

TEXTKRITISCHE BEMERKUNGEN
ZUM 4. BUCH DES ORIGENES
DE PRINCIPIIS

Das dogmatische Hauptwerk des Origenes ist bekanntlich nur in der lateinischen Übersetzung Rufins vollständig erhalten. Dessen oft freie und ungenaue Bearbeitung läßt sich in einigen Teilen des Werkes an Resten des griechischen Originals nachprüfen, die hauptsächlich in der Philokalia des Basilius und Gregor von Nyssa überliefert sind. Auch vom 4. Buche ist ein großer Teil griechisch durch dieses Origenes-Florilegium erhalten geblieben. Dieses Stück (Kap. 1, 1 bis Kap. 3, 11) umfaßt die Ausführungen des Origenes über das rechte Verständnis der heiligen Schrift fast ganz, während der Rest des dritten Kapitels und das ganze vierte Kapitel, das von der Trinität, der Schöpfung und den Geschöpfen handelt, zusammenhängend nur lateinisch überliefert ist; gelegentlich kommen einige griechische Zitate hinzu. Der folgende kleine Beitrag will nicht etwa das Verhältnis der lateinischen Bearbeitung zum Original untersuchen, sondern er will nur einige Vorschläge zum Verständnis und zur Verbesserung des Textes mitteilen, die sich aus der Beschäftigung mit dem Text ergaben. So weit der griechische Text vorliegt, wird daher der lateinische gar nicht oder nur als Hilfsmittel zum Verständnis in Betracht gezogen. In jedem Falle wird die Ausgabe zugrunde gelegt, die Paul Koetschau 1913 in Band 22 der „Griechischen Christlichen Schriftsteller“ herausgegeben hat.

1. Kap. 3, 7 (S. 333, 10) fällt das Wort *ἀκέντρος* auf. Origenes bemerkt hier, das, was er über den „Juden im Verborgenen“ und über den „inwendigen Menschen aus Israel“ gesagt habe, genüge *τοῖς μὴ ἀκέντροις*. Der Sinn im ganzen ist hinreichend deutlich: Der in der Erkenntnis Fortgeschrittene, der *ἀκριβής* (§ 5; S. 330, 14), versteht, daß ein Bibelwort neben seinem „leiblichen“, wörtlichen Sinn oder manchmal auch statt eines solchen einen geistigen Sinn hat. Wer es nicht versteht, ist ein *ἀπλούστερος* (Kap. 2, 4; S. 312, 8), einer der einfältigen, schlichten Gläubi-

gen, der *simpliciores*. So klar wie dieser Sinn des Satzes ist jedoch der des Wortes *ἀκεντρος* nicht. Es heißt „ohne Stachel“, und zwar im wörtlichen und im übertragenen Sinne. Die übertragene Bedeutung ist bei Origenes zu finden. Er rechnet es *De orat.* 28, 2 (S. 376, 19 Koetschau) zu den Pflichten des Christen, dafür zu sorgen, daß seine Rede *ἀκεντρος καὶ ὠφέλιμος* ist, also förderlich und „nicht verletzend“. Diese Bedeutung paßt aber an unsrer Stelle nicht. Lampe empfiehlt daher in seinem *Patristic Greek Lexicon* zu übersetzen: auf den Stachel oder Reiz nicht ansprechend (not responding to the spur), d. h. stumpf (dull, stupid). Diese Bedeutung würde passen und einen Gegenbegriff zu *ἀκριβής* bilden, aber es fehlt ihr an genauen Parallelen. Deshalb empfiehlt es sich vielleicht, eine Verderbnis aus *ἀκεραίους* anzunehmen. Dieses Wort gebraucht Origenes öfter im Sinne von *ἀπλούστεροι*, und Rufin pflegt es daher gleichfalls mit *simpliciores* wiederzugeben (z. B. Kap. 3, 3; S. 327, 8). Aber möglich bleibt der überlieferte Wortlaut durchaus; für ihn spricht, daß er die *lectio difficilior* ist.

2. An der folgenden Stelle handelt es sich nicht darum, den überlieferten Text zu ändern, sondern ihn verständlich zu machen. Origenes zitiert in Kap. 4, 3 (S. 352, 5 ff.) aus dem Neuen Testament Kol. 1, 16–18. Erhalten ist nur die lateinische Fassung. Statt „alles besteht in ihm“ (dem Sohne, V. 17) sagt sie: *omnia illi constant*. Der Zusammenhang betont hier die Mittelstellung des Sohnes zwischen Gott dem Vater und der Welt. Deshalb könnte man auf den Gedanken kommen, Origenes hätte selber die Präposition *ἐν* ausgelassen, um durch den instrumentalen Dativ den Sohn noch deutlicher als bloßes Werkzeug des Vaters bei der Schöpfung hinzustellen. Aber diese Deutung ist doch zu gekünstelt und daher abwegig. Daß Rufin den Dativ beim Übersetzen mit Absicht eingeführt hat, ist auch unwahrscheinlich, da er denselben Vers an anderer Stelle (*De princ.* 3, 5, 6; S. 277, 17f.) in der genauen Form bietet: *omnia in ipso constant*. Daher liegt die Annahme am nächsten, er habe *illi constant* ganz wörtlich nach einer griechischen Vorlage geschrieben, in der die Präposition versehentlich ausgefallen war. Zu übersetzen ist also: „Alles besteht in ihm“.

3. Nachdem Origenes in Kap. 4, 3–5 von dem Logos als Schöpfer und Erlöser gehandelt hat, geht er zur sichtbaren Schöpfung über. Er vertritt die Ansicht, jedem Körper liege eine veränderliche, noch nicht durch Eigenschaften bestimmte Materie zugrunde, die von Gott geschaffen ist (Kap. 4, 6;

S. 357, 19f.). Alle Elemente können sich daher ineinander verwandeln. Aber, so sagt nun § 7, eine solche *informis materia* ist nur im Denken von den mit Eigenschaften ausgestatteten wirklichen Körpern zu unterscheiden. Daher haben scharfsinnige Denker sogar gefolgert, das Körperliche bestehe überhaupt nur in den Eigenschaften; die Qualitäten seien alles. Nun fährt Origenes fort: *Unde et hi, qui haec adserunt, adseverare conati sunt; ut, quoniam omnes, qui materiam infectam dicunt, qualitates a deo factas esse confitentur, inveniatur per hoc etiam secundum ipsos nec materia esse infecta, si quidem qualitates sint omnia, quae utique sine contradictione ab omnibus a deo facta esse pronuntiantur* (S. 358, 4–8). Der Text kann so, wie er überliefert ist, nicht richtig sein. Mit Recht hat Koetschau hinter *adserunt* eine Lücke angezeigt, weil das Objekt zu *adseverare* fehle; er vermißt hier etwa ein *mirum quoddam* im Sinne von ἀποτόν τι.

Aber dieser blasse Ausdruck trifft schwerlich den ursprünglichen Sinn. Origenes stellt mit Befriedigung fest, daß beide genannten Auffassungen, ob sie nun mit einer unerschaffenen Materie rechnen oder nur mit Qualitäten, eine göttliche Erschaffung nicht leugnen. Wenn schon die, die eine ungeschaffene, von den Eigenschaften unterscheidbare Materie annehmen, immerhin das Schaffen Gottes an den Qualitäten anerkennen, können die, für welche die Qualitäten alles sind, natürlich das göttliche Schaffen nicht leugnen, wenn an der Erschaffenheit der Qualitäten nicht zu zweifeln ist. Dies eben, daß sie keine von Gott unabhängige Materie annehmen, dürfte in der Lücke gestanden haben. Das Fehlende sicher zu ergänzen, ist kaum möglich. Man könnte an den Satz denken: „Sie haben nicht gewagt, etwas gegen die Annahme des göttlichen Schaffens zu sagen“. Stattdessen dürfte es aber genügen zu ergänzen: *(nihil de materia infecta) adseverare conati sunt*.

4. Wichtiger und sicherer als die bisherigen Vorschläge dürfte eine kleine Änderung im letzten Abschnitt des Buches sein, der zugleich das ganze Werk De principiis abschließt. Es geht hier um die Möglichkeit der geistigen Geschöpfe, an der göttlichen Erkenntnis und damit auch an der Unvergänglichkeit Gottes teilzuhaben. Der Fortschritt vom Kleinen zum Größeren, vom Sichtbaren zum Unsichtbaren ist der Vernunft deshalb möglich, weil sie in den Körper nur hineingesetzt ist; aber, so hat man zu verstehen, nur stufenweise ist der Fortschritt zum *intellectus perfectior* dem geschaffenen Geiste vollziehbar.

Der nur lateinisch erhaltene Text enthält eine Schwierig-

keit, die zunächst einmal aufzudecken ist. Es heißt in Kap. 4, 10 (S. 364, 4–10) von der *rationabilis mens*: *Est enim in corpore posita, et necessario a sensibilibus, quae sunt corporea, ad insensibilia, quae sunt incorporea et intellectualia, proficit. Verum ne cui indecenter dictum videatur insensibilia esse quae intellectualia sunt, utemur exemplo sententiae Salomonis dicentis: «Sensum quoque divinum invenies». In quo ostendit non corporali sensu, sed alio quodam, quem divinum nominat, ea, quae intellectualia sunt, requirenda.*

Warum entschuldigt sich der Verfasser hier dafür, daß er die *intellectualia* als „unsinnlich“ bezeichnet? Diese Entschuldigung ist überflüssig. Noch seltsamer ist es, daß Salomos Satz vom *sensus divinus* ermächtigen soll, von *in-sensibilia* zu reden. Dann wäre als unausgesprochener Zwischengedanke anzunehmen, daß der göttliche Sinn gar kein „Sinn“ ist. Aber der folgende Satz spricht wieder vom Sinn, jedoch einem *alius sensus*.

Wie mag die Stelle im griechischen Original gelautet haben? Die Septuaginta sagt (Prov. 2, 5 b): *καὶ ἐπίγνωσιν θεοῦ ἐδρῆσεις*. Wenn Origenes diesen Satz wörtlich zitiert hätte, entfielen nicht nur die Lücke in der Begründung für den Ausdruck *insensibilia*, es entfielen vielmehr die Begründung selber. Denn es fehlt dem Zitat ja das entscheidende Wort „Sinn“.

Die Schwierigkeit löst sich leicht durch die Annahme, Rufin habe ganz richtig übersetzt, aber Origenes habe Prov. 2, 5 b hier wie an mehreren anderen Stellen frei zitiert. Der biblische Kontext lieferte ihm dazu selber das Material. In den beiden vorausgehenden Versen (Prov. 2, 3–4) wird nämlich die Weisheit nicht nur als *σοφία* bezeichnet, sondern auch als *σύνεσις* und *αἴσθησις*, und ebenso heißt es 1, 7, die Furcht des Herrn sei der Anfang der *αἴσθησις* (im Sinne von Weisheit oder Erkenntnis). Daher konnte Origenes leicht auch die geistige Erkenntnis als eine *αἴσθησις*, aber als eine *αἴσθησις* eigener Art bezeichnen. Er zitierte Prov. 2, 5 b daher in der freien Form: *αἴσθησιν θείαν ἐδρῆσεις*. So steht der Vers Contra Cels. 7, 34 (S. 185, 15 f. Koetschau). Dabei ist sowohl der Gebrauch des Wortes *αἴσθησις* als auch der des Adjektivs *θείαν* für das Substantiv *θεοῦ* zu beachten. In dieser Form bestätigt ihm die Bibel, daß es einen höheren „Sinn“ gibt, eine *κρείττων αἴσθησις καὶ οὐ σωματικῆ*. Wie bewußt er den Begriff „Sinn“ für etwas anwendet, was die Sinneswahrnehmung überschreitet, zeigt die zugespitzte Formulierung *αἴσθησις οὐκ αἰσθητή* (Contra Cels. 1, 48; S. 98, 22 K.). Eine klare Bestätigung für diesen Sprachgebrauch liest man De princ. 1, 1, 9; an der Zuverlässigkeit der lateinischen Überset-

zung zu zweifeln besteht hier kein Anlaß. Origenes hat festgestellt, daß im biblischen Sprachgebrauch öfter Bezeichnungen von Sinnestätigkeiten auf Seele und Geist übertragen werden. Z. B. bedeutet der Ausdruck „mit den Augen des Herzens sehen“ (vgl. Ephes. 1, 18): mit der Kraft des Geistes *aliquid intellectuale conicere*. Solche Übertragungen rechtfertigt er ganz allgemein mit dem Ausspruch Salomos: *Sensum divinum invenies, und fährt dann fort (S. 27, 8–11): Sciebat namque (sc. Salomon) duo genera esse sensuum in nobis, unum genus sensuum mortale, corruptibile, humanum, aliud genus immortale et intellectuale, quod nunc divinum nominavit*. Eine weitere Ermächtigung, von einer αἰσθησις auch in höherem, geistigem Sinne zu sprechen, entnimmt er im Kommentar zum Hohenlied (GCS 33, S. 105 Baehrens) dem Hebräerbrief, der 5, 14 gerade den Vollkommenen „geübte Sinne“ (αἰσθητήρια) zur Unterscheidung des Guten und Bösen zuschreibt. Nicht darin also geht Origenes eigene Wege, daß er den Begriff „Sinn“ für nicht-sinnliches Wahrnehmen überhaupt gebraucht, sondern daß er ihn auf intellektuelle Objekte anwendet, während z. B. Epiktet wie auch das Alte Testament dabei an das mehr praktische, sittliche Verstehen dachten (vgl. die Belege in W. Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament unter αἰσθησις und αἰσθητήριον).

In der Stelle, von der wir ausgingen, ist also die Verwendung des Begriffes *sensus* ebenso in Ordnung wie das von der Septuaginta abweichende Zitat aus Prov. 2, 5. Unpassend ist dagegen der Ausdruck *insensibilia* für die *intellectualia*, weil Origenes ja gerade von einer zweiten, höheren Art des „Sinnes“ sprechen wollte. Als ursprünglicher Text ist daher beidemal *sensibilia* (αἰσθητά) statt *insensibilia* anzusetzen. Ein Abschreiber, dem die Unterscheidung des Nichtsinnlichen vom Sinnlichen geläufiger war, trug sie ein, weil er den doppelten Gebrauch des Wortes *sensus* nicht mehr verstand. Gerade dieser aber paßte ausgezeichnet in den Appell des Origenes, den geistigen Aufstieg aus dem Sinnlichen Schritt für Schritt zu vollziehen, und erst recht entsprach er seinem virtuosen Bemühen, möglichst allen biblischen Aussagen und Andeutungen gerecht zu werden, freilich in seinem eigenen Sinne.

Bonn

Heinrich Karpp