

DIE SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER



ÜBER DIE  
GRUNDLEHREN DER  
GLAUBENS  
WISSENSCHAFT

ORIGENES

# Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft

ORIGENES

DIE SCHRIFTEN DER KIRCHENVÄTER

*Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft, Origenes  
Jazzybee Verlag Jürgen Beck  
86450 Altenmünster, Loschberg 9  
Deutschland*

*ISBN: 9783849660789*

*Cover Design: Basierend auf einem Werk von Andreas F.  
Borchert, CC BY-SA 4.0,  
[https://commons.wikimedia.org/w/index.php?  
curid=35892522](https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=35892522)*

*Der Text dieses Werkes wurde der "Bibliothek der  
Kirchenväter" entnommen, einem Projekt der Universität  
Fribourg/CH, die diese gemeinfreien Texte der  
Allgemeinheit zur Verfügung stellt. Die Bibliothek ist zu  
finden unter <http://www.unifr.ch/bkv/index.htm>.*

*[www.jazzybee-verlag.de](http://www.jazzybee-verlag.de)  
[admin@jazzybee-verlag.de](mailto:admin@jazzybee-verlag.de)*

## **INHALT:**

Einleitung

Vorrede.

Erstes Buch.

Erster Abschnitt. Von Gott.

Zweiter Abschnitt. Von Christus.

Dritter Abschnitt. Vom heiligen Geiste.

Vierter Abschnitt. (V. Cap.) Von den vernünftigen Wesen.

Fünfter Abschnitt. (VI. Cap.) Vom Ende oder der  
Vollendung.

Sechster Abschnitt. (VII. Cap.) Vom Körperlichen und  
Unkörperlichen.

Siebenter Abschnitt. (VIII. Cap.) Von den Engeln.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt. Von der Welt.

Dritter Abschnitt. Vom Anfang der Welt und ihren  
Ursachen.

Vierter Abschnitt. Der Gott des Gesetzes und der  
Propheten und der Vater Jesu Christi ist Einer.

Fünfter Abschnitt. Ueber die Eigenschaften „Gerecht“  
und „Gütig“.

Sechster Abschnitt. Von der Menschwerdung Christi.

Siebenter Abschnitt. Vom heiligen Geist.

Achter Abschnitt. Von der Seele.

Neunter Abschnitt. Von der Welt (den Willensrichtungen  
der vernünftigen Geschöpfe, guter und böser, und deren

Ursachen).

Zehnter Abschnitt. Von der Auferstehung und dem Gerichte, (von dem Feuer und den Strafen der Hölle).

Elfte Abschnitt. Von den Verheißungen.<sup>195</sup>

Drittes Buch.

Erster Abschnitt. Von der freien Selbstbestimmung

Zweiter Abschnitt. Von den feindseligen Mächten.

Dritter Abschnitt. (IV. Cap.) Von den bloß menschlichen Versuchungen.

Vierter Abschnitt. (V. Cap.). Vom zeitlichen Anfang der Welt.<sup>305</sup>

Fünfter Abschnitt (VI. Cap.). Vom Ende der Welt.

Viertes Buch.

Erster Abschnitt. Von der göttlichen Eingebung der heiligen Schrift.

Zweiter Abschnitt. Von der Art, die heil. Schrift zu lesen und zu verstehen.

Summarische Wiederholung

Fußnoten

## **Über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft**

### Bibliographische Angaben:

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

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

# Einleitung

## 1.

Das vorliegende Werk verdient in mehr als einer Beziehung eine aufmerksame Behandlung: als Inbegriff der Hauptlehren einer eigenthümlichen theologischen Richtung und zumal als *erster Versuch* einer *christlichen Dogmatik*; dann in Rücksicht auf die Folgen, die es seinem Verfasser zuzog, und auf die Schicksale, die es selber erfahren hat. Diese vier Gesichtspunkte werde ich in der Einleitung festhalten, welche die Geschichte des Werkes erzählen soll. Die beiden ersten, auf den Ursprung und den Zweck desselben gerichtet, führen hauptsächlich von dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft zu einer neuen Betrachtung, und erfordern auch eine ausgedehntere Entwicklung, als sie hier gegeben werden kann. Jede christliche Dogmatik unserer Zeit enthält Elemente aus den verschiedensten vorausgegangenen Perioden, sie kann also nur auf dem Wege historischer Vermittlung zum Begriff gelangen und begriffen werden. Diese Vermittlung ist die dogmatische Aufgabe der Zeit, und spricht sich in der ganzen theologischen Richtung aus, thatsächlich aber durch die — nach einer fünfjährigen politischen Ueberschwemmung — neu erwachte Fruchtbarkeit auf dem Gebiete der historischen Theologie. Auf jenem Wege muß erkannt werden, aus welchen historischen und philosophischen Elementen die christliche *Glaubenswissenschaft*, oder das

Christenthum überhaupt zum Wissen, sich gebildet hat. Ich möchte dieß als den eigentlich historisch-kritischen Standpunkt, gegenüber dem speculativ-historischen, welcher jetzt offen der mythische genannt wird, bezeichnen. Hier entsteht die Frage: können wir die Gestaltung der christlichen Dogmatik zurück bis zu ihrem Anfang, im ersten Auftreten als System, verfolgen? Und dann, wenn wir das können, wird die weitere Aufgabe seyn: diese erste Erscheinung eines Christenthums als Wissenschaft, einer Glaubenswissenschaft, so in ihre Elemente zu zerlegen und sie bis zum Ursprung zu verfolgen, daß hieraus erst die Grundlage der Dogmatik und ihr wesentliches Verhältniß zum Urchristenthum erkannt werden mag. Allernächst beschäftigt uns nur die erstere Frage. Ich habe zu zeigen, daß diese durch eine kritische Bearbeitung des vorliegenden Werkes von Origenes in der Hauptsache bejaht sey.

## 2.

Es ist das Erzeugniß eines Mannes und seiner Zeit. Der Verfasser desselben erhielt schon in früher Jugend eine Richtung die wir nicht mit Neander eine beschränkte, sondern eine eigenthümlich ernste und hohe nennen wollen. Magnus vir ab infatia, sagt, Hieronymus von ihm, an einem Orte, wo er ganz geharnischt ist, ihn zu verdammen (Apol. Adv. Ruf. I.). Es war die Stufe der Entsagung und Aufopferung, auf welcher Origenes göttliche Kraft und Begeisterung zu höherer Einsicht zu erlangen strebte. So wollte es der damalige Gang der Erkenntniß, der christlichen insbesondere: durch *εγκρατεια, ασκησις* zur *θεωρια, γνωσις*. Wie Origenes fast als Knabe auf jener Stufe bestand, dieß beweisen die wenigen Worte aus einem Briefe, den er seinem Vater



Leonidas, dessen Loos zu theilen er von der Mutter verhindert ward, in das Gefängniß schrieb. Eusebius (KG. VI, 2.) hat sie als *αγκυνοιας και περι την θεοσεβειαν γενναιοτατης διαθεσεως τεκμηριον* aufbewahrt: „*Επεχε* schreibt Origenes, *μη δι’ημας αλλο τι φρονησης.*“ Der Vater entsprach der Aufmunterung des Sohnes und starb im 10. J. Sever’s (202 n. Chr.) den Märtyrertod. Origenes, der Aelteste von sieben Söhnen, 17 Jahre alt, hatte die unter Anleitung des Vaters begonnenen Studien <sup>1</sup> noch nicht vollendet, und wurde von einer reichen Frau in Alexandria aufgenommen und unterstützt. Er setzte seine Studien durch eigenen Fleiß so unermüdet fort, daß er bald durch Unterricht in der Grammatik reichlichen (*δαψιλως*) Unterhalt erwarb, und sich von seinem Weghause, das ihm wegen des gezwungenen Umgangs mit einem Häretiker drückend geworden war, lossagen konnte. Bei seiner Kenntniß der heiligen Schriften und seiner Hinneigung zur christlichen Lehrweise — er selbst besuchte zu gleicher Zeit die Vorträge des Katecheten Clemens <sup>2</sup> — gewann er schon als Lehrer der griechischen Literatur Viele für das Christenthum. Als aber die christlichen Lehrer durch die Verfolgung unter Sever von Alexandria vertrieben waren, füllte Or., Anfangs nur für sich, ihre Stelle aus. Bei dem großen Zulaufe, den er hatte, übertrug der Bischof Demetrius ihm allein das Lehramt des Katecheten. Ein eigentliches Amt war es nicht; wenigstens kein kirchliches, denn es wurde keine Weihe dazu erfordert. Es war wie der Beruf eines Philosophen, der öffentliche Vorträge hielt, *διατριβη*; daher bei Niceph. v. A. *ιερα, χριστιανικη, θεια διατριβη*; wie auch Or. früherer Beruf, die Grammatik zu lehren, bei Euseb. *διατριβη* heißt. Die übrigen Ausdrücke bei Letzterem deuten an, daß der Katechet nicht einmal öffentliches Local hatte (*εν οικω, ενθα κατεμενε*, vergl. Valesius zu VI, 19. not. 26.), daß mehrere zugleich es versehen konnten, (*αυτω μονω*, ausnahmsweise), daß sie

nur der Einwilligung des Bischofs (επιτετραμμενης) bedurften, und keine Besoldung hatten, sondern höchstens von ihren Zuhörern unterstützt wurden (παρ'ετερων επικουρια) und endlich nach Belieben abtreten (απεδημησε, cf. Phot. Cod. 118. χωρις του οικειου επισκοπου γνωμης), oder Hilfslehrer anstellen (VI, 15.) konnten. Der Zweck des Unterrichts war Vorbereitung zum Christenthum, hauptsächlich für gebildete Heiden (ακουσομεοι του λογου του θεου, von denen nicht einmal alle wirklich übertraten (πειραν της εν τοις ιεροις λογοις ικανοτητος τ'ανδρος ληψομενοι); und die Schule selbst hervorgerufen durch das Bedürfnis der gelehrten Alexandria. Die Lehrart war die jetzt sogenannte katechetische: denn Orig. sagt mit deutlicher Beziehung auf diese Schule (c. Cels. VI, 10.) „Andere suchen wir durch *Fragen* und *Antworten* so gründlich als möglich zu überzeugen, — und bemühen uns von den christlichen Lehren noch weit triftigere Gründe anzugehen, als diese sind, die ich hier angedeutet habe.“ Origenes erkannte sogleich in seiner neuen Stellung drei Dinge als unabweisbar nöthig: Zeit, Sorgenfreiheit, Kenntniß der philosophischen und der häretischen Systeme. Daraus entstand ein viertes: ein philosophisch-dogmatisches Lehrbuch für seinen Unterricht. Er gab also vorerst seinen Sprachunterricht auf, um sich ganz der Theologie widmen zu können. Dann verkaufte er eine Sammlung von ihm selbst sehr schön (φιλοκαλως) geschriebener Handschriften alter Classiker für eine tägliche Leibrente von 4 Obolen, um sorgenfrei zu seyn. Denn er nahm zu großer Betrübniß seiner zahlreichen Zuhörer (μυριους οσους λυπων) nie ein Geschenk an.

### 3.

Philosophisch war sodann der Unterricht der Katecheten von jeher gewesen. Athenagoras und Pantänus hatten den Philosophenmantel beibehalten: der erstere scheint nach der Angabe des Phil. Sidetes (Dodw. ad Iren. P. 497.) *neben* seinem wirklichen Amte als Vorsteher der Akademie (ακαδημαϊκης σχολης προϊσταμενος), den katechetischen Unterricht gegeben zu haben, und ist vielleicht ebendeßwegen von Euseb. nicht unter den Katecheten aufgezählt (VI, 6. und Ruf. versio VI, 3.) Clemens, (strom. I, 20. VII, 3.) erklärt die Philosophie für die Propädeutik des Gnostikers, für eine Mitarbeiterin in der Erforschung der Wahrheit. Clemens, und wahrscheinlich auch sein Ideal Pantänus, so wie Athenagoras <sup>3</sup> gehören zu der Classe der Eklektiker mit Hinneigung zum Platonismus (Φιλοσοφιαν ου την σωικην λεγω, ουδε την πλατωνικην — — αλλ'οσα ειρηται παρ'εκαση καλως, δικαιοσυνην μετ'ευσεβους επιστημης ειδιδασκοντα, τουτο συμπαν το εκλεκτικον φιλοσοφιαν φημι I, 7.) Dieß war seit Philo allgemeiner Charakter der alexandrinischen, christlichen und nichtchristlichen Schulen, und es war nur eine mehr asketische Richtung, die ihnen das Christenthum, η κατ'ευσεβειαν φιλοσοφια, gab. Das Ziel, das schon Philo der Wissenschaft setzt (ed. Mangey 35, 3, τέλος — η προς τον γεννησαντα θεον εξομοιωσις; 2, 197, 45. και εις το ου βλεποντες εναργεις εικονας και τυπους ταις εαυτων διανοιαις διαχαραττωμεν: ad Gen. 6, 12. 194, 9. 692, 1. μη ζητει την του οντος πολιν εν κλιμασι γης — αλλ'εν ψυχη απολεμω και οξυδορκουση), dasselbe war es auch für Clemens (strom. 11, 10. ζητειν τον θεον — ητις αν θεωρια ειη μεγαστη, η εποπτικη, η τω οντι επιστημη η αμεταπτωτος λογω γενομενη — höchste, anschauliche, allein wahre, in ihrem Grunde unumstößliche Wissenschaft) und blieb das leitende Princip der katechetischen Schule. Denn es war die fruchtbarste Idee für die Vermittlung griechischer Spekulationen und praktischer Lehren des Christenthums,

welche hauptsächlich Clemens sich zur Aufgabe gemacht und mithin auch seinem Zuhörer als Ziel seines Strebens, gesetzt hatte. In demselben vorwaltenden ängstlichen Eklekticismus des Clemens aber ist auch der Grund zu suchen, warum es bei ihm mit dem Christenthum nicht zur Wissenschaft, zum System kam, und seine Gnostik mehr eine erworbene Fertigkeit als ein Wissen, ein Begriff ist. Ueber den Lehrvortrag des Clemens dürfen wir einigermaßen nach seinen Schriften urtheilen. Zwar ist *κατηχειν* der Bedeutung nach, bloß mündlicher Vortrag, allein zu Folge Euseb. V, 10. war von jeher damit auch Unterricht durch Schriften verbunden (*Πανταινος του κατ'Αλεξ. ηγειται διδασκαλειου ζωση φωνη και δια συγγραμματος τους θειων δογματων θησαυρους υπομνηματιζομενος*). Clemens scheint in dreien seiner Schriften, die, ihrer Fassung nach, entweder aus seinem mündlichen Unterrichte hervorgiengen, oder ihm als Grundlage dienten, dem *Protrepikos*, dem *Pädagogos* und den *Stromateen* — drei Classen von Zuhörern im Auge zu haben. Im Eingang der zweiten Schrift (*Παιδαγ. I, 1.*) ordnet er sie nach der Lehrart der alten Philosophen so, daß die erste (*προτρεπτικος*) die *ηθη*, die zweite (*υποθετικος*) die *πραξεις*, die dritte (*παραμυθικος*) die *παθη* zum Gegenstand hat. Diese Eintheilung ist jedoch bloße *Accomodation*: denn er erklärt sich sogleich deutlicher, daß die erste die Bekehrung vom Heidenthum zum Christenthum, die zweite die Anweisung zu einem christlichen Leben, die dritte (die er noch erwarten läßt) die Einführung in die höhere Religionserkenntniß (*την οντος αληθειας γνωσιν*) bezwecke. Es ist klar, daß unter der letzten Schrift die *Stromateen* zu verstehen sind, in welchen er sich (17, 1.) wiederum auf den *Pädagogos*, als eine Vorarbeit, bezieht, und worin er hauptsächlich die Bildung zum „Gnostiker“ behandelt. So kennen wir also den Gang des katechetischen Unterrichts unter Clemens. Die Lehrart selbst war, wie er *Päd. 1, 1.* gesteht, „mehr

praktisch als methodisch“, und in der eigentlichen Religionsphilosophie — obwohl mit beständiger Festhaltung und Wiederholung der Hauptidee — fragmentarisch: weßhalb er den Inhalt der Stromateen für Reminiscenzen (υπομνηματα) aus dem Vortrage seiner früheren Lehrer erklärt <sup>4</sup> und sich mehrmals besonders VII, extr. wegen der Unordnung (αταξια) seines Vortrags entschuldigt. Aus jener Erklärung können wir auf den Gehalt des katechetischen Unterrichts vor Clemens zurückschließen und im Allgemeinen wenigstens die Folgerung ziehen, daß Origenes den gesammten Lehrbegriff seiner nächsten Vorgänger, die auch seine Lehrer waren <sup>5</sup> in den Schriften des Clemens, namentlich, den Stromateen, vor sich hatte. Allein dieser konnte ihm auch der Form nach nicht genügen. Die äußere Anregung zu philosophischer Forschung (εξετασαι) fand er nach seinem eigenen Zeugniß, das Uns Euseb. (17, 19.) nebst einem andern von Porphyrius über ihn aufbewahrt hat, in dem großen Zulaufe von Häretikern, von heidnischen Gelehrten und hauptsächlich von Philosophen, die von ihm im Christenthum unterrichtet seyn wollten. Er suchte nun sowohl die Lehrmeinungen der Häretiker als die Behauptungen der Weltweisen zu prüfen. Um dieß Verfahren zu entschuldigen, beruft er sich auf das Beispiel des Pantänus und des nachmaligen Bischofs Heraklas, welcher schon 5 Jahre vor ihm („πριν εμε αρξασθαι ακουειν εκεινων των λογων“) den Unterricht des Lehrers der Philosophie genossen habe. Auch ohne das ausdrückliche Zeugniß des Porphyrius, daß er unsern Origenes in der Schule des Ammonius Sakkas kennen gelernt habe, wußten wir, wer unter dem damaligen „διδασκαλος των φιλοσοφων μαθηματων“ zu verstehen sey. Wenn nun Porphyr sagt „εγω κομιδη νεος ων ετι εντετυχηκα“ und wenn Heraklas selbst Schüler des Origenes und Mitarbeiter im katechetischen Unterricht, jeden Falls jünger als dieser, schon lange

vorher den Ammonius gehört hat, so haben wir hierin Beweises genug, daß Origenes erst auf äußere Aufforderung hin, die Schule des heidnischen Philosophen betreten habe. Dieß stimmt auch mit seiner frühern Abgeschlossenheit überein. Die Absicht, überall die Leute aufzusuchen, welche sich besonderer Einsichten rühmen, erklärt Origenes dann auch auf seinen Reisen durch einen großen Theil der damals bekannten Welt verfolgt zu haben (Cels. VI, 24. Vorr. zu π. A. §. 2.). Ueberhaupt konnte in seiner Zeit und in seinen Umgebungen keine religiöse oder philosophische Lehre außer Berührung mit seinem Bildungsgange bleiben. So war ihm auch die Weisheit der Indier (nach einer merkwürdigen Stelle π. A. III, 2, 9.) nicht unbewußt die Wurzel orientalischer Philosophie. Und wenn er sich öfter, sogar für eine christliche Allegorie auf den Rabbi beruft, so war dieß sicher ein Essäer (I, 3, 4.), dessen nähere Bekanntschaft er der allegorischen Exegese wegen gemacht hatte. Denn die pharisäischen Auslegungen, und die der Grammateus betrachtet er als eine schlechte Sophisterei (IV, 2, 10.). Seine Bekanntschaft aber mit der Philosophie gieng vorzugsweise aus dem Studium ihrer Schriften hervor. Außer Plato las er unausgesetzt die Bücher der platonischpythagoräischen Eklektiker (des Numenios, Kronios, Moderatus, Nikomachos, Longinus) und der Stoiker (des Apollophanes, Chärmon, Kornutus). Wenn diese Schriften besonders dadurch für ihn anziehend waren, daß sie vielleicht durch allegorische Spielereien seinem Hang zu tieferer oder künstlicher Schriftauslegung nährten, so waren sie doch auch nicht ohne Einfluß auf seine philosophische Bildung. Plato selbst beherrscht ihn fast ganz und selbst in seiner Sprache ist dieß ausgeprägt. Nicht bloß wird ihm von einigen Alten vorgeworfen, daß er die Sprache des Evangeliums mit platonischen Redensarten vermische; er gebraucht wirklich die letztern wie seine eigenen (z. B. c. Cels. 17, 43. und öfters). Zwar ist es der Plato seiner Zeit, dessen Ideen ihn

gefesselt haben; Plato, wie diesen die alexandrinische Mystik zu begreifen und zu deuten gewohnt war, und von dem ein einfältiger Witz sagte, η Πλατων φιλωνιζει, η Φιλων πλατωνιζει; dennoch aber erhob sich Origenes über den gewöhnlichen Platonismus seiner Zeit, weil das Eigenthümliche dieser Philosophie der Idealismus, die geistigere Weltansicht in ihm mit *Klarheit* und *reinsittlicher Tendenz* hervortrat. Dieß kann nicht anders als ein Gewinn seines gründlichern Studiums der klassischen Philosophie verbunden mit seiner strengsittlichen Lebensweise genannt werden. Es ist hier Nichts von einer περι θεων εμφυτος γνωσις (Philo. de myster. Aegypt. I, 3.). Nichts von jener Idee der intellectuellen Anschauung eines aus dem Urgrund emamirenden Lichtes, welche sich erst neben und nach ihm in *Plotin* ausbildete; „der menschliche Geist muß vermöge seiner Freiheit, die sein unveräußerliches Wesen ist, durch Reinheit des Herzens und klaren Verstand die *Erkenntniß* (γνωσις) sich zum Eigenthum machen.“ Diese in der That freie Richtung des Gedankens mußte unsern Origenes auf eine hohe Stufe der Speculation stellen, wenn ihm seine Zeit angemessene Mittel an die Hand gab, um den Gedanken zu vollenden, oder ihn in den Stand gesetzt hätte, die dargebotenen Mittel frei genug zu gebrauchen.

#### 4.

Das Mittel, das ihm seine Zeit bot, um die idealere Ansicht im Christenthum zu begründen, oder, wie Andere wollen, dieses selbst zu idealisiren, war bekanntlich die allegorische Interpretation. Es müßte über jene Zeitrichtung überhaupt höchstwichtige Aufschlüsse geben, wenn der Ursprung dieser Erklärungsmethode evident nachgewiesen wurde. Bis jetzt ist die vulgäre Meinung, die alexandrinischen Juden, Aristobul, Philo, haben sie, sey es

*erfunden* oder von den Griechen *entlehnt* und ausgebildet. Die heidnischen Schriftsteller und Philosophen behaupten das letztere: Porphyry sagt geradezu (in einem Briefe bei Euseb.), Origenes habe sie aus den Stoikern gelernt. Gewiß ist, daß Hellenen sie in gleichem Sinne wie Philo angewandt haben. So beruft sich Origenes mehreremal (z. B. c. Cels. I, 15.) auf den Numenius als allegorischen Ausleger der Propheten, um dem heidnischen Philosophen ein Beispiel aus seiner eigenen Secte entgegenzustellen. Dadurch ist jedoch die Sache um Nichts klarer: denn wenn gleich Plato schon Neigung zum Allegorisiren der Mythen hatte, so war es ihm offenbar mehr um poetische Ausschmückung, als um die Entwicklung einer Geheimlehre aus Symbolen zu thun. Dieses Streben ist rein orientalisches, sein Ursprung muß im Orient gesucht werden. Mit ihm werden wir auch den Ursprung der allegorischen Erklärungsweise gefunden haben. Die Griechen übertrugen sie auf Alles: die homerischen Allegorien sind bekannt genug; aber keine Spur von geschichtlichem Zusammenhang läßt sich zwischen der platonischen Mythendeutung und jener alexandrinischen Hermeneutik entdecken.

## 5.

Der Verfasser von „Philosophie der Geschichte, oder über die Ambition“ sieht in ihr den Ausfluß einer unmittelbar göttlichen Urtradition, welche von den Patriarchen her durch das Judenthum hindurchgehe und von Christus bestätigt bis in's Christenthum hereinreiche. Wollen wir nun von der besondern Tendenz dieses Buches, das als Zeugniß von einer gegenwärtigen Zeitrichtung immerhin merkwürdig ist, ganz absehen, so hat doch der Verfasser, aus seiner großen Belesenheit in den jüdischen Schriften



mehr als wahrscheinlich gemacht, daß schon unter den Juden vor Christus eine mystische Interpretation herrschte. Und wenn der Nehmliche nachweist, daß von Esra an diese überlieferte Mystik mehr äußerliche Formen betraf, indem die symbolische Bibelschrift (die große Quadratschrift) ihr Hauptgegenstand wurde, so haben wir hier vielleicht eine Spur, von welcher aus der Uebergang jener orientalisch-mystischen Interpretation in das Judenthum bestimmt werden könnte. Um diese Zeit nemlich, da die Bücher des A. T. in neuer Schrift vielfach verbreitet wurden, und die allegorische Auslegung an den Inhalt selbst noch nicht angeknüpft war, ist es natürlich, daß sich die Zahlen- und Buchstaben-Mystik an die äußeren Zeichen heftete. Und weiterhin ist es ebenfalls wahrscheinlicher, daß der Uebergang von der Symbolik bey Schriftzeichen zur allegorischen Auslegung des Inhalts, als daß derselbe umgekehrt gemacht wurde. Das erstere war immer ein Fortschritt. *Neander* (KG. Bd. I. S. 36. der ger. Ausg.) scheint eigentlich den Pharisäern die allegorische Bibelauslegung als ihre Erfindung zuzuschreiben, wiewohl er (S. 52) auch von den Therapeuten bemerkt, daß sie alte theosophische Bücher gehabt haben, die dazu Anleitung gaben. Auf historisch-kritischem Wege versucht es aufs Neue *Gfrörer*, der jüdisch-alexandrinischen Mystik auf den Grund zu kommen, in einem Werke, dessen Vollendung wir in Bälde zu erwarten haben (kritische Geschichte des Urchristenthums, 2r Bd., welcher die Untersuchung der Midraschim und des Talmuds enthalten wird.)

## 6.

Für unsern jetzigen Zweck mögen diese Hinweisungen genügen: denn in dem religiösen und philosophischen Bewußtseyn der alexandrinischen Kirchenlehrer war der

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

## 7.

Die biblischen Allegorieen sind also die Geheimlehre der alexandrin. Kirchenväter, die sogenannte disciplina arcani, eben insofern der Aufschluß derselben von Christus hergeleitet wurde. So wenigstens bei Clemens, wenn er einerseits auf den mündlichen Vortrag verweist: απορρητα λογω πιστευεται, ου γραμματι· andererseits den öffentlichen Widerspruch scheut: μεγας ο κινδυνος του απορρητου λογου εξορρησασθαι τοις αφειδωσ παντα αντιλεγουσιν.

Origenes steht auch hier auf einem freieren Standpunkt. Er schreibt zwar den Trägern der Offenbarung bestimmt die Kenntniß des höhern Sinnes zu, kennt aber keine Ueberlieferung desselben. Ihm ist die γνωσις nichts Traditionelles; die Auslegungskunst beruht auf dem freierworbenen Verständniß. Denn c. Cels. VI, 6., wo er entschieden von ungeschriebenen Lehren Christi redet, gibt er nicht die geringste Andeutung, daß Er solche zu besitzen wähne. Vielmehr verweist er vor und nach einzig auf das fleißige Studium des einfachen Schriftsinns, wodurch allein das höhere Licht angefacht werden könne. Ausdrücklich erklärt er sich aber gegen jede Tradition von Geheimlehren c. 13., wo er die drei Kreise des christlichen Bewußtseyns gestützt auf 1 Cor. 12, 8. 9. so beschreibt: Glaube, Erkenntniß, Weisheit (πιστις, γνωσις, σοφια) die höhern Kreise aber denen zutheilt, welche *sich vor den Andern auszeichnen*. Ebenso ist im 4. Buch unsers Werkes sittliches Verdienst und ernstes Forschen als die Bedingung höherer Einsicht dargestellt (vgl. c. Cels. VI, 42.).

## 8.

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

in der Behandlung, dem Princip der Anwendung, und in dem Umfang, welcher derselben eingeräumt wird.

## 9.

Von den Gnostikern unterscheidet sich die alexandrinische Richtung wesentlich durch die Behandlung, weil für die Gnosis die Allegorie nothwendiges Element der Speculation ist und diese selbst nur in der Allegorie sich bewegt; <sup>6</sup> während Origenes die reinen Begriffe aus gegebenen Allegorien abstrahirt. Demgemäß ist die Gnosis in der Anwendung sowohl als im Umfang der Allegorien unbeschränkt; bei Orig. ist beides bestimmt. Anders dagegen ist das Verhältniß zum Neuplatonismus, welcher seine Ideen wie Origenes aus *gegebenen* Vorstellungen, denen der Mythologie entwickelt, aber, nachdem er sie durch die allegorische Hülle hindurchgeföhlt, eben diese vernichtet; <sup>7</sup> während bei Origenes die gegebene Allegorie die stets gültige Auctorität für die Resultate der Speculation und eine unerschöpfliche Fundgrube für neue Ideen bleibt. Eine größere Verwandtschaft findet Statt zwischen Philo und Origenes, indem Beide gewisse und in einem bestimmten Umfange gegebene Allegorien voraussetzen: wiewohl Philo sich darin wieder entfernt, daß er doch auch in der Spekulation selbst allegorische Formen gebraucht. In der Behandlung der Allegorie gehen zwar Beide von dem Grundsatz aus, daß in den göttlich eingegebenen Schriften, mit dem Bewußtseyn der Verfasser, alle Ideen der Philosophie mitenthaltten seyen; dabei läßt es jedoch Origenes dahingestellt seyn (c. Cels. IV, 39 u. a.), ob Plato aus Moses geschöpft habe; während Philo, und noch sein Vorgänger Clemens <sup>8</sup> geradezu die hellenische Philosophie für einen Raub erklären, der an Moses begangen worden.

Vielmehr ist Origenes geneigt, auch die Ideen der griechischen Philosophie als unmittelbare Erleuchtungen des Logos anzuerkennen, sofern sie mit den in der göttlichen Allegorie niedergelegten Ideen übereinstimmen. Clemens und Origenes sind darin ganz einverstanden, daß sie überhaupt nur *Auslegung der Allegorie* zulassen, dieß charakterisirt sie im Allgemeinen. Auch in Bezug auf den Umfang, in welchem die Allegorie zu suchen sey, gilt dasselbe. Wenn Philo natürlich nur die Uebersetzung der LXX. (neben dem hebräischen Original) und einige Apokryphen annahm, so enthält für jene weiter auch das Ganze, was wir canonisches neues Testament, was wir apokryphische Bücher von späterer Entstehung nennen, der Brief des Barnabas, das Buch des Hermas, Enochs, Mosis' Himmelfarth u. a., welche augenscheinlich voll mystischer Allegorien sind, durchgehends Allegorie. <sup>9</sup> Selbst wenn ihnen, namentlich dem Origenes, Zweifel über die Aechtheit solcher Schriften bewußt sind, wirkt dieß nicht auf ihre Glaubwürdigkeit und Beweiskraft. Es ist also ein geschlossener Kreis von heiligen Büchern, in welchen die göttlichen Wahrheiten absichtlich unter der allegorischen Hülle niedergelegt sind. Der Unterschied des Alters, sowie des Grades der allegorischen Form derselben ist in dem dogmatischen Bewußtseyn des Alexandriners völlig <sup>10</sup> aufgehoben. Und es ist auch natürlich auf seinem Standpunkt eine kritische Scheidung dieser Art undenkbar, indem eigentlich nur er, der allegorisirende Exeget den richtigen Begriff von Inspiration festhalten kann, vor welchem jene Fragen ganz verschwinden. <sup>11</sup> Dagegen führte dieses Bewußtseyn den Origenes consequent auf zwei andere wesentliche Punkte. Die Auslegung selbst mußte wissenschaftliche Haltung gewinnen. Daher stellte Er zuerst eine Theorie derselben auf, die

1. auf der Unterscheidung des dreifachen Schriftsinnes beruht: des buchstäblichen, des moralischen, und des

übersinnlichen, welche nach der Analogie von Leib, Seele, Geist der somatische, psychische, pneumatische sind.

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

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

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

Der andere Punkt ist die Frage nach dem eigentlichen und ursprünglichen Ausdruck der Allegorie, welche die biblische Kritik in Origenes hervorrief. Bei der canonischen Gültigkeit der LXX. stellte er eine sechsfache Vergleichung derselben mit 5 andern griechischen Uebersetzungen und, so gut er konnte, mit dem hebräischen Texte an: die bekannte Hexapla, deren Bruchstücke Moutfaucon gesammelt hat. Diese Untersuchung, sollte man glauben, habe der allegorischen Interpretationsweise gerade entgegengewirkt, sie lag aber ebenso nothwendig in seinem Princip von der einzigen und absoluten Auctorität des *Wortes* im strengen Sinne, des einzelnen selbst. Daß diese kritische Arbeit seinen Glauben an die Inspiration der LXX. nicht erschütterte, beweist sein Briefwechsel mit dem Julius Afrikanus, dessen bescheidene Zweifel an der Richtigkeit der Uebersetzung er sehr ernstlich zurückweist.

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

zum klaren Bewußtseyn, ihm wurde sie Axiom. Denn der Glaube, das reale Mittel der Heilung muß ihm auf das Ideale, auf philosophische Ueberzeugung gegründet seyn (πιστευω=πεπιστευμαι), und wird somit selbst zum Begriff, d. h. Dogma.

In diesem Sinne lehrte er, wie uns sein Schüler Gregor der Wunderthäter (Panegyri. in Orig. §. 8 —14.) erzählt, in demselben Sinne verfaßte er auch für seinen öffentlichen Unterricht <sup>13</sup> eine seiner ersten Schriften, in welcher er gleich zu Anfang der Vorrede (§. 1, 2.) jenes Axiom ausspricht und die bis dahin kirchlichgewordenen Dogmen der philosophischen Untersuchung unterzieht. Dieß ist das Werk ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ.

## 11.

Ueber die Zeit der Abfassung desselben haben wir folgende Angaben: Eusebius sagt (17, 24.), daß es vor der Entfernung des Origenes von Alexandria, also vor dem Jahr 231. geschrieben sey. Natürlich, wenn wir finden werden, daß es vielleicht das Meiste zu jener Entfernung (μεταναστασις nennt es Euseb.) beitrug. Außerdem setzt Euseb. die Abhandlung über die Auferstehung, eine Erklärung der 25 ersten Psalmen, acht Theile des Commentar's zur Genesis, und die 5 ersten des Commentar's zum Johannes (übereinstimmend mit Origenes in Joh. VI, 1. μέχρι γε του πεμπτου τομου, ει και ο κατα την Αλεξανδρειαν χειμων αντιπραττειν εδοκει, τα διδομενα υπγορησαμεν) in jene Zeit. In der Reihe dieser Werke also haben wir dem vorliegenden seine Stelle zu suchen. Den Commentar in Joh., nennt Origenes am Anfange desselben seine erste Arbeit (απαρχας των πραξεων) seit seiner Rückkehr nach Alexandria. Er war nemlich im Jahr 218. zu Mammäa, Mutter des Kaisers



Alex. Severus, nach Antiochia berufen worden und kehrte 219. zurück. Da es nun nicht wahrscheinlich ist, daß er in den Jahren 219 bis 231, neben seinem Unterricht und den schon begonnenen kritischen Arbeiten, alle obgenannten Werke geschrieben habe; noch mehr, da er in dem ganzen Werke περι Αρχων nirgends sich auf die Erklärung des johanneischen Evangeliums beruft, wozu er soviel Gelegenheit hatte, vielmehr in den ersten Abschnitten des 1. Buchs weitläufige Exegesen aufnimmt, die sich in jenem Commentar wieder finden; endlich, wenn er in letzterem (praef. 3.) schon den eifrigen Förderer seiner gelehrten Arbeiten (εργοδιωκτην), Ambrosius nennt, den er in π. A. noch nicht zu kennen scheint; so ist wohl kein Zweifel, daß das Werk vor dem Jahr 218. geschrieben wurde. Dazu kommt noch, daß Origenes π. A. die LXX zum Theil nach Lesarten gebraucht, von denen in den Ueberresten seiner kritischen Arbeiten keine Spur zu finden ist, während er in spätern Schriften (Matth. XV, 14.) dem gereinigteren Texte folgt. In dem Werke selbst bezieht sich Origenes auf die Erklärung des 2. Psalms und die Abhandlung von der Auferstehung. Von dem Commentar über die Genesis spricht er bei Gelegenheit der zwei Stellen Gen. 1, 1. und 1, 2., mithin nur von dem ersten tomus (π. A. I, 5, 3. II, 3, 6.); der *dritte* tomus enthält nach den vorhandenen Fragmenten die Schöpfung des vierten Tages, und die Erklärung des sechsten Tagewerks fällt also dem vierten und fünften tomus zu; diese Erklärung aber läßt eben Origenes π. A. I, 2, 6. noch erwarten; folglich ist entschieden das Werk π. A. nach dem ersten und vor dem vierten oder fünften tom. des Commentars in Genes, geschrieben, d. h, mitten unter seinen ersten exegetischen Arbeiten über das alte Testament. Nun beruft sich Origenes ferner in unserm Werke mehrmals auf den Lehrer im Hebräischen (doctor hebraeus, sagt Rufin) und es ist bekannt, daß er erst nach seiner Zurückkunft von Rom die hebräische Sprache zu lernen anfieng (Eus. VI, 16.). Nach

allem diesem müßten wir die Abfassung zwischen die Jahre 212 und 215 setzen, und wir möchten wohl wenig irre gehen, wenn wir das Jahr 213 annehmen, da Eus. (VI, 19.) erzählt, daß „einige Zeit vor Ausbruch eines Krieges“ (Stroth vermuthet die Unruhen unter Caracalla, im J. 215) ein arabischer Fürst den Origenes eiligst habe rufen lassen, um ihm seine Lehren vorzutragen (κοινωνησουντα λογων αυτω). Was könnte diesen eiligen Ruf (μετα σπουδης απασης) eher veranlaßt haben als das Bekanntwerden ebendieses Werkes?

## 12.

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

## 13.

Der Titel läßt eine verschiedene Deutung zu, je nachdem man αρχαι auf Objecte bezieht, oder formal als Principien eines Systems versteht: Grundwesen oder Grundlehren. Für das erstere scheint der Sprachgebrauch jener Zeit zu sprechen. Longin soll ein Buch περι Αρχων geschrieben haben (Porphyr. vita Plotini); wenn er aber dabei

φιλαρχαιος heißt, und Plotin darüber äußerte, Longin sey zwar Philolog, aber nichts weniger als Philosoph, so hätten die αρχαι dort einen ganz andern Sinn (Alterthümer). Dagegen besitzen wir noch unter gleichem Titel ein Werk von dem letzten Neu-Platoniker Damascius (Wolfs Anecdota graeca III, p. 195.), welches wirklich die Ursache alles Daseyns „ob sie ein Außerweltliches sey oder mit zum Weltganzen gehöre“, zur Aufgabe hat. Uebrigens verstehen auch die Neuplatoniker unter „πλατωνικαι αρχαι“ formale Principien; so Proclus (Theol. plat. I, 5.): δει δε εκαστα των δογματων ταις πλατ. αρχαις αποφαινειν συμφωνα, wo die Bedeutung von αρχαι noch genauer fixirt ist durch den Beisatz: και ταις των θεολογων μυεικαις παραρδοσεσι. In gleichem Sinne nimmt sie auch Marcellus in der angeführten Stelle. αρχικος γαρ ο λογος bei Clem. Al. Str. IV 13. und VI, 17. heißt lediglich „ein wesentlicher Punkt, Hauptartikel.“ Bei den Gnostikern dagegen und ebenso auch in dem — dem Orig. zugeschriebenen — dial. c. Marcionitas sind αρχαι reale Principien, die Urwesen. Der Sprachgebrauch gibt also keine Entscheidung, und wir sehen uns somit auf den Verfasser selbst gewiesen. Wie Clemens sich erklärt: η φρονησις — ανευ θεωριας προσδεξαμενης του αρχικου λογου — πιστις λεγεται, wo offenbar αρχ. λ. Glaubensartikel sind: so setzt Orig. (c. Cels. III, 12.) αρχη für „Inhalt des Glaubens“ „σαφως δη το σεμνον της παρισταμεν ημετερας (von den Christen im Allgemeinen spricht er) αρχας περισταμεν.“ Und ganz speziell kommt αρχη χριστου, τουτεστι στοιχειωσις, im Gegensatz zu τελειωσις vor π. Αρχων IV, 1, 7. gerade wie πιστις zur γνωσις nach Clemens Ausdruck. Hier wäre es also *Glaubens-Artikel*. Zwar gebraucht er es auch vom höchsten Welterschöpfer (in Joh. tom. I, 22.), und ganz ihm folgend erklärt Methodius das „εν αρχη“ Joh. 1, 1. als „πατερα και ποιητην των ολων, εν ω ην (ο χριστος)“, bei Photius cod. 235. <sup>15</sup> Hingegen gibt Origenes ebendasselbst

(in Joh. I, c. 18—21.) 6 Bedeutungen von αρχη an, die einen theologischen Werth haben. Darunter eine „ως μαθησεως“, als Princip der Wissenschaft, das er ebenfalls in doppeltem Sinne nimmt: διττη η ως μαθησεως αρχη, η μεν τη φυσει, das objective, η δε ως προς ημας, das subjective (oder formale) Princip. Beides erklärt er als στοιχεια der einzelnen Wissenschaft, z. B. der Grammatik und gerade diesen Ausdruck scheint er nach Rufins Uebers. (elementa, Vorr. § 10.) von dem gebraucht zu haben, was er dem Werke περι Αρχων zu Grunde legt; von den in der Kirche geltenden Hauptdogmen. Da nun dieß wirklich die Realprincipien seiner Dogmatik sind, diese aber eine Wissenschaft seyn soll, so glaube ich den Sinn des Origenes durch den Ausdruck „Grundlehren der Glaubenswissenschaft“ am richtigsten getroffen zu haben. Jedenfalls unvollständig und dem Ganzen des Werkes so wenig als dem entsprechend, was Orig. in der Vorrede *ausdrücklich* als Gegenstand seiner Prüfung und philosophischen Entwicklung bezeichnet, sind die Erklärungen von Rössler (Bibl. d. K.V. II, S. 80.): „freie Untersuchungen über die *letzten Gründe der Dinge*“, \* und Neanders: „über die Grundprincipien alles Daseyns“ (KG. I, S. 794.). Uebrigens widerspricht Rössler (S. 85.) seiner eigenen Erklärung, wenn er sagt, „daß der Verfasser da gesucht habe, die Lehren des Christenthums mit sich selbst, mit der Schrift und mit der Philosophie zusammen zu stimmen und also in gewissem Verstande systematisch zu machen“, und „daß man es als die erste Probe eines scholastischen Vortrags über christliche Lehrartikel\* nehmen könne.“ Diese beiden Urtheile sind so wahr, daß sie den Inhalt und Zweck des Werkes vollkommen charaktensiren. Die lateinische Uebersetzung von Rufin hat „de principiis vel potestatibus“ welches letztere einseitig, nur den Begriff von αρχαι enthält, wovon 1,5. handelt; Hieronymus behält überall den griechischen Titel bei, was auch Münscher und Neander, wie es scheint, im Zweifel

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

## 14.

Ein Blick auf den Inhalt wird unsere Erklärung rechtfertigen.

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

Man würde ebendaher sehr Unrecht thun, wenn man mit einigen Dogmenhistorikern in dieser Zusammenstellung ein bestimmtes Symbol erblicken wollte, was damals eigentlich gar nicht existirte (vergl. Neand. K. G. I, 2. S. 354. über συμβολον). Erstlich fehlen dazu die eigentlichen Ausdrücke einer Glaubensformel; dann herrscht nicht die Ordnung in der Aufzählung, die sich für eine kirchliche Formel eignete;

und, was das wichtigste, Origenes selbst gibt sie, sogar nicht für das aus, sondern beruft sich immer auf die Lehre „in den Kirchen.“ Vergleichen wir besonders den §. 2. der Vorrede, so ergibt sich, daß Origenes in dieser bloß seine Beobachtungen darüber, wie die Hauptlehren aus den apostolischen Schriften (wozu er auch die Apokryphen des A. Testaments zählt) und den mündlichen Unterricht in den Gemeinden aufgefaßt werden, niederlegt, um durch sie die Grenzen für die freie philosophische Untersuchung festzuhalten.

## 15.

Man sieht dort auch, daß er das formale Princip der Dogmatik als gegeben voraussetzt, in der göttlichen Auctorität der heiligen Schrift, worüber er sich Vorr. §. 5. deutlich genug ausspricht; und wenn das Ganze als unzusammenhängend und systemlos erklärt wird, so ist dieß ein Vorwurf, der alle nachherigen Compendien bis auf die neuere Zeit ebenso trifft, und, näher angesehen, nicht einmal wahr. Es ist hier durchaus der Ort nicht, zu polemisieren; wenn man jedoch die Leichtfertigkeit bedenkt, mit welcher Origenes System in den Lehrbüchern der Dogmen- und Kirchengeschichte ( *Neandern* ausgenommen, bei welchem nur die Uebersicht vom Princip aus vermißt wird), ja auch in Monographien obenhin genommen wird, so möchte hier um so mehr ein gedrängter Umriß desselben erfordert werden. Da das ganze vorliegende Werk den Beleg dazu bildet, kann ein solcher auch kürzer gefaßt seyn. Die Vergleichung mit andern Darstellungen (z. B. um die neueste zu nennen, in Hase's Kirchengeschichte) mag zeigen, ob die gemachte Ausstellung wahr ist. Daß namentlich Origenes die Auctorität der Schrift zu beweisen, und seine