

PAULYS  
REALENCYCLOPÄDIE  
DER CLASSISCHEN  
ALTERTUMSWISSENSCHAFT

NEUE BEARBEITUNG  
BEGONNEN VON GEORG WISSOWA

UNTER MITWIRKUNG  
ZAHLREICHER FACHGENOSSEN  
HERAUSGEGEBEN VON  
WILHELM KROLL† UND KARL MITTELHAUS

FÜNFUNDREISSIGSTER HALBBAND

*Olympia bis Orpheus*



1939

J. B. METZLERSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG STUTTGART

παράδειγμα des Demiurgen vor oder nach diesem zu denken habe. Longin, der wohl wie O. kein *ἐν ἐπέκεινα τοῦ παντός* ansetzte (er war Schüler des O., s. Porph. vit. Plot. c. 20, 37 Bréh.) entschied sich für das *μετ' αὐτόν* (sc. *τὸν δημιουργόν*). Trotzdem bleibt es auffällig, daß bei Proklos hier nicht der Name des O. auftaucht. Daß O. sich mit Platons Tim. beschäftigt hat, zeigen eine Reihe von Zitaten in Proklos' Kommentar (s. Index bei Diehl); allerdings umfassen sie nur das Prooemium: 1, 60, 1. 83, 25. 86, 25 handeln von dem Stil Platons (O. lehnt für Platon ein einfaches Abzielen auf das *ἡδύ* ab); 1, 76, 30ff. steht O. innerhalb einer reichen Doxographie um die Frage, wie der Atlantismythos zu verstehen sei; er faßt die Athener als die guten und die Atlantiner als die bösen Dämonen (wenn hier auch nicht wie sonst meist Longin daneben genannt wird, so braucht dennoch diese Notiz nicht aus seiner Schrift *περὶ δαιμόνων* zu stammen; Heinze 20 Xenokrates 119 verallgemeinert zu Unrecht; denn was O. über die Dämonen gelehrt hat, wissen wir nicht); 1, 162, 27ff. wird eine nach Proklos' Ansicht zu eng gefaßte (*μερικώτερον*), aber sonst richtige Erklärung der *ἐννοαία τῶν ὄρων* Tim. 24 c gegeben, die Prokl. 164, 3 dann verwertet; 1, 63, 25ff. erzählt Porphyrios, daß O. bei Behandlung der Frage, ob Platon mit seinem Angriff gegen die Dichter Tim. 19 d auch Homer gemeint habe, drei ganze Tage verbracht habe 30 *βοῶντα καὶ ἐρυθριῶντα καὶ ἰδρῶτι πολλῷ κατεγόμενον, μεγάλην εἶναι λέγοντα τὴν ὑπόθεσιν καὶ τὴν ἀπορίαν*; u. ä. Fast immer wird an diesen Stellen neben O. Longin genannt (zu dem O. meist eine Kritik gibt), an vielen Stellen Porphyrios dazu. Von Porphyrios kommt Iamblich, von diesem wieder Syrian-Proklos. Da bezeugt ist, daß O. nur zwei Schriften verfaßt hat, haben wir bei diesen Auslegungen nicht an einen schriftlich verfaßten Kommentar zum Tim. (wogegen schon die Beschränkung auf das Prooemium spricht), sondern an Nachrichten aus dem Schulbetrieb zu denken (s. Zeller 516, 4). Zeller meinte, daß Proklos die Notizen über O. von Porphyrios, im besonderen aber von Longin habe. Dagegen wendet sich Hans Krause, *Studia neoplat.*, Lpz. 1904, 54: die Tatsache, daß O. den Longin an den meisten Stellen korrigiere (deutlich z. B. 1. 83, 25), setze für den Schulbetrieb bei O. den Kommentar des Longin voraus; Porphyrios als Vermittler zu Iamblich-Proklos hin habe die O. 50 Notizen entweder von diesem selbst oder einem Schüler, aber nicht von Longin; das zeige auch die Reihenfolge der Zitate bei Proklos, wo der Nennung des O. mit wenigen Ausnahmen die des Longin vorausgehe. Diese Erklärung bei Krause hat große Wahrscheinlichkeit für sich, denn wir müssen uns das Schaffen beider Männer trotz des Schülerverhältnisses von Longin zu O. als zeitlich parallel laufend vorstellen (s. auch oben die Bemerkung zur Schrift *δὲ μόνος κτλ.*). Der Kommentar des Longin, dem Porphyrios dann wohl die Kritik des O. doxographisch zufügte, wird Proklos Tim. 1, 204, 18 ff. genannt (dort auch deutlich die Reihenfolge Longin-Porphyrios-Iamblich-Proklos): er behandelte vom Prooemium nur eine Auswahl.

Nicht völlig frei von Überlieferungszweifel ist

ein Zeugnis bei Nemesios π. *φύσ. ἀνθρ.* 202 Matth. im Kapitel *περὶ μνήμης*: *ἔστι δὲ μνήμη, ὡς μὲν Ἄ. φησὶν, φαντασία ἐγκαταλειμμένη ἀπὸ τίνος αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν φαινόμενης*. Ein Dresdener Codex (bei Matthaei D 1) hat statt O. Aristoteles; die Übersetzung des Alfanus gibt keinen Namen (s. p. 87, 20 Burk.). Aristoteles' Definitionen pflegten getreu dem Worte nach wiedergegeben zu werden; diese läßt sich nicht vollständig mit 10 einer aristotelischen identifizieren. Ihr wird eine platonische entgegengestellt, d. h. O. ist bereits doxographisch eingeordnet (es kann wohl nur O. der Heide gemeint sein; der Christ gleichen Namens erscheint bei Nemes. 144 und 268 Matth.). Nach diesen Definitionen wird versucht, die psychologische Schullehre (Aristoteles) vom Gedächtnis auszugleichen mit Platons *ἀνάμνησις*-Lehre in bezug auf die Ideen (für das Streben nach Synthese von Platon und Aristoteles als Programm auch des Ammonios s. Phot. cod. 251 p. 461 a), wobei die sachlichen Definitionen sich eng an Aristoteles anschließen, das Ganze aber unter Platons Namen gestellt ist (s. W. Jaeger, Nemesios von Emesa 56—66). Der entscheidende Schritt ist, daß neben die aristotelische *ἀνάμνησις* als Wiederaufnahme eines früheren Wissens oder einer früheren Wahrnehmung, die also zeitlich diskursiv ist und so für die Ideen nicht in Betracht kommt, eine zweite gestellt wird *ἥτις οὐκ ἔστι [λήθη] τίλτ Jaeger 59, 1) τῶν ἐξ αἰσθήσεως καὶ νοήσεως ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἐννοιῶν*. Auch dieser Bericht bei Nemesios wird wie das Meiste bei ihm (s. H. Krause a. O.) durch Porphyrios vermittelt sein (s. Jaeger 61f.), so daß wir auch abgesehen von der Überlieferungsfrage bei der Namensnennung in den Kreis Ammonios-O.-Porphyrios-Plotin kommen.

Zur Verwechslung des Neuplatonikers O. mit dem Christen gleichen Namens s. Zeller 513, 4. Überweg-Praechter<sup>12</sup> 595.

[Rudolf Beutler.]

5) Alexandrinischer Kirchenlehrer.

1. Leben. Die wichtigste Quelle für unser Wissen vom Leben des O. ist Euseb. hist. eccl. VI. Dazu kommt die Dankrede, die Gregorios Thaumaturgos hielt, als er die Schule des O. in Caesarea nach fünfjährigem Studium verließ (ed. Koetschau Samml. ausgew. Kirchen- u. Dogmengesch. Quellenschr. H. 9), ferner einzelne Bemerkungen in den Schriften des O. und verstreute Notizen (bei Rufin, Hieronymus, Epiphanius, Palladius, Photios u. a.), deren historischer Wert jedoch schwer zu bestimmen ist, die aber wohl fast alle auf Eusebios und Pamphilos (s. u.) zurückgehen. Eusebios hat hauptsächlich das VI. Buch seiner Kirchengeschichte der Lebensbeschreibung des von ihm aufs höchste bewunderten O. gewidmet. Er geht dabei wie sonst vor, indem er in großem Umfange Material vorlegt, das teils aus eigenen Briefen des O. (VI 2, 1. 28. 36. 39, 5), teils aus Äußerungen von Zeitgenossen besteht (VI 2, 1. 19, 5ff. 33, 4). Im übrigen baut sich die Schilderung auf die von Pamphilos verfaßte und von Eusebios abgeschlossene und herausgegebene Apologie für O. auf (s. VI 23, 4. 33, 4. 36, 4). Für die allgemeine Schätzung ist

das Entscheidende, welches Bild man sich von dieser Schrift machen will, von deren sechs Büchern nur das erste in einer alles andere als zuverlässigen Übersetzung von Rufin erhalten ist (Migne G. XVII 521—616, s. außerdem *Bar den hewer* II<sup>2</sup> 288—291). Das erhaltene Buch enthält nur Zitate aus O.' Schriften, um seine Orthodoxie zu dokumentieren. Wie das hagiographische Material geformt war, wissen wir nicht. Pamphilos hat O. kaum persönlich gekannt. Als Schüler des Pierius in Alexandria war er aber ein eifriger Bewunderer des O. geworden. In Caesarea leitete er wie sein Vorbild eine Schule und richtete vor allem seinen Eifer auf die Vergrößerung der Bibliothek und auf die Erhaltung der Werke des O. Über dessen Leben hat er aber sicher nicht mehr gewußt, als das, was in den bei Eusebios sich befindenden Quellen zu lesen ist, und was die eigenen Schriften des großen Lehrers sagen. Dazu liefen natürlich, wie es immer der Fall ist, zahlreiche legendarische Erzählungen sowohl in Alexandria als auch in Caesarea um. Auch diesen begegnen wir bei Eusebios. Wenn man sich das klar macht, wird man mit viel mehr Vorbehalt und Vorsicht als bisher die Biographie im VI. Buche der hist. eccl., die ein typisches Stück beginnender Hagiographie ist, benutzen und eingestehen müssen, daß wir über das Leben des O. nur wenig Sicheres zu sagen wissen.

O. ist vermutlich in Alexandria geboren. Sein Vater, Leonides, war nach Eusebios Christ, nach Porphyry aber Heide (hist. eccl. VI 1. 19). Letzteres ist das Wahrscheinlichere (gegen Harnack *Altchr. Lit.* II 2, 28, 2). Bald nach der Geburt des Sohnes wird er sich bekehrt haben, so erklärt sich auch, warum er von der Verfolgung im J. 202, die nur gegen Konvertiten gerichtet war, getroffen wurde. Der Name O. steht mit Horus in Verbindung, kommt aber auch sonst bei Christen vor. Sein zweiter Name, *Ἀδαμάντιος*, ist wahrscheinlich ein wirklicher Name (hist. eccl. VI 14, 10), nicht ein auf seine Tätigkeit anspielender Beiname (Hieron. ep. 33, 4. Phot. cod. 118). Sein Geburtsjahr ist unsicher. Eusebios teilt zwar mit, daß O. beim Tode seines Vaters (202/03) im 17. Lebensjahre stand (VI 2, 12). Hiermit stimmt überein, daß er 18 Jahre alt die Katechetenschule in Alexandria übernahm (VI 3, 3). Nach diesen Mitteilungen ist er 185/86 geboren, wie man auch gewöhnlich annimmt. Eusebios VII 1 heißt es aber: *Ἀέκιον οὐδ' ἔλον επικρατήσαντα δεῖν ἐπὶ χρόνον αὐτίκα τε ἅμα τοῖς παῖσιν κατασφραγίστα Γάλλος διαδίδεται Ὠριγένους ἐν τούτῳ ἐνὸς δέοντα τῆς ζωῆς ἑβδομήκοντα ἀποπλήσας ἔτη, τελευτῶν. Ἐν τούτῳ* kann sich entweder auf Decius' Tod oder auf Gallus' Regierungszeit beziehen, so daß O. spätestens im J. 253 im Alter von 69 Jahren gestorben sein muß. Als Geburtsjahre erhält man dann 182—84, was auch von Photios (cod. 118, ed. Bekker 92 b), der hier Pamphilos zitiert, bekräftigt wird. Diese zwei Angaben in Übereinstimmung zu bringen, wie Harnack (*Altchr. Lit.* II 2, 542ff.) versucht, ist kaum möglich. Wahrscheinlich wird die letzte Angabe die Zuverlässigere sein (Diskussion der Frage bei P. Reuschens *Theol. Stud. u. Krit.* LXXVIII 359ff. Harnack a. O. G. Krüger *GGA* CLXVII 7—12).

Von O.' Kindheit gibt Eusebios eine ausführliche, aber durch und durch legendarische Schilderung. Typisch ist die Erzählung von seiner früh entwickelten Wißbegier. Schon als Kind brachte er seinen Vater in Verlegenheit mit seinen Fragen über die tiefere Bedeutung der Schrift (VI 2, 9). Der Vater betrachtete ihn mit Ehrfurcht, und wenn er schlief, küßte er oft seine Brust, worin der heilige Geist wohnte (2, 11). Der Vater wird mit dem etwas rätselhaften *ὁ λεγόμενος Ὠριγένους πατὴρ* eingeführt (1, 1). Das Sichere ist wohl, daß O. schon bei Leonides *τὰ ἐγκύκλια* (Mathematik, Grammatik, Rhetorik) und Schriftlesen lernte (2, 7ff.). Nachher wurde er vielleicht Schüler des Klemens (6. 14, 8—9). Sicher ist das aber keineswegs, da die erstgenannte Stelle offenbar eine von Eusebios vorgenommene Überlegung enthält, und die andere sich nicht bestimmt über O.' Schülerverhältnis ausspricht. Ganz gewiß bestehen viele Ähnlichkeiten zwischen Klemens' und O.' Theologie, es ist aber auffallend, daß O. niemals Klemens als seinen Lehrer nennt oder ihn direkt zitiert (J. Muncck *Unters. über Klemens v. Alex.* [1933] 224ff.).

Während der Verfolgung im J. 202 wurde sein Vater Märtyrer und sein Vermögen wurde konfisziert. Eusebios hat ein Fragment eines Ermutigungsbriefes, den O. ihm ins Gefängnis sandte, bewahrt. Auch erzählt er die schöne Legende von seiner Mutter, die, indem sie seine Kleider versteckte, verhinderte, daß er sich selbst auch zum Martyrium meldete (2, 2ff.). O. stand nun nach dem Tod des Vaters mit der Mutter und sechs jüngeren Geschwistern mittellos da. Anfangs nahm sich seiner eine vornehme Dame an, die ketzerischen Kreisen angehörte (2, 12ff.). Auf typisch hagiographische Weise setzt Eusebios alles daran, um O. von jedem Verdacht, sich selbst der Ketzerei angeschlossen zu haben, zu reinigen. Doch ist es wohl eher so, daß die Grenze zwischen Orthodoxie und Ketzerei zu jener Zeit in Alexandria nicht scharf gezogen war (vgl. 18, 2 und W. Bauer *Rechtgläubigkeit u. Ketzerei in der alten Kirche* 62f.). Wichtig ist es aber, daß es so dem O. möglich gemacht wird, seine Studien weiterzuführen, sich instand zu setzen, in den grammatischen Wissenschaften zu unterrichten und so seine Familie zu unterhalten.

VI 3—4 berichtet Eusebios, daß in jener Zeit der Verfolgung alle christlichen Lehrer — also wohl auch Klemens — wegen der Verfolgung aus Alexandria geflüchtet wären, und daß Heiden statt ihrer zu O. kämen, um Gottes Wort zu hören. Die Folge davon war, daß Bischof Demetrios ihm die Katechetenschule übertrug, die nun hauptsächlich eine Märtyrerschule wurde, in der sich der Unterricht auf das rein Christliche konzentrierte. O. selbst verkaufte seine Bibliothek von weltlichen Büchern für eine Art Lebensrente von 4 Obolen täglich, was für seine streng asketische Lebensführung genügte. Eine große Reihe seiner Schüler wurde Märtyrer; er teilte alles mit ihnen und blieb selbst nur durch den stetigen Eingriff der Vorsehung vom Martyrium frei. Abgesehen davon, daß dieser Bericht sowohl in seiner Rede vom Martyrium als auch in der Beschreibung des Lebenswandels des O. typisch hagiographisch ist, enthält er direkte Fehler. Heraklas ist nicht (wie



net), in dem aber verschiedene der uns bekannten Werke fehlen. Vermutlich gründet sich auch dieser Katalog auf Pamphilos; an den Fehlern kann entweder Hieronymus selbst oder die schlechte Textüberlieferung schuld sein (E. Klostermann S.-Ber. Akad. Berl. 1897, 855—70). Jedenfalls ist O. einer der fruchtbarsten Autoren der Antike gewesen (Hieron. ep. 33). Daß eine so umfassende Wirksamkeit ihm möglich war, ist zum großen Teil Ambrosios zu verdanken, einem wohlhabenden Manne, den O. vom Valentinianismus fort und zur Kirche hin geführt hatte (hist. eccl. VI 18, 1). Ambrosios schloß sozusagen einen Kontrakt mit O. Er stellte ihm einen ganzen Stab von Tachygraphen, Schreibern und kalligraphierenden Mädchen zur Verfügung, und erhielt als Gegenleistung, daß die Werke ihm gewidmet wurden, zu deren Fortsetzung er den Verfasser stets eindringlich anhielt (hist. eccl. VI 23, 1f. Comm. in Ioann. I 4. VI 2. Preuschen Berl. 20 Ausg. IV p. LXXVII., s. auch Suidas III 621 Adler; über das technische s. Preuschen Arch. f. Steuergeschichte 1905, 6ff. 49ff.).

Sprachlich und stilistisch hat O. sich die Aufgabe leicht gemacht. Er ist nicht — wie Klemens oder die Sophisten — Stilist; ja, selbst in seinen Predigten ist der Einfluß der üblichen kynischen Diatribe nicht groß. Seine Sprache zeichnet sich aber durch eine sachliche Klarheit und Anschaulichkeit aus, die gerade für die Tiefgründigkeit seiner Studien Zeugnis ablegt. Sie ist ein vorzügliches Ausdrucksmittel — aber nicht mehr als ein Mittel — eines logischen und sicheren Gedankenganges, weder mit übertriebener Sorgfalt geprägt, noch etwa mit zu großer Nachlässigkeit gehandhabt. Wortschatz und Satzbau kennzeichnen ihn als Attizisten, und sprachlich-stilistisch hat er sehr viel der klassischen Prosa zu verdanken (s. Jos. Borst Beitr. z. sprachl. stilist. u. rhetor. Würdigung des O., Diss. München 1913).

Der größte Teil seiner Werke ist exegetischer Art, und als Exeget ist er ein Kind seiner Zeit. In der Korrektur des Septuagintatextes (*διόρθωσις*) folgt er den Fußstapfen des Aristophanes v. Byzanz und des Aristarchos. Die großen Kommentare behandeln den Text Vers für Vers, ja oft Wort für Wort nach dem „gelehrten“ Stile der Zeit und schwellen daher außerordentlich an. In der Auslegung folgt er — leider — wie vor ihm Philo und Klemens, dem Allegorisieren der Pergamensischen Schule. Grundsätzlich vertritt er eine dreifache Auslegung, die somatische, die psychische und die pneumatische (De Princ. IV 11; Hom. in Genes. II 6), doch gebraucht er in der Praxis fast immer nur zwei: die historisch-buchstäbliche und die tiefere Bedeutung. Er nimmt in der Regel seinen Ausgangspunkt im Historischen (Hom. in Genes. II 1. Fragm. LXXI, Berl. Ausg. III 228) und ist nicht ohne Sinn für philologische, historische und geographische Einzelheiten; doch das Ziel seiner Erklärung ist immer die mytische, geistige Bedeutung der Worte. Ja, zeitweise — und das ist exegetisch wichtig — spricht er geradezu dem Text die buchstäbliche Bedeutung ab (Comm. in Ioann. XIII 39; ad Genes. III 21, Lomm. VIII 58). Für O. — wie für die jüdische Religionsphilosophie und die Gnostiker — war die Allegorie ein unschätzbare Hilfsmittel,

um sich von allem was, namentlich im AT, anstößig wirken mußte, zu befreien.

Seine Wirksamkeit als Autor begann O. etwa 218, wahrscheinlich mit einem kurzgefaßten Kommentar zum Hohen Lied. Danach folgten Schlag auf Schlag: De resurrectione, De Principiis, 10 Bücher Stromateis, der Kommentar zu Threni, zu Psalm 1—25, die ersten 8 Bücher eines Genesis- und die ersten 5 eines Johanneskommentars, gleichzeitig schritt die Arbeit an der Hexapla (s. u.) rasch vor. All dies — und vermutlich einzelne andere Werke — waren vor dem Bruch mit Demetrios (230/31) geschrieben. Der Rest ist in Caesarea oder auf Reisen entstanden. Vom gesamten Corpus ist etwa ein Drittel erhalten. Daß soviel verschwunden ist, ist natürlich auf die spätere kirchliche Verurteilung des Verfassers, die nur die von Hieronymus anerkannten Schriften unangetastet ließ, zurückzuführen. Darin liegt auch die Erklärung dafür, daß verschiedene von Rufins Übersetzungen in mittelalterlichen Hss. unter Hieronymus' Namen gehen. Das Schicksal der Bibliothek in Caesarea kennen wir leider nicht. Was die Textüberlieferung angeht, so ist sie zu verwickelt, um hier behandelt werden zu können. Wir müssen uns mit einem Hinweis auf die Einleitungen der Berl. Ausg. und der entsprechenden Bände der Texte u. Unters. begnügen (s. auch Harnack Altchr. Lit. I 390ff.). Von älteren Ausgaben soll nur die von C. und V. V. De La Rue 1733—59 erwähnt werden. Die vollständigste Ausgabe ist immer noch die von Lommatsch in 25 Bänden 1831—48 (hier als Lomm. zitiert). Von der kritischen Ausgabe der Berliner Akademie (hier als Berl. Ausg. zitiert), die allein zu benutzen ist, sind bis heute 11 Bände erschienen. Im folgenden soll nun ein vollständiges Verzeichnis über O.' Schriften mit Auskunft über Abfassungszeit (so weit diese bestimmt werden kann), Ausgabe und wichtige Literatur gegeben werden (s. übrigens Westcott Dictionary of Christian biography IV 103—27. Harnack Altchr. Lit. I 332—405. II 2, 26—54. Bardenhewer II<sup>2</sup> 112—84).

A. Textkritische Arbeiten: 1. Hexapla. Diese Riesenarbeit, die in Alexandria angefangen und in Caesarea etwa 245 vollendet worden ist (Ep. ad Jul. Afr. 5 Lomm. XVII 26. Comm. in Matth. XV 14), versucht einen wissenschaftlich zufriedenstellenden Text z. AT zu liefern. In 6 Spalten werden angeführt: 1. Der hebräische Text in hebräischer, 2. der hebräische Text in griechischer Schrift. 3. Aquilas Übersetzung. 4. Symmachus' Übersetzung. 5. LXX-Text. 6. Theodotians Übersetzung. Zeitweise wird sie mit anderen parallelaufenden Übersetzungen erweitert. Den LXX-Text hat O. mit den üblichen textkritischen Zeichen (Obelos und Asteriskos) versehen. Vollständig hat das Werk wohl nur in O.' eigenem Exemplar, das verschwunden ist, bestanden. Die LXX-Kolonnen sind in einer ziemlich genauen syrischen Übersetzung, die auch mit den textkritischen Zeichen versehen ist, erhalten (s. Bardenhewer II<sup>2</sup> 117). Sonst sind nur Fragmente vorhanden. Das ältere Material ist von F. Field gesammelt (Origenis Hexaplorum quae supersunt I—II 1875). Später hat Mercati in der Ambrosiana in Mailand einen Palimpsest gefunden, der in fünffachem Text (der hebräische in hebräi-

seher Schrift fehlt) Ps. 29 und 45 vollständig und eine Reihe Psalmenfragmente enthält. Weiter hat Taylor einen Kairo-Palimpsest mit vierfachem Text zu Ps. 21 entdeckt (s. Bardenhewer II<sup>2</sup> 116).

2. Tetrapla wird Euseb. hist. eccl. VI 16, 4, Epiphan. de mens. 19 genannt. Das Werk ist verschwunden, ohne die geringste Spur zu hinterlassen, doch darf man vermuten, daß es ein Auszug aus der Hexapla gewesen, der die 4 Übersetzungen enthielt. Über sein Verhältnis zu Hexapla s. O. Pretzl Byz. Ztschr. XXX 262ff.

B. Exegetische Arbeiten. Diese haben, wie schon erwähnt, den größten Teil der Produktion ausgemacht und fast das ganze AT und NT behandelt. Sie entfallen teils auf Kommentare und Scholien, teils auf Homilien. Ein sehr großer Teil ist verschwunden (das gilt z. B. von sämtlichen Scholienwerken), und wir müssen uns mit den zahlreichen verstreuten Catenenfragmenten begnügen (über diese s. Loofs Theol. Lit. ztg. 1884, 460—63. Harnack Althchr. Lit. I 403—05. 835—42).

1. Genesis. Hierzu schrieb O. einen Kommentar in 13 Büchern (Hieron. ep. 33, 4, 36, 9), von denen die ersten 8 aus Alexandria stammen (Euseb. hist. eccl. VI 24, 2), der Rest in Caesarea, jedoch vor Contra Celsum, geschrieben ist. Die 13 Bücher gingen nur bis Gen. 5, 1 (C. Cels. VI 49). Der Kommentar ist verschwunden, aber es sind eine Reihe Fragmente, besonders in der Philokalie Basilios' bewahrt (Lomm. VIII 1ff.); dazu kommen noch die Catenenfragmente (ebd. 48ff.). Der Kommentar ist fleißig benutzt worden, von Ambrosius sowohl in Hexahemeron als in De paradiso (Harnack Texte u. Unters. VI 3, 111—20), von Prokopios v. Gaza in seinem Genesiskommentar (P. Wendland Neuentdeckte Fragmente Philos 123ff. Eisenhofer Procopios v. Gaza 17ff.). Gronau (Poseidonios u. die jüdisch-christl. Genesisexegese 1914) hat, von Philo und den Kappadokiern ausgehend, versucht zu zeigen, daß sich O.'s Genesiskommentar auf Poseidonios' Timaioskommentar aufbaue und überhaupt ein Kompendium poseidonianischer Kosmologie sei (s. auch W. Jäger Nemesios v. Emesa 1914 und H. A. Koch Quellenunters. z. Nemesios v. Emesa 1921. E. Skard Symbolae Osloenses 1936, 15—16). Dieser Versuch muß meines Erachtens als verfehlt betrachtet werden (s. H. Koch 50 Pronoia u. Paideusis 218f. 221ff.). Außer dem Kommentar hat O. zur Genesis auch Scholien geschrieben, deren Einfluß in der von v. d. Goltz herausgegebenen textkritischen Arbeit von 10. Jhd. zu erkennen ist (Texte u. Unters. N. F. II 4, 87. 98). Schließlich nennt Hieronymus nach dem Kommentar (Ep. 33, 4, 2) *Mistarum homiliarum libros II* und (ebd. 6) *In Genesis homeliae XVII*. Von ersteren ist jede Spur verschwunden, letztere sind dagegen in Rufins Übersetzung erhalten (Berl. Ausg. VI); sie sind in Caesarea nach dem J. 244 gehalten worden.

2. Der übrige Pentateuch. Zu diesen Büchern haben wohl kaum Kommentare bestanden; dagegen erwähnt Hieronymus (Ep. 33, 4, 2) Excerpte zu Exodus und Leviticus, und Rufin (Praef. in Orig. hom. in Num. s. Berl. Ausg. VII p. 1) solche zu Numeri. Es waren außerdem 13 Homi-

lien zu Exodus, 16 zu Leviticus, 28 zu Numeri vorhanden, die alle in Caesarea nach 244 gehalten worden sind. Sie sind alle verschwunden; doch haben wir Rufins Übersetzungen (Berl. Ausg. VI—VII, wo auch die Fragmente gesammelt sind), die nach seinen eigenen Worten sehr frei sind (Migne G. XIV 1291ff.). Zu Deuteronomium führt Hieronymus (Ep. 33, 4, 6) 13 Homilien an, die vor Hom. in Luc. VIII (Berl. Ausg. IX 57, 19) gehalten sein müssen. Rufin beabsichtigte eine Übersetzung (ebd. VII 2), aber er scheint seinen Plan nicht verwirklicht zu haben. Jedenfalls sind diese Homilien verschwunden, bis auf ein griechisches Fragment in der erwähnten textkritischen Arbeit von Athos (Texte u. Unters. N. F. II 4. 51f. 98).

3. Josua. Hieronymus erwähnt (Ep. 33, 4, 6) 26 Homilien, deren Entstehungszeit ungefähr 249—51 gewesen sein muß; die Originale sind verschwunden bis auf ein längeres Fragment in der Philokalie des Basilios (c. 12). Erhalten ist außerdem Rufins Übersetzung (Berl. Ausg. VII, wo man auch die zahlreichen Zitate aus Prokop findet).

4. Richterbuch. Hieronymus führt 9 Homilien an (Ep. 33, 4), die in Rufins Übersetzung vorhanden sind (Berl. Ausg. VII). Vermutlich sind sie kurz nach der Verfolgung 235 gehalten und von O. selbst herausgegeben worden (Praef. in Cant. Berl. Ausg. VIII 82).

5. Bücher der Könige. Hieronymus nennt (Ep. 33, 4) *In primo regnorum libro* (d. h. 1 Sam.) *omeliae IIII*. Bewahrt ist eine Homilie in lat. Übersetzung über 1 Sam. 1—2 (Berl. Ausg. VIII 1ff.) und ein griechisches Original über 1 Sam. 28 (ebd. III 283ff.) dessen Text sehr lückenhaft ist (s. p. 288). Die Entstehungszeit muß gegen 244 sein, jedenfalls nach Hom. in Ps. 21 (Berl. Ausg. III 289); Cassiodor (Inst. div. lit. 2) erwähnt noch eine Homilie zu 3 Kön., und auch O. selbst weist auf eine Behandlung von 3. Kön. 3, 16ff. hin (Hom. in Jos. III 4). Die Catenenfragmente hat Klostermann gesammelt (Berl. Ausg. III 295—303).

6. Paralipomena und Esra. Cassiodor (Inst. div. lit. 2, 6) erwähnt eine Homilie zu 2. Chron. und zwei zu Esra; aber abgesehen davon sind alle Spuren von exegetischen Arbeiten über diese Bücher verschwunden.

7. Hiob. Hieronymus nennt 22 Homilien (Ep. 33, 4, 6). Das griechische Original ist verschwunden bis auf eine Reihe Catenenfragmente (Lomm. XI 335—50). Nach Hieronymus (De vir. ill. 100; Ep. 61, 2, 3) soll Hilarius von Poitiers eine Übersetzung vorgenommen haben, von der 2 Fragmente bei Augustin (C. Iulian. II 8, 27; De nat. et grat. LXII 72) erhalten sind.

8. Psalmen. Zu den Psalmen gab es verschiedene Scholiensammlungen (Hieron. Ep. 33, 4, 2. 8): *Excerpta in psalms a primo usque ad quintum decimum* und *Excerpta in totum psalterium*, das wohl identisch mit dem an anderer Stelle genannten *Enchiridion* ist (Harnack Althchr. Lit. I 356). Zu vielen Psalmen waren außerdem Kommentare vorhanden (Hieron. Ep. 33, 4, 3. 34, 1. Euseb. hist. eccl. VI 24, 2), von denen die Philokalie eine Reihe Fragmente bewahrt (1, 29, 2—3, 26). Dazu kommen die Homilien, von denen Hieronymus (Ep. 33) 120 nennt. Griechisch ist nur ein Fragment bei Eusebios erhalten (hist. eccl. VI

38), aber in Rufins Übersetzung haben wir 9 Homilien zu Ps. 36—38 (Lomm. XII 151—234. 237—71. 274—306), vermutlich in Caesarea kurz vor 244 gehalten (Hom. in Ps. 36 I 2 s. u. 13). Endlich gibt es eine fast endlose Zahl von Catenenfragmenten (Lomm. XI 351—XIII 166), über die sich nur in wenigen Fällen entscheiden läßt, ob sie aus Scholien, Kommentaren oder Homilien stammen.

9. Sprüche. Hieronymus (Ep. 33, 4) nennt 10 einen Kommentar in 3 Büchern, sowie *De proverbiorum quibusdam questionibus librum I* und später 7 Homilien. Erhalten sind nur zwei lateinische Fragmente des Kommentares (Pamphilos' Apologie, Lomm. XXIV 410ff.) und eine Reihe Catenenfragmente (Lomm. XIII 219—34, s. M. Faulhaber Hohelied-, Proverbien- und Predigercatenen, Theol. Stud. d. Leogesellsch. H. 4).

10. Prediger. Hieronymus führt, in ecclesiasten excerpta' und 8 Homilien an (Ep. 33, 4); doch abgesehen von Catenenfragmenten (Faulhaber a. O.) ist jegliche Spur verschwunden.

11. Das Hohe Lied. Eines von O.' ersten Werken war ein Kommentar in 2 Büchern zum Hohen Lied, geschrieben in Alexandria (Hieron. Ep. 33, 4, 4); hiervon ist ein Fragment in der Philokalie bewahrt (c. 7, Lomm. XXV 50). Dazu kam ein großer Kommentar in 10 Büchern, von denen 5 in Athen c. 240, der Rest in Caesarea geschrieben ist (Euseb. hist. eccl. VI 32, 2). Erhalten sind Rufins Übersetzung des Prologes und der drei ersten Bücher (Berl. Ausg. VIII) und einige griechische Fragmente (ebd.). Außerdem waren 2 Homilien, die in Hieronymus' Übersetzung erhalten sind (ebd.), und die vermutlich O. selbst vor 244 niedergeschrieben hat, vorhanden.

12. Jesaja. Hieronymus führt in seinem Verzeichnis *In Isaiam excerpta* an; auch ein Kommentar in 30 Büchern hat bestanden (Euseb. hist. eccl. VI 32, 1), von dem doch nur 2 lat. Fragmente erhalten sind (Lomm. XXIV 385ff. Hieron. Comm. in Is. Migne L. XXIV 101). Weiter gab es (Hieron. ep. 33, 4) 32 Homilien, von denen 8 und ein Fragment der neunten in Hieronymus' Übersetzung bewahrt sind (Berl. Ausg. VIII 242ff.). Baehrens hat überzeugend festgestellt, daß das letzte Bruchstück, die sog. 9. Hom. nicht von O. stammen kann (ebd. Einl. XLif.). Griech. Fragmente sind nicht vorhanden (s. Pitra Analecta III 536).

13. Jeremias. Hieron. ep. 33, 4 gibt 14 Hom. an, doch ist Cassiodors Angabe (Inst. div. lit. 3) von 45 Homilien sicher genauer, da die Philokalie (c. 1, 20) die 39. Hom. anführt. Bewahrt sind 20 Hom. in griechischem Original (Berl. Ausg. III) und 14 in Hieronymus' Übersetzung, von denen nur 12 unter den griechischen zu finden sind. Die 2. und 3. Hom. sind von Baehrens herausgegeben (ebd. VIII 290ff.). Die zahlreichen Catenenfragmente sind von Klostermann gesammelt (ebd. III 199ff.). Die Entstehungszeit liegt gegen 244, vor Hom. in Jos. XIII 3 und nach den Psalmenhomilien (Hom. in Jerem. VIII 3. XVIII 10); diese Homilien tragen deutlich das Gepräge, von Tachygraphen niedergeschrieben zu sein.

14. Klagelieder. Von einem Kommentar hierzu haben sowohl Hieronymus (Ep. 33, 4, 4), als

auch Eusebios (VI 24, 2) 5 in Alexandria geschriebene Bücher gekannt; doch scheinen noch mehr bestanden zu haben (Euseb. ebd. u. Maxim. Confess. in Migne G. IV 549). Der Kommentar ist verschwunden bis auf Catenenfragmente, die Klostermann gesammelt hat (Berl. Ausg. III 235ff.).

15. Ezechiel. Hierzu schrieb O. einen Kommentar in 25 Büchern, den er 240 in Athen abschloß (Euseb. hist. eccl. VI 32, 1—2); nur ein Fragment ist in der Philokalie (c. 11) bewahrt. Außer dem Kommentar haben noch Homilien existiert. Hieron. ep. 33, 4 führt fälschlich 12 Hom. an, denn von Hieronymus selbst haben wir die Übersetzung von 14 (Berl. Ausg. VIII 318ff.), und XI 1 läßt schließen, daß noch mehr bestanden haben. XI 5 zeigt, daß sie nach 244 gehalten worden sein müssen. Die Catenenfragmente sind in der Berl. Ausg. gesammelt.

16. Die kleinen Propheten: Es war ein Kommentar in 25 Büchern vorhanden, nach 244 geschrieben (Euseb. hist. eccl. VI 36, 2. Hieron. vir. ill. 75). Wie sich die Bücher auf die verschiedenen Propheten verteilen, geht aus Hieron. ep. 33, 4 hervor. Ferner hat eine Schrift *Περί τῶν πῶς ἀνομάσθη ἐν τῷ Ἰσραὴλ Ἐφεσάϊου* bestanden (Hieron. Comm. in Hos. prol. Migne L. XXV 819). Alles ist jedoch verschwunden bis auf ein Fragment des Hoseaskomentars (Philokalie c. 8, Lomm. XXV 52) und eins des Joelkommentars (Pap. Oxyr. 1601, s. Reitzenstein Ztschr. f. neutest. Wiss. XX 90—93).

17. Matthäusevangelium. Ein Kommentar ist 244—49 in Caesarea entstanden (Euseb. hist. eccl. VI 32, 2); von diesem ist in griechischer Sprache Buch X—XVII (Matth. 13, 26—21, 23) und zahlreiche Catenenfragmente erhalten. In einer lateinischen Übersetzung, *Commentariorum series* (von unbekanntem Übersetzer) haben wir den Kommentar zu Matth. 16, 13—27, 63. Das gesamte Material kommt in der Berl. Ausg. X—XII heraus (vorläufig nur X und XI, s. auch Texte u. Unters. XLVII 2 und 4). Außerdem waren 25 Homilien (Hieron. ep. 33, 4, 8. Comm. in Matth. praef.) vorhanden, die jedoch spurlos verschwunden sind.

18. Lucasevangelium. Hieron. ep. 33, 4 nennt einen Kommentar in 15 Büchern, was vermutlich ein Fehler statt 5 ist (s. Hieron. Einl. zur Übers. d. Lucashom. Berl. Ausg. IX 1). Dieser Kommentar, der ganz verschwunden ist, muß nach dem Matthäusevangelium geschrieben sein. Ferner hat O. eine lange Reihe Homilien geschrieben, von denen 39 in der Übersetzung Hieronymus' bewahrt sind (Berl. Ausg. IX, wo auch die griechischen Fragmente gesammelt sind); vermutlich gab es mehr als diese 39 (Comm. in Ioann. XXXII 2. Comm. in Matth. XIII 29). Hieronymus bezeichnet die Homilien als eine Jugendarbeit, und sie sind dann vermutlich 216 oder unmittelbar nach 231 in Caesarea gehalten worden.

19. Johannesvangelium. Eusebios erklärt, daß er nur 22 Bücher eines Johanneskommentars kennt (hist. eccl. VI 24, 1), doch nach Hieronymus (Ep. 33, 4, 5 vgl. Praef. in Orig. hom. in Luc., Berl. Ausg. IX 1) umfaßte das Werk 32 Bücher. Erhalten sind I, II, VI, X, XIII, XIX (unvollst.), XXVIII, XXXII und zahlreiche Fragmente; alles ist von Preuschen in der Berl.

Ausg. IV gesammelt. Diese Ausgabe ist von Koetschau stark kritisiert worden (Texte u. Unters. N. F. XIII 2). Buch I—V ist in Alexandria geschrieben, der Rest, der bis Johs. 13, 33 geht, in Caesarea.

20. Apostelgeschichte. Hieronymus' Verzeichnis nennt 17 Homilien, doch ist alles bis auf ein griechisches Fragment verschwunden (Philokalie 7, Lomm. XXV 51).

21. Römerbrief. Nach Hieron. ep. 33, 4, 5 hat 10 der Kommentar 15 Bücher umfaßt (s. auch v. d. Goltz Texte u. Unters. N. F. II 4, 92f.). Er ist vor dem Matthäuskommentar (XVII 32), vermutlich gegen 244 geschrieben. Erhalten sind Fragmente in der Philokalie, bei Basilius und anderen, die Lomm. V 247—60 gesammelt sind, und eine Reihe Catenenfragmente (Journ. of theol. stud. XIII 209—24, 357—68, XIV 10—22). Hierzu kommt noch eine stark bearbeitete Übersetzung von Rufin in 10 Büchern (Lomm. V—VI), die nur 20 mit größtem Vorbehalt zu benutzen ist.

22. Korintherbriefe. Hieron. ep. 48, 3 erwähnt, daß O. und viele andere 1. Kor. ausführlich ausgelegt haben. Wenn das bedeutet, daß ein Kommentar bestanden hat, so ist jedenfalls jegliche Spur davon verschwunden. Derselbe Verfasser erwähnt (Ep. 33, 4, 8) 11 Homilien zu 2. Kor., doch da O. selbst (Hom. in Luc. XVII, Berl. Ausg. IX 121) sagt, daß er 1. Kor. ausgelegt hat, und da zugleich eine Reihe Catenenfragmente, die ihrem 30 Gepräge nach von Hieronymus stammen müssen, zu diesem Briefe vorhanden sind (Journ. of theol. stud. IX 231—47, 353—72, 500—14, X 29—51), nimmt man allgemein an, daß 2. Kor. in Hieronymus' Liste ein Fehler für 1. Kor. ist.

23. Galaterbrief. Nach Hieronymus (Prol. in Comm. in Gal. Migne L. XXVI 332f.) lagen sowohl Scholien, als auch Homilien und Kommentar zu diesem Brief vor, und Ep. 33, 4, 8 nennt er 7 Homilien. Scholien und Homilien sind spurlos 40 verschwunden, dagegen sind bei Pamphilos (Lomm. V 261—70) drei lateinische Fragmente von einem Kommentar in 5 Büchern (Hieron. praef. in Comm. in Gal. und Ep. 112, 4), der in späteren Jahren in Caesarea geschrieben worden ist, bewahrt.

24. Epheserbrief. Hieron. ep. 33, 4, 5 kennt einen Kommentar in 3 Büchern, von dem eine Reihe Catenenfragmente (Journ. of theol. stud. III 233—44, 398—420, 554—76) und ein lateini- 50 sches Fragment (Hieron. adv. Ruf. I 28) bewahrt sind. Dazu kommt noch Hieronymus' Kommentar, der nach seinen eigenen Worten in der Vorrede (s. auch adv. Ruf. I 16, 21, III 11) hier Origenes noch genauer als in den übrigen Kommentaren folgt.

25. Kolosserbrief. Hieronymus' Verzeichnis kennt einen Kommentar in 2 Büchern, was vermutlich auf einem Fehler beruht, da Pamphilos (Apologie 5, Lomm. XXIV 372) ein Fragment (das einzig bewahrte) des 3. Buches bringt. Auch 60 der von v. d. Goltz untersuchte Codex (Texte u. Unters. N. F. II 4 p. 95f.) kennt 3 Bücher, bis zu Col. 4, 12 gehend.

26. Philipperbrief. Hierzu nennt Hieronymus (Ep. 33, 4) einen einbändigen Kommentar, der vollständig verschwunden ist, aber anscheinend in der eben genannten Handschrift benutzt worden ist (ebd. 95).

27. Thessalonicherbriefe. Nach Hieronymus' Verzeichnis waren 3 Bücher zu 1. Thess. und 1 Buch zu 2. Thess. vorhanden. O. erwähnt selbst (C. Cels. II 65) seinen Kommentar zu 1. Thess., und ein Fragment des 3. Buches ist bei Hieronymus bewahrt (Ep. 119, 9—10, Lomm. V 275—82. S. auch v. d. Goltz 96). Außer dem Kommentar kennt Hieronymus' Verzeichnis (Ep. 33, 4, 8) noch Homilien, von denen keine Spur bewahrt ist.

28. Titusbrief. Hieronymus' Verzeichnis nennt eine Homilie, die vollständig verschwunden ist, und einen einbändigen Kommentar, der auf griechisch von Barsanuphios (Migne G. LXXXVI 893) zitiert wird, und von dem eine Reihe lateinischer Fragmente in Pamphilos' Apologie zu finden ist (Lomm. V 283—92).

29. Philemonbrief. Hieron. ep. 33, 4 führt einen einbändigen Kommentar an, von dem nur ein lateinisches Fragment bei Pamphilos (Apologie 6, Lomm. V 293—96) bewahrt ist.

30. Hebräerbrief. Daß ein Kommentar existiert hat, geht aus Pamphilos' Apologie hervor (3, 5, Lomm. XXIV 328, 357ff.), die 4 Fragmente anführt. Sonst ist jede Spur, auch bei Hieronymus, verschwunden. Dieser nennt dagegen 18 Homilien (Ep. 33, 4, 8), von denen 2 Fragmente bei Eusebios griechisch erhalten sind (hist. eccl. VI 25, 11—14).

31. Katholische Briefe. Zu diesen sind nur Catenenfragmente vorhanden, ohne daß wir einen Beweis für selbständige Arbeiten, seien es Scholien, Homilien oder Kommentare, von O.' Hand haben.

32. Die Apokalypse. Nach Comm. ser. in Matth. 49 (Berl. Ausg. XI 105) beabsichtigte O. die Apokalypse zu behandeln; ob er den Plan verwirklicht hat, ist aber zweifelhaft. 1911 gaben Diobouniotis und Harnack Scholienkommentar des O. zur Apokalypse Johannes' heraus, nach einer mit Scholien versehenen Bibelhandschrift aus dem 10. Jhd. (Texte u. Unters. N. F. VIII 3). Darin befanden sich 39 Scholien, die bis auf die 2 letzten, die von Irenäus stammen, nach Harnack auf einen Scholienkommentar von O. zurückgehen sollen. Eine bessere Ausgabe hat später Turner geliefert (Journ. of theol. stud. XIII 386—97, XXV 1—16). Harnacks Deutung des Kommentars ist verschiedentlich kritisiert worden (s. Robinson ebd. XIII 296 und Bardenhewer II<sup>2</sup> 122ff.). Sicher enthalten die Scholien origenistisches Gut' (s. auch E. Skard Symbolae Osloenses 1936, 204—08), doch ist es zweifelhaft, ob das Werk in seiner Ganzheit als Scholienkommentar des O.' bezeichnet werden kann.

C. Apologetische Arbeiten. 1. *Karä Kélovu*, eine umfassende Schrift in 8 Büchern gegen die Angriffsschrift gegen die Christen, *Ἀληθῆς λόγος* des platonisierenden Philosophen Kelsos aus dem Ende des 2. Jhdts. (s. Überweg-Praechter<sup>12</sup> 525ff. 550; o. Bd. III S. 1884). Auf der Grundlage von O.' Werk hat Glöckner Kelsos' *Ἀληθῆς λόγος* zu rekonstruieren versucht (Lietzmanns Kl. Texte CLI). O.' Schrift muß in Caesarea unter Philippos Arabs geschrieben sein (Euseb. hist. eccl. VI 36, 2). Neumann (Der röm. Staat u. d. allgem. Kirche I 265ff.) und nach ihm Koetschau

(Berl. Ausg. I, Einl. XXII f.) meinen den Zeitpunkt auf 248 festlegen zu können, was doch unsicher ist. Die Berl. Ausg. (von Koetschau) ist Gegenstand starker Kritik von Wendlands, Preuschens und anderer Seite geworden, besonders weil sie entschieden die direkte Überlieferung (Cod. Vat. gr. nr. 386) der indirekten, d. h. der zahlreichen in der Philokalie bewahrten Fragmente, vorgezogen hat (s. Bardenhewer II<sup>2</sup> 165). Über C. Celsum liegt eine umfassende Literatur vor (s. Realencyclop. f. prot. Theol.<sup>3</sup> III 772. Überweg-Praeher<sup>12</sup> 175\*). Der wertvollste Beitrag zum Verständnis des philosophisch-theologischen Inhaltes des Werkes ist A. Miura-Stange Celsus u. O., Beih. z. Ztschr. für neuest. Wiss. 1926; s. auch Labriolle La réaction païenne 1934, 111 ff.).

2. Hierzu kommen eine Reihe Disputationen mit Juden und Häretikern, die sicher aufgezeichnet worden sind, von denen aber nichts erhalten ist: a) C. Cels. I 45 nennt eine Diskussion mit einem Juden; b) Eusebios (hist. eccl. VI 33, 3) kennt eine Disputation mit Beryll in Bostra c. 244; c. *Dialogus adversus Candidum Valentinianum* wird bei Hieronymus (Ep. 33, 4, 4; vgl. adv. Ruf. II 18—19) und Rufin (Origenis ep. ad quosdam caros suos in De adult. libr. Orig., Lomm. XXV 388 ff.) genannt; d) eine Disputation mit einem gewissen Bassus (vor 240), vgl. den Brief des Jul. Africanus an O. und dessen Antwort (Texte u. Unters. XXXIV 3, 78, Lomm. XVII 20); dazu muß noch angeführt werden, daß Pamphilos, Epiphanos und Theodoret in ziemlich unbestimmten Wendungen verschiedene Schriften von O. gegen die Ketzler erwähnen.

D. Dogmatische und praktische Arbeiten. 1. *Περὶ ἀρχῶν*, *De Principiis*, O.'s dogmatisches Hauptwerk. Es ist in Alexandria (Euseb. hist. eccl. VI 24) entstanden, und zwar nach De resurrectione (De Princ. II 10, 1) und nach dem Anfang des Genesiskommentars (ebd. II 3, 6), doch vor dem Kommentar zu Genes. 1, 26 (ebd. I 2, 6). Vermutlich ist es dann 220—25 verfaßt. Es sind umfassende griechische Fragmente, hauptsächlich in der Philokalie und in Justinians Edikt gegen O. von 543, erhalten. Hieronymus hat eine wörtliche Übersetzung geliefert, von der große Fragmente in Ep. 124 vorhanden sind. Dazu kommt Rufins Übersetzung, die, wie das Vorwort sagt, sich weitgehende dogmatische Korrekturen erlaubt. Das gesamte Material ist von Koetschau kritisch gesammelt (Berl. Ausg. V), wodurch das Vertrauen zu Rufins Übersetzung eine erhebliche Schwächung erlitten hat. B ardy (Rech. de scienc. relig. X 224—52. Rech. s. l'hist. du texte et des vers. lat. du De Principiis d'Origène. Lille 1923) hat bis zu einem gewissen Grade Rufin zu rehabilitieren versucht, doch hat de F a y e (Origène I 96 ff. III 38. 66. 71 ff. 98 ff. 115 ff. 130 f. 182—89. 250 ff. 270 ff.) überzeugend festgestellt, daß man auf Rufin nicht bauen kann, was B ardy auch teilweise einräumen mußte (Rev. d'hist. ecclésiast. XXV 285).

Was den Titel des Werkes anbetrifft, so hat man in neuerer Zeit einstimmig *ἀρχαί* mit 'Grundlehren' übersetzt (Schnitzer O. über die Grundlehren 1835 p. XXII f. Redepenning

Origenes I 394 ff. Bardenhewer II<sup>2</sup> 168). Das ist jedoch kaum richtig (H. Koch Pronoia und Paideusis 251 f.), erstens weil *περὶ ἀρχῶν* in der Sprache der philosophischen Schulen immer 'Von den ersten Dingen' bedeutet (Diels Doxogr. 726, St. V. Fr. IV 28), zweitens weil Klemens Alexandrinus *Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας* geschrieben hat — wie auch Albinos (Plato VI p. 162, 21 ff. Teubn.): *μετὰ δὲ ταῦτα ἐπομῶτως περὶ τῶν ἀρχῶν τε καὶ τῶν θεολογικῶν λέγωμεν θεωρημάτων, ἀνοθεὶ ἀπὸ τῶν πρώτων ἀρχόμενοι καὶ ἀπ' αὐτῶν κατιόντες καὶ ἐπισκοποῦντες τὴν τοῦ κόσμου γένεσιν, τελευτώντες δὲ εἰς ἀνοθεῶν γένεσιν καὶ φθῶν*. Die Inhaltsangabe bei Albinos entspricht genau dem De Principiis von O. Dieser fängt zwar mit einer Einleitung an, die versichern soll, daß er kein Haar von τὸ ἐκκλησιαστικὸν κήρυγμα abweisen wird und nur einige Punkte, die nicht klar sind und eine nähere Untersuchung erfordern, behandeln wird. Aber das Werk entspricht nicht dieser Einleitung. Es handelt von Gott, Logos dem Geiste, den Vernunftwesen und ihrem Fall. Als Folge des Falles erscheint die sichtbare Welt und das 2. Buch handelt von der Lehre vom Kosmos und der Erlösung der Seele. 3. Buch behandelt den Anteil des Menschen daran durch den freien Willen und schildert die letzten Dinge. Das 4. Buch ist als ein Anhang über die Schrift zu betrachten. Das Werk ist unverkennbar ein Produkt von O.'s Unterricht, eine Lehrschrift nicht unähnlich den zeitgenössischen philosophischen Handbüchern.

2. *Περὶ ἀναστάσεως* umfaßte nach Eusebios (hist. eccl. VI 24, 2) 2 Bücher. Hieron. ep. 33, 4 führt an *De resurrectione libros II et alios De resurrectione dialogos II*. Fragmente sind bei Pamphilos und Methodios bewahrt (s. Harnack Alchr. Lit. I 384). Da die Schrift de Princ. II 10, 1 zitiert ist, muß sie zu den ersten Schriften aus der Zeit in Alexandria gehören.

3. *Στρωματεῖς*. Auch diese zehnbändige Schrift stammt aus Alexandria (Euseb. hist. eccl. VI 24, 3). Die wichtigsten erhaltenen Fragmente sind Lomm. XVII 69 ff. gesammelt. Hieronymus sagt (Ep. 70, 4. 84, 3), der Inhalt dieser Schrift versuche, die christliche Lehre durch Platon, Aristoteles, Numenius und Kornutos zu bekräftigen. Außerdem scheint sie scholienartige Kommentare zu schwierigen Bibelstellen enthalten zu haben (Comm. in Ioann. XIII 45. Hieron. Comm. in Dan. 4, 5. 9, 5. 13, 1 [Migne L. XXV 514. 549. 580], s. auch v. d. Goltz Texte u. Unters. N. F. II 4, 96 ff.).

4. *Περὶ εὐχῆς*. Zu dieser kleinen Schrift waren Fragen des Ambrosios die Veranlassung (s. 5. 1). Sie ist vermutlich in Caesarea kurz nach 232 entstanden (Harnack Alchr. Lit. II 2 p. 50 f.). Sie beleuchtet die Notwendigkeit und den Nutzen des Gebetes und was und wie man beten soll. Zum Schluß behandelt sie eingehend das Vaterunser. Sie ist von Koetschau in der Berl. Ausg. II herausgegeben.

5. *Εἰς μαρτύριον προτοπτικὸς*. Diese Schrift, die eine glühende Aufforderung zur Standhaftigkeit in der Verfolgung enthält, ist an den Presbyter Protoktetos und den Diakon Ambrosios gerichtet und in Caesarea 235 geschrieben (Neumann Der röm. Staat I 228, 3). Sie ist von

Koetschau in der Berl. Ausg. I herausgegeben.

E. Briefe. Eusebios hat mehr als 100 von O.' Briefen gesammelt (hist. eccl. VI 36, 3), doch scheinen noch verschiedene andere Sammlungen bestanden zu haben (Hieron. ep. 33, 4, 9, s. auch Rufin: De adult. libr. Orig. Lomm. XXV 388), in denen auch Briefe von anderen an O. und Synodalschreibern aufgenommen waren (Harnack Die Priefsammlung d. Apostel Paulus und der anderen vorkonstant. Briefsamml. 1926, 41—52). Erhalten sind nur zwei Briefe und einige Fragmente:

1. Brief an Gregorios von Neocaesarea (Philokalie 13. beste Ausgabe v. Koetschau u. Samml. ausgew. kirch. u. dogmengesch. Quellenschr. H. 9, 40—44, s. auch Dräseke Jahrb. f. protest. Theol. 1881, 106), der vermutlich 235/36 geschrieben ist.

2. Brief an Julius Africanus. O. verteidigt dieselben gegenüber die Integrität des Danieltextes (Lomm. XVII 17ff. s. auch Reichardt Texte u. Unters. XXXIV 3).

3. Bei Eusebios findet man folgende Fragmente oder Erwähnungen von Briefen: hist. eccl. VI 2, 6: an den Vater (vgl. einen bei Photios cod. 118 erwähnten Brief an die Mutter), VI 19, 12—14: gegen die, die seine Beschäftigung mit der Philosophie tadelten, VI 36, 3: an Philippus Arabs und ein zweiter an seine Gemahlin Severa, VI 36, 4: an Bischof Fabian in Rom, bezüglich O.s Rechtgläubigkeit, VI 39, 5: eine Reihe von Briefen aus der Zeit der decischen Verfolgung (s. auch Hieron. ep. 84, 10).

4. Weitere Briefe. Rufin (De adult. libr. Orig. Lomm. XXV 388, vgl. Hieron. adv. Ruf. II 18) hat ein längeres Bruchstück eines Briefes *ad quosdam caros suos Alexandriam*, aufbewahrt, der von der Entstellung von O.' Schriften handelt und vermutlich aus dem J. 231/32 stammt. Rufin nennt später in derselben Schrift (ebd. 392) einen zweiten Brief über dieselbe Frage. Hieron. de vir. ill. 60—61 erwähnt einen Brief an Beryll von Bostra und einen an Ambrosios, der aber kaum mit dem bei Suidas zitierten Brief (Suidas III 621 Adler) identifiziert werden kann (gegen Bardenhewer II<sup>2</sup> 180). Victor von Capua (Pitra Spicil. Solesmense I 267) gibt Fragmente von *Epistola ad Gebarum de undecima* (?) und eins von *Epistola ad Firmilianum de his quae fiunt*. Schließlich erwähnt der von v. d. Goltz herausgegebene Kodex einen Brief *Προς ἀργύρην* (?) (Texte u. Unters. N. F. II 4, 99).

F. Unsicheres und Unechtes. Zu all dem Vorhergehenden kommt noch eine Reihe unsicherer Titel zu Werken des O.: *De nominibus hebraicis*, *De pascha*, *Περί ψάσων*, *De decalogo*, *De ritibus* u. a. Siehe darüber Bardenhewer II<sup>2</sup> 181ff. und Harnack Althchr. Lit. I 384ff. Über unechte Schriften ebd. I 389ff.

3. O. als Lehrer. Die schriftstellerische Produktion ist, alles, was uns von der Wirksamkeit O.' erhalten geblieben ist; es darf aber nicht vergessen werden, daß diese für ihn selbst Nebensache war; seine eigentliche Aufgabe war es, Lehrer durch den mündlichen Vortrag zu sein, und als solcher muß er beurteilt werden. Von der Natur mit reichen Gaben ausgestattet und mit

guten Vorkenntnissen ausgerüstet, erwarb er sich nach dem Tode seines Vaters den notwendigen Lebensunterhalt zuerst als weltlicher Elementarlehrer und später als kirchlicher Lehrer (s. o.). Während dieses Unterrichtes wird ihm klar, daß die Kenntnisse der griechischen Philosophie eine notwendige Voraussetzung für seine Tätigkeit ist. Er wird Schüler des Ammonios Sakkas und damit in die zeitgenössische philosophische Tradition eingeführt. Er lernt ‚das Fach‘, wie es auf den Schulen der Philosophen getrieben wird. So wird er der erste Christ, von dem wir wissen, daß er selbst eine eigene Schule gleicher Art gründet (Lietzmann Gesch. d. alten Kirche II 307ff.). Die Arbeit wächst, und in den darauffolgenden Jahren wird die Schule organisiert und Heraklas als Hilfslehrer hinzugezogen. Als Ergebnis des Unterrichtes sind die Schriften entstanden.

Über den Unterricht in Alexandria wissen wir so gut wie nichts, doch besteht kaum Grund anzunehmen, daß er sich wesentlich vom Unterricht in Caesarea unterschieden hat, von dem wir eine wertvolle Beschreibung in Gregorios' Dankrede haben (ed. Koetschau Samml. kirch. Quellenschr. 9). Dort erhalten wir folgendes Bild vom dem Unterricht in seiner Schule: O. preist die Philosophie und ihre Liebhaber, nur sie leben wirklich, denn sie kennen sich selbst und das wahre Gut, dem der Mensch nachjagen soll (75). Ja, ohne Philosophie getrieben zu haben, ist es nicht möglich, wirklich fromm zu sein, *εὐοφείν* (79). Er war für seine Schüler wie ein Gärtner, der die Erde vorbereitet und die Pflanzen pflanzt und pflegt. Der Unterricht begann mit der Logik, die für die Menschen das Notwendigste war, um nicht irreführt zu werden (102—08). Dann ging er zur Physik über: er erklärte das Wesen eines jeden Dinges und führte es auf die ersten Elemente zurück (*στοιχεῖα*). Darauf ging er über die Geometrie weiter zur Astronomie, indem er ‚uns belehrte oder erinnerte, oder wie man es nun ausdrücken will‘ (109—14). Dann folgt die Ethik, die die Schüler über die vier Tugenden und ihre Ausübung in der Praxis unterrichtete (115—49). Damit hatte der Unterricht die eigentliche Theologie erreicht, die sich mit der Erkenntnis der Ursachen aller Dinge beschäftigte. Hier schärfte O. seinen Schülern ein, sich mit allen Werken der alten Philosophen und Dichter bekannt zu machen — ausgenommen den gottlosen, die die Vorsehung vermeinten. Der Eklektizismus wird programmatisch entwickelt (150—73). Als Abschluß folgt endlich die Schriftauslegung, die das Verborgene kundtat und alle Rätsel löste (174—81). Nichts war in der Schule heimlich oder unzugänglich, man konnte jeden Logos, barbarisch oder griechisch, göttlich oder menschlich, lernen, es war ein Paradies für die Seelen (182f.). Die ganze Aufstellung bei Gregor und der Studiengang ist mit dem, was wir über die Philosophenschulen wissen, nahe verwandt, und ganz besonders stimmt die Terminologie mit dem mittleren Platonismus überein. Auch wäre es ein Leichtes die Dankrede durch Parallelen aus O.' Werken zu kommentieren (H. Koch Pronoia u. Paideusis 225—304). Hierzu kommt außerdem — was man niemals beachtet hat — daß auch De Principiis, seinem Gepräge nach, zweifellos aus einem solchen Unter-

richt hervorgegangen ist (s. auch die Charakteristik von Stromateis bei Hieronymus und R. Cadiou Rev. ét. gr. 1932, 271—85): die Probleme werden unter Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen (stoischen, aristotelischen, gnostischen) besprochen. Es wird eine positive Lehre gegeben, die zum Schluß von der Schrift aus bekräftigt wird. Besonders charakteristisch ist die Behandlung des Gottesbegriffes (I 1), des Logos (I 2) und des freien Willens (III). Aber auch die Kommentare müssen auf diesem Hintergrunde verstanden werden. Überhaupt ist der Unterricht, die Erziehung von kirchlichen Theologen und Persönlichkeiten der Nerv in O.' ganzem Wirken gewesen, und deshalb kann man auch ruhig sagen, daß sein Lebenswerk von Erfolg gekrönt war; denn er ist tatsächlich der Lehrer für eine ganze Generation der Männer der Kirche geworden.

4. O.' Theologie. A. Die Quellen. Diese sind natürlich O.' Werke, von denen jedoch ein wesentlicher Teil — besonders De Principiis und die Homilien — nur in Rufins lateinischer Übersetzung vorliegt. Es ist denn auch viel diskutiert worden, wieweit man sich auf diese Übersetzungen verlassen kann (s. Koetschau Berl. Ausg. V p. CXXVIIIff. G. Bardy Rech. s. l'hist. du texte et des vers. lat. du De Princ. d'O. 1923. E. de Faye Origène I 54—65, III passim. W. Völker Das Vollkommenheitsideal des O. 1931, 16ff. Koch Pronoia und Paideusis 323ff. 331), und wenn auch keine vollkommene Einigkeit erreicht ist, kann man doch ruhig sagen, daß die Übersetzungen nur mit äußerster Vorsicht zu verwenden sind, als eine Erläuterung der Resultate, die man den griechischen Texten entnommen hat. Noch eine Frage ergibt sich: Völker 16, 232f. (u. viele a. St.) hat behauptet, daß die Homilien im Grunde wertvoller als die Kommentare und De Principiis seien, daß O.' eigene Persönlichkeit und sein innerstes Wesen in den Predigten mehr hervortrete. Dies beruht jedoch auf einer Verkenntnis davon, daß O. in erster Reihe Lehrer ist, und daß er nur den ausgelehrten Schülern gegenüber die innersten Geheimnisse entschleierte (Pronoia und Paideusis 331. 341). Die Predigten sind für *simpliciores* berechnet und enthalten wohl wesentlich dasselbe wie die gelehrten Schriften — die Lehre ist vollständig die gleiche — nur in einer *réduction à l'usage du grand public* (de Faye I 136). Die Hauptquellen für eine Darstellung der Theologie des O. sind daher in erster Reihe die zwei großen, griechisch erhaltenen Evangelienkommentare.

B. Das Werden seines Denkens. O.' Theologie ist ein sehr kompliziertes Phänomen, unter der Einwirkung verschiedener Faktoren entstanden. Er ist in einem christlichen Hause aufgewachsen, wo das Bibelstudium zum täglichen Brot gehörte und wo der Gedanke des Martyriums auch bald eine Selbstverständlichkeit war. Dies — und nicht zuletzt das durch die Verfolgung hervorgerufene Bewußtsein, im absoluten Gegensatz zu der umgebenden Welt zu stehen — hat O. zu einem streng kirchlichen, biblischen Christen geprägt. Er fühlt sich immer mit den einfachen Gläubigen der Gemeinde solidarisch. Unterdessen war das Christentum in Alexandria um das J. 200 stark von gnostischen Strömungen durchzogen,

mit denen O. sich zeitig auseinandersetzen mußte (Euseb. hist. eccl. VI 2, 12ff.). Hier wurde es nun von größter Bedeutung, daß Alexandria ein Zentrum für die damalige Wissenschaft und Gelehrsamkeit war. O. verstand seinen Vorteil daraus zu ziehen und machte sich mit der gebräuchlichen textkritischen und philologischen Technik vertraut. Doch ließ er sich daran nicht genügen, sondern eignete sich auch die Terminologie und Logik des philosophischen Denkens und einen großen Teil seiner Begriffswelt an. Er wurde somit der erste wissenschaftlich arbeitende Theologe. Er ist der Begründer der biblischen Textkritik und Exegese, der bedeutendste Apologet und Ketzerbekämpfer der vornicänischen Kirche und schließlich der erste systembildende Dogmatiker der Kirche. Schon immer sind die Meinungen darüber geteilt gewesen, ob die griechischen oder die christlichen Elemente in dem merkwürdig komplizierten Gebäude, das O.' Theologie darstellt, vorherrschen. In neuerer Zeit haben Bigg, Westcott, Harnack und de Faye die Verwandtschaft mit der griechischen idealistischen Religionsphilosophie in wachsendem Grade unterstrichen, während katholische Forscher und außer diesen besonders W. Völker behaupten, daß die griechischen Bestandteile nur die Oberfläche berühren, der tiefere Grund jedoch ganz biblisch sei. Fest steht jedenfalls, daß O. sich selbst als kirchlicher und biblischer Christ fühlt und nicht als ein über dem kirchlichen Christentum stehender Religionsphilosoph. Und es ist ein Mißverständnis, wenn seine Theologie und Tätigkeit als ein Versuch, Christentum und Philosophie zu vereinen, bezeichnet wird. Daß sie tatsächlich eine solche Vereinigung bedeutete, ist eine andere Sache; dies war aber nicht das Ziel, welches O. vor Augen hatte; nichts lag ihm ferner; es gibt nichts Humanistisches und Weltumfassendes bei ihm. Für ihn ist die Wahrheit im Christentum gegeben, und die Philosophie als solche ist ein Feind, der bekämpft werden muß. Doch ist ihm die philosophische Methode (Sprache, Dialektik und überhaupt philosophisches Wissen) in diesem Kampfe und in der Formung der christlichen Begriffe eine nützliche Hilfe, aber auch nur eine Hilfe. Niemand kann entschiedener Biblizist und *ἀνή ἐκκλησιαστικός* sein als er (s. u.). Das Ziel ist ganz eindeutig, und doch ergibt sich die Frage, ob er nicht einer Selbsttäuschung erlegen ist. Er ist nicht umsonst ein Kind des alexandrinischen Christentums, das nach allem, was wir davon kennen, bedeutend mehr gnostisch-synkretistisch war als z. B. Irenäus' und Tertullians Biblizismus. Auch ist die griechische Schulphilosophie viel mehr für ihn geworden als eine Hilfe; sie ist ihm ins Blut gegangen. Die allegorische Auslegung hat hier eine große Rolle gespielt. Sie hat O. gestattet — wie vorher Philo — die ganze griechische, idealistische Religionsphilosophie in die Schrift hineinzulesen und gleichzeitig den Stand des absoluten Biblizismus festzuhalten. In dem fertigen System zu sondern, was aus Hellas und was aus der Bibel stammt, ist kaum möglich (Harnack hat einen Versuch gemacht in Relig. i. Gesch. u. Gegenw. 2 IV 784f.). Die Frage ist aber, welches Grundmotiv die treibende Kraft im Aufbau des Systems gewesen ist. Meines Erach-

tens kann man das System des O. als eine Ellipse betrachten, dessen einer Brennpunkt Gott ist, der andere die mit freiem Willen versehenen Vernunftwesen. Dieser Gott ist zwar theistisch, nicht pantheistisch aufgefaßt, aber doch dem Gottesbegriff des Platonismus viel näher verwandt als dem Schöpfergottes des AT; sein Verhältnis zu den Menschen kann am besten als die erziehende Vorsehung bezeichnet werden, die die Menschen zudem zu ihrem himmlischen Ursprung leitet. Dementsprechend ist das Charakteristische im Verhältnisse des Menschen zu Gott nicht der biblische Agape-, sondern der griechische Erosbegriff (Pronoia u. Paideusis 13—36. A. Nygren Den kristna kärlekstanken genom tiderna II [1936] 176). Und der Kosmos, der über diesen zwei Grundpfeilern aufgebaut ist, ist in Wirklichkeit der Kosmos der mittelplatonischen Schulphilosophie, nah verwandt dem ‚alexandrinischen Welt-schema‘ (F. Heinemann Plotin [1921] 6). Auch die Anthropologie ist fast rein griechisch. Das Christentum wird so für O. zu einem pädagogischen Idealismus umgeformt, und doch gestattet die allegorische Auslegung, daß er selbst seine Theologie bona fide als rein biblisch auffaßt. Es besteht kein Zweifel für ihn, daß die Seele nur durch die Schrift und die Kirche aufwärts zur Ewigkeit geführt wird.

C. Das System. Während man von den älteren kirchlichen Verfassern nur mit Vorbehalt sagen kann, daß sie eine Lehre über Gott ausgearbeitet haben, bildet in O.' ganzem System der Gottesbegriff den Ausgangspunkt, und er ist hervorgegangen aus dem Versuche, eine befriedigende Antwort auf das Problem, das sowohl Philosophen als auch Gnostiker beschäftigte, zu geben, nämlich das Problem des Verhältnisses der Vorsehung zum Bösen. Gott ist für O. rein *vois*, absolut transzendent und unkörperlich. Seine Allmacht ist absolut und doch begrenzt von seinem eigenen Wesen, denn das Begrenzte (die Form) ist vollkommener als das Unendliche (*μηδεις δε προσκοπιτω ει μετρα επιειμεν και τη του θεου δυναμει. απειρα γαρ περιλαβειν τη φύσει αδύνατον τυγχάνει.* Berl. Ausg. V 359, 16f.). Wie bei Platon und allen Platonikern (W. Theiler Die Vorbereitung des Neuplatonismus [1930] 18) ist es so, daß die Güte Gottes ihn eo ipso zwingt, sich mitzuteilen, d. h. zu schaffen, um seine Güte auf die Schöpfung ausüben zu können. Dadurch entsteht die intelligible Welt, zuerst der Logos, der die Ideen umschließt. Er hat von Ewigkeit an existiert; Gott ist der Vater und muß darum von Ewigkeit an den Sohn gehabt haben; doch bedeutet das nicht, daß der Sohn im gleichen Sinne ewig ist, wie der Vater. Gott ist das absolute Leben, während der Logos es von ihm empfängt; darum ist Gott *δ θεός*, sein Sohn nur *θεός*. O. kämpft hier mit denselben Problemen und wendet die gleichen Überlegungen an wie die platonische Schulphilosophie in den Betrachtungen über die Ewigkeit des Kosmos (Pronoia u. Paideusis 258—63, 270 und bes. 275). Durch den Sohn wird der Geist geschaffen, der sonst eigentlich keinen Platz in dieser Kosmologie hat, doch infolge der kirchlichen Tradition gefordert wird. O.' Denken ist in seiner inneren Konstruktion nicht trinitarisch. Nach dem Geiste wird eine

Reihe Vernunftwesen geschaffen, *voes* (Engel, Sterne, Dämonen), und als letztes von allen der Mensch, *δ εχατος λογικός*. In dieser intelligiblen Welt ereignet sich nun ein Fall. Die Vernunftwesen — außer dem Logos — hören auf Gott zu gehorchen und zu lieben; *voes* werden zu *ψυχαι* abgekühlt und in Körper gekleidet, verschieden nach der Tiefe ihres Falles. So entsteht der Kosmos, der vom Logos durchdrungen ist *velut animal quoddam immensum atque immane*. Der Sinn des Kosmos ist, die Seelen zu strafen und zu läutern, um sie so zu der ursprünglichen Reinheit zurückzuführen, so daß sie wieder *voes* werden können. Da dieses Ziel nicht in einer Weltperiode erreichbar ist, und viele Seelen mehrere Aufenthalte in Körpern verlangen werden, nimmt O. mehrere aufeinander folgende Welten an. Alles ist hier unter den Gesichtspunkt der göttlichen Erziehung gestellt, und von da aus versteht O. auch die Inkarnation des Logos.

Der Logos ist die Kraft, die das Weltall durchdringt und aufrecht erhält, sie ist außerdem in jedem Menschen immanent vorhanden; zu einem gegebenen Zeitpunkt aber nimmt der Logos menschliche Seele und Leib an und tritt als Jesus Christus auf. Welches ist nun seine Aufgabe? Im Gegensatz zum Vater, der *ἀλοῦς* ist, ist Jesus Christus ‚mannigfaltig‘, *πολλά*, weil er viele verschiedene Menschen erlösen soll. Er ist Logos und Wahrheit, Leben und Licht usw. Für manche ist er das eine, für manche das andere; für einige ist es genug, daß er der Gekreuzigte ist, für die anderen muß er die Wahrheit sein, er ist die volle Verwirklichung von Paulus' Wort, alles für alle zu sein. Er ist der große Erzieher, der wirklich vermag, die Seelen stufenweise zurückzubringen, und sie steigen zu lassen durch das Verständnis seiner verschiedenen *ἐπινοαι*. Der beste Beweis für die Göttlichkeit Christi gegenüber Kelsos ist, daß er wirklich die Menschen gereinigt hat und sie weiterhin reinigt.

Es bleiben nun noch die Anthropologie, die Soteriologie und die damit zusammenhängende Eschatologie zu behandeln. O.' Auffassung des Menschen ist typisch eklektisch. Vom Platonismus hat er den Gedanken der Präexistenz der Seele und das Verständnis des Menschen als eines gefallenen Vernunftwesens übernommen; doch hat de Faye (III 166—78) nachgewiesen, daß seine nähere Analyse des Begriffs *ψυχή* nur in einer direkten oder indirekten Abhängigkeit von Aristoteles De Anima verstanden werden kann. Das für O. besonders eigentümliche in seiner Anthropologie ist die Wichtigkeit, die er dem freien Willen beimißt (De Princ. III), den er unermüdetlich im Kampf gegen die Gnostiker hervorhebt. Hier macht sich ohne Zweifel biblischer Einfluß geltend (A. Puech Hist. de la litt. grecque chrét. II 411), doch ist die Form, unter der er die Freiheit entwickelt, von den Schuldiskussionen zwischen den Stoikern, Skeptikern und Platonikern über das Schicksal und dem freien Willen übernommen (Pronoia und Paideusis 280—91). In der Erlösungslehre hat die Bibel und die kirchliche Tradition sich am deutlichsten durchgesetzt; O. traf hier klar den Gedanken des Todes Christi als Erlösung von der Macht des Teufels und der Dämonen und als ein Sühnopfer für die Sünde des

Menschen. Obgleich dieser Gedanke niemals ein wesentliches und organisches Glied in O.' griechisch gedachter Erlösungslehre werden konnte, hat er ihn doch aufgenommen und ziemlich genau ausgeführt; doch bedeutet er nicht mehr als 'une sorte d'annexe de sa doctrine générale du salut' (de F a y e III 230). Christus ist wie der Arzt, der die Sünde heilt; doch ist das nur die niederste seiner *ἐπινοιαί*, und es kommt darauf an, soweit zu kommen, daß man seiner nicht mehr als Arzt bedarf, sondern als 'Lehrer in den göttlichen Mysterien für diejenigen, welche rein sind und nicht mehr sündigen' (C. Cels. III 62). Die biblische Soteriologie ist in das gradweise Aufsteigen eingeordnet, durch welches die Seelen zurückgeführt werden; für *simpliciores* ist Christus der Gekreuzigte Jesus, für den Gnostiker, der ihn nicht als den inkarnierten braucht, ist er der Logos. Es ist klar, daß sich O. von diesem System aus abweisend gegenüber der realistischen, kirchlichen Eschatologie verhalten mußte. Hier — bei O. — ist alles vergeistigt: die Auferstehung des Fleisches, das Urteil und die Strafe (s. Anrich Clemens und O. als Begründer der Lehre v. Fegefeuer, Festg. f. H o l t z m a n n 1902, 97—120). All dieses sind nur die letzten Stufen in der Führung der Seele gegen die Vollkommenheit, die darin besteht, daß alles Körperliche verschwindet und die Vernunftwesen zurück zu der ursprünglichen Einheit mit Gott kehren; dort sollen sie nur eine Beschäftigung haben *ἢ τοῦ κατανοεῖν τὸν θεόν* (Comm. in Ioann. I 16). Doch sind die Vernunftwesen immer die geschaffenen — es ist keine Rede von einem unterschiedslosen Aufgehen in Gott — sie haben stets ihren freien Willen. Konsequent zieht O. deshalb auch die Möglichkeit in Betracht, daß die ganze Entwicklung wieder von vorne anfangen kann (De Princ. I 3, 8. III 6, 3 m. d. Note in d. Berl. Ausg.).

5. O. als Kirchenmann. Es ist schon oben bemerkt, daß O. trotz seiner Schultätigkeit und seiner philosophischen Interessen, trotz der Verfolgung, der er von der Seite der kirchlichen Autoritäten ausgesetzt war, immer im vollsten Sinne des Wortes ein kirchlicher Mann war, ein *ἀνὴρ ἐκκλησιαστικός*. Den Philosophen steht er immer als Feind gegenüber, und seine innere Solidarität mit der Kirche und mit den schlichten Laien ist allem Zweifel enthoben. Nicht umsonst legt er das größte Gewicht darauf, für die Gemeinde zu predigen, und weihet dieser Tätigkeit einen großen Teil seines Lebens. In der Geschichte der Predigt nimmt er denn auch einen bedeutenden Platz ein. Ob er der eigentliche Schöpfer der Homilie, d. h. der fortlaufenden Auslegung eines biblischen Textes mit praktisch-didaktischem Ziel ist, ist schwer zu sagen, weil er der erste christliche Prediger ist, der uns in hellem Licht vor Augen tritt. Auf alle Fälle ist er aber der bedeutendste und einflußreichste der vorconstantinischen Prediger gewesen. Falsch ist es, wenn man von verschiedenen Seiten die Ähnlichkeit zwischen den Homilien O.' und der heidnischen Diatribe stark betont hat. Formell beschränkt diese Ähnlichkeit sich auf die Benutzung der gewöhnlichen Bilder (der Arzt, der Kampf im Stadion usw.) und einer sentenzartigen, in Fragen und Antworten aufgebauten Argumen-

tation. Wichtiger ist aber das Verhältnis zum Text; dieser ist für die Diatribe wesentlich Vorwand, eigenen Gedanken Ausdruck zu geben, während er für O. alles ist; ihm geht es immer um die Auslegung und Erklärung der heiligen Schrift, so daß auch die Laien sie verstehen können. Hierzu kommt noch, daß O.' Homilien von rhetorischer Kunst und Prunk ganz frei sind. Die Methode der Auslegung ist ganz die der Kommentare, nur daß er in den Homilien sich noch weniger mit dem buchstäblichen Sinne beschäftigt. Das hängt damit zusammen, daß es ihm wichtig ist, die schlichten Laien ihren oft groben, antropomorfistischen Auffassungen, die sich auf den Buchstaben der Schrift stützten, zu entreißen. Besonders häufig erklärt er den Gottesbegriff, und er scheut keine Mühe, dem Verständnisvermögen seines Publikums entgegenzukommen. Deshalb kommt es auch vor, daß er die tieferen Wahrheiten verschleiert oder ganz verschweigt (C. Cels. III 52); aber diese Akkomodation bedeutet nie, daß er in der Kirche eine andere Theologie als in der Schule verkündigt. Sein Ziel ist immer das, die Laien so zu erziehen und zu erleuchten, daß sie die eigentliche Wahrheit Gottes verstehen können, aber er handelt mit der Mäßigung eines klugen Pädagogen. Auch gegen die Irrlehre der Ketzler, die fast immer Gnostiker sind, warnt er seine Zuhörer, und eben in dieser Situation ist es ihm von größter Wichtigkeit, durch die Allegorese imstande zu sein, das AT für die Kirche zu retten. Neben dem Didaktischen steht dann das Moralische. Zwar gehört O. nicht — wie Klemens oder Tertullian — zu den großen Moralisten der Kirche; seine Ermahnungen beschränken sich gewöhnlich auf das Generelle und sind fast nie von packender Anschaulichkeit; aber trotzdem liegt es ihm immer am Herzen, aus dem Texte praktische Anweisungen für die Zuhörer zu finden. Inhalt seiner Moralverkündigung ist eine rigoristisch-asketische Sittlichkeit.

Nicht nur durch die Predigten zeigt O. seine Solidarität mit der Kirche. Auch am öffentlichen kirchlichen Leben nimmt er lebhaft Teil. Er tritt auf Synoden hervor, unternimmt lange Reisen, um dogmatische Streitigkeiten zu schlichten, und wird überhaupt als kirchliche Autorität betrachtet (s. o. S. 1040). Man darf ja auch nicht vergessen, daß seine Schultätigkeit in Alexandria dem Bischof unterstellt war, und daß seine spätere Schule in Caesarea nicht nur Ausbildung von christlichen Philosophen, sondern auch von kirchlichen Predigern beabsichtigte. Es gehört überhaupt zum Eigentümlichsten dieses bedeutenden Mannes, daß seine Umformung des Christentums ins Philosophische in keinem Punkt auf seine christliche Entschiedenheit abschwächend gewirkt hat. Uns scheint er oft Männern wie Epiktet oder Albinos mehr verwandt als den schlichten christlichen Märtyrern; so dachte er aber nie selbst. In seiner Tätigkeit hat er gezeigt, daß er mit der Kirche gemeinschaftliche Sache machen wollte, und daß seine christliche Überzeugung zwischen ihm und den Philosophen eine Kluft befestigte, allem Vereinenden zu Trotz.

6. Literatur. Die wichtigere Literatur ist oben zitiert. Die Hauptbiographien sind E. R. Redepenning Origenes I—II (1841—46).

Westcott Dictionary of christian biography (1887) IV 96—142. Bardenhewer II<sup>2</sup> 96—194, 1914. E. de Faye Origène I—III 1923—28. Ausführliche Bibliographien bei Westcott und Bardenhewer, in Realencyclop. f. protest. Theol. XIV 467ff. 1904, Jahresber. 1929, 208—25 und Diction. de théol. cath. XI 1563ff. Nach der Drucklegung erschienen: E. Molland The conception of the gospel in the Alexandrian theology (Skr. udg. af det norske Videnskabs-Akademi, 10 Hist. Filos. Kl. 1938 nr. 2) und A. Lieske, S. J.: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes 1938 (Münster. Beitr. z. Theol. H. 22). [Hal Koch.]

**Or(i)giacium**, vielleicht Name eines Orts im Gebiet der Atrebaten in Gallia Belgica (s. Bd. II S. 2138). Er wird genannt in einigen Hss. des Ptolemaios p. 222, 12 unter 22° 51' L. mit den Varianten *Ορι(γ)ιακόν Πρυιακόν* als Hauptort der Atrebaten. Müller und ihm folgend Cuntz Geogr. d. Ptolem. 52. 186 halten dagegen die Var. *Μετακόν (Νεμετακόν)* für das Richtige und erklären die Lesung *Ορι(γ)ιακόν* für eine in den Text hereingekommene Glosse. Dafür spricht, daß als Hauptort der Atrebaten durch Itin. Ant., Tab. Peut. und andere Quellen *Nemetacum* (= Arras) gesichert ist; dagegen aber, daß *Origiacium* eine gut keltische Sprachform hat (so auch Desjardins Géogr. II 450, 7). Jedenfalls ist es, falls der Ort wirklich ist, nicht in Arras, sondern etwa in Orchies bei Arras, wo es von den Geographen seit Cluver gesucht wird, anzunehmen (Ukert II 2, 550. Forbiger III 262). [Goessler.]

**Origo**, Mima und Geliebte eines Marsaeus (Hor. sat. I 2, 55—57: *quondam*, also vor längerer Zeit?). [F. Münzer.]

**Orikios** (*Ὠρικίος*) ist Beiname des Apollon nach Nikand. Ther. 516 und Schol. Über den Kult des Gottes in der Stadt Orikos in Illyrien s. Gruppe I 359. II 774, 4. Cook Zeus II 161f. 40 Head HN<sup>2</sup> 316. [gr. Kruse.]

**Orikos** (*Ὠρικος*, auch *Ὠρικός* und *Ὠρικόν*). Hafenstadt in Epeiros.

I. Antike Quellen. Hekat. frg. 106 = FG<sup>r</sup>H I 1 p. 21. Hekat., Apollon. Rhod. und Polyb. bei Eustath. Dion. Per. 321. Herodot. IX 93, 1. Tim. FHG I p. 203. Schol. Apoll. Rhod. IV 1216, dazu Wendel über Etymol. Gen. s. *Ἀυαρες*. Kallim. frg. 259 Schn. Polyb. VII 14 d. Caes. bell. civ. III 7, 1. 8, 4. 11, 3. 12, 1. 50 13, 1. 14, 2. 15, 1. 16, 2. 23, 1. 34, 1. 39, 1. 40, 1. 78, 3ff. 90, 1. Propert. I 8, 20. III 7, 49 mit Rothsteins Komm.<sup>2</sup> Verg. Aen. X 136f. und Serv. (zu den *orikischen Terebinthen* s. noch u. Bd. V A S. 578). Liv. XXIV 40. XXVI 25. XXXIV 52. Horat. carm. III 7, 5 (ungenau Kieβling-Heinz für O.: 'jetzt Valona') und Schol. Plin. n. h. II 89, 205. III 23, 145 (dazu Klotz Klio XXIV [1931] 456). Lucan. III 187. Avien. 551. Pompon. Mela II 3, 56. Apollod. frg. 300 = FG<sup>r</sup>H II B 244 60 p. 1116 mit Jacobys Kcmm. und Atenstadt Rh. Mus. LXXXII (1933) 136f. Appian. bell. civ. II 54ff. Plut. Caes. 37 p. 725. Aemil. P. 30 p. 271. Pomp. 65 p. 653. Philostr. Herod. Att. = Vit. sophist. p. 237 K. Strab. VII p. 316. Cass. Dio XL 45, 1. XLII 12, 1. 3. Ptolem. III 14, 2. Dion. Per. 321 (fälschlich Noricum). 399. Eustath. Dion. Per. 321, 398ff. mit Schol. und Paraphr.

Ps.-Skymn. 441. Ps.-Skyl. 26f. (dazu Nilsson Stud. z. Gesch. d. alt. Ep., Lunds Univers. Årskr. I 6 nr. 4 [1910] 53, 55, auch Treidler Arch. f. Anthrop. XVII [1919] 104). Schol. Nicand. Ther. 516. Nikeph. 270ff. = GGM II p. 460f. Steph. Byz. s. *Ἀβάρια*, *Ἀβάρτις* und s. v. Flor. II 13, 37. Sil. Ital. XV 293. Theognost. can. p. 60, 7 Cramer. Herodian. I p. 152, 2ff. II p. 444, 2. 926, 20 L. Zu Caes. bell. civ. III 7ff. Cass. Dio XLII 12 und Appian. bell. civ. II 54 s. die Interpretation bei Lehmann-Hartleben Klio Beih. XIV (1923) 189, 5.

II. Literatur. Lolling Hell. Landesk. 157. Bursian Geogr. Griech. I 16, 20. Baedeker Dalmatien u. d. Adria 1929, 237. Heuzey Les opérations militaires de I. César 1886 (mit Plänen und Skizze). Treidler Epirus im Altert., Diss. Lpz. 1917. Patsch Das Sandschak Berat in Alban., Schrift. d. Balkankomm., antiqu. Abt. III, 1904 (mit Karte). Veith Gesch. d. Feldzüge Caesars 1906; Der Feldzug v. Dyrrhachium zwischen Caes. u. Pomp. 1920 (mit Karte I und Abb. 4). Weitere Einzelliteratur ist suo loco genannt.

III. Topographie und Geschichte. O. heißt der zum Gebiet des illyrischen Amantia (o. Bd. I S. 1724f.) und zu Chaonien in Epeiros gerechnete Hafen (wegen der Bezeichnung *πόλις* s. Jacobys Komm. 340 zu Hekat. frg. 106. Atenstadt Rh. Mus. LXXXII [1933] 136). Steph. Byz. s. *Ἀβάρτις* = Kallim. frg. 259 mit Schneiders Komm. sowie Pfeiffer Kallimachosstud. 1922, 60f. über die mir überflüssig erscheinenden Konjekturen zu dem Fragment, das Jacobsohn in seinem Exkurs über das Adjektivsuffix *-ivos*, KZ LVII (1930) 114ff. als wichtigen Beleg übersehen hat. Im Altertum auf einer Insel, später Halbinsel gelegen (Plin. n. h. II 89, 205. Cass. Dio XLII 12, 1ff. Caes. bell. civ. III 39f.), ist O. das heutige Palaeokastro auf einem Hügel an der Westseite der Pašalimannehrung im Winkel der Bucht von Valona. Nach Nordwesten erstrecken sich die Akrokaunien, an der Ostseite des Golfs nach Norden zu führt ein schmaler Weg nach Aulon-Valona. Durch die Steilküste ist O. geschützt, aber die Verbindung mit dem Hinterland erschwert: allein in südlicher Richtung führt ein dem Lauf des Ljumi Dukati (Kelydnos, s. o. Bd. XI S. 157) folgender Weg zu dem 741 m hoch gelegenen Logorapaß. Treidler 42, 95ff. Jireček bei Thalloczy Illyr.-alban. Forschg. I (1916) 184. Patsch 49f. 70 (mit Abb. 52). 73f. 96. Veith Feldzug v. Dyrrh. 41.

Der Sage nach war O. von Euboien auf der Rückkehr von Troia gegründet, Lucan. III 187. Ps.-Skymn. 441, oder Kolonie der Kolcher, Tim. Schol. Apoll. Rhod. IV 1216. Plin. n. h. III 23, 145. Pomp. Mela II 3, 56. Kallim. frg. 259, dazu Pfeiffer Kallimachosstud. 60f., dessen Darlegungen aber ergänzt werden müssen durch die Beiträge von v. Wilamowitz Hom. Untersuch. 172, 13 und von Bilabel Philol. Suppl. XIV 1 (1921) 218 wegen der ersteren Überlieferung, daß O. eine einboische Gründung sei.

Bis zum Gebiet von O. reichte der griechische Einfluß: *Ὠρικὴ αἰα Ἑλλάδος ἀρχή*, Dion. Per. 399. Nikeph. 331ff. Treidler Feldzug v. Dyrrh. 44. 95. 98. 124; Arch. f. Anthrop. XVII 112, vgl.