm. 1, 14) die auf Jesus gegründete Religion an. Wenn wir das bedenken, dann werden wir unbedenklich sagen, diese Sache sei übermenschlich[7]; hat doch Jesus (selber) mit aller Vollmacht und mit aller Gewißheit gelehrt, das Wort werde sich durchsetzen (vgl. Matth. 24, 35). Deshalb kann man mit Fug und Recht seine Worte als Weissagungen ansehen, z. B. (Matth. 10, 18): „Vor Könige und Statthalter werdet ihr um meinetwillen geführt werden, ihnen und den Völkern zum Zeugnis" und[8] (vgl. Matth. 7, 22 f. und Luk. 13, 26 f.): „Viele werden an jenem Tage zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und in deinem Namen getrunken und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Da werde ich zu ihnen sagen:

[7] Ruf. schmückt seine Übersetzung mit einer Wendung Vergils aus (Aeneis 12, 427—429: non haec humanis opibus . . .; agit deus). Die gr. Wendung μεῖζον ἢ κατὰ ἄνθρωπον εἶναι λέγειν οὐ διστάξομεν erinnert an Plato Ion 534 E: ἵνα μὴ διστάζωμεν ὅτι οὐκ ἀνθρώπινά ἐστιν.

[8] Zum Text s. den Krit. Anh.

296 ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς". εἰρηκέναι μὲν γὰρ ταῦτα ἀποφθεγγόμενον μάτην, ὥστε αὐτὰ μὴ ἀληθῆ γενέσθαι, τάχα εἰκὸς ἦν· ὅτε δὲ ἐκβέβηκε τὰ μετὰ τοσαύτης ἐξουσίας εἰρημένα, ἐμφαίνει θεὸν ἀληθῶς ἐνανθρωπήσαντα σωτηρίας δόγματα τοῖς ἀνθρώποις παραδεδωκέναι.

3. Τί δὲ δεῖ λέγειν καὶ ὅτι προεφητεύθη [ὁ Χριστὸς] τότε 'ἐκλείψειν τοὺς ἐξ Ἰούδα ἄρχοντας' εἰρημένους 'καὶ ἡγουμένους ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ὅταν ἔλθῃ ᾧ ἀπόκειται', δηλονότι ἡ βασιλεία, 'καὶ ἐπιδημήσῃ ἡ τῶν ἐθνῶν προσδοκία'; σαφῶς γὰρ ἐκ τῆς ἱστορίας δῆλον καὶ ἐκ τῶν σήμερον ὁρωμένων, ὅτι ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰησοῦ οὐκέτι βασιλεῖς Ἰουδαίων ἐχρημάτισαν, πάντων τῶν Ἰουδαϊκῶν πραγμάτων ἐν οἷς ἐσεμνύνοντο, λέγω δὲ τῶν τε κατὰ τὸν ναὸν καὶ τὸ θυσιαστήριον καὶ τὴν ἐπιτελουμένην λατρείαν καὶ τὰ ἐνδύματα τοῦ ἀρ-|

296, 14 nomine daemonia eiecimus? et dicam eis: Discedite a me, operarii
15 iniquitatis, numquam cognovi vos". Quae si ita quidem dicta ab eo fuissent nec tamen ad finem ea, quae praedicta sunt, pervenissent, fortassis minus esse vera viderentur nec habere aliquid auctoritatis. Nunc vero cum in effectum res, quae fuerant ab eo praedictae, perveniant, cum tanta autem potestate atque auctoritate praedictae sint,
20 manifestissime declaratur deum vere esse, qui homo factus salutaria praecepta hominibus tradidit.

3. Quid vero inde dicendum est quod prophetae de ipso antea praedixerant 'non cessaturos principes ex Iuda neque duces ex femoribus eius, usquequo veniat ille, cui repositum est', regnum scilicet, et
25 'usquequo veniat expectatio gentium'? Manifestissime enim ex ipsa historia apparet et ex his, quae hodie pervidentur, quia ex temporibus Christi ultra reges apud Iudaeos non extiterunt. Sed et omnes illae ambitiones Iudaicae, in quibus iactantiae quam plurimum gerebant et in quibus exultabant, id est vel de templi decore vel de altaris insi-
30 gnibus atque omnibus illis sacerdotalibus infulis indumentisque ponti-|

296, 4 σωτήρια *Red.* (*vgl.* salutaria *Ruf.*) 6 [ὁ Χριστὸς] *Koe.* (*doch vgl.* de ipso *Ruf.*) 7 εἰρημένους] < **λ** (*vgl. Ruf.*) ἐκ τῶν] τῶν ἐκ **φ** : τῶν **Pat** 8 ᾧ] ὃ **Pat B**[1] (*am Rande*)

296, 15—16 dicta fuissent ab eo **γ** 16 nec ad finem tamen *Pa* 17 fortasse **γ** esse vera] esse vera esse **μ** : vera esse **σ** 18 praedicatae **μ** 19 praedictae B : praedicta **δ** *Pa* (*vielleicht richtig, vgl. Philoc.* εἰρημένα) : praedicata **γ** sint] sunt *Pa* 20 deum] < **γ** 22 ante *Pa* 23 praedixerint *Pa* 26 et] < **γ** 27 extiterint *Pa* 29 exultabant] gloriabantur *Pa*

Weichet von mir, ihr Übertreter des Gesetzes; ich habe euch nie gekannt". Man konnte (damals) wohl annehmen, er habe dies nur so dahergesagt, so daß es sich nicht als wahr erweisen würde. Nachdem aber eingetreten ist, was mit so großer Vollmacht gesagt war, weist es darauf hin, daß wirklich Gott Mensch geworden ist und den Menschen die rettenden Lehren übergeben hat.

3. Was soll man ferner zu der Prophezeiung sagen, es würden die als „Fürsten aus Juda und Herrscher aus seinen Hüften" Bezeichneten[9] dann enden, wenn „der kommt, dem es aufbewahrt ist" — nämlich das Reich — „und die Erwartung der Völker eintrifft" (vgl. Gen. 49, 10 LXX)? Aus der Geschichte und dem, was man heute sieht, geht ja klar hervor, daß seit den Zeiten Jesu keine Könige der Juden mehr aufgetreten sind; alle jüdischen Einrichtungen, auf die sie stolz waren — ich meine die, welche mit dem Tempel zu tun hatten, mit dem Opferaltar, dem Vollzug des Gottesdienstes und den Gewändern des

[9] In das Zitat fügt Or. das Wort „Bezeichneten" (εἰρημένους) ein, weil er gleich danach den geläufigeren Begriff „Könige" statt „Fürsten und Herrscher" verwendet. Die wahre Königsherrschaft ist aber erst die eschatologische, die er unter dem „Aufbewahrten" versteht.

297 χιερέως, καταλελυμένων. ἐπληρώθη γὰρ ἡ λέγουσα προφητεία· „ἡμέρας πολλὰς καθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οὐκ ὄντος βασιλέως οὐδὲ ὄντος ἄρχοντος, οὐκ οὔσης θυσίας οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατείας οὐδὲ δήλων".

Καὶ τούτοις χρώμεθα τοῖς ῥητοῖς πρὸς τοὺς ἐν τῷ θλίβεσθαι ἀπὸ τῶν ἐν τῇ Γενέσει ὑπὸ τοῦ Ἰακὼβ πρὸς τὸν Ἰούδαν εἰρημένων φάσκοντας τὸν ἐθνάρχην, ἀπὸ τοῦ Ἰούδα γένους τυγχάνοντα, ἄρχειν τοῦ λαοῦ, οὐκ ἐκλειψόντων τῶν ἀπὸ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ, ἕως ἧς φαντάζονται Χριστοῦ ἐπιδημίας. εἰ γὰρ „ἡμέρας πολλὰς καθήσονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ οὐκ ὄντος βασιλέως οὐδὲ ὄντος ἄρχοντος, οὐκ οὔσης θυσίας οὐδὲ θυσιαστηρίου οὐδὲ ἱερατείας οὐδὲ δήλων", ἐξ οὗ δὲ κατεσκάφη ὁ ναός, οὐκ ἔστι θυσία οὐδὲ θυσιαστήριον οὐδὲ ἱερατεία, δῆλον ὅτι 'ἐξέλιπεν ἄρχων ἐξ Ἰούδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ'. ἐπεὶ δὲ ἡ προφητεία φησίν· „οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰούδα οὐδὲ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα|

297, 16 ficum, simul universa destructa sunt. Completa est enim prophetia, quae dixerat: „Per dies multos sedebunt filii Israhel sine rege, sine principe; non erit hostia nec altare nec sacerdotium nec responsa".

His ergo testimoniis utimur adversum eos, qui videntur adserere de his, quae in Genesi ab Iacob dicta sunt, quod de Iuda dicta sint et dicunt permanere adhuc principem ex genere Iudae, istum videlicet, qui est gentis ipsorum princeps, quem nominant patriarcham, nec deficere posse de semine eius qui permaneant usque ad adventum eius Christi, quem sibi ipsi describunt. Sed si verum est quod ait propheta, quia „dies multos sedebunt filii Israhel sine rege, sine principe; nec erit hostia nec altare nec sacerdotium", et utique ex quo subversum est templum nec hostiae offeruntur nec altare invenitur nec sacerdotium constat: certissimum est 'defecisse principes ex Iuda', sicut scriptum est, et 'ducem ex femoribus eius, usquequo venit ille, cui repositum est'. Constat ergo quia 'venit ille, cui repositum est', in quo et 'expec-|

297, 7 τὸν ἐθνάρχην — 299, 13 μένει κατα-] < **Pat** *(Blattausfall)* 8 ἧς] οὗ ? *Ka.* 9 καθίσονται **D H** 10 ὄντος²] < **λ** 11 οὐδὲ¹] + ⟨ὄντος⟩ *Koe. App. (vgl. p. 297, 3)* 12 οὐκ ἔστι **B** : οὐκέτι **φ**

297, 19 adversus *Pa* 20 quod de Iuda dicta sint] de Iuda *Pa* 21 adhuc] < *Pa* 25 sine rege] < *Pa* 26 erit hostia] est sacrificium *Pa* nec ... nec] neque ... neque *Pa* et ex quo utique *Pa*(G) : et ex quo uti *Pa*(M) : et ex quo *Pa*(σ) 28 princeps *Pa*(M*) : principem *Pa*(Gσ) 29 eius] *danach Lücke? Gö.* veniat *Pa* repositum] repromissum *Pa* 30—298, 17 in quo et exp. gent. est] < *Pa* et] < **γ**

Hohenpriesters —, sind vernichtet. Denn die Weissagung ist erfüllt, welche sagt (Hos. 3, 4 LXX): „Die Kinder Israel werden lange Zeit ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Altar, ohne Priestertum und ohne Teraphim [10] dasitzen."

Diese Worte ziehen wir heran gegen die, welche durch die (obigen) in der Genesis von Jakob zu Juda gesprochenen Worte in Verlegenheit sind und daher behaupten, der Ethnarch [11], der aus dem Geschlechte Judas kommt, herrsche (noch) über das Volk, und seine Nachkommenschaft werde nicht enden bis zu jener Ankunft des „Gesalbten" (Christus), die sie sich vorstellen [12]. Wenn nämlich „die Kinder Israel lange Zeit ohne König und ohne Fürst, ohne Opfer und ohne Altar, ohne Priestertum und Teraphim dasitzen werden", seit der Zerstörung des Tempels aber kein Opfer, kein Altar und kein Priestertum mehr besteht, dann hat offenbar „der Fürst aus Juda und der Herrscher aus seinen Hüften geendet". Da nun die Prophezeiung sagt: „Nicht wird der Fürst aus Juda und der Herrscher aus seinen Hüften enden, bis

[10] Δῆλοι steht für das hebräische „Teraphim", eine Art Hausgott (vielleicht eine Maske), mit dessen Hilfe man Orakel einholte. 1 Sam. 28, 6 bezeichnet δῆλοι dagegen die Losorakel (Urim) selber. Vgl. RGG VI 690 f.

[11] Manche Juden, zunächst wohl palästinensische, erklärten also, die Reihe der „Herrscher aus Juda" setze sich in ihrem Ethnarchen (oder Patriarchen) noch immer fort. Or. stellt die Macht dieses höchsten, von allen Juden und auch von den Römern anerkannten Amtes der eines Königs gleich (Ep. ad Africanum 14, PG 11, 84 A). Vgl. Encyclopaedia Judaica II, 1971, s. v. Ethnarch.

[12] Bei Ruf. heißt es: „bis zur Ankunft desjenigen Christus, den sie sich vorstellen" (vgl. den Krit. Anh.). Die Juden bestreiten, daß dem Kommen des Messias in Herrlichkeit ein anderes in Niedrigkeit und Leiden vorausgehe, oder halten es für unerkennbar; s. Justin. Dial. 110. Der Begriff der doppelten Parusie — Or. sagt gern ἐπιδημία — kommt erst seit Justin in Gebrauch; s. Iren. Adv. haer. IV 33, 1; Or. De princ. IV 3, 13 Anfang und C. Cels. I 56; II 29; er war für das christliche Verständnis des AT von größter Bedeutung.

298 αὐτῷ", δῆλον ὅτι 'ἐλήλυθεν ᾧ τὰ ἀποκείμενα, ἡ προσδοκία τῶν ἐθνῶν'. καὶ τοῦτο σαφὲς ἐκ τοῦ πλήθους τῶν ἐθνῶν τῶν διὰ Χριστοῦ πεπιστευκότων εἰς τὸν θεόν.

4. Καὶ ἐν τῇ τοῦ Δευτερονομίου δὲ ᾠδῇ προφητικῶς δηλοῦται ἡ διὰ τὰ ἁμαρτήματα τοῦ προτέρου λαοῦ ἐσομένη τῶν ἀσυνέτων ἐθνῶν ἐκλογή, οὐ δι' ἄλλου τινὸς ἢ τοῦ Ἰησοῦ γεγενημένη. „αὐτοί" γάρ φησι „παρεζήλωσάν με ἐπ' οὐ θεῷ, παρώργισάν με ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν· κἀγὼ παραζηλώσω αὐτοὺς ἐπ' οὐκ ἔθνει, καὶ ἐπὶ ἔθνει ἀσυνέτῳ παροργιῶ αὐτούς". καὶ ἔστι σφόδρα σαφῶς καταλαβεῖν δυνατόν, τίνα τρόπον οἱ λεγόμενοι 'παρεζηλωκέναι τὸν θεὸν' Ἑβραῖοι 'ἐπὶ τῷ οὐ θεῷ' καὶ 'παρωργικέναι αὐτὸν ἐν τοῖς εἰδώλοις αὐτῶν' 'παρωργίσθησαν' εἰς ζηλοτυπίαν 'ἐπὶ τῷ οὐκ ἔθνει', τῷ 'ἀσυνέτῳ ἔθνει', ὅπερ ὁ θεὸς 'ἐξελέξατο' διὰ τῆς ἐπιδημίας Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. 'βλέπομεν' οὖν 'τὴν κλῆσιν ἡμῶν, ὅτι οὐ πολλοὶ σοφοὶ κατὰ σάρκα, οὐ πολλοὶ δυνατοί, οὐ πολλοὶ εὐγενεῖς· ἀλλὰ τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός, ἵνα καταισχύνῃ τοὺς σοφούς, καὶ|

298, 17 tatio gentium' est. Quod manifeste videtur impletum de multitudine eorum, qui per Christum deo ex diversis gentibus crediderunt.

4. Sed et in Deuteronomii cantico per prophetiam designatur pro peccatis prioris populi futura esse insensatae gentis electio, non alia utique quam haec, quae per Christum facta est. Sic enim ait: „Exacerbaverunt me in simulacris suis, et ego in zelo concitabo eos, in gente insipiente inritabo eos". Est ergo satis evidenter agnoscere, quemammodum Hebraei, qui deum 'exacerbasse' dicuntur 'in his, qui non sunt dii, et inritasse eum in simulacris suis', 'inritati' sunt et ipsi in zelotypia 'per gentem insipientem', quam deus 'elegit' per adventum Christi Iesu et discipulos eius. Sic enim dicit apostolus: „Videte enim vocationem vestram, fratres, quoniam non multi sapientes inter vos secundum carnem, non multi potentes, non multi nobiles; sed quae stulta sunt mundi elegit deus et ea, quae non sunt, ut ea, quae erant prius,|

298, 8 αὐτοὺς] αὐτοῖς **B** 9 αὐτούς] αὐτοῖς **B** ἔστι] ἔτι **B** σαφῶς **λ** : τρανῶς **H** : < **B** 12 παρωργίσθησαν **B** : παρωξύνθησαν **φ** ἔθνει²] < **φ**

298, 21—22 exacervaverunt **A W*** **B M*** **G** 22—23 in gente insip. inr. eos] < *Pa* 24 exacerbasse **δ** : -vasse **B** : -bare **Mσ** : -vare **G** 25—26 zelotypiam *Pa*

das kommt, was[13] ihm aufbewahrt ist", so ist offenbar „der gekommen, dem es aufbewahrt ist, die Erwartung der Völker". Das geht klar aus der Menge der Heidenvölker hervor, die durch Christus zum Glauben an Gott gekommen sind.

4. So wird auch in dem Liede des Deuteronomiums (32, 21) die Erwählung der unverständigen Heidenvölker geweissagt, die wegen der Sünden des früheren Volkes (Gottes) erfolgen soll. Sie ist durch niemand anders als Jesus erfolgt. „Sie", heißt es nämlich, „haben mich eifersüchtig gemacht auf das, was nicht Gott ist; sie haben mich erzürnt mit ihren Götzen. Nun will ich sie eifersüchtig machen auf das, was nicht Volk ist, und durch ein unverständiges Volk will ich sie erzürnen". Man kann nun sehr deutlich erkennen, auf welche Weise die Hebräer, von denen es heißt, sie hätten „Gott eifersüchtig gemacht auf das, was nicht Gott ist", und „ihn erzürnt mit ihren Götzen", zur Eifersucht erzürnt wurden „auf das, was nicht Volk ist", das „unverständige Volk", welches Gott „auserwählt" hat durch das Kommen Christi Jesu und seiner Jünger. Wir (vgl. 1 Kor. 1, 26—29) „sehen nun unsere Berufung: nicht viele Weise nach dem Fleische, nicht viele Gewaltige, nicht viele Edle; sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, damit er die Weisen zuschanden mache; und was unedel

[13] Gen. 49, 10 wird oben p. 296, 6—9 mit dem Wortlaut ᾧ ἀπόκειται benutzt, hier (p. 297, 15 f.) in der Form τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ. Die LXX überliefert ganz überwiegend die letztere, sachliche Fassung; dagegen ist die erstere, personale aus verständlichen Gründen bei den Kirchenvätern verbreitet (z. B. auch Iren. Adv. haer. IV 10, 2). Es handelt sich um verschiedene Versuche, das dunkle hebräische Wort „schiloh" zu übersetzen. (Vgl. Ad. Posnanski, Schiloh. Ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre. 1. Teil: Die Auslegung von Gen. 49, 10 im Altertume bis zum Ende des Mittelalters, Leipzig 1904.) Justin (Dial. 120, 3—4) kennt beide Fassungen, erklärt aber die zweite für eine jüdische Entstellung des LXX-Textes. 1 Apol. 32, 2 ergänzt er als Subjekt zu „dem aufbewahrt ist" das Wort „die Königsherrschaft", worin ihm Or. p. 296, 8 folgt. Im Sinn besteht kaum ein Unterschied, wie auch Justin sagt, vor allem, weil ihm „die Erwartung der Heiden" den christologischen, personalen Sinn sicherzustellen scheint. Ruf. bietet in De princ. IV 1, 3 nur — also dreimal — die „christliche" Textform, während er in seiner Schrift De benedictionibus patriarcharum I 4. 7. 11 beide Formen heranzieht. Daß er in De princ. an der zweiten Stelle gleichfalls die „christliche" Form bietet, ist kein ausreichender Grund, die Richtigkeit des gr. Textes anzuzweifeln; dessen Wechsel in der Wiedergabe von Gen. 49, 10 läßt sich vielmehr als beabsichtigt verstehen. Denn Or. stellt nicht selten Varianten des Bibeltextes

299 τὰ ἀγενῆ καὶ τὰ ἐξουθενημένα ἐξελέξατο ὁ θεὸς καὶ τὰ μὴ ὄντα, ἵνα ἐκεῖνα τὰ πρότερον ὄντα καταργήσῃ, καὶ μὴ καυχήσηται' ὁ κατὰ σάρκα 'Ισραήλ' (καλούμενος ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου 'σάρξ') 'ἐνώπιον τοῦ θεοῦ'.

5. Τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῶν ἐν ψαλμοῖς προφητειῶν περὶ Χριστοῦ, ᾠδῆς τινος ἐπιγεγραμμένης „ὑπὲρ τοῦ ἀγαπητοῦ", οὗ 'ἡ γλῶσσα' λέγεται εἶναι „κάλαμος γραμματέως ὀξυγράφου. ὡραῖος κάλλει παρὰ τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων", ἐπεὶ 'ἐξεχύθη χάρις ἐν χείλεσιν αὐτοῦ'; τεκμήριον γὰρ τῆς 'ἐκχυθείσης χάριτος ἐν χείλεσιν αὐτοῦ' τὸ ὀλίγου διαγεγενημένου χρόνου τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (ἐνιαυτὸν γάρ που καὶ μῆνας ὀλίγους ἐδίδαξε) πεπληρῶσθαι τὴν οἰκουμένην τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τῆς δι' αὐτοῦ θεοσεβείας. 'ἀνατέταλκε' γὰρ 'ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτοῦ δικαιοσύνη καὶ πλῆθος εἰρήνης' παραμένον ἕως συντελείας, ὃ 'ἀνταναίρεσις' ὠνόμασται 'σελήνης'· 'καὶ μένει κατακυριεύων ἀπὸ θαλάσσης ἕως θαλάσσης καὶ ἀπὸ ποταμῶν ἕως περάτων τῆς οἰκου-|

299, 15 destrueret". 'Non ergo glorietur' 'carnalis Israhel'; ita namque ab apostolo vocatur: „Non" inquam „glorietur caro in conspectu dei".

5. Sed et de his, quae in psalmis prophetantur de Christo, quid dicendum est, in eo maxime, qui superscribitur „Canticum pro dilecto", ubi refertur quia 'lingua' eius „calamus scribae velociter scribentis, decorus specie super filios hominum", quoniam 'effusa est gratia in labiis eius'? Indicium autem 'effusae gratiae in labiis eius' hoc est, quod brevi tempore transacto doctrinae eius (anno enim et aliquot mensibus docuit) universus tamen orbis doctrina ac fide pietatis eius impletus est. 'Orta est' enim 'in diebus eius iustitia et multitudo pacis' permanens usque ad finem, qui finis 'ablatio lunae' appellata est; 'et dominatur a mari usque ad mare et a flumine usque ad fines terrae'.|

299, 1 ἀγενῆ] ἀσθενῆ **λ** *(vgl. 1 Kor. 1, 27)* 8 ἐν χείλεσιν] < **B** 9 τοῦ χρόνου **λ** 10 ὀλίγους] < **B** 10—11 τῆς διδ. αὐ. καὶ] < **B** 12 δικαιοσύνη] < **B** 13 δ] ἣ *Ka.* κατακυριεῦον φ

299, 15 namque] enim *Pa* 21 eius[1]] tuis **γ** Indicium — eius[2]] < *Pa* 23 doctrina] praedicatione *Pa* 24 enim] ergo **γ** pacis] < *Pa* 25 ad] in *Pa* 26 fines] + orbis *Pa*

ist und verachtet, das hat Gott erwählt und das, was nichts ist, damit er das zunichte mache, was vorher etwas war, und damit sich" „das fleischliche Israel" (vgl. 1 Kor. 10, 18) — dieses meint der Apostel mit dem „Fleisch" — „nicht rühme vor Gott".

5. Was ist ferner zu den Christus-Weissagungen in den Psalmen zu sagen? Eines der Lieder ist überschrieben: „Für den Geliebten"; seine „Zunge" heißt „Griffel eines gewandten Schreibers, blühender und schöner als die (der) Menschenkinder", denn „Anmut ist ausgegossen über seine Lippen" (vgl. Ps. 44 [45], 1—3)[14]. Ein Beweis der über seine Lippen ausgegossenen Anmut liegt darin, daß trotz der kurzen Zeit seines Lehrens — denn er lehrte etwa ein Jahr und wenige Monate[15] — die Welt von seiner Unterweisung und der durch ihn begründeten Religion erfüllt wurde. Denn „aufgegangen ist[16] in seinen Tagen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens", welche bleibt bis zur Vollendung — die als „Vernichtung des Mondes" bezeichnet ist —, „und er behält die Herrschaft von Meer zu Meer und von den Strömen

nebeneinander und befragt sie auf ihren Sinn (z. B. In Rom. hom. III 1 und V 1, PG 14, 923 D und 1019 A). An der vorliegenden Stelle bringt er einleitend in einer Paraphrase die „christliche"Textform, dann, im genauen Zitat, die Form der LXX. Mit diesem eigentlichen Zitat beugt er dem Einwand vor, er habe sich seinen Beweis durch Umgehung der „jüdischen" Form ungebührlich erleichtert. Als er dann abschließend die Erfüllung der Weissagung feststellt (p. 298, 1), setzt er nicht nur das Perfekt ἐλήλυθεν statt der Form der Erwartung ein, sondern zieht auch die „christliche" und die „jüdische" Textform in einer dritten Form ᾧ τὰ ἀποκείμενα (ähnlich In Lament. comm., GCS 6, p. 254, 22) zusammen. — Vgl. auch C. Cels. I 53, wo er die „jüdische" Textform durch die „christliche" interpretiert.

[14] Or. formt das Zitat so um, daß es nicht die Person, sondern die Verkündigung („Zunge") Christi rühmt.

[15] In Matth. (Series) 40 (GCS 38, p. 79, 14) sagt Or., Jesus habe etwa drei Jahre gelehrt. Nach J. M. Pfättisch (Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangel. des Johannes, Bibl. Studien 16, 3 u. 4, 1911, 15 ff.) rechnet Or. im allgemeinen mit einer Lehrtätigkeit Jesu von etwas mehr als zwei Jahren. Vgl. auch G. Ogg, The Chronology of the Public Ministry of Jesus, Cambridge 1940, besonders p. 139 f.

[16] Um die Erfüllung auszusprechen, ersetzt Or. das Futur des Zitats durch Präsens- und Perfektformen, ebenso nachher in Jes. 7, 14. Zu dieser Freiheit s. Einführung IV 5.

μένης'. καὶ 'δέδοται σημεῖον τῷ οἴκῳ Δαυείδ'· 'ἡ παρθένος' γὰρ [ἔτεκε καὶ] 'ἐν γαστρὶ ἕσχε καὶ ἔτεκεν υἱόν, καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ', ὅπερ ἐστὶ 'μεθ' ἡμῶν ὁ θεός'. πεπλήρωται, ὡς ὁ αὐτὸς προφήτης φησί· „μεθ' ἡμῶν ὁ θεός· γνῶτε, ἔθνη, καὶ ἡττᾶσθε, ἰσχυκότες ἡττᾶσθε". ἡττήμεθα γὰρ καὶ νενικήμεθα οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἑαλωκότες ὑπὸ τῆς χάριτος τοῦ λόγου αὐτοῦ. ἀλλὰ καὶ προείρηται τόπος γενέσεως αὐτοῦ ἐν τῷ Μιχαίᾳ· „καὶ σὺ" γάρ φησι „Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα· ἐκ σοῦ γὰρ ἐξελεύσεται ἡγούμενος, ὅστις ποιμανεῖ τὸν λαόν μου τὸν Ἰσραήλ". καὶ αἱ ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐπληρώθησαν ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου κατὰ τὸν Δανιήλ. ἦλθέ τε κατὰ τὸν Ἰὼβ 'ὁ τὸ μέγα κῆτος χειρωσάμενος' καὶ 'δεδωκὼς ἐξουσίαν' τοῖς γνησίοις αὐτοῦ μαθηταῖς 'πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, οὐδὲν ὑπ' αὐτῶν ἀδικουμένοις'.

Ἐπιστησάτω δέ τις καὶ τῇ τῶν ἀποστόλων παν|ταχόσε ἐπιδημίᾳ τῶν

300, 16 'Datum est' autem et 'signum domui David'. 'Virgo enim in utero concepit et peperit Emmanuhel', quod est interpretatum 'nobiscum deus'; et impletum est quod ait ipse propheta: „Nobiscum deus. Scitote, gentes, et vincimini". Victi enim nos sumus et superati, qui ex gentibus sumus, et velut exuviae quaedam victoriae eius existimus, qui eius gratiae nostra colla subiecimus. Sed et locus nativitatis eius praedictus est in Michea propheta dicente: „Et tu Bethlem, terra Iuda, nequaquam exigua es in ducibus Iuda; ex te enim exiet dux, qui regat populum meum Israhel". Sed et septimanae annorum impletae sunt usque ad Christum ducem, quas praedixerat Danihel propheta. Adest nihilominus et is, qui per Iob praedicatus est 'beluam ingentem consumpturus', qui et 'dedit potestatem' familiaribus suis discipulis 'calcare super serpentes et scorpiones et supra omnem virtutem inimici, nihil ab eo nocendis'.

Sed et si quis consideret apostolorum Christi per loca singula discursus, in quibus ab eo missi evangelium praedicarunt, inveniet quod et|

300, 1—2 [ἔτεκε καὶ] *Kl.* 3 ὁ²] < **B** 8 ἐκ σοῦ] ἐξ οὗ **B** 9 αἱ] < φ

300, 16 utero] ventre *Pa* 17 est interpretatum] interpretatur *Pa* 19 vincimini] convincimini **B** : vicini *Pa*(μ) qui] < *Pa* 20 sumus] < *Pa* quaedam victoriae] < *Pa* 25 ducem Christum γ 26 praedictum **B** : praedictus *Pa* 27 super] supra γ

bis zu den Enden der Welt" (vgl. Ps. 71 [72], 7 f.). Und „dem Hause Davids wurde ein Zeichen gegeben": „Die Jungfrau" nämlich „wurde schwanger und gebar einen Sohn, und sein Name ist Immanuel", d. h. „Gott mit uns" (vgl. Jes. 7, 14 LXX; Matth. 1, 23). (Dieses Zeichen) ist erfüllt, wie es derselbe Prophet ausspricht (vgl. Jes. 8, 8 f.): „Gott mit uns! Erkennt es, ihr Völker, und gebt euch besiegt; ihr, die ihr stark seid, gebt euch (dennoch) besiegt!" Besiegt und überwunden sind ja wir, die wir aus den Heidenvölkern der „Anmut" seines Wortes erlegen sind. Sogar der Ort seiner Geburt ist bei Micha (Matth. 2, 6; vgl. Mi. 5, 1) vorausgesagt: „Und du", heißt es, „Bethlehem, Land Judas, bist keineswegs am kleinsten inmitten der Fürsten Judas. Denn aus dir wird der Fürst kommen, der mein Volk Israel weiden soll." Auch sind die 70 Wochen [17] bis zu dem Fürsten Christus erfüllt, von denen Daniel (vgl. Dan. 9, 24 f.) spricht. Und gekommen ist nach (dem Wort des) Hiob (vgl. Hiob 3, 8) „der, der das große Seeuntier überwältigt hat" und seinen echten Jüngern (vgl. Luk. 10, 19) die „Macht gegeben hat, auf Schlangen und Skorpione und auf alle Gewalt des Feindes zu treten, ohne von ihnen Schaden zu leiden".

Man betrachte auch einmal das Auftreten der Apostel in aller Welt,

[17] Ruf. sagt „Jahrwochen"; s. dazu Or. In Matth. (Series) 40 (GCS 38, p. 78, 12 ff.).

301 ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ καταγγεῖλαι τὸ εὐαγγέλιον πεμφθέντων, καὶ ὄψεται καὶ τὸ τόλμημα οὐ κατὰ ἄνθρωπον | καὶ τὸ ἐπίτευγμα θεῖον. καὶ ἐὰν ἐξετάσωμεν πῶς ἄνθρωποι καινῶν | μαθημάτων ἀκούοντες καὶ ξένων λόγων προσήκαντο τοὺς ἄνδρας, νικηθέντες ἐν τῷ θέλειν αὐτοὺς ἐπιβουλεύειν ὑπό τινος θείας δυνάμεως | ἐπισκοπούσης αὐτούς, οὐκ ἀπιστήσομεν εἰ καὶ τεράστια πεποιήκασιν, | 'ἐπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ τοῖς λόγοις αὐτῶν καὶ διὰ σημείων καὶ | τεράτων καὶ ποικίλων δυνάμεων'.

6. Ἀποδεικνύντες δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ περὶ τῆς θεότητος Ἰησοῦ καὶ χρώμενοι τοῖς περὶ αὐτοῦ λόγοις προφητικοῖς, συναποδείκνυμεν θεοπνεύστους εἶναι τὰς προφητευούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς, καὶ τὰ καταγγέλλοντα τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ γράμματα καὶ διδασκαλίαν μετὰ πάσης δυνάμεως καὶ ἐξουσίας εἰρημένα καὶ διὰ τοῦτο τῆς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐκλογῆς κεκρατηκότα. λεκτέον δὲ ὅτι τὸ τῶν προφητικῶν λόγων ἔνθεον καὶ τὸ πνευματικὸν τοῦ Μωσέως νόμου ἔλαμψεν ἐπιδημήσαντος Ἰησοῦ. ἐναργῆ γὰρ παραδείγματα περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς παλαιὰς γραφὰς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ παραστῆσαι |

301, 17 quae ausi sunt adgredi supra hominem est, et quod explere quae ausi sunt potuerunt, ex deo est. Si consideremus quomodo homines, novam doctrinam ab his audientes inferri, suscipere eos potuerunt, vel potius quod saepe eis volentes inferre perniciem divina quadam quae eis aderat virtute repressi sunt, inveniemus nihil in hac causa humanis viribus, sed totum divina virtute ac providentia procuratum, 'evidentibus procul dubio signis et virtutibus testimonium reddentibus verbo doctrinaeque eorum'.

6. His autem breviter demonstratis, id est de deitate Iesu Christi et de omnibus his, quae de ipso prophetata fuerant, expletis, simul etiam illud arbitror adprobatum, quod et scripturae ipsae, quae de eo prophetaverant, divinitus inspiratae sint, quae vel de adventu eius vel de potestate doctrinae vel de omnium gentium adsumptione praedixerant. Quibus etiam illud addendum est, quod sive prophetarum vaticinatio sive Moysi lex divina esse et divinitus inspirata ex eo maxime inluminata est et probata, ex quo in hunc mundum Christus advenit. Ante enim quam complerentur ea, quae ab illis fuerant praedicta, quamvis vera essent et a deo inspirata, tamen ostendi vera esse non poterant pro eo quod nondum probarentur impleta; adventus vero |

300, 15 τοῦ] < B 301, 2 ἐπίτευγμα *Gö.* : ἐπίτειγμα B : ἐπίταγμα Pat φ 9 συναποδεικνύντες B : συναπεδείκνυμεν *Kl.*

301, 17—18 quae ausi sunt] < γ 18 [potuerunt] ? *Gö.* 28 prophetaverunt δ

die Jesus zur Verkündigung des Evangeliums aussandte; dann wird man erkennen, daß das Wagnis übermenschlich und der Erfolg göttlich ist[18]. Und wenn wir prüfen, wie Menschen, die ganz neue Lehren und fremde Worte hörten, jene Männer aufnahmen, weil sie bei der Absicht, sie zu überfallen, von einer göttlichen Kraft bezwungen wurden, die jene beschützte[19], dann werden wir nicht mehr zweifeln, ob sie auch Wunder getan haben. Denn „Gott bestätigte ihre Worte durch Zeichen, Wunder und mancherlei Machttaten" (vgl. Hebr. 2, 4).

6. Indem wir (so) in aller Kürze die Göttlichkeit Jesu nachweisen und dabei die prophetischen Worte über ihn benutzen, weisen wir zugleich nach, daß die von ihm weissagenden Schriften von Gott eingegeben sind (vgl. 2 Tim. 3, 16) und daß die Aufzeichnungen, die sein Kommen und seine Lehre verkündigen, mit aller Kraft und Vollmacht abgefaßt sind und deshalb die Erwählten aus den Heiden überwunden haben. Man muß jedoch sagen, daß (erst), als Jesus kam, das Göttliche in den prophetischen Worten und das Pneumatische im Gesetz des Mose aufleuchteten. Denn eindeutige Beispiele für die Theopneustie der alten Schriften konnte man vor dem Kommen Christi schwerlich

[18] Vgl. § 2 Anfang. — Zum übersetzten Text s. den Krit. Anh.

[19] Vgl. z. B. Apg. 9, 1 ff. und Acta Ioannis 38—43 (Acta apost. apocr., ed. M. Bonnet, II 1, Leipzig 1898, 170—172).

302 οὐ πάνυ δυνατὸν ἦν· ἀλλ' ἡ Ἰησοῦ ἐπιδημία δυναμένους ὑποπτεύεσθαι τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας ὡς οὐ θεῖα εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν ὡς οὐρανίῳ χάριτι ἀναγεγραμμένα. ὁ δὲ μετ' ἐπιμελείας καὶ προσοχῆς ἐντυγχάνων τοῖς προφητικοῖς λόγοις, παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγινώσκειν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὧν πάσχει πεισθήσεται οὐκ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τοὺς πεπιστευμένους ἡμῖν εἶναι θεοῦ λόγους. καὶ τὸ ἐνυπάρχον δὲ φῶς τῷ Μωσέως νόμῳ, 'καλύμματι' ἐναποκεκρυμμένον, συνέλαμψε τῇ Ἰησοῦ ἐπιδημίᾳ 'περιαιρεθέντος τοῦ καλύμματος' καὶ 'τῶν ἀγαθῶν' κατὰ βραχὺ εἰς γνῶσιν ἐρχομένων, ὧν 'σκιὰν εἶχε' τὸ γράμμα.

7. Πολὺ δ' ἂν εἴη νῦν ἀναλέγεσθαι τὰς περὶ ἑκάστου τῶν μελλόντων ἀρχαιοτάτας προφητείας, ἵνα δι' αὐτῶν ὁ ἀμφιβάλλων πληχθεὶς ὡς ἐνθέων, διψυχίαν πᾶσαν καὶ περισπασμὸν ἀποθέμενος, ὅλῃ ἑαυτὸν ἐπιδῷ τῇ ψυχῇ τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ μὴ καθ'

302, 15 Christi vera esse et divinitus inspirata quae dixerant declaravit, cum utique prius haberetur incertum, si eorum quae praedicta fuerant exitus esset implendus. Sed et si qui cum omni studio et reverentia qua dignum est prophetica dicta consideret, in eo ipso dum legit et diligentius intuetur, certum est quod ab aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscat non humanitus esse prolatos eos, quos legit, sed dei esse sermones; et ex semet ipso sentiet non humana arte nec mortali eloquio sed divino, ut ita dixerim, coturno libros esse conscriptos. Legem ergo Moysei splendor adventus Christi per fulgorem veritatis inluminans, id quod superpositum erat litterae eius 'velamen abstraxit' et omnia, quae cooperta inibi 'bona' tegebantur, universis in se credentibus reseravit.

7. Verum satis operosa res est enumerare singula, quae a prophetis olim praedicta sunt, qualiter vel quando completa sint, ut ex his videamur eos, qui dubitant, confirmare, cum possibile sit unicuique volenti de his diligentius noscere ex ipsis libris veritatis probamenta abundantius congregare. Si vero his, qui minus in divinis eruditi sunt disciplinis, non statim in prima fronte litterae sensus, qui supra hominem est, videtur occurrere, nihil mirum est, quod quae divina sunt ad homines paulo latentius deferuntur et eo magis latent, quo quis vel|

302, 28—29 videamur B : videamus δ γ 34 latentius] lentius γ

beibringen. Aber das Kommen Jesu hat es Menschen, die (bis dahin) vermuten konnten, das Gesetz und die Propheten seien nicht göttlich, offenkundig gemacht, daß sie durch himmlische Gnade aufgezeichnet worden sind. Wer sich aber sorgfältig und aufmerksam mit den prophetischen Worten befaßt und beim bloßen Lesen einen Eindruck von göttlicher Eingebung erfahren hat, der wird sich durch seine Erfahrung davon überzeugen, daß die Worte, die nach unsrem Glauben von Gott stammen, keine Schriftwerke von Menschen sind[20]. Nun aber ist das im Gesetz des Mose enthaltene, durch eine „Decke" darin verborgene Licht mit dem Kommen Jesu aufgeleuchtet; „die Decke wurde weggenommen" (vgl. 2 Kor. 3, 15 f.), und „die Güter", deren „Schatten" der Buchstabe enthielt (vgl. Hebr. 10, 1), wurden allmählich[21] erkannt.

7. Es würde zu weit führen, hier die uralten Weissagungen über die einzelnen kommenden Ereignisse zusammenzustellen, damit der Zweifler, von ihnen als von gotterfüllten Worten getroffen, alles unentschiedene Schwanken ablege und sich mit ganzer Seele den Worten

[20] Ruf. fügt hier hinzu: „und er wird aus eigener Erfahrung spüren, daß diese Bücher nicht mit menschlicher Kunst und sterblicher Beredsamkeit abgefaßt sind, sondern, wenn ich so sagen darf, mit göttlicher 'Erhabenheit'." — Die Vorstellung vom ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ erinnert an Platons Ion, besonders p. 533 E. Die biblischen Schriften sind für Or. nicht bloße Urkunden oder Zeugnisse des göttlichen Wirkens in Christus, den Propheten und Aposteln, sondern sie sind durch ihre Entstehung selbst voll bezwingender Kraft und Vollmacht. Aber der göttliche Ursprung des AT wurde erst offenkundig und gewiß, als Jesus den göttlichen, geistigen Inhalt aufdeckte. Insofern ist die Theopneustie des AT — und der Schrift überhaupt — keine rein formale, sondern bildet mit der Person Jesu und mit der von ihm eröffneten christlichen Hermeneutik des AT eine Einheit. Zur Inspiration vgl. auch H. von Campenhausen, Die Entstehung der christl. Bibel, Tübingen 1968, 363 f. — Zu vergleichen ist auch die bekannte Stelle bei Ps.-Longinus Περὶ ὕψους 9, 9, wo im Stil des ersten Genesis-Kapitels eine Erhabenheit festgestellt wird, die Gottes Macht angemessen ausdrücke. (Dazu: 'Longinus' On the Sublime, ed. D. A. Russell, Oxford 1964, 92 ff.) Das stimmt mit Or. überein, sofern die Eindruckskraft des schlichten biblischen Wortes beobachtet ist; doch bleibt die Deutung des Ps.-Longinus ganz auf rhetorisch-stilistischer Ebene.

[21] Κατὰ βραχύ kann auch „in Kürze" heißen.

303 ἕκαστον τῶν γραμμάτων τοῖς ἀνεπιστήμοσι προσπίπτειν δοκεῖ τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον τῶν νοημάτων, θαυμαστὸν οὐδέν· καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν τῆς ἁπτομένης τοῦ παντὸς κόσμου προνοίας ἔργων, τινὰ μὲν ἐναργέστατα φαίνεται, ᾗ προνοίας ἐστὶν ἔργα, ἕτερα δὲ οὕτως ἀποκέκρυπται, ὡς ἀπιστίας χώραν παρέχειν δοκεῖν τῆς περὶ τοῦ τέχνῃ ἀφάτῳ καὶ δυνάμει διοικοῦντος τὰ ὅλα θεοῦ. οὐχ οὕτω γὰρ σαφὴς ὁ περὶ τοῦ προνοοῦντος τεχνικὸς λόγος ἐν τοῖς ἐπὶ γῆς, ὡς ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις· καὶ οὐχ οὕτω δῆλος ἐν τοῖς κατὰ τὰ ἀνθρώπινα συμπτώματα, ὡς ἐν ταῖς ψυχαῖς καὶ τοῖς σώμασι τῶν ζώων, σφόδρα τοῦ πρὸς τί καὶ ἕνεκα τίνος εὑρισκομένου τοῖς τούτων ἐπιμελομένοις περὶ τὰς ὁρμὰς καὶ τὰς φαντασίας καὶ φύσεις τῶν ζώων καὶ τὰς κατασκευὰς τῶν σωμάτων. ἀλλ' ὥσπερ οὐ χρεοκοπεῖται ἡ πρόνοια διὰ τὰ μὴ γινωσκόμενα παρὰ τοῖς γε ἅπαξ παραδεξαμένοις αὐτὴν καλῶς, οὕτως οὐδὲ ἡ τῆς γραφῆς θειότης διατείνουσα εἰς|

303, 15 incredulus fuerit vel indignus. Nam et cum certum sit omnia, quae in hoc mundo sunt vel geruntur, dei providentia dispensari, quaedam quidem satis evidenter apparent quod providentiae gubernatione digesta sint, alia vero tam occulte tamque inconpraehensibiliter explicantur, ut penitus in his lateat divinae ratio providentiae; ita ut interdum a nonnullis nec credantur quaedam ad providentiam pertinere, quoniam quidem ratio ab eis latet, per quam ineffabili quadam arte opera divinae providentiae dispensantur; quae tamen ratio non aequaliter omnibus in occulto est. Nam et inter ipsos homines ab alio minus, ab alio amplius consideratur; plus vero ab omni homine, qui in terris est, quisque ille est caeli habitator agnoscit. Et aliter claret corporum ratio, aliter arborum, aliter animalium, aliter vero tegitur animorum; et diversi rationabilium mentium motus qualiter per divinam providentiam dispensentur, plus quidem homines, non parum tamen, ut ego arbitror, etiam angelos latet. Sed sicut non idcirco refellitur divina providentia ab his maxime, qui eam esse certi sunt, quia opera eius vel dispensationes humanis ingeniis conpraehendi non possunt: ita ne scripturae quidem|

303, 8 τὰ] < **B** 10—11 ἐπιμελωμένοις **B** : ἐπιμελουμένοις **Pat Bas** 12 χρεωκοπεῖται **λ** : χρεοκοπῆσαι **B**

303, 15 et] < **γ** 24 quisquis *Del.* 25 agnoscitur *Del.* 25—26 aliter arborum] < **γ** 30 quia] qui **γ** 31 ne] nec **δ σ**

Gottes hingebe. Wenn aber den Lesern ohne wissenschaftliche Bildung nicht in jedem einzelnen Schriftwort das Übermenschliche der Gedanken entgegenzutreten scheint, so ist das gar nicht verwunderlich. Denn auch unter den Werken der Vorsehung, die sich (doch) auf den ganzen Kosmos richtet, lassen zwar einige ganz klar erkennen, inwiefern sie Werke der Vorsehung sind, andere dagegen sind so verborgen, daß sie dem Unglauben Raum zu geben scheinen gegen Gott, der doch mit unsagbarer Kunst und Macht das All durchwaltet[22]. Denn an den irdischen Dingen ist der kunstgerechte Nachweis der Vorsehung nicht so deutlich zu führen wie an Sonne, Mond und Sternen, und (wiederum) an den menschlichen Geschicken nicht so deutlich wie an den Seelen und den Leibern der Tiere, weil die, welche danach forschen, das Warum und Wozu der Triebe, der Vorstellungen, der Natur der Tiere und ihrer körperlichen Ausstattung sehr wohl herausfinden. Aber wie die Vorsehung wegen des Unerkannten nichts einbüßt in den Augen derer, die sie einmal wirklich anerkannt haben, ebensowenig büßt auch die Göttlichkeit der Schrift, die diese ganz durchdringt,

[22] Zur Verborgenheit der Vorsehung in den Einzelheiten ihres Wirkens s. De princ. III 5, 8 und III 5, 5 *[2], ferner II 9, 8 (Ende) und II 11, 5 (p. 189, 1 f.).

304 πᾶσαν αὐτήν, διὰ τὸ μὴ καθ' ἑκάστην λέξιν δύνασθαι τὴν ἀσθένειαν ἡμῶν παρίστασθαι τῇ κεκρυμμένῃ λαμπρότητι τῶν δογμάτων ἐν εὐτελεῖ καὶ εὐκαταφρονήτῳ λέξει ἀποκειμένῃ. 'ἔχομεν γὰρ θησαυρὸν ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα λάμψῃ ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ, καὶ μὴ' νομισθῇ εἶναι 'ἐξ ἡμῶν' τῶν ἀνθρώπων. εἰ γὰρ αἱ κατημαξευμέναι τῶν ἀποδείξεων ὁδοὶ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἐναποκείμεναι τοῖς βιβλίοις κατίσχυσαν τῶν ἀνθρώπων, 'ἡ πίστις' ἡμῶν ἂν εὐλόγως ὑπελαμβάνετο 'ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων' καὶ οὐκ 'ἐν δυνάμει θεοῦ'· νῦν δὲ τῷ ἐπάραντι τοὺς ὀφθαλμοὺς σαφὲς ὅτι 'ὁ λόγος καὶ τὸ κήρυγμα' παρὰ τοῖς πολλοῖς δεδύνηται 'οὐκ ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως'. διόπερ δυνάμεως ἡμᾶς οὐρανίου ἢ καὶ ὑπερουρανίου πληττούσης ἐπὶ τὸ σέβειν τὸν κτίσαντα ἡμᾶς μόνον, πειραθῶμεν 'ἀφέντες τὸν τῆς ἀρχῆς τοῦ Χριστοῦ λόγον', τουτέστι τῆς 'στοιχειώσεως', 'ἐπὶ τὴν τελειότητα φέρεσθαι',|

304, 15 sanctae divina esse inspiratio, quae per omne corpus eius extenditur, pro eo non putabitur, quod infirmitas intellegentiae nostrae non valet per singula verba occultas et latentes investigare sententias, dum in vilioribus et incomptis verborum vasculis divinae sapientiae thesaurus absconditur, sicut et apostolus designat dicens: 'Habemus autem thesaurum hunc in vasis fictilibus, ut eo magis divinae potentiae virtus effulgeat', dum nullus humanae eloquentiae fucus in dogmatum veritate miscetur. Si enim vel arte rhetorica vel calliditate philosophica conscripti libri nostri ad credendum inlicerent homines, sine dubio 'fides nostra' putaretur 'in verborum arte consistere atque in sapientia humana, et non in virtute dei'. Nunc vero omnibus notum est quod 'praedicationis huius verbum' ita a quam plurimis in omni paene orbe susceptum est, ut 'non in suasoriis sapientiae verbis, sed in ostentatione spiritus et virtutis' esse intellegerent quae credebant. Propter quod caelesti virtute, immo etiam plus quam caelesti, ad fidem credulitatemque perducti, pro eo scilicet, ut solum creatorem omnium nostrum deum colamus, temptemus et nos niti magnopere, quo 'derelinquentes initiorum Christi sermonem', quae sunt 'prima' initia scientiae, 'ad perfectionem feramur', ut illa sapientia, quae perfectis traditur, etiam nobis tradatur. Ita namque pollicetur ille, cui commissa est huius sapientiae|

304, 4 λάμψ *(danach Rasur)* B

304, 15 omne] < γ 22 philos. call. γ

dadurch etwas ein, daß unsre Schwachheit nicht bei jedem einzelnen Ausdruck an den verborgenen Glanz der Lehren, der in einem gewöhnlichen und leicht verachtbaren Ausdruck enthalten ist, herankommen kann. Denn „wir haben einen Schatz in irdenen Gefäßen, damit die Überschwenglichkeit der Kraft Gottes hervorleuchte und nicht uns" Menschen zugeschrieben werde (vgl. 2 Kor. 4, 7). Wenn sich nämlich in den Schriften die ausgetretenen Pfade der menschlichen Beweise fänden und sie die Menschen bezwungen hätten, dann würde unser „Glaube" mit Recht aufgefaßt (als ein Glaube) „in Menschenweisheit" und nicht „in Gotteskraft" (vgl. 1 Kor. 2, 5). Nun aber ist es jedem, der seine Augen erhebt [23], deutlich, daß „das Wort und die Botschaft" sich bei der Menge durchgesetzt hat „nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Beweis des Geistes und der Kraft" (vgl. 1 Kor. 2, 4). Da uns also eine himmlische oder sogar eine überhimmlische [24] Kraft heftig drängt, einzig und allein unsern Schöpfer zu verehren, wollen wir „den Anfang der Lehre von Christus", d. h. die „Elementarlehre", „verlassen und uns zur Vollkommenheit hinwenden" (vgl. Hebr. 6, 1 u. 5, 12), damit die den Vollkommenen verkündigte Weisheit auch uns verkündigt wird. Denn „Weisheit" verheißt der, der sie besitzt [25], „unter den Vollkommenen zu verkündigen", aber eine

[23] D. h., wer genauer hinsieht. — Nicht erst das tiefere Verständnis des Glaubens, sondern auch der Glaube des einfachen Christen ruht auf dem Wirken des heiligen Geistes.

[24] Or. benutzt diesen den Mittelplatonikern geläufigen Ausdruck für die absolute Transzendenz Gottes und läßt hier Gottes Geist an ihr teilhaben. Er rechtfertigt gegenüber Celsus den christlichen Gebrauch des Wortes, weil schon die Propheten des AT die hohe Erhabenheit und die Verborgenheit Gottes ausgesprochen hätten; wenn Platon es (Phaedr. 247 C, über den „Ort" der Ideen) verwandt habe, so sei er darin von den Propheten abhängig und keinesfalls die (mißverstandene) Quelle für den Gebrauch des Wortes durch (gnostische) Christen (Or. C. Cels. VI 17 u. 19).

[25] Nämlich Paulus.

305 ἵνα ἡ τοῖς τελείοις λαλουμένη σοφία καὶ ἡμῖν λαληθῇ. 'σοφίαν' γὰρ ἐπαγγέλλεται ὁ ταύτην κεκτημένος 'λαλεῖν ἐν τοῖς τελείοις', ἑτέραν τυγχάνουσαν παρὰ τὴν 'σοφίαν τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τὴν σοφίαν τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τὴν καταργουμένην'· αὕτη δὲ ἡ σοφία ἡμῖν ἐντυπωθήσεται τρανῶς 'κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν διά τε γραφῶν προφητικῶν καὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας. ἀμήν'.

305, 13 praedicatio, dicens: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam autem non huius mundi neque principum huius mundi, qui destruentur". Ex quo ostendit quia nihil commune habeat haec nostra sapientia, quantum ad sermonis decorem pertinet, cum huius mundi sapientia. Haec igitur sapientia clarius et perfectius describetur in cordibus nostris, si nobis patefacta fuerit 'secundum revelationem mysterii, quod temporibus aeternis absconditum est, nunc autem manifestatum est per scripturas propheticas et per adventum domini et salvatoris nostri Iesu Christi, cui est gloria in aeterna saecula. Amen'.

305, 22 ## CAPUT SECUNDUM

9 *→ Πῶς ἀναγνωστέον καὶ νοητέον τὴν θείαν γραφήν ←

10 1 (8). Μετὰ τὸ ὡς ἐν ἐπιδρομῇ εἰρηκέναι περὶ τοῦ θεοπνεύστους εἶναι τὰς θείας γραφὰς ἀναγκαῖον ἐπεξελθεῖν τῷ τρόπῳ τῆς ἀνα-

305, 23 *→ Quod multi spiritaliter non intellegentes scripturas et male intellegendo | in haereses declinarint ←

25 1 (8). His igitur breviter adsignatis de eo, quod per spiritum sanctum divinae scripturae inspiratae sint, necessarium videtur etiam

---

* *Phot. Bibl. Cod. 8 (p. 4 a 15—16 B.):* ... τέλος, → ὅπως δεῖ ἀναγινώσκειν καὶ νοεῖν τὰς γραφάς. ←

IV 2 *Textzeugen*: Φ.

305, 9 *Überschrift so* B¹ *(am Rande), vgl. App. zu p. 292, 5* 10 ἐπιδρομῇ] παραδρομῇ **Bas** : περιδρομῇ **D**

IV 2 *Textzeugen*: ω (*ohne* C).

andere als die „Weisheit dieser Weltzeit und die vergängliche Weisheit der Herrscher dieser Weltzeit" (vgl. 1 Kor. 2, 6)[26]. Jene Weisheit wird klar in uns hineingebildet werden „in der Offenbarung des Geheimnisses, das in ewigen Zeiten verschwiegen blieb, jetzt aber offenbart wurde durch die prophetischen Schriften und die Erscheinung unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi, welchem die Ehre sei in alle Ewigkeiten. Amen" (vgl. Röm. 16, 25—27)[27].

KAPITEL 2

Wie man die göttliche Schrift lesen und verstehen soll

1. Nachdem wir kurz über die Inspiration der göttlichen Schriften gesprochen haben, müssen wir nun die Art und Weise untersuchen, wie

---

[26] Hier fügt Ruf. ein: „Damit zeigt er, daß hinsichtlich der Schönheit der Darstellung diese unsere Weisheit nichts mit der Weisheit dieser Welt gemeinsam hat."

[27] Or. zitiert verkürzend Röm. 16, 25—27 mit einer Erweiterung aus 1 Tim. 6, 14 („die Erscheinung unsres Herrn Jesu Christi") und aus 2 Tim. 1, 10 („die Erscheinung unsres Heilandes Christi Jesu"). Dabei folgt er vielleicht einer kirchlichen Spruchsammlung (so Preuschen zu Or. In Ioh. VI 4, 25). Der Zusatz paßt an unserer Stelle besonders gut, weil ja nach der vorausgegangenen Darstellung die göttliche Weisheit zwar in den prophetischen Worten liegt, aber erst durch und seit Christus klar erkennbar geworden ist.

γνώσεως καὶ νοήσεως αὐτῶν, πλείστων ἁμαρτημάτων γεγενημένων| παρὰ τὸ τὴν ὁδὸν τοῦ πῶς δεῖ ἐφοδεύειν τὰ ἅγια ἀναγνώσματα τοῖς πολλοῖς μὴ εὑρῆσθαι.

Οἵ τε γὰρ σκληροκάρδιοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ|περιτομῆς εἰς τὸν σωτῆρα ἡμῶν οὐ πεπιστεύκασι, τῇ λέξει τῶν περὶ|αὐτοῦ προφητειῶν κατακολουθεῖν νομίζοντες, καὶ αἰσθητῶς μὴ|ὁρῶντες αὐτὸν 'κηρύξαντα αἰχμαλώτοις ἄφεσιν' μηδὲ οἰκοδομήσαντα|ἣν νομίζουσιν ἀληθῶς 'πόλιν' εἶναι 'τοῦ θεοῦ' μηδὲ 'ἐξολοθρεύσαντα|ἅρματα ἐξ Ἐφραΐμ καὶ ἵππον ἐξ Ἰερουσαλήμ', μηδὲ 'βούτυρον καὶ μέλι φαγόντα, καὶ πρὶν γνῶναι αὐτὸν ἢ προελέσθαι πονηρὰ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν'· ἔτι δὲ 'λύκον', τὸ ζῷον τὸ τετράποδον, οἰόμενοι προφητεύεσθαι μέλλειν 'βόσκεσθαι μετὰ ἀρνὸς καὶ πάρδαλιν ἐρίφῳ συναναπαύεσθαι μοσχάριόν τε καὶ ταῦρον καὶ λέοντα ἅμα βοσκηθήσεσθαι ὑπὸ μικροῦ παιδίου ἀγόμενα καὶ βοῦν καὶ ἄρκον ἅμα νεμηθήσεσθαι, συνεκτρεφομένων αὐτῶν ἀλλήλοις τῶν παιδίων, καὶ λέοντα ὡς βοῦν φάγεσθαι ἄχυρα', μηδὲν τούτων αἰσθητῶς ἑωρακότες γεγενημένον|

illud explicare, quo pacto non recte quidam legentes vel intellegentes| erroribus se quam plurimis tradiderunt, pro eo quod qua via ad intellegentiam divinarum litterarum debet incedi, a quam plurimis ignoratur. Denique Iudaei per duritiam cordis sui, et dum sibimet ipsis volunt videri esse sapientes, domino et salvatori nostro non crediderunt, ea quae de ipso prophetata sunt secundum litteram debere intellegi aestimantes, id est quod sensibiliter ac visibiliter debuerit 'praedicare captivis remissionem', et quod debuerit prius aedificare civitatem, quam vere putant esse 'civitatem dei', simul et 'exterminare currus Efrem et equum de Hierusalem', sed et 'butyrum et mel manducare et, priusquam cognosceret proferre malum, eligere bonum'; sed et 'lupum', animal istud quadrupes, aestimarunt esse prophetatum quia deberet in adventu Christi 'pasci cum agnis, et pardus requiescere cum hedis, vitulus autem et taurus simul cum leonibus pasci et a parvulo puero duci ad pascua, bovem vero et ursum simul in pastibus recubare eorumque fetus pariter enutriri, leones quoque una cum bubus adstare praesepibus et vesci paleis'. Horum igitur omnium, quae de eo prophetata sunt,|

306, 12 νεμηθήσεσθαι] + καὶ **B**

305, 27 vel intellegentes] < **γ** 306, 16 a quam pluribus **γ** 19 prophetata] probata **γ** : prolata *Del.* 23 et³ *Koe.* : ut **ω** 24 cognosceret ⟨aut⟩ proferret *Koe. App.* eligere **M*** **G** : et eligere **δ** **M**¹ᶜ : eligeret **B** **σ** 27 a] < **α** 30 quae pr. sunt de eo **γ**

sie zu lesen und zu verstehen sind. Denn sehr viele Irrtümer sind daraus entstanden, daß die große Menge den (sachgemäßen) Weg nicht gefunden hat, wie man die heiligen Schriften studieren soll.

Einerseits haben nämlich die Verstockten und Unverständigen unter den Juden an unseren Erlöser nicht geglaubt, weil sie es für richtig hielten, dem (bloßen) Wortlaut[1] der über ihn ergangenen Weissagungen zu folgen. Da sie nun nicht sahen, daß er in sinnenfälliger Weise „den Gefangenen die Freiheit verkündigte" (vgl. Jes. 61, 1 und Luk. 4, 18) und die Stadt erbaute, die sie für die wahrhaftige „Gottesstadt" halten (vgl. Ps. 45 [46], 5), noch daß er „die Streitwagen ausrottete aus Ephraim und die Rosse aus Jerusalem" (vgl. Sach. 9, 10), auch nicht, daß er „Sahne und Honig aß und, bevor er das Böse kennenlernte oder vorzog, das Gute wählte" (vgl. Jes. 7, 15 LXX); da sie ferner glaubten, es sei das vierfüßige Tier „Wolf" gemeint, wenn prophezeit werde, „der Wolf werde neben dem Lamm weiden und der Panther bei dem Böcklein ruhen; Kalb, Stier und Löwe weideten zusammen, gehütet von einem kleinen Knaben; Kuh und Bär gingen zusammen auf die Weide und ihre Jungen würden miteinander aufgezogen, und der Löwe fresse Spreu wie ein Rind" (vgl. Jes. 11, 6 f.), — da sie (also) nichts von alledem sinnenfällig eintreten sahen bei dem

[1] Oder „dem Wortsinn". — Zum Unglauben der Juden s. IV 1, 3 mit Anm. 12.

307 ἐν τῇ τοῦ πεπιστευμένου ἡμῖν Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ, οὐ προσήκαντο τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν, ἀλλ' ὡς παρὰ τὸ δέον Χριστὸν ἑαυτὸν ἀναγορεύσαντα ἐσταύρωσαν.

Οἵ τε ἀπὸ τῶν αἱρέσεων ἀναγινώσκοντες | τὸ „πῦρ ἐκκέκαυται ἐκ τοῦ θυμοῦ μου" καὶ „ἐγὼ θεὸς ζηλωτής, ἀπο|διδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἐπὶ τρίτην καὶ τετάρτην γενεάν" | καὶ „μεταμεμέλημαι χρίσας τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα" καὶ „ἐγὼ θεὸς | ποιῶν εἰρήνην καὶ κτίζων κακά", καὶ ἐν ἄλλοις τὸ „οὐκ ἔστι κακία | ἐν πόλει, ἣν κύριος οὐκ ἐποίησεν", ἔτι δὲ καὶ τὸ „κατέβη κακὰ παρὰ κυρίου ἐπὶ πύλας Ἱερουσαλήμ", καὶ „πνεῦμα πονηρὸν παρὰ θεοῦ ἔπνιγε τὸν Σαούλ", καὶ μυρία ὅσα τούτοις παραπλήσια, ἀπιστῆσαι μὲν ὡς θεοῦ ταῖς γραφαῖς οὐ τετολμήκασι, πιστεύοντες δὲ αὐτὰς εἶναι τοῦ δημιουργοῦ, ᾧ Ἰουδαῖοι λατρεύουσιν, ᾠήθησαν, ὡς ἀτελοῦς καὶ οὐκ ἀγαθοῦ τυγχάνοντος τοῦ δημιουργοῦ, τὸν σωτῆρα ἐπιδεδημηκέναι τελειότερον καταγγέλλοντα θεόν, ὅν φασι μὴ τὸν δημιουργὸν τυγχάνειν, διαφόρως περὶ τούτου κινούμενοι· καὶ ἅπαξ ἀποστάντες τοῦ |

307, 16 nihil gestum esse secundum historiam pervidentes, in quibus praecipue adventus Christi signa observanda esse credebant, suscipere praesentiam domini nostri Iesu Christi noluerunt; quin immo et velut contra ius fasque, id est contra prophetiae fidem, adsumentem sibi eum Christi nomen, cruci illum adfixerunt.

Tum vero haeretici legentes quod in | lege scriptum est: „Ignis accensus est ex furore meo" et: „Ego deus | zelans et reddens peccata patrum in filios in tertiam et quartam pro|geniem" et: „Paeniteor quod unxi Saul in regem" et: „Ego deus, qui | facio pacem et creo mala" et iterum: „Non est malitia in civitate, | quam dominus non fecit" et: „Descenderunt mala a domino super | portas Hierusalem" et quod „Spiritus malignus a deo suffocabat Saul" | et multa alia his similia, quae scripta sunt, legentes, dicere quidem | eas non esse dei scripturas non ausi sunt, esse tamen eas conditoris dei illius, quem Iudaei colebant, putarunt, quem iustum tantummodo, non etiam bonum credi debere aestimarunt: salvatorem vero advenisse, ut perfectiorem nobis adnuntiaret deum, quem negant esse conditorem mundi, diversis etiam de hoc ipso opinionibus dissidentes, quoniam |

307, 6 εἰς] < B 10 ὡς] + ⟨οὐ⟩ *Ka.*

307, 19 eum sibi γ 20 Tum] Tunc γ 23 p(a)eniteor W μ : peniteo *(danach Rasur)* A : penitet me B : penitet σ 30 etiam] enim μ : autem σ

Kommen dessen, der nach unsrem Glauben der Christus ist, nahmen sie unsern Herrn Jesus nicht auf, sondern kreuzigten ihn, weil er sich zu Unrecht als den Christus bezeichnet habe.

Wenn anderseits die Häretiker lasen: „Feuer ist entbrannt aus meinem Zorn" (vgl. Jer. 15, 14), „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, der die Sünden der Väter an den Kindern heimsucht bis ins dritte und vierte Geschlecht" (Ex. 20, 5), „Es reut mich, Saul zum König gesalbt zu haben" (1 Sam. 15, 11) und „Ich bin ein Gott, der Heil wirkt und Unheil schafft" (vgl. Jes. 45, 7) und an anderen Stellen: „Es geschieht kein Unheil in der Stadt, das nicht der Herr bereitet hätte" (vgl. Am. 3, 6), ferner: „Es fuhr Unheil herab vom Herrn auf die Tore Jerusalems" (vgl. Mi. 1, 12), „Ein böser Geist von Gott würgte den Saul" (vgl. 1 Sam. 18, 10) und zahllose ähnliche Stellen, dann haben sie zwar nicht gewagt, an dem göttlichen Ursprung der Schriften zu zweifeln, aber sie glaubten, diese stammten (bloß) von dem Demiurgen, den die Juden verehren, und weil ja der Demiurg unvollkommen und nicht gut sei, nahmen sie an, der Erlöser sei gekommen und habe einen vollkommeneren Gott verkündigt, der nach ihrer Lehre nicht mit dem Demiurgen identisch ist; über diesen waren sie (im übrigen) verschiedener Meinung[2]. Nachdem sie sich nun einmal von dem Schöpfergott

[2] Zur Kritik am alttestamentlichen Schöpfergott vgl. III 1, 16 sowie II 4 und 5.

308 δημιουργοῦ, ὅς ἐστιν ἀγέννητος μόνος θεός, ἀναπλασμοῖς ἑαυτοὺς ἐπιδεδώκασι, μυθοποιοῦντες ἑαυτοῖς ὑποθέσεις, καθ' ἃς οἴονται γεγονέναι τὰ βλεπόμενα, καὶ ἕτερά τινα μὴ βλεπόμενα, ἅπερ ἡ ψυχὴ αὐτῶν ἀνειδωλοποίησεν.

'Αλλὰ μὴν καὶ οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς | ἐκκλησίας αὐχούντων τυγχάνειν τοῦ μὲν δημιουργοῦ μείζονα οὐδένα | ὑπειλήφασιν, ὑγιῶς τοῦτο ποιοῦντες· τοιαῦτα δὲ ὑπολαμβάνουσι περὶ | αὐτοῦ, ὁποῖα οὐδὲ περὶ τοῦ ὠμοτάτου καὶ ἀδικωτάτου ἀνθρώπου.

2 (9). Αἰτία δὲ πᾶσι τοῖς προειρημένοις ψευδοδοξιῶν καὶ ἀσεβειῶν ἢ ἰδιωτικῶν περὶ θεοῦ λόγων οὐκ ἄλλη τις εἶναι δοκεῖ ἢ ἡ γραφὴ κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη, ἀλλ' ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη. διόπερ τοῖς πειθομένοις μὴ ἀνθρώπων εἶναι συγγράμματα τὰς ἱερὰς βίβλους, ἀλλ' ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων διὰ 'Ιησοῦ Χριστοῦ ταύτας ἀναγεγράφθαι καὶ εἰς ἡμᾶς ἐληλυθέναι, τὰς φαινομένας ὁδοὺς ὑποδεικτέον, ἐχομένοις τοῦ κανόνος τῆς 'Ιησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. |

308, 17 quidem semel recedentes a fide creatoris dei, qui est omnium deus, figmentis se variis ac fabulis tradiderunt, commentantes quaedam et dicentes alia esse visibilia et ab alio facta, alia vero quaedam invisibilia et ab alio condita, prout eis animae suae fantasia vanitasque suggesserit.

Sed et nonnulli ex simplicioribus quibusque eorum, qui intra ecclesiae fidem contineri videntur, maiorem quidem creatore deo nullum esse opinantur, rectam in hoc tenentes sanamque sententiam, verum talia de eo sentiunt, quae nec de aliquo iniustissimo et inmitissimo homine sentienda sunt.

2 (9). Horum autem omnium falsae intellegentiae causa his quibus supra diximus non alia extitit, nisi quod sancta scriptura ab his non secundum spiritalem sensum, sed secundum litterae sonum intellegitur. Propter quod conabimur pro mediocritate sensus nostri his, qui credunt scripturas sanctas non per humana verba aliqua esse conpositas, sed spiritus sancti inspiratione conscriptas et voluntate dei patris per unigenitum filium suum Iesum Christum nobis quoque esse traditas et conmissas, quae nobis videtur recta esse via intellegentiae demonstrare |

308, 1 ἀγένητος **D** H^{1c} θεός] <**B** 15 ἐχομένως *Schnitzer*

308, 20 suggerit **γ** 21 quibusque] que M^{*} **G** : scilicet **σ** 24 nec *Del.* : ne **ω** 30 per A^{1} *(über der Zeile)* : < A^{*} **W B γ** conpositas **δ** : conposita **μ** : composita **B σ** 31 conscripta **γ** 32 tradita **γ** 33 commissa **γ** 33—309, 15 observantibus demonstrare **γ**

losgesagt hatten, der doch der ungewordene einzige Gott ist, haben sie sich ihren Einbildungen ergeben und sich mythische Vorgänge ausgedacht, in welchen das Sichtbare geworden sei und einiges andere, was unsichtbar ist, wovon ihre Seele sich (aber) ein Bild machte[3].

Dagegen kennen die Einfältigeren[4] unter denen, die sich der Zugehörigkeit zur Kirche rühmen, zwar keinen Höheren als den Weltschöpfer und tun recht daran; aber auch sie machen sich von ihm schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen.

2. Die Ursache der falschen Meinungen und Gottlosigkeiten oder der einfältigen Reden von Gott dürfte in all den genannten Fällen keine andere sein als die, daß die Schrift nicht geistlich verstanden, sondern nach dem bloßen Buchstaben aufgefaßt wird. Man muß deshalb denen, die überzeugt sind, die heiligen Bücher seien keine Niederschriften von Menschen, sondern seien aus der Eingebung des heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters des Alls durch Jesus Christus geschrieben worden und auf uns gekommen, die uns richtig erscheinenden Wege (der Auslegung) zeigen. Dabei wird man sich an die Regel der himmlischen Kirche[5] Jesu Christi halten, die auf die Nachfolge der Apostel gegründet ist[6].

[3] Als Beispiel solcher mythischer, dramatischer Kosmologie können etwa die dreißig Äonen dienen, aus denen nach Valentin die untere Sophia, der Demiurg mit seinen Engeln und schließlich die sichtbare Welt hervorgehen. Or. scheint in dieser Mythisierung von Begriffen eine Übertretung des Bilderverbotes aus Ex. 20, 4 zu sehen, die nur der Psyche, nicht dem Pneuma entspringt.

[4] 'Ακέραιος („unvermischt") bezeichnet im NT den sittlich Reinen, Arglosen, hier dagegen wie ἁπλούστερος (so unten § 4) den von Wissenschaft Unberührten (vgl. I Praef. 3 mit Anm. 5). Die dualistische Häresie kann man nach Or. nicht mit solcher naiven Wortgläubigkeit überwinden, sondern nur mit Erkenntnis des geistigen Sinnes. — Ruf. schwächt das Urteil über die ungebildeten Christen ab, indem er sagt, „einige" von ihnen dächten unwürdig von Gott.

[5] Nur sofern die Kirche himmlisch ist, hat sie geistliche Erkenntnis.

[6] Vgl. I Praef. 2 und 8. — Schon Klemens von Alexandrien, der eine (verlorene) Schrift „Kirchlicher Kanon oder gegen die Judaisierenden" schrieb, dachte bei dieser „Regel" an die geistliche Deutung des AT; denn er bestimmte den Kanon als „die Übereinstimmung von Gesetz und Propheten mit dem bei der Erscheinung des Herrn übergebenen Bund" (Strom. VI 125, 3).

309 Καὶ ὅτι μὲν οἰκονομίαι τινές εἰσι μυστικαί, δηλούμεναι διὰ τῶν θείων γραφῶν, πάντες καὶ οἱ ἀκεραιότατοι τῶν τῷ λόγῳ προσιόντων πεπιστεύκασι· τίνες δὲ αὗται, οἱ εὐγνώμονες καὶ ἄτυφοι ὁμολογοῦσι μὴ εἰδέναι. εἰ γοῦν ἐπαπορήσαι τις περὶ τῆς τοῦ Λὼτ θυγατρομιξίας καὶ τῶν δύο γυναικῶν τοῦ Ἀβραὰμ δύο τε ἀδελφῶν γεγαμημένων τῷ Ἰακὼβ καὶ δύο παιδισκῶν τετεκνωκυιῶν ἐξ αὐτοῦ, οὐδὲν ἄλλο φήσουσιν ἢ μυστήρια ταῦτα τυγχάνειν ὑφ' ἡμῶν μὴ νοούμενα. ἀλλὰ καὶ ἐπὰν ἡ κατασκευὴ τῆς σκηνῆς ἀναγινώσκηται, πειθόμενοι τύπους εἶναι τὰ γεγραμμένα ζητοῦσιν ᾧ δυνήσονται ἐφαρμόσαι ἕκαστον τῶν κατὰ τὴν σκηνὴν λεγομένων· ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ πείθεσθαι ὅτι τύπος τινός ἐστιν ἡ σκηνὴ οὐ διαμαρτάνοντες, ὅσον δὲ ἐπὶ τῷ τῷδέ τινι ἀξίως τῆς γραφῆς ἐφαρμόζειν τὸν λόγον, οὗ ἐστι τύπος ἡ σκηνή, ἔσθ' ὅτε ἀποπίπτοντες· καὶ πᾶσαν δὲ διήγησιν νομιζομένην περὶ γάμων ἀπαγγέλλειν ἢ παιδοποιῶν ἢ πολέμων ἢ ὧν δήποτε ἱστοριῶν|

309, 15 observantibus illam regulam disciplinamque, quam ab Iesu Christo traditam sibi apostoli per successionem posteris quoque suis caelestem ecclesiam docentibus tradiderunt.

Et quidem quod dispensationes quaedam mysticae indicentur per scripturas sanctas, omnes, ut arbitror, etiam simpliciores quique credentium confitentur. Quae tamen istae vel cuiusmodi sint, si qui rectae mentis est nec iactantiae vitio fatigatur, religiosius se fatebitur ignorare. Nam si qui, verbi gratia, proponat nobis de filiabus Loth quod patri contra fas videntur admixtae, vel de duabus uxoribus Abraham, sive de duabus sororibus, quae nuptae sunt Iacob, et de duabus ancillis, numerositatem ei augentibus filiorum, quid aliud responderi potest quam esse haec sacramenta quaedam et formas spiritalium rerum, a nobis tamen ignorari cuiusmodi sint? Sed et constructionem tabernaculi cum legimus, certum quidem habemus quod haec, quae scripta sunt, figurae occultarum quarundam rerum sunt; aptare tamen ea suis modis et per singula aperire atque disserere perdifficile, ut non dicam inpossibile, puto esse. Tamen, ut dixi, descriptionem illam plenam esse mysteriorum etiam communem non refugit intellectum. Sed et omnis illa narratio, quae vel de nuptiis vel de filiis procreatis videtur esse conscripta vel de diversis proeliis vel de quibuslibet aliis historiis, quid aliud quam formae ac figurae credendae sunt latentium sacrarumque|

309, 8 πειθόμενα B* 10 ἐπὶ τῷ] ἐπι τὸ B : ἐν τῶ D

Nun glauben unter denen, die sich an das Wort halten, auch alle noch so Einfältigen, daß es gewisse geheimnisvolle Heilsmaßnahmen gibt, die in den göttlichen Schriften offenbart werden. Aber welche es sind, das bekennen die Einsichtigen und Bescheidenen nicht zu wissen. Wenn zum Beispiel jemand Anstoß daran nimmt, daß Lot mit seinen Töchtern geschlechtlich verkehrte (vgl. Gen. 19, 30 ff.), daß Abraham zwei Frauen hatte (vgl. Gen. 16), zwei Schwestern mit Jakob verheiratet waren [7] und zwei Mägde ihm Kinder gebaren (vgl. Gen. 29, 15—30, 24), dann werden sie ganz gewiß sagen, dies seien Geheimnisse, die wir nicht verstehen. Aber auch wenn man von der Errichtung des Bundeszeltes liest (vgl. Ex. 25—31 und 35—40), sind sie überzeugt, das Geschriebene stelle „Typen“ [8] dar, und überlegen, worauf sie die einzelnen Aussagen über das Zelt beziehen können. Hinsichtlich der (allgemeinen) Überzeugung, daß das Zelt der Typus von etwas ist, irren sie nicht. Sofern es aber darum geht, die Aussage in einer der Schrift angemessenen Weise auf etwas ganz Bestimmtes zu beziehen, dessen Typus das Zelt ist, gehen sie zuweilen in die Irre. Jede Erzählung, die von Eheschließung, Kinderzeugung oder Krieg zu handeln scheint, oder was sonst die Menge als geschichtliche Nachrichten auf-

[7] Dies verstößt gegen Lev. 18, 18.

[8] Oder „Vorausbilder“. Deren geschichtlicher Sinn ist nicht anstößig, wird aber durch die Erfüllung im „Antitypus“ (vgl. 1 Petr. 3, 21) überhöht.

310 ἂν παρὰ τοῖς πολλοῖς δεχθησομένων, ἀποφαίνονται εἶναι τύπους· ἐν δὲ τῷ τίνων, πῇ μὲν διὰ τὴν ἕξιν οὐ πάνυ συγκεκροτημένην, πῇ δὲ διὰ τὴν προπέτειαν, ἔσθ' ὅτε κἂν συγκεκροτημένος τις τυγχάνῃ καὶ ἀπρόπτωτος, διὰ τὴν εἰς ὑπερβολὴν χαλεπωτάτην εὕρεσιν τῶν πραγμάτων τοῖς ἀνθρώποις, οὐ πάνυ σαφηνίζεται ὁ περὶ τούτων ἑκάστου λόγος.

3 (10). Καὶ τί δεῖ λέγειν περὶ τῶν προφητειῶν, ἃς πάντες ἴσμεν 'αἰνιγμάτων' καὶ 'σκοτεινῶν' πεπληρῶσθαι 'λόγων'; κἂν ἐπὶ τὰ εὐαγγέλια δὲ φθάσωμεν, κἀκείνων ὁ ἀκριβὴς νοῦς, ἅτε νοῦς ὢν Χριστοῦ, δεῖται χάριτος τῆς δοθείσης τῷ εἰρηκότι· „ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· ἃ καὶ λαλοῦμεν, οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος". καὶ τὰ ἀποκεκαλυμμένα δὲ τῷ Ἰωάννῃ τίς οὐκ ἂν ἀναγνοὺς καταπλαγείη τὴν ἐπίκρυψιν τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων καὶ τῷ μὴ νοοῦντι|

310, 15 rerum? Verum vel pro eo quod parum studii ad exercendum ingenium homines adhibent vel quod, antequam discant, scire se putant, inde fit ut numquam scire incipiant; aut si certe nec studium defuerit nec magister, si tamquam divina haec et non quasi humana quaerantur, id est religiose et pie, et quae deo revelante in quam plurimis sperentur aperiri, quoniam quidem humanis sensibus valde et difficilia et occulta sunt: tunc demum fortassis qui ita quaesierit, quae invenire fas est inveniet.

3 (10). Sed fortassis tantummodo in propheticis haec difficultas putetur inesse sermonibus, quoniam quidem certum est apud omnes stilum propheticum figuris semper et aenigmatibus consitum: quid, cum ad evangelia venimus? Numquid non etiam ibi sensus interior, utpote sensus domini, latet, qui per illam tantummodo gratiam revelatur, quam acceperat ille, qui dicebat: „Nos autem sensum Christi habemus, ut sciamus quae a deo donata sunt nobis, quae et loquimur, non in doctrinae humanae sapientiae verbis, sed in doctrina spiritus"? Iam vero illa, quae Iohanni revelata sunt, si quis legat, quomodo non obstupescet tantam ibi inesse occultationem ineffabilium sacramentorum? in quibus|

310, 1 λεχθησομένων **B H** ἀποφαίνωνται **B** 6 ἕκαστος **B** 8 λόγων πεπληρῶσθαι **B** 9 δὲ] < **B** 14 τῶν **B**[1] *(über der Zeile)* **Pat Bas H** : < **B*** **D**

310, 18 tamquam] tam quae **μ** : tamen ut **σ** haec et non quasi humana] < **γ** 19 et quae] atque *Del.* 26 etiam] < **γ** 29 doctrinae] doctis *Del.*

nehmen wird, erklären sie für Typen. Aber wessen Typen sie sind, darüber wird im einzelnen keine klare Auskunft gegeben, teils deshalb, weil die Anlage dazu nicht recht ausgebildet ist, teils aus Voreiligkeit, aber zuweilen auch dann, wenn jemand gut ausgebildet und nicht voreilig ist, weil es (überhaupt) für die Menschen äußerst schwierig ist, die (gemeinten) Sachen [9] zu finden.

3. Was ist nun von den Prophezeiungen zu sagen, die, wie wir alle wissen, voll sind von „Rätseln" und „dunklen Worten" (vgl. Spr. 1, 6)? Und wenn wir zu den Evangelien kommen, so bedarf auch bei ihnen der genaue Sinn [10] als ein „Sinn Christi" jener Gnade, die dem gegeben war, der gesagt hat: „Wir aber haben den Sinn Christi, damit wir erkennen, was uns von Gott aus Gnade gegeben ist. Dieses reden wir auch, nicht in Worten, welche menschliche Weisheit lehrt, sondern in Worten, welche der Geist lehrt" (vgl. 1 Kor. 2, 16.12.13). Und wer liest die Offenbarungen an Johannes, ohne betroffen zu sein über die darin verborgenen unaussprechlichen Geheimnisse, die auch dem, der

[9] Die „Pragmata" sind in der christlichen Exegese die wirklichen Heilsgüter, die mit den Vorausbildern gemeint sind und ihnen erst in zeitlichem Abstand folgen. Im philosophischen Sprachgebrauch fehlt dagegen die zeitliche Beziehung; hier sind die „Sachen" die zeitlos zu denkende geistige Wirklichkeit hinter den sinnlichen Abbildern (s. z. B. Plato Crat. 386 E; Philo Quis rer. div. her. 63 und 66).

[10] Or. meint wohl wie Paulus das aktive Verstehen. Dagegen bezeichnet Rufins Übersetzung mit sensus interior den im Schriftwort enthaltenen Sinn, der in § 9 (p. 321, 15) ὁ βαθύτερος νοῦς heißt.

311 τὰ γεγραμμένα ἐμφαινομένων; αἱ δὲ τῶν ἀποστόλων ἐπιστολαὶ τίνι τῶν βασανίζειν ἐπισταμένων λόγους δόξαιεν ἂν εἶναι σαφεῖς καὶ εὐχερῶς νοούμεναι, μυρίων ὅσων κἀκεῖ ὡς δι' ὀπῆς μεγίστων καὶ πλείστων νοημάτων βραχεῖαν ἀφορμὴν παρεχόντων;

Διόπερ τούτων οὕτως | ἐχόντων καὶ μυρίων ὅσων σφαλλομένων, οὐκ ἀκίνδυνον ἐν τῷ ἀνα|γινώσκειν εὐχερῶς ἀποφαίνεσθαι νοεῖν τὰ δεόμενα 'τῆς κλειδὸς τῆς | γνώσεως', ἥντινα ὁ σωτὴρ φησιν εἶναι παρὰ 'τοῖς νομικοῖς'· καὶ ἅπαγγελλέτωσαν οἱ μὴ βουλόμενοι παρὰ τοῖς πρὸ τῆς ἐπιδημίας τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀλήθειαν τυγχάνειν, πῶς 'ἦ τῆς γνώσεως κλεὶς' ὑπὸ τοῦ | κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ λέγεται παρ' ἐκείνοις τυγχάνειν, τοῖς, | ὥς φασιν αὐτοί, μὴ ἔχουσι βίβλους περιεχούσας τὰ ἀπόρρητα τῆς | γνώσεως καὶ παντελῆ μυστήρια. ἔχει γὰρ οὕτως ἡ λέξις· „οὐαὶ ὑμῖν | τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθετε, | καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε". |

311, 15 manifeste etiam ab his, qui intellegere non possunt, quid in his lateat, intellegitur tamen quia lateat quid. At vero epistulae apostolorum, quae quidem videntur aliquibus esse planiores, nonne tam profundis repletae sunt sensibus, ut per eas his, qui possunt intellegere divinae sapientiae sensum, quasi per breve quoddam receptaculum inmensae lucis claritas videatur infundi?

Unde quoniam haec ita se habent et | multi sunt, qui in hac via errant, non arbitror esse sine periculo facile | pronuntiare quemquam nosse se vel intellegere ea, quae ut aperiri | possint, 'scientiae clave' opus est, quam clavem dicebat salvator esse | apud 'legis peritos'. In hoc loco, licet per excessum quendam, inquiren dum tamen ab his puto, qui dicunt quod ante adventum salvatoris non | erat veritas apud eos, qui in lege versabantur, quomodo a domino nostro | Iesu Christo dicatur quia 'claves scientiae' apud illos sint, qui libros | legis et prophetarum habebant in manibus. Ita enim dixit dominus: | „Vae vobis legis doctoribus, quoniam tulistis clavem scientiae; ipsi non | introistis, et volentes introire prohibuistis". |

311, 1 ἐμφαινομένην *Schnitzer* 2 λόγους ἐπισταμένων **B*** δόξαιεν ἂν **H** : δόξαι ἂν **B Pat** : δόξαιεν **λ** 8 παρὰ τοῖς] παρ' αὐτοῖς **B**^{1c} 14 ἐκωλύσετε **B**

311, 21 via] vita **A*** **G***

das Geschriebene nicht versteht, bemerkbar sind? Wem von denen, die Texte sorgfältig zu prüfen verstehen, könnten die Briefe der Apostel deutlich und leicht verständlich erscheinen, da doch auch hier unzählige (Stellen) zu vielen erhabenen Einsichten (nur) wie durch einen Spalt einen schmalen Zugang gewähren?

Da also solche (Schwierigkeiten) bestehen und Unzählige in die Irre gehen, ist es nicht ungefährlich, zu erklären, man verstehe das beim Lesen leicht, was (doch) „des Schlüssels zur Erkenntnis" bedarf, der nach den Worten des Erlösers bei den „Schriftgelehrten" ist. Manche wollen nicht wahr haben, daß bei den Menschen vor dem Kommen Christi die Wahrheit war [11]. Sie sollen uns erklären, wie unser Herr Jesus Christus denn sagen kann, der Schlüssel zur Erkenntnis befinde sich bei jenen, die nach ihrer Behauptung gar keine Bücher besitzen, welche die unaussprechlichen und vollkommenen Geheimnisse der Erkenntnis enthalten. So lautet ja der Text (Luk. 11, 52): „Wehe euch Schriftgelehrten, daß ihr den Schlüssel zur Erkenntnis weggenommen habt; ihr selbst seid nicht hineingelangt, und die, welche hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert" [12].

[11] So Marcion und die Gnostiker, die das AT verwerfen oder herabsetzen. — Zum übersetzten Text s. den Krit. Anh.

[12] In seiner Auslegung des 1. Psalms hat Or. ausführlicher von dem „Schlüssel Davids" gehandelt, den Christus nach Off. 3, 7 und 5, 1 ff. zu der verschlossenen Schrift besitzt; s. Philoc. Kap. 2, p. 36—38 Rob.

312 4 (11). Ἡ τοίνυν φαινομένη ἡμῖν ὁδὸς τοῦ πῶς δεῖ ἐντυγχάνειν ταῖς γραφαῖς καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν ἐκλαμβάνειν ἐστὶ τοιαύτη, ἀπ' αὐτῶν τῶν λογίων ἐξιχνευομένη. παρὰ τῷ Σολομῶντι ἐν ταῖς Παροιμίαις εὑρίσκομεν τοιοῦτόν τι προστασσόμενον περὶ τῶν γεγραμμένων θείων δογμάτων· „καὶ σὺ δὲ ἀπόγραψαι αὐτὰ τρισσῶς ἐν βουλῇ καὶ γνώσει, τοῦ ἀποκρίνασθαι λόγους ἀληθείας τοῖς προβαλλομένοις σοι". οὐκοῦν τριχῶς ἀπογράφεσθαι δεῖ εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα· ἵνα ὁ μὲν ἁπλούστερος οἰκοδομῆται ἀπὸ τῆς οἱονεὶ σαρκὸς τῆς γραφῆς, οὕτως ὀνομαζόντων ἡμῶν τὴν πρόχειρον ἐκδοχήν, ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκὼς ἀπὸ τῆς ὡσπερεὶ ψυχῆς αὐτῆς, ὁ δὲ τέλειος καὶ ὅμοιος τοῖς παρὰ τῷ ἀποστόλῳ λεγομένοις· „σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις, σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν", ἀπὸ 'τοῦ πνευ-|

312, 16 4 (11). Verum, ut dicere coeperamus, viam, quae nobis videtur recta esse ad intellegendas scripturas et sensum earum requirendum, huiusmodi esse arbitramur, sicut ab ipsa nihilominus scriptura, qualiter de ea sentiri debeat, edocemur. Apud Salomonem in Proverbiis invenimus tale aliquid de divinae scripturae observantia praecipi. „Et tu" inquit „describe tibi haec tripliciter in consilio et scientia, et ut respondeas verba veritatis his, qui proposuerunt tibi." 'Tripliciter' ergo describere oportet in anima sua unumquemque divinarum intellegentiam litterarum: id est, ut simpliciores quique aedificentur ab ipso, ut ita dixerim, corpore scripturarum (sic enim appellamus communem istum et historialem intellectum); si qui vero aliquantum iam proficere coeperunt et possunt amplius aliquid intueri, ab ipsa scripturae anima aedificentur; qui vero perfecti sunt et similes his, de quibus apostolus dicit: „Sapientiam autem loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi neque principum huius saeculi, qui destruentur, sed loquimur dei sapientiam in mysterio absconditam, quam praedestinavit deus ante saecula in gloriam|

312, 13 οὐδὲ — τούτου] < **B λ** τὴν καταργουμένην **λ** *(vielleicht richtig)*

312, 19 docemur **γ** 21 in] < **α** [et] ut *Ka.* 22 proposuerint **W γ**

4. Der uns richtig erscheinende Weg zum Umgang mit den Schriften und zum Verständnis ihres Sinnes ist folgender; er läßt sich in den Schriftworten selber aufspüren. Bei Salomo finden wir in den Sprüchen folgende Anordnung über die aufgezeichneten göttlichen Lehren (vgl. Spr. 22, 20 f. LXX): „Und du schreibe sie dreifach in deinen Rat und deine Erkenntnis, damit du denen, die dich fragen, Worte der Wahrheit antworten kannst." Dreifach[13] also muß man sich die „Sinne" der heiligen Schriften in die Seele schreiben: Der Einfältige soll von dem „Fleische" der Schrift erbaut werden — so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung[14] —, der ein Stück weit Fortgeschrittene von ihrer „Seele", und der Vollkommene — der denen gleicht, von denen der Apostel sagt (1 Kor. 2, 6 f.): „Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Weltzeit und nicht die der vergänglichen Herrscher dieser Weltzeit, sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat" — erbaut sich aus „dem geistlichen Gesetz"[15], „das den Schatten der

[13] Der hebräische Text enthält das Wort „dreifach" nicht.

[14] Den Wortsinn oder grammatisch-historischen Sinn hatte schon Philon gelegentlich als „Leib" und den in diesen λέξεις liegenden unsichtbaren Sinn als „Seele" bezeichnet (De vita cont. 78; vgl. Clem. Al. Strom. VI 132, 3) Auch Philon unterschied Anfänger, Fortschreitende und Vollkommene. — In seinen Auslegungen hat Or. sich meist mit der Unterscheidung eines zweifachen Schriftsinnes begnügt.

[15] Vgl. I Praef. 8.

313 ματικοῦ νόμου', 'σκιὰν περιέχοντος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν'. ὥσπερ γὰρ ὁ ἄνθρωπος συνέστηκεν ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς καὶ πνεύματος, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ οἰκονομηθεῖσα ὑπὸ θεοῦ εἰς ἀνθρώπων σωτηρίαν δοθῆναι γραφή.

Διὰ τοῦτο ἡμεῖς καὶ τὸ ἐν τῷ ὑπό τινων καταφρονουμένῳ βιβλίῳ, τῷ Ποιμένι, περὶ τοῦ προστάσσεσθαι τὸν Ἑρμᾶν 'δύο γράψαι βιβλία', καὶ μετὰ ταῦτα αὐτὸν 'ἀναγγέλλειν τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας' ἃ μεμάθηκεν ὑπὸ τοῦ πνεύματος, οὕτω διηγούμεθα. ἔστι δὲ ἡ λέξις αὕτη· „γράψεις δύο βιβλία, καὶ δώσεις ἓν Κλήμεντι καὶ ἓν Γραπτῇ. καὶ Γραπτὴ μὲν νουθετήσει τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς, Κλήμης δὲ πέμψει εἰς τὰς ἔξω πόλεις, σὺ δὲ ἀναγγελεῖς τοῖς πρεσβυτέροις τῆς ἐκκλησίας". Γραπτὴ μὲν γάρ, ἡ 'νουθετοῦσα τὰς χήρας καὶ τοὺς ὀρφανούς', αὐτὸ ψιλόν ἐστι τὸ γράμμα, νουθετοῦν τοὺς παῖδας τὰς ψυχὰς καὶ μηδέπω πατέρα θεὸν ἐπιγράψασθαι δυναμένους καὶ διὰ τοῦτο 'ὀρφανοὺς' καλουμένους, νουθετοῦν δὲ καὶ τὰς μηκέτι μὲν τῷ παρανόμῳ νυμφίῳ χρωμένας, 'χηρευούσας' δὲ τῷ μηδέπω ἀξίας αὐτὰς τοῦ ⟨οὐρανίου⟩ 'νυμφίου' γεγονέναι. Κλήμης δέ, ὁ ἤδη τοῦ γράμματος

313, 18 nostram", hi tales ab ipsa 'spiritali lege', quae 'umbram habet futurorum bonorum', tamquam ab spiritu aedificentur. Sicut ergo homo constare dicitur ex corpore et anima et spiritu, ita etiam sancta scriptura, quae ad hominum salutem divina largitione concessa est.

Quod nos etiam in libello Pastoris, qui a nonnullis contemni videtur, designatum videmus, cum iubetur Hermas 'duos libellos scribere' et postea ipse 'denuntiare presbyteris ecclesiae' quae ab spiritu didicit. Quod his verbis scriptum est: „Et scribes" inquit „duos libellos, et dabis unum Clementi et unum Graptae. Et Grapte quidem commoneat viduas et orfanos, Clemens vero mittat per omnes civitates, quae foris sunt, tu vero annuntiabis presbyteris ecclesiae". Est ergo Grapte quae 'orfanos' iubetur 'et viduas commonere', purus ipsius litterae intellectus, per quem commonentur animae pueriles, quae nondum patrem deum habere meruerunt et propterea 'orfani' appellantur. Sed et 'viduae' sunt, quae ab illo quidem iniquo viro, cui contra legem iunctae fuerant, recesserunt, 'viduae' vero permanent ex eo quod nondum profecerunt in hoc, ut caelesti 'sponso' iungerentur. Clemens vero his, qui

313, 8 μεμάθηκεν Pat H : μεμαθήκαμεν B λ 17 ⟨οὐρανίου⟩ *Schnitzer*

313, 19 aedificantur γ 23 libellos] libros γ

zukünftigen Güter enthält" (vgl. Röm. 7, 14 und Hebr. 10, 1). Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.

Deshalb verstehen wir in dieser Weise auch das, was in dem von manchen verachteten Buch „Der Hirte" gesagt wird. Dort erhält Hermas den Auftrag, „zwei Bücher zu schreiben" und danach selbst „den Ältesten der Gemeinde zu verkündigen", was er vom Geiste gelernt hat. Der Text lautet folgendermaßen: „Du sollst zwei Bücher schreiben und eines dem Klemens geben, das andere der Grapte. Und Grapte wird die Witwen und die Waisen ermahnen, Klemens aber wird sein Buch in die auswärtigen Städte senden, und du wirst den Presbytern der Gemeinde predigen" [16]. Grapte, die „die Witwen und Waisen ermahnt", ist nämlich der bloße Buchstabe [17]; er weist die zurecht, die nach ihrer seelischen Reife noch (unmündige) Kinder sind, Gott noch nicht als Vater bekennen können und deshalb „Waisen" heißen; und er weist auch die zurecht, welche zwar nicht mehr mit dem ungesetzlichen Bräutigam zusammen leben, aber noch „Witwen" sind, weil sie noch nicht „des himmlischen Bräutigams" [18] (vgl. Matth. 25, 1 ff.; Mark. 2, 19) würdig geworden sind. Klemens aber, der schon aus dem

[16] Herm. Vis. II 4, 3. Es handelt sich dort um eine dreifache Belehrung über die Buße.

[17] Wie in der allegorischen Exegese üblich, benutzt auch Or. gern die Etymologie, um einen tieferen Sinn darzulegen. Grapte bedeutet etymologisch „die Geschriebene" (sc. Schrift); vgl. § 8, p. 320, 13 διὰ γραπτῆς νομοθεσίας.

[18] Seit Or. deutet man die „Braut" (z. B. des Hohenliedes) nicht nur auf die Kirche, sondern auch auf die einzelne Seele. Vgl. auch J. Schmid, RAC II s. v. Brautschaft, heilige. — Zum Text vgl. den Krit. Anh.

314 ἐξιστά|μενος, 'εἰς τὰς ἔξω πόλεις' λέγεται πέμπειν τὰ λεγόμενα, ὡς εἰ λέγοι|μεν τὰς ἔξω τῶν σωματικῶν καὶ τῶν κάτω νοημάτων τυγχανούσας ψυχάς. οὐκέτι δὲ διὰ γραμμάτων, ἀλλὰ διὰ ζώντων λόγων αὐτὸς ὁ μαθητὴς τοῦ πνεύματος προστάσσεται 'ἀναγγέλλειν τοῖς τῆς πάσης ἐκκλησίας τοῦ θεοῦ πρεσβυτέροις' πεπολιωμένοις ὑπὸ φρονήσεως.

5 (12). Ἀλλ' ἐπεί εἰσί τινες γραφαὶ τὸ σωματικὸν οὐδαμῶς ἔχουσαι, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς δείξομεν, ἔστιν ὅπου οἰονεὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ πνεῦμα τῆς γραφῆς μόνα χρὴ ζητεῖν. καὶ τάχα διὰ τοῦτο αἱ 'ἐπὶ καθαρισμῷ τῶν Ἰουδαίων ὑδρίαι κεῖσθαι' λεγόμεναι, ὡς ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ ἀνέγνωμεν, 'χωροῦσιν ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς'· αἰνισσομένου τοῦ λόγου περὶ τῶν παρὰ τῷ ἀποστόλῳ 'ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίων', ὡς ἄρα οὗτοι καθαρίζονται διὰ τοῦ λόγου τῶν γραφῶν, ὅπου μὲν 'δύο μετρητάς', τὸν ἵν' οὕτως εἴπω ψυχικὸν καὶ τὸν πνευματικὸν λόγον, χωρούντων, ὅπου δὲ 'τρεῖς', ἐπεί τινες ἔχουσι πρὸς|

314, 15 iam recedunt a littera, in eas 'quae foris sunt civitates' mittere iubetur quae dicta sunt, velut si diceret: ad eas animas, quae per haec aedificatae extra corporis curam et extra desideria carnalia esse coeperunt. Ipse vero, qui ab spiritu sancto didicerat, non per litteras neque per libellum, sed viventi voce iubetur 'annuntiare presbyteris ecclesiarum' Christi, id est his, qui maturum prudentiae sensum pro capacitate doctrinae spiritalis gerunt.

5 (12). Illud sane non est ignorandum, esse quaedam in scripturis, in quibus hoc quod diximus corpus, id est consequentia historialis intellegentiae, non semper invenitur, sicut in consequentibus demonstrabimus; et est ubi ea quam diximus anima vel spiritus solummodo intellegenda sunt. Quod etiam in evangeliis designari puto, cum dicuntur 'pro purificatione Iudaeorum sex hydriae positae, capientes metretas binas vel ternas', in quo, ut dixi, hoc videtur sermo evangelicus indicare de his, qui dicuntur ab apostolo 'in occulto Iudaeis', quod hi purificentur per verbum scripturae, capientes interdum quidem 'duas metretas', id est animae vel spiritus secundum quod supra diximus intellectum recipientes, interdum autem 'tres', cum etiam corporalem intellegentiam, quae est historiae, servare lectio ad aedificationem

314, 3 λόγων ζώντων B 14 χωρούντων φ : χωροῦντος B (Pat *fehlt?*)

314, 18 qui] quae γ 20 pro capacitate] ac capacitate μ : ad capacitatem Ab : ac capacem S 22 est] < γ

Buchstaben heraustritt, schickt, wie es dort heißt, die Botschaft „in die auswärtigen Städte", was wir etwa deuten möchten als die außerhalb des Leiblichen und der niedrigen Gedanken befindlichen Seelen. Nicht mehr durch Schriften, sondern durch lebendige Worte [19] soll er, selber der Schüler des Geistes [20], „den Ältesten der ganzen Gemeinde Gottes predigen", die ergraut sind durch Einsicht [21].

5. Aber da es gewisse Schrifttexte gibt, die, wie wir im folgenden zeigen werden, das „Leibliche" überhaupt nicht enthalten, muß man an manchen Stellen gleichsam allein die „Seele" und den „Geist" der Schrift suchen. Das ist vielleicht auch der Grund, weshalb die, wie es heißt, „zur Reinigung der Juden aufgestellten Krüge", wie wir im Johannesevangelium (vgl. 2, 6) lesen, „je zwei oder drei Maß fassen". Dieses Wort würde dann von denen, die der Apostel „(innerliche,) verborgene Juden" (vgl. Röm. 2, 29) nennt, verhüllend sagen, daß sie durch das Wort der Schriften gereinigt werden (vgl. Joh. 15, 3), die teils zwei Maß enthalten [22], d. h. sozusagen den seelischen und den geistlichen Sinn, teils aber drei Maß, da manche Schriftstellen außer den genannten

[19] Zu diesem Begriff s. H. Karpp, Viva Vox, in: Mullus. Festschr. Theodor Klauser. Jahrbuch f. Antike u. Christentum, Ergänzungsband 1, 1964, 190 bis 198.

[20] Nämlich Hermas, der selbst keine Abschrift benutzt. Or. sieht aber davon ab, daß Hermas nach seinem Bericht die Offenbarung durch einen Himmelsbrief empfangen hat.

[21] Vgl. Or. In Gen. hom. III 3, wo Sara und Abraham wegen ihrer geistigen Reife presbyteri heißen.

[22] Ruf. hat hier die Frage nach der Fassungskraft von der Schrift auf die Leser (capientes, recipientes genannt) übertragen; s. schon p. 314, 20 f. — Zur Syntax s. den Krit. Anh.

315 τοῖς προειρημένοις καὶ τὸ σωματικὸν οἰκοδομῆσαι δυνάμενον. 'ἓξ' δὲ 'ὑδρίαι' εὐλόγως εἰσὶ τοῖς ἐν κόσμῳ καθαριζομένοις, γεγενημένῳ ἐν ἓξ ἡμέραις, ἀριθμῷ τελείῳ.

6. Ἀπὸ μὲν οὖν τῆς πρώτης ἐκδοχῆς καὶ κατὰ τοῦτο ὠφελούσης ὅτι ἔστιν ὄνασθαι, μαρτυρεῖ τὰ πλήθη τῶν γνησίως καὶ ἁπλούστερον πεπιστευκότων· τῆς δὲ ὡς ἂν εἰς ψυχὴν ἀναγομένης διηγήσεως παράδειγμα τὸ παρὰ τῷ Παύλῳ ἐν τῇ πρώτῃ πρὸς Κορινθίους κείμενον. „γέγραπται γάρ·" φησιν „οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα". ἔπειτα διηγούμενος τοῦτον τὸν νόμον ἐπιφέρει· „μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ; ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει; δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν". καὶ πλεῖσται δὲ περιφερόμεναι τοῖς πλήθεσιν ἁρμόζουσαι ἑρμηνεῖαι καὶ οἰκοδομοῦσαι τοὺς ὑψηλοτέρων ἀκούειν μὴ δυναμένους τὸν αὐτόν πως ἔχουσι χαρακτῆρα.

(13.) Πνευματικὴ δὲ διήγησις τῷ δυναμένῳ ἀποδεῖξαι, ποίων 'ἐπουρανίων ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ' οἱ 'κατὰ σάρκα' Ἰουδαῖοι 'ἐλάτρευον', καὶ |

315, 17 potest. | 'Sex' vero 'hydriae' consequenter dictae sunt de his, qui in hoc mundo | positi purificantur. In sex enim diebus (qui perfectus est numerus) | mundum hunc et omnia, quae in eo sunt, legimus consummata.

6. Quanta igitur sit utilitas in hoc primo quem diximus historiali intellectu, testimonio est omnis credentium multitudo, quae et satis fideliter et simpliciter credit; nec multa adsertione indiget quod palam omnibus patet. Eius vero intellegentiae, quam velut animam esse scripturae supra diximus, exempla nobis quam plurima dedit apostolus Paulus, sicut est primo in illa epistola ad Corinthios. „Scriptum est enim:" inquit „non infrenabis bovem triturantem". Tum deinde explanans qualiter praeceptum istud deberet intellegi, addit dicens: „Numquid de bubus cura est deo? Aut propter nos utique dicit? Propter nos enim scriptum est quia debet qui arat in spe arare, et qui triturat sub spe percipiendi". Sed et alia huiusmodi quam plurima, quae hoc modo sunt interpretata de lege, instructionem plurimam audientibus conferunt.

(13.) Spiritalis autem explanatio est talis, si qui potest ostendere quorum 'caelestium exemplaribus et umbrae deserviunt' hi, qui 'secun- |

315, 4 οὖν] < B Pat 4—5 ὠφελούσης] + καὶ B 13 ὑψηλότερον B

315, 25 prima? *Ka.*

(beiden Bedeutungen) auch einen leiblichen Sinn haben, der zu erbauen vermag. „Sechs Krüge" sind es aber mit gutem Grund; sie dienen denen, die in der Welt gereinigt werden, und diese ist (selbst) in sechs Tagen, einer vollkommenen Zahl[23], entstanden.

6. Daß man nun von der ersten, in ihrer Weise förderlichen Auffassung Gewinn haben kann, das bezeugt die große Menge derer, die (zugleich) echt und doch einfältig glauben. Ein Beispiel für eine sozusagen auf die Seele bezogene Erklärung[24] findet sich bei Paulus im ersten Brief an die Korinther (9, 9 f. mit Deut. 25, 4): „Es steht nämlich geschrieben:", sagt er, „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, nicht das Maul verbinden." Dann, in der Erklärung dieses Gesetzes, fährt er fort: „Kümmert sich Gott etwa um die Ochsen? Oder sagt er es ganz und gar um unsertwillen? Ja, um unsertwillen ist es geschrieben, daß der Pflüger auf Hoffnung pflügen muß und der Drescher in der Hoffnung auf seinen Anteil (dreschen muß)." Und sehr viele umlaufende Auslegungen, die für die große Menge passen und diejenigen erbauen, welche Höheres nicht vernehmen können[25], haben so ziemlich dieselbe Art.

Geistlich aber ist die Auslegung dessen, der aufweisen kann, welcher Art die „himmlischen Dinge" sind, deren „Abbild und Schatten" die „fleischlichen Juden" „dienten" (vgl. Hebr. 8, 5 und 1 Kor. 10, 18),

[23] Eine „vollkommene Zahl" ist nach pythagoreischer Überlieferung eine solche, die gleich der Summe ihrer Faktoren (einschließlich 1) ist. Die Sechs ist die kleinste derartige Zahl ($1\times2\times3 = 1+2+3$). Näheres bei Th. Heath, A History of Greek Mathematics I, Oxford 1921, 74.

[24] Zu ἀνάγειν und ἀναγωγή s. IV 3, 4. 6 und 7 mit Anm. 9. — Das folgende Zitat Deut. 25, 4 enthält im Wortsinn ein Gebot zum Wohle unvernünftiger Tiere. Seine Übertragung auf die Menschen — nach heutigem Sprachgebrauch keine wirkliche Allegorie — ergibt eine praktische Lebensweisheit (eine φυσιολογία; C. Cels. V 36), aber keine Weisheit der verborgenen himmlischen und eschatologischen Güter; deshalb nennt Or. diesen Sinn nur „psychisch". Auch Philon hatte schon erklärt, das wörtliche Verständnis von Schriftworten über Kleider oder Tiere sei Gottes unwürdig (De somn. I 93 f.). — Es war für Or. von größter Bedeutung, daß er seinen hermeneutischen Ansatz bei Paulus klar ausgesprochen fand.

[25] Zum „hören" — oben durch „vernehmen" wiedergegeben — als tieferem Verstehen s. p. 317, 7.

316 τίνων 'μελλόντων ἀγαθῶν ὁ νόμος ἔχει σκιάν'. καὶ ἁπαξαπλῶς ἐπὶ πάντων κατὰ τὴν ἀποστολικὴν ἐπαγγελίαν ζητητέον 'σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν τῶν δικαίων, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκε'. φησὶ δέ που ὁ αὐτὸς ἀπόστολος, χρησάμενός τισι ῥητοῖς ἀπὸ τῆς Ἐξόδου καὶ τῶν Ἀριθμῶν, ὅτι „ταῦτα τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ δι' ἡμᾶς, εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκε". καὶ ἀφορμὰς δίδωσι τοῦ τίνων ἐκεῖνα τύποι ἐτύγχανον, λέγων· „ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας, ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός". καὶ τὰ περὶ τῆς σκηνῆς δὲ ἐν ἑτέρᾳ ἐπιστολῇ ὑπογράφων ἐχρήσατο τῷ· „ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον τὸν δειχθέντα σοι ἐν τῷ ὄρει". ἀλλὰ μὴν καὶ ἐν τῇ πρὸς Γαλάτας ἐπιστολῇ, οἱονεὶ ὀνειδίζων τοῖς ἀναγινώσκειν νομίζουσι τὸν νόμον καὶ μὴ συνιεῖσιν αὐτόν, μὴ συνιέναι κρίνων ἐκείνους, ὅσοι μὴ ἀλληγορίας εἶναι ἐν τοῖς γεγραμμένοις νομίζουσι· „λέγετέ μοι" φησὶν „οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι, τὸν νόμον|

316, 16 dum carnem' Iudaei sunt, et quorum 'futurorum bonorum umbram habet lex', et si qua huiusmodi in scripturis sanctis inveniuntur; vel cum requiritur quae sit illa 'sapientia in mysterio abscondita, quam praedestinavit deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit'; vel illud quod dicit ipse apostolus, cum exemplis quibusdam utitur de Exodo vel Numeris et ait quia „Haec in figura contingebant illis, scripta sunt autem propter nos, in quos fines saeculorum devenerunt", et occasionem nobis praestat intellegentiae, ut possimus advertere quorum figurae erant ista, quae illis accidebant, cum dicit: „Bibebant enim de spiritali sequenti petra, petra vero erat Christus". Sed et de tabernaculo in alia epistola meminit illius dicti, quod Moyseo fuerat praeceptum: „Facies" inquit „omnia secundum formam, quae tibi ostensa est in monte". Ad Galatas vero scribens et velut exprobrans quibusdam, qui videntur sibi legere legem nec tamen intellegunt eam, pro eo quod allegorias esse in his quae scripta sunt ignorant, ita cum increpatione quadam ait ad eos: „Dicite mihi vos, qui sub lege vultis esse, legem non audistis? Scriptum est enim quia|

316, 6 συνέβαινον B 7 κατήντησεν B 11 τῷ¹] τὸ B Pat D

316, 21 utatur γ 22 finis A* W B 25 sequenti] consequenti S : e sequenti A (*in der Vorlage* C̄SEQUENTI ? *Koe.*)

und von welchen „zukünftigen Gütern das Gesetz einen Schatten darbietet" (vgl. Hebr. 10, 1). In allem schlechthin muß man nach der apostolischen Verheißung die „Weisheit im Geheimnis" suchen, „die verborgene, die Gott vor den Weltzeiten zur Herrlichkeit der Gerechten vorherbestimmt hat, die keiner der Herrscher dieser Weltzeit erkannt hat" (vgl. 1 Kor. 2, 7 f.). Irgendwo sagt derselbe Apostel, nachdem er einige Worte aus den Büchern Exodus und Numeri angeführt hat (1 Kor. 10, 11): „Diese (Ereignisse) geschahen jenen als Vorausbild; aufgeschrieben aber wurden sie um unsertwillen, auf die das Ende der Weltzeiten zugekommen ist." Er gibt dazu Anhaltspunkte (für eine Entscheidung), wovon denn jene Ereignisse Vorausbilder waren, indem er sagt (1 Kor. 10, 4): „Sie tranken nämlich von einem geistlichen Fels, der mitzog; und dieser Fels war Christus." Und als er in einem anderen Brief das Bundeszelt erwähnte, zitierte er das Wort (Hebr. 8, 5; Ex. 25, 40): „Du sollst alles nach dem Vorbild machen, das dir auf dem Berge gezeigt wurde." Aber auch in dem Brief an die Galater macht er denen sozusagen Vorhaltungen, die das Gesetz zu lesen pflegen, ohne es zu verstehen; und zwar urteilt er, daß alle diejenigen es nicht verstehen, die in dem Geschriebenen keine „Allegorien" [26] annehmen. Er schreibt (Gal. 4, 21—24): „Sagt mir, die ihr unter dem Gesetz sein

[26] Was Paulus Gal. 4, 24 ἀλληγορεῖν nennt, wäre nach heutigem Sprachgebrauch eine typologische Deutung.

317 οὐκ ἀκούετε; γέγραπται γὰρ ὅτι Ἀβραὰμ δύο υἱοὺς ἔσχεν, ἕνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἕνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας διὰ τῆς ἐπαγγελίας· ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα· αὗται γάρ εἰσι δύο διαθῆκαι" καὶ τὰ ἑξῆς. παρατηρητέον γὰρ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ὑπ' αὐτοῦ, ὅτι φησίν· „οἱ ὑπὸ νόμον θέλοντες εἶναι", οὐχὶ 'οἱ ὑπὸ τὸν νόμον ὄντες', καὶ· „τὸν νόμον οὐκ ἀκούετε;" τοῦ 'ἀκούειν' ἐν τῷ νοεῖν καὶ γινώσκειν κρινομένου. καὶ ἐν τῇ πρὸς Κολασσαεῖς δὲ ἐπιστολῇ, διὰ βραχέων τὸ βούλημα τῆς πάσης ἐπιτεμνόμενος νομοθεσίας, φησί· „μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἢ ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων". ἔτι δὲ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους περὶ τῶν ἐκ περιτομῆς διαλεγόμενος γράφει· „οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσι τῶν ἐπουρανίων". ἀλλ' εἰκὸς διὰ ταῦτα περὶ μὲν τῶν πέντε Μωσέως ἐπιγεγραμμένων βιβλίων μὴ ἂν διστάξαι τοὺς τὸν ἀπόστολον ἅπαξ ὡς θεῖον ἄνδρα προσιεμένους· περὶ δὲ τῆς λοιπῆς|

317, 16 Abraham duos filios habuit, unum ex ancilla et unum de libera. Sed ille quidem, qui de ancilla natus est, secundum carnem natus est, qui vero de libera, secundum repromissionem: quae sunt allegorica. Haec enim sunt duo testamenta" et reliqua. In quo et hoc quoque considerandum est, quam caute apostolus dixerit quod ait: „Qui sub lege vultis esse" (et non dixit: 'qui sub lege estis') „legem non audistis?" 'Audistis', hoc est intellegitis vel agnoscitis. Sed et in epistola ad Colossenses breviter sensum totius legis amplectens et constringens ait: „Nemo ergo vos iudicet in esca vel in potu aut in sollemnibus diebus vel neomenia vel sabbato, quae sunt umbra futurorum". Ad Hebraeos quoque scribens et de his, qui ex circumcisione sunt, disserens ait: „Hi, qui exemplari et umbrae deserviunt caelestium". Sed fortassis per haec de quinque libris Moysei non videbitur dubitandum ab his, qui apostoli scripta velut divinitus dicta suscipiunt. De reliqua vero historia requirant, si etiam illa, quae ibi inferuntur, 'in figura' illis, de quibus scribitur, dicenda sunt 'contigisse'; observavimus nos etiam de hoc dictum esse in epistola ad Romanos, ubi de Regnorum libro tertio|

317, 2 ἐλευθέρας — 3 ἐκ τῆς] < B 3 γεγέννηται Pat H* 4 αἱ δύο Pat 6 καὶ] *vor* οὐχὶ *Kl.* 10 ἢ¹] < B

317, 16 ex] de γ 20 sub — 21 qui] < γ

wollt: Hört ihr nicht das Gesetz? Denn es steht geschrieben: 'Abraham bekam zwei Söhne, einen von der Magd und einen von der Freien.' Aber der Sohn der Magd ist nach dem Fleische geboren, dagegen der der Freien auf Grund der Verheißung. Diese Worte enthalten eine andere Bedeutung. Es sind nämlich zwei Bundesschlüsse" usw. Man muß jedes seiner Worte sorgfältig beachten, so wenn er schreibt: „Ihr, die ihr unter dem Gesetz sein wollt" — nicht: „die ihr unter dem Gesetz seid" —, und: „Hört ihr nicht das Gesetz?", wobei das Hören als ein Verstehen und Erkennen gemeint ist. Und in dem Brief an die Kolosser schreibt er, wo er die Absicht der ganzen Gesetzgebung kurz umreißt (2, 16 f.): „Keiner soll euch richten wegen Speise oder Trank oder wegen eines Festes oder Neumondes oder Sabbats; dies alles ist (nur) ein Schatten des Zukünftigen." Ferner schreibt er in dem Brief an die Hebräer, wo er von den Juden spricht (8, 5): „Sie dienen dem Vorausbild und Schatten der himmlischen Dinge."

Nach dem Gesagten werden die, welche den Apostel überhaupt als göttlichen Mann gelten lassen, hinsichtlich der sogenannten fünf Bücher Mose (an deren typologischem Sinn) gewiß nicht zweifeln; aber über

318 ἱστορίας βούλεσθαι μανθάνειν, εἰ κἀκείνη 'τυπικῶς συνέβαινε'. παρατηρητέον δὲ ἐκ τῆς πρὸς Ῥωμαίους τό· „κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ", κείμενον ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Βασιλειῶν, ὅτι ὁ Παῦλος εἴληφεν ἀντὶ τῶν 'κατ' ἐκλογὴν' Ἰσραηλιτῶν, τῷ μὴ μόνον τὰ ἔθνη ὠφελῆσθαι ἀπὸ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας ἀλλὰ καί τινας τῶν ἀπὸ τοῦ θείου γένους.

7 (14). Τούτων οὕτως ἐχόντων τοὺς φαινομένους ἡμῖν χαρακτῆρας τῆς νοήσεως τῶν γραφῶν ὑποτυπωτέον. καὶ πρῶτόν γε τοῦτο ὑποδεικτέον, ὅτι ὁ σκοπὸς τῷ φωτίζοντι πνεύματι προνοίᾳ θεοῦ διὰ τὸ 'ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου' τοὺς διακόνους τῆς ἀληθείας, προφήτας καὶ ἀποστόλους, ἦν προηγουμένως μὲν ὁ περὶ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων τῶν κατὰ τοὺς ἀνθρώπους πραγμάτων (ἀνθρώπους

318, 13 apostolus ponit exemplum dicens: „Reliqui mihi septem milia virorum
14. 15 qui non curvaverunt genua Baal". Quod Paulus accepit velut figuraliter dictum de his, qui 'secundum electionem' Israhelitae vocati sunt, ut ostenderet non solum nunc gentibus profuisse adventum Christi sed et quam plurimis Israhelitici generis ad salutem vocatis.

7 (14). Quae cum ita sint, qualiter nobis de his singulis intellegenda sit scriptura divina, velut exempli et formae gratia quae nobis occurrere poterunt adumbrabimus, illud primo repetentes et ostendentes, quoniam spiritus sanctus, qui providentia et voluntate dei per virtutem unigeniti 'verbi' eius, qui 'erat in principio apud deum deus', ministros veritatis prophetas et apostolos, inluminabat, . . . ad cognoscenda mysteria earum rerum vel causarum, quae inter homines vel de hominibus geruntur. Homines autem nunc dico animas in corporibus positas. Quae illi mysteria, cognita sibi et revelata per spiritum, velut humana quaedam gesta narrantes vel legales quasdam observantias praecepta tradentes figuraliter describebant; ut non qui vellit haec velut scripta ante pedes haberet exposita, sed qui se huiuscemodi studiis im-

318. 5 τῇ H : τῷ B A : < Par Deuteronomio B vgl. profuisse Par : ὠφελῆσθαι Bas H : D' Par fehlt 6 ἀπό] < B 12 προηγουμένως — ἀνθρώπους Rue App vgl. Par p. 318, 23 und p. 322, 4

318. 17 quamplurimos B γ vocatis A² : vocatos ω 19 ut ℵ E A : < γ 22 poterunt ℵ adumbrabimus ω 23 quoniam ω 21 qui] < Dut 23 illuminabat] erhellte Lake vgl. p. 318, 5—11 24 ea ergänzen etwas wie inspirata informata vor Rue 26 quaedam] Christum γ

die anschließend dargestellte Geschichte wird man wohl erfahren wollen, ob auch sie „als Vorausbild geschehen ist" (vgl. 1 Kor. 10, 11). Dazu muß man beachten, daß Paulus im Brief an die Römer (11, 4) den Satz aus dem 3. Buch der Könige (vgl. 1 Kön. 19, 18): „Ich habe mir übrig behalten 7000 Mann, die ihre Knie nicht vor Baal[27] gebeugt haben," auf die „erwählten" Israeliten bezogen hat (Röm. 11, 5), da nicht allein den Heidenvölkern durch das Kommen Christi geholfen wurde, sondern auch einigen aus dem göttlichen Volke.

7. Wenn es so steht, dann müssen wir die uns richtig scheinenden Merkmale des Schriftverständnisses umreißen. Zunächst ist das Folgende herauszustellen. Als nach Gottes Vorsehung der Geist durch den „im Anfang bei Gott weilenden Logos" (vgl. Joh. 1, 2) die Diener der Wahrheit, die Propheten und Apostel, erleuchtete, war sein Ziel an erster Stelle die Belehrung über die verborgenen Geheimnisse bezüglich der Geschicke der Menschen — „Menschen" nenne ich jetzt die

[27] Gegen LXX behandelt Paulus den Namen Baal als weiblich, weil er dem Leben nach jüdischem Brauch den heidnischen Gottesnamen durch das bekannte Wort αἰσχύνη, „Schande", ersetzt; so könnte man daher auch übersetzen. S. Bauernfeind PTA 2, 337, 25 ff. s. v. Baal und Bel.

319 δὲ νῦν λέγω τὰς χρωμένας ψυχὰς σώμασιν), ἵν' ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι 'ἐρευνήσας' καὶ 'τοῖς βάθεσι' τοῦ νοῦ τῶν λέξεων ἑαυτὸν ἐπιδούς, κοινωνὸς τῶν ὅλων τῆς βουλῆς αὐτοῦ γένηται δογμάτων. εἰς δὲ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν, οὐκ ἄλλως δυναμένων τῆς τελειότητος τυχεῖν χωρὶς τῆς πλουσίας καὶ σοφῆς περὶ θεοῦ ἀληθείας, τὰ περὶ θεοῦ ἀναγκαίως ὡς προηγούμενα τέτακται καὶ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ· ποίας ἐστὶ φύσεως, καὶ τίνα τρόπον υἱὸς τυγχάνει θεοῦ, καὶ τίνες αἱ αἰτίαι τοῦ μέχρι σαρκὸς ἀνθρωπίνης αὐτὸν καταβεβηκέναι καὶ πάντη ἄνθρωπον ἀνειληφέναι, τίς τε καὶ ἡ τούτου ἐνέργεια, καὶ εἰς τίνας καὶ πότε γινομένη. ἀναγκαίως δὲ ὡς περὶ συγγενῶν καὶ τῶν ἄλλων λογικῶν, θειοτέρων τε καὶ ἐκπεπτωκότων τῆς μακαριότητος, καὶ τῶν αἰτίων τῆς τούτων ἐκπτώσεως, ἐχρῆν εἰς τοὺς λόγους τῆς θείας ἀνειλῆφθαι διδασκαλίας, καὶ περὶ τῆς διαφορᾶς τῶν ψυχῶν, καὶ πόθεν αἱ διαφοραὶ αὗται ἐληλύθασι, τίς τε ὁ κόσμος καὶ διὰ τί ὑπέστη, ἔτι δὲ πόθεν ἡ κακία τοσαύτη καὶ τηλικαύτη ἐστὶν ἐπὶ γῆς, καὶ εἰ μὴ μόνον ἐπὶ γῆς, ἀλλὰ καὶ ἀλλαχοῦ, ἀναγκαῖον ἡμᾶς μαθεῖν.

319, 17 omni castimonia et sobrietate ac vigiliis dedidisset, ut per haec forte in profundo latentem sensum spiritus dei et sermonis usitata narratione aliorsum prospiciente contectum investigare potuisset, atque ita socius scientiae spiritus et divini consilii particeps fieret; quia nec aliter potest anima ad scientiae perfectionem venire, nisi divinae sapientiae fuerit inspirata veritate. Igitur de deo, id est de patre et filio et spiritu sancto, ab his viris divino spiritu repletis principaliter designatur; tum vero de sacramentis filii dei, quomodo 'verbum caro factum sit', et qua de causa usque ad 'formam servi suscipiendam' venerit, ut diximus, repleti divino spiritu protulerunt. Necessario deinde etiam de creaturis rationabilibus, tam caelestibus quam terrenis, beatioribus et inferioribus, consequens erat eos mortalium genus divinis sermonibus edocere, sed et de differentia animarum, et unde istae differentiae ortae sunt; tum deinde qui sit hic mundus et quare factus, sed et unde malitia tanta ac talis est super terras, quae utrum in terris sit tantummodo an et in aliis aliquibus locis, ex divinis nos sermonibus discere necessarium fuit.

319, 4 οὐ καλῶς B 6 ὡς] < B

319, 17 dedisset δ σ 18 narratione] ratione δ 19 aliorsum B M^{1c} : aliorum δ : alio rursum γ 23 tum] tunc γ 25 susc. servi γ 28 edocere B : educere δ : docere γ 29 de differentia B : differentia δ : differentias A^{2c} : de differentiam M : differentiam G σ

Seelen, die sich eines Leibes bedienen[28] —, damit der Belehrbare, indem er „forscht" und sich in „die Tiefen" des Sinnes der Wörter versenkt (vgl. 1 Kor. 2, 10), der gesamten Lehren seines Ratschlusses teilhaftig werde. Zu der Lehre von den Seelen, die ja die Vollkommenheit nicht anders erlangen können als durch die reiche und weise Wahrheit über Gott, ist notwendigerweise als bestimmende Voraussetzung die Lehre von Gott und seinem Einziggeborenen gestellt worden[29]. Sie fragt: Von welcher Natur ist er, und in welchem Sinne ist er Gottes Sohn? Aus welchen Gründen stieg er herab bis zu menschlichem Fleisch und nahm er ganz und gar einen Menschen an? Und was ist seine Wirksamkeit, auf wen richtet sie sich, und wann erfolgt sie? Unbedingt mußte aber als über Verwandte auch über die Vernunftwesen[30], die einerseits mehr göttlich sind, anderseits aber aus der Seligkeit herausgefallen sind, und über die Ursachen ihres Abfalls (einiges) in die Worte der göttlichen Unterweisung aufgenommen werden, ferner über die Verschiedenheit der Seelen und die Entstehung dieser Verschiedenheiten, (über die Frage,) was der Kosmos ist und weshalb er entstand; weiter müssen wir erfahren, woher das Übel auf der Erde stammt, das so zahlreich und so groß ist, und ob es nicht nur auf der Erde, sondern auch anderswo vorhanden ist.

---

[28] Ruf. erweitert den Text mit folgenden Worten: „Diese Geheimnisse, die ihnen durch den Geist mitgeteilt und offenbart worden sind, beschrieben sie (nur) abbildlich, indem sie gleichsam menschliche Handlungen erzählten und gewisse gesetzliche Anordnungen und Vorschriften überlieferten; auf diese Weise sollte nicht jeder Beliebige diese Geheimnisse erklärt vorfinden wie etwas (Gewöhnliches), worauf man mit Füßen treten kann, sondern (nur) der, der sich derartigen Studien in aller Keuschheit, Nüchternheit und nächtlichem Wachen ergeben würde (, sollte sie verstehen)."

[29] Or. spielt auf Röm. 11, 33 an, überträgt aber die Attribute Reichtum und Weisheit von Gott auf die Wahrheit, welche die Seelen über Gott erkennen. — Im ontologischen System geht die Gotteslehre der Anthropologie voran; wenn diese weiter oben als das erste Ziel der Offenbarung bezeichnet wurde, so ist das soteriologisch und seelsorgerlich gemeint. Anschließend nennt Or. die Hauptthemen seiner in Buch I—III geführten Untersuchungen. Diese entsprechen also der letzten Absicht der Heilsoffenbarung. — Über den Zusammenhang seiner Seelenlehre mit dem gesamten System vgl. Karpp, Probleme [Lit.-Vz. IV] 201 ff. und 223 ff.

[30] Das Wort ἄλλων ist hier als Pleonasmus aufgefaßt und daher nicht mit übersetzt worden; vgl. Rufins Übersetzung und I Praef. 2, p. 8, 17 mit Anm. 2 (zu „de aliis creaturis"). Wenn man dem Wort seinen vollen Sinn zuschreibt, dann unterstreicht der Ausdruck „die anderen Vernunftwesen

320 8. Τούτων δὴ καὶ τῶν παραπλησίων προκειμένων τῷ φω|τίζοντι πνεύματι τὰς τῶν ἁγίων ὑπηρετῶν τῆς ἀληθείας ψυχάς, δεύ|τερος ἦν σκοπὸς διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ | τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὑρεῖν, κρύψαι τὸν περὶ τῶν προειρημένων λόγον | ἐν λέξεσιν ἐμφαινούσαις διήγησιν περιέχουσαν ἀπαγγελίαν τὴν περὶ | τῶν αἰσθητῶν δημιουργημάτων καὶ ἀνθρώπου κτίσεως καὶ τῶν ἐκ | τῶν πρώτων κατὰ διαδοχὴν μέχρι πολλῶν γεγενημένων, καὶ ἄλλαις | ἱστορίαις ἀπαγγελλούσαις δικαίων πράξεις καὶ τῶν αὐτῶν τούτων | ποτὲ γενόμενα ἁμαρτήματα ὡς ἀνθρώπων καὶ ἀνόμων καὶ ἀσεβῶν | πονηρίας καὶ ἀκολασίας καὶ πλεονεξίας. παραδοξότατα δέ, διὰ ἱστορίας τῆς περὶ πολέμων καὶ νενικηκότων καὶ νενικημένων τινὰ τῶν ἀπορρήτων τοῖς ταῦτα βασανίζειν δυναμένοις σαφηνίζεται. καὶ ἔτι θαυμασιώτερον, διὰ γραπτῆς νομοθεσίας οἱ τῆς ἀληθείας νόμοι προφητεύονται, μετὰ ἀληθῶς πρεπούσης θεοῦ σοφίᾳ δυνάμεως πάντων τούτων εἱρμῷ ἀναγεγραμμένων. προέκειτο γὰρ καὶ τὸ ἔνδυμα τῶν|

320, 16. 17 8. Cum ergo de his talibus et horum similibus spiritui | sancto esset intentio inluminare sanctas animas, quae se ministerio | dediderant veritatis, secundo loco habetur ille prospectus, ut propter | eos, qui vel non possent vel nollent huic se labori atque industriae | tradere, quo haec tanta ac talia edoceri vel agnoscere mererentur, sicut superius diximus, involveret et occultaret sermonibus usitatis sub praetexto historiae cuiusdam et narrationis rerum visibilium arcana mysteria. Inducitur ergo visibilis creaturae narratio et primi hominis conditio atque figmentum, tum deinde ex illo per successionem prosecuta progenies, nonnulla quoque rerum gestarum, quae a iustis quibusque gesta sunt, referuntur, interdum autem etiam delicta quaedam ipsorum commemorantur tamquam hominum, tum deinde et impiorum scribuntur aliquanta vel inpudice vel nequiter gesta. Miro autem modo etiam proeliorum digesta narratio est et nunc vincentium nunc victorum descripta diversitas, per quae ineffabilia quaedam his, qui huiusmodi dicta perscrutari norunt, sacramenta declarantur. Sed et in scriptura legali per ammirandam sapientiae disciplinam lex veritatis inseritur et prophetatur; quae singula divina quadam arte sapientiae velut indu-|

320, 14 ἀληθῶς] ἀληθείας B

320, 20 doceri γ 21—22 praetextu M* G^c σ : praetexti G* 26 autem] < γ 31 in] < γ 33 prophetarum A² γ

8. Während nun der Geist dieses und ähnliches beabsichtigte, als er die Seelen der heiligen Diener der Wahrheit erleuchtete, hatte er im Blick auf die, welche die Mühe nicht auf sich nehmen können, solche (Geheimnisse) zu finden, ein zweites Ziel. Er wollte nämlich die Belehrung über die genannten Gegenstände in Ausdrücken verbergen, die, äußerlich betrachtet, eine Erzählung sind mit Aussagen über die sichtbaren Schöpfungswerke, die Erschaffung des Menschen und die Ausbreitung durch die Generationen hin von den ersten Menschen bis zu ihrer Vielzahl. (Dasselbe tat der Geist) auch mittels anderer Geschichten, die von den Taten der Gerechten und zuweilen auch von deren Verfehlungen handeln, da sie ja Menschen waren, ferner von der Schlechtigkeit, Zügellosigkeit und Habgier der Gesetzlosen und Gottlosen. Was besonders merkwürdig ist: in der Geschichte von Kriegen und von Siegern und Besiegten werden denen, die solches genau prüfen können, einige Geheimnisse enthüllt. Und noch seltsamer: durch eine geschriebene Gesetzgebung werden die Gesetze der Wahrheit prophezeit, und dieses alles ist mit einer Kraft, die wahrlich der Weisheit Gottes zukommt, zusammenhängend aufgeschrieben. Denn es war die Absicht

(Logika)" deren vorher ausgesprochene Verwandtschaft mit dem Logos in einer Weise, die in der Kirche Anstoß erregen konnte; vgl. die polemische Darstellung des Hier. Ep. 124, 14 (Text s. IV 4, 9*).

321 πνευματικῶν, λέγω δὲ τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν, ἐν πολλοῖς ποιῆσαι οὐκ ἀνωφελὲς δυνάμενόν τε τοὺς πολλούς, ὡς χωροῦσι, βελτιοῦν.

9 (15). Ἀλλ' ἐπείπερ, εἰ δι' ὅλων σαφῶς τὸ τῆς νομοθεσίας | χρήσιμον αὐτόθεν ἐφαίνετο καὶ τὸ τῆς ἱστορίας ἀκόλουθον καὶ γλαφυρόν, ἠπιστήσαμεν ἂν ἄλλο τι παρὰ τὸ πρόχειρον νοεῖσθαι δύνασθαι ἐν ταῖς γραφαῖς, ᾠκονόμησέ τινα οἱονεὶ 'σκάνδαλα' καὶ 'προσκόμματα' καὶ 'ἀδύνατα' διὰ μέσου ἐγκαταταχθῆναι τῷ νόμῳ καὶ τῇ ἱστορίᾳ ὁ τοῦ θεοῦ λόγος, ἵνα μὴ πάντη ὑπὸ τῆς λέξεως ἑλκόμενοι τὸ ἀγωγὸν ἄκρατον ἐχούσης, ἤτοι ὡς μηδὲν ἄξιον θεοῦ μανθάνοντες, τέλεον ἀποστῶμεν τῶν δογμάτων, ἢ μὴ κινούμενοι ἀπὸ τοῦ γράμματος μηδὲν θειότερον μάθωμεν. χρὴ δὲ καὶ τοῦτο εἰδέναι, ὅτι τοῦ προηγουμένου σκοποῦ τυγχάνοντος τὸν ἐν τοῖς πνευματικοῖς εἱρμὸν ἀπαγγεῖλαι γεγενημένοις καὶ πρακτέοις, ὅπου μὲν εὗρε γενόμενα κατὰ τὴν ἱστορίαν ὁ λόγος ἐφαρμόσαι δυνάμενα τοῖς μυστικοῖς τούτοις, ἐχρήσατο ἀποκρύπτων ἀπὸ τῶν πολλῶν τὸν βαθύτερον νοῦν· ὅπου δὲ ἐν τῇ διηγήσει τῆς περὶ τῶν νοητῶν ἀκολουθίας οὐχ εἵπετο ἡ τῶνδε |

321, 17 mentum quoddam et velamen spiritalium sensuum texta sunt; et hoc est quod diximus scripturae sanctae corpus: ut etiam per hoc ipsum quod diximus litterae indumentum, sapientiae arte contextum, possent quam plurimi aedificari et proficere, qui aliter non possent.

9 (15). Sed quoniam, si in omnibus indumenti huius, id est | historiae ⟨et⟩ legis, fuisset consequentia custodita et ordo servatus, habentes continuatum intellegentiae cursum non utique crederemus esse aliud aliquid in scripturis sanctis intrinsecus praeter hoc, quod prima fronte indicabatur, inclusum: ista de causa procuravit divina sapientia 'offendicula' quaedam vel 'intercapedines' intellegentiae fieri historialis, 'inposs|bilia' quaedam et inconvenientia per medium inserendo; ut interruptio | ipsa narrationis velut obicibus quibusdam legenti resistat obiectis, quibus | intellegentiae huius vulgaris iter ac transitum neget et exclusos nos ac | recussos revocet ad alterius initium viae, ut ita celsioris cuiusdam et | eminentioris tramitis per angusti callis ingressum inmensam divinae scientiae latitudinem pandat. Oportet autem etiam illud scire nos quia, cum principaliter prospectus sit spiritui sancto intellegentiae spiritalis consequentiam custodire vel in his, quae geri debent, vel quae iam transacta sunt, sicubi quidem invenit ea, quae secundum historiam gesta sunt, aptari posse intellegentiae spiritali, utriusque ordinis textum |

321, 3 *Vor* 'Αλλ' *ist wahrscheinlich die Kapitelüberschrift von IV 3 einzusetzen, vgl. App. zu p. 323, 3—4* ἐπείπερ *Koe.* : εἴπερ Φ : ἐπεὶ *Red.* (*vgl.* quoniam *Ruf.*) 5 ἄν] < B 6 οἱονεὶ] εἰς B πρόσκομμα B 7 ἐγκαταχθῆναι B

321, 20 quam plurimi] quam plures γ : complures *Del.* 22 ⟨et⟩ *Gö.*

(des Geistes), auch die Hülle des Geistlichen — ich meine das Leibliche an den Schriften — an vielen Stellen zu etwas Nützlichem[31] zu machen, das die Menge zu bessern vermag, je nachdem, wie sie es faßt.

9.[32] Wenn sich aber überall die Nützlichkeit der Gesetzgebung und der glatte, folgerechte Zusammenhang der geschichtlichen Erzählung ohne weiteres deutlich zeigten, dann würden wir nicht glauben, daß man in den Schriften außer dem auf der Hand liegenden Sinn noch einen anderen finden könnte. Deshalb hat der göttliche Logos sozusagen einige „Ärgernisse", „Anstöße" (vgl. Röm. 9, 33; 14, 13) und „Unmöglichkeiten" (vgl. Röm. 8, 3)[33] mitten in das Gesetz und die Geschichtsdarstellungen hineinbringen lassen; denn wir sollten nicht ganz und gar von der ungetrübten Anmut des Wortlautes hingerissen werden und dadurch entweder, weil wir nichts erfahren, was Gottes würdig ist, ganz von den (christlichen) Lehren abfallen, oder aber, wenn wir uns nicht vom Buchstaben lösen, nichts Göttlicheres aufnehmen. Man muß aber auch folgendes wissen. Es war ja das erste Ziel[34], den Zusammenhang des Pneumatischen durch geschehene und durch noch auszuführende Handlungen[35] auszusagen. Wo nun der Logos geschichtliche Ereignisse fand, die sich auf diese Geheimnisse beziehen ließen[36], da benutzte er sie, wobei er den tieferen Sinn vor der Menge verbarg; wo (diesem) aber bei der Darlegung des Zusammen-

---

[31] Vgl. z. B. § 5 Ende und § 6 Anfang.

[32] Vermutlich hat hier ursprünglich Kap. 3 begonnen; s. dazu Kap. 3 Anm. 1.

[33] Auch hierin konnte Or. an Paulus anknüpfen. Dieser hatte Röm. 9, 33 (in freiem Anschluß an Jes. 28, 16 u. 8, 14) von σκάνδαλον und πρόσκομμα gesprochen, die Gott beabsichtigt habe, und Röm. 8, 3 f. handelte er vom ἀδύνατον des Gesetzes, das in Christus aufgehoben wurde und sich auch in den Christen, die als Pneumatiker leben, erfüllt.

[34] Nämlich des inspirierenden Geistes; s. § 7 Anfang.

[35] Also durch Geschichtserzählungen und Gesetze.

[36] Der höhere (oder tiefere) Sinn ist für Or. keine willkürliche Ergänzung zum Wortsinn, sondern soll diesem derart entsprechen, daß er das Geistige zwar unmittelbar verhüllt, aber dem Tieferblickenden mittelbar offenhält und anzeigt. (Genauer hat Or. diese innere Beziehung zwischen den beiden Sinnen leider nicht bestimmt.) Es besteht nun die Gefahr, daß der Bibelleser sich mit einem verständlichen leiblichen Sinn oder mit dem psychischen Sinn zufriedengibt und damit die göttliche Absicht verfehlt. Um dies zu verhindern, weist eine kleinere Zahl (vgl. IV 3, 4, p. 329, 12 f.) von Texten dadurch, daß ihnen ein gültiger Wortsinn fehlt, über diesen klar und zwin-

322 τινων πρᾶξις ἡ προαναγεγραμμένη διὰ τὰ μυστικώτερα, συνύφηνεν
ἡ γραφὴ τῇ ἱστορίᾳ τὸ μὴ γενόμενον, πῇ μὲν μηδὲ δυνατὸν γενέσθαι,
πῇ δὲ δυνατὸν μὲν γενέσθαι, οὐ μὴν γεγενημένον, καὶ ἔσθ' ὅτε μὲν
ὀλίγαι λέξεις παρεμβεβλημέναι εἰσὶ κατὰ τὸ σῶμα οὐκ ἀληθευόμεναι,
ἔσθ' ὅτε δὲ πλείονες. τὸ δ' ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῆς νομοθεσίας ἐκλη-
πτέον, ἐν ᾗ ἔστι πλεονάκις εὑρεῖν καὶ τὸ αὐτόθεν χρήσιμον, πρὸς
τοὺς καιροὺς τῆς νομοθεσίας ἁρμόζον· ἐνίοτε δὲ λόγος χρήσιμος οὐκ
ἐμφαίνεται. καὶ ἄλλοτε καὶ ἀδύνατα νομοθετεῖται διὰ τοὺς ἐντρε-
χεστέρους καὶ ζητητικωτέρους, ἵνα τῇ βασάνῳ τῆς ἐξετάσεως τῶν
γεγραμμένων ἐπιδιδόντες ἑαυτοὺς πεῖσμα ἀξιόλογον λάβωσι περὶ τοῦ
δεῖν τοῦ θεοῦ ἄξιον νοῦν εἰς τὰ τοιαῦτα ζητεῖν. (16.) οὐ μόνον δὲ
περὶ τῶν πρὸ τῆς παρουσίας ταῦτα τὸ πνεῦμα ᾠκονόμησεν, ἀλλὰ
γὰρ ἅτε τὸ αὐτὸ τυγχάνον καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς θεοῦ, τὸ ὅμοιον καὶ
ἐπὶ τῶν εὐαγγελίων πεποίηκε καὶ ἐπὶ τῶν ἀποστόλων, οὐδὲ τούτων
πάντη ἄκρατον τὴν ἱστορίαν τῶν προσυφασμένων κατὰ τὸ σωματικὸν|

322, 16 uno narrationis sermone conposuit, altius semper arcanum sensum
recondens; ubi autem spiritali consequentiae rerum gestarum historia
convenire non poterat, interdum inseruit quaedam vel minus gesta vel
quae geri omnino non possent, interdum etiam quae possent quidem
geri, nec tamen gesta sunt; et nonnumquam paucis sermonibus, qui
secundum corporalem intellegentiam non videntur servare posse veri-
tatem, interdum multis insertis hoc facit, quod praecipue in legislatione
frequentari invenitur, ubi multa quidem sunt, quae in ipsis corporalibus
praeceptis utilia esse manifestum est, aliquanta vero sunt, in quibus
nulla prorsus ratio utilitatis ostenditur, interdum vero etiam inpossibilia
decernuntur. Quae omnia, ut diximus, idcirco procuravit spiritus sanc-
tus, ut ex his, dum ea quae in prima fronte sunt vera aut utilia esse
non possunt, ad inquisitionem veritatis altius repetitae et diligentius
perscrutatae revocemur et dignum deo sensum in scripturis, quas a
deo inspiratas credimus, perquiramus. (16.) Non solum autem de his,
quae usque ad adventum Christi scripta sunt, haec sanctus spiritus
procuravit, sed utpote unus atque idem spiritus et ab uno deo proce-
dens, eadem similiter etiam in evangeliis et apostolis fecit. Nam ne
illas quidem narrationes, quas per eos inspiravit, absque huiuscemodi
quam supra exposuimus sapientiae suae arte contexuit. Unde etiam in
ipsis non parva permiscuit, quibus historialis narrandi ordo interpolatus|

322, 2 μηδὲ] μὴ Pat φ 2 γενέσθαι — 3 μὲν¹] < B

322, 16 uno] non μ Ab : < S 28—29 et dilig. perscr.] < γ 29 revo-
cemus γ 33 ne] nec γ

hangs der geistigen Dinge der bisher niedergeschriebene Ablauf bestimmter Vorgänge nicht entsprach, weil es sich um zu tiefe Geheimnisse handelte, da webte die Schrift[37] in die Geschichtsdarstellung Unwirkliches mit hinein, was teils gar nicht geschehen kann, teils zwar geschehen könnte, aber nicht geschehen ist. Manchmal sind nur wenige Ausdrücke eingefügt, die „leiblich" nicht wahr sind, manchmal aber auch mehr. Das Entsprechende muß man auch bei der Gesetzgebung sehen. In ihr kann man öfters finden, was unmittelbar nützlich ist und in die Zeiten der Gesetzgebung paßt; zuweilen ist aber kein nützlicher Sinn zu erkennen. An anderen Stellen wird um der Geübteren und zum Forschen Befähigteren willen sogar Unmögliches im Gesetz geboten, damit sie sich einer besonders sorgfältigen Untersuchung des Textes widmen und dabei die ernsthafte Überzeugung gewinnen, daß man in derartigen Aussagen einen Sinn suchen muß, der Gottes würdig ist.

Aber nicht nur bei den Schriften (aus der Zeit) vor der Ankunft (Christi) hat der Geist diese Einrichtung getroffen, sondern er hat, weil er derselbe[38] ist und von dem einen Gott stammt, auch bei den Evangelien und bei den Aposteln dasselbe bewirkt. Auch diese enthalten nicht durchgehend die Geschichtserzählung ohne solche Zusätze, die im „leiblichen" Sinn gar nicht geschehen sind, und enthalten auch nicht die

gend hinaus. Diese hermeneutischen Überlegungen des Or. setzen das theologische Urteil voraus, daß der Abfassung der heiligen Schriften ein großer Organismus geistiger Erkenntnisse (εἱρμός, ἀκολουθία), d. h. der Systementwurf, vorgegeben ist (vgl. IV 3, 5).

[37] Infolge seiner (in § 2 Anfang trinitarisch formulierten) Inspirationslehre kann Or. hier statt des vorher genannten Logos oder des oft genannten Pneumas die personifizierte Schrift selber zur Urheberin gewisser Zusätze machen (worin ihm Rufin nicht gefolgt ist). Vielleicht deutet Or. mit dieser kühnen Ausdrucksweise an, daß die hinzugefügten Verstehenshilfen eben um der menschlichen Leser willen nötig seien. Das „vorausgehende" Aufzeichnen und das „Mit-hineinweben" hat man sich ohne zeitlichen Abstand als einen einheitlichen Vorgang der Theopneustie zu denken. Darauf weist Or. hin, indem er hier nicht wie sonst meist προσ-, sondern συνυφαίνειν sagt. Zu προσυφαίνειν s. p. 322, 15; 328, 15; 329, 12 f. und bereits Philo Quis rer. div. her. 266. — Auch in der Personifizierung der Schrift war Paulus (Gal. 3, 8. 22) vorausgegangen.

[38] Vgl. De princ. II 7.

323 ἐχόντων μὴ γεγενημένων, οὐδὲ τὴν νομοθεσίαν καὶ τὰς ἐντολὰς πάντως τὸ εὔλογον ἐντεῦθεν ἐμφαίνοντα.

323, 13 vel intercisus per inpossibilitatem sui reflecteret ac revocaret intentionem | legentis ad intellegentiae interioris examen.

323, 15 CAPUT TERTIUM

3 Τίς ὁ τῆς ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ ἀσαφείας λόγος
καὶ τοῦ κατὰ τὸ | ῥητὸν ἔν τισιν ἀδυνάτου ἢ ἀλόγου

5. 6 1. *→ Τίς γοῦν νοῦν ἔχων οἰήσεται 'πρώτην καὶ δευτέραν | καὶ τρίτην ἡμέραν ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν' χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων; ← τὴν δὲ οἱονεὶ πρώτην καὶ χωρὶς οὐρανοῦ; τίς

323, 16 Exempla scripturarum de ratione intellegendae scripturae

1. Sed ut rebus ipsis quod dicimus agnoscatur, ipsa iam | scripturae loca pulsemus. *→ Cuinam, quaeso, sensum habenti consequenter videbitur dictum quod 'dies prima et secunda et tertia', in quibus et 20 'vespera' nominatur et 'mane', fuerit sine sole et sine luna et sine stellis, ← prima autem dies etiam sine caelo? Quis vero ita idiotes in-

* *Fr. 29, Just. Ep. ad Menam (p. 213, 8—10 Schw.):* Ἐκ τοῦ αὐτοῦ (*scil.* τετάρτου) λόγου. → Τίς νοῦν ἔχων ὁρίσεται πρώτην καὶ δευτέραν καὶ τρίτην ἡμέραν ἑσπέραν τε καὶ πρωΐαν χωρὶς ἡλίου γεγονέναι καὶ σελήνης καὶ ἀστέρων; ←

323, 2 ἐντεῦθεν] < **Pat φ**

IV 3 *Textzeugen*: Φ.

323, 3—4 *Überschrift aus der Inhaltsangabe in Φ (s. Krit. App. zu p. 292, 5) entnommen und hierher gestellt von Koe. : eher vor IV 2, 9 (p. 321, 3) zu stellen Gö.* 5 γοῦν] < *Just.* οἰήσεται] ὁρίσεται *Just.*

IV 3 *Textzeugen*: ω (*ohne* C); p. 329, 14 Ne qui — 330, 28 plurima *Pa. 6*; p. 345, 11 Paulus — 347, 4 saecula saeculorum *Pa. 4*.

323, 16 Exempla — scripturae] < γ 21 etiam] < γ

Gesetzgebung und die Gebote so, daß sie überall von sich aus einen vernünftigen Sinn zeigen.

KAPITEL 3

Der Grund für die Dunkelheit in der göttlichen Schrift und dafür, daß an einigen Stellen der Wortsinn unmöglich oder unvernünftig ist [1]

1. Welcher vernünftige Mensch wird annehmen, „der erste, zweite und dritte Tag sowie Abend und Morgen" (vgl. Gen. 1, 5—13) seien ohne Sonne, Mond und Sterne geworden und der sozusagen erste sogar ohne Himmel [2]? Wer ist so einfältig zu meinen, „Gott habe" wie ein

[1] Der herkömmliche Kapitelanfang an dieser Stelle ist irreführend; ursprünglich lag der Einschnitt wohl vor IV 2, 9. Näheres s. im Krit. Anh.

[2] Or. deutet das sogenannte Sechstagewerk der Schöpfung in Gen. 1, 1 bis 2, 4 a nach Gen. 2, 4 b. Hier setzt die jahwistische Quelle, unbekümmert um die vorausgehende Darstellung aus der sogenannten Priesterschrift, mit den Worten ein: „An dem Tage (= zu der Zeit), da Jahwe die Erde und den Himmel machte". Darin sieht Or. die Gleichzeitigkeit der gesamten Schöpfertätigkeit Gottes in Gen. 1—2 ausgesprochen; vgl. z. B. C. Cels. VI 50 und 60.

δ' οὕτως ἠλίθιος ὡς οἰηθῆναι τρόπον ἀνθρώπου γεωργοῦ τὸν θεὸν πεφυτευκέναι παράδεισον ἐν Ἐδὲμ κατὰ ἀνατολάς, καὶ ξύλον ζωῆς ἐν αὐτῷ πεποιηκέναι ὁρατὸν καὶ αἰσθητόν, ὥστε διὰ τῶν σωματικῶν ὀδόντων γευσάμενον τοῦ καρποῦ τὸ ζῆν ἀναλαμβάνειν· καὶ πάλιν καλοῦ καὶ πονηροῦ μετέχειν τινὰ παρὰ τὸ μεμασῆσθαι τὸ ἀπὸ τοῦδε| τοῦ ξύλου λαμβανόμενον; ἐὰν δὲ καὶ θεὸς τὸ δειλινὸν ἐν τῷ παραδείσῳ περιπατεῖν λέγηται καὶ ὁ Ἀδὰμ ὑπὸ τὸ ξύλον κρύπτεσθαι, οὐκ οἶμαι διστάξειν τινὰ περὶ τοῦ αὐτὰ τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης μηνύειν τινὰ μυστήρια. ἀλλὰ καὶ Κάιν ἐξερχόμενος ἀπὸ προσώπου τοῦ θεοῦ σαφῶς τοῖς ἐπιστήσασι φαίνεται κινεῖν τὸν ἐντυγχάνοντα ζητεῖν, ⟨τί⟩ πρόσωπον θεοῦ καὶ τὸ ἐξέρχεσθαί τινα ἀπ' αὐτοῦ. καὶ τί δεῖ πλείω λέγειν, τῶν μὴ πάνυ ἀμβλέων μυρία ὅσα τοιαῦτα δυναμένων συναγαγεῖν, ἀναγεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν; ἀλλὰ καὶ τὰ εὐαγγέλια δὲ τοῦ αὐτοῦ εἴδους τῶν λόγων πεπλήρωται, εἰς ὑψηλὸν ὄρος τὸν Ἰησοῦν ἀναβιβάζοντος τοῦ διαβόλου, ἵν' ἐκεῖθεν αὐτῷ δείξῃ τοῦ παντὸς κόσμου τὰς βασιλείας καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν'. τίς γὰρ

venietur, ut putet velut hominem quendam agricolam deum 'plantasse arbores in paradiso, in Eden contra orientem', et 'arborem vitae' plantasse in eo, id est lignum visibile et palpabile, ita ut corporalibus dentibus manducans quis ex ea arbore vitam percipiat et rursum ex alia arbore manducans 'boni ac mali' scientiam capiat? Sed et illud,| quod 'deus post meridiem deambulare' dicitur 'in paradiso' et 'Adam latere sub arbore', equidem nullum arbitror dubitare quod figurali tropo haec ab scriptura proferantur, quo per haec quaedam mystica indicentur. 'Cain' quoque 'exiens a facie dei' manifeste prudentem lectorem movet, ut requirat quae sit 'facies dei' et quomodo 'exire' quis possit ab ea. Verum ne nos opus, quod habemus in manibus, iusto amplius dilatemus, perfacile est omni volenti congregare de scripturis sanctis quae scripta sunt quidem tamquam facta, non tamen secundum historiam competenter et rationabiliter fieri potuisse credenda sunt. Haec vero scripturae species etiam in evangelicis libris affatim abundeque signatur, cum vel 'in excelsum montem' Iesum inposuisse diabolus dicitur, ut inde ei 'universa mundi regna monstraret et gloriam eorum'. Quod

324, 3 διστάξειν **Pat φ** 6 ⟨τί⟩ *Tarinus (vgl. Ruf.)* 7 τὸ] τί *Tarinus* : < *Rob.*

324, 18 latere] sublatere **δ** 19 quo] quod **γ** 21 quis exire **γ** 25 competenter et] competentem **δ**

Mensch, der Bauer ist, „im Osten einen Park in Eden gepflanzt" und darin einen sichtbaren und mit den Sinnen wahrnehmbaren „Baum des Lebens" geschaffen, so daß man, wenn man seine Frucht mit den leiblichen Zähnen genoß, das Leben empfing, dagegen am „Guten und Bösen" Anteil erhielt, wenn man von dem entsprechenden Baum nahm und aß? (Vgl. Gen. 2, 8 f.) Wenn es weiter heißt, „Gott sei am Abend im Park gewandelt" und „Adam habe sich unter dem Baume versteckt" (vgl. Gen. 3, 8), dann wird, glaube ich, niemand daran zweifeln, daß dies bildlich mittels einer nur scheinbar und nicht leibhaftig geschehenen Geschichte auf gewisse Geheimnisse hinweist. Aber auch wenn „Kain aus Gottes Angesicht geht" (vgl. Gen. 4, 16), ist es den Tieferblickenden klar, daß dies den Leser veranlaßt zu untersuchen, was[3] das Angesicht Gottes und das Daraus-Fortgehen bedeuten. Wozu soll man noch mehr sagen, da ja jeder nicht ganz Stumpfsinnige unzählige ähnliche Beispiele zusammenstellen kann, die zwar als geschehen aufgezeichnet, aber nach dem Wortsinn nicht geschehen sind? Sogar die Evangelien sind voll von Darstellungen derselben Art, (z. B.) wenn der Teufel Jesus „auf einen hohen Berg" führt, um ihm von dort „die Königreiche der ganzen Welt und ihre Herrlichkeit zu zeigen" (vgl. Matth. 4, 8). Denn wer von denen, die derartige Stellen nicht bloß

[3] Vgl. den Krit. Anh.

324, 13 οὐκ ἂν τῶν μὴ παρέργως ἀναγινωσκόντων τὰ τοιαῦτα καταγινώσκοι τῶν οἰομένων τῷ τῆς σαρκὸς ὀφθαλμῷ, δεηθέντι ὕψους ὑπὲρ τοῦ 15 κατανοηθῆναι δύνασθαι τὰ κατωτέρω καὶ ὑποκείμενα, ἑωρᾶσθαι τὴν Περσῶν καὶ Σκυθῶν καὶ Ἰνδῶν καὶ Παρθυαίων βασιλείαν, καὶ ὡς| 325 δοξάζονται παρὰ ἀνθρώποις οἱ βασιλεύοντες; παραπλησίως δὲ τούτοις καὶ ἄλλα μυρία ἀπὸ τῶν εὐαγγελίων ἔνεστι τὸν ἀκριβοῦντα τηρῆσαι ὑπὲρ τοῦ συγκαταθέσθαι συνυφαίνεσθαι ταῖς κατὰ τὸ ῥητὸν γεγενημέναις ἱστορίαις ἕτερα μὴ συμβεβηκότα.

5 2 (17). Ἐὰν δὲ καὶ ἐπὶ τὴν νομοθεσίαν ἔλθωμεν τὴν Μωσέως, πολλοὶ τῶν νόμων, τὸ ὅσον ἐπὶ τῷ καθ' ἑαυτοὺς τηρεῖσθαι, τὸ ἄλογον ἐμφαίνουσιν, ἕτεροι δὲ τὸ ἀδύνατον. τὸ μὲν ἄλογον, γῦπες ἐσθίεσθαι ἀπαγορευόμενοι, οὐδενὸς οὐδὲ ἐν τοῖς μεγίστοις λιμοῖς ἐκβιασθέντος ὑπὸ τῆς ἐνδείας ἐπὶ τοῦτο τὸ ζῷον φθάσαι· καὶ 'ὀκ-10 ταήμερα παιδία ἀπερίτμητα ἐξολοθρεύεσθαι ἐκ τοῦ γένους αὐτῶν' κελευόμενα, δέον, εἰ ὅλως ἐχρῆν τι περὶ τούτων κατὰ τὸ ῥητὸν νενομοθετῆσθαι, τοὺς πατέρας αὐτῶν κελεύεσθαι ἀναιρεῖσθαι ἢ τοὺς παρ' οἷς τρέφονται· νῦν δέ φησιν ἡ γραφή· „ἀπερίτμητος πᾶς ἄρρην, ὃς οὐ περιτμηθήσεται τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, ἐξολοθρευθήσεται ἐκ τοῦ

324, 29 secundum litteram quomodo fieri potuisse videbitur, ut vel 'in excelsum
30 montem' educeretur a diabolo Iesus, vel etiam carnalibus oculis eius tamquam subiecta et adiacentia uni monti 'omnia mundi ostenderet regna', id est Persarum regnum et Scytharum et Indorum, vel quomodo etiam reges ipsorum glorificantur ab hominibus? Sed et alia quam| 325, 17 plurima his similia in evangeliis inveniet quicumque attentius legerit, ex quo advertet his narrationibus, quae secundum litteram prolatae videntur, inserta esse simulque contexta ea, quae historia quidem non
20 recipiat, spiritalis autem teneat intellectus.

2 (17). Sed et in praeceptorum locis similia quaedam inveniuntur. In lege quidem Moysei praecipitur 'exterminari omne masculinum, quod non fuerit octava die circumcisum'; quod valde inconsequens est, cum oporteret utique, si lex secundum historiam observanda tradebatur, iuberi ut parentes punirentur, qui filios suos non circumciderent,
25 vel hi, qui nutriunt parvulos; nunc autem dicit scriptura: „Incircumcisus masculus, id est qui non fuerit circumcisus octava die, exterminabitur de genere suo". Si vero etiam de inpossibilibus legibus requi-

325, 6 τὸ¹] τῷ φ τῷ] τὸ B 9 ἐπὶ] ὑπὸ B 13 ἄρδην B

325, 18 ex quo] ex μ : et σ 19 ea] est μ : < σ 25 circumciderunt γ

oberflächlich lesen, würde nicht die Meinung verwerfen, mit dem leiblichen Auge, das Höhe braucht, um das tiefer Gelegene wahrnehmen zu können, sei das Reich der Perser, Skythen, Inder und Parther und die Verherrlichung der Könige durch die Menschen erblickt worden? Noch zahllose ähnliche Beispiele kann der sorgfältige Leser in den Evangelien beobachten, um zuzustimmen, daß mit den im Wortsinn verlaufenen Geschichten anderes, Nichtgeschehenes verwoben ist.

2. Wenn wir nun zur Gesetzgebung des Mose übergehen, so besagen (dort) viele Gesetze, soweit es um ihre wörtliche Befolgung geht, Unvernünftiges, andere Unmögliches. Unvernünftig ist das Verbot, Geier zu essen (vgl. Lev. 11, 14); denn selbst in den größten Hungersnöten hat die Not noch keinen dazu gebracht, sich an dieses Tier heranzumachen. (Unvernünftig ist) auch das Gebot, „acht Tage alte Kinder, die unbeschnitten sind, aus ihrem Stamme auszurotten"; denn wenn überhaupt darüber etwas im Wortsinn gesetzlich zu bestimmen war, so mußte geboten werden, ihre Eltern oder Pflegeeltern zu töten. Nun sagt aber die Schrift (Gen. 17, 14): „Jedes unbeschnittene männliche Wesen, das nicht am achten Tage beschnitten wird, soll aus seinem

γένους αὐτοῦ". εἰ δὲ καὶ ἀδύνατα νομοθετούμενα βούλεσθε ἰδεῖν, ἐπισκεψώμεθα ὅτι τραγέλαφος μὲν τῶν ἀδυνάτων ὑποστῆναι ζῷον τυγχάνει, ὃν ὡς καθαρὸν κελεύει Μωσῆς ἡμᾶς προσφέρεσθαι· γρὺψ δὲ οὐχ ἱστόρηταί ποτε ὑποχείριος ἀνθρώπῳ γεγονέναι, ὃν ἀπαγορεύει ἐσθίεσθαι ὁ νομοθέτης. ἀλλὰ καὶ τὸ διαβόητον σάββατον τῷ ἀκριβοῦντι τό· „καθήσεσθε ἕκαστος εἰς τοὺς οἴκους ὑμῶν· μηδεὶς ὑμῶν ἐκπορευέσθω ἐκ τοῦ τόπου αὐτοῦ τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ" ἀδύνατόν ἐστι φυλαχθῆναι κατὰ τὴν λέξιν, οὐδενὸς ζῴου δυναμένου δι' ὅλης καθέζεσθαι τῆς ἡμέρας καὶ ἀκινητεῖν ἀπὸ τοῦ καθέζεσθαι. διόπερ τινὰ μὲν οἱ ἐκ περιτομῆς καὶ ὅσοι θέλουσι πλέον τῆς λέξεως δηλοῦσθαι μηδὲν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ζητοῦσιν, ὥσπερ τὰ περὶ τραγελάφου καὶ γρυπὸς καὶ γυπός, εἴς τινα δὲ φλυαροῦσιν εὑρησιλογοῦντες, ψυχρὰς παραδόσεις φέροντες, ὥσπερ καὶ περὶ τοῦ σαββάτου, φάσκοντες τόπον ἑκάστου εἶναι δισχιλίους πήχεις, ἄλλοι δέ, ὧν ἐστι Δοσίθεος ὁ Σαμαρεύς, καταγινώσκοντες τῆς τοιαύτης διηγήσεως οἴονται ἐπὶ τοῦ σχήματος, οὗ ἂν καταληφθῇ τις ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου, μένειν μέχρις ἑσπέρας. ἀλλὰ καὶ τὸ 'μὴ αἴρειν βάσταγμα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ

rendum est, invenimus tragelafum dici animal, quod subsistere omnino non potest, quod inter munda animalia etiam edi iubet Moyses, et grifum, quem nullus umquam meminit vel audivit humanis manibus potuisse succumbere, manducari prohibet legislator. Sed et de sabbati opinatissima observatione ita dicit: „Sedebitis unusquisque in domibus vestris, nullus movebitur de loco suo in die sabbatorum". Quod utique inpossibile est observari secundum litteram; nullus enim hominum potest tota die ita sedere, ut non moveatur de eo loco, in quo sederit. De quibus singulis hi quidem, qui ex circumcisione sunt, et quicumque in scripturis sanctis nihil amplius intellegi volunt praeterquam indicatur ex littera, haec ne requirenda quidem arbitrantur de tragelafo et grifo et vulture, fabulas autem quasdam inanes et frigidas commentantur, ex nescio quibus traditionibus proferentes de sabbato, dicentes unicuique locum suum reputari intra duo milia ulnas. Alii vero, ex quibus est Dositheus Samaritanus, notant quidem huiuscemodi expositiones, ipsi autem ridiculosius aliquid statuunt, quia unusquisque quo habitu, quo loco, qua positione in die sabbati fuerit inventus, ita usque ad vesperam debeat permanere, id est vel si sedens, ut sedeat tota die, vel si iacens, ut tota die iaceat. Sed et quod ait 'non levare

326, 10 εὑρισιλ. **Pat** : εὑρεσιλ. **φ** 12 ἑκάστῳ **Pat φ** Δοσίθεος] καὶ Θεοδόσιος **λ**

326, 16 audiit **δ** 25 frigidas **δ** : frivolas **B σ** : fribolas **μ**

Stamme ausgerottet werden." Wenn ihr aber auch Unmögliches sehen wollt, das im Gesetz geboten ist, so laßt uns beachten, daß der Bockhirsch, den uns Mose doch als ein reines Tier zu opfern befiehlt (vgl. Deut. 14, 5)[4], eines der Tiere ist, die es nicht geben kann; und von dem Greif, den der Gesetzgeber zu essen verbietet (vgl. Lev. 11, 13; Deut. 14, 12), hat man nicht gehört, daß er jemals in die Gewalt eines Menschen gekommen sei. Aber auch die vielgenannte Sabbatruhe kann der, der das Gebot: „Ihr sollt alle in euren Häusern sitzen; keiner von euch soll am siebten Tage von seinem Platze gehen" (Ex. 16, 29) genau nimmt, unmöglich nach dem Buchstaben halten; denn kein Lebewesen kann einen ganzen Tag lang sitzen, ohne die sitzende Stellung zu verändern. Deshalb untersuchen die Juden und alle, die über den Wortlaut hinaus nichts ausgesagt finden wollen, manches überhaupt nicht, wie z. B. das über den Bockhirsch, den Greifen und den Geier Gesagte; über anderes schwafeln sie, was sie sich ausdenken, und bringen frostige Überlieferungen vor wie über den Sabbat. Sie bestimmen nämlich den „Platz" eines jeden auf 2000 Ellen; andere, unter ihnen der Samaritaner Dositheus[5], verwerfen eine derartige Erklärung und meinen, man müsse in der Stellung, in der man vom Sabbattag überrascht wird, bis zum Abend verharren. Aber auch „am Sabbat keine Last zu tragen" (vgl.

[4] Wenn die LXX in Deut. 14, 5 eines der Tiere, die der Israelit essen durfte, als Tragelaphos bezeichnete, so meinte sie damit ebenso wie der Urtext ein wirkliches Tier (wahrscheinlich den Steinbock). Dagegen versteht Or. das Wort gemäß dem herrschenden gr. Sprachgebrauch, in dem es seit Aristoteles als Schulbeispiel für etwas Unwirkliches gilt. Vgl. PW s. v. Tragelaphos.

[5] Nach Or. C. Cels. I 57 und VI 11 trat Dositheus als Messias und Sohn Gottes auf. Vgl. LThK s. v. Dositheos.

σαββάτου' ἀδύνατον· διόπερ εἰς ἀπεραντολογίαν οἱ τῶν 'Ιουδαίων διδάσκαλοι ἐληλύθασι, φάσκοντες 'βάσταγμα' μὲν εἶναι τὸ τοιόνδε ὑπόδημα, οὐ μὴν καὶ τὸ τοιόνδε, καὶ τὸ ἥλους ἔχον σανδάλιον, οὐ μὴν καὶ τὸ ἀνήλωτον, καὶ τὸ οὑτωσὶ ἐπὶ τοῦ ὤμου φορούμενον, οὐ μὴν καὶ ἐπὶ τῶν δύο ὤμων.

3 (18). Εἰ δὲ καὶ ἐπὶ τὸ εὐαγγέλιον ἐλθόντες τὰ ὅμοια | ζητήσαιμεν, τί ἂν εἴη ἀλογώτερον τοῦ· „μηδένα κατὰ τὴν ὁδὸν ἀσπάσησθε", ὅπερ ἐντέλλεσθαι νομίζουσιν οἱ ἀκέραιοι τὸν σωτῆρα τοῖς ἀποστόλοις; ἀλλὰ καὶ 'δεξιὰ σιαγὼν τύπτεσθαι' λεγομένη ἀπιθανωτάτη ἐστί, παντὸς τοῦ τύπτοντος, εἰ μὴ ἄρα πεπονθώς τι παρὰ φύσιν τυγχάνει, τῇ δεξιᾷ χειρὶ τύπτοντος τὴν ἀριστερὰν σιαγόνα. ἀδύνατον δὲ ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου ἐστὶ λαβεῖν 'ὀφθαλμὸν δεξιὸν σκανδαλίζοντα'· ἵνα γὰρ χαρισώμεθα τὸ δύνασθαι ἐκ τοῦ ὁρᾶν 'σκανδαλίζεσθαί' |

onus in die sabbati' inpossibile mihi videtur. Ex his enim ad 'fabulas infinitas' sicut sanctus apostolus dicit, Iudaeorum doctores devoluti sunt, dicentes non reputari 'onus', si calciamenta quis habeat sine clavis, 'onus' vero esse, si galliculas quis cum clavis habuerit; et si quidem supra unum umerum aliquid portaverit quis, 'onus' iudicant, si vero supra utrumque, negabunt esse 'onus'.

3 (18). Iam vero si etiam de evangeliis similia requiramus, quomodo non videbitur absurdum, si secundum litteram sentiatur quod dicitur: „Neminem in via salutaveritis"? Hoc enim putant simpliciores quique salvatorem nostrum apostolis praecepisse. Sed et illud quomodo possibile videbitur observari, in his praecipue locis, ubi acerrima hiems 'gelidis' exasperatur 'pruinis', ut 'neque duas tunicas neque calciamenta' habere quis debeat? Sed et illud, quod 'dexteram quis maxillam percussus praebere etiam sinistram' iubetur, cum omnis, qui percutit dextera manu, sinistram percutiat maxillam? Sed et illud de inpossibilibus habendum est, quod in evangelio scriptum est, ut 'si oculus dexter scandalizaverit, eruatur'; quia etiamsi ponamus quod de oculis car- |

327, 9 ἀποστόλοις] *danach Lücke (vgl. Ruf. p. 327, 23—26) Koe. (p. CXXXIII)* 11 τυγχάνοι **Bas H** 12 λαβεῖν] ἐκβαλεῖν **λ** *(vgl. NT)*

327, 17 galliculas] caligulas **σ** 25 gelicidiis exaspera **M* G** : gelicidiis exasperata **M^{c} σ** 29 ut **γ** : et **B** : quod **δ** *(vielleicht richtig)* 30 quia] qui **A* W** : quin **A^{2c}**

Jer. 17, 21) ist unmöglich. Daher sind die jüdischen Lehrer in ein endloses Gerede[6] verfallen, indem sie behaupten, eine „Last" sei ein Schuh von ganz bestimmter Art und kein anderer, oder eine Sandale mit Nägeln[7], aber nicht die unbenagelte, oder auch das, was man nur so auf der (einen) Schulter trage, aber nicht, was man auf beiden Schultern trage.

3. Gehen wir nun zum Evangelium über, um die gleichen Fragen zu stellen. Was könnte unvernünftiger sein als das Wort: „Grüßet niemanden unterwegs!" (Luk. 10, 4), das nach Meinung der schlichten Gläubigen der Erlöser den Aposteln aufgetragen hat? Aber höchst unglaubwürdig ist auch das Wort vom Schlag auf die rechte Backe (vgl. Matth. 5, 39 und Luk. 6, 29), da beim Schlagen jeder, wenn er nicht etwa ein Gebrechen hat, mit der rechten Hand auf die linke Backe schlägt[8]. Unmöglich ist es sodann, dem Evangelium abzunehmen, daß „das rechte Auge Anstoß bereitet" (vgl. Matth. 5, 29). Denn selbst wenn wir einmal zugeben, daß im Sehen jemand Anstoß nehmen

[6] Vielleicht spielte Or. mit diesem Wort auf die „endlosen Mythen und Genealogien" in 1 Tim. 1, 4 an. Jedenfalls hat es Ruf. so aufgefaßt und durch seine Zusätze verdeutlicht.

[7] Vgl. Babyl. Talmud, Traktat Schabbath VI 2. — Da Ruf. im Folgenden übersetzt: „auf (nur) einer Schulter", scheint er anzunehmen, das auf beide Schultern verteilte Gewicht stelle keine „Last" im Sinne des jüdischen Verbotes dar und sei zu tragen erlaubt. Dagegen ist nach der Mischna (Trakt. Schabb. X 3) das beabsichtigte Tragen auf der Schulter verboten; wem aber etwas auf andere Weise Getragenes dorthin gleitet, der ist entschuldigt. Vermutlich hält auch Or. die Absicht für das Entscheidende in der Anwendung des Verbotes.

[8] Ruf. bietet zwischen den beiden Beispielen des gr. Textes für „unvernünftige" Evangelientexte noch folgenden Satz: „Aber wie könnte man es auch für möglich halten — zumal in Gegenden, wo der rauhe Winter durch 'eisigen Reif' (vgl. Lukrez De rer. nat. V 216 und VI 529; Vergil Georg. II 263) noch verschärft wird —, jenes Gebot zu beachten, man solle 'weder zwei Röcke noch Schuhe' haben (vgl. Matth. 10, 10)?" Gegen die Echtheit dieses Satzes erheben sich Bedenken. Die lateinische poetische Wendung erweist ihn mindestens als eine freie Bearbeitung durch den Übersetzer (vgl. Koetschau p. CXXXIII). Er fügt sich auch insofern nicht glatt in den Zusammenhang, als er zwischen zwei ἄλογα ein ἀδύνατον stellt. Ruf. könnte also dieses Beispiel hinzugefügt haben. Andererseits ist eine Kürzung in der Philoc. nicht auszuschließen. Es wäre nämlich gut zu verstehen, wenn Basilius und sein Freund, die in ihren Mönchsregeln das Verbot von zwei Röcken eingeschärft hatten (zur Datierung der Philoc. vgl. Junod [Lit.-Vz. VII]), dieses nicht in ihrer Blütenlese aus Or. als Beispiel für etwas Unmögliches hätten verbreiten

328 τινα, πῶς τῶν δύο ὀφθαλμῶν ὁρώντων τὴν αἰτίαν ἀνενεκτέον ἐπὶ τὸν δεξιόν; τίς δὲ καὶ καταγνοὺς ἑαυτοῦ ἐν τῷ ἑωρακέναι 'γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι', ἀναφέρων τὴν αἰτίαν ἐπὶ μόνον τὸν 'δεξιὸν ὀφθαλμόν', εὐλόγως ἂν τοῦτον 'ἀποβάλοι'; ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπόστολος νομοθετεῖ λέγων· „περιτετμημένος τις ἐκλήθη; μὴ ἐπισπάσθω". πρῶτον μὲν ὁ βουλόμενος ὄψεται ὅτι παρὰ τὴν προκειμένην αὐτῷ ὁμιλίαν ταῦτά φησι· πῶς γὰρ περὶ γάμου καὶ ἁγνείας νομοθετῶν οὐ δόξει ταῦτα εἰκῆ παρεμβεβληκέναι; δεύτερον δὲ τίς ἐρεῖ ἀδικεῖν τόν, εἰ δυνατόν, διὰ τὴν παρὰ τοῖς πολλοῖς νομιζομένην ἀσχημοσύνην ἐπὶ τῷ περιτετμῆσθαι, ἐπιδιδόντα ἑαυτὸν τῷ ἐπισπάσασθαι;

4. Ταῦτα δὲ ἡμῖν πάντα εἴρηται ὑπὲρ τοῦ δεῖξαι ὅτι | σκοπὸς τῇ δωρουμένῃ ἡμῖν θείᾳ δυνάμει τὰς ἱερὰς γραφάς ἐστιν οὐχὶ | τὰ ὑπὸ τῆς λέξεως παριστάμενα μόνα ἐκλαμβάνειν, ἐνίοτε τούτων ὅσον ἐπὶ τῷ ῥητῷ οὐκ ἀληθῶν ἀλλὰ καὶ ἀλόγων καὶ ἀδυνάτων τυγχανόντων, καὶ ὅτι προσύφανταί τινα τῇ γενομένῃ ἱστορίᾳ καὶ τῇ |

328, 16 nalibus dictum est, quomodo consequens videbitur ut, oculo utroque cernente, ad unum scandali culpa, et hoc ad dexterum referatur? Aut quis extra maximum crimen habebitur, ipse sibi inferens manus? Sed fortassis extra haec videbuntur esse litterae apostoli Pauli. Et quid est quod dicit: „Circumcisus aliquis vocatus est? non adducat praeputium". Quod primo quidem si qui diligentius consideret, non videtur ad ea dictum, quae ei proposita in manibus habebantur; sermo namque ei erat de nuptiis et castitate praecipiens, et videbuntur utique haec in tali causa superfluo memorata; secundo vero quid obesset, si obscenitatis vitandae causa eius, quae ex circumcisione est, posset aliquis revocare praeputium? tertio, quod certe fieri id omni genere inpossibile est.

4. Haec autem omnia nobis dicta sunt, ut ostendamus quia hic prospectus est spiritus sancti, qui nobis scripturas divinas donare dignatus est, non ut ex sola littera vel in omnibus ex ea aedificari possimus, quam frequenter inpossibilem nec sufficientem sibi adesse depraehendimus, id est per quam interdum non solum inrationabilia, verum etiam inpossibilia designantur: sed ut intellegamus contexta esse quaedam huic visibili historiae, quae interius considerata et intellecta |

328, 10 περιτετμῆσθαι] + ἐπισπάσασθαι B τῷ²] τὸ B Pat 13 ἐνίοτε] εἴποτε B

kann: wieso muß man, da doch beide Augen sehen, die Schuld auf das rechte schieben? Wer würde denn, wenn er sich beschuldigen muß, „eine Frau so angesehen zu haben, daß er sie begehrte" (vgl. Matth. 5, 28), die Schuld einzig auf das rechte Auge schieben und dieses zu Recht „ausreißen"? Aber auch der Apostel gibt folgendes (unvernünftige) Gebot (1 Kor. 7, 18): „Es ist einer beschnitten berufen worden? Dann bleibe er beschnitten." Erstens wird jeder leicht sehen, daß der Apostel dies ohne Beziehung zu der von ihm gerade geführten Erörterung sagt; denn wie sollte es, wenn er Bestimmungen über Ehe und Eheverzicht trifft, nicht den Anschein erwecken, er habe dies ohne Grund eingeschoben? Wer wird zweitens dem ein Unrecht vorwerfen, der, falls es möglich ist, die Beschneidung rückgängig machen läßt, weil die öffentliche Meinung in der Beschnittenheit eine Schande sieht?

4. Alles dieses haben wir gesagt, um zu zeigen, daß die göttliche Kraft, die uns die heiligen Schriften schenkt, nicht das Ziel verfolgt, wir sollten allein das vom Wortlaut Dargebotene aufnehmen; denn dies ist zuweilen im Wortsinn nicht wahr, sondern sogar unvernünftig und unmöglich. (Weiter wollen wir zeigen,) daß in die wirkliche Geschichte

wollen. Vgl. Basil. Reg. fusius tract. 22, 2 (PG 31, 980 A); Ep. 150, 3 (PG 32, 604 C—605 A) mit Hinweis auf Luk. 3, 11 und Matth. 10, 10. Laut Euseb. Hist. eccl. VI 3, 10 hat auch Or. in seiner Jugend dieses Verbot wörtlich genommen.

329 κατὰ τὸ ῥητὸν χρησίμῳ νομοθεσίᾳ. (19.) ἵνα δὲ μὴ ὑπολάβῃ τις ἡμᾶς ἐπὶ πάντων τοῦτο λέγειν, ὅτι οὐδεμία ἱστορία γέγονεν, ἐπεί τις οὐ γέγονε, καὶ οὐδεμία νομοθεσία κατὰ τὸ ῥητὸν τηρητέα ἐστίν, ἐπεί τις κατὰ τὴν λέξιν ἄλογος τυγχάνει ἢ ἀδύνατος, ἢ ὅτι τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος γεγραμμένα κατὰ τὸ αἰσθητὸν οὐκ ἀληθεύεται, ἢ ὅτι οὐδεμίαν νομοθεσίαν αὐτοῦ καὶ ἐντολὴν φυλακτέον· λεκτέον ὅτι σαφῶς ἡμῖν παρίσταται περί τινων τὸ τῆς ἱστορίας εἶναι ἀληθές, ὡς ὅτι Ἀβραὰμ ἐν τῷ διπλῷ σπηλαίῳ ἐτάφη ἐν Χεβρὼν καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ ἑκάστου τούτων μία γυνή, καὶ ὅτι Σίκιμα μερὶς δέδοται τῷ Ἰωσήφ, καὶ Ἱερουσαλὴμ μητρόπολίς ἐστι τῆς Ἰουδαίας, ἐν ᾗ ᾠκοδόμητο ὑπὸ Σολομῶντος ναὸς θεοῦ, καὶ ἄλλα μυρία. πολλῷ γὰρ πλείονά ἐστι τὰ κατὰ τὴν ἱστορίαν ἀληθευόμενα τῶν προσυφανθέντων γυμνῶν πνευματικῶν. πάλιν τε αὖ τίς οὐκ ἂν εἴποι τὴν|

329, 14 utilem hominibus et deo dignam proferunt legem. (19.) Ne qui autem suspicetur nos hoc dicere, quia nullam historiam scripturae factam esse sentiamus, quoniam aliqua ex his non esse facta suspicamur, vel nulla praecepta legis secundum litteram stare, quoniam quaedam secundum litteram dicimus observari non posse, in quibus vel ratio vel rei possibilitas non admittit, vel ea, quae de salvatore scripta sunt, non putare etiam sensibiliter impleta, vel praecepta eius secundum litteram non debere servari: respondendum ergo est quoniam evidenter a nobis decernitur in quam plurimis servari et posse et oportere historiae veritatem. Quis enim negare potest quod Abraham in duplici spelunca sepultus est in Chebron, sed et Isaac et Iacob et singulae eorum uxores? vel quis dubitat quod Sicima in portionem data est Ioseph, vel quod Hierusalem metropolis est Iudaeae, in qua constructum est templum dei a Salomone, et alia innumerabilia? Multo enim plura sunt, quae secundum historiam constant, quam ea, quae nudum sensum continent spiritalem. Tum deinde quis non adfirmet mandatum hoc,|

329, 7 ὡς] < **B** 9 γυνή] γῆ **B**

329, 19 de] a *Pa* 22 et posse et] < *Pa* 23 potest] possit *Pa* portione **δ** 28 constant] vera sunt *Pa* 29 Tum] Tunc *Pa*

und die im Wortsinn nützliche Gesetzgebung einiges andere hineingewoben ist. Doch soll niemand annehmen, wir sagten dies ganz allgemein, es habe sich gar keine Geschichte (in der Schrift) zugetragen, weil sich manche nicht zugetragen hat, und man habe gar kein Gesetz wörtlich zu befolgen, weil manches Gesetz im Wortlaut unvernünftig oder unmöglich ist, oder die Aufzeichnungen über den Erlöser seien als sinnliche Wirklichkeit nicht wahr oder keines seiner Gesetze oder Gebote sei zu befolgen. Deshalb muß gesagt werden, daß uns in manchen Fällen die Wahrheit der geschichtlichen Erzählung klar vor Augen tritt, z. B. daß Abraham, Isaak und Jakob in der doppelten Höhle zu Hebron begraben wurden, dazu je eine ihrer Frauen (vgl. Gen. 23, 2. 9.19; 25, 9 f.; 49, 29—32; 50, 13), daß Sichem dem Joseph zugeteilt wurde (vgl. Gen. 48, 22; Jos. 24, 32) und Jerusalem die Metropole Judäas ist (vgl. Jes. 1, 26 LXX), in der Salomo einen Tempel Gottes errichtete (vgl. 1 Kön. 6), und unzähliges andere. Denn die geschichtlich wahren Stellen sind viel zahlreicher als die hineingewobenen rein geistlichen Stellen. Und wer möchte wiederum nicht sagen, das Gebot

330 λέγουσαν ἐντολήν· „τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, ἵνα εὖ γένηταί σοι“, χωρὶς πάσης ἀναγωγῆς χρησίμην τυγχάνειν καὶ τηρητέαν γε, καὶ τοῦ ἀποστόλου Παύλου χρησαμένου αὐτῇ αὐτολεξεί; τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τοῦ· „οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ ψευδομαρτυρήσεις“; καὶ πάλιν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ἐντολαί εἰσι γεγραμμέναι οὐ ζητούμεναι, πότερον αὐτὰς κατὰ τὴν λέξιν τηρητέον ἢ οὔ, ὡς ἡ φάσκουσα· „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὃς ἐὰν ὀργισθῇ τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ“ καὶ τὰ ἑξῆς, καί· „ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως“. καὶ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ τὸ ῥητὸν τηρητέον· „νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν, μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας“, εἰ καὶ παρὰ τοῖς φιλοτιμοτέροις δύναται σώζειν ἕκαστον αὐτῶν, μετὰ τοῦ μὴ ἀθετεῖσθαι τὴν κατὰ τὸ ῥητὸν ἐντολήν. ‘βάθη σοφίας θεοῦ’.

14. 15 5. Ὁ μέντοι γε ἀκριβὴς ἐπί τινων περιελκυσθήσεται, χωρὶς πολλῆς

330, 16 quod praecipit: „Honora patrem tuum et matrem, ut bene sit tibi“, etiam sine ulla spiritali interpraetatione sufficere et esse observantibus necessarium? maxime cum et Paulus eisdem verbis repetens confirmaverit ipsum mandatum. Quid vero oportet dicere de eo, quod dictum est: „Non adulterabis, non occides, neque furtum facies, non falsum testimonium dices“ et cetera huiusmodi? Iam vero de his, quae in evangelio mandata sunt, ne dubitari quidem potest quin secundum litteram perplurima observanda sint, sicut cum dicit: „Ego autem dico vobis non iurare omnino“, et cum ait: „Qui autem inspexerit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo“, et apud Paulum apostolum quae praecipiuntur: „Commonete inquietos, consolamini pusillanimos, sustinete infirmos, patientes estote ad omnes“ et alia quam plurima.

29. 30 5. Verumtamen si qui adtentius legat, non dubito quod in quam plurimis dubitabit, utrum illa vel illa historia putetur vera esse

330, 8 ὅλως] *danach Lücke? Gö.*

330, 16 quod] quo *Pa* praecipit γ *Pa*(μ) : praecepit α : praecipitur *Pa*(ϑ) 17 etiam] < *Pa* 23 perplurima] quamplurima M : < *Pa* observanda sint] observentur *Pa* 23 dicit] *danach Lücke Koe. (vgl. p. 330, 7)* 25 concupiscendam δ 26—27 inquietos] inquit eos *Pa*

(Ex. 20, 12): „Ehre Vater und Mutter, damit es dir wohl gehe“ sei ohne jede tiefere Deutung[9] nützlich und zu befolgen, zumal es auch der Apostel Paulus im wörtlichen Sinn benutzt hat (Eph. 6, 2 f.)? Was aber soll man über das Wort sagen (Ex. 20, 13—16): „Du sollst nicht töten, du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches Zeugnis geben“? Ferner sind im Evangelium Gebote aufgezeichnet, bei denen sich gar nicht die Frage stellt, ob man sie nach dem Wortlaut befolgen müsse oder nicht, z. B. dieses: „Ich aber sage euch: Wer seinem Bruder zürnt“ usw. und: „Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Matth. 5, 22 und 34)[10]. Und beim Apostel muß man den Wortlaut befolgen: „Ermahnet die Unordentlichen, tröstet die Kleinmütigen, stützet die Schwachen, seid langmütig gegen alle!“ (1 Thess. 5, 14), auch wenn in den Augen der Strebsameren jedes dieser Worte „Tiefen der Weisheit Gottes“ (vgl. Röm. 11, 33; 1 Kor. 2, 10) bewahren kann, ohne daß das Gebot im Wortsinne außer Kraft gesetzt würde.

5. Der wissenschaftlich Gebildete wird allerdings in manchen Fällen schwanken und ohne eingehende Prüfung nicht entscheiden können, ob

[9] Or. machte das Wort ἀναγωγή zu einem wichtigen Fachbegriff der christlichen Exegese. Er bezeichnete damit einerseits die Ermittelung des durch Christus erkennbar gewordenen geistlichen Sinnes der heiligen Schrift und der göttlichen Geheimnisse, andererseits den vornehmlich durch diese Auslegung bewirkten sittlichen und erlösenden Aufstieg der Seelen zur Vollkommenheit. Anscheinend wollte er mit diesem Begriff sein Verfahren von der mehr technisch und allgemein geistig verstandenen Allegorie der nichtchristlichen Auslegungsweise unterscheiden. In der Vorgeschichte des Begriffs spielte besonders Klemens von Alexandrien eine Rolle, bei dem das Verb ἀνάγειν öfter „zur Gnosis emporführen“ und „im höheren Sinne auslegen“ bedeutet (so Strom. V 115, 3). Vgl. die im Lit.-Vz. V genannten Werke von Goegler und Hanson sowie W. A. Bienert, „Allegoria“ und „Anagoge“ bei Didymos dem Blinden von Alexandria. Patristische Texte u. Studien 13, 1972 (dort weitere Lit.).

[10] Während die Philoc. als Beispiele Matth. 5, 22 und 34 anführt, bietet Ruf. Matth. 5, 34 und 28 (vom begehrlichen Blick). Enthielt das Original drei Beispiele, die in beiden Überlieferungen auf zwei beschränkt wurden? Eher dürfte Ruf. allein durch Weglassen und Hinzufügen geändert haben. Vgl. den Krit. Anh.

331 βασάνου μὴ δυνάμενος ἀποφήνασθαι, πότερον ἥδε ἡ | νομιζομένη ἱστορία γέγονε κατὰ τὴν λέξιν ἢ οὔ, καὶ τῆσδε τῆς νομο|θεσίας τὸ ῥητὸν τηρητέον ἢ οὔ. διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγ|χάνοντα τηροῦντα τὸ τοῦ σωτῆρος πρόσταγμα τὸ λέγον· „ἐρευνᾶτε | τὰς γραφάς“ ἐπιμελῶς βασανίζειν, πῇ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές | ἐστι καὶ πῇ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου. (20.) ἐπεὶ τοίνυν, ὡς σαφὲς ἔσται τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀδύνατος μὲν ὁ ὡς πρὸς τὸ ῥητὸν εἱρμός, οὐκ ἀδύνατος δὲ ἀλλὰ καὶ ἀληθὴς ὁ προηγούμενος, ὅλον τὸν νοῦν φιλοτιμητέον καταλαμβάνειν, συνείροντα τὸν περὶ τῶν κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτων λόγον νοητῶς τοῖς οὐ μόνον οὐκ ἀδυνάτοις ἀλλὰ καὶ ἀληθέσι κατὰ τὴν ἱστορίαν, συναλληγορουμένοις τοῖς ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει μὴ γεγενημένοις. διακείμεθα γὰρ ἡμεῖς περὶ πάσης τῆς θείας γραφῆς, ὅτι πᾶσα μὲν ἔχει τὸ πνευματικόν, οὐ πᾶσα δὲ τὸ σωματικόν· πολλαχοῦ γὰρ ἐλέγχεται ἀδύνατον ὂν τὸ σωματικόν.

16 Διόπερ πολλὴν προσοχὴν συν|εισακτέον τῷ εὐλαβῶς ἐντυγχάνοντι ὡς θείοις γράμμασι ταῖς θείαις | βίβλοις, ὧν ὁ χαρακτὴρ τῆς νοήσεως τοιοῦτος ἡμῖν φαίνεται·

18. 19 6. Ἔθνος τι ἐπὶ γῆς ἀπαγγέλλουσιν οἱ λόγοι ἐξει|λέχθαι τὸν θεόν, 20 ὃ καλοῦσιν ὀνόμασι πλείοσι. καλεῖται γὰρ τοῦτο τὸ | πᾶν ἔθνος Ἰσραήλ, λέγεται δὲ καὶ Ἰακώβ. ὅτε δὲ διῄρητο κατὰ τοὺς | χρόνους Ἱεροβοὰμ

331, 22 secundum litteram an minus vera, et illud vel illud praeceptum utrum secundum litteram observandum sit necne. Propter quod multo studio et labore nitendum est, quatenus unusquisque legentium cum omni 25 reverentia intellegat se divina et non humana verba tractare, quae sanctis libris inserta sunt.

27 (20.) Nos ergo quam videmus in scripturis | sanctis digne et consequenter observari debere intellegentiam, huius|modi esse arbitramur:

29. 30 6. Gentem quandam praedicant super terras divinae | litterae electam esse a deo, quam gentem plurimis nominibus appella|runt: interdum enim universa haec gens Israhel dicitur, interdum Iacob, | et maxime cum divisa gens ipsa a Hieroboam filio Nabath in duas par-|

331, 9—10 καταλαβεῖν B 10 λόγων B D* 11 οὐκ] < B φ 20 διῄρηται B

331, 32 cum] < γ Hieroboam B G* : Roboam (δ) (M) G^{c} σ Nabath] Nave (δ)

der betreffende als geschichtlich geltende Bericht im Wortsinne geschehen ist oder nicht und ob der Wortlaut eines bestimmten Gebotes zu befolgen ist oder nicht. Deshalb muß der Leser sich genau an die Weisung des Erlösers halten, welche lautet (Joh. 5, 39): „Erforschet die Schriften!“ [11], und sorgfältig prüfen, wo der Wortlaut wahr ist und wo er unmöglich ist, und nach Kräften aus den ähnlichen Worten den überall in der Schrift verstreuten Sinn des wörtlich Unmöglichen aufspüren. Da nun aber, wie den Lesern klar sein wird, der durchgehende Zusammenhang des Wortsinnes unmöglich, der des Hauptsinnes [12] aber nicht unmöglich, sondern vielmehr wahr ist, muß man ernstlich danach streben, den ganzen (geistigen) Sinn zu erfassen. Dazu ist die Aussage des im Wortlaut Unmöglichen nach ihrem geistigen Sinn mit dem, was nicht allein möglich, sondern sogar geschichtlich wahr ist, zu verbinden, indem man dieses zusammen mit dem wörtlich Ungeschichtlichen übertragen auslegt. Denn wir sind gegenüber der ganzen göttlichen Schrift der Ansicht, daß sie an jeder Stelle den geistigen, aber nicht an jeder Stelle den leiblichen Sinn hat; in vielen Fällen erweist sich ja der leibliche Sinn als unmöglich.

Daher ist große Aufmerksamkeit anzuwenden, wenn man die göttlichen Bücher ehrfürchtig als göttliche Schriften [13] lesen will. Die Besonderheit ihres (geistigen) Verständnisses stellt sich uns folgendermaßen dar [14]:

6. Die Schriften berichten, Gott habe sich auf Erden ein Volk erwählt, dem sie mehrere Namen geben. Dieses Volk heißt nämlich als Gesamtvolk Israel, es wird aber auch Jakob genannt. Als es zur Zeit

[11] Die folgenden allgemeinen Weisungen des § 5 über die Erfassung des geistlichen Schriftsinnes hat Ruf. übergangen.

[12] Der durchgehende geistige oder pneumatische Sinn ist ja gegenüber der Niederschrift, die im Wortlaut nicht überall gültig ist, der eigentliche und „erste“ Sinn. Vgl. auch IV 2, 9 mit Anm. 36.

[13] Das Wort „Schriften“ weist hier mehr auf die Verbindlichkeit und den geistigen Gehalt der Offenbarung hin, „Bücher“ mehr auf ihren äußeren Niederschlag; doch hat Or. diese Unterscheidung nicht systematisch durchgeführt. — Vgl. auch IV 2, 2 Anfang und 2, 3 Ende.

[14] Im Folgenden wendet Or. die in IV 2, 7—3, 5 vorgetragene Auffassung vom Schriftverständnis auf die biblischen Aussagen über das Volk Gottes an.

332 υἱοῦ Νάβατ, αἱ μὲν ὑπὸ τούτῳ λεγόμεναι φυλαὶ | δέκα ὠνομάσθησαν
'Ισραήλ, αἱ δὲ λοιπαὶ δύο καὶ ἡ Λευιτική, ὑπὸ τῶν | ἐκ σπέρματος
τοῦ Δαυεὶδ βασιλευόμεναι, 'Ιούδας. ὁ δὲ σύμπας τόπος, | ὅντινα
ᾤκουν οἱ ἀπὸ τοῦ ἔθνους, δεδομένος αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ θεοῦ, | κα-
λεῖται 'Ιουδαία, ἧς μητρόπολις 'Ιερουσαλήμ, μητρόπολις δηλονότι
πλειόνων πόλεων, ὧν τὰ ὀνόματα πολλαχοῦ μὲν καὶ ἄλλοθι διεσπαρ-
μένως κεῖται, ὑφ' ἓν δὲ κατειλεγμέναι εἰσὶν ἐν 'Ιησοῦ τῷ τοῦ Ναυῆ.
(21.) τούτων οὕτως ἐχόντων, ὑψῶν τὸ διανοητικὸν ἡμῶν ὁ ἀπόστολός
φησί που· „βλέπετε τὸν 'Ισραὴλ κατὰ σάρκα", ὡς ὄντος τινὸς 'Ισραὴλ
κατὰ πνεῦμα. καὶ ἀλλαχοῦ λέγει· „οὐ γὰρ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς
ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ", „οὐδὲ πάντες οἱ ἐξ 'Ισραὴλ οὗτοι 'Ισραήλ".
ἀλλ' οὐδὲ „ὁ ἐν τῷ φανερῷ 'Ιουδαῖός ἐστιν, οὐδὲ ἡ ἐν τῷ φανερῷ
ἐν σαρκὶ περιτομή· ἀλλ' ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ 'Ιουδαῖος, καὶ περιτομὴ
καρδίας ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι". εἰ γὰρ ἡ κρίσις τοῦ 'Ιουδαίου ἐκ
τοῦ κρυπτοῦ λαμβάνεται, νοητέον ὅτι, ὥσπερ 'Ιουδαίων σωματικῶν
ἐστι γένος, οὕτω τῶν 'ἐν κρυπτῷ 'Ιουδαίων' ἐστί τι ἔθνος, τῆς |

332, 16 tes est, et decem tribus, quae sub eo factae sunt, Israhel appellatae
sunt, aliae vero duae, cum quibus erat etiam Levitica tribus et ea, quae
ex David regio genere descendebat, Iudas nominata est; universa
autem loca ipsa, quae habebat gens ista, quae a deo acceperat, Iudaea
dicebantur, in qua metropolis erat Hierusalem, metropolis autem quasi
plurimarum urbium mater quaedam dicitur; quarum urbium nomina et
aliis quidem divinis libris sparsim frequenter invenies nominata, simul
autem in unum contexta continentur in libro Iesu Nave. (21.) Cum
ergo haec ita se habeant, elevare quodammodo ex terra et erigere in-
tellegentiam nostram sanctus apostolus volens ait in quodam loco:
„Videte Israhel secundum carnem". Per quod significat utique quod
sit et alius Israhel, qui non sit 'secundum carnem' sed secundum
spiritum. Et iterum in alio loco dicit: „Non enim omnes, qui ex
Israhel, hi sunt Israhel". |

332, 8 κατὰ σάρκα — 'Ισραὴλ²] < B 14 σωματικῶν B λ : σωματικόν Pat (?) H

332, 27 sit¹] *nach* Israhel γ 29 hi sunt Israhel] sunt hi israhelitae M : sunt hisrahelitae G : sunt, sunt israhelitae σ

Jerobeams, des Sohnes Nebats, geteilt wurde, erhielten die zehn Stämme, die sich nach dem Bericht ihm unterstellt hatten, den Namen Israel, die anderen beiden und Levi, die von den Nachkommen Davids regiert wurden, den Namen Juda (vgl. 1 Kön. 12, 2 ff.). Das gesamte Wohngebiet, das Gott diesem Volk gegeben hatte, heißt Judäa. Seine Metropole ist Jerusalem, bekanntlich die „Mutterstadt" mehrerer Städte[15], deren Namen an vielen anderen Stellen verstreut stehen, aber im Buche Josuas, des Sohnes Nuns, zusammengestellt sind (vgl. Jos. 13—21, besonders 15). In Anbetracht dessen sagt der Apostel einmal, indem er uns zu einem höheren Erkennen führt: „Sehet das Israel nach dem Fleische!" (1 Kor. 10, 18), — weil es offenbar (auch) ein Israel nach dem Geiste gibt. Anderwärts sagt er: „Nicht die fleischlichen Kinder sind ja Kinder Gottes" (Röm. 9, 8)[16], „auch sind nicht alle Israeliten Israel" (Röm. 9, 6). Ferner ist auch nicht „der, der es äußerlich ist, ein (rechter) Jude, und auch nicht die sichtbar am Fleische vollzogene Beschneidung (eine rechte); sondern der ist Jude, der es im Verborgenen ist, und Beschneidung ist die des Herzens, die im Geist, nicht im Buchstaben erfolgt" (Röm. 2, 28 f.). Wenn nämlich die Entscheidung über den Juden nach etwas Verborgenem getroffen wird, dann muß man erkennen, daß es so, wie es ein Geschlecht leiblicher Juden gibt, auch ein Volk der „Juden im Verborgenen" gibt, wenn nämlich die Seele aus gewissen verborgenen

[15] Philon (Leg. ad Gaium 281) zählt viele Länder auf, in die die Metropolis Jerusalem Kolonien entsandt habe. Or. geht es auch bei diesen Stadtgründungen um den geistigen Sinn.

[16] Ruf. hat p. 332, 9 f. und 332, 11—333, 28 nicht übersetzt.

333 ψυχῆς τὴν εὐγένειαν ταύτην κατά τινας λόγους ἀπορρήτους κεκτημένης. ἀλλὰ καὶ πολλαὶ προφητεῖαι περὶ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τοῦ Ἰούδα προφητεύουσι, διηγούμεναι τὰ ἐσόμενα αὐτοῖς. καὶ οὐ δήπου αἱ τοσαῦται τούτοις γεγραμμέναι ἐπαγγελίαι, ὅσον ἐπὶ τῇ λέξει ταπειναὶ τυγχάνουσαι καὶ οὐδὲν ἀνάστημα παριστᾶσαι καὶ ἀξίωμα ἐπαγγελίας θεοῦ, οὐχὶ ἀναγωγῆς μυστικῆς δέονται. εἰ δὲ αἱ ἐπαγγελίαι νοηταί εἰσι δι' αἰσθητῶν ἀπαγγελλόμεναι, καὶ οἷς αἱ ἐπαγγελίαι, οὐ σωματικοί.

7. Καὶ ἵνα μὴ ἐπιδιατρίβωμεν τῷ λόγῳ τῷ περὶ τοῦ | 'ἐν κρυπτῷ Ἰουδαίου' καὶ τῷ περὶ 'τοῦ ἔσω ἀνθρώπου' Ἰσραηλίτου, | καὶ τούτων αὐτάρκων ὄντων τοῖς μὴ ἀκέντροις, ἐπὶ τὸ προκείμενον | ἐπανερχόμεθα καί φαμεν τὸν Ἰακὼβ πατέρα εἶναι τῶν δώδεκα | πατριαρχῶν, κἀκείνους τῶν δημάρχων, καὶ ἔτι ἐκείνους τῶν ἐξῆς | Ἰσραηλιτῶν. ἆρ' οὖν οἱ μὲν σωματικοὶ Ἰσραηλῖται τὴν ἀναγωγὴν | ἔχουσιν ἐπὶ τοὺς δημάρχους, καὶ οἱ δήμαρχοι πρὸς τοὺς πατριάρχας, | οἱ δὲ πατριάρχαι πρὸς τὸν Ἰακὼβ καὶ τοὺς ἔτι ἀνωτέρω· οἱ δὲ νοητοὶ Ἰσραηλῖται, ὧν τύπος ἦσαν οἱ σωματικοί, οὐχὶ ἐκ δήμων εἰσί, τῶν δήμων ἐκ φυλῶν ἐληλυθότων, καὶ τῶν φυλῶν ἀπὸ ἑνός τινος, γένεσιν οὐ τοιαύτην σωματικὴν ἔχοντος ἀλλὰ τὴν κρείττονα, γεγενημένου κἀκείνου ἐκ τοῦ Ἰσαάκ, καταβεβηκότος κἀκείνου ἐκ τοῦ Ἀβραάμ, πάντων ἀναγομένων ἐπὶ τὸν Ἀδάμ, ὃν ὁ ἀπόστολος εἶναί φησι τὸν Χριστόν; πᾶσα γὰρ ἀρχὴ πατριῶν τῶν ὡς πρὸς τὸν τῶν ὅλων θεὸν κατωτέρω ἀπὸ Χριστοῦ ἤρξατο τοῦ μετὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα οὕτω πατρὸς ὄντος πάσης ψυχῆς, ὡς ὁ Ἀδὰμ πατήρ ἐστι πάντων τῶν ἀνθρώπων. εἰ δὲ καὶ ἡ Εὔα ἐπιτέτευκται τῷ Παύλῳ εἰς τὴν ἐκκλησίαν ἀναγομένη, οὐ θαυμαστόν, τοῦ Κάιν ἐκ τῆς Εὔας γεγενημένου καὶ πάντων τῶν ἐξῆς τὴν ἀναγωγὴν ἐχόντων ἐπὶ τὴν Εὔαν, ἐκπτώματα τῆς ἐκκλησίας τυγχάνειν, πάντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας προηγουμένῳ λόγῳ γεγενημένων.

333, 4 ὅσον — 6 ἐπαγγελίαι] < B 7 ἀπαγγελλόμεναι φ : ἐπαγγελόμεναι B (Pat *fehlt*?) : ἐπαγγελλόμεναι *Rob.* 8 τῷ² H : τοῦ Pat : < B λ 10 ἀκέντροις] ἀκεραίοις *Ka.* 21 θεὸν] < B 24 τῶν] < φ Παύλῳ] ἀποστόλῳ φ 27 ἐκπτώματα B λ : ἐκτυπώματα Pat H

Gründen diese edle Herkunft besitzt. Es gibt aber auch viele Weissagungen über Israel und Juda, die ihnen die Zukunft verkündigen. Und es ist doch wohl nicht so, daß die vielen für sie aufgezeichneten Verheißungen, die nach dem Wortsinn niedrig und ohne Erhabenheit und Würde einer Gottesverheißung sind, keiner geheimnisvollen höheren Deutung bedürften. Wenn aber die in sinnlichen Vorstellungen ausgesprochenen Verheißungen geistig sind, dann sind auch die gemeinten Empfänger keine leiblichen.

7. Um nicht bei der Erörterung über den „Juden im Verborgenen" und über den „inwendigen Menschen" aus Israel (vgl. Röm. 7, 22 u. ö.) zu lange zu verweilen, zumal das Gesagte für die nicht Unbelehrbaren[17] genügt, kehren wir zu unsrer Sache zurück und sagen, Jakob sei der Vater der zwölf Erzväter (Patriarchen), diese die Väter der Sippenhäupter und diese dann die Väter der weiteren Israeliten. Also führen die leiblichen Israeliten ihre Herkunft zurück auf die Sippenhäupter, die Sippenhäupter auf die Patriarchen und die Patriarchen auf Jakob und die noch Früheren; die geistigen Israeliten aber, deren Vorausbild (Typus) die leiblichen waren, — stammen sie etwa nicht aus Sippen, und kommen die Sippen etwa nicht aus Stämmen und die Stämme aus einem Einzigen, der allerdings nicht eine solche leibliche, sondern eine höhere Geburt besitzt? Auch er stammt von Isaak ab, und auch dieser kommt von Abraham her, und alle lassen sich zurückführen auf Adam, der, wie der Apostel sagt, Christus ist (vgl. 1 Kor. 15, 45). Denn jeglicher Ursprung der Geschlechter, die tiefer stehen als der Gott des Alls, hat bei Christus angefangen; er ist nach dem Gott und Vater des Alls in der gleichen Weise Vater jeder Seele[18], wie Adam Vater aller Menschen ist. Wenn es Paulus aber auch gelungen ist, Eva auf die Kirche zu deuten (vgl. Eph. 5, 31 f.), so ist es nicht verwunderlich, da Kain von Eva geboren wurde und alle Späteren auf Eva zurückgehen, daß es gefallene Glieder der Kirche gibt[19]; denn alle (Seelen) stammen in geistigem Sinn von der Kirche ab.

[17] Oder „Stumpfen". Zur Schwierigkeit des Textes s. den Krit. Anh.

[18] Alle denkbaren Abstammungen oder Vaterschaften sind nicht mit der ewigen Vaterschaft Gottes (s. Eph. 3, 15; vgl. De princ. I 1 Anm. 1) zu vergleichen. Gott ist Vater Christi, dieser ist Vater der Geschöpfe.

[19] Schon Philon hatte die Gestalt Kains als Typus der aus Selbstliebe sich von Gott abwendenden Irrlehre und Verdorbenheit gedeutet; s. das Register der Ausgabe von Cohn-Wendland-Reiter s. v. Cain. — Zur Lesart ἐκτυπώματα, die etwa mit „Ausprägungen" zu übersetzen wäre, s. den Krit. Anh.

333, 29. 30 8 (22). Εἰ δὲ πληκτικά ἐστι τὰ περὶ τοῦ Ἰσραὴλ καὶ τῶν | φυλῶν καὶ τῶν δήμων αὐτοῦ ἡμῖν εἰρημένα, ἐπὰν φάσκῃ ὁ σωτήρ· | „οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ“, |
334 οὐκ ἐκλαμβάνομεν ταῦτα ὡς οἱ πτωχοὶ τῇ διανοίᾳ Ἐβιωναῖοι, τῆς πτωχείας τῆς διανοίας ἐπώνυμοι (‘ἐβίων’ γὰρ ὁ πτωχὸς παρ’ Ἑβραίοις ὀνομά|ζεται), ὥστε ὑπολαβεῖν ἐπὶ τοὺς σαρκίνους Ἰσραηλίτας προηγουμένως | τὸν Χριστὸν ἐπιδεδημηκέναι. „οὐ“ γὰρ „τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα | τέκνα τοῦ θεοῦ“. πάλιν ὁ ἀπόστολος περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ τοιαῦτά τινα διδάσκει, ὅτι „ἡ ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν“. καὶ ἐν ἄλλῃ ἐπιστολῇ· „ἀλλὰ προσεληλύθατε Σιὼν ὄρει καὶ πόλει θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλὴμ ἐπουρανίῳ, καὶ μυριάσιν ἀγγέλων, πανηγύρει καὶ ἐκκλησίᾳ πρωτοτόκων ἀπογεγραμμένων ἐν οὐρανοῖς“. εἰ τοίνυν ἐστὶν ἐν ψυχῶν γένει ὁ Ἰσραήλ, καὶ ἐν οὐρανῷ τις πόλις Ἱερουσαλήμ, ἀκολουθεῖ τὰς πόλεις Ἰσραὴλ μητροπόλει χρῆσθαι τῇ ἐν οὐρανοῖς Ἱερουσαλὴμ καὶ ἀκολούθως τῇ πάσῃ Ἰουδαίᾳ.|

333, 32. 33 8 (22). Edocti igitur ab eo quia sit alius ‘Israhel secundum | carnem’, et alius secundum spiritum, cum dicit salvator quia „non sum |
334, 13 missus nisi ad oves perditas domus Israhel“, non ita accipimus sicut hi, qui terrena sapiunt, id est Hebionitae, qui etiam ipso nomine pauperes appellantur (Hebion namque pauper apud Hebraeos interpraetatur), | sed intellegimus genus esse animarum, quae Israhel nominantur, secun|dum quod et nominis ipsius designat interpraetatio: Israhel namque | ‘mens videns deum’ vel ‘homo videns deum’ interpraetatur. Rursum apostolus de Hierusalem talia quaedam revelat, quia „quae sursum est Hierusalem libera est, quae est mater nostra“. Et in alia epistola sua dicit: „Sed accessistis ad Sion montem et civitatem dei viventis, Hierusalem caelestem et multitudinem angelorum conlaudantium et ecclesiam primitivorum quae adscripta est in caelis“. Si ergo sunt quaedam animae in hoc mundo, quae Israhel appellantur, et in caelo civitas aliqua, quae Hierusalem nominatur, consequens est ut hae civitates, quae gentis Israheliticae esse dicuntur, metropolim habeant Hierusalem caelestem, et secundum haec de omni Iudaea intellegamus, de qua putamus etiam prophetas mysticis quibusdam narrationibus elocutos, cum aliqua vel de Iudaea vel de Hierusalem prophetarunt, vel si quae sanctae historiae illa vel illa incursionum genera Iudaeae vel Hierusalem praedicant accidisse. Quaecumque ergo vel narrantur|

333, 29 δὲ] δὴ **B** 334, 2 πτωχείας τῆς] πτωχῆς **B** ἐβίω **B H** 9 καὶ] < **Pat φ** 12 καὶ] < **Pat φ** Ἰουδαίᾳ] *danach Lücke Koe.*

334, 18 Rursus **γ** 29 vel[1]] < **γ**

8. Wenn nun das, was wir über Israel, seine Stämme und Sippen gesagt haben, überzeugend ist, so fassen wir die Worte des Erlösers (Matth. 15, 24): „Ich bin nur gesandt zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ nicht wie die geistig armen Ebioniten[20] auf, die nach der Armut des Geistes benannt sind — „ebion“ heißt ja bei den Hebräern der Arme —; d. h. wir nehmen nicht an, Christus sei an erster Stelle zu den fleischlichen Israeliten gekommen. Denn „nicht sind die fleischlichen Kinder auch Kinder Gottes“ (vgl. Röm. 9, 8). Der Apostel lehrt wiederum ebensolches über Jerusalem (Gal. 4, 26): „Das obere Jerusalem ist die Freie, welche unsere Mutter ist.“ Und in einem andern Brief (Hebr. 12, 22 f.): „Aber ihr seid zu dem Berge Zion gekommen und zu der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden von Engeln, der Versammlung und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind.“ Wenn sich also Israel in der Gattung der Seelen und wenn sich im Himmel eine Stadt Jerusalem befindet, so folgt daraus, daß die Städte Israels das himmlische Jerusalem zur „Mutterstadt“ haben und Entsprechendes für

[20] Ebioniten heißen bei den Kirchenvätern seit Ende des 2. Jh.s die zur häretischen Sekte gewordenen Judenchristen. Ursprünglich war der Name wohl eine ehrenvolle Selbstbezeichnung der Urgemeinde. Vgl. RGG II 297 f.; RAC II 1117 und IV 487 ff.

335 ὅσα τοιγαροῦν προφητεύεται περὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ λέγεται περὶ αὐτῆς, εἰ †θεοῦ ὡς θεοῦ† ἀκούωμεν καὶ σοφίαν φθεγγομένου, περὶ τῆς ἐπουρανίου πόλεως καὶ παντὸς τοῦ τόπου τοῦ περιεκτικοῦ τῶν πόλεων τῆς ἁγίας γῆς νοητέον τὰς γραφὰς ἀπαγγέλλειν. τάχα γὰρ ὁ σωτὴρ ἐπ' ἐκείνας ἡμᾶς ἀνάγων τὰς πόλεις, τοῖς εὐδοκιμήσασιν ἐν τῷ τὰς μνᾶς καλῶς ᾠκονομηκέναι ἐπιστασίαν δίδωσι 'δέκα' ἢ 'πέντε πόλεων'.

9. Εἰ τοίνυν αἱ προφητεῖαι αἱ περὶ Ἰουδαίας καὶ περὶ Ἰερουσαλὴμ καὶ Ἰσραὴλ καὶ Ἰούδα καὶ Ἰακώβ, μὴ σαρκίνως ἡμῶν ἐκλαμβανόντων ταῦτα, μυστήρια τοιάδε τινὰ ὑποβάλλουσιν, ἀκόλουθον ἂν εἴη καὶ τὰς προφητείας τὰς περὶ Αἰγύπτου καὶ Αἰγυπτίων καὶ Βαβυλῶνος καὶ Βαβυλωνίων καὶ Τύρου καὶ Τυρίων καὶ Σιδῶνος καὶ Σιδωνίων ἢ τῶν λοιπῶν ἐθνῶν, μὴ μόνον περὶ τῶν σωματικῶν τούτων Αἰγυπτίων καὶ Βαβυλωνίων καὶ Τυρίων καὶ Σιδωνίων προφητεύειν. εἰ γὰρ Ἰσραηλῖται νοητοί, ἀκόλουθον καὶ Αἰγυπτίους εἶναι νοητοὺς καὶ Βαβυλωνίους. οὐδὲ γὰρ πάνυ ἁρμόζει τὰ ἐν τῷ Ἰεζεκιὴλ

335, 16 vel prophetantur de Hierusalem, si Pauli verba quasi 'Christi in eo loquentis' audimus, secundum sententiam ipsius utique de illa civitate, quam dicit Hierusalem caelestem, et de omnibus locis vel urbibus, quae terrae sanctae urbes esse dicuntur, quarum Hierusalem metropolis est, 20. 21 dicta esse intellegere debemus. Ex ipsis namque civitatibus etiam salvatorem putandum est volentem nos ad altiorem provocare intellectum promittere his, qui bene commissam sibi ab eo pecuniam dispensarunt, potestatem habere 'supra decem civitates' vel 'supra quinque civitates'.

9. Si igitur prophetiae, quae de Iudaea et Hierusalem et Israhel et Iuda et Iacob prophetatae sunt, dum non a nobis carnaliter intelleguntur, mysteria quaedam divina significant: consequens utique est etiam illas prophetias, quae vel de Aegypto et Aegyptiis vel de Babylone et Babyloniis et Sidone ac Sidoniis prolatae sunt, non de Aegypto ista, quae in terris posita est, vel Babylone vel Tyro vel Sidone intellegi prophetatas. Neque enim ea, quae Hiezechiel propheta de

335, 2 εἰ] ἐκ H θεοῦ[1]] Παύλου *Del. (vgl. Ruf.)* : αὐτοῦ *Ka.* ἀκούομεν *Koe. App.* 5 ἀναγαγὼν B 11 καὶ[2] — 13 Βαβυλωνίων] < B 14 προφητεύειν] + ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν νοητῶν H

335, 24 et[1]] + de γ 27—28 Babylone] Babylona (M S) G : Babylonia B (Ab) 28 ac] et W γ 29 Babylone] Babylona (δ) B 30 prophetatas *Del.* : prophetata α σ : propheta μ

ganz Judäa gilt[21]. Wenn wir auf Paulus wie auf einen Gott und einen Verkünder von Weisheit hören[22], dann ist alles, was über Jerusalem geweissagt und über es berichtet wird, so zu verstehen, daß die Schriften von der himmlischen Stadt und dem ganzen Raum reden, der die Städte des heiligen Landes in sich schließt. Vielleicht führt uns ja der Erlöser hinauf in jene Städte und gibt denen, die sich durch gute Verwaltung ihrer Pfunde ausgezeichnet haben, die Herrschaft über „zehn" oder „fünf Städte" (vgl. Luk. 19, 17—19).

9. Wenn also, da wir alles das nicht fleischlich auffassen, die Weissagungen über Judäa, Jerusalem, Israel, Juda und Jakob derartige Geheimnisse andeuten, so dürfte daraus folgen, daß auch die Weissagungen über Ägypten und die Ägypter, Babylon und die Babylonier, Tyrus und die Tyrier, Sidon und die Sidonier oder über die andern Völker nicht allein von diesen leiblichen Ägyptern, Babyloniern, Tyriern und Sidoniern weissagen. Wenn es nämlich geistige Israeliten gibt, dann ist es folgerichtig, daß es auch geistige Ägypter und Babylonier gibt. Denn keinesfalls kann, was das Buch Hesekiel (Hes. 29

[21] Bei Ruf. folgt p. 334, 28—31 noch ein Satz, der vermutlich eine von ihm vorgenommene Erweiterung ist. Er lautet: „Von ihr haben unsres Erachtens auch die Propheten in geheimnisvollen Berichten gesprochen, wenn sie etwas von Judäa oder Jerusalem geweissagt haben oder wenn irgendwelche heiligen Geschichten berichten, Einfälle dieser oder jener Art hätten Judäa oder Jerusalem betroffen". Vgl. den Krit. Anh.

[22] Die Wendung „auf Paulus hören ὡς θεοῦ" stellt den Apostel keineswegs Gott gleich. Sondern da θεοῦ ohne Artikel gebraucht ist, meint sie vielmehr „wie auf einen Gott" oder „auf ein göttliches Wesen". (Vgl. die Anerkennung des Paulus als eines θεῖος ἀνήρ IV 2, 6; p. 317, 15.) Späteren Abschreibern war der Vergleich so unerträglich, daß sie den Namen des Apostels entfernten (s. den Krit. App.). Ruf. bewahrte den Namen, schwächte aber den Anstoß ab, indem er in Anlehnung an 2 Kor. 13, 3 schrieb: „Wenn wir die Worte des Paulus so hören, als spräche Christus in ihm" (vgl. De princ. IV 4, 2, wo außer 2 Kor. 13, 3 noch Gal. 2, 20 benutzt ist). — Der kühne Ausdruck des Or. wird von einigen Bibelstellen her einigermaßen verständlich. 1 Thess. 2, 13 hält Paulus es für richtig, daß seine Hörer „das von uns gepredigte Gotteswort ... nicht als Menschenwort, sondern, wie es das in Wahrheit ist, als Wort Gottes" angenommen haben. Auch Luk. 10, 16 wäre zu vergleichen. — Mit σοφίαν φθεγγομένου spielt Or. auf 1 Kor. 2, 6 f. an. Eben die göttliche Weisheit verleiht dem Apostel seine besondere Vollmacht. — Über Paulus als bevorzugte Autorität des Or. s. H. de Lubac, Geist aus der Geschichte 87 ff. (= Histoire et Esprit 69 ff.) [Lit.-Vz. V].

336 λεγόμενα περὶ Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου ⟨περὶ⟩ ἀνθρώπου τινὸς ἄρξαντος ἢ ἄρξοντος τῆς Αἰγύπτου λέγεσθαι, ὡς δῆλον ἔσται τοῖς παρατηρουμένοις. ὁμοίως τὰ περὶ τοῦ ἄρχοντος Τύρου οὐ δύναται νοεῖσθαι περί τινος ἀνθρώπου ἄρξοντος τῆς Τύρου. καὶ τὰ περὶ τοῦ Ναβουχοδονόσορ πολλαχοῦ λεγόμενα καὶ μάλιστα ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ οὐχ οἷόν τε ἐκλαβεῖν περὶ τοῦ ἀνθρώπου ἐκείνου· οὔτε γὰρ ‘ἐξέπεσεν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ’, οὔτε ‘ἑωσφόρος’ ἦν, οὐδὲ ‘πρωῒ ἀνέτελλεν’ ἐπὶ τὴν γῆν ὁ Ναβουχοδονόσορ ὁ ἄνθρωπος. οὐ μὴν οὐδὲ τὰ λεγόμενα ἐν τῷ Ἰεζεκιὴλ περὶ Αἰγύπτου, ὡς ‘τεσσαράκοντα ἔτεσιν ἐρημωθησομένης’, ὥστε ‘πόδα ἀνθρώπου’ μὴ εὑρεθῆναι ἐκεῖ, καὶ ὡς ἐπὶ τοσοῦτον πολεμηθησομένης ποτέ, ὥστε δι’ ὅλης αὐτῆς τὸ αἷμα γενέσθαι μέχρι τῶν γονάτων, νοῦν τις ἔχων ἐκλήψεται περὶ τῆς παρακειμένης Αἰγύπτου τοῖς τὰ σώματα ὑπὸ ἡλίου μεμελανισμένοις Αἰθίοψι. ⟨...⟩|

336, 14 Pharaone rege Aegypti prophetavit, convenire alicui hominum possunt
15 qui regnasse videatur in Aegypto, sicut manifeste textus ipse indicat
lectionis. Similiter et ea, quae de principe Tyri dicuntur, non possunt
intellegi de aliquo homine velut rege Tyri dicta; sed et de Nabucho-
donosor ea, quae in multis locis ab scriptura dicuntur, et maxime in
Esaia, quomodo possibile est nos de homine dicta suscipere? Neque
20 enim homo est, qui dicitur ‘cecidisse de caelo’, vel qui ‘Lucifer’ fuerit
vel ‘qui mane oriebatur’. Sed et illa nihilominus, quae in Hiezechiele
dicta sunt de Aegypto velut ‘quadraginta annis exterminanda’, ita ut
‘pes hominis’ non inveniatur in ea, et in tantum expugnanda, ut per-
omnem terram eius humanus sanguis usque ad genua exaltetur: nescio
25 si quis intellectum habens haec de Aegypto ista terrena, quae Aethiopiae
adiacet, possit advertere.

Sed videndum est ne forte ita dignius possit intellegi quod, sicut
caelestis est Hierusalem et Iudaea, et gens sine dubio quae habitat in
ea, quae dicitur Israhel: ita possibile est etiam vicina his loca esse
30 quaedam, quae vel Aegyptus vel Babylon vel Tyrus vel Sidon appellan-
videantur, eorumque locorum principes atque animae, si quae in illis|

336, 1 ⟨περὶ⟩ *Kl.* 4 ἄρξαντος **Pat φ** 5 οὐχ **H** : < **B Pat λ** : ⟨πῶς *Rob.* 7 οὔτε **φ** : οὐδὲ **B** (**Pat** *fehlt?*) 13 μεμελανισμένοις **B** : -λανωμέ- **H** : -λασμέ- **λ** (**Pat** *fehlt?*) Αἰθίοψι] *hiernach Auslassung, angezeigt durch die Worte:* Καὶ μεθ’ ἕτερα· **Φ**

336, 28 Iudaea] Iuda **δ** 31 princeps **γ**

bis 32) von Pharao, dem König Ägyptens, sagt, von irgendeinem Menschen gesagt sein, der über Ägypten geherrscht hat oder herrschen wird; dies wird dem aufmerksamen Leser einleuchten. Ebenso kann das über den Herrscher von Tyrus Gesagte (Hes. 26—28) nicht von irgendeinem Menschen verstanden werden, der über Tyrus herrschen sollte. Und es ist nicht möglich, das, was an vielen Stellen und besonders bei Jesaja von Nebukadnezar gesagt wird, von jenem Menschen zu verstehen[23]. Der Mensch Nebukadnezar ist ja nicht „vom Himmel gefallen“, er war auch kein „Morgenstern“ und ist nicht über der Erde „in der Frühe aufgegangen“ (vgl. Jes. 14, 12). Ebensowenig wird ein vernünftiger Mensch die Worte des Buches Hesekiel über Ägypten, es werde „vierzig Jahre lang“ wüst liegen, so daß man dort nicht „den Fußtritt eines Menschen“ finde, und es werde einmal so sehr vom Kriege heimgesucht werden, daß im ganzen Lande das Blut bis zu den Knien reiche, auf das Ägypten deuten, das an die Äthiopier grenzt, deren Leiber von der Sonne geschwärzt sind (vgl. Hes. 29, 11 f.; 30, 7.10—12; 32, 5 f. 12 f.). |

R Vielmehr[23a] muß man überlegen, ob es sich nicht auf folgende Weise angemessener verstehen läßt. Wie es ein himmlisches Jerusalem und Judäa gibt und zweifellos ein Volk mit Namen Israel, welches darin wohnt, so könnte es auch einige ihnen benachbarte Räume geben, die offenbar Ägypten, Babylon, Tyrus oder Sidon genannt werden und deren Fürsten und Seelen, die möglicherweise dort wohnen, Ägypter,

[23] Vgl. I 5, 4. — Zum Text s. den Krit. Anh.

[23a] Die Philoc. läßt hier, wie die Hss. selbst angeben, einen Abschnitt aus, der bei Ruf. erhalten ist.

337 10 (23). *1→ Τάχα δὲ ὥσπερ οἱ ἐντεῦθεν κατὰ τὸν κοινὸν θάνατον ἀποθνήσκοντες ἐκ τῶν ἐνταῦθα πεπραγμένων οἰκονομοῦνται, εἰ κριθεῖεν ἄξιοι τοῦ καλουμένου χωρίου 'ᾅδου', τόπων διαφόρων τυγχάνειν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῶν ἁμαρτημάτων· οὕτως οἱ ἐκεῖθεν, ἵν' οὕτως εἴπω, ἀποθνήσκοντες εἰς τὸν ᾅδην τοῦτον καταβαίνουσι, κρινόμενοι ἄξιοι τῶν τοῦ παντὸς περιγείου τόπου διαφόρων οἰκητηρίων βελτι-|
338 όνων ἢ χειρόνων, ←1 καὶ παρὰ τοῖσδε ἢ τοῖσδε τοῖς πατράσιν· ὡς

337, 7 habitant locis, Aegyptii et Babylonii et Tyrii ac Sidonii appellentur; ex quibus etiam secundum illam conversationem, quam ibi habent, captivitas quaedam videatur effecta, per quam de Iudaea in Babyloniam vel in Aegyptum a melioribus et superioribus locis descendisse dicuntur vel in alias quasque gentes esse dispersae.

10 (23). *1→ Fortassis enim sicut hi, qui de hoc mundo secundum communem istam mortem recedentes pro actibus et meritis suis dispensantur, prout digni fuerint iudicati, alii quidem in locum, qui dicitur 'inferus', alii 'in sinus Abraham' et per diversa quaeque vel loca vel mansiones: ita etiam ex illis locis velut ibi, si dici potest, morientes,|
338, 7 a superis in hunc inferum descendunt. ←1 Nam ille inferus, ad quem hinc morientium animae deducuntur, credo ob hanc distinctionem 'inferus inferior' ab scriptura nominatur, sicut dicit in psalmis: „Et liberasti animam meam de infero inferiori". Unusquisque ergo de-

*1 *Hier. Ep. 124, 11 (p. 112, 21—113, 3 Hi.):* In quarto quoque libro, qui operis huius extremus est, haec ab ecclesiis Christi damnanda interserit: → Et forsitan, quomodo in isto mundo qui moriuntur separatione carnis et animae iuxta operum differentiam diversa apud inferos obtinent loca, sic qui de caelestis Hierusalem, ut ita dicam, administratione moriuntur, ad nostri mundi inferna descendunt, ut ⟨pro⟩[a] qualitate meritorum diversa in terris possideant loca. ←

*1 *Hier.* [a]⟨pro⟩ *Hrsg.*

338, 1 χειρόνων] *danach Lücke Koe. (vgl. Ruf.)*

337, 9 Babylonem δ 11 quasque] quaeque δ 15 sinu δ : sinum *Del.* 16 mansiones] + sunt δ 338, 10 infero] inferno B γ

Babylonier, Tyrier und Sidonier genannt werden. Demgemäß könnte wohl auch auf Grund ihres dortigen Verhaltens eine Art Gefangenschaft eingetreten sein, durch die sie, wie es heißt, von Judäa nach Babylonien oder aus besseren, höheren Stätten nach Ägypten hinabgezogen sind oder sich unter jeweils andere Völker zerstreut haben. |

Ph 10. Wenn die, welche hier auf Erden des allgemeinen Todes sterben, zum Aufenthalt an der Stätte verurteilt wurden, die „Hades" genannt wird, bekommen sie auf Grund ihrer irdischen Taten je nach dem Maß ihrer Sünden verschiedene Orte angewiesen. So steigen vielleicht auch die, wenn man so sagen darf, dort Sterbenden in diesen „Hades"[24] hier herab, wenn das Urteil lautet, daß sie (den Aufenthalt in) den verschiedenen, teils besseren, teils schlechteren Behausungen in dieser ganzen irdischen Stätte und bei solchen oder solchen Eltern verdient haben[25]. Folglich kann einmal ein Israelit unter die Skythen fallen

[24] Mit der Bezeichnung „Hades" werteten Gnostiker die irdische Welt als die untere, materielle und vergängliche ab. In seiner Verteidigung der leiblichen Auferstehung wies Irenäus daher diese Ausdrucksweise zurück (C. haer. V 31, 2). Über ihre Bedeutung im System des Or. s. Jonas, Gnosis [Lit.-Vz. IV] II 1, 196 f.

[25] Ruf. fügt hier (nach einer leichten Kürzung des vorangegangenen Satzes) folgendes ein (p. 338, 7—10): „Denn jenen Hades, in den die Seelen der Sterbenden von hier hinabgeführt werden, nennt die Schrift, glaube ich, eben wegen dieser Unterscheidung 'den unteren Hades', wie sie in den Psalmen (vgl. 85 [86], 13) sagt: 'Du hast meine Seele aus dem unteren Hades erlöst'". Zur Beurteilung s. den Krit. Anh. zu p. 338, 1. — Über den Fall der Engel vgl. I 6, 2.

338, 3 δύνασθαί ποτε Ἰσραηλίτην πεσεῖν εἰς Σκύθας, καὶ Αἰγύπτιον | εἰς τὴν Ἰουδαίαν κατελθεῖν. πλὴν ὁ σωτὴρ συναγαγεῖν ἦλθε ‘τὰ πρό|βατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ’· καὶ πολλῶν ἀπὸ τοῦ Ἰσραὴλ μὴ | εἰξάντων τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ καὶ οἱ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν καλοῦνται. ⟨...*2...⟩ |

338, 11 scendentium in terram pro meritis vel loco suo, quem ibi habuerat, dispensatur in hoc mundo in diversis vel locis vel gentibus vel conversationibus vel infirmitatibus nasci, vel a religiosis aut certe minus piis parentibus generari, ita ut eveniat aliquando Israheliten in Scythas descendere, et Aegyptium pauperem deduci ad Iudaeam. Verumtamen salvator noster congregare venit ‘oves quae perierant domus Israhel’; et cum plurimi ex Israhelitis non adquievissent doctrinae eius, hi qui ex gentibus erant vocati sunt. *2

Unde consequens videbitur etiam prophetias, quae de singulis gentibus proferuntur, revocari magis ad animas debere et diversas mansiones earum caelestes. Sed et historias rerum gestarum, quae |

339, 7 *2 *Hier. Ep. 124, 11 (p. 113, 3—25 Hi.):* Et iterum: → Et quia conparavimus de isto mundo ad inferna pergentes animas | his animabus, quae de superiori caelo ad nostra habitacula venientes | quodammodo mortuae sunt, prudenti investigatione rimandum est, an | hoc ipsum possimus etiam in nativitate dicere singularum; ut quomodo, | quae in ista terra nostra nascuntur animae, vel de inferno rursum | meliora cupientes ad superiora veniunt et humanum corpus adsumunt, | vel de melioribus locis ad nos usque descendunt: sic et ea loca, quae | supra sunt in firmamento, aliae animae possideant, quae de nostris | sedibus ad meliora proficiant, aliae, quae de caelestibus ad firmamen|tum usque delapsae sunt nec tantum fecere peccati, ut ad loca in|feriora, quae incolimus, truderentur. ← Quibus dictis nititur adprobare et firmamentum, id est caelum, ad conparationem superioris caeli esse inferos, et hanc terram, quam incolimus, conlatione firmamenti inferos appellari, et rursum ad conparationem inferorum, qui sub nobis sunt, nos caelum dici, ut quod aliis infernus est, aliis caelum sit.

338, 5 καλοῦνται] *danach Lücke Koe. (vgl. Hier. und Ruf.)*

338, 13 infirmitatibus] + vel δ 14 eveniat] eum μ *(vielleicht richtig)* : cum σ Israheliten] Israhelitae non δ 16 Israhel — 17 ex] < γ 19 de] < γ

und ein Ägypter nach Judäa hinabgelangen. Aber der Erlöser ist gekommen, um „die verlorenen Schafe des Hauses Israel“ zu sammeln (vgl. Matth. 15, 24; Joh. 11, 52). Da aber viele aus Israel seiner Lehre nicht gefolgt sind, werden auch die Heiden berufen. |

H Da[26] wir nun die aus unserer Welt in die Unterwelt ziehenden Seelen mit jenen Seelen verglichen haben, die, aus dem oberen Himmel in unsere Stätten kommend, gewissermaßen gestorben sind, so muß man in vorsichtiger Untersuchung erforschen, ob wir eben dieses auch von der Geburt der einzelnen Seelen sagen können. D. h.: so wie die hier auf unserer Erde geborenen Seelen entweder durch das Verlangen nach Besserem gleichsam aus der Unterwelt wieder nach oben gelangen und einen menschlichen Leib annehmen oder (aber) aus seligeren Stätten bis zu uns herabsteigen, so würden auch die oben am Firmament gelegenen Orte teils von Seelen eingenommen, die von unseren Stätten zum Besseren fortschreiten, teils von solchen, die aus den himmlischen Stätten bis zum Firmament herabgesunken sind, aber doch nicht so schwer gesündigt haben, daß sie an die tieferen Orte herabgestoßen würden, die wir bewohnen. |

R Es dürfte daher folgerichtig sein, daß auch die Weissagungen, die über die einzelnen Völker ergehen, vielmehr auf die Seelen und ihre verschiedenen himmlischen Stätten zu beziehen sind[27]. Auch die Berichte über geschichtliche Ereignisse, die das Volk Israel, Jerusalem

[26] Wie aus Ruf. klar hervorgeht, läßt die Philoc. hier einen Abschnitt fort. Aber auch Ruf. gibt das Original offenbar nicht vollständig wieder; denn Hier. überliefert einen weiteren Text, der mit Ruf. nicht zur Deckung zu bringen ist. Diesen Text haben Schnitzer und Koe. am Ende des Paragraphen (nach „putandae sunt“, p. 339, 6) eingefügt. Die hier vorgenommene frühere Einordnung ergibt einen besseren Gedankenablauf: 1. Bedeutung des „Todes“ bei den Seelen (Philoc., Ruf., Hier.*1), 2. Bedeutung der „Geburt“ bei den Seelen (Hier.*2), 3. Folgerungen für die Schriftdeutung (Ruf.), während bei Koe. die Reihenfolge „1. 3. 2.“ ist. — Hier. fährt fort: „Mit diesen Worten will er nachweisen, daß das Firmament, d. h. der Himmel, im Vergleich mit dem oberen Himmel Unterwelt ist und diese von uns bewohnte Erde im Vergleich mit dem Firmament Unterwelt heißt, und daß umgekehrt wir im Vergleich mit der Unterwelt unter uns Himmel heißen, so daß, was den einen Hades ist, den andern Himmel ist.“ Wahrscheinlich umschreibt Hier. damit keinen bei Ruf. fehlenden Text (wie Koe. annahm), sondern verdeutlicht nur, was er bei Or. las.

[27] Über die mansiones s. oben II 11, 6, über Arten und Völker der Seelen und Geister und ihren Abstieg s. I 8, besonders § 4.

339, 1 11. ⟨...⟩ Κέκρυπται δέ, ὡς ἡγούμεθα, ἐν ταῖς ἱστορίαις ταῦτα.|
340 καὶ γὰρ „ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ὁμοία ἐστὶ θησαυρῷ κεκρυμμένῳ ἐν τῷ ἀγρῷ, ὃν ὁ εὑρὼν ἔκρυψε καὶ ἀπὸ τῆς χαρᾶς αὐτοῦ ὑπάγει καὶ πάντα ὅσα ἔχει πωλεῖ καὶ ἀγοράζει τὸν ἀγρὸν ἐκεῖνον". καὶ ἐπιστήσωμεν εἰ μὴ τὸ βλεπόμενον τῆς γραφῆς καὶ τὸ ἐπιπόλαιον αὐτῆς καὶ πρόχειρον ὁ πᾶς ἐστιν 'ἀγρὸς' πλήρης παντοδαπῶν τυγχάνων φυτῶν, τὰ δὲ ἐναποκείμενα καὶ οὐ πᾶσιν ὁρώμενα ἀλλ' ὡσπερεὶ ὑπὸ

339, 2 dicuntur vel genti Israhel vel Hierusalem vel Iudaeae accidisse, illis vel illis gentibus inpugnantibus, perscrutandum est et perquirendum, quoniam in quam plurimis corporaliter gesta non constant, quomodo magis ista conveniant illis gentibus animarum, quae in caelo isto, quod 'transire' dicitur, habitabant vel etiam nunc habitare putandae sunt.

18. 19 11. Si vero quis evidentes et satis manifestas adsertiones | horum 20 de scripturis sanctis exposcat a nobis, respondendum est quia | occultare magis haec spiritui sancto in his, quae videntur esse historiae rerum gestarum, et altius tegere consilium fuerit, in quibus descendere dicuntur in Aegyptum vel captivari in Babyloniam vel in his ipsis regionibus quidam quidem 'humiliari nimis' et sub servitio effici dominorum, alii vero in ipsis captivitatis locis clari ac magnifici habiti sunt, 25 ita ut et potestates et principatus tenuerint regendisque populis praefuerint.

Quae omnia, ut diximus, abscondita et celata in scripturae| 340, 15 sanctae historiis conteguntur, quia et „regnum caelorum simile est thesauro absconso in agro, quem cum invenerit homo abscondit et prae gaudio eius vadit et omnia quaecumque habet vendit et emit agrum illum". In quo diligentius considera, si non hoc indicatur, quod solum ipsum et superficies, ut ita dixerim, scripturae, id est quod 20 secundum litteram legitur, 'ager' est repletus et florens omnium generum

339, 3 perquirendum] + ut B γ 5 illius gentis δ 20 haec] < γ 22 captivare γ Babylonam B G 24 captivitatis locis] captivitatibus γ sunt habiti γ 340, 18 hoc] < γ

oder Judäa durch den Angriff dieser oder jener Völker getroffen haben sollen, muß man erforschen, und da in sehr vielen Fällen die leiblichen (äußeren) Ereignisse nicht stimmen, muß man fragen, wie sie eher auf jene Völker der Seelen passen, die in diesem, wie es heißt (vgl. Matth. 24, 35 Parall.), „vergänglichen" Himmel[28] wohnten oder die man sich auch jetzt noch dort wohnend zu denken hat.

11. Wenn allerdings jemand hierüber von uns überzeugende und hinreichend klare, entschiedene Aussagen aus den heiligen Schriften fordert, so muß man antworten: Der heilige Geist hatte vielmehr die Absicht, dies in Berichten, die anscheinend historisch sind, zu verstecken und tiefer zu verbergen[29]. In ihnen wird gesagt, man ziehe hinab nach Ägypten oder werde nach Babylon gefangen geführt oder hier in unseren Gegenden würden einige „sehr gedemütigt" (vgl. Ps. 37 [38], 9; 115, 1 [116, 10]) und Herren dienstbar gemacht, während andere gerade an den Stätten der Gefangenschaft hoch und herrlich gehalten wurden, so daß sie sogar Macht und Herrschaft gewannen und Völker zu regieren bekamen.|

Ph Dies liegt nach unserer Meinung in den geschichtlichen Darstellungen verborgen. Denn „das Himmelreich ist ja gleich einem Schatz, der im Acker verborgen lag. Der ihn fand, versteckte ihn, ging in seiner Freude hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte jenen Acker" (Matth. 13, 44). Wir wollen bedenken, ob nicht der ganze „Acker", der voll ist von mancherlei Pflanzen, das Sichtbare, Äußere und Nächstliegende in der Schrift ist, aber das in ihm Liegende, was nicht von allen

[28] Von ihm (dem „Firmament" im vorausgehenden Hier.-Text) unterscheidet Or. einen unvergänglichen Himmel; s. II 3, 6 mit Anm. 27.

[29] Vgl. IV 2, 8.

340, 7 τὰ βλεπόμενα φυτὰ κατορωρυγμένα 'οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι', οὕστινας τὸ πνεῦμα διὰ τοῦ Ἡσαΐου 'σκοτεινοὺς καὶ ἀοράτους καὶ ἀποκρύφους' καλεῖ, δεομένους, ἵν' εὑρεθῶσι, θεοῦ τοῦ μόνου δυναμένου τὰς κρυπτούσας αὐτοὺς 'χαλκᾶς πύλας συντρῖψαι' καὶ τοὺς 'σιδηροῦς' ἐπικειμένους 'ταῖς θύραις μοχλοὺς συνθλάσαι', ἵν' εὑρεθῇ πάντα τὰ ἐν τῇ Γενέσει περὶ τῶν διαφόρων ἀληθινῶν ψυχῆς γενῶν καὶ οἱονεὶ σπερμάτων, ἐγγύς που τοῦ Ἰσραὴλ ἢ πόρρω τυγχανόντων, καὶ ἡ 'εἰς Αἴγυπτον κάθοδος τῶν ἑβδομήκοντα|
341 ψυχῶν', ὅπως ἐκεῖ γένωνται „ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει". ἀλλ' ἐπεὶ οὐ πάντες οἱ ἐξ αὐτῶν 'φῶς' εἰσι 'τοῦ κόσμου' („οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραήλ"), γίνονται ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα „καὶ ὡσεὶ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἡ ἀναρίθμητος". |

340, 21 plantariis, ille vero altior et profundior spiritalis intellectus ipsi sunt 'thesauri sapientiae et scientiae absconditi', quos spiritus sanctus per Esaiam 'obscuros et invisibiles et absconditos thesauros' vocat; qui ut inveniri possint, dei adiutorio opus est, qui solus potest 'portas aereas', quibus clausi sunt et absconditi, 'confringere et seras ferreas vectesque comminuere', quibus prohibetur ingressus perveniendi ad ea omnia, quae in Genesi de diversis animarum generibus scripta sunt et obtecta, et de his seminibus ac generationibus, quae vel ad propinquitatem pertinent Israhel vel quae ab eius progenie longius segregantur; sed et|quae
341, 6 sit illa 'descensio in Aegyptum septuaginta animarum', quae 'septuaginta animae' fiant in Aegypto „sicut sidera caeli in multitudine". Sed quia non omnes, qui ex ipsis erant, 'lumen' sunt 'huius mundi' („non enim omnes, qui ex Israhel, hi Israhel sunt"), ex ipsis septuaginta animabus fiunt aliqui et „sicut arena, quae est ad oram maris innumerabilis".

340, 7 τῆς²] < **B** 9 δεομένους, ἵν' εὑρεθῶσι] < **Pat φ** 10 πύλας] θύρας **B** 12 περὶ] < **B** 341, 2 αὐτῶν] αὐτοῦ **B**

340, 23 et²] < **γ** 341, 8 hi] < **δ σ**

gesehen wird, sondern sozusagen unter den sichtbaren Gewächsen vergraben liegt, „die verborgenen Schätze der Weisheit und der Erkenntnis" (vgl. Kol. 2, 3) sind, die der Geist durch Jesaja „dunkel, unsichtbar und verborgen" nennt. Sie bedürfen, um gefunden zu werden, (der Hilfe) Gottes, der allein die sie verbergenden „ehernen Türen zerbrechen" und die „eisernen Riegel auf den Türen zerschmettern" kann (vgl. Jes. 45, 2 f.), damit man all das findet, was in der Genesis (vgl. Kap. 10. 11. 25. 36. 46) über die verschiedenen wirklichen Arten der Seele und gleichsam ihre Geschlechterfolgen gesagt wird, die Israel nahe- oder fernstehen, und auch den „Hinabzug der siebzig Seelen nach Ägypten" (vgl. Deut. 10, 22), die dort „an Menge wie die Sterne des Himmels" (vgl. Hebr. 11, 12 und Gen. 22, 17) werden sollten. Da jedoch nicht alle ihre Nachkommen ein „Licht der Welt" (vgl. Matth. 5, 14) sind — „denn nicht alle Israeliten sind Israel" (Röm. 9, 6) —, stammen von jenen Siebzig „auch (solche) wie der unzählbare Sand am Rande des Meeres" (vgl. Hebr. 11, 12; Gen. 22, 17)[30]. |

[30] Or. geht über die Bildlichkeit des Textes hinaus, indem er Sterne und Sand als Wertbegriffe, nicht als Mengenbegriffe verwendet. Auf den so gewonnenen geistigen Sinn kann er dann seine Spekulation stützen.

341, 11 12 (24). Quae 'descensio patrum sanctorum in Aegyptum', id est in hunc mundum, videri poterit ad inluminationem ceterorum atque ad humani generis instructionem a providentia dei esse concessa, ut per eos ceterae animae inluminatae iuvarentur. „Ipsis enim primis concessa sunt eloquia dei", quoniam solum istud est genus, quod 'videre' dicitur 'deum'; hoc enim Israhelis nomen significat interpraetatum. Iam vero consequens est ut secundum haec aptari debeat et interpraetari illud, quod decem plagis Aegyptus verberatur, ut dei populum permittat exire, vel ea, quae in deserto cum populo geruntur, vel quod ex conlatione omnis populi tabernaculum construitur vel indumentum sacerdotale contexitur, vel de vasis ministerii quaecumque dicuntur, quia vere, sicut scriptum est, 'umbram' in se 'formamque caelestium' continent. Manifeste enim Paulus ait de illis quia „Umbrae et exemplari deserviunt caelestium". In hac eadem lege nihilominus continetur etiam, quibus legibus quibusque institutionibus in terra sancta vivendum sit. Sed et comminationes positae sunt his, qui praevaricati fuerint legem; necnon et his, qui purificatione indigebant, diversa purificationum | genera, velut qui frequentius essent polluendi, traduntur, ut per haec | tandem ad illam unam purificationem veniant, post quam pollui ultra | non liceat.

Sed et ad numerum populus ipse deducitur, licet non omnes; pueriles namque animae nondum tempus habent ex divino praecepto | 342 numerari, sed ne illae quidem animae, quae non possunt fieri alterius caput, sed ipsae subiectae sunt aliis velut capiti, quas 'mulieres' scriptura nominavit, quae utique non adducuntur in numerum illum, qui a deo praecipitur, sed illi soli numerantur, qui 'viri' appellantur, quo 5. 6 scilicet ostenderetur non eas posse extrinsecus numerari, sed in his, | qui

341, 11 id est] < γ 30 licet γ 342, 2—3 scriptura] < γ

R 12. Diesen „Hinabzug der heiligen Väter nach Ägypten", d. h. in diese Welt, hat, wie es scheint, Gottes Vorsehung zur Erleuchtung der andern und zur Belehrung des Menschengeschlechtes zugelassen, damit durch sie die übrigen Seelen erleuchtet und gefördert würden. „Ihnen nämlich wurden die Worte Gottes zuerst anvertraut" (Röm. 3, 2). Denn sie sind das einzige Volk, von dem gesagt wird, es „sehe Gott"; das bedeutet ja übersetzt der Name Israel[31]. Dann ist es aber folgerichtig, die Züchtigung Ägyptens durch die zehn Plagen, damit es Gottes Volk ausziehen lasse, ebenso die Schicksale des Volkes in der Wüste — etwa daß aus den Beiträgen des ganzen Volkes das Bundeszelt errichtet oder daß das priesterliche Gewand gewebt wird, und alles, was über die gottesdienstlichen Geräte gesagt wird, — entsprechend zu deuten und auszulegen, weil es in Wahrheit, wie geschrieben steht, „Schatten und Bild des Himmlischen" in sich birgt. Denn Paulus sagt ja von ihnen ganz klar (Hebr. 8, 5): „Sie dienen dem Schatten und Bild des Himmlischen." Doch ist in demselben Gesetz auch gesagt, nach welchen Gesetzen und Ordnungen man im heiligen Lande leben soll. Aber es werden auch Drohungen gegen die Übertreter des Gesetzes ausgesprochen; dazu werden denen, die der Reinigung bedurften, in der Annahme, sie würden sich noch öfter beflecken, die verschiedenen Arten der Reinigung mitgeteilt, damit sie hierdurch endlich zu jener einen Reinigung gelangen, nach der man sich nicht weiter beflecken kann.

Auch einer Zählung wird dasselbe Volk unterzogen, freilich nicht alle (vgl. Num. 1). Denn die kindlichen Seelen haben noch nicht das Alter, um nach dem göttlichen Gebot gezählt zu werden; aber gezählt werden ebensowenig jene Seelen, die nicht das Haupt einer anderen werden können, sondern selber anderen (Seelen) als ihrem Haupte unterworfen sind[32]. Die Schrift nennt sie „Weiber"; diese werden ja nicht zu der von Gott angeordneten Zählung herangezogen. Vielmehr werden nur die gezählt, die „Männer" genannt werden. Dadurch sollte also sichtbar werden, jene könnten nicht besonders gezählt werden,

[31] Die Etymologie Is-ra-el, „der, der Gott schaut", bot schon Philon, z. B. De Abrah. 57; er neigte auch dazu, unter „Israel" alle Menschen zu verstehen, die Gott schauen. Vgl. auch etwa Or. In Num. hom. XI 4 (GCS 30, p. 83, 21).

[32] Num. 1, 2 f. werden die Männer über 20 Jahren „von Haupt zu Haupt" gezählt. Andere Zählungen finden sich Num. 3—4 und 26. — Nach 1 Kor. 11, 3 ist der Mann das Haupt der Frau.

342, 6 viri appellantur, etiam ipsas conpraehendi. *→ Praecipue tamen ad sanctum numerum veniunt hi, qui parati sunt ad Israhelitica bella procedere, qui possunt adversum illos hostes inimicosque bellare, quos 'sedenti a dextris suis filio subicit pater', ut 'destruat omnem principa-
10 tum | ac potestatem': ut per hos militum suorum numeros, qui deo 'militantes non se inplicant negotiis saecularibus', adversarii regna subvertat; a quibus 'scuta fidei' circumferantur et sapientiae 'tela' vibrentur, et in quibus 'spes salutis galea' coruscet ac 'lorica caritatis' deo plenum muniat pectus. Tales mihi quidam videntur milites indicari et ad huiuscemodi
15 bella praeparari hi, qui in divinis libris per dei praeceptum numerari iubentur. ← Horum vero multo clariores perfectioresque designantur illi, | quorum 'etiam capilli capitis' dicuntur 'esse numerati'. Illi sane, qui puniti sunt pro peccatis, quorum corpora 'ceciderunt in deserto', similitudinem videntur habere eorum, qui profecerant quidem non parum,
20 sed ad finem perfectionis pervenire minime potuerunt diversis ex causis: quod vel 'murmurasse' vel 'idola coluisse' vel 'fornicati esse' dicuntur vel tale aliquid, quale utique non liceret mente concipere. |

* *Hier. Ep. 124, 11 (p. 113, 25—114, 6 Hi.):* Nec hac disputatione contentus dicit → in 'fine omnium rerum', quando ad caelestem Hierusalem reversuri sumus, adversariarum[a] fortitudinum contra populum dei bella consurgere, ut non sit eorum otiosa virtus, sed exerceantur ad proelia et habeant materiam roboris, quam consequi non possint, nisi fortes primum adversariis restiterint, quos ratione et ordine et sollertia repugnandi in libro Numerorum legimus esse superatos. ←

* *Hier.* [a]adversariarum] -orum b^p

342, 13 spes] spei μ : spei et σ 14 quidam mihi μ : quidem mihi σ 22 aliquid] + cogitasse B

sondern seien in denen, die Männer heißen, mit einbegriffen. Insbesondere gehören zu der heiligen Zahl jedoch diejenigen, die bereit sind, in die israelitischen Kriege zu ziehen und die gegen jene Feinde und Gegner streiten können, die der Vater dem zu seiner Rechten sitzenden Sohn unterwirft, um „jede Herrschaft und Macht zu vernichten" (vgl. Eph. 1, 20—22; 1 Kor. 15, 27. 24). Er will durch diese Abteilungen seiner Krieger, die, für Gott „streitend, sich nicht in weltliche Geschäfte einlassen" (vgl. 2 Tim. 2, 4), die Reiche des Widersachers zerstören. Sie sollen „den Schild des Glaubens" tragen und „die Geschosse" der Weisheit schwingen; in ihnen soll „als Helm die Hoffnung auf das Heil" funkeln und „der Panzer der Liebe" die von Gott erfüllte Brust schützen (vgl. Eph. 6, 16; 1 Thess. 5, 8). Es sind, scheint mir, solche Krieger gemeint, und auf solche Kriege bereiten sich die vor, die in den göttlichen Schriften durch Gottes Befehl zur Zählung aufgeboten werden[33]. Unter ihnen werden diejenigen als besonders herrlich und vollkommen dargestellt, von denen es heißt, „auch die Haare auf ihrem Haupte seien gezählt" (vgl. Matth. 10, 30 Parall.). Jene indessen, die für ihre Sünden bestraft wurden und deren Leiber „in der Wüste niederstürzten", scheinen ein Bild derer zu sein, die zwar nicht wenig fortgeschritten waren, aber aus verschiedenen Gründen nicht zum Ziel der Vollendung gelangen konnten, weil sie, wie es heißt, „murrten", „Götzen verehrten", „Unzucht trieben" oder sonst etwas taten, was man nicht einmal hätte denken dürfen (vgl. Num. 11. 14. 17. 21; Ex. 32; Num. 25; 1 Kor. 10, 5—10).

[33] Die geschichtlichen Kriege Israels sind Vorausbilder für die eschatologischen Kämpfe gegen die überirdischen Mächte, die der Rückkehr in die Vollendung im Wege stehen. Hier. gibt den Inhalt der vorangehenden Sätze so wieder: „Am Ende aller Dinge (vgl. 1 Petr. 4, 7), wenn wir im Begriff sind, zum himmlischen Jerusalem zurückzukehren, erheben sich Kriege der feindlichen Mächte gegen das Volk Gottes, so daß ihre Tapferkeit nicht müßig sei, sondern sie im Kampfe geübt würden und über eine Kampfkraft (vgl. Eph. 1, 19 und 6, 10?) verfügten, die sie nicht erlangen könnten, wenn sie nicht zuerst (scil. in den geschichtlichen Kämpfen) tapfer solchen Feinden widerstanden hätten, die, wie wir im Buche Numeri (Kap. 31?) lesen, durch Klugheit, Ordnung und Geschicklichkeit im Kämpfen überwunden wurden." — Zu dem Kampf mit feindlichen Geistesmächten vgl. I 5, 2; III 2 und andere Stellen.

343 Sed ne illud quidem sacramento aliquo vacuum puto, quod quidam multa pecora et multa animalia habentes praeveniunt et praeripiunt locum aptum pastibus et nutrimentis pecorum, quem primum omnium Israhelitici belli dextra defenderat. Quem locum a Moyse deposcentes, ultra Iordanis fluenta separantur atque a terrae sanctae possessione secernuntur. Qui Iordanes videri potest secundum 'caelestium formam' rigare et inundare animas sitientes et sensus adiacentes sibi.

Ubi ne | illud quidem otiosum videbitur, quod Moyses quidem audit a deo ea, | quae in Levitici lege descripta sunt, populus vero in Deuteronomio | auditor Moyseos efficitur et ab illo discit ea, quae a deo audire non | potuit. Propterea enim velut secunda lex Deuteronomium dicitur, quod | nonnullis significare videbitur hoc ipsum, quod, cessante 'lege' prima, | quae 'per Moysen data est', videatur secunda legislatio deformari, quae | specialiter a Moyseo traditur Iesu, successori eius; qui utique formam | servare creditur salvatoris nostri, cuius secunda lege, id est praeceptis | evangelicis, ad perfectum omnia perducuntur.

13 (25). *1→ Sed videndum est ne forte magis illud indicare videatur, quod sicut in Deuteronomio evidentior et manifestior legislatio declaratur quam in his, quae primo scripta sunt, ita et ab eo adventu salvatoris, quem in humilitate conplevit, cum 'formam servi suscepit', clarior ille et gloriosior secundus 'in gloria patris eius' indicetur adventus, et in illo forma Deuteronomii conpleatur, cum in regno caelorum sancti

*1 *Hier. Ep. 124, 12 (p. 114, 7—10 Hi.):* Cumque dixisset →iuxta Iohannis Apocalypsin 'evangelium sempiternum', id est futurum in caelis, tantum praecedere hoc nostrum evangelium, quantum Christi praedicatio legis veteris sacramenta, ← ...

343, 6 Iordanis γ 8 videtur γ 13 videtur δ 21 gloriam δ

Selbst das halte ich nicht für bar jeden Geheimnisses, daß einige, die viele Schafe und viel Vieh haben, (den anderen) zuvorkommen und einen für Weide und Viehfutter geeigneten Landstrich im voraus nehmen, den zuallererst die Macht des israelitischen Heeres in Anspruch genommen hatte (vgl. Num. 32)[34]. Indem sie dieses Land von Mose fordern, sondern sie sich auf dem anderen Jordanufer ab und schließen sich vom Besitz des heiligen Landes aus. Man darf annehmen, daß dieser Jordan nach dem „Bilde des Himmlischen" (vgl. Hebr. 8, 5) die dürstenden Seelen und die ihm benachbarten Sinne bespült und bewässert.

Hier zeigt sich nicht einmal dies als unnütz, daß zwar Mose von Gott hört, was im Gesetz des Buches Levitikus aufgezeichnet ist, das Volk aber im Deuteronomium als Hörer des Mose begegnet und von ihm lernt, was es von Gott (selber) nicht hören konnte (vgl. Deut. 5, 23—31). Deshalb nämlich heißt dieses als ein zweites Gesetz „Deuteronomium"[35]. Darin sehen wohl manche einen Hinweis darauf, daß mit der Beendigung des ersten, „durch Mose gegebenen Gesetzes" (vgl. Joh. 1, 17) eine zweite Gesetzgebung dargestellt wird, die Mose ganz persönlich seinem Nachfolger Josua übermittelt (vgl. Deut. 31); und dieser stellt nach allgemeiner Auffassung das Bild unseres Erlösers dar, durch dessen zweites Gesetz, d. h. durch die Gebote des Evangeliums, alles zur Vollendung geführt wird.

13. Man muß indessen prüfen, ob es nicht vielleicht eher auf folgendes hinweist. Wie im Deuteronomium die Gesetzgebung klarer und einleuchtender dargestellt wird als in der ersten Aufzeichnung, so wird vielleicht auch von der Ankunft des Erlösers in Niedrigkeit, als er „Knechtsgestalt annahm" (vgl. Phil. 2, 7), auf die zweite, herrlichere und glorreichere Ankunft[36] „in der Herrlichkeit seines Vaters" (vgl. Matth. 16, 27 Parall.) hingewiesen und in ihr das Vorausbild des Deuteronomiums erfüllt, wenn im Himmelreich alle Heiligen nach den

[34] Die Stämme Ruben, Gad und Manasse baten sich vor der Eroberung des Westjordanlandes einige Gebiete östlich des Jordans aus. Or. hat In Num. hom. XXVI 4—7 in aller Ausführlichkeit diesen Bericht geistlich gedeutet.

[35] In Wirklichkeit ist das Wort Deuteronomion eine Fehlübersetzung der LXX (Deut. 17, 18), die aus der Abschrift des Gesetzes dessen Wiederholung macht. Die Worte „velut secunda lex" sind vielleicht ein erläuternder Zusatz Rufins.

[36] Zur christlichen Vorstellung vom doppelten Kommen Christi s. IV 1, 3 mit Anm. 12.

343, 23 omnes 'aeterni' illius 'evangelii' legibus vivent; ←1 *2→ et sicut nunc
344 adveniens | 'legem' replevit eam, quae 'umbram habet futurorum bonorum', ita et | per illum gloriosum adventum inplebitur et ad perfectum perducetur | huius adventus umbra. Ita enim dixit propheta de eo: „Spiritus vultus | nostri Christus dominus, cuius diximus quia in umbra
5 eius vivemus in | gentibus", cum scilicet ab evangelio temporali dignius omnes sanctos | ad 'aeternum evangelium' transferet, secundum quod Iohannes in Apo|calypsi de 'aeterno evangelio' designavit. *3 ←2|

---

*2 *Hier. Ep. 124, 12 (p. 114, 10—115, 8 Hi.):* ... ad extremum intulit — quod et cogitasse sacrilegium est — pro salute daemonum Christum etiam in aëre et in supernis locis esse passurum. Et licet ille non dixerit, tamen quod consequens sit intellegitur: sicut pro hominibus homo factus est, ut homines liberaret, sic et pro salute daemonum deum[a1] futurum quod sunt hi, ad quos venturus est liberandos. Quod ne forsitan de nostro sensu putemur adserere, ipsius verba ponenda sunt: 2→ Sicut enim per umbram[a] evangelii umbram legis inplevit, sic quia omnis lex 'exemplum et umbra' est cerimoniarum caelestium, diligentius requirendum, utrum recte intellegamus legem quoque caelestem et cerimonias superni cultus plenitudinem non habere, sed indigere evangelii veritate, quod in Iohannis Apocalypsi 'evangelium' legimus 'sempiternum', ad conparationem videlicet huius nostri evangelii, quod temporale est et in transituro mundo ac saeculo praedicatum. *3→ Quod quidem etiam si usque ad passionem domini salvatoris voluerimus inquirere, quamquam audax et temerarium sit in caelo eius quaerere passionem, tamen si 'spiritalia nequitiae in caelestibus' sunt et non erubescimus crucem domini confiteri propter destructionem eorum, quae sua passione destruxit, cur timeamus etiam in supernis locis in consummatione saeculorum aliquid simile suspicari, ←3 ut omnium locorum gentes illius passione salventur? ←2 *Vgl. Theoph. Al. Ep. syn. = Hier. Ep. 92, 4 (p. 152, 23—27 Hi.):* In alias quoque inpietates furibundus exultat volens eum, qui in consummatione saeculorum et in destructione peccati semel passus est, dominum nostrum Iesum Christum, pro daemonibus quoque et 'spiritalibus nequitiis'[b] crucem aliquando passurum. *Ferner Ep. pasch. I = Hier. Ep. 96, 10—11; Ep. pasch. Fr. XVI (bei Diekamp, Doctrina patrum p. 181, 25).*

*2 *Hier.* [a1]deum] dominum *Ka.* [a] umbram] veritatem *Koe. Theoph. Al.* [b] nequitiis] nequitiae *Koe., dagegen Hi. mit Hinweis auf Ambrosius Expos. psalmi CXVIII 8, 46. 58; 10, 14*

*3 *Fr. 30, Just. Ep. ad Menam (p. 213, 1—7 Schw.):* Ἐκ τοῦ τετάρτου λόγου

344, 2 perducetur] deducetur δ : adducetur *Del.*

Gesetzen jenes „ewigen Evangeliums" (vgl. Off. 14, 6)[37] leben werden. |

Wie[38] er nämlich durch den Schatten des Evangeliums den Schatten des Gesetzes erfüllt hat, so muß man, weil jedes Gesetz „Vorausbild und Schatten" (vgl. Hebr. 8, 5) der himmlischen Zeremonien ist, sehr sorgfältig fragen, ob wir mit der Auffassung recht haben, auch das himmlische Gesetz und die Zeremonien des Gottesdienstes droben besäßen nicht die Vollendung, sondern bedürften (noch) der Wahrheit des Evangeliums, das wir in der Apokalypse des Johannes (Off. 14, 6) „das ewige Evangelium" genannt finden, natürlich im Vergleich mit unserm Evangelium hier, das zeitlich ist und in einer vergänglichen Welt und Weltzeit verkündigt wurde. |

Falls man aber auch die Passion (Christi) in die Untersuchung mit einbezieht, wird es verwegen erscheinen, auch im himmlischen Raum

---

[37] Vgl. III 6, 8 (p. 290, 12).

[38] Der Rest von § 13 lautet bei Rufin so: „Und wie er bei der jetzigen Ankunft jenes Gesetz erfüllt hat, das 'den Schatten der zukünftigen Güter enthält' (vgl. Hebr. 10, 1), so wird der Schatten dieser Ankunft durch jene glorreiche Ankunft erfüllt und vollendet werden. So hat nämlich der Prophet (Klag. 4, 20) von ihm gesagt: 'Unser Lebensodem (ist) Christus der Herr, in dessen Schatten wir, wie wir meinten, unter den Heiden leben werden', nämlich dann, wenn er alle Heiligen aus dem zeitlichen Evangelium in angemessenerer Weise in das ewige Evangelium versetzen wird gemäß den Worten des Johannes in der Apokalypse (Off. 14, 6) über das ewige Evangelium." — „Christus der Herr" (Χριστὸς κύριος) ist eine falsche Wiedergabe der LXX für das hebräische „der Gesalbte des Herrn". Rahlfs hat sie in seiner Ausgabe der LXX als falsche Auflösung der Abkürzung $\overline{\text{κυ}}$ erklärt; die große Göttinger Ausgabe der LXX ist ihm gefolgt. Aber man ist versucht, den Fehler für eine beabsichtigte Verchristlichung des Textes zu halten, wie es sicher der Zusatz „(der Herr wurde König) vom Kreuze aus" in Ps. 95 [96], 10 ist (s. Justin. Dial. 73, 1).

345, 5 14 (26). Verum in his omnibus sufficiat nobis sensum nostrum regulae pietatis aptare et ita sentire de sancti spiritus verbis, quod non secundum humanae fragilitatis eloquium nitet sermo conpositus, sed sicut scriptum est: „Omnis gloria regis intrinsecus est", et divinorum sensuum 'thesaurus' intra 'fragile vasculum' vilis litterae continetur in-
10 clusus. Porro autem si quis curiosius explanationem singulorum requirat, veniat et nobiscum pariter audiat quomodo Paulus apostolus 'per spiritum sanctum, qui perscrutatur etiam profunda dei', 'altitudinem divinae sapientiae ac scientiae' scrutans nec tamen ad finem et, ut ita dixerim,

---

τοῦ αὐτοῦ βιβλίου, ὅτι καὶ ὑπὲρ δαιμόνων δεῖ τὸν Χριστὸν σταυρωθῆναι,
344, 8 καὶ πολλάκις τοῦτο εἰς τοὺς ἐσομένους αἰῶνας. → Ἀλλὰ κἂν μέχρι τοῦ πάθους τις ζητήσῃ, τολμηρὸν δόξει ποιεῖν | περὶ τὸν οὐράνιον τόπον αὐτὸ*
345, 1 ζητῶν. ἀλλ' εἰ ἔστι 'πνευματικὰ τῆς | πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις', ὅρα εἰ ὥσπερ ἐνθάδε οὐκ αἰδούμεθα | σταυρούμενον ὁμολογεῖν ἐπὶ καθαιρέσει ὧν καθεῖλε διὰ τοῦ πεπον|θέναι, οὕτως κἀκεῖ τὸ παραπλήσιον διδόντες γίνεσθαι καὶ εἰς τὸ ἑξῆς | 'ἕως τῆς συντελείας τοῦ παντὸς αἰῶνος' οὐ φοβηθησόμεθα. ←

*3 *Just.* * τὸν οὐράνιον τόπον αὐτὸ O^r : τῶν οὐρανίων τόπων αὐτὸ (αὐτὸς O^{av}) O^{aev} : τὸν οὐρανὸν τόπον αὐτῶ I

345, 12 divinae] divina δ : divitiarum *Pa (vgl. p. 345, 15)* 13 scientiae] + dei *Pa* et] *nach* dixerim *Pa*(Gσ) : < *Pa*(M)

nach ihr zu fragen. Wenn es indessen „Geister der Bosheit in den Himmeln" (vgl. Eph. 6, 12) gibt und wir ohne Scheu bekennen, er sei hier unten zur Vernichtung derer gekreuzigt worden, die er durch sein Leiden vernichtet hat (vgl. Kol. 2, 14 f.), dann dürfen wir vermutlich getrost annehmen, es geschehe auch dort oben etwas Ähnliches, und zwar weiterhin „bis zur Vollendung der gesamten Weltzeit" (vgl.
ii Matth. 28, 20), | damit durch seine Passion die Völker an allen Orten erlöst werden [39]. |

R 14. Doch in alledem soll es uns genügen, unser Verständnis der Regel der Frömmigkeit [40] anzupassen und von den Worten des heiligen Geistes so zu denken, daß (daraus) nicht eine wohlgesetzte Rede aus menschlich-schwacher Beredsamkeit erglänzt, sondern nach dem Schriftwort „die ganze Herrlichkeit des Königs im Innern ist" (vgl. Ps. 44 [45], 14) und „der Schatz" der göttlichen Sinne in dem „zerbrechlichen Gefäß" (vgl. 2 Kor. 4, 7) des geringwertigen Buchstabens [41] eingeschlossen ist. Wenn hingegen jemand allzu wißbegierig eine Erklärung der Einzelheiten suchen sollte, so komme er und höre mit uns zusammen, wie der Apostel Paulus „mittels des heiligen Geistes, der auch die Tiefen Gottes durchforscht" (vgl. 1 Kor. 2, 10), „die Tiefe der göttlichen Weisheit und Erkenntnis" erforscht, aber doch nicht zum Ziele

---

[39] „Völker" ist in übertragenem Sinne gemeint wie §§ 9—13. — Im 6. Jh. hat man, wie Just.s Überschrift zeigt, in dem Fragment einen Beweis dafür gefunden, daß Or. die Einmaligkeit des Kreuzestodes Christi preisgegeben habe. Hat Or. wirklich so gelehrt? Er sagt In Ioh. I 35, 255 gemäß 1 Petr. 3, 18 und Hebr. 9, 23—28, Christus sei „einmal" gestorben, auch für jedes Vernunftwesen (λογικόν); in früheren Äonen sei dies nicht geschehen. Die Möglichkeit zukünftiger Leiden Christi hat er dagegen nicht in entsprechender Weise ausgeschlossen (anders L. Brühl [Lit.-Vz. IV] Anm.-Band p. 168 Anm. 85). Vielmehr hat er die „Vollendung der Weltzeiten" (Hebr. 9, 26), bei der Christus „jetzt" das einmalige Selbstopfer gebracht hat, auf die Zukunft umgedeutet; so konnte er die Frage aufwerfen, ob nicht bis zur „vollkommenen Vollendung" (s. II 3, 5) in anderen, höheren Welten weitere Passionen Christi denkbar seien. Das obige Fragment Justinians verdient daher Vertrauen, zumal es den Gedanken nicht als Lehre, sondern als Problem vorträgt und durch Hier. gestützt wird. — Zur Vorstellung einer höheren Form von Erlösungsopfern vgl. Hebr. 9, 23.

[40] Vgl. I Praef. 2 mit Anm. 4

[41] Vgl. IV 1, 7, p. 304, 3 f.

345, 14 ad intimam cognitionem praevalens pervenire, desperatione rei et stu-
15 pore proclamat et dicit: „O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae
dei“. Et quam desperatione perfectae conpraehensionis haec procla-
maverit, audi ipsum dicentem: „Quam inscrutabilia sunt iudicia dei, et
quam investigabiles viae eius“. Non enim dixit difficile posse scrutari
'iudicia dei', sed omnino non posse; nec dixit difficile investigari posse
20 'vias' eius, sed non posse investigari. Quantumcumque enim quis in
scrutando promoveat et studio intentiore proficiat, gratia quoque dei
adiutus sensumque 'inluminatus', ad perfectum finem eorum, quae re-
quiruntur, pervenire non poterit. Nec omnis mens, quae creata est,
possibile habet ullo genere conpraehendere, sed ut invenerit aliquan-
25 tulum ex his, quae quaeruntur, iterum videt alia, quae quaerenda sunt; |
346 quodsi et ad ipsa pervenerit, multo iterum plura ex illis, quae requiri
debeant, pervidebit. Propter quod et sapientissimus Salomon naturam
rerum per sapientiam contuens ait: „Dixi: sapiens efficiar; et ipsa sa-
pientia longe facta est a me, longe plus quam erat; et altitudinem
5 profundam quis inveniet?“ Sed et Esaias sciens rerum initia a natura
mortali inveniri non posse, sed ne ab his quidem naturis, quae quamvis
diviniores sint quam humana est, factae tamen et ipsae sunt vel creatae:
sciens ergo quod a nulla harum neque initium neque finis inveniri
potest, ait: „Priora quae fuerint dicite, et sciemus quia dii estis; vel
10 novissima quae sunt adnuntiate, et tunc videbimus quia dii estis“.
Nam et Hebraeus doctor ita tradebat: pro eo quod initium omnium
vel finis non posset ab ullo conpraehendi nisi tantummodo a domino
Iesu Christo et ab spiritu sancto, aiebat per figuram visionis | Esaiam
15 dixisse duos Seraphin solos esse, qui 'duabus quidem alis | operiunt
faciem' dei, 'duabus vero pedes, et duabus volant clamantes | ad
invicem sibi et dicentes': „Sanctus sanctus sanctus dominus Sabaoth,

345, 16 quam ω *Pa*(Mσ) : quia *Pa*(G) : qua *Del.* desperationem B σ *Pa*(Mσ) 16—17 exclamaverit *Pa* 19 iudicia dei] *nach* non posse *Pa* 20 in] < δ *Pa* 22 sensumque δ *Pa*(M*) : sensusque B : sensuque γ *Pa*(M^cσ) : sensimque *Pa*(G) 24 ut] cum *Pa* 346, 1 requiri] quaeri *Pa* 10 sunt] sint *Pa* quia] quod *Pa* 11 ita] < *Pa* initia *Pa* 12 possent *Pa*(σ) 13 sancto] + idcirco *Pa* 15 volant] volare eos et *Pa* clamare *Pa*(G) 16 et] < *Pa*(μ)

und sozusagen zur innersten Erkenntnis gelangen kann und deshalb aus Verzweiflung und Staunen die Worte ausruft (Röm. 11, 33): „O welche Tiefe des Reichtums der Weisheit und Erkenntnis Gottes!“ Und wie sehr er an einem vollkommenen Begreifen verzweifelte, als er dies ausrief, das vernimm von ihm selbst aus den Worten (Röm. 11, 33): „Wie unbegreiflich sind Gottes Gerichte und wie unerforschlich seine Wege!“ Er sagt ja nicht, die Gerichte Gottes könnten nur schwer begriffen werden, sondern sie könnten es überhaupt nicht; ebensowenig sagt er, seine Wege könnten nur schwer erforscht werden, sondern sie könnten gar nicht erforscht werden. Mag einer auch noch so sehr im Forschen weiterkommen und mit angespanntem Eifer Fortschritte machen, mag ihm dabei auch Gottes Gnade beistehen und seinen Verstand erleuchten (vgl. Eph. 1, 18) — zum vollkommenen Ziel des Forschens wird er nicht gelangen können. (Überhaupt) kann ein geschaffener Geist auf keine Weise (umfassend) begreifen, sondern sobald er ein wenig von dem Gesuchten gefunden hat, sieht er wieder anderes, was noch zu suchen ist; und wenn er zu diesem gelangt ist, wird er abermals viel mehr von dem vor sich sehen, was noch gesucht werden muß. Deshalb sagt auch der weise Salomo, der das Wesen der Welt mit Weisheit betrachtete (Pred. 7, 23 f. LXX): „Ich sprach: ich will weise werden, aber die Weisheit selbst rückte fern von mir, ferner, als sie gewesen war; und die abgründige Tiefe, wer will sie finden?“ Auch Jesaja weiß, daß die Ursprünge der Welt von keinem sterblichen Wesen gefunden werden können, ja nicht einmal von solchen Wesen, die zwar göttlicher als das menschliche Wesen, aber doch gleichfalls gemacht oder geschaffen sind; — weil er also weiß, daß keines von ihnen Anfang und Ende finden kann, sagt er (vgl. Jes. 41, 22 f.): „Sagt, was einst gewesen ist, dann wissen wir, daß ihr Götter seid; oder verkündigt, was zuletzt ist, dann sehen wir, daß ihr Götter seid.“ Dazu teilte mein hebräischer Lehrer[42] folgendes mit. Weil einzig und allein der Herr Jesus Christus und der heilige Geist Anfang und Ende aller Dinge begreifen könnten, habe Jesaja, sagte er, unter dem Bilde einer Vision gesagt (vgl. Jes. 6, 2 f.), es seien bloß zwei Seraphe, die „mit zwei Flügeln das Antlitz“ Gottes „bedecken, mit zweien seine Füße und mit zweien fliegen, wobei sie einander zurufen und sagen: Heilig,

[42] Zu diesem Lehrer und zur Auslegung von Jes. 6 vgl. I 3, 4 mit Anm. 10 und 11. Übrigens deutet Or. das Antlitz und die Füße Gottes in Jes. 6 auf dessen (unerkennbaren) Ursprung und Ausgang (In Is. hom. I 2, GCS 8, 244 f.).

346, 17 plena est universa terra gloria tua". Quod ergo sola Seraphin utraque alas suas habent in facie dei et in pedibus eius, audendum est pronuntiare quod neque 'exercitus sanctorum angelorum' neque sanctae 'sedes neque dominationes neque principatus neque potestates' scire possunt integre initium omnium et fines universitatis. Sed intellegendum est sanctos istos, quos adnumeravi, spiritus et virtutes proximas quidem esse ipsis initiis et attingere tantum, quantum consequi non valent reliqui: verumtamen quodcumque illud est, quod revelante filio dei ac spiritu sancto didicerint istae virtutes, quam plurima quidem adsequi poterunt et multo plura priores inferioribus, omnia tamen conprahendere inpossibile eis est, quia scriptum est: „Quam plurima ex operibus dei in secretis sunt". |

347 Unde et optabile est ut pro viribus 'se' unusquisque semper 'extendat ad ea quae priora sunt, ea quae retrorsum sunt obliviscens', tam ad 'opera meliora' quam etiam ad sensum intellectumque puriorem 'per Iesum Christum, salvatorem nostrum', 'cui est gloria in saecula'.

15 (27). Omnis ergo, cui veritatis cura est, parum 'de nominibus et sermonibus curet', quia et per singulas gentes diversae verborum consuetudines habentur; et hoc magis, quod significatur, quam qualibus verbis significetur, intendat, praecipue in tam magnis et tam difficilibus rebus; sicut cum requiritur, verbi causa, si sit aliqua substantia, in qua neque color neque habitus neque tactus neque magnitudo intellegenda sit, mente sola conspicabilis, quam prout vult quis ita et nominat; nam Graeci eam ἀσώματον, id est incorpoream, dixerunt, divinae vero scripturae 'invisibilem' nominarunt, quia apostolus deum 'invisibilem' esse pronuntiat: 'imaginem' enim 'invisibilis dei' dicit esse Christum. Sed et rursum per Christum 'creata' dicit 'esse omnia, visibilia et invisibilia'. Per quod declaratur esse etiam in creaturis quasdam invisibiles secundum proprietatem suam substantias. Sed hae quamvis ipsae non sint corporeae, utuntur tamen corporibus, licet ipsae sint corporea sub-

346, 17 est] < *Pa*(μ) 18 audendum] videndum *Pa*(Gσ) 21 finem *Pa* 22 adnumeravi *Ka.* : -vit ω : enumeravimus *Pa* 24 quodcumque] quantumcumque *Pa* 347, 4 saecula] + saeculorum *Pa* 8 intendat] intuendum est δ 11 et nominat] innominat δ 13 nominarunt — invisibilem] < γ

heilig, heilig, Herr der Heerscharen; die ganze Erde ist erfüllt von deiner Herrlichkeit". Wenn also nur die beiden Seraphe ihre Flügel vor das Angesicht Gottes und vor seine Füße halten, so darf man die Behauptung wagen, daß weder „die Heere der heiligen Engel" noch die heiligen „Throne, Herrschaften, Reiche und Gewalten" (vgl. Luk. 2, 13 und Kol. 1, 16) den Anfang aller Dinge und das Ende des Alls vollkommen wissen können. Doch muß man erkennen, daß diese hier aufgezählten heiligen Geister und Mächte den Ursprüngen selber am nächsten sind und so viel (an Erkenntnis) erreichen, wie es die übrigen nicht können. Aber was auch immer diese Mächte durch Offenbarung des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes erkennen — sie werden zwar sehr viel begreifen können, und die höheren viel mehr als die niederen; doch alles zu begreifen ist ihnen unmöglich. Denn es steht geschrieben (Jes. Sir. 16, 21): „Das meiste von Gottes Werken liegt im Verborgenen."

Deshalb ist auch zu wünschen, daß jeder einzelne sich immer nach Kräften „ausstreckt nach dem, was vor ihm liegt, und vergißt, was hinter ihm liegt" (vgl. Phil. 3, 13), nach „den besseren Werken" ebenso wie nach reinerer Einsicht und Erkenntnis „durch Jesus Christus, unsern Erlöser", „dem die Herrlichkeit ist in die Ewigkeiten" (vgl. Tit. 3, 8. 6 und Röm. 16, 27).

15. Es möge sich daher jeder, dem an der Wahrheit gelegen ist, wenig „um Namen und Worte" (vgl. Apg. 18, 15) kümmern, weil ja jedes Volk seinen besonderen Sprachgebrauch hat; sondern er soll mehr das beachten, was bezeichnet wird, als die Worte, mit denen es bezeichnet wird, erst recht in so bedeutenden und schwierigen Fragen. Dies gilt beispielsweise, wenn gefragt wird, ob es eine Substanz gibt, an der weder Farbe noch Gestalt noch Berührbarkeit noch Größe zu erkennen sind, die nur mit dem Denken erfaßbar ist und die jeder so nennt, wie er will. Die Griechen haben sie nämlich „unkörperlich" (ἀσώματον) genannt, die göttlichen Schriften dagegen haben sie als „unsichtbar" bezeichnet[43]; denn der Apostel erklärt, Gott sei „unsichtbar", indem er sagt, Christus sei „das Bild des unsichtbaren Gottes". Andererseits sagt er aber auch, durch Christus sei „alles geschaffen, das Sichtbare und das Unsichtbare" (vgl. Kol. 1, 15 f.). Damit ist ausgesprochen, daß es auch unter den Geschöpfen einige ihrer besonderen Art nach unsichtbare Wesen gibt. Aber trotz ihrer Unkörperlichkeit gebrauchen diese doch einen Körper, auch wenn sie an sich über die körperliche Natur er-

[43] Vgl. I Praef. 8 mit Anm. 29. (Dort weitere Stellen.)

347, 19 stantia meliores. Illa vero substantia trinitatis, quae principium est et
20 causa omnium, 'ex qua omnia et per quam omnia et in qua omnia',
neque corpus esse neque in corpore esse credenda est, sed ex toto
incorporea.

Verum haec per excessum quendam, rei tamen ipsius consequentia commonitos breviter dixisse sufficiat ad ostendendum id, quod sunt
25 quaedam, quorum significatio proprie nullis omnino potest 'humanae linguae sermonibus' explicari, sed simpliciore magis intellectu quam ullis verborum proprietatibus declaratur. Ad quam regulam etiam divinarum litterarum intellegentia retinenda est, quo scilicet ea, quae dicuntur, non pro vilitate sermonis, sed pro divinitate sancti spiritus,
30 qui eas conscribi inspiraverit, censeantur.

347, 27 declarantur **B γ** 30 inspiravit **γ**

haben sind. Dagegen hat man sich jene Substanz der Trinität[44], die Ursprung und Ursache von allem ist und „aus der und durch die und in der alles ist" (vgl. Röm. 11, 36), weder als Körper noch in einem Körper zu denken, sondern als vollkommen unkörperlich[45].

Aber was wir so in einer Abschweifung, doch von dem Fortgang unserer Untersuchung veranlaßt, kurz bemerkt haben, mag genügen, um zu zeigen, daß es Dinge gibt, deren Bedeutung im eigentlichen Sinn mit Worten menschlicher Sprache (vgl. 1 Kor. 2, 4?) überhaupt nicht ausgedrückt werden kann, sondern sich eher durch bloßes Denken als durch irgendwelche unmittelbaren Wortbedeutungen klarmachen läßt. An diese Regel muß man sich auch beim Verständnis der göttlichen Schriften halten, um das (in ihnen) Gesagte nicht nach der Niedrigkeit des Ausdrucks, sondern nach der Göttlichkeit des heiligen Geistes einzuschätzen, durch dessen Eingebung sie abgefaßt worden sind[46].

[44] Das Wort „trinitatis" muß als Zusatz Ruhns gelten; s. Kettler, Der ursprüngliche Sinn [Lit.-Vz. IV] 37 Anm. 156.

[45] Zu diesem Problem vgl. z. B. I Praef. 8 f. und I 1, besonders § 6, p. 21, 10.

[46] Im letzten Abschnitt seiner biblischen Hermeneutik (§§ 14—15) unterstreicht Or. noch einmal die Notwendigkeit seiner pneumatisch-allegorischen Schriftauslegung, weist aber auch hier auf ihre Grenze hin. Denn die Sache, zu der sie — und nach Or. nur sie — hinführt, ist nicht einmal den obersten Geistern völlig erkennbar und überhaupt eher im Denken als in der Sprache zugänglich. Damit hat die Hermeneutik, die es mit der sprachlichen Seite dieser Sache zu tun hat, ihr Ende erreicht. Um das ganze Werk De princ. abzuschließen, kehrt Or. im Folgenden noch einmal zur Sache selber, den höchsten Gegenständen der heilbringenden Erkenntnis, zurück.

348, 2 # CAPUT QUARTUM

3 4 'Ανακεφαλαίωσις de patre et filio et spiritu sancto ceterisque, quae superius | dicta sunt

12 1 (28). *1→ Tempus est iam decursis his, prout potuimus, quae supra | dicta sunt, nunc commonitionis gratia eorum, quae sparsim diximus, | recapitulare singula et primo omnium de patre et filio et spiritu
15 sancto | repetere. Deus pater cum et in⟨di⟩visibilis sit et inseparabilis a filio, non | per prolationem ab eo, ut quidam putant, generatus est filius.
349 Si | enim prolatio est filius patris, prolatio vero dicitur quae talem significat generationem, qualis animalium vel hominum solet esse progenies, necessario corpus est et is, qui protulit, et is, qui prolatus est. ← Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei
5 in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando non fuerit; sed absciso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo deo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione,

*1 *Fr. 31, Marcell. Anc. bei Euseb. C. Marcell. I 4 (p. 21, 16—22 Kl.)*: ... ἐκ
348, 5 τῶν 'Ωριγένους ῥητῶν ... ἔστιν δὲ τὰ ῥητὰ ταῦτα· → "Ωρα ἐπαναλαβόντα περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύ|ματος ὀλίγα τῶν τότε παραλελειμμένων διεξελθεῖν· περὶ πατρός, ὡς | ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος υἱοῦ γίνεται πατήρ, οὐ προβαλὼν αὐτόν, | ὡς οἴονταί τινες. εἰ γὰρ πρόβλημά ἐστιν ὁ
9. 10 υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ | γέννημα[a] ἐξ αὐτοῦ, ὁποῖα τὰ τῶν ζῴων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβαλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον. ←

*1 *Marcell. Anc.* [a] γέννημα *Wendland*: γεννᾷ μὲν *Hs.*: γέννημα γεγεννημένον *Koe.*

IV 4 *Textzeugen*: ω (*ohne* C, *ab* p. 363, 11 Reminiscentur *ohne* σ); p. 348, 12 Tempus — 349, 3 prolatus est *Pa.* 5; p. 348, 12 Tempus — 356, 10 trinitatis *j.*

348, 12 Tempus — 15 repetere] Tempus est decursis his, quae de patre et filio et spiritu sancto disseruimus, de his quoque, quae a nobis relicta fuerant, pauca repetere *Pa* 15 et[1]] < B γ indivisibilis *j (Hrsg.) Kl.* : invisibilis ω *Pa j (Hss.)* 349, 4 partem] patrem A* W γ

KAPITEL 4

Zusammenfassung über Vater, Sohn und heiligen Geist und die übrigen oben erörterten Themen |

MA 1. Es ist an der Zeit, noch einmal auf Vater, Sohn und heiligen Geist zurückzukommen und dabei einiges wenige auszuführen, was seinerzeit übergangen wurde[1]. Über den Vater (ist zu sagen), daß er ohne Trennung und Zerteilung (seiner selbst) Vater des Sohnes wird, nicht durch Hervorbringen, wie einige meinen[2]. Wenn nämlich der Sohn eine Hervorbringung des Vaters ist und ein Abkömmling aus ihm[3] wie die Abkömmlinge der Tiere, dann ist das Hervorbringende und
R das Hervorgebrachte notwendigerweise ein Körper. | Denn wir sagen nicht wie die Häretiker, irgendein Teil von Gottes Substanz sei in den Sohn verwandelt[4] oder der Sohn sei vom Vater aus dem Nichts, d. h. nicht aus seiner Substanz, hervorgebracht worden, so daß er irgendeinmal nicht gewesen wäre[5]. Sondern unter Ausschluß jeder körperlichen Vorstellung lehren wir, aus dem unsichtbaren und unkörperlichen Gott[6] sei der Logos (das Wort) und die Weisheit ohne irgendeinen

[1] Auch in der Pa.-Fassung ist von Ergänzungen die Rede, während Ruf. in der Gesamtübersetzung nur eine Wiederholung des früher Gesagten ankündigt.

[2] Zum folgenden Abschnitt vgl. I 2, 6.

[3] Or. scheint wie das NT in christologischem Sinne das Wort γέννημα überhaupt gemieden zu haben (vgl. die Register zu den gr. erhaltenen Werken). Dagegen haben andere vor ihm (z. B. Justin. Apol. I 21, 1 u. Dial. 129, 4) und nach ihm (wie Athan., s. Anm. 11) es auf Christus angewandt, ohne dessen Besonderheit gegenüber anderen Abkömmlingen anzutasten. (Zur Sache s. u. Anm. 10.)

[4] Diese Formulierung ist ungewöhnlich und scheint von Or. polemisch zugespitzt zu sein.

[5] Zu dieser Formel s. I 2, 9 mit Anm. 30. — Hinter den Worten „ex nullis substantibus" steht wohl gr. ἐξ οὐκ ὄντων. Beide Formeln wurden zu Losungen der Arianer. Bereits Tertullian hatte (Adv. Hermog. III 4) den Satz gewagt: „Fuit autem tempus, cum ... filius non fuit", aber er wollte damit nicht bestreiten, daß der Logos vor seinem Heraustreten als „Wort" in Gott immer als „Gedanke" existiert habe. Mit dieser Unterscheidung nahm er — wie schon einige Apologeten des 2. Jh.s — die stoische Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος und λόγος προφορικός auf.

[6] Vgl. I 1.

velut si voluntas procedat e mente. Nec absurdum videbitur, cum
dicatur 'filius caritatis', si hoc modo etiam voluntatis putetur. |
*2 *3→ Sed et Iohannes indicat quia 'deus lux est', | et Paulus
designat quia filius 'splendor lucis aeternae' sit. Sicut ergo | num-
quam lux sine splendore esse potuit, ita nec filius quidem sine | patre
intellegi potest, qui et 'figura expressa substantiae eius' et 'verbum'
et 'sapientia' dicitur. Quomodo ergo potest dici, quia fuit aliquando
quando non fuerit filius? Nihil enim aliud est dicere nisi quia fuit
aliquando, quando veritas non erat, quando sapientia non erat, quando
vita non erat, ←3 cum in his omnibus perfecte dei patris substantia

*2 *Fr. 32, Just. Ep. ad Menam (p. 209, 11—15 Schw.):* Ὅτι κτίσμα καὶ γεννητὸς[a] ὁ υἱός, ἐκ τοῦ αὐτοῦ τετάρτου λόγου. → Οὗτος δὴ ὁ υἱὸς ἐκ θελήματος τοῦ πατρὸς ἐγενήθη[b], „ὅς ἐστιν εἰκὼν | τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου" καὶ „ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ χαρακτήρ | τε τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ", „πρωτότοκος πάσης[c] κτίσεως", κτίσμα, | σοφία[d]· αὐτὴ[e] γὰρ ἡ σοφία φησίν· „ὁ θεὸς ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ | εἰς ἔργα αὐτοῦ". ←

*2 *Just.* [a] γεννητὸς O[arv] [b] ἐγενήθη] γεννηθεὶς O [c] πάσης] + τῆς I [d] [κτίσμα, σοφία] *Prat* : [κτίσμα] *Gö.* [e] αὐτὴ] αὕτη O

*3 *Fr. 33, Athan. De decr. Nic. syn. 27, 1—2 (p. 23, 17—30 Opitz):* Περὶ δὲ τοῦ ἀιδίως συνεῖναι τὸν λόγον τῷ πατρὶ καὶ μὴ[a] ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς τοῦ πατρὸς ἴδιον ⟨γέννημα⟩[b] αὐτὸν εἶναι, ὡς εἰρήκασιν οἱ ἐν τῇ συνόδῳ, ἐξέστω πάλιν ὑμᾶς ἀκοῦσαι καὶ παρὰ τοῦ φιλοπόνου Ὠριγένους. ἃ μὲν γὰρ ὡς ζητῶν καὶ γυμνάζων ἔγραψε, ταῦτα μὴ ὡς αὐτοῦ φρονοῦντος δεχέσθω τις, ἀλλὰ τῶν πρὸς ἔριν φιλονεικούντων ἐν τῷ ζητεῖν· ἃ δὲ ὡς[c] ὁρίζων ἀποφαίνεται, τοῦτο τοῦ φιλοπόνου τὸ φρόνημά ἐστι. (2) μετὰ γοῦν τὰ ὡς ἐν γυμνασίᾳ λεγόμενα πρὸς τοὺς αἱρετικοὺς εὐθὺς

350, 5 nec] ne μ : et B 7 ergo] < γ 8 dicere nisi] nisi dicere *Koe.* : id dicere nisi *Del.* 10 erat *j* : fuerit ω

körperlichen Vorgang gezeugt[7], so wie der Wille aus dem Geiste hervorgeht[8]. Und es dürfte ganz sinngemäß sein, ihn, da er ja „Sohn der Liebe" genannt wird (Kol. 1, 13), in diesem Sinne auch für einen Sohn des Willens zu halten. |

J Aus[9] dem Willen des Vaters wurde nun dieser Sohn geboren, „der das Bild des unsichtbaren Gottes ist" und „Abglanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens", „Erstgeborener vor aller Schöpfung", Geschöpf[10], „Weisheit". Die Weisheit selber sagt nämlich (Spr. 8, 22):
Ath „Gott schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke." | Wenn[11] er

[7] Oder „geboren"; vgl. I Praef. 4, p. 10, 6.

[8] Vgl. I 2, 6 (p. 35, 4) mit Anm. 16. Weil die Zurückführung des Sohnes auf den Willen des Vaters die Wesenseinheit beider gefährden könnte, begrenzt Or. den Willensbegriff durch den der göttlichen Liebe. Vgl. dazu H. A. Wolfson, Philosophy [s. IV 1 Anm. 6] 226 f.

[9] Zu dem Just.-Fr. fehlt bei Ruf. eine Entsprechung. Für seine Echtheit und die Einordnung an dieser Stelle (gegen beides Bardy [Lit.-Vz. VII] 148 f.) spricht die Weiterführung des vorher genannten Willensmotivs und die Benutzung einiger der aufgezählten Prädikate des Sohnes im folgenden Text des Athan. und Rufin.

[10] Unter den geläufigen Logosprädikaten (vgl. I 2) begegnet hier das bei Or. sonst nicht belegte Prädikat κτίσμα. Just. hat den obigen Satz gerade wegen dieses anstößigen Begriffes zitiert und uns so erhalten. Aber damit ist die Echtheit der Stelle noch nicht sicher; s. den Krit. Anh. Sollte Or. den Logos wirklich — wie Klemens v. Alex. nach Phot. Bibl. Cod. 109 — als Geschöpf bezeichnet haben, dann meinte er „das" Geschöpf, das sich von allen anderen Geschöpfen unterscheidet wie „der" Sohn Gottes von den (adoptierten) Söhnen (= den Christen).

[11] Ob das Zitat des Athan. hier unmittelbar anschließt, ist ungewiß. Er leitet es mit folgenden Worten ein: „(1) Darüber, daß der Logos ewig mit dem Vater zusammen existiert und daß er der Abkömmling nicht einer anderen Substanz oder Wesenheit ist, sondern eigener Abkömmling der Wesenheit des Vaters, wie die Teilnehmer an der Synode gesagt haben, könnt ihr wiederum auch von dem gelehrten Origenes hören. Was er nämlich geschrieben hat als einer, der untersucht und diskutiert, das soll man nicht als seine eigene Meinung auffassen, sondern als die Meinung von Leuten, die in der (wissenschaftlichen) Untersuchung eristische Auseinandersetzungen lieben. Was er aber als Lehrender vorträgt, das ist die (eigene) Meinung des Gelehrten. (2) Hinter dem nun, was er sozusagen als (Diskussions-)Übung gegen die Häretiker gesagt hat, fügt er sogleich seine eigene Meinung in folgenden Worten an." — Zu diesem Urteil des Athan. (der sich eines philosophiegeschichtlichen Topos zu bedienen scheint, vgl. Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I 221 und 234) vgl. Kettler, Der ursprüngl. Sinn [Lit.-Vz. IV] 13.

350, 11 censeatur. Non enim ab eo dirimi haec vel ab eius possunt umquam substantia separari. Quae quidem quamvis intellectu multa esse dicantur, re tamen et substantia unum sunt, in quibus 'plenitudo' est
14 'deitatis'. *4

18 Hoc autem ipsum quod dicimus, quia numquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis
20 vocabuli significantiam gerunt, id est 'quando' vel 'numquam'; supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeter-

---

349, 15 αὐτὸς ἐπιφέρει τὰ ἴδια λέγων οὕτως· → Εἰ ἔστιν 'εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου', ἀόρατος | εἰκών· ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθεῖην ἄν, ὅτι καὶ 'ὁμοιότης' τυγχάνων | τοῦ πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. πότε γὰρ ὁ θεὸς ὁ κατὰ τὸν | Ἰωάννην 'φῶς' λεγόμενος ('ὁ θεὸς' γὰρ 'φῶς ἐστιν') 'ἀπαύγασμα' οὐκ | εἶχε τῆς ἰδίας 'δόξης', ἵνα τολμήσας τις ἀρχὴν δῷ εἶναι υἱοῦ πρότερον | οὐκ
19. 20 ὄντος; πότε δὲ ἡ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου | ὑποστάσεως τοῦ πατρὸς 'εἰκών', ὁ 'χαρακτήρ', ⟨ὁ⟩[a] λόγος ὁ 'γινώσκων | τὸν πατέρα'
350, 1 οὐκ ἦν; κατανοείτω γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων· 'ἦν ποτε | ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός', ὅτι ἐρεῖ καὶ τό· σοφία ποτὲ οὐκ ἦν καὶ λόγος | οὐκ ἦν καὶ ζωὴ οὐκ ἦν. ←

*3 *Athan.* [a] μὴ ⟨ἐξ⟩ *Opitz* [b] ⟨γέννημα⟩ *Opitz* [c] ἃ δὲ ὡς *Ka.* : ἀδεῶς *Hss. (?)* : ⟨ἃ δὲ⟩ ἀδεῶς *Opitz (nach Montfaucon, Übersetzung)* [d] ⟨ὁ⟩ *Opitz*

*4 *Fr. 34, Athan. De decr. Nic. syn. 27, 3 (p. 23, 30—24, 3 Opitz):* Καὶ
350, 14 πάλιν ἐν ἑτέροις οὕτω λέγει· → Ἀλλ' οὐ θέμις ἐστὶν οὐδὲ ἀκίνδυνον διὰ τὴν ἀσθέ|νειαν ἡμῶν τὸ ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἀποστερεῖσθαι τὸν θεὸν τοῦ ἀεὶ | συνόντος αὐτῷ λόγου μονογενοῦς, σοφίας ὄντος, 'ᾗ προσέχαιρεν'· | οὕτω γὰρ οὐδὲ ἀεὶ χαίρων νοηθήσεται. ←

350, 13 re] se **M*** **G** : set **σ**

das „Bild des unsichtbaren Gottes" ist, dann das unsichtbare Bild [12]. Ich möchte es aber wagen hinzuzufügen [13], daß er auch, wenn er die „Ähnlichkeit" des Vaters ist, niemals nicht war. Wann hatte denn Gott, der nach Johannes Licht heißt — denn „Gott ist Licht" (vgl. 1 Joh. 1, 5) —, keinen „Abglanz seiner Herrlichkeit", so daß man den Anfang eines Sohnes setzen dürfte, der vorher nicht war? Wann war denn das „Bild" des unsagbaren, unnennbaren und unaussprechlichen Wesens des Vaters, das „Prägebild", der Logos (das Wort), der „den Vater kennt" (vgl. Matth. 11, 27; Joh. 10, 15), nicht? Wer nämlich zu sagen wagt: Es war einmal, da der Sohn nicht war [14], der soll doch einsehen, daß er auch sagen wird: Die Weisheit war einmal nicht, und der Logos
R war (einmal) nicht, und das Leben war (einmal) nicht, | während doch in ihnen allen das Wesen Gottes des Vaters vollkommen gegenwärtig ist [15]. Sie können ja niemals von ihm losgerissen oder von seiner Substanz getrennt werden. Auch wenn sie im erkennenden Geiste als Vielheit aufgefaßt werden, sind sie doch der Sache und dem Wesen nach
Ath eines; in ihnen besteht die „Fülle der Gottheit" (Kol. 2, 9). | Aber es ist nicht recht und angesichts unsrer Schwachheit auch nicht ungefährlich, Gott, soweit es überhaupt in unsren Kräften steht, des einziggeborenen Logos zu berauben, der immer mit ihm zusammen ist und der die Weisheit ist, „an der er sich freute" (vgl. Spr. 8, 30); denn so kann man sich ja auch nicht denken, daß er sich ewig freute. |

R Doch sogar unser Satz: Nie war es, da er nicht war, ist mit Vorsicht aufzunehmen. Denn auch diese Worte „da" und „nie" stellen selber Zeitbegriffe dar; was aber über Vater, Sohn und heiligen Geist gesagt wird, ist über alle Zeit und über alle Weltzeiten und über alle Ewig-

---

[12] Vgl. I 2, 6, p. 34, 20 f.

[13] Or. drückt sich so vorsichtig aus, weil im NT das Verhältnis des Sohnes zum Vater nicht mit ὅμοιος (= „ähnlich" und „gleich") oder verwandten Begriffen bezeichnet wird. Im 4. Jh. mußte der dogmatische Sinn des Wortes erst in heftigen Kämpfen genauer bestimmt werden.

[14] Vgl. o. Anm. 5.

[15] Obwohl es naheliegt, den Sohn nicht nur logisch, sondern auch zeitlich „nach" dem Vater zu denken, will Or. den Begriff Sohn von jeder zeitlichen Vorstellung frei halten. Er möchte ihn nicht anders behandelt wissen als die Begriffe Weisheit, Wort und Leben, die nicht ausschließlich Eigenschaften Gottes bezeichnen können, sondern auch die selbständige „Person" des „zweiten Gottes" (Or. C. Cels. V 39).

350, 22 nitatem intellegenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur. Haec enim sola trinitas est, quae omnem sensum intelle|gentiae
25 non solum temporalis, verum etiam aeternalis excedit. Cetera | vero quae sunt extra trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda | sunt.

Hunc igitur filium dei secundum hoc, quod 'verbum' est 'deus',|
351 qui 'erat in principio apud deum', nemo consequenter putabit in loco aliquo contineri, neque secundum quod sapientia est neque secundum quod veritas est neque secundum quod vita est vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio; haec enim omnia non indigent loco, ut agere
5 quid vel operari possint, sed pro his, qui virtutis eius inoperationisque participant, haec singula intellegenda sunt.

2 (29). Si vero quis dicet per eos, qui participes sunt verbi dei vel sapientiae eius vel veritatis vel vitae, etiam ipsum verbum et sapientiam videri in loco esse, respondendum est ei quia dubium non
10 est quod Christus secundum quod verbum et sapientia est vel cetera omnia, erat in Paulo, propter quod dicebat: „Aut experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus?“ et iterum: „Vivo autem iam non ego, vivit vero Christus in me“. Tunc ergo cum esset in Paulo, quis dubitabit quod similiter erat et in Petro et in Iohanne et in singulis
15 quibusque sanctorum, et non solum in his, qui in terris sunt, verum et in his, qui in caelis sunt? Absurdum namque est dicere quia in Petro quidem et in Paulo erat Christus, in Michahelo vero archangelo et in Gabrihelo non erat. Ex quo manifeste depraehenditur quia divinitas filii dei non in loco aliquo concludebatur, alioquin in ipso tan-
20 tum fuisset et in altero non fuisset; sed secundum incorporeae naturae maiestatem cum a nullo loco concludatur, in nullo rursum deesse intellegitur. Verum illa sola intellegenda est differentia, quod etiamsi

351, 1 qui] < γ : quod *Del.* 3 iustitia] iustificatio δ 13 vero] ergo δ cum esset in] xpm̄ esse cum δ Paulo] Paulum γ 17 inerat δ 17–18 Michahelo ... Gabrihelo *Koe. (vgl. p. 351, 23—24)* : Micha(h)el ... Gabrihel ω 22 diff. intell. est γ

keit hinaus zu denken [16]. Diese Trinität allein ist es ja, die jedes Begreifen nicht nur im Sinne des Zeitlichen, sondern auch des Ewigen übersteigt. Alles andere dagegen, das außerhalb der Trinität liegt, ist nach Weltzeiten und nach Zeiten meßbar.

Ferner wird vernünftigerweise niemand glauben, dieser Sohn Gottes sei, sofern er der Gott-Logos [17] ist, der „im Anfang bei Gott war“ (vgl. Joh. 1, 2), in irgendeinem Raume eingeschlossen, auch nicht als die Weisheit oder als die Wahrheit oder als das Leben oder die Gerechtigkeit, Heiligung oder Erlösung (vgl. 1 Kor. 1, 30). Denn alle diese (Wirkungsweisen) bedürfen keines Raumes, um etwas tun oder ausführen zu können, sondern jede einzelne von ihnen ist denen entsprechend zu verstehen, die an seiner Macht und Tätigkeit teilhaben [18].

2. Falls aber jemand entgegnet, derentwegen, die des Wortes (Logos) Gottes oder seiner Weisheit, Wahrheit oder seines Lebens teilhaftig sind, sei doch auch das Wort und die Weisheit offenbar selber im Raume da, so ist ihm zu antworten, daß zweifellos Christus, sofern er das Wort, die Weisheit und alles übrige ist, in Paulus war. Daher sagte dieser (2 Kor. 13, 3): „Oder verlangt ihr einen Erweis dessen, der in mir redet, nämlich Christus?“ und ein andermal (Gal. 2, 20): „Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir.“ Da er also damals in Paulus war, wer wollte da zweifeln, daß er ebenso auch in Petrus und Johannes war und in jedem einzelnen Heiligen, und nicht nur in denen auf Erden, sondern auch in denen, die im Himmel sind? Es wäre ja unsinnig zu sagen: in Petrus und in Paulus war Christus, im Erzengel Michael und in Gabriel aber war er nicht [19]. Daraus ist klar zu entnehmen, daß die Göttlichkeit des Sohnes Gottes nicht in irgendeinem Raume eingeschlossen war, sonst wäre sie allein in diesem gewesen und in einem anderen nicht. Aber da sie gemäß der Erhabenheit der unkörperlichen Natur von keinem Raume eingeschlossen wird, fehlt sie andererseits offenbar in keinem. Nur den einen Unterschied

[16] Diese paradoxen Ausdrücke weisen auf die Unzulänglichkeit der menschlichen Sprache hin, von der Or. De princ. IV 3 Ende gesprochen hat. Vergleichbar ist etwa die Formel „vor den Äonen“ (1 Kor. 2, 7); s. auch I 3, 4, p. 54, 14 ff.

[17] Vgl. θεὸς λόγος in Fr. 36 (IV 4, 4*1, p. 354, 1) und Fr. 35 (II 6, 3*2).

[18] Da der Sohn in verschiedener Weise auf die Geschöpfe wirkt, vereinigt er alle entsprechenden Eigenschaften in sich; s. I 2, 1—4. Die Ausführungen über die Unräumlichkeit des Logos und seiner Prädikate ergänzen das früher (z. B. II 11, 6) über ihn Gesagte.

[19] Über die Erzengel s. I 8, 1 Anfang.

351, 23 sit in diversis, sicut diximus in Petro vel Paulo vel Michahelo vel Gabrihelo, non tamen similiter est in universis. Plenius enim et clarius et, ut ita dixerim, apertius est in archangelis quam in aliis sanctis viris. Quod ex eo manifestum est, quia cum ad summam per-|
352 fectionem venerint sancti quique, dicuntur 'similes angelis' effici vel 'aequales' secundum evangelicam sententiam. Unde constat in singulis quibusque tantum effici Christum, quantum ratio indulserit meritorum.

3 (30). His igitur nobis de trinitatis ratione breviter repetitis, consequens est etiam illud pariter admonere, quod per filium „creata" dicuntur „omnia, quae in caelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates; omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia illi constant, qui est caput". Quibus consonat etiam Iohannes in evangelio et dicit quia „Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil". David vero totius trinitatis mysterium in universorum conditione significans ait: „Verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum".

Post haec vero conpetenter admonebimus de adventu corporali et incarnatione unigeniti filii dei: in quo non ita sentiendum est, quod omnis deitatis eius maiestas intra brevissimi corporis claustra conclusa est, ita ut omne verbum dei et sapientia eius ac substantialis veritas ac vita vel a patre divulsa sit vel intra corporis illius coërcita et circumscripta brevitatem, nec usquam praeterea putetur operata; sed inter

352, 3 Christum] + vel spiritum sanctum B 4 ratione] fide B *j* 16 intra α Ab^{e} : ita γ 19 brevitate δ μ

muß man freilich beachten, daß sie, auch wenn sie in mehreren ist, wie wir es von Petrus, Paulus, Michael oder auch Gabriel sagten, doch nicht in allen gleichermaßen ist. Voller nämlich, herrlicher und sozusagen offenbarer als in den heiligen Männern ist sie in den Erzengeln da. Das ergibt sich deutlich daraus, daß es nach den Worten des Evangeliums von den Heiligen heißt, sie würden, wenn sie zur höchsten Vollkommenheit gelangt sind, „den Engeln ähnlich" oder „gleich" (vgl. Matth. 22, 30 u. Luk. 20, 36). Folglich wird Christus offenbar soweit in den einzelnen gegenwärtig[20], wie es ihre Würdigkeit erlaubt.

3. Nach dieser kurzen Wiederholung über das Wesen der Trinität[21] ist es sinngemäß, zugleich auch daran zu erinnern, daß es heißt, durch den Sohn sei „alles geschaffen, was im Himmel und was auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, es seien Throne oder Herrschaften oder Reiche oder Gewalten; alles ist durch ihn und in ihm geschaffen, und er ist vor allen, und alles besteht in ihm, der das Haupt ist" (vgl. Kol. 1, 16—18)[22]. Damit stimmt auch Johannes im Evangelium (Joh. 1, 3) überein, wenn er sagt: „Alles ist durch ihn gemacht, und ohne ihn ist nichts gemacht." David aber sagt, indem er auf das Geheimnis der ganzen Trinität in der Schöpfung des Alls hindeutet (Ps. 32 [33], 6): „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel befestigt und durch den Geist seines Mundes ihr ganzes Heer"[23].

Hier ist auch die geeignete Stelle, um an das leibliche Kommen und die Fleischwerdung des einziggeborenen Gottessohnes zu erinnern[24]. Darunter darf man sich nicht vorstellen, die ganze Majestät seiner Gottheit sei in den Kerker eines engen Körpers eingeschlossen worden, so daß das ganze Wort (der Logos) Gottes, seine Weisheit und substantielle Wahrheit und sein Leben vom Vater losgerissen und in die Enge jenes Körpers eingezwängt und auf sie begrenzt worden wäre und daß man meinte, sie habe nirgendwo außerhalb gewirkt. Vielmehr muß das

[20] Zu effici = erscheinen, gegenwärtig sein vgl. II 11, 6 (p. 191, 2).

[21] Wie an vielen anderen Stellen ist auch hier zu erwägen, ob nicht erst Ruf. den Begriff der Trinität eingefügt hat; vgl. Studer [Lit.-Vz. VII] 406.

[22] Zur Textform des Zitats s. den Krit. Anh. zu p. 139, 22.

[23] Während Or. hier bei der Schöpfung des Alls auch den Geist wirken sieht, hat er I 3, 7 bei Auslegung desselben Zitates die Tätigkeit des Geistes ausdrücklich auf die Heiligung beschränkt. An beiden Stellen scheint Ruf. in den Text eingegriffen zu haben; doch ist Or. ein Wechsel in der Auslegung zuzutrauen.

[24] Zum Folgenden vgl. II 6, besonders §§ 1—2.

352, 20 utrumque cauta pietatis debet esse confessio, ut neque aliquid deitatis in Christo defuisse credatur, et nulla penitus a paterna substantia, quae ubique est, facta putetur esse divulsio. Tale namque aliquid etiam baptistes Iohannes indicat, cum corporaliter absente Iesu dicebat ad turbas: „Medius vestrum stat quem vos nescitis, qui post me venit, 25 cuius non sum dignus solvere corrigiam calciamentorum". Quod utique dici non poterat de eo, qui absens erat, quantum ad corporalem praesentiam pertinet, quia medius staret eorum, inter quos corporaliter non aderat. Unde ostenditur quia et in corpore totus et ubique totus aderat filius dei. |

353 4 (31). Ne qui tamen nos existimet per haec illud adfirmare, quod pars aliqua deitatis filii dei fuerit in Christo, reliqua vero pars alibi vel ubique; quod illi sentire possunt, qui naturam substantiae incorporeae atque invisibilis ignorant. Inpossibile namque est de incorporeo 5 partem dici aut divisionem aliquam fieri; sed in omnibus et per omnia et super omnia est, eo modo quo superius diximus, id est quo vel sapientia vel verbum vel vita vel veritas intellegitur, per quem intellectum omnis sine dubio conclusio localis excluditur.

9 Volens igitur filius | dei pro salute humani generis apparere hominibus 10 et inter homines | conversari, suscepit non solum corpus humanum, ut quidam putant, | sed et animam, nostrarum quidem animarum similem per naturam, | proposito vero et virtute similem sibi et talem, qualis omnes voluntates | et dispensationes verbi ac sapientiae indeclinabiliter posset implere. | Quod autem habuerit animam, manifestissime in evan- 15 geliis designat | ipse salvator dicens: „Nemo tollit a me animam meam,

352, 23 baptista B M^{1c} σ *j* 25 cuius] cui δ calc.] + eius δ 28 Unde — 29 aderat] < γ 353, 6 omnia] omnibus δ quo^{2}] quod δσ 13 possit γ

gottesfürchtige Bekenntnis sich vorsichtig zwischen beiden (Behauptungen) halten und weder glauben, in Christus habe irgend etwas von der Göttlichkeit gefehlt, noch annehmen, es sei etwa eine Abtrennung von der allgegenwärtigen Substanz des Vaters erfolgt. Dies etwa gibt auch der Täufer Johannes zu verstehen, wenn er bei leiblicher Abwesenheit Jesu zur Volksmenge sagte (Joh. 1, 26 f.): „In eurer Mitte steht der, den ihr nicht kennt, der nach mir gekommen ist und dessen Schuhriemen zu lösen ich nicht würdig bin." Im Sinne leiblicher Gegenwart konnte keinesfalls von dem Abwesenden gesagt werden, er stehe in der Mitte derer, unter denen er sich leiblich nicht befand. Damit ist nachgewiesen, daß der Sohn Gottes sowohl ganz im Leibe war als auch überall ganz gegenwärtig.

4. Es soll aber niemand glauben, wir wollten hiermit sagen, es sei nur irgendein Teil der Gottheit des Sohnes Gottes in Christus gewesen, der übrige Teil dagegen anderswo oder überall. Das können nur die meinen, die die Natur einer unkörperlichen und unsichtbaren Substanz nicht kennen. Denn beim Unkörperlichen kann man nicht von einem Teil oder von einer Teilung reden, sondern es ist „in allem" und durch alles und „über allem" (vgl. Eph. 1, 22 f.), so wie wir oben gesagt haben[25], d. h. so, wie die Weisheit, das Wort, das Leben und die Wahrheit zu denken sind, in einer Denkweise, die zweifelsfrei jede räumliche Begrenzung ausschließt.

Als nun der Sohn Gottes zum Heile der Menschheit sich den Menschen offenbaren und unter den Menschen wandeln wollte, nahm er nicht, wie manche glauben[26], nur einen menschlichen Leib an, sondern auch eine Seele. Diese war zwar ihrer Natur nach unsern Seelen gleich, nach ihrer Willensrichtung aber und ihrem sittlichen Verhalten ihm selber gleich und so beschaffen, daß sie alle Entschlüsse und Heilsmaßnahmen des Logos und der Weisheit unverändert ausführen konnte[27]. Daß er aber (überhaupt) eine Seele hatte, bezeugt der Erlöser selbst in den Evangelien ganz deutlich mit den Worten: „Niemand nimmt meine

[25] § 1 Ende.

[26] Vielleicht ist an Klemens v. Alex. zu denken; vgl. Anm. 29. Dann brauchte man nicht mit Studer [Lit.-Vz. VII] 412 (vor allem bei „ut quidam putant") eine antiapollinaristische Erweiterung des Textes durch Ruf. zu vermuten.

[27] An dieser Stelle fügt Koe. Testimonien über die Präexistenz der Seele Christi an, die wir lieber zu II 6, 3 stellen; s. dort Anm. 14. — Im Folgenden hat Or. seine Ausführungen aus II 6 und 8 beträchtlich erweitert. Seine Aufnahme des platonischen Gedankens, zwischen Geist und Leib sei die Seele

353, 16 sed ego pono | eam abs me. Potestatem habeo ponendi eam, et iterum potestatem | habeo adsumendi eam", et rursum: „Tristis est anima mea usque ad | mortem", et iterum: „Nunc anima mea turbata est".|

354, 3. 4 *1→ Neque enim | 'tristis' et 'turbata' 'anima' verbum dei intellegendum est, quod ex | auctoritate deitatis dicit: „Potestatem habeo ponendi animam meam". ←1

6 Nec tamen ita dicimus fuisse filium dei in illa anima, sicut fuit in anima Pauli vel Petri ceterorumque sanctorum, in quibus Christus similiter ut in Paulo loqui creditur. Sed de illis omnibus illud sentiendum est, quod scriptura dicit quia „Nemo mundus a sorde, nec si 10 unius diei fuerit vita eius". Haec vero anima, quae in Iesu fuit, 'priusquam sciret malum, elegit bonum'; et quia 'dilexit iustitiam et odiit iniquitatem, propterea unxit eam deus oleo laetitiae prae participibus

*1 *Fr. 36, Theoph. Al. Ep. pasch. II bei Theodoret Eranistes, dial. II (PG 83,*
353, 18. 19 *197 C):* ... γράφει γὰρ οὕτως· → Οὐ δήπου γὰρ | ἡ 'τεταραγμένη' καὶ
354, 1 'περίλυπος' οὖσα ψυχὴ ὁ 'μονογενὴς' καὶ 'πρωτό|τοκος πάσης κτίσεως' ἐτύγχανεν οὖσα. ὁ γὰρ θεὸς λόγος, ὡς κρειττων | τῆς ψυχῆς τυγχάνων, αὐτὸς ὁ υἱός φησιν[a]· „ἐξουσίαν | ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν". ← εἰ τοίνυν κρείττων ἐστὶν ὁ υἱὸς τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς, ὥσπερ οὖν καὶ κρειττων ὡμολόγηται, πῶς ἡ ψυχὴ τούτου 'ἴσα θεῷ' καὶ 'ἐν μορφῇ αὐτοῦ'; αὐτὴν γὰρ εἶναι φάμενος[b] τὴν 'κενώσασαν ἑαυτὴν' καὶ 'μορφὴν δούλου λαβοῦσαν', ταῖς ὑπερβολαῖς τῶν ἀσεβειῶν ἐπισημότερος τῶν ἄλλων αἱρετικῶν ἐγένετο, ὡς ἐπεσημηνάμεθα. εἰ γὰρ 'ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχει' ὁ λόγος καὶ 'ἴσα θεῷ' τὴν ψυχὴν τοῦ σωτῆρος οἴεται, τολμήσας οὕτω γράψαι· πῶς τὸ ἴσον κρεῖττόν ἐστι; — *Lat. Übersetzung bei Hier. Ep. 98, 16 (p. 200, 23—201, 7 Hi.):* Ait enim: → Anima, quae turbata est et tristis effecta non erat ipsa unigenitus et primogenitus omnis creaturae nec verbum dei quod condicionem animae superans et vere filius dei in evangelio loquebatur: „Potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo sumendi illam". ← Ergo, si melior est et potentior filius dei anima sua, quod nulli dubium est, quomodo anima illius 'in forma dei' esse poterat et 'aequalis deo'? Quam cum dicat 'se evacuasse' et 'servi adsumpsisse formam', omnes haereticos magnitudine blasphemiae superat. Si enim 'in forma dei' et 'aequalis deo' verbum dei est, 'in forma' autem 'dei' et 'aequalitate eius' anima salvatoris est, quomodo potest inter aequalia aliud esse maius, aliud minus?

*1 *Theoph. Al.* [a] ὁ γὰρ — φησιν] οὐδὲ θεὸς λόγος, ὃς κρ. τ. ψ. τυγχάνων 〈καὶ〉 αὐτὸς ὁ υἱὸς 〈θεοῦ〉 φησιν *Koe. (nach Ruf. und Hier.)* [b] φάμενος *Gö. (vgl. Hier.):* φαμεν ὃς *ed. Rom., ed. Lips.* : φαμεν *Schulze (PG) (mit Satzende nach* λαβοῦσαν)

353, 16 abs me] absque me M* G* : < σ : a me *j* odio habuit *j* 354, 11 odit δ σ :

Seele von mir, sondern ich gebe sie aus mir selber hin. Ich habe Macht, sie hinzugeben, und habe auch Macht, sie zu nehmen", und wiederum: „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod", und abermals: „Jetzt ist
Th meine Seele verstört" [28]. | Die „verstörte" und „betrübte" Seele war ja doch wohl nicht der „Einziggeborene" und „Erstgeborene vor aller Schöpfung" [29]. Der Gott-Logos [30] nämlich sagt, weil er größer als die Seele ist, er, der Sohn selber: „Ich habe Macht, sie hinzugeben, und ich habe Macht, sie zu nehmen." |

R Wir behaupten jedoch nicht, der Sohn Gottes sei in jener Seele so gewesen, wie er in der Seele des Paulus, Petrus und der anderen Heiligen war, in denen unsres Erachtens Christus in gleicher Weise wie in Paulus geredet hat. Von ihnen allen muß vielmehr gelten, was die Schrift sagt (vgl. Hiob 14, 4 f.): „Keiner ist rein von Unreinigkeit, auch wenn sein Leben nur einen Tag währt." Die Seele dagegen, die in Jesus war, „erwählte das Gute, bevor sie das Böse kennenlernte" (vgl. Jes. 7, 15 LXX); und weil sie „die Gerechtigkeit liebte und die Ungerechtigkeit haßte, darum hat Gott sie mehr als ihre Gefährten mit

als Vermittlerin unentbehrlich, wurde später für die Ausbildung der kirchlichen Christologie wichtig; doch wurden dabei die Präexistenz der Seele und das Stufendenken des Or. natürlich aufgegeben.

[28] Dieselben Zitate finden sich in II 8, 4 (dort Angabe der Bibelstellen).

[29] D. h. der Logos ersetzt in Christus nicht die menschliche Vernunftseele. Dieser Vorstellung, die später bei den Arianern und Apollinaristen eine Rolle spielte, hatte sich bereits Klemens v. Alex. genähert; s. A. Grillmeier und H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon I, 1951 (Nachdruck 1962), 61 f. Or. dagegen, könnte man sagen, kehrt den Gedanken um: die (einzigartige, präexistente) Seele des Logos vertritt diesen selber; vgl. Anm. 32 und 34.

[30] Hier. überliefert diesen bei Ruf. fehlenden Satz folgendermaßen: „auch nicht der Logos Gottes, der, den Rang der Seele übertreffend und wirklich der Sohn Gottes (seiend), im Evangelium sprach." Theoph. fährt hinter dem Or.-Zitat fort: „Wenn also der Sohn größer ist als seine Seele, wie er ja auch als größer (sc. im kirchlichen Glauben) anerkannt ist, wie (ist dann) seine Seele 'Gott gleich' und 'in seiner Gestalt' (vgl. Phil. 2, 6)? Indem er (Or.) nämlich sagt, sie sei es, die 'sich entäußert und Knechtsgestalt angenommen habe' (vgl. Phil. 2, 7), wurde er, wie wir hervorgehoben haben, durch die Übersteigerung der Gottlosigkeiten berühmter als die anderen Häretiker. Wenn nämlich der Logos 'in der Gestalt Gottes' ist und er (Origenes) meint — das hat er zu schreiben gewagt —, die Seele des Erlösers sei 'Gott gleich', wie ist dann das 'Gleiche' 'größer'?" — Zur Sache vgl. Anm. 32 und 34.

354, 13 suis'. 'Oleo' ergo 'laetitiae ungitur', cum verbo dei inmaculata foederatione coniuncta est et per hoc sola omnium animarum peccati incapax
15. 17 fuit, quia filii dei bene et plene capax fuit; | ideoque et *2→ unum cum ipso est ←2 atque eius vocabulis nuncupatur et | Iesus Christus appellatur, per quem 'omnia facta esse' dicuntur.

19 De qua anima, quoniam totam in se sapientiam dei et veritatem
20 vitamque receperat, etiam illud arbitror dixisse apostolum, quod ait quoniam „Vita vestra abscondita est cum Christo in deo; cum autem Christus apparuerit, vita vestra, tunc et vos cum ipso apparebitis in gloria". Quis enim alius hic intellegendus est 'Christus', qui 'in deo absconditus' dicitur et postea 'appariturus', nisi ille, qui 'oleo laetitiae
25 unctus' refertur, id est substantialiter deo repletus, in quo nunc 'absconditus' dicitur? Propterea enim et omnibus credentibus ad exemplum Christus exponitur, quia sicut ille semper et 'antequam sciret omnino |
355 malum elegit bonum' et 'dilexit iustitiam atque odio habuit iniquitatem, et propterea unxit eum deus oleo laetitiae': ita et unusquisque vel post lapsum vel post errorem expurget se a maculis exemplo proposito, et habens itineris ducem arduam viam virtutis incedat; ut, si

*2 *Fr. 37, Theoph. Al., am gleichen Ort (PG 83, 197 AB):* ... καὶ λέγων
354, 15. 16 αὐτοῖς ῥήμασιν οὕτως· → Ὥσπερ ὁ υἱὸς καὶ πατὴρ | ἕν εἰσιν', οὕτω καὶ ἣν εἴληψεν ὁ υἱὸς ψυχὴν καὶ αὐτὸς ἕν εἰσιν. ← *Bei Hier. (p. 200, 5–7 Hi.):* ... et his verbis loquitur: → Sicut 'pater et filius unum sunt', ita et anima, quam adsumpsit filius dei, et ipse filius dei unum sunt. ←

Freudenöl gesalbt" (vgl. Ps. 44 [45], 8; Hebr. 1, 9). Mit Freudenöl also wird sie gesalbt, indem sie mit dem Wort (Logos) Gottes in unbeflecktem Bunde vereinigt wurde und dadurch als einzige unter allen Seelen unempfänglich war für die Sünde, da sie für den Sohn Gottes voll
Th und ganz empfänglich war. Darum sind auch, | wie[31] der Sohn und der Vater eines sind (vgl. Joh. 10, 30), so auch die Seele, die der Sohn
R zu sich nahm, und er selber eines; | und sie wird mit seinen Namen bezeichnet und Jesus „Christus" (der Gesalbte) genannt, durch den, wie es heißt, „alles geschaffen ist" (vgl. Joh. 1, 3; Kol. 1, 16)[32].

Auf diese Seele bezieht sich, weil sie Gottes Weisheit, Wahrheit und Leben ganz in sich aufgenommen hatte, m. E. auch folgendes Wort des Apostels (Kol. 3, 3 f.): „Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott; wenn aber Christus, euer Leben, offenbar wird, dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden in Herrlichkeit." Denn wen anders soll man hier unter dem „Christus" verstehen, der in Gott verborgen und sich später offenbarend genannt wird, als den, der nach dem Schriftwort „mit Freudenöl gesalbt", d. h. wesenhaft von Gott erfüllt ist, in welchem er jetzt verborgen genannt wird? Deshalb wird ja auch der Christus allen Gläubigen als Beispiel vorgehalten. Wie er nämlich jederzeit und „bevor er überhaupt das Böse kennenlernte, das Gute erwählte", „die Gerechtigkeit liebte, aber die Ungerechtigkeit haßte und Gott ihn deshalb mit Freudenöl salbte", so soll überhaupt jeder nach einem Fall oder nach einer Verirrung sich nach seinem Beispiel von Flecken reinigen und unter seiner Führung die steile Bahn des sitt-

[31] Dieses Zitat des Theoph. dürfte wegen seines sachlichen und überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs mit dem vorigen Fragment (Fr. 36) — es geht diesem bei Theodoret und Hier. unmittelbar voraus — demselben Kontext entstammen und von Koetschau hier mit Recht eingefügt worden sein.

[32] Die Vermittlung zwischen dem Logos oder Sohn und der Menschenwelt ist so wichtig, daß die mit jenem in der Präexistenz vereinte, „gesalbte" Seele (und nicht er selber) wegen ihrer Bewährung in der Liebe zu ihm das erlösende Beispiel für alle Gläubigen wird (vgl. II 6, 3—6 mit Anm. 20). Die spätere Kritik der Synode von 553 (Anath. syn. Const. 6. 8 u. 9; s. Textanhang) nennt dieses vermittelnde Christuswesen Nus, nicht Psyche. Sie urteilt von der orthodoxen Lehre aus, die an die Stelle der abstufenden Denkweise des Or. und anderer die paradoxe Formel der Zweinaturenlehre setzte.

355, 5 forte, per hoc in quantum fieri potest per imitationem eius participes efficiamur divinae naturae, sicut scriptum est quia „Qui dicit se Christo credere, debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare". Hoc ergo verbum et haec sapientia, per cuius imitationem vel sapientes vel rationabiles dicimur, 'omnibus fit omnia, ut omnes lucri faciat', et fit 'infirmis 10 infirmus, ut infirmos lucri faciat'; et quia 'infirmus' efficitur, propter hoc dicitur de eo: „Etiamsi crucifixus est ex infirmitate, sed vivit ex virtute dei". Denique Corinthiis, qui 'infirmi' erant, Paulus 'nihil se iudicat scire inter ipsos nisi Iesum Christum, et hunc crucifixum'.

5 (32). * Quidam autem volunt de ipsa anima dictum videri, cum 15 primum de Maria corpus adsumit, etiam illud, quod apostolus dicit:|
356 „Qui cum in forma dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem deo, sed semet ipsum exinanivit, formam servi accipiens", quo eam sine dubio in formam dei melioribus exemplis et institutionibus repararet atque in eam plenitudinem, unde se exinaniverat, revo- 5 caret.

---

* *Theoph. Al. Ep. syn. (= Hier. Ep. 92, 4, p. 152, 15—20 Hi.):* Praeterea in libris Περὶ ἀρχῶν etiam hoc persuadere conatur, quod vivens dei sermo non adsumpserit corpus humanum, et contra apostoli vadens sententiam scripsit, quod, qui 'in forma dei aequalis erat deo', non fuerit verbum dei, sed anima de caelesti regione descendens et se de forma aeternae maiestatis evacuans humanum corpus adsumpserit. — *Vgl. Hier. Apol. II 12 (PL 23, 455 C):* ... et hanc (*scil.* animam salvatoris) esse, quae „cum in forma dei esset, non est rapinam arbitrata aequalem se esse deo, sed se exinanivit formam servi accipiens". — *Vgl. ferner § 4 Fr. 36 Ende.*

355, 9 infirmis] + ut G σ 356, 3 quo] cum γ

lichen Lebens[32a] wandeln, damit wir allenfalls so durch Nachahmung seiner soweit wie möglich „der göttlichen Natur teilhaftig werden" (vgl. 2 Petr. 1, 4), wie geschrieben steht (vgl. 1 Joh. 2, 6): „Wer sagt, er glaube an Christus, muß auch selbst wandeln, wie er gewandelt ist." Dieser Logos also und diese Weisheit, durch deren Nachahmung wir weise und vernünftig[33] genannt werden, „wird allen alles, um alle zu gewinnen" und wird „den Schwachen ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen" (vgl. 1 Kor. 9, 22); und weil er schwach wird, deshalb wird von ihm gesagt: „Wenn er auch aus Schwachheit gekreuzigt wurde, lebt er doch aus der Kraft Gottes" (2 Kor. 13, 4). Und demgemäß „erklärt" Paulus den Korinthern, die „schwach" waren, „er wisse nichts unter ihnen als Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten" (vgl. 1 Kor. 2, 2).

5. Einige[34] wollen auf diese Seele und auf ihre Annahme des Leibes von Maria auch das folgende Wort des Apostels bezogen wissen (Phil. 2, 6 f.): „Obwohl er in göttlicher Gestalt war, hielt er seine Gottgleichheit nicht für einen Raub, sondern entäußerte sich selbst, indem er Knechtsgestalt annahm", — gewiß um sie durch bessere Beispiele und Belehrungen wieder in die göttliche Gestalt umzuformen und in die Fülle (vgl. Kol. 1, 19; 2, 9), aus der er sich entäußert hatte, zurückzuführen.

[32a] Zu „arduam viam virtutis" vgl. Hesiod Op. et dies 289 ff.; ähnliche Wendungen bei A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer, Leipzig 1890 (Nachdruck Hildesheim 1962), 36.

[33] Im Sinne von „logoshaft", „logosartig".

[34] Theoph. v. Alex. (s. App. I) berichtet: „Außerdem versucht er in den Büchern 'Peri archon' auch davon zu überzeugen, daß das lebendige Wort Gottes nicht einen menschlichen Leib angenommen habe; und der Meinung des Apostels (vgl. Phil. 2, 5—7) entgegentretend, hat er geschrieben, der, welcher 'in der Gestalt Gottes Gott gleich war', sei nicht der Logos Gottes gewesen, sondern eine Seele sei aus dem himmlischen Ort herabgestiegen, habe sich der Gestalt der ewigen Majestät entäußert und einen menschlichen Leib angenommen." (Vgl. Anm. 30.) Anscheinend stellte Ruf. dies, um Or. zu entlasten, als die Meinung „einiger" hin. Daß er aber den Text noch weiter geändert oder verkürzt habe, wie Koe. annahm, geht aus den herangezogenen Zeugnissen (Just. Ep. ad Menam Anath. 4 und Anath. syn. Const. 7; s. den Textanhang) nicht sicher hervor. Die in ihnen enthaltene Lehre vom mehrfachen Abstieg Christi würde sich freilich hier gut einfügen. Zu ihr vgl. Or. In Ioh. I 31, 217; De princ. IV 3, 13 mit Anm. 39 und G. Bardy, Recherches [Lit.-Vz. VII] 61 f. — Zur Auslegung von Phil. 2, 6 f. durch Or. vgl. L. Brühl [Lit.-Vz. IV], Anm.-Band p. 176 ff. (Anm. 111).

356, 6 Sicut autem participio filii dei quis in filios adoptatur et participio sapientiae in deo sapiens efficitur, ita et participio spiritus sancti sanctus et spiritalis efficitur. Unum enim atque idem est spiritus sancti participium sumere, quod est patris et filii, quippe cum una et incorporea natura sit trinitatis. Ea vero, quae de participatione animae diximus, simili ratione ut de animabus, ita etiam de angelis et caelestibus sunt intellegenda virtutibus, quoniam omnis rationabilis creatura | participio indiget trinitatis.

Sed et mundi huius visibilis ratio, quoniam vel maxima etiam de hoc haberi quaestio solet, qualiter se habeat, prout potuimus in superioribus diximus pro his, qui in fide nostra etiam credendi rationem perquirere solent, et pro his, qui haeretica adversum nos certamina commovent et materiae nomen, quod ne ipsi quidem adhuc quale sit intellegere potuerunt, solent frequentius ventilare; de quo necessarium puto etiam nunc breviter commonere.

6 (33). Et primo quidem sciendum est quod nomen ipsum materiae pro ea substantia, quae subesse corporibus dicitur, positum in scripturis canonicis nusquam usque ad praesens invenimus. Illud enim quod dicit Esaias: „Et comedet sicut faenum ὕλην", id est materiam, dicens de eis, qui in suppliciis constituti sunt, materiam posuit pro peccatis. Sed et sicubi in alio loco scriptum forte materiae nomen est, nusquam, | 357 ut ego arbitror, hoc, de quo nunc quaerimus, significare invenietur nisi tantummodo in Sapientia quae dicitur Salomonis, qui utique liber non ab omnibus in auctoritate habetur. Ibi tamen invenimus scriptum hoc modo: „Non enim" inquit „deerat omnipotenti manui tuae, quae

356, 7—8 sanctus et] $\overline{\text{sps}}$ et μ : < σ
Quae vero M^c σ : Verum quae *Del.*
24 comedit γ 357, 1 invenitur δ
10 Ea vero quae] Vero quae M^s G :
13 participatio μ : participatione σ

Wie man aber durch Teilhabe an dem Sohne Gottes unter die Söhne aufgenommen und durch Teilhabe an der Weisheit in Gott weise wird, so wird man auch durch Teilhabe am heiligen Geiste heilig und geistig [35]. Am heiligen Geiste teilzuhaben ist nämlich ein und dasselbe wie am Vater und am Sohne teilzuhaben, da das Wesen der Trinität ein einziges, unkörperliches ist. Was wir aber von der Teilhabe der Seele gesagt haben, ist wie von den Seelen entsprechend auch von den Engeln und himmlischen Mächten zu verstehen; denn alle Vernunftwesen bedürfen der Teilhabe an der Trinität.

Auch über das Wesen der sichtbaren Welt haben wir, weil auch dies als ein großes Problem gilt, oben nach besten Kräften für diejenigen gesprochen, die in unserm Glauben auch eine Begründung des Glaubens zu suchen gewohnt sind [36], und für die, welche als Häretiker gegen uns kämpfen und das Wort Materie, dessen Sinn sie noch nicht einmal selber verstanden haben, immer wieder zu erörtern pflegen. Ich halte es für nötig, hier noch kurz auf diesen Begriff zurückzukommen [37].

6. Erstens muß man wissen, daß wir das Wort Materie (Hyle) bisher nirgendwo in den kanonischen Schriften für die den Körpern zugrundeliegende Substanz angewandt gefunden haben. Wenn nämlich Jesaja sagt (vgl. 10, 17 LXX): „Und wie Heu wird es (scil. das Feuer) die Hyle verzehren" — d. h. die Materie [38] —, so setzt er hier, wo er von Menschen spricht, die bestraft werden sollen, „Materie" für „Sünden". Und falls das Wort Materie etwa noch an einer anderen Stelle der Schrift steht, so wird man es doch meiner Meinung nach nirgends in der Bedeutung finden, um die es uns jetzt geht, ausgenommen in der sogenannten „Weisheit Salomos" [39]; aber dieses Buch wird ja nicht von allen anerkannt. Hier finden wir es jedoch in folgendem Zusammenhang (Weish. 11, 17): „Deine allmächtige Hand, die die Welt aus un-

[35] Die Ausführungen über die Trinität (und ihre „Natur") in diesem Satze und am Ende des folgenden Satzes dürfte Ruf. eingefügt oder erweitert haben. Vgl. B. Studer [Lit.-Vz. VII] 406 f.

[36] Über die Welt vgl. z. B. II 1; zur Frage nach den Ursachen s. I Praef. 3 und die Aufzählung der Probleme IV 2, 7.

[37] §§ 6—8 Anfang enthalten einen Nachtrag zu der kurzen Behandlung der körperlichen Natur und der Materie in II 1, 4—2, 2. Die bekämpften Häretiker dürften Dualisten sein, welche in der Materie eine Gegenmacht zu Gott sehen.

[38] Eine Erläuterung Rufins. Die folgende Deutung der Materie auf die Sünde kann als Beispiel einer „seelischen" Auslegung dienen (vgl. IV 2, 4—6 mit Anm. 24).

[39] Diese Beobachtung des Or. trifft zu.

357, 5 creaverat mundum ex informi materia, inmittere eis multitudinem ursorum vel feroces leones". Quam plurimi sane putant ipsam rerum materiam significari in eo, quod in principio Genesis scriptum est a Moyse: „In principio fecit deus caelum et terram, terra autem erat invisibilis et incomposita"; 'invisibilem' namque 'et incompositam terram' non aliud eis Moyses quam informem materiam visus est indicare. Quodsi vere haec est materia, constat exinde inconvertibilia non esse initia corporum. Nam hi, qui atomos vel ea, quae in partes venire non possunt, vel ea, quae in aequales partes veniunt, vel unum aliquod elementum rerum corporalium principia posuerunt, nomen materiae, id est quod principaliter materiam significat, inter principia statuere non potuerunt. Neque enim cum materiam subiciunt omni corpori per omnia convertibilem substantiam vel commutabilem vel divisibilem, extra qualitates eam secundum proprietatem suam subicient. Quibus etiam nos adquiescimus, qui omni genere abnuimus ingenitam vel infectam dici debere materiam, secundum haec, quae in prioribus prout potuimus ostendimus, cum etiam ex aqua et terra, aëre vel calore per diversa arborum genera diversos proferri ostendimus fructus, vel cum ignem, aërem, aquam terramque mutari in semet ipsa invicem ac resolvi aliud in aliud elementum mutua quadam consanguinitate docuimus, sed et cum de escis vel hominum vel animalium probavimus substantiam carnis existere vel humorem seminis naturalis in carnem solidam ossaque converti. Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem.

357, 5 inmittere eis] mittere et δ 6 rerum ipsam γ 7 Genesi γ 11 est] esse A^2 exinde] + non possunt δ 15 inprincipaliter γ 16 Neque enim] *gr. wohl* οὐδὲ, *verderbt aus* οἱ δὲ (. . . ὑποτιθέντες) *Gö.*

geformter Materie geschaffen hatte, war ja nicht zu schwach, um gegen jene eine Menge Bären oder wilde Löwen zu schicken." Sehr viele[40] glauben freilich, eben diese Weltmaterie sei in den Worten des Mose am Anfang der Genesis gemeint (Gen. 1, 1 f. LXX): „Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde, aber die Erde war unsichtbar und ungeordnet." Denn ihnen schien es, daß Mose mit der unsichtbaren und ungeordneten Erde nichts anderes meine als die ungeformte Materie. Wenn sie aber wirklich diese Materie ist, dann folgt daraus, daß die Urbestandteile der Körper nicht unwandelbar sind. Denn diejenigen, die die Atome oder das Unteilbare oder die gleichartigen Teile oder ein einzelnes Element als Prinzipien der Körperwelt gesetzt haben[41], konnten unter die Prinzipien den Begriff der Materie, d. h. ihren ursprünglichen, grundlegenden Sinn, nicht rechnen. Die aber[42], welche jedem Körper als Materie eine zu allem veränderliche, verwandelbare und teilbare Substanz zugrunde legen, werden diese Substanz in ihrem eigentümlichen Wesen, d. h. (noch) ohne Eigenschaften, zugrunde legen[43]. Ihnen stimmen auch wir zu — (obschon) wir in jeder Hinsicht bestreiten, daß man die Materie ungeworden oder ungeschaffen nennen dürfe[44], — (wir stimmen ihnen zu) auf Grund dessen, was wir oben nach unserem Vermögen dargetan haben, als wir darauf hinwiesen, daß auch aus Wasser und Erde, Luft und Wärme in verschiedenen Baumarten verschiedene Früchte hervorgehen, und als wir darlegten, daß Feuer, Luft, Wasser und Erde sich ineinander verwandeln und aus einer gewissen gegenseitigen Verwandtschaft heraus sich das eine Element in ein anderes auflöst, und als wir ferner bewiesen, daß aus der Nahrung der Menschen und Tiere der Stoff des Fleisches entsteht und sich die Feuchtigkeit des natürlichen Samens in festes Fleisch und Knochen wandelt. Das alles beweist, daß die körperliche Substanz veränderlich ist und von jeder Qualität in jede andere übergeht.

[40] Z. B. Clem. Al. Strom. V 90, 1.

[41] Or. meint die Atome des Demokrit und Epikur, die ἀμερῆ des Diodoros Kronos (falls nicht etwa Ruf. mit „ea quae in partes venire non possunt" bloß das gr. Wort „atomos" umschreibt), die ὁμοιομερῆ des Anaxagoras und die Lehre der jonischen Philosophen, die Feuer oder Wasser usw. als ἀρχή annehmen. Vgl. die Zusammenstellungen bei Diels, Dox. Gr. 248 ff.

[42] Zur Übersetzung s. den Krit. Anh.

[43] Gemeint sind die Stoiker, deren Materiebegriff Or. bevorzugt.

[44] Der Schöpferglaube ist für Or. trotz aller philosophischen Einflüsse entscheidend; vgl. die Einführung II 3—4 und III 1—2. — Über die Qualitätslosigkeit und Geschaffenheit der Materie s. II 1, 4.

357, 29 7 (34). Verumtamen illud scire oportet, quoniam numquam sub-
30 stantia sine qualitate subsistit, sed intellectu solo discernitur hoc, quod
subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidam ergo
subiacet corporibus et capax est qualitatis, esse materia. Quidam ergo
altius de his volentes inquirere ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam |
358 corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et
frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel ceteris huius-
modi amputatis nihil aliud intellegitur subiacere, videbuntur qualitates
5 esse omnia. Unde et hi, qui haec adserunt, † adseverare conati | sunt;
ut quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a | deo
factas esse confitentur, inveniatur per hoc etiam secundum ipsos | nec
materia esse infecta, si quidem qualitates sint omnia, quae utique
sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur. Hi
vero, qui subiacenti cuidam materiae additas extrinsecus qualitates
10 volunt ostendere, huiuscemodi utuntur exemplis, verbi gratia: Paulus
sine dubio aut tacet aut loquitur, aut vigilat aut dormit, vel certo quo
corporis habitu consistit, aut enim sedet aut stat aut iacet. Haec enim
sunt hominibus accidentia, sine quibus numquam fere inveniuntur.
Nec tamen sensus noster de eo manifeste aliquid horum definit, sed
15 ita eum per haec intellegimus vel consideramus, ut non omni modo
rationem status eius conpraehendamus, vel in eo quod vigilat vel in
eo quod dormit, aut in quo loquitur vel tacet, et si qua alia sunt,
quae accidere necesse est hominibus. Sicut ergo quis Paulum sine his
omnibus esse consideret, quae possunt accidere, ita et id, quod subiacet,
20 quis intellegere sine qualitatibus poterit. Cum ergo sensus noster

357, 29 numquam] num μ : nulla σ 358, 1 qualitatem δ 4 adseverare] *davor Lücke Koe., Ergänzungsvorschläge*: ⟨mirum quoddam⟩ *Koe. App.*: ⟨nihil de materia infecta⟩ *oder* ⟨nihil aliud ac nos de materia infecta⟩ *Ka.*: ⟨nihil absurdum⟩ *Gö.* 11 certe γ

7. Indessen muß man wissen, daß niemals eine Substanz ohne Eigenschaft vorkommt, sondern daß bloß in der geistigen Erkenntnis das, was den Körpern zugrunde liegt und die Qualität aufzunehmen fähig ist, als Materie (von ihnen) unterschieden wird [45]. Daher haben einige, die tiefer in diese Fragen eindringen wollten, die Behauptung gewagt, das körperliche Wesen sei überhaupt nichts anderes als die Qualitäten [46]. Denn wenn Härte und Weichheit, Wärme und Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit Qualitäten sind und man nach Abzug dieser und aller anderen Qualitäten nichts anderes zugrunde liegen sieht, scheint es ja, als wären die Qualitäten alles. Deshalb haben denn auch die, welche das behaupten, ihre These ernsthaft zu vertreten versucht [47]. Da nun alle, die die Materie ungeschaffen nennen, zugeben, die Qualitäten seien von Gott geschaffen, so ergibt sich daraus auch nach ihrer eignen Voraussetzung, daß auch die Materie nicht ungeschaffen ist, wenn doch die Qualitäten, die alle ganz ohne Widerspruch als von Gott geschaffen anerkennen, alles sind. Die dagegen, die nachweisen wollen, daß einer zugrundeliegenden Materie von außen her die Qualitäten beigefügt worden seien, benutzen dazu Beispiele etwa folgender Art: Ohne Zweifel schweigt Paulus entweder oder er spricht, wacht entweder oder schläft oder befindet sich in einer bestimmten körperlichen Lage; denn er sitzt oder steht oder liegt. Das sind nämlich zufällige Bestimmtheiten [48] der Menschen, ohne die sie wohl niemals angetroffen werden. Trotzdem legt sich unsre Vorstellung von Paulus offensichtlich auf keine dieser Bestimmtheiten fest, sondern wir denken und betrachten ihn in ihnen so, daß wir nicht auf jeden Fall seinen Zustand mit berücksichtigen, d. h. daß er wacht oder schläft, daß er spricht oder schweigt, oder sonstige Bestimmtheiten, die den Menschen notwendig widerfahren. Wie also jemand den Paulus ohne all diese möglichen Akzidentien denken kann, so wird man sich auch ein Substrat ohne die Qualitäten denken können. Wenn also unser Denkvermögen

[45] Vgl. II 1,4 (p. 110, 4—6) und 2, 2 (p. 112, 18 f.).

[46] Auf welchen Philosophen Or. sich hier bezieht, ist nicht mit Sicherheit zu sagen; man kann etwa Straton von Lampsakos Fr. 42—44 Wehrli vergleichen (Die Schule des Aristoteles: Straton von Lampsakos, hrsg. von F. Wehrli, Basel 1950).

[47] Zum übersetzten Text s. den Krit. Anh.

[48] Zum Begriff Akzidens vgl. I 5, 3 und 5. — Da das Beispiel von zufälligen Eigenschaften spricht, kann es nicht beweisen, daß man die Materie auch ohne die Grundqualitäten denken kann.

358, 21 omni qualitate ab intellectu suo remota ipsum subiacentiae solius, ut ita dixerim, punctum contuetur et ipsi inhaeret, nequaquam respiciens ad duritiam vel mollitiem vel calidum vel frigidum vel humidum vel aridum substantiae, tunc simulata quodammodo cogitatione his omnibus | qualitatibus nudam videbitur intueri materiam.

8 (35). Sed fortasse requirat aliquis, si possumus etiam de scripturis occasionem aliquam intellegentiae huius accipere. Videtur mihi tale aliquid significari in psalmis, cum dicitur a propheta: „Inperfectum tuum viderunt oculi mei". In quo videtur mens prophetae, rerum initia intuitu perspicaciore discutiens et materiam sensu solo ac ratione a qualitatibus dividens, 'inperfectum' dei sensisse, quod utique adiectis qualitatibus intellegitur consummatum. Sed et in libro suo Enoch ita ait: „Ambulavi usque ad inperfectum", quod et ipsum puto posse simi-|
359 liter intellegi, quod scilicet 'ambulaverit' mens prophetae perscrutans et disserens singula quaeque rerum visibilium, usquequo ad principium perveniret illud, in quo 'inperfectam' materiam absque qualitatibus perviderent; scriptum namque est in eodem libello, dicente ipso Enoch: „Universas materias perspexi". Quod utique ita sentitur, quia 'omnes materiae divisiones pervidi', quae ab una in singulas quasque diremptae sunt species, id est hominis vel animalium vel caeli vel solis vel omnium, quae in hoc mundo sunt.

Post haec iam omnia, quae sunt, a deo facta esse, et nihil esse quod factum non sit praeter naturam patris et filii et spiritus sancti,

358, 23—24 vel humidum vel aridum] < γ 24 substantia δ G σ 31 a A^2 γ : < A^* W B 359, 1 quod] quo A^* W B 3 perveniret] venerit γ 3—4 perviderent] perviderit γ 6 direptae δ G σ

in seiner Vorstellung von jeder Eigenschaft absieht und sich sozusagen nur auf den Punkt des bloßen Zugrundeliegens richtet und bei ihm beharrt, ohne Rücksicht auf Härte oder Weichheit, Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit der Substanz, dann, so scheint es, erblickt es in einer sozusagen unechten Einsicht[49] die Materie von all diesen Eigenschaften entblößt vor sich.

8. Aber vielleicht fragt jemand, ob wir auch in den Schriften einen Anhalt für diese Auffassung finden können. Einen Hinweis darauf scheint mir der Prophet in den Psalmen zu geben, wenn er sagt (vgl. Ps. 138 [139], 16): „Dein Unvollendetes[50] haben meine Augen gesehen." Hier scheint der Geist des Propheten, indem er die Prinzipien der Dinge scharfsinnig untersucht und die Materie in bloßer Vernunfterkenntnis von den Qualitäten absondert, das „Unvollendete" Gottes erkannt zu haben, das ja erst nach Beifügung der Qualitäten als vollendet erkannt wird. Aber auch Henoch sagt in seinem Buche so: „Ich bin bis zum Unvollendeten umhergewandert"[51]. Dies läßt sich meines Erachtens ebenso verstehen: Der Geist des Propheten ist umhergewandert und hat alle sichtbaren Dinge durchforscht und erörtert, bis er zu jenem Ursprung kam, in dem er die unvollendete Materie ohne Eigenschaften deutlich vor Augen hatte. Denn in demselben Buche stehen Henochs eigne Worte: „Alle Materien habe ich durchschaut"[52]. Das heißt offenbar: ich habe alle Aufteilungen der Materie durchschaut, die von ihr, der einen, in all die einzelnen Arten vorgenommen worden sind, d. h. in Menschen, Tiere, Himmel, Sonne und alles, was in dieser Welt ist.

Weiterhin habe ich oben[53] dann, so gut ich es vermochte, nachgewiesen, daß alles, was ist, von Gott geschaffen ist und nichts Unerschaf-

[49] Die Worte „simulata cogitatione" erinnern an λογισμῷ νόθῳ in Platons Tim. 52 B. Or. setzt offenbar die platonische Erkenntnislehre voraus.

[50] Mit τὸ ἀκατέργαστόν μου gibt die LXX das hebräische Wort golmi wieder, das im AT nur an dieser Stelle vorkommt und als „Embryo" gedeutet wird. Hilarius von Poitiers faßte es als „das Ungeschaffene" auf (Tract. in Ps. 138, c. 32; CSEL 22, 766 f.). Or. meint hier und im Folgenden das Ungeformte, Chaotische.

[51] Henoch 21, 1 (GCS 5, p. 50, 4). Der gr. Text bietet das Wort ἀκατασκεύαστος aus Gen. 1, 2; vgl. oben § 6.

[52] Henoch 19, 3, p. 48, 18 f.: πέρατα πάντων. Dagegen überliefert auch Clem. Al. Ecl. proph. 2, 1 wie Or. ὕλας.

[53] Vgl. I 3, 3; 7,1.

359, 11 prout potuimus in superioribus demonstravimus, et quod volens deus, qui natura bonus est, habere quibus bene faceret et qui adeptis suis beneficiis laetarentur, fecit se dignas creaturas, id est quae eum digne capere possent, quos et 'genuisse se filios' dicit. Fecit autem omnia
15 numero et mensura; nihil enim deo vel sine fine vel sine mensura est.*[1]
20 Virtute enim sua omnia conpraehendit, et ipse nullius creaturae|
360, 1. 7. 8 sensu conpraehensus est. | Illa enim natura | soli sibi cognita est. * [2.3]→ Solus enim pater novit filium, et solus filius novit | patrem, et solus 'spiritus sanctus perscrutatur etiam alta dei'. ←[2.3]

*[1] *Fr. 38, Just. Ep. ad Menam (p. 209, 7—10 Schw.):* Ἐκ τοῦ τετάρτου
359, 16 λόγου τοῦ αὐτοῦ βιβλίου. → Μηδεὶς προσκοπτέτω τῷ λόγῳ, εἰ μέτρα ἐπιτίθεμεν καὶ τῇ | τοῦ θεοῦ δυνάμει. ἄπειρα γὰρ περιλαβεῖν τῇ φύσει ἀδύνατον τυγχάνει. | ἄπαξ δὲ πεπερασμένων ὄντων, ὧν περιδράττεται αὐτὸς ὁ θεός, | ἀνάγκη ὅρον εἶναι μέχρι πόσων πεπερασμένων διαρκεῖ. ←

*[2] *Hier. Ep. 124, 13 (p. 115, 9—116, 4 Hi.):* Rursumque blasphemans de filio sic locutus est: [2]→ Si enim patrem cognoscit filius, videtur in eo, quod novit patrem, posse eum conprehendere, ut si dicamus artificis animum artis scire mensuram. Nec dubium quin, si pater in filio, et conprehendatur ab eo, in quo est. Sin autem conprehensionem eam dicimus, ut non solum sensu[a] quis et sapientia[b] conprehendat, sed virtute et potentia cuncta teneat, quae[c]

359, 13 fecit se] fecisse γ 14 capere] colere *Schnitzer*

fenes besteht außer dem Wesen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes[54], ferner daß der von Natur gütige Gott, weil er Wesen haben wollte, denen er Gutes tun konnte[55] und die sich über den Empfang seiner Wohltaten freuten, ihm angemessene Geschöpfe bildete, d. h. solche, die ihn angemessen fassen konnten[56] und die er, wie er sagt, „als seine Söhne zeugte" (vgl. Jes. 1, 2). Dabei schuf er alles nach Zahl und Maß (vgl. Weish. 11, 20 [21]); denn für Gott ist nichts ohne Grenze
J und ohne Maß. | Niemand stoße sich an unsrer Darlegung, wenn wir sogar der Macht Gottes Maße setzen. Grenzenloses zu umfassen ist nämlich von Natur aus unmöglich. Wenn aber nun einmal begrenzt ist, was Gott selbst umschließt, dann muß es eine Grenze geben, (die an-
R zeigt,) bis zu welchen begrenzten Größen seine Macht reicht[57]. | Mit seiner Kraft nämlich umfaßt er alles, und er selbst wird von der Erkenntnis keines Geschöpfes umfaßt[58]. Denn jene (göttliche) Natur ist nur sich selbst bekannt[59]. |

Nun ist zu fragen, ob der Satz „Gott wird von niemand sonst umfaßt" auch für das Verhältnis des Sohnes zu ihm gilt. Hierbei ist eine
H *Unterscheidung vorzunehmen.* Wenn nämlich der Sohn den Vater erkennt, dann scheint er den Vater dadurch, daß er ihn erkennt, auch umfassen zu können, so wie wir etwa sagen, der Geist des Künstlers

[54] Ruf. hat sich hier bemüht, einerseits den Gedanken einer Geschöpflichkeit des Sohnes und des Geistes, andererseits den von körperlos existierenden Geistern fernzuhalten. Vgl. die Kritik an seiner Übersetzung auf p. 359, 9 f.; 360, 8 f. und 361, 3—6 bei de Faye [Lit.-Vz. II 2) III 77 Anm. 1.

[55] Vgl. I 4, 3.

[56] Vgl. § 1 Ende und § 9 Ende: „mens, quae dei capax est." Gemeint ist das Teilhaben der Geschöpfe an Gott, der sich (in seiner Kondeszendenz) auf ihre jeweilige Stufe herabläßt.

[57] Zu διαρκεῖν und zur Begrenzung der Macht Gottes s. II 9, 1 mit Anm. 1 und 2.

[58] Or. hat zwar in diesem Zusammenhang sowohl von der Kraft wie von der Erkenntnis gesprochen, aber beides sorgfältig unterschieden, wie die Parallelen bei Just. und Hier. lehren. Ruf. dagegen scheint in dem obigen Satz das Original durch Zusammenziehen vergröbert zu haben.

[59] Ruf. fährt fort: „Denn 'allein der Vater kennt den Sohn, und allein der Sohn kennt den Vater' (vgl. Matth. 11, 27), und allein 'der heilige Geist erforscht auch die Tiefen Gottes' (vgl. 1 Kor. 2, 10)". Dieser Satz sollte anscheinend das, was Hier. und Just. im Folgenden erhalten haben, ersetzen. Vgl. de Faye (s. o. Anm. 54) und Studer [Lit.-Vz. VII] 410. Zum Erkennen des Sohnes s. I 1, 8, p. 26, 2 ff.

360, 10 Omnis igitur creatura intra certum apud eum numerum mensuramque distinguitur, id est vel rationabilium numerum vel mensuram materiae corporalis; ut quoniam necesse erat uti corporibus intellectualem naturam, quae et commutabilis et convertibilis depraehenditur ex ipsa conditione, qua facta est — quod enim non fuit et esse coepit, ex 15 hoc ipso naturae mutabilis designatur et ideo nec substantialem habet
3(vel virtutem vel malitiam, sed accidentem — quoniam ergo, ut diximus, mutabilis et convertibilis erat natura rationabilis, ita ut pro meritis etiam diverso corporis uteretur indumento illius vel illius qualitatis, necessario sicut diversitates praenoscebat deus futuras vel animarum 20 vel virtutum spiritalium, ita etiam naturam corpoream faceret,|

---

cognovit, non possumus dicere, quod conprehendat filius patrem. *3→ Pater vero omnia conprehendit; inter omnia autem et filius est: ergo et filium conprehendit. ← Et ut sciremus causas, quibus pater conprehendat filium et filius patrem non queat conprehendere, haec verba subnectit: → Curiosus lector inquirat, utrum ita a semet ipso cognoscatur pater, quomodo cognoscitur a filio, sciensque illud, quod scriptum est: „Pater, qui me misit, maior ⟨me⟩[d] est", in omnibus verum esse contendet, ut dicat et in cognitione filio patrem esse maiorem, dum perfectius et purius a semet ipso cognoscitur quam a filio. ←[3] ←[2]

*2 *Hier.* [a] sensum *h* [b] sapientiam *h* : -ia *eine Hs. vor Korrektur* [c] quae *Koe.* : que *Korrektor einer Hs.* : qui *h* [d] me] < *h*

*3 *Fr. 39, Just. Ep. ad Menam (p. 209, 16—23 Schw.):* "Οτι καὶ περιέχεται μετὰ τῶν ἄλλων κτισμάτων ὁ υἱὸς ὑπὸ τοῦ πατρός, καὶ κατὰ πάντα μείζων ἐστὶν ὁ πατὴρ τοῦ υἱοῦ, καὶ ἀόρατος αὐτῷ τυγχάνει, ἐκ τοῦ αὐτοῦ Περὶ
360, 1. 2 ἀρχῶν τετάρτου λόγου. → Εἰ δὲ ὁ[a] πατὴρ ἐμπεριέχει τὰ πάντα, τῶν | δὲ πάντων ἐστὶν ὁ υἱός, δῆλον ὅτι καὶ τὸν υἱόν. ἄλλος δέ τις ζη|τήσει εἰ ἀληθὲς τὸ ὁμοίως τὸν θεὸν ὑφ' ἑαυτοῦ γινώσκεσθαι τῷ | γινώσκεσθαι αὐτὸν ὑπὸ
5 τοῦ μονογενοῦς, καὶ ἀποφανεῖται ὅτι τὸ | εἰρημένον „ὁ πατήρ[b] ὁ πέμψας με μείζων μού ἐστιν" ἐν πᾶσιν | ἀληθές· ὥστε καὶ ἐν τῷ νοεῖν ὁ πατὴρ μείζων, ὡς[c] καὶ τρανοτέρως | καὶ τελειοτέρως νοεῖται ὑφ' ἑαυτοῦ ἢ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. ←

*3 *Just.* [a] εἰ δὲ ὁ] ὁ δὲ O[acv] [b] πατὴρ] + μου I [c] μείζων, ὡς *Gö.* : μειζόνως O I : μείζων, ὃς *Kl.* : μείζων ἐστὶ *Koe. App.*

360, 14 qua] quae **y** 19 necessario] necessarium fuit, ut *Del.* 20 vel] < **y**

wisse das Maß der Kunst. Und zweifellos wird der Vater, wenn er im Sohne ist (vgl. Joh. 14, 10; 17, 21), von dem, in welchem er ist, auch umfaßt. Wenn wir aber mit „umfassen" das meinen, daß einer nicht nur mit Erkenntnis und Weisheit umfaßt, sondern alles, was er erkennt, (auch) mit Kraft und Macht erfaßt, dann können wir nicht sagen, der Sohn umfasse den Vater. |

J Wenn aber der Vater alles in sich faßt, zu „allem" aber auch der Sohn gehört, dann (umfaßt er) offenbar auch den Sohn. Ein anderer[60] könnte fragen, ob es wahr ist, daß Gott von sich selber ebenso erkannt werde, wie er von dem Einziggeborenen erkannt wird, und er wird darauf hinweisen, daß das Wort „Der Vater, der mich gesandt hat, ist größer als ich" (vgl. Joh. 14, 28) in jeder Hinsicht wahr ist. Folglich ist der Vater auch im Erkennen größer[61], sofern er klarer und vollkommener von sich selber erkannt wird als vom Sohne. |

R Die ganze Schöpfung also wird bei ihm nach Zahl und Maß näher bestimmt, d. h. die Vernunftwesen nach der Zahl, nach dem Maß die körperliche Materie[62]. Da nun die Benutzung von Körpern unvermeidlich war für das vernünftige Seiende, das sich schon auf Grund seiner Geschaffenheit als wandelbar und veränderlich erweist — denn was nicht war und (einmal) anfing zu sein, wird eben hierdurch als in seiner Natur veränderlich gekennzeichnet und hat deshalb weder die sittliche Güte noch das Böse wesenhaft in sich, sondern zufällig —: weil also, wie gesagt, die vernünftige Substanz wandelbar und veränderlich war, so daß sie auch je nach Verdiensten eine verschiedene körperliche Hülle von dieser oder jener Beschaffenheit zum Gebrauch erhielt, mußte Gott, so wie er die zukünftige Verschiedenheit der Seelen und geistigen Mächte vorauswußte, auch ein körperliches Sein

---

[60] Hier. gibt auch dieses gr. erhaltene Textstück wieder; er sagt statt „ein anderer" „der wißbegierige Leser"; im übrigen stimmt seine Fassung genau mit Just. überein.

[61] Zum Text s. den Krit. Anh.

[62] Vgl. II 9, 1 mit Anm. 5.

361 quae permutatione qualitatum in omnia, quae res posceret, conditoris arbitrio mutaretur. Quam tamdiu necesse et permanere, quamdiu permanent ea, quae eius indigent indumento; semper autem erunt rationabiles naturae, quae indigeant indumento corporeo: semper ergo
5 erit et natura corporea, cuius indumentis uti necesse est rationabiles creaturas; *4→ nisi si quis putat posse se ullis assertionibus ostendere quod | possit natura rationabilis absque ullo corpore vitam degere.*5←4 Quod | quam difficile sit vel paene inpossibile intellectui
9 nostro, in superioribus | singula disserentes ostendimus.
14 9 (36). Puto sane operi huic nostro contrarium non videri, si etiam
15 de inmortalitate rationabilium naturarum quam possumus breviter repetamus. Omnis, qui participat alicuius, cum eo, qui eiusdem rei particeps est, sine dubio unius substantiae est uniusque naturae. Ut puta omnes oculi lucis participant, et ideo omnes oculi, qui de luce parti-

*4 *Hier. Ep. 124, 14 (p. 116, 5—17 Hi.):* Μετεμψύχωσιν quoque et abolitionem corporum hic[a] rursum sentire convincitur: 4→ Si quis autem potuerit ostendere incorporalem rationabilemque naturam, cum expoliaverit se corpore, vivere per semet ipsam et in peiori condicione esse, quando corporibus vestiebatur, in meliori, quando illa deponit, *5→ nulli dubium est corpora non principaliter subsistere, sed per intervalla ob varios motus rationabilium creaturarum nunc fieri, ut qui his indigent vestiantur, et rursum, cum ⟨ab⟩[b] illa depravatione lapsuum se ad meliora correxerint, dissolvi in nihil et hac semper successione variari. ←5←4

*4 *Hier.* [a] hic *Korrektor einer Hs.* : haec *h* : hoc *Hrsg.* : ⟨per⟩ haec *Koe.* [b] ⟨ab⟩ *Ka.*

*5 *Fr. 40, Just. Ep. ad Menam (p. 212, 15—19 Schw.):* Ἐκ τοῦ τετάρτου
361, 9. 10 λόγου. → Ἀνάγκη μὴ προηγουμένην | τυγχάνειν τὴν τῶν σωμάτων φύσιν, ἀλλὰ ἐκ διαλειμμάτων ὑφί|στασθαι διά τινα συμπτώματα γινόμενα περὶ τὰ λογικὰ δεόμενα | σωμάτων[a], καὶ πάλιν τῆς ἐπανορθώσεως τελείως γινομένης εἰς τὸ | μὴ εἶναι ἀναλύεσθαι ταῦτα, ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι. ←

*5 *Just.* [a] δεόμενα γινόμενα (γιν. < I) σωμάτων περὶ τὰ λογικά O' I

361, 5 et] < 6 si] < *Del.*

schaffen, das sich nach dem Ermessen des Schöpfers durch Änderung der Qualitäten in jedes andere, wie es gerade erforderlich war, verwandelte[63]. Dieses (körperliche Sein) muß so lange bestehen bleiben, wie das besteht, was seiner zur Bekleidung bedarf. Nun werden aber immer vernünftige Wesen da sein, die einer körperlichen Bekleidung bedürfen. Folglich wird auch immer ein körperliches Sein bestehen, das die vernünftigen Geschöpfe zu ihrer Bekleidung benutzen müssen. |

H Falls aber jemand nachweisen kann, daß das unkörperliche, vernünftige Wesen, wenn es sich des Körpers entledigt hat, für sich allein lebt und sich schlechter befand, als es mit den Körpern bekleidet war,
J sich dagegen besser befindet, wenn es sie ablegt, | dann folgt daraus zwingend, daß das körperliche Sein nicht ursprünglich ist[64], sondern in zeitlichen Abständen ins Dasein tritt wegen gewisser Zwischenfälle bei den Vernunftwesen, die (dann) der Körper bedürfen, und daß diese Körper sich wieder ins Nichtsein auflösen, wenn die Besserung (der Vernunftwesen) vollendet ist; und dieses geschieht immerfort[65]. |
R Wie[66] schwierig aber und nahezu unmöglich dies für unsre Erkenntnis ist, haben wir oben im einzelnen gezeigt.

9. Es scheint mir diesem meinem Werke ganz gemäß zu sein, wenn ich auch auf die Unsterblichkeit der vernünftigen Wesen so knapp wie möglich zurückkomme[67]. Jeder, der an etwas teilhat, ist zweifellos mit dem, der an derselben Sache teilhat, von Einer Substanz und Einer Natur. Zum Beispiel haben alle Augen teil am Licht[68], und deshalb

[63] Erst hier läßt Or. deutlicher erkennen, wieviel die stoische Lehre von der Materie für sein theologisches System mitsamt seiner Theodizee bedeutet.

[64] Vgl. I 2, 2 mit Anm. 8.

[65] Vgl. II 3, 3, Fr. 19 (p. 118, 4—7). Zur periodischen Entstehung der Körper s. II 3, 2 (p. 114, 21 ff.) und II 2, 1 (p. 112, 13). Statt der bei Hier. und Just. erhaltenen Ausführungen steht bei Ruf. nur: „es sei denn, jemand meint, er könne mit irgendwelchen Sätzen nachweisen, daß ein vernünftiges Wesen sein Leben ohne einen Körper zu führen vermag." Zur neueren Diskussion s. die Arbeiten von Kettler [Lit.-Vz. IV].

[66] Mit diesem Satze schwächt Ruf. die im vorhergehenden Satze (s. Anm. 65) erwähnte Möglichkeit rein geistiger Existenzen wieder ab, wie es seiner eigenen Einstellung zu dem Problem entspricht.

[67] Vgl. II 3, 3 u. ö.

[68] Or. folgt hier der verbreiteten Lehre, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird. Vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches [s. I 1 Anm. 22], 71 ff.

cipant, unius naturae sunt; sed licet omnis oculus de luce participet, tamen quoniam alius acutius, alius obtunsius videt, non omnis oculus aequaliter de luce participat. Et rursum omnis auditus vocem vel sonum recipit, et ideo omnis auditus unius naturae est; verum pro qualitate puri et sinceri auditus unusquisque vel velocius audit vel tardius.

Transeamus ergo ab his sensibilibus exemplis ad intellectualium contemplationem. | *→ Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, | quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet | esse naturae. Si ergo caelestes virtutes intellectualis lucis, id est divinae | naturae, per hoc quod sapientiae et sanctificationis participant, partici|pium sumunt, et humana anima eiusdem lucis et sapientiae partici|pium sumit, erunt et ista unius naturae secum invicem uniusque sub|stantiae; ← incorruptae autem sunt et inmortales caelestes virtutes: in|corrupta sine dubio et inmortalis erit etiam animae humanae substantia.

* *Hier. Ep. 124, 14 (p. 116, 17—117, 7 Hi.):* Et ne parum putaremus inpietatem esse eorum quae praemiserat, in eiusdem voluminis fine coniungit[a] omnes rationabiles naturas[b], id est patrem et filium et spiritum sanctum, angelos, potestates, dominationes ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem unius esse substantiae. → Intellectualem, inquit, rationabilemque naturam sentit deus et unigenitus filius eius et spiritus sanctus, sentiunt angeli et potestates ceteraeque virtutes, sentit 'interior homo', qui 'ad imaginem et similitudinem dei' conditus est. Ex quo concluditur deum et haec quodammodo unius esse substantiae. ← Unum addit verbum 'quodammodo', ut tanti sacrilegii crimen effugeret, et qui in alio loco filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divinitatem in partes secare videatur *(vgl. p. 35, 11)*, naturam omnipotentis dei angelis hominibusque largitur.

* *Hier.* [a] coniungit] concludit *Koe.* [b] naturas *Korrektor einer Hs.* : creaturas *h*

361, 23 vel[1]] < γ 362, 6 sanctificationis *Koe.* : -ni ω : -ne M* 8 sumit, erunt B : sumit et erunt δ : sumserunt γ secum] secundum δ : ad *Del.*

sind alle am Licht teilhabenden Augen Eines Wesens. Aber wenn auch jedes Auge am Licht teilhat, so hat doch nicht jedes Auge in gleicher Weise am Lichte teil, weil das eine schärfer, das andere schwächer sieht. Und wiederum nimmt jedes Gehör die Stimme oder den Schall auf, und deshalb ist jedes Gehör Eines Wesens. Aber im Vergleich mit der Beschaffenheit eines reinen, vollkommenen Gehörs hört der einzelne schneller oder langsamer.

Wir wollen nun von diesen Beispielen aus (dem Bereich) der sinnlichen Wahrnehmung zur Betrachtung der geistigen Wesen übergehen. Jeder Geist[69], der am geistigen Lichte teilhat, muß ohne Zweifel mit jedem Geiste, der in gleicher Weise am geistigen Lichte teilhat, Eines Wesens sein. Wenn also die himmlischen Mächte, indem sie an Weisheit und Heiligung teilhaben, Anteil am geistigen Lichte, d. h. am göttlichen Wesen, nehmen und die menschliche Seele an demselben Lichte und derselben Weisheit Anteil nimmt, werden sie auch untereinander Eines Wesens und Einer Substanz sein. Nun sind aber die himmlischen Mächte unvergänglich und unsterblich. Folglich wird ohne Zweifel auch die Substanz der menschlichen Seele unvergänglich und unsterblich sein.

[69] Hier. überliefert diesen Gedanken in folgender Fassung, die dem Original nahekommen wird: „Die geistige und vernünftige Natur wird von Gott, seinem einziggeborenen Sohn und dem heiligen Geist erkannt; sie erkennen die Engel, Gewalten und anderen Mächte, erkennt 'der innere Mensch, der nach Gottes Ebenbild und Gleichheit geschaffen ist'. Daraus folgt, daß Gott und sie gewissermaßen von einer Substanz sind." Dazu bemerkt Hier. anschließend: „Nur das eine Wort 'gewissermaßen' setzt er dazu, um der Schuld einer solchen Gotteslästerung zu entgehen. Und er, der an anderer Stelle (vgl. I 2, 6, p. 35, 11) nicht will, daß der Sohn und der heilige Geist aus der Substanz des Vaters stammen, um nicht etwa die Gottheit in Teile zu zerlegen, verleiht (hier) die Natur des allmächtigen Gottes den Engeln und den Menschen." Mit ähnlicher Vorsicht sagt Or. Exhort. 47, das Wesen der Vernunftseele habe „etwas mit Gott Verwandtes" (τὶ συγγενὲς θεῷ). Nach Ruf. hätte sich Or. an unsrer Stelle noch vorsichtiger ausgedrückt, als Hier. zugibt. Ruf. bietet zwei Beweisgänge. Der erste (p. 362, 5—10) bezieht Gott nicht unmittelbar ein, sondern stellt zwischen ihn und die Geister „die Teilhabe am geistigen Licht". Unmittelbar ergibt er nur die Homousie der geistigen Geschöpfe untereinander, damit auch ihre Unsterblichkeit, vor allem die menschliche, da die der höheren Geistwesen vorausgesetzt werden kann. Sofern Ruf. das geistige Licht sofort als die „divina natura" erklärt, bleibt er bei der Denkweise des Or.; also könnte dieser erste Beweis wohl inhaltlich bei Or. gestanden haben. — Vgl. Anm. 70.

362, 11 Non solum autem, sed quoniam ipsa patris et filii et spiritus sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde et consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium 15 trahit, perdurare etiam ipsam semper et incorruptibilem et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in eo intellegatur, dum aeterni sunt et hi, qui eius beneficia consequuntur. Sed sicut percipiendae lucis diversitas servata est in exemplis, cum vel obtunsior vel acutior|
363 obtutus designatus est intuentis: ita etiam de patris ac filii et spiritus sancti participatione servanda est pro intentione sensus vel mentis capacitate diversitas.

Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur ut mens, quae 5 dei capax est, substantialem recipiat interitum: tamquam hoc ipsum, quod intellegere deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem, maxime cum, etiamsi per neglegentiam decidat mens ne pure et integre in se recipiat deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac revocandi melioris intellectus, cum 'ad

362, 13 et²] < γ 15 ipsam W B : ipsa A : < γ 18 acutior δ (B) : diutior μ : clarior σ 363, 4 videretur γ

Das ist aber noch nicht alles[70]. Die Natur des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, deren geistiges Licht (ja) allein es ist, woran die gesamte Schöpfung Anteil hat, ist selbst unvergänglich und ewig; daher ist es durchaus folgerichtig und zwingend, daß auch jede Substanz, die an jenem ewigen Wesen Anteil hat, gleichfalls immer unvergänglich und ewig bestehen bleibt. So wird die Ewigkeit der göttlichen Güte auch daran sichtbar, daß die gleichfalls ewig sind, die ihre Wohltaten empfangen. Aber wie in unsern Beispielen bei der Aufnahme des Lichtes eine Verschiedenheit gewahrt blieb, indem der Blick des Sehenden schwächer oder schärfer genannt wurde, so muß auch bei der Teilhabe an Vater, Sohn und heiligem Geiste je nach dem Eifer in der Erkenntnis und der geistigen Fassungskraft eine Verschiedenheit festgehalten werden.

Außerdem wollen wir noch bedenken, ob es nicht sogar gottlos sein könnte zu meinen, der Geist, der Gott fassen kann, sei einer substantiellen Vernichtung fähig. Als ob nicht allein die Tatsache, daß er Gott erkennen und denken kann, ihm zur Unvergänglichkeit genügen könnte! Das gilt vollends, weil der Geist, auch wenn er durch mangelndes Streben absinkt und Gott nicht rein und vollkommen in sich aufnehmen kann, doch immer sozusagen Keime zur Wiederherstellung und Wiedergewinnung der besseren Erkenntnis in sich trägt, wenn

[70] Bei Ruf. nimmt erst dieser zweite Beweis unmittelbar auf Gottes Wesen Bezug. Doch auch hier erscheint Gott nicht wie bei Hier. (s. Anm. 69) als eine der Intelligenzen, die nach platonisierender Vorstellung die noetischen Wesenheiten, also die Ideen, erkennen, sondern als der Spender des geistigen Lichtes (und der Erkenntnis), so daß seine Geschöpfe nicht aus sich, sondern durch seine Gabe unsterblich sind (vgl. z. B. I 4, 3). Daß Ruf. die Beweisführung des Or. umgeformt hat, ist sicher (s. auch Studer [Lit.-Vz. VII] 409). Ob er selbst einen abschwächenden Beweis hinzugefügt hat, ist fraglich. Denn Hier. könnte einen weniger anstößigen Teil der Formulierungen beim Exzerpieren übergangen haben. Offenbar hat Or. auch hier, wo er dem vorwiegend stoischen Gedanken einer wesenhaften Verwandtschaft des Menschen mit Gott besonders nahekommt, die biblische und kirchliche Lehre vom Abstand zwischen den Geschöpfen und dem Schöpfer nicht preisgeben wollen. In ähnlicher Weise hatte schon der Verfasser der Apg., der (Apg. 17, 28) die bekannten Worte Arats „auch wir sind seines Geschlechtes" zitiert, diesen Gedanken doch dem Schöpferglauben ein- und untergeordnet; vgl. E. Haenchen, Die Apostelgeschichte, Göttingen 1956, 464 f. und 472 (5. Aufl. 1965 p. 462). Vgl. auch das in Anm. 52 zu De princ. III 1 zitierte Werk von E. des Places, Syngeneia.

363, 10 imaginem et similitudinem dei', qui creavit eum, 'interior homo', qui et rationabilis dicitur, 'renovatur'. Propter quod et propheta dicit: „Reminiscentur et convertentur ad dominum omnes fines terrae, et adorabunt in conspectu eius omnes patriae gentium".

10 (37). Si qui vero audet substantialem corruptionem dare ei, qui 'secundum imaginem et similitudinem dei' factus est, ut ego puto, etiam in ipsum filium dei causam impietatis extendit; 'imago' namque 'dei' etiam ipse appellatus est in scripturis. Aut certe accuset qui haec ita vult scripturae auctoritatem, quae dicit 'ad imaginem dei' factum esse hominem; in quo et manifeste divinae imaginis cognoscuntur indicia, non per effigiem corporis, quae corrumpitur, sed per animi prudentiam, per iustitiam, per moderationem, per virtutem, per sapientiam, per disciplinam, per omnem denique virtutum chorum, quae cum in deo insint per substantiam, in homine possunt esse per industriam et per imitationem dei, sicut et dominus designat in evangelio dicens: „Estote misericordes, sicut et pater vester misericors est" et „Estote perfecti, sicut et pater vester perfectus est". Unde evidenter ostenditur quod in deo quidem hae omnes virtutes semper sunt nec umquam accedere possunt aut recedere, ab hominibus vero paulatim et singulae quaeque conquiruntur. Unde et consanguinitatem quandam per hoc habere videntur ad deum; et cum deus omnia noverit, et nihil eum rerum intellectualium ex se lateat (solus enim deus pater et unigenitus | 364 filius suus et spiritus sanctus non solum eorum, quae creavit, verum etiam sui scientiam tenet), potest tamen etiam rationabilis mens proficiens a parvis ad maiora et a 'visibilibus' ad 'invisibilia' pervenire ad

363, 11 renovatur] revocatur δ 22 in] < B μ 23 industriam] induritiam M G* : indulgentiam G[1c] 25 et[2]] < α 26 et] < μ 28 accidere B μ recedere] decidere B 30 et[1]] ut α

„der innere Mensch", der auch der geistige heißt (vgl. 1 Kor. 2, 15?), „nach dem Bilde und der Gleichheit mit Gott, der ihn geschaffen hat, erneuert wird" (vgl. 2 Kor. 4, 16; Kol. 3, 10)[71]. Deshalb sagt auch der Prophet (Ps. 21 [22], 28): „Es werden sich erinnern und zum Herrn umkehren alle Enden der Welt, und vor ihm werden anbeten alle Geschlechter der Völker."

10. Sollte aber jemand wagen, dem, der „nach Gottes Bild und Gleichheit geschaffen ist" (vgl. Gen. 1, 26 f.), eine wesenhafte Vernichtung zuzuschreiben, dann dehnt er meines Erachtens das Verschulden der Gottlosigkeit auch auf den Sohn Gottes selber aus. Denn auch dieser wird ja in den Schriften „Bild Gottes" genannt[72]. Mindestens aber sollte der Betreffende die Autorität der Schrift beanstanden, die sagt, der Mensch sei „nach Gottes Bild geschaffen". In dem Menschen sind ja offensichtlich auch die Anzeichen des göttlichen Bildes zu erkennen, nicht in der vergänglichen körperlichen Gestalt, sondern in des Geistes Klugheit, Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Weisheit, Bildung, kurz, in dem ganzen Reigen der Tugenden, die in Gott wesenhaft sind, im Menschen aber durch sein Streben und durch Nachahmung Gottes vorhanden sein können. Darauf weist auch der Herr im Evangelium hin mit den Worten (Luk. 6, 36): „Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!" und (Matth. 5, 48): „Seid vollkommen, wie auch euer Vater vollkommen ist!" Damit wird klar bewiesen, daß in Gott alle diese Tugenden immer da sind und niemals hinzutreten oder entschwinden können, während sie von den Menschen nur allmählich und einzeln erworben werden. Folglich dürften diese hierin eine gewisse Verwandtschaft mit Gott aufweisen. Und während Gott alles kennt und ihm nichts von allen geistigen Wesenheiten von sich aus verborgen bleibt — denn allein Gott der Vater und sein einziggeborener Sohn und der heilige Geist besitzt nicht nur die Erkenntnis des von ihm Geschaffenen, sondern auch seiner selbst —, kann doch auch der vernünftige Geist, indem er vom Kleinen zum

[71] Or. versteht hier den ntl. Begriff des inneren Menschen (s. Bauer und Kittel s. v. ἔσω) im Sinne des Vernunftwesens oder des platonischen ἔσω ἄνθρωπος (Plato Rep. 589 A). Die Unmöglichkeit, endgültig zerstört oder verdammt zu werden, hebt die Möglichkeit langen Irrens und die Notwendigkeit der Umkehr nicht auf; in anderen Worten, auch das unzerstörbare Vernunftwesen bedarf noch der Gabe des heiligen Geistes (vgl. dazu besonders I 3, 8).

[72] Vgl. IV 1, 1.

364, 4 intellectum perfectiorem. Est enim in corpore posita, et necessario a
5 sensibilibus, quae sunt corporea, ad [in]sensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia, proficit. Verum ne cui indecenter dictum videatur [in]sensibilia esse quae intellectualia sunt, utemur exemplo sententiae Salomonis dicentis: „Sensum quoque divinum invenies". In quo ostendit non corporali sensu, sed alio quodam, quem 'divinum' nominat,
10 ea, quae intellectualia sunt, requirenda.

Hoc autem sensu intuendum nobis est etiam de his singulis quae supra diximus rationabilibus, et hoc sensu audienda sunt ista, quae loquimur, et consideranda quae scribimus. Nam divina natura etiam taciti quid intra nos volvamus, agnoscit. De his autem, quae diximus,
15 vel de reliquis, quae consequentia sunt, secundum hanc formam, quam supra exposuimus, sentiendum est.

364, 4 a] < μ 5—6 insensibilia quae s. incorp. et] < μ 5 *und 7* [in]sensibilia *Ka.* 12 rationabilibus] rationibus α 13 etiam⟨si⟩ ? *Kl.* 14 quid] quae *Del.* : quidquid *Koe. App.*

Größeren und vom Sichtbaren zum Unsichtbaren (vgl. Kol. 1, 16) fortschreitet, zu vollkommenerer Erkenntnis gelangen. Er ist nämlich in den Körper (nur) hineingesetzt und schreitet notwendig von dem Wahrnehmbaren, das körperlich ist, zu dem Wahrnehmbaren[73], das unkörperlich und geistig ist, fort. Damit aber niemand den Ausdruck „Wahrnehmbares" für das Geistige unpassend findet, wollen wir den Satz Salomos als Beleg heranziehen (vgl. Spr. 2, 5): „Du wirst auch göttliche Wahrnehmung finden"[74]. Darin lehrt er, man müsse das Geistige nicht mit dem körperlichen Wahrnehmungsvermögen suchen, sondern mit einem andern, das er „göttlich" nennt.

Mit diesem (göttlichen) Wahrnehmungsvermögen[75] müssen wir nun auch all das betrachten, was wir oben über die verschiedenen Vernunftwesen gesagt haben; mit diesem Vermögen muß man hören, was wir sagen, und bedenken, was wir schreiben. Denn das göttliche Wesen erkennt auch, was wir schweigend in unserm Innern erwägen. Bei dem aber, was wir ausgesprochen haben, und bei allem, was daraus folgt, hat man den Sinn nach der Regel zu bilden, die wir oben dargelegt haben.

[73] Zum übersetzten Text s. den Krit. Anh.

[74] Zur Fassung des Zitates s. I 1, 9 mit Anm. 26, zum Fortschreiten vgl. III 1, 23 f.

[75] Abschließend unterwirft Or. nicht nur seine Spekulation über die geistige Welt, sondern auch seine übrigen Aussagen dem „göttlichen Wahrnehmungssinn". Es ist nicht sicher zu erkennen, ob auch die am Schluß genannte „forma" diesen „sensus divinus" meint oder ob sie zurückweist auf die Glaubensregel, von der Or. in der Praefatio seines Werkes ausgegangen ist.

APPENDIX

1. Canones IX contra Origenem (Just. Ep. ad Menam, Anath.)

213, 11 Schw. Τούτων τοίνυν οὕτως ἐχόντων καὶ πᾶσι δήλων γενομένων τῶν παρὰ Ὠριγένους | εἰρημένων βλασφημιῶν προσήκει τὸν ἐπ' αὐτῷ ἀναθεματισμὸν οὕτως γίνεσθαι·

13 1. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει προϋπάρχειν τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς οἷα πρώην νόας οὔσας | καὶ ἁγίας δυνάμεις, κόρον δὲ λαβούσας τῆς θείας θεωρίας καὶ 15 πρὸς τὸ χεῖρον τραπείσας | καὶ διὰ τοῦτο ἀποψυγείσας μὲν τῆς τοῦ θεοῦ ἀγάπης, ἐντεῦθεν δὲ ψυχὰς ὀνομασθείσας καὶ | τιμωρίας χάριν εἰς σώματα καταπεμφθείσας, ἀνάθεμα ἔστω.

17 2. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει τὴν τοῦ κυρίου ψυχὴν προϋπάρχειν καὶ ἡνωμένην γεγενῆσθαι τῷ | θεῷ λόγῳ πρὸ τῆς ἐκ παρθένου σαρκώσεώς τε καὶ γεννήσεως, ἀνάθεμα ἔστω.

19 3. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει πρῶτον πεπλάσθαι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ 20 Χριστοῦ | ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς ἁγίας παρθένου καὶ μετὰ ταῦτα ἑνωθῆναι αὐτῷ τὸν θεὸν λόγον καὶ | τὴν ψυχὴν ὡς προϋπάρξασαν, ἀνάθεμα ἔστω.

22 4. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει πᾶσι τοῖς οὐρανίοις τάγμασιν ἐξομοιωθῆναι τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, | γενόμενον τοῖς χερουβὶμ χερουβὶμ καὶ τοῖς σεραφὶμ σεραφὶμ καὶ πάσαις ἁπλῶς ταῖς ἄνω | δυνάμεσιν ἐξομοιωθέντα, ἀνάθεμα ἔστω.

25 5. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἐν τῇ ἀναστάσει σφαιροειδῆ τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐγείρεσθαι σώ|ματα καὶ οὐχ ὁμολογεῖ ὀρθίους ἡμᾶς ἐγείρεσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

Textzeugen: O^{acrv} I, *von 13 an* B^{a} (Cod. Neapolitanus II B 15), Σ (syrische Übersetzung, hrsg. von Lanoo, Le Muséon 43, 9—12).

Ausgabe: ACO III, hrsg. von Ed. Schwartz, Berlin 1940, 213 f.

213, *vor* 13 *Überschrift* Ἀναθεματισμοὶ τῶν τοῦ Ὠριγένους ληρημάτων τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς ε̄ συνόδου B^{a} 16 ἔστω] < O^{r} I 18 ἔστω] < I 22 ἐπουρανίοις O^{r} I 25—26 *nach* 27—28 O^{av}

TEXTANHANG

1. Die 9 Anathematismen von 543 [1]

Nachdem also die Dinge sich so verhalten und die von Origenes ausgesprochenen Lästerungen allen offenbar geworden sind, ziemt es sich, folgendermaßen den Bann über ihn ergehen zu lassen:

1. Wenn einer sagt oder dafürhält, die Seelen der Menschen seien präexistent gewesen, insofern sie früher Intelligenzen und heilige Mächte gewesen seien; es habe sie aber Überdruß ergriffen an der Schau Gottes und sie hätten sich zum Schlechteren gewendet; darum seien sie abgekühlt von der Liebe zu Gott, hätten davon den Namen „Seelen" bekommen [2] und seien zur Strafe in Körper hinabgeschickt worden — so sei er im Banne.

2. Wenn einer sagt oder dafürhält, die Seele des Herrn sei präexistent gewesen und geeint mit dem Gott-Logos vor der Fleischwerdung und Geburt aus der Jungfrau — so sei er im Banne.

3. Wenn einer sagt oder dafürhält, daß zuerst der Leib unseres Herrn Jesus Christus im Schoße der heiligen Jungfrau gebildet wurde, und danach der Gott-Logos und die Seele als präexistente mit ihm vereinigt wurden — so sei er im Banne.

4. Wenn einer sagt oder dafürhält, der Gott-Logos sei allen himmlischen Ordnungen gleich geworden, indem er für die Cherubim ein Cherubim und für die Seraphim ein Seraphim wurde und schlechthin allen Mächten in der Höhe gleich wurde — so sei er im Banne.

5. Wenn einer sagt oder dafürhält, daß bei der Auferstehung die Leiber der Menschen kugelförmig erweckt werden, und wenn er nicht bekennt, daß wir aufrecht [3] erweckt werden — so sei er im Banne.

---

[1] Diese Anathematismen bilden den Schluß des Edikts Justinians gegen Or. vom Jahre 543 (Just. Ep. ad Menam); zu ihrer historischen Einordnung s. die Einführung S. 45. Statt 9 Anathematismen (so die Numerierung der Hss.) werden manchmal 10 gezählt, indem man das zusammenfassende Anathema am Schluß mitzählt.

[2] Zur etymologischen Ableitung der „Seele" (psyche) von der „Abkühlung" (psychesthai) s. De princ. II 8, 3 mit Anm. 16.

[3] Die aufrechte Haltung des Körpers gilt (seit Xenophon, Memorabilien I 4) als wesentliches Merkmal des Menschen; in der jüdisch-christlichen Religionsphilosophie ist sie ein Zeichen für die Ausrichtung des Menschen auf den Himmel und auf Gott. (Vgl. A. Wlosok, Laktanz, Abh. d. Heid. Ak. d. Wiss. 1960, 6 u. ö.)

213, 27 6. Εἴ τις λέγει ⟨ἢ ἔχει⟩ οὐρανὸν καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας καὶ ὕδατα τὰ ὑπε|ράνω τῶν οὐρανῶν ἐμψύχους καὶ λογικὰς εἶναί τινας δυνάμεις, ἀνάθεμα ἔστω.

29 7. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ὅτι ὁ δεσπότης Χριστὸς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι
30 σταυρωθήσεται ὑπὲρ | δαιμόνων, καθὰ καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω. |
214 8. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει ἢ πεπερασμένην εἶναι τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν καὶ τοσαῦτα αὐτὸν | δημιουργῆσαι ὅσων περιδράξασθαι καὶ νοεῖν ἠδύνατο, ἢ τὰ κτίσματα συναΐδια εἶναι | τῷ θεῷ, ἀνάθεμα ἔστω.

4 9. Εἴ τις λέγει ἢ ἔχει πρόσκαιρον εἶναι τὴν τῶν δαιμόνων καὶ ἀσεβῶν
5 ἀνθρώπων κό|λασιν καὶ τέλος κατά τινα χρόνον αὐτὴν ἔξειν, ἤγουν ἀποκατάστασιν ἔσεσθαι δαιμόνων | ἢ ἀσεβῶν ἀνθρώπων, ἀνάθεμα ἔστω.

7 Ἀνάθεμα καὶ Ὠριγένει τῷ καὶ Ἀδαμαντίῳ τῷ ταῦτα ἐκθεμένῳ μετὰ τῶν μυσαρῶν | αὐτοῦ καὶ ἐπικαταράτων δογμάτων καὶ παντὶ προσώπῳ φρονοῦντι ταῦτα ἢ ἐκδικοῦντι | ἢ κατά τι παντελῶς ἐν οἱῳδήποτε χρόνῳ τούτων ἀντιποιεῖσθαι τολμῶντι.

2. Canones XV contra Origenem sive Origenistas (Anath. syn. Const.)

248 Str. Τῶν ἁγίων ρξε πατέρων τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἁγίας πέμπτης συνόδου κανόνες | δεκαπέντε.

3 1. Εἴ τις τὴν μυθώδη προϋπαρξιν τῶν ψυχῶν καὶ τὴν ταύτῃ ἑπομένην τερατώδη ἀπο|κατάστασιν πρεσβεύει, ἀνάθεμα ἔστω.

5 2. Εἴ τις λέγει πάντων τῶν λογικῶν τὴν παραγωγὴν νόας ἀσωμάτους καὶ ἀΰλους γε|γονέναι δίχα παντὸς ἀριθμοῦ καὶ ὀνόματος, ὡς ἑνάδα πάντων τούτων γενέσθαι τῇ ταυ|τότητι τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγον ἑνώσει τε καὶ | γνώσει· κόρον δὲ αὐτοὺς λαβεῖν τῆς

---

27 ἢ ἔχει Σ : < O I B^a 28 λογικὰς Σ : ὑλικὰς O I B^a 29 σταυρωθῆναι μέλλει B^a 214, 1—3 *nach* 4—6 O^v 1 ἢ ²] < O^{r*} I B^a 2 ὅσων] ὅσον O^v : ὅσα B^a καὶ νοεῖν — 3 τῷ θεῷ] < O^r I 5 ἔσεσθαι I Σ : γενέσθαι O B^a 6 ἔστω] < I 7 καὶ ²] < O^e I ἀδαμαντίνῳ B^a τῷ ταῦτα — 9 τολμῶντι] καὶ τοῖς φρονοῦσι ταῦτα καὶ πᾶσι τοῖς αἱρετικοῖς B^a 7 ταῦτα] καὶ ταῦτα O^{av}

Textzeuge: O (Cod. Vindobonensis hist. gr. 7). — *Einige Varianten werden aus den parallelen Texten der Ep. syn. Justinians angeführt.*

Ausgabe: ACO IV 1, hrsg. von Joh. Straub, Berlin 1971, 248 f.

248, 7 τῆς οὐσίας — πρὸς] τῆς οὐσ. καὶ ἐνεργείας καὶ τῇ δυνάμει τῇ πρὸς *Ep. syn.* τῇ *Diek.* : τῆς O 8 αὐτοὺς *Diek.* : αὐτὸν O

6. Wenn einer sagt oder dafürhält, der Himmel, die Sonne, der Mond, die Sterne und die Wasser über den Himmeln seien beseelte und vernünftige Mächte — so sei er im Banne.

7. Wenn einer sagt oder dafürhält, der Herr Jesus Christus werde in der kommenden Weltzeit für die Dämonen gekreuzigt werden, so wie (er) auch für die Menschen (gekreuzigt wurde) — so sei er im Banne.

8. Wenn einer sagt oder dafürhält, Gottes Macht sei begrenzt, und er habe (nur) soviel geschaffen, wie er umfassen und denken konnte; oder die Geschöpfe seien gleich ewig mit Gott — so sei er im Banne.

9. Wenn einer sagt oder dafürhält, die Bestrafung der Dämonen und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde zu irgendeiner Zeit ein Ende haben; oder es werde eine Wiederbringung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben — so sei er im Banne.

Der Bann (sei gesprochen) über Origenes, der auch Adamantios heißt, welcher dies ausgesprochen hat, samt seinen abscheulichen und fluchwürdigen Lehren, und über jede Person, die dies denkt oder verteidigt oder in irgendeinem Punkt überhaupt zu irgendeiner Zeit dies zu vertreten wagt.

2. Die 15 Anathematismen von 553[1]

Fünfzehn Sätze der 165 heiligen Väter des 5. heiligen Konzils in Konstantinopel.

1. Wenn einer die erdichtete Präexistenz der Seelen und ihre daraus folgende phantastische Wiederherstellung vertritt — so sei er im Banne.

2. Wenn einer sagt: Der Ursprung aller Vernunftwesen seien Intelligenzen ohne Körper und Stoff gewesen, zahllos und namenlos, und sie alle hätten eine Einheit gebildet durch die Identität der Substanz, der Kraft und Wirksamkeit und durch ihre Einung mit dem Gott-Logos und seine Erkenntnis;

---

[1] Zur historischen Einordnung dieser Anathematismen s. die Einführung S. 34. Nachdem sie früher meist auf das Jahr 543 datiert wurden, hat F. Diekamp [Lit.-Vz. VI 2] 83—97 nachgewiesen, daß sie 553 entstanden sind und einem Brief Justinians an das 5. ökumenische Konzil (Just. Ep. syn.) angeschlossen waren, mit dem sie sich im Wortlaut öfters berühren. Koe. (p. CXIX—CXXIV) hatte angenommen, daß sie unmittelbar gegen die Lehre des Or. gerichtet seien und weitgehend Stellen aus De princ. wiedergäben; die Anathematismen 2—6 a hatte er sogar in den Text von II 8, 3 eingefügt. Diekamp vertrat jedoch die Auffassung, daß es sich um die Lehre von Origenisten des 6. Jh. handle, und Guillaumont [Lit.-Vz. VI 2] hat einige der verurteilten Lehren in den Kephalaia gnostika des Euagrius von Pontus wiedergefunden. Dadurch ist die Möglichkeit, diese Texte für die Rekon-

θείας θεωρίας καὶ πρὸς τὸ χεῖρον τραπῆναι κατὰ τὴν ἑκάστου ἀναλογίαν τῆς ἐπὶ τοῦτο ῥοπῆς καὶ εἰληφέναι σώματα λεπτομερέστερα ἢ παχύτερα καὶ ὄνομα κληρώσασθαι διὰ τὸ ὡς ὀνομάτων οὕτω καὶ σωμάτων διαφορὰς εἶναι τῶν ἄνω δυνάμεων· καὶ ἐντεῦθεν τοὺς μὲν χερουβίμ, τοὺς δὲ σεραφίμ, τοὺς δὲ ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας ἢ κυριότητας ἢ θρόνους καὶ ἀγγέλους καὶ ὅσα ἐστὶν οὐράνια τάγματα γεγονέναι τε καὶ ὀνομασθῆναι, ἀνάθεμα ἔστω.

3. Εἴ τις λέγει τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ αὐτὰ τῆς αὐτῆς τῶν λογικῶν ἑνάδος ὄντα ἐκ παρατροπῆς τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον γεγονέναι τοῦτο, ὅπερ εἰσίν, ἀνάθεμα ἔστω.

4. Εἴ τις λέγει τὰ λογικὰ τὰ τῆς θείας ἀγάπης ἀποψυγέντα σώμασι παχυτέροις τοῖς καθ' ἡμᾶς ἐνδεθῆναι καὶ ἀνθρώπους ὀνομασθῆναι, τὰ δὲ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς κακίας ἐληλακότα ψυχροῖς καὶ ζοφεροῖς ἐνδεθῆναι σώμασι καὶ δαίμονας ἢ πνευματικὰ τῆς πονηρίας εἶναί τε καὶ καλεῖσθαι, ἀνάθεμα ἔστω.

5. Εἴ τις λέγει ἐξ ἀγγελικῆς καταστάσεως καὶ ἀρχαγγελικῆς ψυχικὴν κατάστασιν γίνεσθαι, ἐκ δὲ ψυχῆς δαιμονιώδη καὶ ἀνθρωπίνην, ἐκ δὲ ἀνθρωπίνης ἀγγέλους πάλιν καὶ δαίμονας γίνεσθαι καὶ ἕκαστον τάγμα τῶν οὐρανίων δυνάμεων ἢ ὅλον ἐκ τῶν κάτω ἢ ἐκ τῶν ἄνω ἢ ἐκ τῶν ἄνω καὶ τῶν κάτω συνεστηκέναι, ἀνάθεμα ἔστω.

6. Εἴ τις λέγει διττὸν πεφηνέναι τὸ γένος τῶν δαιμόνων συγκροτούμενον ἔκ τε ψυχῶν ἀνθρωπίνων καὶ ἐκ κρειττόνων καταπιπτόντων εἰς τοῦτο πνευμάτων· ἕνα δὲ νοῦν ἐκ πάσης τῆς δῆθεν ἑνάδος τῶν λογικῶν ἀκίνητον μεῖναι τῆς θείας ἀγάπης καὶ θεωρίας, ὃν Χριστὸν καὶ βασιλέα γεγονότα πάντων τῶν λογικῶν παραγαγεῖν πᾶσαν τὴν σωματικὴν φύσιν, οὐρανόν τε καὶ γῆν καὶ τὰ ἐν μέσῳ· καὶ ὅτι ὁ κόσμος πρεσβύτερα τῆς ὑπάρξεως αὐτοῦ στοιχεῖα ἔχων ἐνυπόστατα, ξηρόν, ὑγρόν, θερμόν, ψυχρόν, καὶ τὴν ἰδέαν, πρὸς ἣν ἀπετυπώθη, οὕτως γέγονε· καὶ ὅτι οὐχ ἡ παναγία καὶ ὁμοούσιος τριὰς ἐδημιούργησε τὸν κόσμον καὶ διὰ τοῦτό ἐστι γενητός, ἀλλ' ὁ νοῦς, ὃν φασι, δημιουργικὸς προϋπάρχων τοῦ κόσμου καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ τῷ κόσμῳ παρέχων γενητὸν ἀνέδειξεν, ἀνάθεμα ἔστω.

7. Εἴ τις λέγει Χριστὸν λεγόμενον ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν καὶ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἑνωθέντα τῷ θεῷ λόγῳ ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν

8 χεῖρον *Diek.* : χείρων O 9 ἢ] + καὶ *Ep. syn.* 12 γεγονέναι *Diek.* : γέγονε O 15 παρατροπῆς] τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον τροπῆς *Ep. syn.* 17 τὰ (δὲ) ἐπὶ πλεῖον τῆς θ. ἀ. ἀποψ. λογικὰ ψυχὰς ὀνομασθῆναι καὶ σώμασι . . . *Ep. syn.* 18 ἐνδεθῆναι *Diek.* : ἐνδεηθῆναι O : ἐμβληθῆναι *Ep. syn.* 19 ἐνδεθῆναι *Diek. Ep. syn.* : ἐνδεηθῆναι O 21 ἀγγελικῆς] + μὲν *Ep. syn.* 22 ψυχῆς] ψυχικῆς *Ep. syn. (vielleicht richtig)* ἀνθρωπίνην *Diek.* : ἀνθρωπίνη O 23 τῶν[1]] + τῶν O 26 ἕνα δὲ] +μόνον *Ep. syn.* 27 ἀκίνητον μεῖναι] ἀκλόνητον μεῖναι καὶ ἀκίνητον *Ep. syn.* 27 ὃν — 28 γεγονότα] ὃς καὶ Χριστὸς βασιλεύς, θεὸς καὶ ἄνθρωπος γεγονέναι *Ep. syn.* 33 τὸ *Diek.* : τῷ O

dann habe sie Überdruß erfaßt an der Schau Gottes; sie hätten sich zum Schlechteren gewendet, je nachdem wie sehr eine jede dazu hinneigte, und hätten Körper angenommen, feinere oder dichtere, und einen Namen zugeteilt bekommen — denn es gibt Unterschiede sowohl der Namen wie auch der Körper bei den oberen Mächten —, und so seien sie teils Cherubim, teils Seraphim, teils Fürstentümer, Gewalten, Herrschaften, Throne, Engel und was es sonst an himmlischen Ordnungen gibt, geworden und benannt worden — so sei er im Banne.

3. Wenn einer sagt: Die Sonne, der Mond und die Sterne hätten ebenfalls zu der gleichen Einheit der Vernunftwesen gehört und seien durch eine Wendung zum Schlechteren das geworden, was sie sind — so sei er im Banne.

4. Wenn einer sagt: Die Vernunftwesen, die von der Liebe zu Gott erkalteten, seien an dichtere Körper gebunden worden, wie wir sie haben, und seien Menschen genannt worden; die aber, die zum Gipfel der Schlechtigkeit fortgeschritten seien, seien an kalte und finstere Körper gebunden worden, sie seien und hießen Dämonen oder Geister der Bosheit (vgl. Eph. 6, 12) — so sei er im Banne.

5. Wenn einer sagt: Aus dem Stand der Engel und Erzengel entstehe der Stand der Seelen, aus der Seele dann der Stand der Dämonen und Menschen, aus dem menschlichen wieder Engel und Dämonen; und jede Ordnung der himmlischen Mächte sei entweder ganz aus den höheren oder aus den niederen (Wesen) entstanden oder aber aus den höheren und den niederen — so sei er im Banne.

6. Wenn einer sagt: Das Geschlecht der Dämonen sei zwiefach in Erscheinung getreten, es sei zusammengesetzt aus menschlichen Seelen und aus höheren Geistern, die hierhin herabgesunken seien; nur eine einzige Intelligenz aus der ganzen angeblichen Einheit der Vernunftwesen sei unerschüttert in der Liebe und Schau Gottes geblieben, sie sei zum Christus und König aller Vernunftwesen geworden und habe die ganze körperliche Natur ins Dasein gerufen, den Himmel, die Erde und was dazwischen ist; der Kosmos habe Elemente, die schon vor seinem Dasein existiert hätten: das Trockene, Feuchte, Warme, Kalte sowie die Idee, nach der er geformt sei, und erst auf Grund davon sei er entstanden; nicht die hochheilige und wesenseine Dreifaltigkeit habe die Welt geschaffen, und deshalb sei diese geworden, sondern der sogenannte schöpferische Nus, der vor der Welt existiert und der Welt selbst das Sein verliehen habe, habe sie als gewordene hingestellt — so sei er im Banne.

7. Wenn einer sagt: Christus, der, wie es heißt, in göttlicher Gestalt war (vgl. Phil. 2, 6) und vor aller Zeit mit dem Gott-Logos geeint war, habe sich in

struktion von De princ. zu verwenden, sehr eingeschränkt worden. Wir drucken sie dennoch ab, da auch in der Weiterbildung des 6. Jh. echtes Gedankengut des Or. enthalten sein kann.

249, 3 κενῶσαι ἑαυτὸν πρὸς τὸ ἀνθρώπι|νον, ἐλεήσαντα τήν, ὥς φασιν, γενομένην πολυσχεδῆ κατάπτωσιν τῶν τῆς αὐτῆς ἑνάδος | καὶ ἐπαναγαγεῖν αὐτοὺς 5 βουλόμενον διὰ πάντων γενέσθαι καὶ σώματα διάφορα μεταμφιά|σασθαι καὶ ὀνόματα κληρώσασθαι, πάντα πᾶσι γεγενημένον, ἐν ἀγγέλοις ἄγγελον, ἀλλὰ | καὶ ἐν δυνάμεσι δύναμιν καὶ ἐν ἄλλοις τάγμασιν ἢ εἴδεσι τῶν λογικῶν ἁρμονίως ἑκάστοις | μεταμορφῶσθαι, εἶτα παραπλησίως ἡμῖν μετεσχηκέναι σαρκὸς καὶ αἵματος καὶ γεγονέναι | καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνθρωπον, καὶ μὴ ὁμολογεῖ τὸν θεὸν λόγον κενωθῆναί τε καὶ ἐνανθρω|πῆσαι, ἀνάθεμα ἔστω.

10 8. Εἴ τις μὴ λέγει τὸν θεὸν λόγον τὸν ὁμοούσιον τῷ θεῷ καὶ πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύ|ματι, τὸν σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, τὸν ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος κυρίως Χριστόν, | ἀλλὰ καταχρηστικῶς διὰ τόν, ὥς φασιν, κενώσαντα ἑαυτὸν νοῦν, ὡς συνημμένον αὐτῷ | τῷ θεῷ λόγῳ καὶ κυρίως λεγόμενον Χριστόν, ἀλλ' ἐκεῖνον διὰ τοῦτον Χριστὸν καὶ τοῦ|τον δι' ἐκεῖνον θεόν, ἀνάθεμα ἔστω.

15 9. Εἴ τις λέγει, ὅτι οὐχ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ σαρκωθεὶς σαρκὶ ἐμψυχωμένῃ ψυχῇ λογικῇ | καὶ νοερᾷ κατελήλυθεν εἰς τὸν ᾅδην καὶ πάλιν εἰς τὸν οὐρανὸν ὁ αὐτὸς ἀναβέβηκεν, ἀλλ' ὁ | παρ' αὐτοῖς λεγόμενος νοῦς, ὃν ἀσεβοῦντες λέγουσι κυρίως Χριστὸν τῇ τῆς μονάδος γνώ|σει πεποιημένον, ἀνάθεμα ἔστω.

19 10. Εἴ τις λέγει, ὡς τὸ τοῦ κυρίου ἐξ ἀναστάσεως σῶμα αἰθέριόν τε καὶ 20 σφαιροειδὲς τῷ | σχήματι καὶ ὅτι τὰ τοιαῦτα καὶ τὰ τῶν λοιπῶν ἐξ ἀναστάσεως ἔσται σώματα καὶ ὅτι | αὐτοῦ τοῦ κυρίου πρῶτον ἀποτιθεμένου τὸ ἴδιον αὐτοῦ σῶμα καὶ πάντων ὁμοίως εἰς τὸ | ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις, ἀνάθεμα ἔστω.

23 11. Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ μέλλουσα κρίσις ἀναίρεσιν παντελῆ τῶν σωμάτων σημαίνει καὶ | ὅτι τέλος ἐστὶ τοῦ μυθευομένου ἡ ἄϋλος φύσις καὶ οὐδὲν ἐν 25 τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης | ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς, ἔστω ἀνάθεμα.

26 12. Εἴ τις λέγει, ὅτι ἑνοῦνται τῷ θεῷ λόγῳ οὕτως ἀπαραλλάκτως αἵ τε ἐπουράνιοι | δυνάμεις καὶ πάντες οἱ ἄνθρωποι καὶ ὁ διάβολος καὶ τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας, ὡς αὐτὸς | ὁ νοῦς ὁ λεγόμενος παρ' αὐτῶν Χριστὸς καὶ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων καὶ κενώσας, ὥς φα|σιν, ἑαυτόν, καὶ πέρας ἔσεσθαι τῆς βασιλείας τοῦ Χριστοῦ, ἀνάθεμα ἔστω.

30 13. Εἴ τις λέγει, ὡς οὐδὲ μίαν παντελῶς ἕξει ὁ Χριστὸς πρὸς οὐδὲ ἓν τῶν λογικῶν δια|φοράν, οὐδὲ τῇ οὐσίᾳ οὐδὲ τῇ γνώσει οὐδὲ τῇ ἐφ' ἅπαντα

249, 23 παντελῆ *Diek.* : παντελεῖ O 26 ἐπουράνιοι *Straub* : -αι O 30 τῶν] + τῶν O

den jüngsten Tagen entäußert (vgl. Phil. 2, 7) zum Menschlichen, da er Mitleid hatte mit dem, wie sie sagen, „vielzerteilten Fall" der Wesen, die zur gleichen Einheit gehörten; und in der Absicht, sie zurückzuführen, sei er zu allen gekommen, er habe sich in verschiedene Körper gekleidet und verschiedene Namen angenommen, er sei allen alles geworden (vgl. 1 Kor. 9, 22), unter Engeln ein Engel, unter Mächten eine Macht, und unter den anderen Ordnungen und Arten der Vernunftwesen habe er die zu einer jeden passende Gestalt angenommen; endlich habe er „ähnlich wie wir Fleisch und Blut erhalten" (vgl. Hebr. 2, 14) und sei auch für die Menschen Mensch geworden — und wenn einer nicht bekennt, daß der Gott-Logos sich entäußert hat und Mensch geworden ist — so sei er im Banne.

8. Wenn einer nicht sagt, daß der Gott-Logos, welcher eines Wesens ist mit Gott dem Vater und dem heiligen Geist, welcher Fleisch geworden und Mensch geworden ist und welcher einer aus der heiligen Dreifaltigkeit ist, wahrhaft Christus sei, sondern nur in übertragenem Sinne, wegen des Nus, wie sie sagen, der sich entäußert habe, weil dieser (Nus) mit dem Gott-Logos selbst verbunden sei und im eigentlichen Sinne Christus heiße, während jener (Logos) nur von diesem (Nus) die Bezeichnung Christus und dieser von jenem die Bezeichnung Gott habe — so sei er im Banne.

9. Wenn einer sagt: Nicht der Logos Gottes, der Fleisch wurde, ein Fleisch, das beseelt war von einer vernünftigen und geistigen Seele, sei hinabgestiegen zur Unterwelt, und derselbe sei wieder zum Himmel aufgestiegen, sondern das habe ihr sogenannter Nus getan, von dem sie in gottloser Weise sagen, er sei im eigentlichen Sinne Christus geworden durch die Erkenntnis der Einheit[2] — so sei er im Banne.

10. Wenn einer sagt: Der Auferstehungsleib des Herrn sei ätherisch und kugelförmig von Gestalt, und von der Art würden auch die Auferstehungsleiber der anderen sein; ferner werde der Herr selbst zuerst seinen Leib ablegen und ebenso alle anderen, und so werde die körperliche Natur ins Nichts vergehen — so sei er im Banne.

11. Wenn einer sagt: Das kommende Gericht bedeute eine völlige Aufhebung der Körper, und am Ende dieser erdichteten Ereignisse stehe die immaterielle Natur, und in der Zukunft werde nichts Materielles bestehen, sondern der bloße Nus — so sei er im Banne.

12. Wenn einer sagt: Die himmlischen Mächte und alle Menschen und der Teufel und die Geister der Bosheit würden sich mit dem Gott-Logos ebenso untrennbar vereinen wie jener Nus, den sie Christus nennen, der in göttlicher Gestalt war und sich, wie sie sagen, entäußerte; und es werde ein Ende des Königtums Christi geben — so sei er im Banne.

13. Wenn einer sagt: Christus werde sich in gar nichts unterscheiden von irgendeinem Vernunftwesen, sei es im Wesen, in der Erkenntnis oder der Macht

---

[2] d. h. Gottes.

249, 32 δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ | πάντες ἐκ δεξιῶν ἔσονται τοῦ θεοῦ, καθάπερ ὁ παρ' αὐτοῖς Χριστός, ὡς καὶ ἐν τῇ παρ' | αὐτῶν μυθευομένῃ προϋπάρξει ἐτύγχανον, ἀνάθεμα ἔστω.

34 14. Εἴ τις λέγει, ὅτι πάντων τῶν λογικῶν ἑνὰς μία ἔσται, τῶν ὑποστάσεων
35 καὶ τῶν | ἀριθμῶν συναναιρουμένων τοῖς σώμασι, καὶ ὅτι τῇ γνώσει τῇ περὶ τῶν λογικῶν ἔπεται | κόσμων τε φθορὰ καὶ σωμάτων ἀπόθεσις καὶ ὀνομάτων ⟨ἀν⟩αίρεσις ⟨καὶ⟩ ταυτότης ἔσται | τῆς γνώσεως, καθάπερ καὶ τῶν ὑποστάσεων, καὶ ὅτι ἐν τῇ μυθευομένῃ ἀποκαταστάσει | ἔσονται μόνοι γυμνοὶ ⟨οἱ νόες⟩, καθάπερ καὶ ἐν τῇ παρ' αὐτῶν ληρωδουμένῃ προϋπάρξει | ἐτύγχανον, ἀνάθεμα ἔστω.

40 15. Εἴ τις λέγει, ὅτι ἡ ἀγωγὴ τῶν νοῶν ἡ αὐτὴ ἔσται τῇ προτέρᾳ, ὅτε οὔπω ὑποβε|βήκεσαν ἢ καταπεπτώκεισαν, ὡς τὴν ἀρχὴν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ τέλει καὶ τὸ τέλος τῆς | ἀρχῆς μέτρον εἶναι, ἀνάθεμα ἔστω.

36 ⟨ἀν⟩αίρεσις *Straub* : αἱρέσεις O : αἵρεσις *Lambeck* ⟨καὶ⟩ *Diek.*
38 ⟨οἱ νόες⟩ *Diek.*

und Wirksamkeit zu allem; sondern alle würden zur Rechten Gottes sein wie der Christus, den sie lehren, ebenso wie es in der von ihnen erdichteten Präexistenz war — so sei er im Banne.

14. Wenn einer sagt: Es werde eine einzige Einheit aller Vernunftwesen geben; gesondertes Dasein und zahlenmäßige Verschiedenheit werde gleichzeitig mit dem Körper aufgehoben; der Erkenntnis bezüglich der Vernunftwesen[3] folge die Zerstörung der Welten, die Ablegung der Körper, die Aufhebung der Namen, und es werde Identität der Erkenntnis ebenso wie des Daseins geben, und in der erdichteten Wiederherstellung würden nur die bloßen Intelligenzen existieren, wie sie es auch in der Präexistenz taten, von der sie schwatzen — so sei er im Banne.

15. Wenn einer sagt: Der Zustand der Intelligenzen werde der gleiche sein wie früher, als sie noch nicht herabgestiegen oder gefallen waren, so daß der Anfang gleich dem Ende ist und das Ende das Maß des Anfangs — so sei er im Banne.

[3] oder, sachlich besser: bezüglich der intelligiblen Dinge.

KRITISCHER ANHANG

Dieser Anhang enthält Bemerkungen zur Textkritik im engeren Sinne sowie zur Rekonstruktion des Originals, die den Rahmen des kritischen Apparats und der Anmerkungen überschreiten würden. Dabei sind für Rufin und die Philokalie sämtliche Abweichungen vom Wortlaut der Koetschauschen Ausgabe notiert und, wo es nötig schien, kurz begründet. Bei anderen Texten sind Abweichungen von den maßgebenden Ausgaben angegeben. Abweichungen in der Anordnung und Bewertung der Texte sind dagegen hier nur in einzelnen Fällen erörtert.

Buch I

p. 3, 3 f. Graecarum litterarum] Die Überlieferungslage erklärt sich am ehesten so, daß „litterarum" im Archetypus fehlte und dann in einem Teil der Hss. ergänzt wurde. Es fragt sich, ob das Wort sprachlich entbehrlich ist (Hi. in der Edition von Hier. Ep. 80 läßt es aus). E. Löfstedt, Syntactica II, 1933, 260 notiert vergleichbare Ellipsen in sakraler Sprache, z. B. „divinae, scil. litterae" (Tert. De an. 15); „weitere Beispiele wären erwünscht". Da an unserer Stelle die Überlieferung nicht völlig sicher ist, belassen wir das Wort.

p. 4, 19 f. in interpretando] interpretando *Koe.* Beides ist möglich, ersteres etwas besser bezeugt (vgl. p. 4, 15). Vielleicht liegt eine alte Doppellesart vor.

p. 17, 25 sic] [si] *Koe.*

p. 19, 21 oporteat] oportet *Koe.* Der Indikativ stellt wohl eine Angleichung an die Vulg. dar (vgl. p. 19, 19 oporteret: oportet).

p. 21, 8 ipsum per se ipsum] i. p. s. ipsam *Koe.* Ersteres ist in δ und *Pa* gut bezeugt, es steht für gr. αὐτὸν καθ' αὑτόν. Da die Wendung im Lat. ungewöhnlich ist, haben β und γ geändert.

p. 23, 27 arbitrentur] arbitretur *Koe.*

p. 26, 15 mundi] mundo *Koe.* Die Lesart, die dem gr. οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ näher steht, ist vorzuziehen, obwohl die Vulgata-Fassung weitgehend eingedrungen ist. Koe. weist auf p. 27, 12 hin (cordis mundi), aber wörtliche Übereinstimmung darf bei Ruf. nicht erzwungen werden.

p. 28, 20 subsistentia] substantia *Koe.* In δ ist offenbar eine alte Doppellesart (vgl. p. 38, 4) bezeugt; β γ haben das geläufigere Wort gewählt. *Pa* sowie p. 30, 2; 32, 16 sprechen für subsistentia.

p. 30, 6 descripta ac praefigurata] descriptae ac praefiguratae *Koe.*, dagegen Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1202.

p. 30, 6 fuerant creaturis,] fuerant, creaturis *Koe.*

p. 38, 4 substantiam vel subsistentiam] γ und α sind zwischen „substantiam" und „subsistentiam" geteilt; W jedoch mit seiner Doppellesart scheint den Zustand des Archetypus bewahrt zu haben. Man könnte wie p. 28, 20 „subsistentiam" vorziehen. Aber die Doppellesart sollte vielleicht nicht eine Alternative, sondern die Ergänzung eines zunächst ausgelassenen Wortes darstellen. Das Ursprüngliche wäre dann die Verbindung der beiden Wörter (entsprechend p. 38, 2. 4—5. 9. 14), wie *j* sie, sicher konjektural, hergestellt hat.

p. 41, 2 bonum] + et *Pa* (μ): dies ist wohl die echte *Pa*-Fassung, eine wörtliche Wiedergabe von gr. ὃ ἀγαθὸν καὶ ἐβούλετο (vgl. Denniston, Greek Particles, Oxford 1954², 295).

p. 42, 18 ⟨semper⟩ subsistere *Gö. App.*

p. 42, 19 ut] et *Koe. Text;* wir nehmen seine Konjektur aus dem App. in den Text.

p. 43, 3 antiquius] antiquior *Koe.*, zugrunde liegt vielleicht gr. πρεσβύτερον . . . ὄνομα, worin πρεσβύτερον verstanden werden kann als „etwas Älteres".

p. 43, 8 qui] quae *Koe.*, dagegen Baehrens TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2.

p. 43, 24 gloria] gloria est *Koe.* Die Lesart, die dem gr. Bibeltext näher steht, ist vorzuziehen, obwohl die Vulgata-Lesart vielfach eingedrungen ist.

p. 44, 4 flectit] flectitur *Koe.* Begründung wie vorher.

p. 44, 13 pure nec sincere] pura nec sincera *Koe.* (mit Verweis auf p. 44, 17. 20 f.).

p. 44, 16 et] + quod hoc *Koe.*

p. 44, 18 qui] quae *Koe.* Attraktion des Relativpronomens, vgl. p. 43, 8.

p. 49, 6 sancto spiritu] spiritu sancto *Koe.*

p. 52, 10 deberet] debeat *Koe.* Das „debetur" in μ ist eher eine Verlesung von „deberet" als von „debeat"; das „debet" in σ ist eine Verbesserung hiervon. Somit scheint γ die Lesart von δ zu stützen.

p. 53, 7—8 esset intellegendum] essent intellegenda *Koe.* Zu der Inkongruenz s. Hofmann-Szantyr 431.

p. 54, 12 unitatem] unitate *Koe.* Belege für den Akkusativ: ThLL VI 3 s. v. habeo, 2446, 9.

p. 56, 10 hominibus] Semler (bei Redepenning [Lit.-Vz. II 2] 127 Anm. 6) schlug vor „omnibus", was sich jetzt auch in W findet, wohl als Konjektur. Die Übereinstimmung mit *Pa* dürfte aber sicherstellen, daß Ruf. „hominibus" schreiben wollte, obwohl dies begrifflich zu eng sein mag. Koe. schlägt weitere Textänderungen vor (App. und Nachträge), die auch das Wirken von Vater und Sohn differenzieren sollen, in Übereinstimmung mit dem Just.-Fragment. Es mag sein, daß im Originaltext eine solche Differenzierung gestanden hat; aber dann ist Ruf. absichtlich davon abgewichen und sein Text darf nicht geändert werden. Vgl. auch Simonetti [s. I 3 Anm. 13] 17—19.

p. 58, 12 Aufert] Auferes *Koe.* Das Bild der Varianten spricht dafür, daß „aufert" die ursprüngliche Lesart ist und daß verschiedene Abschreiber versuchten, sie dem „auferes" der Vulg. anzunähern. Es bliebe zu erklären, warum Ruf. diese merkwürdige Form gesetzt hat; vielleicht war in seiner Vorlage ἀντανελεῖς zu ἀντανελεῖ verderbt.

p. 58, 13 Emitte] Emittes *Koe.* Ersteres ist als VL-Fassung beizubehalten und nicht nach der Vulg. (oder der LXX) zu korrigieren.

p. 60, 6 praeter illam] Rufins Text besagt: „Es gibt eine vorzügliche Wirksamkeit Gott Vaters außer der, welche er allen gewährte, daß sie das natürliche Sein haben." Es ist unerfindlich, was denn die zweite Wirksamkeit Gott Vaters sei (wenig befriedigend Simonetti [s. I 3 Anm. 13] 26). Wir vermuten, daß „praeter illam quam" eine falsche Übersetzung von παρ' ἣν ist; gemeint war: „durch die", „kraft derer", „secundum quam". Damit wird auch die Konstruktion des Satzes verbessert. Unsere Übersetzung beruht auf dieser Rekonstruktion des gr. Textes.

p. 61, 12 alii] aliis *Koe.* Letzteres ist syntaktisch glätter, steht aber in den stärker korrigierten Hss.-Gruppen. Daher ist das härtere „alii" vorzuziehen, das auch dem gr. Bibeltext näher steht. Daß Ruf. auch p. 150, 7 „aliis" hat (Hinweis von Koe.), entscheidet nicht, da er Bibelzitate nicht immer gleich übersetzt.

p. 62, 5 eo] [eo] *Koe.*

p. 62, 11 [et] *Gö.*: ex *Koe.* Das überlieferte „et" ist kaum haltbar; Tilgung (mit *j*) scheint einfacher als Änderung.

p. 62, 12 solum] solam *Koe.* Gegenüber dem Adverb „solum" ist das prädikative Adjektiv eleganter, aber eben deshalb wohl Korrektur von β.

p. 65, 10 gerentem] + ⟨δύναμιν⟩ *Koe.* Der Zusatz ist nicht notwendig; Koe. verweist auf p. 81, 4, aber dort ist etwas anderes gemeint. „principatum omnium gerentem" ist Übersetzung von ἀρχικήν, und ἀρχικὴ τριάς ist ein geläufiger Ausdruck (vgl. In Matth. XV 31, GCS 40, p. 443, 2).

p. 66, 11 et[1]] ut *Gö. App.* Vielleicht gibt δ, wo das Wort fehlt, den Zustand des Archetypus wieder, und β hat konjektural ein „et" eingesetzt. Dann wäre es erlaubt, stattdessen „ut" als bessere Konjektur vorzuschlagen.

p. 68, 20 quam] quantum *Koe.* Der Positiv „breviter" steht statt des Superlativs, vgl. etwa p. 132, 19.

p. 72, 9—10 illum ... obluctantem ac resistentem] illud ... obluctans ac resistens *Koe.* Die überlieferte Fassung setzt ein Substantiv propositus, -us, m. voraus; Belege dafür bei Blaise s. v.

I 5, 4* *Hier. Ep. 124, 3* dilapsas] delapsas *Hi.* Die Überlieferung ist zu halten, vgl. ThLL s. v. dilabor II B.

p. 74, 6 ambulasse] unten p. 74, 20 „fuisti". Diese Variation im Zitat findet sich auch in den LXX-Hss., die z. T. ἐπορεύθης u. ä. haben, z. T. ἐγενήθης. Vielleicht hat auch Or. geschwankt.

p. 74, 16 insertis] Diesem Wort entspricht nichts im LXX-Text, stattdessen wird dort noch der Edelstein „Ligyrion" genannt. Lag Or. bzw. Ruf. eine andere Lesart vor?

p. 74, 18 es] + ⟨tu⟩ *Koe.*, mit Hinweis auf LXX und p. 75, 5. Indessen ist wörtliche Übereinstimmung bei Rufins Bibelzitaten nicht zu erzwingen.

p. 74, 27 Ex negotiatione] LXX: „Wegen der Menge deiner Sünden und der Ungerechtigkeit deiner Geschäfte ..." Ruf. (oder schon Or.) hat den Text verkürzt.

p. 74, 27 polluisti] LXX: „... habe ich ... geschändet" (ἐβεβήλωσα). Einige Hss. haben aber die 2. Person (ἐβεβήλωσας), und dieser Lesart ist offenbar Or. gefolgt.

p. 75, 14—15 quae ... referuntur ostendimus] Koe. versieht „referuntur" mit einer Crux und konjiziert im Apparat „referenda". Dies verbessert den Gedankengang, zwingt Koe. aber dazu, den weiteren Gang des Satzes anakoluthisch aufzufassen (Gedankenstrich vor „arbitramur" Z. 18). Vielleicht ist der Relativsatz „quae ... referuntur" aber die ungeschickte Wiedergabe eines gr. Partizips: Ταῦτα οὖν ... εἰς τὴν ἐναντίαν δύναμιν ἀναφερόμενα ἐδείξαμεν, ἐξ ὧν σαφέστατα δηλοῦται ... Auf dieser Annahme beruht unsere Übersetzung.

p. 81, 12 vel] alius *Koe.*

p. 82, 22 ut] + non solum *Koe.* Zum fehlenden „non solum": ThLL V 2, 946, 80 ff. In σ ist es konjektural ergänzt.

I 6, 3 *[2] *(Fr. 12, Just.)*, p. 83, 7 ⟨ἐνίους δὲ βράδιον⟩ *Gö.*, vgl. I 6, 2, Fr. 11, p. 81, 1.

I 6, 3 *[2] *(Fr. 12, Just.)*, p. 83, 7 βουλησομένους] Das Futur könnte anstößig scheinen, ist aber verständlich relativ zum übergeordneten οἶμαι δύνασθαι, während relativ zu συμπληρώσειν Vorzeitigkeit zu erwarten wäre. Or. deutet mit der Abfolge eines Part. Praes. und eines Part. Fut. auch die Abfolge der Vorgänge an. (Eine ähnliche Behandlung des Zeitverhältnisses etwa bei III 1, 14, p. 219, 10 τὰ σπαρησόμενα.)

I 6, 3 *[2] *(Fr. 12, Just.)*, p. 83, 7 αὐτῶν *Gö.* : αὐτῶν *Schw. Koe.* Zu beziehen ist: ἐξ αὐτῶν μεταβαλεῖν, „sich aus dem eigenen gegenwärtigen Zustand (in einen anderen) zu verwandeln".

p. 83, 10 poterint] poterunt *Koe.* Das Futurum „poterint" steht z. B. In Gen. hom. 12, 5 (GCS 29, p. 112, 8). S hat die korrektere Form eingesetzt.

p. 86, 4 Secundum — fidem] bei Koe. an den vorhergehenden Satz angeschlossen (... convenit secundum ...).

p. 86, 17 in ipso] gr. εἰς αὐτόν, Rufin folgt der üblichen Fassung von VL und Vulg.

p. 88, 11 Ait ergo] danach setzt Koe. eine Lücke an und vermutet auf Grund des Referats bei Ruf. Palaest. (s. I 7 Anhang, Nr. 6), daß hier ein Zitat von Ps. 102, 18 b ausgefallen sei („und gedenken seiner Gebote, daß sie danach tun"). Es mag anstößig scheinen, daß nach „Ait ergo mandatum" nicht der Wortlaut eines Gebots folgt, sondern nur eine Aussage darüber. Aber dafür bringt Koe.s Vorschlag keine Heilung. Ferner handelt es sich bei Ruf. Palaest. nicht um Ps. 102, 18, sondern um Ps. 103 [104], 19: „Die Sonne weiß ihren Untergang." Dieses Zitat ist allerdings geeignet, die Vernünftigkeit der Sonne zu beweisen (vgl. I 7 Anm. 12). Falls das Zitat bei Or. gestanden hat, ist es wohl nicht durch Korruptel verloren gegangen, sondern durch absichtliche Auslassung Rufins.

p. 92, 7 inquirendus] -um *Koe.*

I 7 Anh., Nr. 6 *Ruf. Palaest.* [a] audiant *Gö.* : audiam *Hrsg.*

p. 94, 25 vel illo duce] *davor* ⟨aut sub illo⟩ *Koe.*

p. 98, 7 *Überschrift vor p. 95, 6* Quae utique] *vor p. 98, 8* ne forte *Koe.* Dort ist die Überschrift zwar überliefert, aber sie zerreißt einen zusammenhängenden Satz, und Koe. ist genötigt, vor „ne forte" einige Einleitungsworte zu ergänzen. Daher scheint es besser, die Überschrift umzustellen.

p. 100, 7 Ut] Sicut *Koe.*

p. 100, 25 et] ut *Koe. App.*, wohl weil er das Folgende nicht mehr von „quamvis" abhängen lassen will. Aber dies ist für das Nächstfolgende noch möglich („die Weisheit ist ein Accidens ..., obwohl sie kraft freien Willens eine dauernde Eigenschaft sein kann"), erst danach wird es schwierig („dies fällt uns in höherem oder geringerem Grade zu" ist eine Begründung, keine Konzession gegenüber dem Hauptsatz). Es ist mit einer ungeschickten Übersetzung zu rechnen; der quamvis-Satz könnte für eine ausgedehnte Partizipialkonstruktion stehen: ἐφ' ἡμῖν μὲν ὄντος ... σοφοὺς γενέσθαι καὶ ... σοφίας ἀεὶ μετειληφέναι, τούτου δὲ μᾶλλον ἢ ἧττον ἡμῖν συμβαίνοντος ...

p. 101, 15 potestas] potestates *Koe.*

p. 102, 6 adiunxerunt] adiunxerint *Koe.* Die von S gemachte Verbesserung ist nicht nötig, da schon Zeile 3 mit „fiunt" der Übergang zum Indikativ gemacht ist.

I 8 Anh. I, Nr. 1 *Antip. Bostr.* [a] ⟨μὴ⟩ *Gö.* [b] ἀπολέσαι] ἀπολέσθαι *Hrsg.*

— Nr. 2 *Ps.-Leont. Byz.* [c] [ἔτι] *Gö.* (aus dem folgenden Satzglied eingedrungen?) [e] ⟨ὁ θεὸς⟩ *Koe.* [f] καὶ] τὰ *Hrsg.*

— Nr. 6 *Theoph. Al.* [h] ⟨et⟩] < *Hi.*

I 8 Anh. II, Nr. 2 *Greg. Nyss.* Dieser Text ist in PG und bei Koe. in einer sehr unbefriedigenden Form abgedruckt. In PG sind nun aber die Lesarten zweier Hss. verzeichnet, die in vielen Fällen offensichtlich besser sind als der Text des Hrsg. Wir haben viele dieser hs. Lesarten stillschweigend in den Text gesetzt und verzeichnen nur die konjekturalen Änderungen. [j] [ἐν] *Gö.* [k] συμπεριπολοῦντα *Gö.* : -τος *Hrsg.* [l] φυτικῆς] φυσικῆς *Hrsg.*

Buch II

p. 108, 3 ut] et *Koe. Text.*

p. 108, 8 moverent] movere *Koe.* Der überlieferte Konj. Imperf. ist im Spätlatein nach „dum" möglich; er ist trotz des vorangegangenen Ind. Praes. hinzunehmen (vgl. Hofmann-Szantyr 613 f.).

p. 110, 15 arguunt] arguant *Koe.* Der Indikativ ist im Spätlatein möglich, die Inkonzinnität zu „culpent" (p. 110, 13) muß hingenommen werden.

p. 110, 21 possit] posset *Koe.* Die strenge Consecutio temporum braucht nicht durch Konjektur hergestellt zu werden.

p. 113, 7—8 [si quid ... reconditis] *Koe. App.*, nach Koe.s einleuchtender Vermutung eine eingedrungene Variante zu „si qui forte ... sensus". Die Variante könnte entstanden sein als Verbesserungsversuch für das verderbte „si quid forte ... sensus". Eine geglücktere Verbesserung hat dann später β gemacht („si qui ...").

p. 115, 12 dogmatibus] Schnitzer vermutet, da dieses Wort keinen Sinn ergebe, im Original δεῖγμα statt δόγμα. Er unterschätzt aber den Intellektualismus der origenistischen Vorstellung vom Jenseits; vgl. etwa II 11, 6.

p. 116, 12 dicemus] + numquam enim vixit *Koe.* Die von β eingefügte Verdeutlichung ist nicht notwendig.

p. 116, 16 generalem] ⟨ad⟩ generalem *Koe.*

p. 117, 21 dicetur] das besser überlieferte „dicitur" ist zu erwägen, vgl. das Präsens p. 120, 20 und umgekehrt das Futur p. 119, 11.

p. 119, 7 ⟨sit⟩ iterum *W. Stroh:* iterum ⟨erit⟩ *Koe.*

p. 119, 9 deducat] educet *Koe.* Der Konjunktiv ist zu halten; das Präfix scheint in β γ an die Vulgata (Apg. 7, 36 u. ö.) angeglichen zu sein.

p. 120, 20 perveniunt] -ent *Koe.*

p. 121, 4 Quod] + enim *Koe.*

p. 121, 15 terrae] + ⟨dicit⟩ *oder* ⟨memorat⟩ *Koe. App.* Doch dürfte ein Wechsel des Kasus nach „memini" möglich sein.

p. 122, 15—16 ⟨qui⟩ p. i. s. *Koe.*: [post ipsum sunt] *Gö. App.*: ein dritter Verbesserungsversuch, Streichung von „sunt", scheint in β γ vorzuliegen.

p. 124, 5 quam] quem *Koe.* Attraktion des Relativpronomens.

p. 126, 4 hi qui] impii *Koe. App.*: alii *Gö. App.* Vielleicht sollte man aber die entgleiste Periode gar nicht einzurenken versuchen.

p. 128, 22 duxit] eduxit *Koe.* Letzteres ist eine Angleichung an die Vulg., vgl. zu p. 119, 9.

p. 129, 13 promisit] promiserat *Koe.* Letzteres ist eine Angleichung an die Vulg.

p. 129, 14 ei] könnte aus der Vulg. eingedrungen sein.

p. 129, 15 destinatus] praedestinatus *Koe.* Letzteres ist wohl eine Angleichung an die Vulg.

p. 132, 19 huic] Der Archetypus hatte offenbar „cui", vielleicht muß man das Anakoluth akzeptieren (vgl. p. 140, 7 „Unde" in der Pa.-Fassung).

p. 134, 2 tribuens] retribuens *Koe.* (mit Hinweis auf p. 135, 1).

p. 135, 29 Discant] Dicant *Koe.*

p. 139, 22 illi constant] gr. ἐν αὐτῷ συνέστηκεν (das ἐν fehlt in einigen NT-Hss.). Ruf. folgt der VL-Fassung, ebenso p. 352, 9; anders p. 277, 17 „in ipso" (Vulg.-Fassung). Unsere Übersetzung folgt dem üblichen gr. Text.

p. 143, 1 velut] + ⟨in⟩ *Koe.*

p. 143, 2 vel quod] quod vel *Koe.*

p. 143, 3 cum qua] cum ea quam *Koe.* In δ scheint sich eine vom Griechischen beeinflußte Konstruktion erhalten zu haben (etwa = μεθ' ἧς ἀνείληφε σαρκός), die wir bevorzugen.

p. 144, 5 prophetis] + ei *Koe.*, dagegen Baehrens TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2.

p. 144, 6 dicit] dixit *Koe.*

p. 145, 7 abuti] uti *Koe.* Vgl. etwa p. 198, 27; 245, 17.

p. 149, 13 tunc] + ⟨intellegebant⟩ *Koe. App.*; die Überlieferung verteidigt

Baehrens, TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2: „ea" (Z. 12) ist für „in eis" (oder „eorum"?) eingetreten infolge Attraktion an „quae".

p. 155, 7 ff. Rufin hat in diesem § stark verkürzt (s. Koe. p. CXVII f.). Er scheint aber die Reihenfolge der wichtigsten Gedanken bewahrt zu haben. Danach ist der Gedankengang so: 1. Problemstellung: Nus und Psyche (p. 155, 7—156, 12). 2a. Etymologie von „psyche", die auf eine Entstehung der Seele durch „Abkühlung", d. h. einen Fall, deutet (p. 156, 13—158, 2). 2b. Weiteres Argument: Von „Seele" ist meist in tadelndem Sinn die Rede, was ebenfalls auf einen Fall hindeutet (p. 158, 9—17). 3. Die gefallene Seele kann wieder aufsteigen, dazu das Zitat: „Kehre zurück, meine Seele, zu deiner Ruhestätte" (p. 158, 17—22). 4. Zusammenfassung: Abstieg und Aufstieg der Seele, dabei wird der Nus (mens) als Ausgangspunkt eingeführt (p. 158, 22—159, 2).

Die sonstige Überlieferung ist dann so zu analysieren:

Just. (Fr. 23b) entspricht Ruf. p. 158, 17—22 (Punkt 3); nur der Schlußsatz schießt über. Er ist nicht ganz klar (was ist „dieses Ganze"?), ist aber sehr wohl am Platz als Übergang zu Punkt 4, wo der Begriff „Nus" auftritt. Vielleicht hat Just. hier etwas verkürzt.

Hier. (Ep. 124, 6) entspricht zunächst Ruf. p. 158, 22—159, 2 (Punkt 4). Neu ist die Betonung des Verdienstes („virtutibus instructa"). Es folgt das Beispiel des Esau: auch der Abstieg erfolgt nach Verdienst. Dann der Zusatz über die Himmelskörper, ebenfalls mit Betonung der „causae praecedentes". (Das Esau-Beispiel und die Erklärung über die Himmelskörper finden sich bei Ruf. in II 9, 5. 7. Simonetti [Lit.-Vz. IV] 375 Anm. 1 nimmt an, Hier. habe nach dem einen Satz aus Kap. 8 das Folgende aus Kap. 9 genommen.)

Epiph. (Haer. 64, 4) kann ebenfalls als Textzeuge gelten, da er Or. mit „φησι" zitiert. Er bietet erst den Kernsatz von Punkt 2a, dann zwei Schriftzitate mit Auslegung. Das zweite findet sich unter Punkt 3 (nach Ruf. und Just.); Epiph. ist aber in der Deutung ausführlicher und bringt das Motiv des Verdienstes herein. Das erste Zitat ist weniger sicher zu lokalisieren; es bezieht sich auf den Abstieg und seine Ursache, ist also mit dem Esau-Beispiel bei Hier. verwandt. Wir fügen es deshalb vermutungsweise an dieser Stelle ein, also unter Punkt 4. Wir verteilen also den Epiph.-Text auf drei Stellen, während Koe. ihn ganz zu Punkt 2a gestellt hat. Es erscheint durchaus denkbar, daß Epiph. nicht einen zusammenhängenden Text zitiert, sondern verschiedene Belegstellen vereinigt und sie dabei auch umstellt.

Derselbe Epiph. (Ep. ad Ioh. Hieros.) führt folgende Psalmverse an, die Or. auf Fall und Wiederaufstieg der Seele gedeutet habe: Ps. 118 [119], 67; 114 [115], 7; 141 [142], 8 und („an anderer Stelle") 114 [115], 9. Hier. (C. Ioh. Hieros.) führt die ersten drei davon an. Die ersten zwei kamen auch im vorigen Zeugnis des Epiph. (Haer.) vor. Es könnte sein, daß die ganze Zitatreihe (wohl mit Ausnahme des vierten) aus De princ. stammt.

Ferner hat Koe. in den Text von Punkt 3 die Anathematismen 2—6a aus den Anath. syn. Const. eingefügt, die er außerdem durch verwandte Texte

aus Just. Ep. ad Menam erweiterte. Diese Texte sind jedoch nicht als Zeugnisse für De princ. zu verwerten (s. o. S. 45).

p. 155, 11 si cum: si † cum *Koe. Text:* si etiam *Koe. App.* In den Nachträgen meint Koe., die Überlieferung lasse sich halten, wenn man „quomodo sperabit salutem" als Nachsatz ergänzt. Einfacher ist es aber, „si cum" als Pleonasmus aufzufassen. Beispiele dafür bei Hofmann-Szantyr 664.

p. 155, 12 potest] possit *Koe.* Zum Indikativ s. Baehrens, GCS 30, 617.

p. 157, 16 id est] inde *Koe.*, wobei das Komma hinter dieses Wort gestellt wird.

II 8, 3 *5 *Epiph.* [a] p. 158, 3 ἐξ] [ἐξ] *Holl* [b] p. 158, 4 ἐπλημμέλησε] πλημμελησάσης *Holl.*

p. 163, 8 potest] possit *Koe.* S. o. zu p. 155, 12.

p. 163, 13 quo eos] quos *Koe.*

p. 170, 16 et] vel *Koe.*

p. 170, 24. 27 respondit] respondet *Koe.* Entweder ist „respondit" als Perfekt zu halten (trotz „dicit" p. 170, 24), oder es ist als Präsens zu verstehen; ein ähnlicher Fall liegt bei Martianus Capella IX 898 vor. Auch sonst wird „respondere" im Spätlatein manchmal nach der 3. Konjugation behandelt.

p. 172, 1 quae] quibus *Koe.*, dagegen Baehrens TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2 (Attraktion des Relativums).

p. 173, 12 quo] quod *Koe.*

p. 173, 14 fit] sit *Koe.* Vgl. p. 173, 16 „fiet".

p. 174, 14 formetur] deformetur *Koe.* Letztere Form scheint in **γ** durch Angleichung an p. 174, 13. 17 entstanden zu sein.

p. 175, 7 caro] Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1204 zieht mit Rücksicht auf p. 175, 10 „corpora" (**γ**) vor; **α** hätte die NT-Fassung „caro" eingesetzt. Aber eine Abweichung Rufins vom NT-Text ist in einem formellen Zitat wenig glaublich.

p. 175, 14 intellegunt] intellegant *Koe.*

p. 175, 17 surget] resurgat *Koe.* Daß das überlieferte Wort sich nicht ganz glatt einfügt (Indikativ, kein „re-" wie p. 175, 3. 16), ist eher ein Zeichen für Echtheit.

p. 176, 20 Koe. glaubte, hier müsse die Lehre von der Kugelform der auferstandenen Leiber erwähnt gewesen sein, die Or. zugeschrieben wird (Just. Ep. ad Menam p. 204, 10 f. Schw.; ebd. Anath. 5; Anath. syn. Const. 10 [s. Textanhang]), und hat dafür am Ende des § 3 eine Lücke angesetzt. — Es ist nun höchst umstritten, ob Or. diese Lehre mit Recht zugeschrieben wird; möglicherweise ist sie aus einer Deutung von De or. 31, 3 hergeleitet, deren Richtigkeit sehr zweifelhaft ist. Selbst wenn Or. diese Lehre vertreten hat, gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß sie in De princ. stand. Nach J. Bauer (Zeitschr. f. kath. Theol. 82, 1960, 333—341) käme eine Job-Homilie in Frage. Zum gesamten Problem vgl. jetzt Guillaumont [Lit.-Vz. VII] 143 Anm. 74 mit der dort angeführten Literatur.

p. 177, 13 quam] qua *Koe.* Das überlieferte „secundum eam mensuram quam" steht elliptisch für „secundum eam mensuram secundum quam". Bei-

spiele für solche Ellipsen bei Baehrens, GCS 30, 616 s. v. „Ellipse“ (am Ende).

p. 177, 13 collecta] collectam *Merl.*, von *Koe.App.* gebilligt. Jedoch zeigt danach die Wendung „ex diversa intemperie“, daß eine Ansammlung von „intemperies“ durchaus denkbar ist.

p. 180, 1 facellationibus] vacillationibus *Koe.* Das überlieferte Wort ist in der VL (Am. 4, 9) belegt (vgl. ThLL s. v.) und deshalb zu halten.

p. 181, 9 doni] dono *Koe.*

p. 181, 23 dicitur] dicatur *Koe.*

p. 181, 25 deputatur] deputetur *Koe.* Der Satz ist so zu konstruieren: an „illud“ knüpft ein explikatives „ut“ an; dieses kann mit Indikativ stehen (Hofmann-Szantyr 645, II β); das Prädikat ist mit „et ... et“ zweigeteilt: „et hic ... dicitur, et tunc pars ... deputatur“.

p. 182, 14 Koe. vermutet, hierher gehöre das Zitat aus Plato Phaedr. 249 AB (über das Gericht im Jenseits) bei Just. Ep. syn. (IX 536 E Mansi = p. 95 Diekamp), da die Einleitungsworte dort („Über das zukünftige Gericht und die Vergeltung“) an die Einleitungsworte von Kap. 10 erinnern. Dagegen ist einzuwenden: 1. Justinian zitiert dort Platon, nicht Or.; 2. in De princ. wird sonst nie ein heidnischer Philosoph direkt zitiert; 3. die Stelle handelt gar nicht von der φυλακή, deren Diskussion man hier erwarten würde. Rufins Satz über den „carcer“ kann durchaus eine Verkürzung sein, aber dann würde man eher erwarten, daß Or. die Vorstellungen von Phaed. 62 B (φρουρά) und Crat. 400 C (σῶμα von σῴζειν) benutzt hätte; es kommt auch die δέμας-Etymologie in Frage, die Epiph. (s. I 8 Anhang I, Nr. 3) berichtet. Zu dem platonischen Motiv „Leib als Gefängnis“ vgl. P. Courcelle, Revue des Études Latines 43, 1965, 406 ff.

p. 187, 20—22 [hoc ipsum — praeveniunt] *Gö.* : hoc ipsum — praeveniunt ⟨lucri habent et⟩ *Koe. App.* Die gestörte Syntax des Satzes verlangt einen Eingriff. Aber der von Koe. angenommene Ausfall ist paläographisch wenig wahrscheinlich. Es fällt nun auf, daß der eingeklammerte Satz inhaltlich deckungsgleich ist mit p. 187, 22 ex hoc ipso — 24 convertunt (man beachte: „animos suos mentemque“ = „animos suos“; „cupiditate“ = „studium amoremque“; „semet ipsos ... praeveniunt“ = „paratiores eos faciunt“). Es scheint sich um eine doppelte Übersetzung derselben gr. Wendung zu handeln. Vielleicht hat sich die eine Fassung als Randglosse erhalten und ist später in den Text eingedrungen.

p. 189, 25 qua] ⟨eorum⟩ quae *Koe.* Koe.s Hinweis auf p. 189, 31 ist nicht zwingend.

p. 190, 15 digreditur] digredietur *Koe.* Das Präsens statt eines Futurs scheint möglich, vgl. Hofmann-Szantyr 308.

p. 190, 16 transgressus est] penetravit *Koe.* Die Lesart von γ dürfte hier den Vorzug verdienen, da sie der VL-Fassung der Stelle („egressum coelos“) nahekommt, während „penetravit“ Vulg.-Fassung ist.

p. 191, 9 et edocet] edocens *Koe.* Zum Präsens s. zu p. 190, 15.

Buch III

p. 194, 11 legit] leget *Koe.*

p. 195, 15 dei] + ⟨iusto⟩ *Koe.* Dieser weist hin auf die Philoc. und auf p. 203, 29; 213, 32—33. Aber ein Gegenbeispiel wäre p. 172, 28 „de iudicio futuro“; notwendig scheint der Zusatz nicht.

p. 196, 9 καὶ] ἢ *Koe.* Ersteres scheint besser wegen der Entsprechung zu ζῷα καὶ φυτά p. 196, 8.

p. 196, 22 haec nunc] nunc haec *Koe.*

p. 196, 27 dicuntur] dicunt *Koe.* (mit Hinweis auf Philoc.: φασιν).

p. 196, 29 a se autem moveri dicunt animantia] < *Koe.* Diese Worte sind in allen Hss. außer W durch Homoioteleuton ausgefallen; W schließt sie in Zeichen ein, die andeuten, daß sie in der Vorlage am Rande nachgetragen waren.

p. 196, 29—30 moventur] moveantur *Koe.* Die Änderung der bisherigen Hrsg. ist durch die obige Ergänzung überflüssig geworden.

p. 198, 2 οὐκ — 5 ἵπποις] Dieser Satz unterbricht in störender Weise den Gedankengang. Außerdem ist die Formulierung merkwürdig vage; sie legt etwas Logos-Ähnliches in den Tieren nahe, während p. 197, 1—8 ein klarer Trennungsstrich gezogen war. Der Verdacht einer Interpolation ist nicht auszuschließen.

p. 199, 21 ei] + ⟨perfecta et absoluta⟩ *Koe.* Die Zufügung findet sich bei Del., nach Koe. vielleicht auf Grund einer Hs., möglicherweise aber mit Rücksicht auf den gr. Text (αὐτοτελής), nach welchem Del. den lat. öfters korrigiert hat. Notwendig ist der Zusatz aber nicht, da αὐτοτελὴς αἰτία durch das Hendiadyoin „causa vel necessitas“ hinreichend wiedergegeben ist.

p. 200, 25 quam plurimos] in quam plurimis *Koe.*

p. 200, 29 et] ita *Koe.*

p. 200, 30 [qui] *Koe.* — Der ganze Satz p. 200, 24—32 zeigt syntaktische Inkongruenzen, die auch für Rufin ungewöhnlich schwer sind. Man kann ihn zu glätten versuchen (ein erster Versuch liegt in β p. 200, 25 vor, der konsequenteste bei Del.); aber es bleibt schwer erklärlich, wie in den einen Satz so viele Korruptelen eingedrungen sein sollten. Vielleicht ist eher zu erwägen, daß der Satz schon in Rufins Autograph in Verwirrung geraten war, etwa durch Vermengung von zwei Fassungen.

p. 201, 9 ἢ²] < *Koe.* Die Partikelverbindung ἀλλ' ἤ, die nach negativen Gliedern geläufig ist, ist hier durchaus am Platz.

p. 201, 11 καλόν;] καλόν, *Koe. und* p. 201, 29 bonum?] bonum, *Koe.* Das Fragezeichen ist angebracht, um klarzustellen, daß εἰ hier Fragepartikel ist (ebenso Rufins „si“, s. Hofmann-Szantyr 464).

p. 201, 29 quaerit] requirit *Koe.* Letzteres dürfte Angleichung an die Vulg. sein, vgl. Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1203.

p. 202, 16 humiliassem] danach Lücke *Koe.*

p. 202, 16 potestate] + ⟨'audire' et⟩ *Koe.* An diesen zwei Stellen dürfte nicht ein Ausfall, sondern absichtliche Verkürzung Rufins gegenüber dem Philoc.-Text vorliegen. Auffallend ist allerdings, daß die erste Auslassung einer Lücke in der Philoc.-Hs. B entspricht.

p. 202, 18 nolite] non *Koe.* Letzteres dürfte Angleichung an die Vulg. sein, vgl. Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1203.

p. 204, 8 ⟨τὸ⟩ τηρεῖν *Gö.* an Stelle der Emendation [τὸ] παραβαίνειν *Koe.*

p. 205, 19 movet] moveat *Koe.* (mit Hinweis auf Philoc.: κινήσαι ἄν). Aber Genauigkeit der Übersetzung ist nicht zu erzwingen.

p. 206, 2—4 Das Zitat von Röm. 9, 18—21 wird unterbrochen von einem (etwas erweiterten) Zitat aus Gal. 5, 8. Im weiteren Verlauf des Röm.-Zitats ist dann ein καὶ πάλιν eingeschaltet. Koe. rückt das zurecht, indem er diese zwei Wörter an den Neuanfang des Röm.-Zitats (vor μενοῦνγε) umstellt. Aber diese Lösung ist wohl zu einfach. Das Gal.-Zitat ist verdächtig wegen der Erweiterung (die Zitat-Serie ist sonst wörtlich) und weil es bei Ruf. fehlt. Vielleicht hat Ruf. das Ursprüngliche erhalten, nämlich ein durchgehendes Zitat der Röm.-Stelle, während in Φ eine Randglosse in zwei Stücken eingedrungen ist. (Ähnlich Bardy [Lit.-Vz. VII] 116.)

p. 206, 14 obdurat] indurat *Koe.* Hier und beim folgenden „Dices" ist die schwächer bezeugte Lesart vorzuziehen, weil sie von der Vulg. abweicht. Vgl. dasselbe Zitat p. 235, 24—29.

p. 206, 15 resistet] danach Lücke *Koe.* (vgl. Philoc. p. 206, 2—3). Aber vielleicht hat Ruf. die ursprüngliche Fassung erhalten, s. o. zu p. 206, 2—4.

p. 208, 17 cedo] credo *Koe.* Die Lesart von W („cedo" = „dic", „sag!", s. ThLL III 734 mit einigen patristischen Belegen) ist entschieden die bessere; es ist leicht begreiflich, daß das Wort den Abschreibern so wenig vertraut war, daß es in der gesamten übrigen Überlieferung entstellt wurde.

p. 209, 22—24 Necesse est . . . quod omnis . . . reddere] Die Verbesserungsversuche von Del. („omnem") und Koe. App. („reddere debeat") sind unnötig, vgl. die Parallelen bei Baehrens s. v. „Mischkonstruktionen", GCS 30, 617; 33, 508.

p. 210, 18 sui] sua *Koe.* Über „sui" statt „suus" vgl. Hofmann-Szantyr 61; ein Beispiel bei Ruf.: p. 280, 23.

p. 211, 12 μία *Gö.*: μιᾷ *Koe.*

p. 212, 17 stringit] constringit *Koe.* Die Konjektur scheint trotz des folgenden „constrictio" unnötig, vgl. p. 212, 19 (so auch Preuschen [Lit.-Vz. VII] 1203).

p. 214, 9 †μὴ†] μὴν *Koe.* Das überlieferte μὴ ließe sich inhaltlich eventuell verstehen (s. Anm. 44 z. St., ähnlich Simonetti), aber gegen seine Richtigkeit spricht 1. das folgende ἀλλὰ μετὰ ταῦτα, das kaum eine Explikation einleitet, sondern eine neue Phase, 2. das Zeugnis Rufins, der das μὴ offenbar nicht gelesen hat. Wenn das Wort korrupt ist, sind allerdings neben der von Koe. angenommenen Konjektur Schnitzers noch andere Möglichkeiten zu erwägen (s. den Krit. App. z. St.).

p. 217, 31 corporis] corpori *Koe.*

p. 218, 4 ἐπιτρέπει] ἐπιτρέφει *Gö. App.* Ἐπιτρέπει ist entweder absolut gebraucht, oder es hat τὸ ἐν κρυπτῷ κακόν als Objekt. Beide Konstruktionen sind sehr hart; man würde einen Dativ erwarten. Mit der Konjektur ἐπιτρέφει bekäme man eine einwandfreie Syntax: „er läßt das verborgene Übel heranwachsen (groß werden), ja, er zieht es sogar durch äußere Einflüsse hervor"; die Wachstums-Metapher würde gut mit der darauffolgenden Samen-Metapher harmonieren.

p. 218, 25 nostrae] + ⟨breve⟩ *Koe.* („⟨breve⟩ *Del.*, ob nach einer Hs.? vgl. Z. 30").

p. 219, 12—13 πεισθείημεν — πεποιηκότι] von Koe. als Parenthese in Klammern gesetzt (ebenso p. 219, 28 nonne — 30 probabit). In einer Parenthese wäre aber eine Verbindungspartikel zu erwarten; wir ziehen es deshalb vor, ein leichtes Anakoluth anzunehmen: es herrscht die Vorstellung, als wäre der Bedingungssatz noch nicht durch einen Nachsatz abgeschlossen, sondern als wäre alles Vorangehende noch ein Bedingungssatz.

p. 221, 9 ἐξαιρεῖ] ἐξαίρει *Koe.*

p. 225, 26 invenitur] inveniuntur *Koe.* Man erwartet in diesem Satz Verben im Plural (vgl. vorher Koe.s Konjektur „videntur"); aber die Singulare lassen sich verstehen, wenn man die Subjektspronomina (haec, si qua) als Singulare ansieht, bezogen auf „littera" (p. 225, 23). Der in δ erhaltene Singular ist dann als lectio difficilior zu halten.

p. 227, 26 sunt] danach fügen wir nach dem Vorschlag von H. Crouzel (Or.-Kongreß Montserrat 1973) ein Komma ein.

p. 228, 19 aequitatis] + ⟨iure et⟩ *Koe.*, welcher vermutet, dieser Zusatz bei Del. könne aus hs. Überlieferung stammen.

p. 233, 14 †οὐχὶ δέ γε καὶ†] εἰκῆ δὲ καὶ ἐπὶ τὸ *Koe.* Die überlieferte Fassung ist schwer verständlich; allenfalls ist sie als rhetorische Frage aufzufassen: οὐχὶ δὲ καὶ τρέχειν; „und nicht etwa auch dem Laufen?" (H. Rohdich, mündlich; zu δὲ in lebhaften Fragen: Kühner-Gerth, Griechische Grammatik II 2, 529.) Die seit Del. akzeptierte Textänderung ergibt zwar einen glatten Sinn, ist aber paläographisch unwahrscheinlich.

p. 233, 15 adhibita] abhibita *Koe.* Letzteres ist wohl Druckfehler.

p. 233, 21 quo] quod *Koe.* Vgl. die genau entsprechende Konstruktion „non quo — sed quo" bei Hier. Ep. 75, 1 (p. 29, 12—14 Hi.).

p. 234, 5 ἦν] + ⟨τὸ⟩ (?) *Gö. App.*

p. 234, 26 dixit] dicit *Koe.* (mit Hinweis auf Philoc. φησι). Das Perfekt ist jedoch besser überliefert und kommt bei Ruf. häufig vor.

p. 235, 25 obdurat] indurat *Koe.*

p. 235, 25 conqueritur] queritur *Koe.*

p. 235, 27 dicet] dicit *Koe.* An diesen drei Stellen ziehen wir die von der Vulg. abweichende Lesart vor, auch wenn sie schwächer bezeugt ist. Vgl. dasselbe Zitat p. 206, 14—19 und p. 240, 15—17, wo sich in den Hss. immer wieder die Tendenz zur Angleichung an die Vulg. zeigt.

p. 239, 11 καὶ[1]] ὡς *Koe.* Letztere Lesart scheint konjekturale Verbesserung des Schreibers der Catene zu sein. Die Änderung ist beachtenswert, aber nicht zwingend.

p. 240, 8 σωζομένους] danach Lücke? *Gö. App.*

p. 240, 10 χοϊκοὺς] danach Lücke? *Gö. App.* Der ganze Abschnitt scheint in der Philoc. verkürzt zu sein, s. dazu Anm. 76.

p. 241, 3 ⟨αἰτια⟩ *Koe. App.;* wir setzen den Vorschlag in den Text (vgl. p. 238, 11 u. ö.).

p. 243, 13 τοῦ²] τῆς *Ka. App.*

p. 243, 29 vel] nec *Koe.* Das überlieferte „vel" ist einwandfrei: auf das negative Glied „neque ... habeamus" folgt ein positives: „vel rursum ... habet".

p. 243, 31 causas] causa *Koe.* Ersteres ist gedanklich richtig: der Wille des Menschen ist die „causa (praecedens)" dafür, daß er ein „vas ad honorem vel ad contumeliam" wird; dieser unser Wille dient Gott gleichsam als Stoff bei der Gestaltung unseres Schicksals.

p. 245, 22 non] ne *Koe.* (mit Hinweis auf p. 250, 30 und Or.-Ruf. In Num. hom. 27, 12). Doch verdient die von der Vulg. abweichende Lesart den Vorzug.

p. 246, 12—13 patientum] patientium *Koe.*

p. 247, 27 omnibus] ⟨in⟩ omnibus *Koe.*, dagegen Baehrens TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2.

p. 248, 25 adversus] adversum *Koe.* Bei der Verwirrung, die in den Hss. von p. 246, 19 an zwischen „adversum" und „adversus" herrscht, ist es unmöglich, das Ursprüngliche wiederzugewinnen. Aber es sollte nichts gegen die Hss. geändert werden. Ruf. kann durchaus abgewechselt haben, wie p. 252, 14—16 nach einhelligem Zeugnis der Hss.

p. 249, 34 signavit] ⟨de⟩signavit *Koe.* „Signare" statt „designare" ist gebräuchlich, so auch p. 324, 26; vgl. etwa Tert. De res. 13 „si nihil tale conditio signat".

p. 253, 9 si] < *Koe.*

p. 255, 16 sint, quomodo sunt] sunt *Koe.* (Dieser weist für den Moduswechsel „sive ... sint, sive ... sunt" hin auf Ruf., orat. Greg. Naz. interpr. II 9 p. 95, 13 ff. Engelbr.) Die Überlieferungslage erklärt sich am besten mit einer Auslassung von „sint, quomodo" in β γ (Homoioteleuton), worauf in M^c σ eine Korrektur des Modus von „sunt" folgte.

p. 258, 12 destruuntur] danach Lücke *Koe.* Es scheint aber möglich, daß Or. (oder Ruf.) das Paulus-Zitat einfach verkürzt hat; syntaktisch bedarf der Satz keiner Ergänzung.

p. 258, 18 adhibentur] adhibeantur *Koe.* Zum Moduswechsel s. Hofmann-Szantyr 539.

p. 259, 8 quae²] quaeque *Koe.*

p. 265, 16 quod] quae *Koe.* Ersteres ist als VL-Fassung beizubehalten, trotz der Abweichung vom gr. NT-Text. Unsere Übersetzung folgt aber diesem (gegen Rufin).

p. 266, 20 aiunt] addunt *Koe.* Das besser überlieferte „aiunt" paßt sehr gut als Einleitung einer fingierten Frage.

p. 266, 22 qui] quae *Koe.* Das besser überlieferte Masculinum ist durchaus sinnvoll: „wer ist das Subjekt der Aussage: daß wir nicht tun was wir wollen?"

p. 267, 13 nolens] non videns? *Ka. App.*

p. 267, 23 disputationem] ⟨in⟩ disp. *Koe.*, dagegen Baehrens, TU 42, 1, 1916, 132 Anm. 2 (mit Beispielen für die fehlende Präposition).

p. 268, 19 excessu] excursu *Koe.* Es ist aber evident, daß das letztere Wort nur ein Verbesserungsversuch der in γ eingetretenen Korruptel „excussu" ist.

p. 268, 28 [ni]si *Gö.*: ubi *Koe.*

p. 269, 26 adserent] adserunt *Koe.*

p. 270, 17 defendent] defendunt *Koe.* An diesen zwei Stellen ist das Futurum besser überliefert; es ist nicht notwendig, es den Präsentia des übrigen Textes anzugleichen.

p. 271, 20—21 Zu „in novissimis diebus" (LXX: ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν) fügt Ruf. hinzu: „vel post novissimos dies", und in dem folgenden Satz zu „novissimi dies": „vel post novissimos dies". Damit geht er über das hinaus, was im Wortlaut des Zitats enthalten ist. Das entspricht nicht der Gewohnheit des Or., sich genau an das Bibelwort zu halten. Man hat eher den Eindruck einer von Ruf. zugefügten Übersetzungsalternative; er müßte das ἐπὶ als doppeldeutig angesehen haben: „während" oder „nach" (obgleich in letzterer Bedeutung der Dativ folgen müßte). Eine andere, aber weniger wahrscheinliche Erklärungsmöglichkeit wäre, daß ihm ein Text mit Varianten vorlag.

p. 271, 27 transiet] transient *Koe.* Wir ziehen die Lesart vor, die näher beim gr. NT-Text und ferner von der Vulg. ist.

p. 273, 15 interim] iterum *Koe.* „Interim" ist wohl zu halten: es würde betont, daß eine künftige Welt „für eine Zwischenzeit" existiert, im Gegensatz zu „simul", „gleichzeitig mit anderen". Dabei mag der christliche Sprachgebrauch einwirken, der „interim" gerne auf die Welt vor dem Endgericht bezieht (ThLL s. v. 2204, 18 ff.).

III 5, 4 *¹ *Hier.* corporibus ⟨sit⟩ *Gö. App.* Sonst müßte „et" „sogar" bedeuten, was hier nicht recht paßt.

p. 275, 12 mundo] mundo; *Koe.*

p. 275, 17 servitutis corruptione] servitute corruptionis (?) *Gö. App.*, vgl. etwa p. 272, 2. Die Umkehrung der Kasus ist allenfalls Ruf., sicher nicht Or. zuzuschreiben. Vgl. die Konjektur Semlers p. 278, 14.

III 5, 5 *² *Hier.* et retro et in priore] Der Text ist in Ordnung: „retro" steht im Sinne von „bevorstehend" (s. Blaise s. v. I 2 mit Hinweis auf Cypr. ad Demetr. 22: „retro est iudicii dies") für gr. ὀπίσω (s. Liddell-Scott, Greek-English Lexicon s. v. II). Im Original also: καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ὀπίσω τε καὶ ἔμπροσθεν χρόνοις.

p. 277, 2 profanatamque] profanamque *Koe.*

p. 290, 19 eruditiones] eruditionem *Koe.*

p. 291, 5 facimus] faciamus *Koe.* Die Bezeugung spricht dafür, daß ersteres die ursprünglichere Lesart ist, die in δ und σ geändert wurde; es ist gleichzeitig die lectio difficilior.

Buch IV

p. 292, 12 τῆς τε — καινῆς] bei Rufin fehlt eine Entsprechung; Bardy [Lit.-Vz. VII] 43 denkt deshalb an eine Glosse (anders Koe. in: Theol. Lit.-Ztg. 52, 1927, 440). Die Zufügung könnte von den Redaktoren der Philokalie stammen.

p. 293, 4 πρῶτόν γε τοῦ] πρῶτόν γε ⟨πρὸ⟩ τοῦ *Koe.* Πρῶτον kann statt πρότερον gebraucht werden, vgl. Blaß-Debrunner § 62. Eine Emendation ist unnötig.

p. 295, 11 καὶ²] danach setzt Koe. eine Lücke an, in der das Zitat Matth. 24, 14 ausgefallen wäre, das Ruf. hier anführt. Aber das Zitat fehlt auch bei Pa., es ist also wohl späterer Zusatz Rufins.

p. 297, 8 ἧς] οὗ *Ka. App.* Vgl. Ruf.: „eius Christi, quem sibi ipsi describunt".

p. 297, 29 eius, usquequo] zwischen diesen Wörtern fehlt eine Entsprechung zu p. 297, 14—15 ἐπεὶ δὲ — μηρῶν αὐτοῦ. Ein Ausfall durch Homoioteleuton ist anzunehmen, entweder im lat. Text (dies ist wahrscheinlicher wegen der gestörten Konstruktion) oder in der gr. Vorlage Rufins.

p. 299, 13 δ] ἢ *Ka. App.*, vgl. Ruf.: „qui finis". Das δ könnte durch Angleichung an πλῆθος . . . παραμένον entstanden sein.

p. 301, 2 ἐπίτευγμα *Gö.*: ἐπίταγμα *Koe.* Die Konjektur wird von Ruf. gestützt („quod explere quae ausi sunt potuerunt"); in B (ἐπίτειγμα) hat sich vielleicht eine Spur des Richtigen gehalten.

p. 301, 18 [potuerunt] *Gö. App.* Die Inkonzinnität des Satzes würde durch die Streichung beseitigt, ist aber vielleicht doch zu dulden; das zweite quod ist dann von „ex deo est" abhängig.

p. 301, 28 prophetaverant] prophetaverunt *Koe.* Vgl. vorher „prophetata fuerant".

p. 303, 15 et] < *Koe.*

p. 307, 10 ὡς ⟨οὐ⟩ θεοῦ *Ka. App.*, vgl. p. 302, 2.

p. 310, 14 τῶν] < *Koe.*, doch vgl. p. 311, 11—12.

p. 311, 2 ἐπισταμένων λόγους] λόγους ἐπισταμένων *Koe.*

p. 311, 8 παρὰ τοῖς] παρ' αὐτοῖς *Koe.*

p. 311, 21 via] vita *Koe.* „Auf diesem Wege (der Schriftdeutung) irregehen" ist wesentlich sinnvoller als „in diesem Leben", vgl. etwa p. 306, 15.

p. 312, 13 τῶν καταργουμένων] τὴν καταργουμένην **λ**. Letztere Lesart, die vom NT-Text abweicht, ist erwägenswert, vgl. p. 70, 16. Ruf. hätte an das NT angeglichen.

p. 312, 21 [et] ut *Ka. App.* (vgl. Philoc. p. 312, 6).

p. 313, 17 ⟨οὐρανίου⟩] < *Koe.* Der Zusatz wird durch Ruf. nahegelegt und ist als Antithese zu παρανόμῳ notwendig. Freilich kann Christus bei Or. auch schlechthin „der Bräutigam" heißen, vgl. In Matth. comm. XVII 21 (GCS 40, p. 643, 16 ff.) und Fr. 177 (GCS 41, 1, p.85).

p. 314, 3 ζώντων λόγων] λόγων ζώντων *Koe.*

p. 314, 14 χωρούντων] von γραφῶν abhängig, zum Genus vgl. Blaß-Debrunner § 136 Nr. 3. Die abweichende Auffassung bei Ruf. (der χωροῦντες gelesen haben könnte) und der Verbesserungsversuch in **B** sind kein ausreichender Grund für eine Textänderung.

p. 314, 18 qui] quae *Koe.* Für „qui" spricht die Philoc.-Fassung; Koe.s Hinweis auf p. 313, 24 ist nicht durchschlagend.

p. 315, 25 prima? *Ka. App.*, vgl. Philoc. p. 315, 7.

p. 316, 7 κατήντηκε] κατήντησε *Koe.* Die letztere, vom NT abweichende Variante ist wohl nur eines der vielen Schreibversehen in **B**.

p. 316, 25 sequenti] consequenti *Koe.* Letzteres ist schlechter bezeugt und wegen Übereinstimmung mit der Vulg. verdächtig.

p. 317, 6 καὶ] vor οὐχὶ *Koe.* Diese von Kl. vorgeschlagene Umstellung kann sich auf Ruf. stützen. Aber die überlieferte Fassung ist wesentlich besser: wie mit ἕκαστον angekündigt, werden zwei Punkte aus dem Zitat herausgehoben, die durch καὶ verknüpft sind.

p. 317, 10 ἢ¹] < *Koe.* Die Abweichung vom NT ist hinzunehmen, da sie gut bezeugt ist.

p. 321, 22 ⟨et⟩ *Gö.*, vgl. die Philoc. p. 321, 3—4.

p. 323, 3—4 Die gr. Überschrift, die in der Philoc. am Anfang des Gesamtexzerpts überliefert ist, ist von Koe. entsprechend Rufins Kapiteleinteilung hierher gestellt worden; sie paßt aber sachlich besser vor IV 2, 9, denn dort beginnt die Behandlung des Themas „ἀδύνατα καὶ ἄλογα". Außerdem spricht die enge Anknüpfung mit γοῦν (p. 323, 5) gegen den Beginn eines neuen Kapitels an dieser Stelle. Offenbar hat Rufin die Überschrift geändert und verlegt und dabei einen Satz eingefügt (p. 323, 17—18), der ein neues Anheben markiert.

p. 326, 25 frigidas] frivolas *Koe.* Vgl. Philoc.: ψυχρὰς παραδόσεις.

p. 330, 8 fehlt in Philoc. das Zitat Matth. 5, 28 (Ruf. p. 330, 24—26); p. 330, 23 fehlt bei Ruf. das Zitat Matth. 5, 22 (Philoc. p. 330, 7—8). Ob Auslassungen oder Zufügungen vorliegen, ist schwer zu beurteilen (vgl. Simonetti z. St.). Rufins Fassung hat jedenfalls keine Lücke im Sinne eines Textausfalls, da dieselbe Fassung auch bei Pa. vorliegt.

p. 333, 6 δέονται.] δέονται; *Koe.*

p. 333, 10 ἀκέντροις] ἀκεραίοις *Ka. App.* Das überlieferte Wort könnte allenfalls heißen „nicht auf einen Sporn ansprechend, stumpf" (so Lampe), aber es findet sich so nur von Pferden gebraucht (Hippiatr. 105). Die vorgeschlagene Änderung (s. Karpp [Lit.-Vz. VII] 165 f.) würde bedeuten: „einfache Christen."

p. 333, 27 ἐκπτώματα] ἐκτυπώματα *Koe.* Die erstere Variante ist vorzuziehen, da nur durch sie die Erwähnung von Kain sinnvoll wird. Das seltene Wort ἔκπτωμα ist sinnverwandt mit dem häufigeren ἔκπτωσις (vgl. p. 319, 12).

p. 333, 29 δὲ] δὴ *Koe.*

p. 334, 2 πτωχείας τῆς] πτωχῆς *Koe.* Die paläographisch einfachste Annahme ist Ausfall von -ειαστ- in **B**.

p. 334, 12 Nach Ἰουδαίᾳ setzt Koe. eine Lücke an, in der gestanden hätte,

was Ruf. p. 334, 28—31 wiedergibt. Aber hier kann eine Erweiterung Rufins vorliegen; der Satz ist nicht, wie Koe. (p. CIV) sagt, für den Zusammenhang unentbehrlich. Ruf. kann ihn aus p. 338, 19—339, 6 entnommen haben.

p. 335, 2 θεοῦ¹] αὐτοῦ *Ka. App.*

p. 335, 2 ἀκούωμεν] ἀκούομεν *Koe. App.* Ein εἰ mit dem Konjunktiv ist anzuerkennen, vgl. Bauer s. v. εἰ I 2.

p. 336, 5 οὐχ] ⟨πῶς⟩ *Koe.* Die letztere Ergänzung lehnt sich an Ruf. an. Aber in H könnte echte Überlieferung aufbewahrt sein.

p. 338, 1 χειρόνων] danach setzt Koe. eine Lücke an, in der gestanden hätte, was Ruf. p. 338, 7—10 bietet. Aber der gr. Satz würde damit zerrissen; es ist eher mit einer Zufügung Rufins zu rechnen. Freilich macht der Inhalt den Eindruck, von Or. zu stammen (Koe. p. CIV); hat er im Original vielleicht an einer anderen Stelle gestanden? In Frage käme der Schluß des Paragraphen, der in der Philoc. fehlt.

p. 338, 14 eveniat] eum, in **μ** überliefert, könnte das Ursprüngliche sein: „ut" mit A. c. I. ist als Gräzismus erklärbar (vgl. Hofmann-Szantyr 639).

p. 340, 7 τῆς²] < *Koe.*

p. 342, 22 aliquid] + cogitasse *Koe.* Der (schlecht bezeugte) Zusatz ist unnötig, ja verdirbt die Pointe des Nebensatzes „quale — concipere", gr. etwa ἢ οἷον οὐδὲ νοεῖν ἔξεστιν.

IV 3, 13 *²] *Hier.* deum] dominum (aus dm̄) ? *Ka.*

IV 3, 13 *³] *Fr. 30, Just.* (p. 344, 9) αὐτὸ] αὐτῷ *Schw.*

p. 345, 16 quam] qua *Koe.* Das (sehr gut überlieferte) „quam" ist vielleicht Übersetzung von ὡς (Gräzismus). Es wird wieder aufgenommen im Zitat „Quam inscrutabilia . . .".

p. 346, 13 sancto] + idcirco *Koe.* Die Pa.-Fassung darf nicht in den Text hineingetragen werden.

p. 346, 22 adnumeravi *Ka.* : -vit *Koe.* Die überlieferte 3. Person bereitet Schwierigkeiten, und die Pa.-Fassung („enumeravimus") deutet darauf hin, daß im Original die 1. Person stand; darauf stützt sich die Konjektur.

p. 348, 15 in⟨di⟩visibilis] invisibilis *Koe.* Nach Koe. hätte Ruf. ἀόρατος als Korruptel für ἀδιαίρετος gelesen; aber eine Korruptel im Lat. liegt viel näher (invisibilis für indivisibilis). Merkwürdig ist freilich, daß die Korruptel sowohl in **ω** wie bei Pa. vorliegt. Dies ließe sich damit erklären, daß sie in Rufins Handexemplar von Pa. enthalten war und in die Gesamtübersetzung versehentlich übernommen wurde.

IV 4, 1 *²] *Fr. 32, Just.* (p. 349, 11) ἐγενήθη] γεννηθείς *Schw.* — (p. 349, 13) [κτίσμα] *Gö. App.* Vgl. Görgemanns [Lit.-Vz. VII] (dort ältere Literatur); der überlieferte Text wird verteidigt von Kettler, Ewigkeit [Lit.-Vz. IV] 279 Anm. 44. — Gö. begründet die Tilgung zunächst stilistisch: κτίσμα unterbricht störend eine Reihe von Ehrenprädikaten. Hinzu kommt die Rolle von Spr. 8, 22 bei Or.: er hat diese Stelle mehrmals behandelt und sich mit der Frage auseinandergesetzt, ob aus dem Satz „Gott schuf mich" zu schließen ist, daß die Weisheit geschaffen bzw. ein Geschöpf sei (vgl. In Ioh. I 17 und 19, Fr. I, sowie De princ. I 2, 1—3, ein Abschnitt, der ja dieser „Zusammenfassung" zugrunde liegt). Immer vermeidet Or. eine einfach bejahende Antwort und sucht nach Modifikationen. Es ist deshalb unwahrscheinlich, daß er den Sohn jemals uneingeschränkt κτίσμα genannt hätte. — Bei einer Tilgung von κτίσμα wäre der Gedankengang so: die zwei Prädikate „Erstgeborener vor aller Schöpfung" und „Weisheit" werden angeführt, dann wird ihre Verbindung erläutert („denn") mit dem Ausspruch der Weisheit selbst: „Gott schuf mich als Anfang seiner Wege." — Die Or.-Gegner haben seit Epiph. Haer. 64, 5, 11 den Vorwurf erhoben, er sehe den Sohn als κτίσμα an, allerdings ohne daß dies mit einem Zitat belegt würde. (Derselbe Vorwurf findet sich in Beziehung auf Clem. Al., s. Phot. Cod. 109; auch da ist es ungewiß, auf welchen Formulierungen des Clemens er beruhte). An der vorliegenden Stelle wäre κτίσμα als Glosse zu erklären, die auf den bedenklichen Gebrauch von Spr. 8, 22 aufmerksam machen sollte. Wenn Athanasius (Fr. 33) vor seinem Zitat angreifbare Stellen bei Or. gefunden hat, so handelt es sich vielleicht um unseren Passus. — (p. 349, 14) αὐτὴ] αὕτη *Schw.*

IV 4, 1 *³] *Athan.* [a] μὴ] + ⟨ἐξ⟩ *Opitz.* Die Zufügung (Angleichung an das Nicaenum) ist überflüssig; eine ganz ähnliche Konstruktion findet sich vorher Kap. 26, 1, p. 21, 30 Opitz. (Ka.)

IV 4, 1 *³] *Athan.* [c] ἃ δὲ ὡς *Ka.* : ⟨ἃ δὲ⟩ ἀδεῶς *Opitz.* Der Satz ist am einfachsten zu bereinigen, indem man das überlieferte ἀδεῶς als scriptio continua auflöst. (Vgl. Karpp, V Chr 28, 1974, 141—143.)

p. 350, 8 dicere nisi] nisi dicere *Koe.*

IV 4, 4 *¹] *Theoph. Al.* [b] φάμενος *Gö.* : φαμεν *Schulze (PG).* Unser Vorschlag verwertet das in älteren Ausgaben und offenbar auch in den Hss. enthaltene ὃς, welches Schulze als unverständlich ausließ. Sowohl Syntax wie Sinn des Satzes gewinnen dadurch; es handelt sich um einen Hinweis auf § 5, wo Or. diese Schriftworte auf die Seele Christi anwendet.

p. 357, 16 Neque enim] Der Satz ergibt so keinen Sinn. Nach der kritischen Erwähnung einiger Materie-Theorien folgt hier offenbar die zustimmende Beschreibung der stoischen Theorie. Alles wäre in Ordnung, wenn man statt „Neque enim cum" schreiben würde „Qui autem". Aber die Korruptel dürfte schon in der gr. Vorlage eingetreten sein: der Satz hieß etwa οἱ δὲ ὕλην ὑποτιθέντες παντὶ σώματι οὐσίαν δι' ὅλων τρεπτὴν καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ μεριστήν, χωρὶς τῶν ποιοτήτων αὐτὴν κατὰ τὴν ἰδιότητα αὐτῆς ὑποτιθέασιν, und οἱ δὲ war zu οὐδὲ verderbt.

p. 358, 4 adseverare] davor vermißt Koe. ein Objekt. Ergänzungsvorschläge: ⟨mirum quoddam⟩ *Koe. App.*; ⟨nihil de materia infecta⟩ oder ⟨nihil aliud ac nos de materia infecta⟩ (=1 Zeile?) *Ka.*; ⟨nihil absurdum⟩ *Gö.* („Deshalb haben auch die, die das vertreten, ⟨etwas Merkwürdiges? nichts über eine ungeschaffene Materie? nichts anderes als wir über eine ungeschaffene Materie? nichts Unsinniges?⟩ behauptet.") Nicht ganz ausgeschlossen scheint aber ein absoluter Gebrauch von „adseverare" (wie gr. διϊσχυρίζεσθαι); auf dieser Annahme beruht unsere Übersetzung.

p. 360, 6 μείζων, ὡς *Gö.* : †μειζόνως *Koe.* Vgl. Hier.: „. . . esse maiorem, dum . . ."

IV 4, 8 *3 *Fr. 39, Just.* (p. 360, 1) Εἰ δὲ ὁ] ὁ δὲ *Schw.* (mit Hinweis auf Hier.) Aber es ergibt sich so kein geschlossener Satz. Zur Konstruktion vgl. p. 297, 9 ff.

IV 4, 8 *4 *Hier.* [b] ⟨ab⟩ *Ka.* : < *Hi.*

p. 363, 11 renovatur] revocatur *Koe.* Erstere Lesart empfiehlt sich wegen der Anspielung auf 2 Kor. 4, 16.

p. 364, 5 und 7 [in]sensibilia *Ka.* Das folgende Zitat (Spr. 2, 5) dient als Beleg für eine doppelte Bedeutung von „sensus" (αἴσθησις), eine körperliche und eine geistige. Also muß Or. Körperliches ebenso wie Geistiges als „sensibilia" (αἰσθητά) bezeichnet haben. Für einen Abschreiber lag es nahe, den geläufigen Gegensatz „sensibilia—insensibilia" (αἰσθητά — ἀναίσθητα) einzuführen. Das ist vielleicht schon im gr. Text geschehen. (Vgl. Karpp [Lit.-Vz. VII] 167—169.)

ÜBERSICHT ÜBER DIE KAPITELÜBERSCHRIFTEN

Hier sind die Überschriften verzeichnet, die aus dem Archetypus der Rufinhandschriften (ω) stammen und die auch in die vorliegende Ausgabe aufgenommen sind, und zwar in der Fassung und Anordnung, wie sie in unserer deutschen Übersetzung erscheinen. An zwei Stellen sind Überschriften, die nur aus einem Zweig der Überlieferung stammen, in eckigen Klammern eingefügt. — Die Überschriften der lateinischen Fassung des Werkes geben manchmal kein richtiges Bild von der Disposition. Aus Photius (s. o. S. 45) ergibt sich, daß das griechische Original nur einen Teil dieser Überschriften enthalten hat. Diese griechischen Überschriften geben die großen Linien des Aufbaus wesentlich besser wieder. In der vorliegenden Übersicht sind die Überschriften, die auf das griechische Original zurückzuführen sind, durch Kursivdruck hervorgehoben; ihre deutsche Fassung ist nach Möglichkeit der griechischen angenähert[1]. Der Benutzer möge sich also zunächst an diesen kursiv gedruckten Überschriften orientieren, welche möglicherweise auf die Zeit des Origenes zurückgehen; sie gelten jeweils bis zur nächsten Überschrift derselben Art[2]. Die dazwischenstehenden Überschriften, die erst in der lateinischen Fassung eingefügt worden sind, sind als Zwischentitel oder bloße Inhalts-Stichworte aufzufassen.

Buch I

Vorrede Rufins 72
Vorrede (des Origenes) 82
Kapitel 1: *Vom Vater* 98
Kapitel 2: *Von Christus* 122
Kapitel 3: *Vom heiligen Geist* 158
Kapitel 4: Von der Erniedrigung und dem Falle 184
§ 3: Von den Geschöpfen 188

[1] Die Überschrift von Buch IV Kap. 4 ist zwar nicht direkt für das griechische Original bezeugt, geht aber sicherlich auch auf dieses zurück.

[2] Koe. ist in seinem Überschriftenverzeichnis (CXLI—CXLIII) von dieser Regel insofern abgegangen, als er der Überschrift Περὶ λογικῶν φύσεων (I 5) die Kapitel I 4—8, der Überschrift Περὶ ἀναστάσεως καὶ κολάσεως (II 10) die Kapitel II 9—10 zuordnet. Dies dürfte aber inhaltlich unbegründet sein.

Kapitel 5: *Von den Vernunftwesen* 192
§ 2: Von den feindlichen Mächten 194
Kapitel 6: Vom Ende 214
Kapitel 7: Vom Unkörperlichen und den Körpern 232
Kapitel 8: Von den Engeln 252
§ 2: Von denen, die die Existenz verschiedener geistiger Naturen behaupten 252

Buch II

Kapitel 1: *Von der Welt und den Geschöpfen darin* 284
Kapitel 2: Von der Ewigkeit der Körpersubstanz 296
Kapitel 3: Vom Anfang der Welt und seinen Ursachen . . . 298
Kapitel 4: *Der Gott des Gesetzes und der Propheten und der Vater unseres Herrn Jesus Christus ist einer* 328
§ 3: [Von dem Schriftwort: Niemand hat Gott je gesehen] 334
Kapitel 5: Vom Gerechten und Guten 340
Kapitel 6: *Von der Menschwerdung des Erlösers* 354
Kapitel 7: *Derselbe Geist (war) in Mose und den anderen Propheten und in den heiligen Aposteln* 372
Kapitel 8: *Von der Seele* 380
Kapitel 9: Von der Welt, den Bewegungen der guten und bösen Vernunftwesen und deren Ursachen . . . 398
Kapitel 10: *Von der Auferstehung* 418
§ 4: *Von der Strafe* 426
Kapitel 11: *Von den Verheißungen* 438

Buch III

Vorrede Rufins 458
Kapitel 1: *Von der Willensfreiheit* 462
Kapitel 2: *Wie der Teufel und die feindlichen Mächte nach Aussage der Schrift gegen das Menschengeschlecht zu Felde ziehen* 560
Kapitel 3: [Von der dreifachen Weisheit] 586
Kapitel 4: Ob es richtig ist, was einige sagen: jeder (Mensch) habe in gewisser Weise zwei Seelen 602

Kapitel 5: *Die Welt ist dem Werden und Vergehen unterworfen; sie hat von einem Zeitpunkt an begonnen* 622
Kapitel 6: *Vom Ende* 642

Buch IV

Kapitel 1: *Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift* . 668
Kapitel 2: *Wie man die göttliche Schrift lesen und verstehen soll* 694
Kapitel 3: *Der Grund für die Dunkelheit in der göttlichen Schrift und dafür, daß an einigen Stellen der Wortsinn unmöglich oder unvernünftig ist* 730
Kapitel 4: *Zusammenfassung über Vater, Sohn und heiligen Geist und die übrigen oben erörterten Themen* . . 782

REGISTER

I. VERZEICHNIS DER BIBELSTELLEN

Dieses Verzeichnis gibt mit Seiten- und Zeilenzahlen (nach Koe.) an, wo Origenes oder Rufin eine Bibelstelle benutzt. Ist die betreffende Stelle des Werkes 'De principiis' mehrfach überliefert (etwa lateinisch und griechisch), so sind diese Fundstellen durch ein Gleichheitszeichen (=) miteinander verbunden. Für Apparat I und die Anhänge ist die jeweilige Texteinheit angeführt; Seite und Zeile nach Koe. sind gegebenenfalls in Klammern hinzugefügt. Wörtliche Zitate sind durch Kursive hervorgehoben. Wird eine Bibelstelle in einem zusammenhängenden Text öfters benutzt, so ist im allgemeinen nur das erste Vorkommen angegeben.

Altes Testament

Amos
3, 6: *307, 7 f.* = *24 f.*
5, 8: *289, 22*
9, 3: *157, 6 f.*
1 Chronik
21, 1: *245, 18 f.*
Daniel
4, 6: *49, 22 f.*
7, 10: I 8 Anh. I 1 (98, 5)
9, 24: 300, 9 f. = 24 f.
10, 13. 20: 257, 30 f.
12, 13: *120, 22 f.*
Deuteronomium
4, 24: *17, 1.* 20 f.; 156, 16
4, 38: 289, 31 f.
5, 9: 133, 29–31
5, 23–31: 343, 9–11
6, 5: 128, 26 f.
8, 3: 186, 18 f.
9, 3: 156, 16
10, 22: 340, 14 f. = 30 f.
14, 5: 325, 16 f. = 29 f.
14, 12: 326, 1–3 = 16 f.
23, 8 f.: 241, 8–11 = 25–27
25, 4: 129, 22; 315, 8 = 25 f.
28, 22. 28. 29: 179, 23–180, 2
30, 14: 57, 9
30, 19: *201, 13 f.* = *31 f.*
31: 343, 13 f.
32, 8 f.: *71, 4–7*
32, 21: *298, 6–9* = *21–23*
33, 2: I 8 Anh. I 1
Esther
6–8: 251, 22–28; 261, 8 f.
Exodus
3, 2: *156, 18*
3, 8: 123, 6 f.; 125, 16 = III 3, 7*
3, 14: *57, 2*
4, 21: *204, 14 f.* = *31 f.*; 219, 4 = 19; 221, 3 f. = 21
4, 23: 209, 5–7 = 19–21
4, 24: 244, 27 f.
7, 3: *204, 14 f.* = *31 f.*
8, 23 f.: 212, 9 = 28
9, 16: 220, 30 f.
9, 17: 209, 5–7 = 19–21

Exodus (Forts.)
10, 9. 11: 212, 10 = 28 f.
10, 24: 212, 29
11, 5; 12, 12: 209, 5–7 = 19–21
12, 23: 245, 1
12, 38: 212, 6 f. = 24–26
13, 5 ff.: 341, 24 f.
14, 28: 220, 13 = 32
16, 29: *326, 4 f.* = *18 f.*
19 ff.: 341, 19
19, 19: *239, 12 f.* = *28 f.*
20, 5: 133, 29–31; *307, 4 f.* = *21–23*
20, 12: 129, 25–130, 1; *330, 1 f.* = *16*
20, 13–16: *330, 4 f.* = *20 f.*
21, 29: 105, 8
25–31: 309, 8 = 27 f.
25: 341, 19 f.
25, 40: *290, 4 f.*; 316, 11 = 27
28: 341, 20 f.
30, 17 ff.: 341, 21
31, 12–17: 149, 20
32: 342, 21 f.
33, 11: 253, 7 f.
33, 23: *131, 6 f.*
34, 7: 133, 29–31
34, 11 ff.: 341, 24 f.
34, 33–35: 18, 15 f.
35–40: 309, 8 = 27 f.

Genesis
1: 271, 13
1, 1: *123, 15*; *165, 13*; 169, 23; *289, 28*
1, 1 f.: *357, 8 f.*
1, 2: 52, 3 f.
1, 5–13: 323, 5 f. = 19 f. = IV 3, 1*
1, 7 f.: 123, 12 f. 16 f.
1, 9 f.: 123, 11 f. 17 f.
1, 14–16: I 7 Anh. 2
1, 16: 86, 28; *89, 14–16*
1, 17: 87, 3
1, 21: *152, 16–18*
1, 24: *153, 15 f.*
1, 26: 34, 15 f.; 181, 15; 186, 12 f.; 218, 29; *280, 7 f.*
1, 26 f.: 363, 9 f. 15. 18; IV 4, 9*
1, 27 f.: *280, 9 f.*
2, 7: *58, 1 f.*; 153, 18 f.
2, 8 f.: 323, 8–324, 1 = 323, 22–26
2, 17: 284, 2. 5
2, 24: 143, 12
3, 1–6: 244, 16 f.
3, 8: 324, 1 f. = 17 f.
3, 19: *287, 18 f.*
4, 10: *269, 33 f.*
4, 16: 324, 5 = 20
5, 3: *34, 22 f.*
6, 3: *58, 9 f.*
6, 4: 133, 26 f.
6, 5–7: 133, 6 f. 26 f.
6, 12: 58, 7 f.
7, 21 f.: 133, 6 f. 26 f.
10–11: 340, 12–14
16: 309, 5 = 23
17, 10–14: 149, 19 f.
17, 14: *325, 13–15* = *26–28*
18, 27: *287, 18*
19, 24: 136, 11
19, 24 f.: 133, 7 f.
19, 30 ff.: 309, 4 = 22 f.
22, 2. 12: *244, 22 f.*
22, 17: 341, 1 f. 4 f.
23, 2. 9. 19: 329, 8 = 23 f.
25: 340, 12–14
25, 9 f.: 329, 8 = 23 f.
25, 22–26: 90, 9; 171, 6; 238, 11–239, 2 = 238, 26–239, 16 = III 1, 22*1
25, 25 f.: 264, 20 f.
28, 12: I 5, 3*2
29, 15–30, 24: 309, 5 f. = 24
32, 2: I 8 Anh. I 1
32, 24: 254, 1. 9. 12
32, 28: 254, 4
32, 29: 254, 13
36. 46: 340, 12–14
48, 22: 329, 9 f. = 25
49, 1 f.: *271, 19–21*

49, 10: 296, 6–9 = 23–25; 297, 13–298, 2 = 297, 28–298, 1
49, 29–32; 50, 13: 329, 8 f. = 24 f.

Habakuk
2,4: 154, 5. 9; 162, 23
3, 2: *53, 9 f.* = *I 3, 4* (53, 3 f.)*

Hesekiel
11, 19: 219, 5 = 20
11, 19 f.: *205, 2–4* = *17 f.*; *221, 6–8* = *24 f.*
16, 55: *136, 12*
18, 2 f.: 133, 32
18, 4: *158, 11 f.*
23, 18: 154, 5. 9; 162, 23
26–28: 257, 33; 336, 3 = 16
28, 1–10: 73, 17–19
28, 11–19: 73, 20–74, 9; *74, 11–75, 2*; 75, 3–13; 245, 25
28, 13: 184, 18–185, 2
28, 13 f.: 100, 3
28, 18: 77, 9 f.
29–32: 335, 15 f. = 30 f.
29, 3: 157, 1 f.; 245, 25–246, 1
29, 11 f.; 30, 7. 10–12: 336, 9–12 = 22–24
32, 3: 157, 3
32, 5 f. 12 f.: 336, 9–12

Hiob
1, 10 f.: *255, 10–13*
1, 11 f.: 254, 28 f.
1, 11–19: 246, 2–4
1, 12: 255, 5
1, 13: 255, 19 f.?
1, 16: 255, 9
1, 17: 255, 6 f.
1, 19: 255, 4 f.
2, 4–8: 246, 2–4
3, 8: 300, 11 = 26
7, 1: *255, 30 f.*
8, 9: *147, 6*
14, 4 f.: *354, 9 f.*
25, 5: *87, 16 f.*; *89, 9 f.*; *I 7 Anh. 6*
26, 13: *77, 16 f.*
31, 31: 213, 4–8 = 20–25?
31, 39: 154, 5. 9; 162, 23
40 f.: 246, 5 f.
40, 19 [14]: III 6, 3*
40, 25 [20]: *77, 16 f.*
41, 26 [25]: 157, 8
42, 2: 287, 3
42, 7: *I 7 Anh. 6*

Hohes Lied
1, 4 [3]: *3, 9 f.*
1, 4: 145, 28

Hosea
3, 4: *297, 2–4. 9–11* = *17 f. 25 f.*
10, 12: *16, 10*
12, 4: 168, 31–169, 1; 254, 13; 264, 20 f.

Jeremia
1, 5: 90, 15 f.; 264, 21 f.
1, 5 f.: 261, 15–17
1, 14: 157, 8 f.
5, 14: *156, 21 f.*
11, 19: 123, 7
15, 14: *307, 4* = *21*
17, 21: 326, 15 f. = 32 f.
17, 25: 185, 20
20, 7: *214, 14 f.* = *32 f.*
23, 24: *108, 17 f. 28*
32 [25], 15 f. 27–29: 180, 10 f.
51 [44], 17–19. 25: 89, 7

Jesaja
1, 2: 359, 14
1, 13 f.: *153, 28 f.*
1, 14: 154, 5. 9; 162, 23
1, 19 f.: *201, 15–17* = *201, 32–202, 14*
1, 26: 329, 10 = 26
3, 17: 121, 6
3, 24: *121, 7 f.*
4, 4: *180, 16 f.*
6, 2 f.: 346, 14–17
6, 3: 53, 5–7 = I 3, 4* (52, 17 f.)
7, 14: 300, 1 f. = 16 f.
7, 15: 306, 7–9 = 23 f.; 354, 10 f. = 27 f.
7, 16; 8, 4: *144, 16 f.*
8, 8 f.: *300, 4 f.* = *18 f.*

Jesaja (Forts.)
10, 17: *356, 24*
11, 6: 306, 9–14 = 24–30
14, 11: *77*, 9 f.
14, 12: 336, 6 f. = 19–21
14, 12–22: *76, 1–20*
27, 1: *157, 4–6*; 245, 24 f.
35, 10: 101, 3
41, 22 f.: *346, 9 f.*
42, 1: 154, 5. 9; 162, 23
42, 5: *52, 14 f.*
45, 2 f.: 340, 8–12 = 23–26
45, 7: *307, 6 f.* = *23 f.*
45, 12: *88, 11 f.*; *I 7 Anh. 6*
46, 9: *128, 8 f.*
47, 14 f.: *136, 14 f.*; *180, 18 f.*
50, 11: *177, 4 f.*
53, 9: *144, 9 f.*
54, 11 f.: 184, 15–18
60, 6: 185, 6–8
60, 10: 185, 4
61, 1: 306, 5 = 20 f.
61, 5: 185, 3 f.
61, 6: 185, 5 f.
63, 17 f.: *214, 10–14* = *28–31*; 214, 15 f. = 33 f.
65, 13: 185, 10–12
65, 17: 82, 6 = I 6, 2*; *85, 9*
66, 1: *108, 18 f.*; *127, 26 f.*
66, 2: 124, 16
66, 16 f.: 180, 19 f.?
66, 22: *273, 6 f.* = *III 5, 3**
66, 24: 6, 11 f.
Jesus Sirach
6, 4: *158, 11*
16, 21: *346, 27 f.*
43, 20: *157, 11*
Joel
3, 1 [2, 28]: 149, 8 f.
Josua
13–21: 332, 6 = 22 f.
24, 32: 329, 9 f. = 25
Klagelieder
3, 25: *138, 18 f.*
4, 20: *146, 12 f.*; *344, 3–5*
1 Könige
6: 329, 10 f. = 26 f.
8, 29. 43 f.: 127, 30 f.
12, 2 ff.: 331, 20–332, 2 = 331, 32–332, 3
19, 18: 318, 2 f. = 13 f.
22, 19–23: *245, 6–15*
Leviticus
1: 149, 19 f.
1–7; 11–16: 188, 14 f.
11, 13: 326, 2 f. = 16 f.
11, 14: 325, 7 f.
13–14: 188, 15 f.
15, 16–18: 188, 16 f.
16, 8: *245, 3*
17, 10: *153, 26 f.*
17, 14: *153, 2–4*; *265, 5. 10*
20, 16: 105, 6–8
23: 188, 14
25: 188, 13
2 Makkabäer
7, 28: *111, 16–18*
Maleachi
1, 2: 169, 1
1, 2 f.: 238, 12 = 26 f. = III 1, 22*[1]; 264, 20
3, 3: *180, 20–22*
Micha
1, 12: *307, 8 f.* = *25 f.*
5, 1: *300, 7–9* = *22–24*
6, 8: *201, 10–13* = *28–30*
Numeri
1, 2 f.: 341, 31–342, 6
11; 14: 342, 21 f.
14, 11–24, 30: 133, 8–10
17; 21: 342, 21 f.
22, 28: 105, 9 f.
25: 342, 21 f.
31: IV 3, 12*?
32: 343, 1–6
Prediger
1, 2: *92, 13 f.*
1, 9 f.: *68, 4–8*; *273, 9–12* = *III 5, 3**
1, 14: *92, 14 f.*

7, 23 f.: *346, 3–5*
9, 7: 185, 14
10, 4: *245, 20–22*; *250, 29–31*
10, 19: 185, 14
Psalmen
2, 2: *258, 6–8*
2, 5: *132, 10 f.*
7, 10: 226, 19
8, 4: *124, 14 f.*
21 [22], 20 f.: *153, 32–154, 1*
21 [22], 28: *363, 11–13*
26 [27], 1–3: *253, 22–27*
26 [27], 13: 123, 7
32 [33], 6: *60, 4 f.*; *352, 12 f.*
33 [34], 8: 95, 5 f.
34 [35], 5: 245, 19 f.
35 [36], 10: *17, 8 f.*
36 [37], 11: 289, 31 f.
36 [37], 34: *126, 12*
37 [38], 9: 339, 23
43 [44], 20: 163, 9. *11*
44 [45], 1–3: 299, 5–7 = 18–21
44 [45], 3: 140, 16
44 [45], 8: *143, 27–144, 1* = *II 6, 4*[*4] *(143, 19–21)*; *145, 25 f.*; 354, 11–13. 24 f.
44 [45], 14: *345, 8*
45 [46], 5: 306, 6 = 22
50 [51], 13: *49, 21 f.*
61 [62], 2: *79, 18*
61 [62], 13: 132, 25 f.; 134, 2; 135, 1 f. 30 f.
71 [72], 7 f.: 299, 11 – 300, 1 = 299, 24–26
71 [72], 11: *149, 10*
72 [73], 1: *138, 16*
75 [76], 11: *250, 26–28*
77 [78], 34: *136, 17 f.*
78 [79], 12: 133, 30
80 [81], 14 f.: *202, 1–3* = *14–16*
83 [84], 5: 120, 27 f.
83 [84], 6: *250, 34–251, 1*
83 [84], 7: 163, 9 f.
85 [86], 13: *338, 9 f.*
88 [89], 51 f.: *146, 21 f.*
101 [102], 27: *85, 2–4*
101 [102], 27 f.: *271, 22–25*
102 [103], 20 f.: I 8 Anh. I 1 (97, 17 f.; 98, 2 f.)
103 [104], 4: 156, 17 f.
103 [104], 15: 185, 14
103 [104], 19: I 7 Anh. 6
103 [104], 24: *43, 1*; *67, 20*; *167, 26*
103 [104], 29 f.: *58, 12 f.*
109 [110], 1: *79, 6 f.*
114 [115], 7: *158, 21 f.* = *II 8, 5*[*4] *(161, 5 f.)*.[*5] *(158, 5 f.)*
115, 1 [116, 10]: 339, 23
117 [118], 2: *138, 17 f.*
118 [119], 67: *II 8, 5*[*5] *(158, 3)*
126 [127], 1: *231, 1–3* = *14–16*
138 [139], 16: *358, 28 f.*
141 [142], 6: 123, 7
141 [142], 8: II 8, 3[*5]
145 [146], 6: 44, 2 f.
148, 5: *111, 22*
Sacharja
1, 14: *251, 4 f.*
3, 1: 245, 22 f.
9, 10: 306, 6 f. = 22 f.
1 Samuel
15, 11: *307, 6* = *23*
18, 10: 245, 4 f.; *307, 9 f.* = *26*
2 Samuel
7, 13: 127, 30 f.
Sprüche
1, 6: 310, 8 = 25
2, 5: *27, 8*; *364, 8*
4, 23: *252, 3*
8, 22: *IV 4, 1*[*2] *(349, 14 f.)*
8, 22–25: *28, 5–8*
8, 30: IV 4, 1[*4] (350, 16)
8, 30 f.: 67, 11
9, 1–5: *186, 8–11*
15, 29: 279, 7 f.?
22, 20 f.: *312, 5–7* = *20–22*
Susanna
42: 215, 7 f. = 25; 226, 2 = 225, 34
Tobias
5, 5 ff.: 251, 3 f.

Weisheit
7, 16: *221, 1–3 = 18 f.*
7, 25: *33, 10–34, 4*; 41, 8 f.
7, 25 f.: *39, 14–16*
7, 26: 44, 22; 45, 10; 46, 11; 350, 4?
11, 17: *357, 4–6*
11, 20 [21]: 165, 5; 359, 14 f.
11, 24: 141, 27
15, 11: 188, 7; 263, 22
18, 24: *121, 11*

Neues Testament

Apostelgeschichte
1, 8: *59, 8 f.*
2, 3 f.: 18, 21 f.?
2, 4: 228, 13
2, 16 f.: *149, 7–9*
3, 13. 18: 128, 19–22
3, 21: 120, 19
4, 24; 7, 32. 34. 40: 128, 19–22
8, 18: 50, 3 f.; 58, 20 f.
9, 1 ff.: 301, 4 f. = 20 f.
9, 15: ⟨*253, 6*⟩
10, 34: I 8 Anh. I 2 (96, 11 f.)
12, 7: 95, 2
16, 16: 262, 1
17, 28: *108, 23*
18, 15: 347, 5 f.
27, 23: 95, 2 f.
Epheser
1, 4: *274, 9*
1, 18: 27, 2; 345, 22
1, 19: IV 3, 12 *?
1, 20–22: 342, 9
1, 21: *69, 13–15*; I 5, 3 *2; 86, 24; 191, 17
1, 22 f.: *277*, 18 f.; 353, 5 f.
2, 2: 188, 6 f.; *189, 15–17*
2, 7: *120, 13 f.*
2, 10: 56, 17?
2, 15: 58, 23
4, 8: 141, 11
4, 9: 167, 13
4, 10: 190, 13
4, 13: *82, 13–15*
4, 27: 246, 16 f.; *252, 5*; 263, 2 f.
5, 31 f.: 333, 24 f.
6, 2 f.: *129, 25–130, 1*; 330, 3 = 18 f.
6, 10: IV 3, 12 *?
6, 11 f.: *246, 17–21*
6, 12: 12, 9–11; 70, 17–22; 72, 9. 14 f.; 101, 20 f.; 248, 26; *252, 14–17*; 254, 8 f. 17 f.; 263, 15. 18 f.; IV 3, 13 *3 (344, 9 f.).*2; Textanhang Anath. syn. Const. 4
6, 16: 252, 8–13; 342, 12 f.
Galater
1, 13: 98, 26 f.
2, 20: *351, 12 f.*
3, 3: *52, 11 f.*
3, 16: 56, 21 f.
3, 24: 290, 6
4, 2: 290, 18
4, 21–24: *316, 15–317, 4 = 316, 31–317, 19*
4, 26: I 8 Anh. I 6; *334, 6 f. = 19 f.*
5, 8: [206, 2]
5, 17: *248, 22–24*; 265, *2.* 8 f. 19 f.; 266, 20–23; 267, *14. 19 f.* 27 f.
5, 19–21: *266, 9–12*; 267, 11; 270, 9 f.
5, 22: *52, 10 f.*
6, 15: 241, 4 = 19
Hebräer
1, 2: 9, 17 f.; 10, 7 f.
1, 3: *33, 7 f.*; *37, 5 f.*; 38, 1 f.; IV 4, 1 *2 (349, 12 f.).*3 (349, 18 f. 21); 350, 6
1, 7: *156, 17 f.*
1, 9: 354, 11–13
1, 14: I Praef. 10* (16, 2); I 3, 3 *; 69, 7–9; I 8 Anh. I 1 (97, 13; 98, 5); 153, 24; 263, 4 f.
2, 1: *252, 4 f.*
2, 4: 301, 6 f. = 22–24
4, 14: 190, 16
4, 15: *144, 10 f.*
5, 12: 304, 14 = 32
5, 14: 190, 10
6, 1: 304, 13 f. = 31–33
6, 7 f.: *210, 7–10 = 24–27*
7, 26: 190, 13
8, 5: 20, 3; *147, 4 f.*; *290*, 2. 4 f.; 315, 15 f. = 33; *316, 11 = 27 f.*; *317, 12 f. = 27*; *341, 23 f.*; 343, 6; III 3, 13 *1
8, 13: 290, 13
9, 8: 113, 8
9, 15: 290, 12
9, 26: *120, 7 f.*
10, 1: 290, 1; 302, 9 f.; 313, 1 = 18 f.; 316, 1 = 16 f.; 344, 1 f.
10, 29: 188, 7 f.?
11, 12: 341, 1 f. 4 f. = 6. 9 f.
11, 24–26: *8, 8–11*
12, 2: 232, 1
12, 6: *215, 17 f.*
12, 22 f.: *334, 7–10 = 21–23*
12, 24: 290, 12
12, 29: *156, 16*
Jakobus
2, 23: 85, 24
4, 17: 57, 24
Johannes
1, 1: 140, 5–7
1, 1 f.: *30, 18 f.*; 350, 26 f.
1, 1–3: *86, 10–12*; *167, 23–25*
1, 2: 318, 10 = 22
1, 3: *10, 7*; *43, 2*; 86, 32–87, 1; 279, 15 f.; *352, 10 f.*; 354, 18
1, 5: 100, 15 f.
1, 9: *36, 6 f.*; 37, 8 f.
1, 17: *7*, 9 f. = I Praef. 1* (7, 6 f.); 343, 12 f.
1, 18: *25, 8*; *130, 7*
1, 26 f.: *352, 24 f.*
2, 6: 314, 8–10 = 26–28
2, 14 f.: 127, 27 f.
2, 16: *127, 29 f.*
3, 8: *54, 3*
3, 16: 34, 7
4, 20: *19, 20–22*
4, 21–24: *19, 26–29*
4, 24: *17, 2 f.*; *18, 3 f.*; *19, 12. 17 f.*
4, 48: 134, 15 f.
5, 19: 35, 1 f.; *45, 21–46, 1*
5, 30: 195, 5 = 15
5, 39: 49, 7 f.; *331, 3 f.*
5, 43: 10, 5
6, 32 f.: 27, 5 f.
6, 32–35: 186, 5 f.
6, 50 f.: 27, 5 f.; 186, 5 f. 25
7, 24: 195, 5 = 15
8, 46: *144, 11 f.*
10, 11: I 2, 13 *
10, 15: 349, 21–350, 1
10, 18: *142, 5 = II 6, 3 *1*; *162, 17 f.*; *353, 15–17*; *354, 5 = IV 4, 4 *1 (354, 2 f.)*
10, 30: *39, 10*; 281, 2. 11; III 6, 1 * (282, 8 f.); 286, 7 f.; 354, 15 f. = IV 4, 4 *2
10, 38: *39, 11*
11, 25: 31, 15
11, 52: 338, 3 f. = 16
12, 27: *162, 16*; *353, 18*; 354, 4 = IV 4, 4 *1 (353, 19)
12, 31: 70, 13; 77, 11
13, 2: 246, 13 f.; *252, 1 f.*; *260, 26 f.*
13, 27: *246, 15 f.*
14, 2: 190, 12. *18*
14, 6: *7, 11 = I Praef. 1* (7, 8)*; 17, 11 f.; 31, 5; 32, 2; 36, 9; 77, 1
14, 9: *37, 2*; *39, 9*; *130, 29–131, 1*
14, 10: IV 4, 8 *2
14, 16: 148, 9
14, 23: *17, 29 f.*
14, 26 f.: *53, 19–22*; 151, 17 f.
14, 28: *IV 4, 8 *2.*3 (360, 5 f.)*

Johannes (Forts.)
14, 30: 70, 13; 77, 11; *144, 12 f.*
15, 3: 314, 12 = 29 f.
15, 15: 85, 24
15, 19: 138, 28
15, 22: *57, 12–14*
15, 26: 53, 19–22; *279, 17*
16, 11: 70, 13; 77, 11
16, 12 f.: *53, 19–22*; 150, 16 f.
16, 33: *253, 10*
17, 3: *I 2, 13* (47, 7)*
17, 5: 277, 4 f.
17, 10: *43, 18 f.* 22
17, 14. 16: 121, *24.* 25
17, 20 f.: *82, 8–11*
17, 21: *120, 25 f.*; *281, 2*; III 6, 1* (282, 8 f.); 286, 7 f.; IV 4, 8 *2
17, 22 f.: *82, 11 f.*
17, 24: *120, 25*; *190, 16 f.*; *281, 1 f.*
17, 25: *138, 23. 26*
18, 17: 99, 1 f.
18, 37: 258, 4
19, 11: *255, 3 f.*
20, 22: *50, 1*; *58, 24 f.*
21, 25: *140, 9 f.*
1 Johannes
1, 5: *17, 6*; *37, 6*; *45, 3*; 350, 3; IV 4, 1 *3 (349, 17 f.)
2, 1 f.: *151, 23–25*
2, 6: *355, 6 f.*
3, 2: *280, 18–20*
4, 13: 56, 18
5, 19: 56, 14 f.; *77, 13 f.*; *121, 13*
Judas
9: 244, 18
Kolosser
1, 13: 349, 10
1, 15: *25, 3 f.*; *28, 9 f.*; 33, 6 f.; 34, 8 f. 20; 36, 7 f.; 47, 1 f.; I 2, 13* (47, 5 f.); *130, 14*; 139, 16; 141, 28; IV 4, 1 *2 (349, 11 f. 13).*3 (349, 15. 21); IV 4, 4 *1 (353, 19 f.); 363, 16 f.
1, 15 f.: 347, 13–16
1, 15–17: 139, 18–22
1, 16: 5, 6; 69, 10 f.; 71, 22. 25. 28. 31; 81, 21–24 = I 6, 2 *2 *3; 86, 32 f.; 140, 29; 141, 25 f.; 143, 5; 167, 10. *19–22*; 168, 19–21; 191, 17; III 6, 1*; 346, 19 f.; 354, 18; 364, 3
1, 16–18: *86, 15–18*; *352, 6–9*
1, 17–19: 277, 17 f.
1, 18: 58, 23
1, 19: 356, 4
2, 3: 187, 19 f.; 340, 7 f. = 22
2, 9: 38, 17; *144, 6 f.*; 350, 13 f.; 356, 4
2, 14 f.: IV 3, 13 *3 (345, 2 f.)
2, 16 f.: *317, 9–11 = 24 f.*
3, 3: *146, 23 f.*; 184, 2 f.
3, 3 f.: *354, 21–23*
3, 5: 102, 3 f.
3, 9: 58, 16 f.
3, 10: 363, 11
1 Korinther
1, 10: *82, 17–19*
1, 21: 270, 7
1, 24: *28, 12*; *41, 6*; 270, 7
1, 26: *266, 15 f.*
1, 26–29: *298, 14–299, 3 = 298, 27–299, 15*
1, 29: *216, 12 f. = 32 f.*
1, 30: 61, 7. 19; 167, 27; 351, 3–4
2, 2: 355, 12 f.
2, 4: 304, 9–11 = 25–28; 347, 25 f.?
2, 5: 304, 7–9 = 23–25
2, 6: 70, 15 f.; 246, 22 f.; 257, 14–18; 259, 6 f.; 305, 1–4 = *13–15*; 335, 2
2, 6 f.: 257, 4–6; *312, 12–15 = 312, 28–313, 18*
2, 6–8: *256, 8–13*; *258, 10–14*
2, 7: *256, 19 f.*
2, 7 f.: 316, 2–5 = 18–20
2, 8: 246, 21
2, 9: *285, 28 f.*
2, 10: *53, 16 f.*; 54, 2; 169, 17; 319, 2 = 18 f.; 330, 13; 345, 11 f.; 360, 9
2, 12 f.: 137, 20 f.; 310, 11 f. = 29 f.
2, 14: 154, 18–21. 27 f.; 289, 2
2, 15: 102, 8–10; 289, 3 f.; 363, 10?
2, 16: 310, 10 = 28
3, 4: 248, 27
3, 6 f.: *232, 7 f. = 25–27*
3, 12: 177, 10
3, 12 f.: 17, 23
4, 5: 168, 1
4, 17: 56, 17
5, 1–5: 236, 8 = 22 f.
5, 12: 227, 3 = 17
6, 9: 126, 17
6, 17: 102, 6 f.; 125, 8; *142, 10*; 143, 16; 181, 13; 289, 6 f.
7, 18: *328, 5 = 20 f.*
7, 31: *85, 1*; *121, 21*; *272, 3 f.*
9, 9 f.: *129, 17–20*; *315, 8–11 = 25–30*
9, 22: 355, 9 f.; Textanh. Anath. syn. Const. *7*
10, 4: *316, 8 f. = 25 f.*
10, 5–10: 342, 18–21
10, 11: *316, 6 f. = 21–23*; 318, 1 = 317, 30 f.
10, 13: *248, 29 f.*; *249, 17 f.* 29; *250, 1*; 252, 22; 263, 17
10, 18: 299, 2 f. = 15 f.; 315, 16 = 33 f.; *332, 8 = 26*
10, 23: *151, 10 f.*
11, 3: *140, 1 f.*; 342, 1 f.
11,10: 81, 22 f.
12, 3: *50, 2 f.*; *59, 6 f.*; 151, 19 f.
12, 4: 188, 7 f.?
12, 4–7: *60, 14–17*
12, 6: *61, 15 f.*
12, 7 f.: 9, 5–7
12, 8: 4, 8; 14, 12 f.; 61, 12 f.; 181, 8
12, 8 f.: 150, 7 f.
12, 10: 188, 17 f.; 261, 2 ff.
12, 11: *60, 20 f.*; 188, 6 f.
12, 12: 108, 13
12, 26: 171, 16
12, 27: 163, 15
13, 9: 116, 26 f.; 131, 5
13, 12: 64, 6; 116, 27; 131, 5; 147, 10 f.; 189, 8?; 190, 7 f.; 191, 24 f. = II 11, 7 *
14, 15: *155, 3 f.*
15, 9: 98, 26 f.; *99, 11 f.*
15, 10: *253, 12 f.*
15, 24: 79, 20 f.; 94, 9; 114, 3; 118, 9; 342, 9 f.
15, 24–28: 85, 12–14
15, 25: *79, 9 f.*; 278, 19
15, 25 f.: 79, 19 f.; 277, 8–10
15, 26: 286, 10 ff.; 288, 3 f.
15, 27: 79, 12 f.; 342, 9 f.
15, 27 f.: 44, 6 f.; 118, 2–4. 7–9 = II 3, 3 *2.*3 (118, 4 f.); 290, 21 f.
15, 28: 94, 11–13; 120, 28 f.; 125, 5–7 = II 3, 7*; 277, 16 f. *19–21*; *278, 7 f.*; III 6, 1* (281, 5); 282, 6; 283, 1 ff. = III 6, 2* (282, 21 f.); 287, 23; 289, 23 f. = III 6, 9*
15, 33: 200, 31
15, 36–38: 176, 2–4
15, 39: *175, 7*
15, 39–42: *174, 21–24*
15, 40: 113, 2; II 8, 3 *6 (161, 9 f.); 166, 16. 20
15, 41: *166, 19 f.*; 168, 22 f.; *175, 4 f.*
15, 42 f.: 12, 5–8; 288, 12–14
15, 42–44: 175, 14–18; *288, 29–289, 1*
15, 43: 174, 10; 175, 3
15, 44: 113, 2; 154, 22; *173, 17 f.*; 174, 3. 7 f. 18; 176, 13; 184, 12; 285, 8 f.; 287, 20
15, 45: 333, 20 f.
15, 47: 287, 17

1 Korinther (Forts.)
15, 50: *175, 22 f.*; 184, 10 f.
15, 51: *175, 24 f.*
15, 52: *125, 11 f.*
15, 53: *116, 2 f. 19–22*; *117, 5 f.*; 174, 4
15, 53 f.: 117, 9 f. = II 3 *1
15, 53–56: *115, 2–7*
15, 55: 117, 17; 284, 9
15, 55 f.: *117, 22 f.*
2 Korinther
3, 3: 187, 30
3, 6: *18, 7*
3, 14 f.: 271, 16
3, 15 f.: 302, 8 f. = 24 f.
3, 15–17: *18, 9–12*
3, 16–18: 18, 19
4, 3: 205, 1 = 15
4, 7: 304, 3–5 = 19–21; 345, 8 f.
4, 16: IV 4, 9 *; 363, 10 f.
4, 18: 84, 4 f. 22 f.; 124, 23; 125, 12; 191, 16; 275, 1. 5; III 6, 1 *; 285, 21 f.
4, 18–5, 1: *124, 9–14*
4, 33: 101, 22
5, 1: *285, 15*; *288, 19 f.*
5, 5: 147, 12
5, 10: *237, 2–5 = 18–20*
5, 16: *147, 13 f.*
5, 17: 58, 22 f.
8, 16: 251, 2
10, 2: 248, 27
10, 5: *250, 32 f.*
11, 14: *77, 7*
11, 22: *129, 9 f.*
12, 4: 151, 7
12, 21: 236, 8 f. = 23–25
13, 3: *8, 12 f.*; *146, 24 f.*; 335, 2 = 16 f.?; *351, 11 f.*; 354, 8
13, 4: *355, 11 f.*
Lukas
1, 35: *50, 1 f.*; *147, 3 f.*
1, 41. 44: 90, 11–14; 261, 13 f.; 264, 22
2, 13: 346, 19
2, 34: 151, 1 f.
4, 18: 306, 5 = 20 f.
4, 33: 70, 23
6, 29: 327, 9 = 26 f.
6, 36: *363, 25*
6, 43: *99, 4 f.*
6, 43 f.: *137, 11 f.*
6, 45: *137, 31–138, 2*
7, 21: 70, 23; 101, 22
8, 10: 223, 11–13 = 29–31
10, 4: *327, 7 f. = 22*
10, 6: 102, 3
10, 13: *134, 15 f.*; 227, 6 f. = 21 f.; 228, 3–5 = 22 f.
10, 14: 227, 10 = 28
10, 18: *76, 25 f.*
10, 19: 300, 12–14 = 27 f.
10, 20: 123, 8 f.
10, 21: 216, 11. 13 = 31 f. 33
11, 52: *311, 12–14 = 29 f.*
12, 42–46: 181, 1–3
13, 26: 295, 12 f. = 27?
14, 11: 216, 9 f. = 30
16, 8: 102, 2
16, 15: 218, 3 = 217, 32; 249, 8
16, 22: 337, 15
17, 20 f.: *57, 26–28*
17, 24: *77*, 2 f.
18, 14: 216, 9 f. = 30
18, 19: 47, 11. 17; 133, 13; 138, 11 f.
19, 10: 156, 3 = II 8, 3 *1. *2 (155, 13)
19, 12–15: 132, 1–3
19, 17–19: 335, 5 f. = 22 f.
19, 19: *185, 22*
19, 20: 181, 10
19, 27: 132, 4
20, 36: 102, 1; 113, 3; 352, 1 f.
22, 62: 99, 12 f.
23, 46: 162, 18
24, 25–27: 49, 7 f.
Markus
2, 19: 313, 17 = 34
4, 11: 227, 3. 5 = 16. 19

4, 11 f.: 223, 11–13 = 29–31
4, 12: *205, 10 f. = 25–27*
7, 21: 250, 20
8, 38: 69, 7; 71, 19
9, 21: 261, 18 f.
9, 48: 6, 11 f.
10, 18: *47, 11. 17 f.*; 133, 13; *138, 11 f.*
Matthäus
1, 23: 300, 1–3 = 16 f.
2, 6: 300, 7–9 = 22–24
2, 15: 127, 6 f.
3, 16: 49, 24
3, 17: 140, 16 f.
4, 1–11: 246, 10 f.
4, 4: *186, 18 f.*
4, 8: 324, 10–12 = 27 f.
5, 3: *126, 10 f.*
5, 5: 123, 9 f.; 125, 17; *126, 9 f.*; 289, 31 f.
5, 6: 185, 15 f.
5, 8: *26, 15 f.*; 27, 12; 190, 9; 192, 13 f.
5, 9: 102, 3
5, 14: *77*, 7; 341, 2 = 7
5, 22: *202, 6 = 18 f.*; *330, 7*
5, 28: *202, 7 f. = 19 f.*; 328, 2 f.; *330, 24–26*
5, 29: 327, 12 f. = 29 f.
5, 34: *330, 8 = 23 f.*
5, 34 f.: 108, 20 f. 25 f.; 127, 23–25
5, 39: *202, 5 = 17 f.*; 327, 9 = 26 f.
5, 45: 57, 1–5 (Krit. App.); 59, 18; *127, 16 f.*
5, 48: *127, 15 f.*; *363, 25 f.*
6, 9: *127, 20 f.*
7, 5: *37, 18*
7, 6: 226, 35 f.
7, 7 f.: 168, 2–4
7, 18: *99, 4 f.*; *137, 11 f.*; 230, 6 f. = 22
7, 22 f.: *295, 11–296, 2 = 295, 26–296, 15*
7, 24. 26: *202, 11–203, 1 = 202, 24–203, 17*
8, 12: 6, 11; 173, 2; 181, 27; II 10, 8 *1
9, 12: 150, 3
9, 17: 58, 26
9, 28: 223, 4 f. = 22 f.
10, 10: 327, 25 f.
10, 18: *295, 10 f. = 24 f.*
10, 29: 189, 6; *255, 24–26*
10, 30: 189, 5; 342, 17
11, 5: 223, 4 = 22
11, 11: 181, 20
11, 27: *26, 8*; 36, 14; 38, 7; 49, 15; *53, 14 f.*; 54, 1; *131, 20–22*; *140, 2 f.* 5; IV 4, 1 *3 (349, 21 f.)
12, 31: 59, 14 f.
12, 32: 50, 10 f.; 59, 9 f.
12, 42: *256, 26*; *257, 2–4*
13, 5: 220, 2 f. = 15 f.
13, 5 f.: 219, 1–3 = 15–18
13, 10: 205, 9 = 24 f.
13, 12: 187, 31
13, 13: 223, 12 = 29
13, 24: I 8 Anh. I 1 (97, 20)
13, 39: 70, 12
13, 42: 173, 2
13, 44: *340, 1–3 = 15–18*
15, 19: 250, 20
15, 21: 134, 17
15, 24: 10, 1 f.; *333, 31 = 33 f.*; 338, 3 f. = 16
16, 18: 253, 6 f.
16, 27: 143, 8 f.; 343, 21
18, 10: 95, 3–5; 181, 20 f.
19, 4: *271, 25 f.*
19, 5 f.: *143, 12 f.*
21, 33–41: 131, 29 f.
22, 10: 134, 31 f.; 135, 6
22, 11–13: 134, 23–28; 135, 7 f.
22, 30: 113, 2 f.; 352, 1 f.
22, 31 f.: *128, 1–3*
22, 36–40: *128, 25–29*
22, 37: *128, 34 f.*
22, 40: 129, 4

Matthäus (Forts.)
24, 12: *156, 25 f.*; 157, 14
24, 14: 295, 4 f. = 18. *25 f.*
24, 21: *274, 5 f.*
24, 35: *271, 27 f.*; 295, 8 = 21 f.; 339, 5 f.
24, 36: 79, 2 f.
25, 1 ff.: 313, 17 = 34
25, 25: 181, 9
25, 29: *187, 31*
25, 34 f.: *203, 2–4 = 18–20*
25, 41: 6, 9 f.; 13, 17; 70, 8. 13; 83, 2 = I 6, 3 *1; 134, 12; 173, 2; 176, 17; 177, 2; *203, 6 f. = 23*
25, 46: 176, 17
26, 29: *185, 13 f.*
26, 38: 141, 3; *162, 16 f.*; *163, 12 f.*; *353, 17 f.*; 354, 4 = IV 4, 4 *1 (353, 19)
26, 41: 162, 19–21
26, 72: 99, 1
26, 75: 99, 12 f.
27, 46: 153, 31
27, 63: *251, 30 f.*
28, 19: 10, 1 f.; 50, 6–9
28, 20: IV 3, 13 *2.*3 (345, 4)
Offenbarung
1, 8: *43, 12 f.*
2, 1. 8: 95, 1 f.
3, 15: 267, 31
12, 7: 70, 8. 12; 83, 2
12, 9: 70, 11; 156, 28 f.
14, 6: 290, 12; 343, 23 = IV 3, 13 *1; 344, 7 = IV 3, 13 *2
20, 2: 70, 11; 156, 28 f.
21, 2: 186, 14 f.
21, 4: 286, 11
21, 18 f.: 184, 15–18
21, 19 f.: 184, 18–185, 2
1 Petrus
1, 3: 54, 21
1, 9: *155, 9 f.*
1, 17: 143, 26
2, 4–6: 186, 15 f.
3, 18–21: *136, 4–9*
3, 19: 173, 2; 182, 14
4, 7: IV 3, 12 *
5, 8: *262, 27 f.*
2 Petrus
1, 4: 355, 5 f.
2, 16: 105, 10 f.
Philipper
1, 23: *188, 1–3*
1, 23 f.: *93, 13–15. 22 f.* = I 7, 5 *1 (93, 15–17)
2, 6 f.: 38, 16 f. 26; *356, 1 f.*; IV 4, 4 *1; IV 4, 5 *; Textanh. Anath. syn. Const. 7
2, 7: 10, 8; 140, 15; 343, 20
2, 7 f.: 191; 2; 277, 5 f.
2, 8: 277, 14
2, 10: 44, 4 f.; 70, 25 f.; 80, 7; I 8 Anh. I 1; 122, 19; 170, 34 f.; 171, 26 f.; 139, 13 f.
2, 10 f.: *43, 22–25*
2, 13: *205, 13 f. = 28 f.*; *234, 5 f. = 22 f.*
3, 13: 347, 1 f.
3, 14: 232, 2–4 = 19 f.
4, 8 f.: *135, 26–28*
4, 13: *253, 11 f.*
Römer
1, 1–4: *129, 12–17*
1, 14: 295, 5 f. = 18 f.
1, 20: 191, 17
2, 4: 101, 1 f.; 210, 18–20
2, 4 f.: *213, 11–214, 1 = 213, 29–33*
2, 4–10: *203, 9–204, 4 = 203, 26–204, 20*
2, 11: *90, 19 f.*; 101, 11 f.
2, 15 f.: *178, 10–12*
2, 28 f.: *332, 11–13*
2, 29: 314, 11 f. = 29
3, 2: *341, 14 f.*
3, 19: 229, 15
5, 10: 143, 6 f.
6, 4: 58, 17; 59, 1 f.
6, 16: 255, 7 f.
7, 12: 137, 14. *17 f.* 20 f.

7, 13: *137, 24 f. 28 f.*
7, 14: 14, 10 f.; 312, 15 f. = 313, 18
7, 22: 333, 9; 363, 10 = IV 4, 9 *
7, 23: *265, 14–16*; *270, 4*
7, 24: *I 7 Anh. 2*
8, 3: 321, 7 = 24 f.
8, 7: 265, 11 f. 19; *269, 26 f.*; 270, 15. *19.* 21
8, 7 f.: 263, 15 f.
8, 9: *267, 6 f.*
8, 14: 101, 31; 102, 3; 191, 9
8, 19: *92, 4 f.*; 93, 25 = I 7, 5 *1 (93, 18 f.); 241, 27 f.
8, 20: *93, 1*; II 8, 3 *6 (161, 14); *171, 19 f.*; *275, 9 f.* = III 5, 4 *1; 276, 6
8, 20 f.: *91, 13–92, 1*; 93, 5; I 7 Anh. 1; 124, 4. 6; *271, 29–272, 2.* 4 f.
8, 21: 275, 17 f. 18; *III 6, 1 * (281, 13 f.)*; 285, 13 f.
8, 22: I 7 Anh. 2
8, 22 f.: *92, 6 f.*
8, 35: *215, 21–23*
8, 38 f.: *253, 15–19*
9, 5: 231, 10 f.
9, 6: *332, 10 = 28*; *341, 2 f. = 7 f.*
9, 8: 168, 30; 191, 9; *332, 9 f.*; *334, 4 f.*
9, 11–13: *170, 20–24.* 30 f.; 171, 1 f. 8. 15; 264, 20 f.
9, 13: 161, 8 f.; 169, 1; 238, 11–239, 2 = 238, 26–239, 16
9, 14: *90, 19 f.*; *170, 24 f. 27*; 171, 2 f. *22*
9, 16: *205, 12 f. = 27 f.*; *229, 8 f. = 25 f.*; *230, 15 f. = 31 f.*; 232, 5 f. = 23 f.; 233, 8–10
9, 17: 220, 30 f.
9, 18: *206, 12 f. = 24 f.*; 210, 3 f. = 16 f.; 221, 4 f. = 22
9, 18–21: *205, 14–206, 7 = 205, 29–206, 19*; *235, 11–16 = 24–29*
9, 19: *240, 2 f. = 15 f.*
9, 20: *239, 9 f. = 24 f.*; *240, 4 f. = 17*
9, 21: III 1, 22 *1.*2; 240, 7 f. = 22 f.; *243, 6–8 = 19 f.*; 288, 16 f.
9, 33: 321, 6 = 25 f.
10, 6–8: *57, 6–9*
11, 4: *318, 2 f. = 13 f.*
11, 5: 318, 4 f. = 15
11, 33: 64, 1; 319, 5; 330, 13; *345, 15 f. 17 f.*
11, 36: 347, 20
12, 11: 156, 19
13, 14: *115, 16 f.*
14, 13: 321, 6 = 25 f.
15, 6: 10, 2 f.
16, 25: 64, 6
16, 25–27: 305, 5–7 = 18–20
16, 27: 347, 3 f.
1 Thessalonicher
4, 17: *189, 17–19*
5, 8: 342, 12 f.
5, 14: *330, 9–11 = 26–28*
5, 23: 263, 22
2 Thessalonicher
2, 10: 187, 17
1 Timotheus
1, 4: 327, 1 f. = 14–16
2, 5: 37, 19 f.; 139, 15
4, 1. 3: 150, 24–151, 3
6, 20: 258, 5
2 Timotheus
1, 3: *129, 6 f.*
1, 16–18: *236, 11–14 = 26–29*
2, 4: 342, 10 f.
2, 20: 170, 7–9
2, 20 f.: *172, 4–8*; *237, 11–15 = 24–28*; 241, 4–6 = 19 f. = III 1, 23 *1
2, 21: 241, 4–6 = 19 f.; *243, 3–5 = 16–18*
3, 16: 301, 10 = 28
Titus
3, 5: 58, 20 f.
3, 6. 8: 347, 3 f.

II. VERZEICHNIS AUSSERBIBLISCHER AUTOREN

Hier sind die Stellen aufgenommen, an denen (1) Origenes (oder Rufin) bestimmte Autoren oder Schriften anführt, sei es in Form eines Zitats oder eines bloßen Hinweises; ferner solche, an denen (2) bestimmte Autoren als Quellen für Origenes (oder Rufin) wahrscheinlich gemacht werden können, wobei auch von Origenes bekämpfte Lehren berücksichtigt werden. Der Ort des Vorkommens ist im Falle 1 mit Seite und Zeile nach Koe. angegeben und kursiv gedruckt; im Falle 2 wird nur die Anmerkung angeführt, in der die Quelle erwähnt ist. Es versteht sich, daß für diesen letzteren Fall nur eine willkürliche Auswahl gegeben werden kann.

Acta Ioannis 38–43: IV 1 Anm. 19
Albinus Didascalicus
7 f.: I Praef. Anm. 12
9: II 1 Anm. 10
Anaxagoras: IV 4 Anm. 41
Anonymus Londinensis col. IV 26 ff.: II 10 Anm. 14
Aristoteles: I 7 Anm. 8. 10
~ III 6 Anm. 20
De anima
I 2: II 8 Anm. 16
I 5: II 1 Anm. 5
Ethica Nicomachea I 3: II 11 Anm. 2
Metaphysica I 1: II 11 Anm. 6
De philosophia: I 4 Anm. 6
Poetica 6: III 1 Anm. 51
Politica VIII 7: III 1 Anm. 51
Ascensio Moysi: III 2 Anm. 2
Barnabas 18: *251, 9–12*
Baruch-Apokalypse, griechische: II 3 Anm. 24
Basilides: *168, 15*
Clemens Alexandrinus
Stromata
I 150, 4; II 100, 3: III 6 Anm. 4
II 131, 6: III 6 Anm. 5
V 90, 1: IV 4 Anm. 40
VI 132, 3: IV 2 Anm. 14
VII 6, 1–15, 4: I 6 Anm. 9
Clemens Romanus
Epistula ad Corinthios I 20, 8: *121, 13–19*; *122, 14 f.*
Demokrit: IV 4 Anm. 41
Diodoros Kronos: IV 4 Anm. 41
Doctrina Petri: *15, 1*
Ebioniten: *334, 1–4 = 14*
Epiktet I 1, 7: III 1 Anm. 12
Epikur: IV 4 Anm. 41
Fr. 411 Us.: III 1 Anm. 19
Euripides
Hippolytus: III 2 Anm. 8
Gnosis: I 2 Anm. 11. 19. 42
~ I 5 Anm. 10. 12
~ I 6 Anm. 6
~ I 8 Anm. 4
~ III 1 Anm. 28. 29ª. 32
~ III 4 Anm. 3
~ IV 2 Anm. 11
~ IV 3 Anm. 24
Hebraeus magister: *53, 5 = I 3, 4* (52, 1)*; *346, 11*
Henoch
2–5: *51, 8 f.*
19, 3 (p. 48, 18 f.): *359, 5*
21, 1 (p. 50, 4): *358, 33*
40: I 8 Anm. 1
Herodot
I 216; IV 26: II 9 Anm. 14
IV 103: II 9 Anm. 15
Hermae pastor
Mandata 1, 1: I Praef. Anm. 7; *51, 6–8*; *111, 19–21*
Mandata 6, 2: *251, 5–8*
Visiones 2, 4, 3: *313, 9–12 = 25–28*
5, 7: *51, 5*

Hieronymus
Übersetzung von *Origenes, In Canticum Canticorum homiliae:* *3, 6*
Praef. p. 26, 3 f.: *3, 10 f.*
Praef. p. 26, 8 f.: *3, 9 f.*
Übersetzung von *Origenes, In Ezechielem homiliae*
Praef. p. 318, 1–3: *4, 8*
Praef. p. 318, 12–19: I Praef. Ruf. Anm. 8
Praef. p. 318, 21–24: I Praef. Ruf. Anm. 4
Hippocrates
Aphorismi 7, 87: II 10 Anm. 19
Ignatius
Epistula ad Smyrnaeos 3: I Praef. Anm. 27
Lucrez, *De rerum natura*
III 31–40: II 7 Anm. 13
V 216; VI 529: IV 3 Anm. 8
Marcion: I Praef. Anm. 8
~ II 4 Anm. 3
~ *148, 18*; *168, 15*
~ III 1 Anm. 35. 37. 65
~ III 3 Anm. 2
~ III 5 Anm. 30?
~ IV 2 Anm. 11
~ 194* f. Harnack: I 8 Anm. 5
~ 259* f.: II 4 Anm. 11
~ 265*–268*: II 5 Anm. 13
~ 283*: II 7 Anm. 5
~ 284* f.: II 4 Anm. 4
~ 294* f.: II 5 Anm. 11
~ bei Tertullianus Adversus Marcionem I 11, 9; II 26, 1; 28, 1: II 4 Anm. 5
Melito von Sardes
Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ: I 1 Anm. 2. 14
Numenios Fr. 44 des Places: III 4 Anm. 3
Origenes
In Genesim commentarii: 34, 17; *52, 6*; *123, 14*
In Psalmos commentarii: 132, 9
De resurrectione: 173, 8
Pamphilus
Apologia pro Origene: 5, 1 f.
Philo: I 2 Anm. 7
De providentia: I 4 Anm. 7
De vita contemplativa 78: IV 2 Anm. 14
De vita Mosis II 4, 17 ff.: IV 1 Anm. 6
Plato
Convivium 177 D5: I Praef. Ruf. Anm. 5?
Cratylus
399 E: II 8 Anm. 16
400 BC: I 8 Anm. 39
Gorgias
493 A: I 8 Anm. 39
504 B: II 10 Anm. 16
Leges
716 C: III 6 Anm. 10
896 E–899 B: I 7 Anm. 12
904 A–E: I 6 Anm. 9
Phaedrus
245 C–E: I 7 Anm. 14
246 AB: III 4 Anm. 6
248 A: I 3 Anm. 33
Res publica
434 D–441 C: III 4 Anm. 6
516 AB: I 1 Anm. 11
589 A: IV 4 Anm. 71
Theaetetus 176 B: III 6 Anm. 4
Timaeus
28 A: I 2 Anm. 36
30 B: II 1 Anm. 6
41 AB: II 3 Anm. 28
48 A: III 5 Anm. 32
52 B: IV 4 Anm. 49
69 C–72 D: III 4 Anm. 6
92 B: I 8 Anm. 17
Pseudo-Plato
Epinomis
981 C–985 A: I 5 Anm. 17
984 E: II 11 Anm. 25

Platonismus: I 1 Anm. 4. 10. 15. 16. 17
~ I 2 Anm. 5. 44
~ I 3 Anm. 5. 6. 19. 31
~ I 6 Anm. 6
~ I 8 Anm. 43[a]
~ II 1 Anm. 11. 12
~ II 9 Anm. 8
~ II 10 Anm. 13
Plutarch
De facie in orbe lunae 28: II 8 Anm. 12
Ptolemaeus
Geographica IV 8, 3: II 9 Anm. 13
Hypotheses II 11: II 3 Anm. 25
Pythagoreismus: I 6 Anm. 6
Rufinus
De adulteratione librorum Origenis: 5, 2 f.
Simon Magus: I 1 Anm. 5
Sophokles
Aias: III 2 Anm. 8
Stoa: I 2 Anm. 27
~ I 3 Anm. 18. 21
~ I 5 Anm. 8
~ II 1 Anm. 11. 17
~ II 5 Anm. 3
~ III 1 Anm. 4. 6. 9. 10. 14. 15. 16. 18. 20. 26. 66
~ III 2 Anm. 8. 16
~ IV 1 Anm. 2
~ IV 4 Anm. 43. 63
~ SVF II 65: III 4 Anm. 21
~ SVF II 83: IV 1 Anm. 2
~ SVF II 309: II 1 Anm. 8
~ SVF II 458: II 8 Anm. 4
~ SVF II 474: IV 1 Anm. 2
~ SVF II 499: III 1 Anm. 7
~ SVF II 623–632: II 3 Anm. 11
~ SVF II 634: II 1 Anm. 6
~ SVF II 727: III 1 Anm. 11
~ SVF II 804–808: II 8 Anm. 16
~ SVF II 994: III 4 Anm. 21
~ Antipater von Tarsos SVF III 50: I 1 Anm. 18
~ Chrysipp SVF II 527: II 3 Anm. 20
~ Poseidonios: III 1 Anm. 6
~ bei Achilles, *Introductio in Aratum 13:* II 1 Anm. 5
~ bei Doxographi Graeci p. 458, 8–11: II 1 Anm. 8
Straton Fr. 42–44 Wehrli: IV 4 Anm. 46?
Valentinus: *148, 18; 168, 15*
Vergil
Aeneis
VII 725 ff.: III 1 Anm. 39
XI 714: III 1 Anm. 46
XII 427–429: IV 1 Anm. 7
Eclogae I 70: III 1 Anm. 39
Georgica
I 94: III 1 Anm. 39
II 263: IV 3 Anm. 8
II 490: II 11 Anm. 1[a]
II 490–492: II 7 Anm. 13
III 160 f.: III 1 Anm. 39
IV 1: III 1 Anm. 9

III. SACHREGISTER

Dieses Register enthält Stichwörter, welche Themen und Motive des Werkes 'De principiis' bezeichnen. Es handelt sich also nicht um einen Begriffsindex, der das Vorkommen bestimmter Wörter registriert. Die Angaben sind deshalb auch nicht auf den Originaltext, sondern auf unsere Übersetzung bezogen; zitiert werden die Seitenzahlen der vorliegenden Ausgabe. Hauptstellen, an denen ein Thema ausführlich behandelt wird, sind durch Kursive hervorgehoben. — Eigennamen sind in Auswahl aufgenommen.

Abraham: 89; 329—333; 411; 561; 703; 743; 751
Adam: 89; 133; als Prophet 175; 311; 561; 733; = Christus 751
Ägypten, Ägypter: 311; 333; 343; 497; 555—557; 561; 565; 589; leiblich und geistig 755—759; = diese Welt 761—767
Äther (fünftes Element): 231; 243; 285; 325
Äthiopier: 411; 757
Akzidens/Wesenseigenschaft [s. auch „gut/böse"]: 129; 151; 157; 221; 259; 403—405
Altes Testament/Neues Testament [s. auch „heilige Schrift"]: Übereinstimmung, Inspiration durch denselben Gott 83. 89—91. *329—355.* 375. 521. 729. 739; Vorrang des NT 587; Erhellung des AT durch das NT 687—689; 121; 159; 161; 165; 565; 669; 705
Anfangslosigkeit: der Weisheit 125; des Sohnes 131. 783. 787; des Wortes 127; der „Kraft Gottes" 143—145; der Schöpfung 147. 189—191. (399—401?); des hl. Geistes 169; der Vernunftwesen 267; Materie nicht anfangslos 803
Apostel, apostolisch: Christus in den A.n 85. 359. 369; Nachfolge, Überlieferung 85; Glaubensaussagen 87; inspiriert 91. 375. 599; empfangen den heiligen Geist 161. 177. 377; Mission 359; Erkenntniskraft begrenzt 361; = Seele Christi? 399; „der Apostel" häufig für Paulus (s. dort).
Askese: 379
Astrologie und Fatalismus: 93; 243 Anm. 18; 251; 475
Auferstehung (des Fleisches): 91; *419—427;* 659; 823; 829

Babylon, Babylonier: leiblich und geistig 755—759. 763
Balaam: 265
Bewegung (κίνησις, motus), insbes. moralische und geistige: 111; 111—113; 189; 203; 213; 219—221; 239; 247; 255; 261; 277; 287; 291; 405; 413; 439; 465; 513; 541—543; 601; 609; 631
Bild (εἰκών, imago): 117; 131—137; 435; 445; 643
Boreas: 391

Chaldäer: Weisheit 589
Cherubim: 827
Christentum, Ausbreitung: 673—677; 683—687

Christus [s. auch „Anfangslosigkeit"; „Gott"; Trinität"]: 123—157; Glaube an Chr. 83—85. 595; in den Aposteln 85. 359. 369; christologische Themen 89—91. 723; Schöpfungsfunktion 89. *125—127.* 191. 233. 361. 407. 791; Zeugung 89. 129—133. 297; Menschwerdung 89—91. 141. *355—373.* 455. 591. 635—637. 791—793; Leiden 91. 313; Auferstehung 91; „sieht" den Vater nicht 119—121; göttliche und menschliche Natur 123. 359; Sohn 123. 131. 159; offenbart den Vater, führt zu ihm 129. 139—141; Bild Gottes 131—137; Wesenseinheit mit dem Vater 133; Hervorgehen aus dem Willen des Vaters 133—135. 143. 785; Emanation? 135. 783—785; Mittler 139. 357; Gott 149; Teilnahme an Gottes Allmacht 149—151; wirkt in den Vernunftgeschöpfen 171—173. 363; Herrschaft 217. 311. 637—641; Kleid der Heiligen 305—307; erfüllt Vorhersagen der Propheten 329. 359; erkennt Gott des AT als Vater an 331—333; gegen Doketismus 361; Seele Christi *363—371.* 385. 793—799. 823; zwei Christusse? 375; Vorstellungsweisen (ἐπίνοιαι) 377; Arzt 377; „Paraklet" 381; Seele und Geist 397; Gottes Seele? 399; dem Vater unterworfen 637—639; Unglaube der Juden 697; zweiter Gesetzgeber 771; Passion im Himmel 773—775. 825; unräumlich 789. 793; in den Heiligen 789—791; umfaßt (= erkennt) den Vater 811; Vernunftwesen (νοῦς) 827—829; *Prädikate* (ἐπίνοιαι) *Christi*: Auferstehung 129. 139; Bild des unsichtbaren Gottes 117—119. 131—133. 137. 155. 337. 361. 785—787. 819; Eingeborener 133; Erkenntnis 181; Erstgeborener vor aller Kreatur 123. 131. 357. 785; Gerechtigkeit 181. 259. 409. 789; Heiligung 181. 789; Leben 127—129. 139. 163. 789—797; Licht, Glanz 137—139. 141. 151—153. 259. 787; Prägebild von Gottes Wesen 131. 137—141. 785; Spiegel von Gottes Wirkkraft 153; Wahrheit 83. 127—129. 137—139. 211. 357. 363. 789—793. 797; Weg 129; Weisheit 101. 123—129. 131. 135. 143—147. 153. 181. 191. 259. 295. 357. 377. 409. 783—785. 797; Wort (λόγος, verbum vel ratio) 101. 127. 135. 159. 259. 357. 409. 727. 783. 787—789. 797

Dämonen: 97; 219; 229; 247—251; 273; 277; 451—453; der Künste und Wissenschaften 593—595; 597—599; 825—827

Damasus: 73

David: 685; 749

Dienst, Amt, Fürsorge gegenüber den Menschen (λειτουργία, *ministerium):* Engel 223—225. 253. 261. 269. 271; Sterne 243—245; 289; 297; 395; 407; 417—419; 631—635; 767

Dositheus: 737

Eden: 733

Einfache Christen/Fortgeschrittene, Vollkommene: 79; „die Menge" 95; 335; 521; 565; 693; 701; 709; 715; 725—727; 745

Einheit, Einfachheit/Vielheit, Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit, Zusammensetzung: Gott 111—113. 201; ursprüngliche und eschatologische Einheit der Geschöpfe *215—225.* 229. 249. 271. 645—651. 655. 659. 825—827; Mannigfaltigkeit der Welt und der Vernunftwesen 277. *285—291.* 299. 301. 361. 405. 409. 413. 655

Elisabeth: 241; 599

Ende der Welt (συντέλεια τοῦ κόσμου, *finis, consummatio mundi) [s. auch „Wiederbringung"]: 215—231;* Verknüpfung mit dem Anfang 217—219. 631. 651. 665. 831; 243; 247; 259; 285; 291; 301—303; 325—327; 417; 623—625; 635; *643—667*

Engel: 85; 93—97; Sturz, Abfall 93—95. 209. 451; böse E. 93—95. 561. 575; Ordnungen 193—195. 407—409; Völkerengel 199. 209. 591—593; Gutheit wesenhaft oder Verdienst? 199—201. 209. 235; Wandlungen 219. 247. 827; 221; Fürsorge, Erziehung 223—225; Schutzengel 253. 437. 503; *253—279;* haben Seelen? 383—385; feurig 391; 455—457; Helfer 581. 601; Erkenntnis 779; 801

Ephesus: 253

Erde: eschatologisch 223. 665; „die gute Erde" = Fixsternsphäre 321. 327. 403; Schemel der Füße Gottes 331; 451; = Materie? 803

Erkenntnis, Forschung, Weisheit, insbesondere theologisch-religiöse [s. auch „Mensch, Schwäche des Erkennens", „Vernunft"]: 81; 87; 95; 99; 101; begrenzt 109. 123. 231. 775—779. 809; aus der Schöpfung 109; 115; durch Gleiches 117. 813; außerhalb der Offenbarung möglich 161; 187; Problemerörterung, Fragen 215. 233. 265. 397—399. 409. 621. 667; 237; 301; 327; 357; Vermutungen 361; Freude 379; Unwissenheit 437; im Himmel 441—457. 665—667; Bemühung 461; kritische Prüfung 527; 587; 705; 723; 729; 747; Vorsicht 761; bedarf der Hilfe Gottes 765; 821; 831

Erziehung, erzieherische Führung [s. auch „Engel, Schutzengel"; „Fortschritt"; „Heilsplan"; „Strafe"]: 183; 225—227; 301; 307; 445—447; 453; 473; 487; 513—517; 641; 663—665

Esau: 395; 415—417; 549; 605

Eva: 311; 561; 751

Fall, Abstieg (der Vernunftwesen) [s. auch „Nachlässigkeit, Trägheit"]: Gründe: Trägheit, Überdruß, Nachlässigkeit 183—187. 221. 405. 817; Folgen: Übergang in eine andere Klasse von Vernunftwesen 203—213. 221—223. 229. 263—267. 273. 283. 557. 827—829, Annahme von Körpern 203—205. 651—653, Entstehung der Welt 285—287. 301. 311. 405. 413. 629—633; rückgängig gemacht durch Christus 129; Sterne 239

Fegefeuer: s. „Strafe"

feindliche Mächte, Gegenmächte (ἐναντίαι *oder* ἀντικείμεναι δυνάμεις, *contrariae virtutes) [s. auch „Teufel"]:* Anfechtung der Menschen 93. 225. 289. 451. *561—603;* 93—95; biblische Bezeichnungen 193—197; Bosheit wesenhaft oder aus freiem Willen? 201; 205—213; Rückkehr zum Guten 225—227. 657—659. 829; 261; kalt 391; 449; 557; 561—563; Weisheit 589—591

Fortschritt, Aufstieg, Besserung, Vervollkommnung (der Vernunftwesen, des Menschen) (προκοπή, *profectus) [s. auch „Fall"]:* 181—183; 239; 261; 287—289; 413; 457—459; 473; 505; 513; 557; 597; 613; 639; 659; 663

Gabriel: 253; 371; 789—791
Garizim: 107
Gattungen, Formen, Gestalten, Ideen: 127; 191—193; 291; 295; 317—319; 449—451; 817 Anm. 70
Gebote: 333; 351—353; 475—477; 539; 731; 739—745
Geist: s. „Heiliger Geist"; „Vernunftwesen"
Gesetz: das Pneumatische im Gesetz 95. 687—689; 335; 371; 375—377; 407; 411; Gesetzgeber 671; typologische Deutung 717—719; 725—729; 735—739; himmlisches G. 773
Gewissen: 429
Glaube [s. auch „Heilige Schrift; „Richtschnur"; „Vernunfterkenntnis"]: 79; 83; 87; Anfechtungen des Gl. 583. 595; 617; Gl. bringt Heil 641
Gnade: 83; 309; und menschliches Verdienst 311. 505—507. 517. 533—541. 559. 569. 581
Gott (Vater) [s. auch „Trinität"]: 85—89; Schöpfer 87. 189. 233. 293—295. 621. 663. 809—811; gerecht 89. 341—355. 409—419. 489—491. 621; körperlos 97—107. 111—121. 231. 337. 397—399. 783; Feuer 99—103. 389; Licht 101; Geist 103—107. 111; unerkennbar 107—109; Vater des Sohnes 125. 783—787; ungeworden 135. 163; Gottes Kraft 143—145; will das Gute 145; Gottes Macht 147—151. 401; Herrlichkeit 149—151; Güte 155—157. 201—203. 331. 341—355. 489—491; Vater des Alls 159. 189; verleiht das Sein 171. 181. 541; der Seiende 173; wohltätig 189; erfüllt die Welt 289; sichtbar oder unsichtbar? 117—119. 335—339; ohne Affekte 339—341; hat eine Seele? 383—385. 397—399; Macht begrenzt 401. 809. 825; Arzt der Seelen 433. 507—509. 519; beeinträchtigt die menschliche Willensfreiheit nicht 481—591; Allwissenheit, Vorherwissen 525. 549. 559; gibt die Vollendung 535—537. 569; Ewigkeit 623; umfaßt alles 625
Götter, zwei (Gnostiker, Marcion): 255; *329—355;* 375; 415; 491; 521; 553; 621; 699
Gottverähnlichung (ὁμοίωσις θεῷ): 181—183; 643; 647; Nachahmung Christi 363. 371. 797—799; Verwandtschaft mit Gott 509; Nachahmung und Verwandtschaft Gottes 815—819
Griechen (Hellenen), griechisch, Griechenland: 85; 159; 317; 323; 407; 411; 591—593; 605; 661; 671—675; 779
Gut/Böse, Schlecht: Gott ist wesensmäßig gut 157. 201. 221. 259. 819; Vernunftwesen zum Guten und Bösen fähig 173. 181. 199—205. 219—221. 227. 235. 253—257. 467. 811; Güte definiert 341; Christus nicht zum Bösen fähig 267—269; das Schlechte = Fehlen des Guten 405; Stufen von Gütern 439—441 [s. auch „Gottverähnlichung"]

Hebräer: 411; 497; 671; 681; 753
Hebräischer Lehrer des Origenes: 165; 777
Heilige: 91; 105; 171; 177; 259; 263; 321—323; 423; 551; 647; 771; 789
Heiliger Geist [s. auch „Trinität"]: 85; 91; Hervorbringung 91. 163. 297; Inspiration der heiligen Schrift 91. 95, AT und NT *373—377.* 721. 763. 775;

unkörperlich, aber substantiell 105; *159—183;* Wirken: Offenbarung 167, Heiligung 169—177. 181. 241. 259. 801, Wegnahme des hl. G. 175. 435, Gaben 181. 377. 435, in der Seele Christi 365; Sünde wider den hl. G. 177; wesenhaft heilig 259; „Paraklet" 377—381; 449
Heilige Schrift, heilige Schriften [s. auch „Inspiration"; „Altes Testament/Neues Testament"; „Vernunftbeweis/Schriftbeweis"]: Wissen über die Schrift 73; Quelle der Glaubenserkenntnis 83; Sprachgebrauch 95. 103. 801; geistlicher und wörtlicher Sinn 95. 103—105. 165. 207—209. 275. 279. 337—345. 375—377. 425. 433. 441—443. 623. *695—781;* 491; *669—781;* Schlichtheit 693; dreifacher Sinn 709—721
Heilsplan (οἰκονομία, dispensatio): 123; 189; 223; 453; 507—509; 513; 523—527; 633; 641; 703; 711
Hieronymus: 73 Anm. 1; 75—77
Himmel: Firmament 235. 321. 403. 761—763; 327; 455; 655; 665; himmlisches Jerusalem 753; 771—775
Hölle: s. „Strafe"

Idumäer: 555—557.
Inder: 589; 735
Inspiration, Göttlichkeit der heiligen Schrift: 83; 95; 159; 595—599; *669—695;* 701; 721; 727—731; 741; 763; 781
Irrlehren, Irrlehrer (haereses, haeretici): 77; 135; 215; 235; 255; 335; 341—355; 375; 377; 409; 413; 421—423; 461; 485; 521; 553; 595; 621—623; 627; 637; 699; 801
Israel, Israeliten, israelitisch [s. auch „Juden, Judäa"]: 89; 277; 435; 449; 555—557; 581; leiblich und geistig 721. 747—767; 769—771

Jakob: Jakobsleiter 203; 415—417; 549; 581; 605; 703; 747; 751; 755
Jerusalem: 107; 441—445; 743; 749; 753—757; 761
Jesus: 151; 675—677; 681; 687—689; 733; 795
Josua: 343; 563; 749; 771
Johannes (der Apostel): 789
Johannes (der Täufer): 241; 599; 607; 793
Jordan: 771
Juda: 679; 749—751; 755
Judas: 311; 565; 577; 597
Judäa, Juden: 107; 359; 443; 677; 699; 713—715; 739; 743; 749—751; 755—763

Kain: 751
Kirche, Kirchen, kirchlich (ecclesia, ecclesiasticus): 85—97; 225; 253; 377; 463; 623; kirchliche Verkündigung 85. 91—97. 419; kirchlicher Glaube 215. 233. 421. 661
Körper, Leib (σῶμα, corpus) [s. auch „Materie"; „Auferstehung des Fleisches"]: Hindernis des Geistigen 111; Verhältnis Körper — Seele 115; An-

Körper, Leib ... (Forts.
nahme von Körpern beim Fall 203—205; = „Eitelkeit" 243; 249; 267; 271; dient zur Bestrafung 273; = Gefängnis 275—279. 439 Anm. 25; = „Röcke aus Fell" 279; pneumatischer (geistiger) Körper 303—311. 385—387. 421—427. 441. *653—667;* 363; 395; 437; natürliche Triebe und Affekte als Versuchungen durch den Leib 567—571. 609. 617—621; 603—605; 631; 779; 811; 823; 827
Körperlos, unkörperlich (ἀσώματος): Begriff 95—97. *779—781;* unsichtbar (biblischer Ausdruck für „körperlos") 97 Anm. 29. 117—119. 233. 323. 779—783; Gott Vater 99—121. 135. 337—339. 783; Gott Sohn 125. 129. 789. 793; heiliger Geist 105; Vernunftwesen 233. 297—303. 307—311. 325; Seele 97. 115; Kosmos? 319
Krankheit [s. auch „Gott, Arzt der Seele"]: 113; 429; 433; 507—509; 523
Künste und Wissenschaften: 105; 185; 257; 445; 535—539; 589; 593

Levi: 749
Licht: Gott Vater 101; Vernunft 109; Gott Sohn („Glanz") 131. 137—139. 151—153; Engel des Lichts 211; Vernunftwesen 815
Liebe: 361; 365—369; 391; 785; 823
Lohn (für Verdienste) [s. auch „Strafe"; „Vergeltung"]: 203; 221; 241; 253; 259—261; 361; 365; 395; 655
Lot: 703
Lucifer (Morgenstern): 211

Macarius: 75; 459
Mardochai: 577; 599
Maria: 161; 241; 371; 599; 799
Materie, Körperliches [s. auch „körperlos"; „Schöpfung"; „Welt"]: nicht gleichewig mit Gott 161—163. 293; vergeht am Ende der Welt? 229—231. 645—651; Schöpfung und Vergehen 233. *293—303.* 325. 337. 829; Begriff *291. 801—807;* Menge begrenzt 403. 809; Materie und Seele 435; Bewegung und Konsistenz 465; wandelbar 663; periodische Entstehung? 811—813
Mensch (ἄνθρωπος, homo) [s. auch „Gottverähnlichung"; „Körper"; „Seele"; „Vernunftwesen"; „Willensfreiheit"]: von Gott gereinigt und erfüllt 103; zusammengesetzt aus Leib und Seele 113. 721—723, — und Geist 397. 603. 611. 711; Bild Gottes 133. 448. 643—645. 819; eine Art der Vernunftwesen 197; zwei Gruppen 197—199; Ursprung und Ziel 223. 227. 247. 261. 827; Verschiedenheit 273. 407; Schwäche des Erkennens 357—359. 371. 413. 419. 447. 453; vernunftbegabtes Lebewesen 439; Probleme 449; innewohnende Schlechtigkeit 493; natürliche Triebe 567—571. 617; bedarf der Hilfe Gottes 569. 581
Michael: 253; 561; 789—791
Mose: 83; 89; 99; 173; 311; 329; 335—337; 375—377; 403; 449; 475; 491; 497; 551; 561; 579; 623; 643; 665; 671—673; 687—689; 719; 735—737

Nachlässigkeit, Trägheit [s. auch „Fall"]: 185; 203—205; 221; 251; 277; 405; 413; 817
Naturen von Seelen (gnostische Lehre): geistige, seelische, irdische Naturen (πνευματικαί, ψυχικαί, χοϊκαὶ φύσεις) 235. 255—257. 345. 385—387 (biblisch); zum Untergang, zur Rettung bestimmte Naturen (ἀπολλύμεναι, σῳζόμεναι φύσεις) 487. 533. 553; 409; 547; 621
Nebukadnezar: 757

Origenes: 73—77; 459

Pamphilus: 77
Paulus: 195; 253—257; 311; 335; 353; 539; 579; 755; 775; 789—791; 795; 805
Petrus: 253—257; 579; 789—791; 795
Pharao: 481; 485—487; 491; 497—501; 513—515; 523; 757
Philosophen, philosophieren: 79; 85; 97; 159; 461; 589; 593; 605; 643; 661; 671
Phönikien: 209
Pilatus: 577
Python: 599
Prophezeiungen, Verheißungen: auf Christus bezogene 83. 329. 359. 677—685. 699; 231; 595; 675; 689; 705; 751; 761

Raphael: 253
Rebekka: 411; 549
Reinheit, Reinigung: 103; 181; 227; 277; 327; 417—419; 435; 449; 509; 547—549; 713; 767
Richtschnur (Regel) des Glaubens, der Frömmigkeit, der Kirche (κανών, *regula):* 85; 205; 459; 481 Anm. 27; 527 Anm. 61; 557; 595; 627; 701; 775; 821?

Salomo: 123; 127; 131; 331; 533; 587; 743; 777
Samaritaner, samaritanisch: 107
Saul: 563
Schau Gottes: 121; 183; 187; 337; 457; 823
Schöpfung [s. auch „Materie"; „Welt"; „Vernunftwesen"]: von Gott 87. 159. 161—163. 293. 625. 807—809; Beteiligung des Sohnes 125—127. 153. 191; Anfangslosigkeit 147. 189—193; aus schöpferischer Güte 189. 413. 809; der Eitelkeit unterworfen, harrt der Freiheit 241. 245—249. 625; primäre Sch. die Vernunftwesen 399—403. 413
Seele [s. auch „Bewegung"; „Mensch"; „Naturen"; „Vernunftwesen"; „Willensfreiheit"]: Substanz und Leben 91; Traduzianismus 93. 607—609; unkörperlich 97. 115; nicht ungeworden 163; Vernunftwesen 199; der Engel 203. 383; Seelenwanderung 203—205. 217—219. 223. 263—265. 273—277. 281—283. 415. 437. 509. 513—515. 549. 555—557. 601, „Völker" von

Seele ... (Forts.)
Seelen 755—763, 823—825. 831; der Sterne 237—239. 249. 251; Bewegung 239. 439. 465; von außen eingesetzt, präexistent 239—241; Etymologie 275. 389—391; Kleid des Körpers 303—305; Christi Seele *363—371.* 385. 793—799. 823; *381—399;* Blutseele 383. 607; Vergehen der Seele 389. 457; Seele/Geist (Vernunft) 387. 435. 449; Affekte 431; Gleichheit der Substanz 551; „Seele des Fleisches" 603—615; Seele zwischen Geist und Fleisch 611—615; Konflikte in der Seele 615—617
Seligkeit [s. auch „Schau Gottes"]: 91; Frage der Endgültigkeit 183. 661; 207; 221; 269—271; 297; *439—457;* 463; 507; 665
Seraphim: 167; 271; 777
Seth: 89; 133
Sidon, Sidonier: 755—759
Sinneswahrnehmung: 115; Analogie zur geistigen Wahrnehmung 117. 121; Unterschied von Sehen und Erkennen 119—121; 407; 815
Skythen: 411; 735; 759
Smyrna: 253
Sodom und Gomorrha, Sodomiter: 343; 349
Sonne, Mond und Sterne: beseelt oder unbeseelt? 97. 455; beseelte, vernünftige Wesen *235—251.* 395; Kosmologie 319—321. 455; Unterschiede 405; die Sonne spricht 497; Dienstleistung 631; von Vorsehung geleitet 691; 825—827
Stephanus: 311; 333
Strafe [s. auch „Erziehung"; „Vergeltung"]: Hölle, Fegefeuer, Verdammnis 81. 91. 419. 427—439; Hades 759—763; 195; 215; 227; 301; 327; 343—351; 417—419; 433—435; 503; 509; 525; 825
Sünde [s. auch „Fall"; „Gut/Böse"; „Strafe"]: setzt Wissen vom Guten voraus 173. 181; Abweichung von der Vernunft 195; durch Christus aufgehoben 313; als Krankheit der Seele 429—431; 467; Duldung der Sünde 503. 509; Versuchungen zur S. 565—571. 583; Verletzung des Maßes 567

Taurer: 411
Teilhabe: 813—815; an Gott Vater 173; an Gott Sohn 173. 181. 361. 369—371. 789. 799—801; am heiligen Geist 105. 175—177. 181. 377—379. 801; an Gott (der Trinität) 175. 221. 375. 595. 801. 817; an der Materie 109; an der Heilkunde 105; an der Weisheit 259; an der Weisheit der Dämonen 595; am Leben 305
Teufel, Satan [s. auch „Feindliche Mächte"]: 93; Namen 195; „Luzifer", Fall 209—211; Fürst dieser Welt 211; kann zum Engel werden 219; will das Gute nicht, obwohl dazu fähig 257; Fall 269—273; Bestrafung 345; böse 351; Fall aus Dünkel 505; Versucher 561—603; in einer späteren Welt 653; Vernichtung 657—659; Rückkehr zu Gott 829
Tier, Lebewesen (ζῷον, animal) [s. auch „Seele, Seelenwanderung"]: 263—265; 285; 381—383; 407; 439; 449; 465—469; 541—543; 615; 649; 691; 735—737; 807

Trinität: 79; 81; 161; Abstufung des Wirkens *169—183.* 801; 187—189; 201; 215; 221; 231; 233; 339; 377; 641; 781; 787—789; 791; 809—811; 817; 827
Tugend: 183; 281; 347—349; 395; 515—517; 819
Tyrus, Tyrier: 205—209; 527—529; 565; 591; 755—759

Unterwerfung: der Feinde unter Christus 215—217; der Kreatur unter die Eitelkeit 241—243; unter Christus 309—311. 325. 639—641; Christi unter den Vater 637—639.
Unsterblichkeit: s. „Vernunftwesen"

Vergeltung (Lohn und Strafe) nach Verdienst [s. auch „Lohn"; „Strafe"; „Willensfreiheit"]: 91; 271—273; 343; 413; 417; 479; 547; 573; 633—635; 759; 811
Vernunft, Intelligenz (νοῦς, mens): von den Umständen beeinträchtigt 111—113; Wachstum 113—115. 173; unkörperlich 115; Verwandtschaft mit Gott 117. 815; durch die Materie beeinträchtigt 307; höchste Form der Vernunftwesen 387. 601; 395; 457; (λόγος) 467—471; Sprache dem Denken inadäquat 781; schöpferischer Nus 827
Vernunftbeweis/Schriftbeweis: 91; 99; 117; 131; 205; 235—241; 265; 299; 307; 347; 415; 475; 669; 807
Vernunfterkenntnis/Glaube: 79; 357; 361; 669—671
Vernunftwesen, vernünftige Geschöpfe (λογικαὶ φύσεις, λογικά, rationabiles creaturae) [s. auch „Fall"]: Wirkungsbereich des Sohnes 171—175; 187; Ämter und Ordnungen *193—195;* Wandlungen *195—213.* 229. 247. 261. 267—269. 651. 659; Himmlische, Irdische und Unterirdische 219—221; bedürfen sie eines Körpers? 231. 297—303. 307—311. 421. 813; geschaffen 233. 399—403. 413; Sterne 239. 249. 251; nicht verschieden von Natur, sondern nach Verdienst gestuft 253—257. 411. 415—417. 551; 285; unkörperlich 297—303. 307—311; Zahl 403. 811; ursprünglich gleich 413. 551. 633; 461; unsterblich 509. 813—821. 825; 601; 723; Einheit 825. 831
Versuchung [s. auch „Feindliche Mächte, Anfechtung der Menschen"; „Körper, natürliche Triebe"]: 471; *567—585; 603—621*
Voraufgehende Ursachen, d. h. Verdienste und Sünden in einem früheren Leben (προσβύτεραι αἰτίαι, causae praecedentes [nativitatem]) [s. auch „Seele, Seelenwanderung"; „Vergeltung nach Verdienst"]: 277; 395; 413—417; 549—551; 555; 599—601; 635
Vorsehung (πρόνοια, providentia) [s. auch „Heilsplan"]: 143; 285—287; 403; 411; 451—453; 529; 539; 571—573; 579; 585; 635; 653; 691

Welt (κόσμος, mundus) [s. auch „Christus, Schöpfungsfunktion"; „Ende der Welt"; „Materie"; „Schöpfung"; „Vernunftwesen"]: Begriff 315—319. 405; Erschaffung 89. 95. 293—295. 403. 623. 827; wegen des Falles der Vernunftwesen 273. 629—635; Mannigfaltigkeit 237. 277. 285—287. 291. 405—409. 413. 811—813; Aufbau 319—323. 405; umfaßt und gelenkt durch

Welt (κόσμος, *mundus*) . . . (Forts.)
Gott 289. 625. 809; Vergehen oder Umwandlung 95. 229—231. 291. 325—327. 623—629. 813; Folge mehrerer Welten oder Weltzeiten (αἰῶνες) 223. 227. 299—303. 311—317. 627. 635. 651. 717; *285—327;* 723; 801
Wiederbringung (ἀποκατάστασις πάντων, *restitutio omnium):* 315; 639; 659; 665; 825.
Wille Gottes: Hervorgehen des Sohnes aus ihm 135. 143. 785; Ursache der Schöpfung 401. 411—413. 655; 201; 395; 661
Wille, Willensfreiheit: 91—93; 181; 195; 199—201; 227—229; 247; 259; 287—289; 311; 361; 367—369; 405; 413; 435; *463—561;* 573; 577; 601; 609—611; 635; 641; 651; 657; 663