

Origenes' EPI APXN : ein System patristischer Gnosis

Autor(en): **Jonas, Hans**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **4 (1948)**

Heft 2

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877402>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

repas chronologiquement pascal ou un repas ordinaire sans caractère pascal : *tertium datur!*

Montpellier, actuellement à Leysin.

Théo Preiss.

Origenes' ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ — ein System patristischer Gnosis.

Trotz mehrerer ausführlicher Bearbeitungen, die die Gedankenwelt des Origenes in den letzten Jahrzehnten erfahren hat, dürfte es nicht überflüssig sein, seine *Metaphysik* rein für sich, losgelöst von ihren exegetischen und homiletischen Verflechtungen in den übrigen Schriften, nach ihrer authentischen Selbstdarstellung in Περὶ Ἀρχῶν noch einmal in den Hauptzügen nachzuzeichnen: eben um sie *als System* deutlicher in dem ihr kongenialen Zusammenhang der System-spekulation des ausgehenden Altertums sichtbar zu machen. Die großen gelehrten Darstellungen von E. de Faye¹ und Hal Koch² hatten es mit dem gesamten, so vielschichtigen literarischen Werk des O. zu tun und unterwarfen es einem Verfahren motiv- und begriffsgeschichtlicher Rückführungen, die in die verschiedenen, vorwiegend schulphilosophischen Antezedentien auseinanderstrahlten. Weder das Verfahren noch seine Ergebnisse im einzelnen (die gewonnenen Zurechnungen) sollen hier bestritten werden. Aber außer den Elementen, die Fall für Fall nach einzelnen τόποι als philosophiegeschichtliches Erbgut — oder Treibgut — bestimmbar sind und gemäß dieser ihrer Herkunft ein Bild von allgemein eklektischer und speziell platonischer Zusammensetzung ergeben, hat der Gedankenbau seine innere, ihm eigene konstruktive Logik, die sich nicht in Filiationen aufteilen läßt, wohl aber als Ganzes sich in eine Tradition von vergleichbaren Ganzen einordnet, die in jener Epoche von unmittelbarer Aktualität war. Daß nach dieser Seite das System als aus einem Guß dasteht, möchte u. a. folgende Darstellung zeigen, die für sich selbst sprechen muß und daher auf Diskussion verzichtet. Nach ihr

¹ E. de Faye, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, I-III, 1923—28.

² Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932.

möge der Leser auch beurteilen, ob diese Gestalt in der Tradition des griechischen Denkens steht.³ Mit welchem Rechte hierbei die *Gattung* von Systemspekulation überhaupt, in deren Rahmen derart die origenistische nach morphologischen Gesetzen (nicht notwendig nach stofflicher Ableitung) zu stehen kommt, a potiori als «gnostische» zu bezeichnen ist, ist eine über das Terminologische weit hinausgehende Frage, zu der jedoch die reine Darstellung des gegebenen Falles an sich, mit gelegentlichen Hinweisen auf die ideelle Nachbarschaft, implizite einen wirksameren Beitrag liefern kann als ausdrückliche Argumentationen. Nach Ansicht des Verfassers brachte das dritte Jahrhundert in Origenes, Plotin und Mani den systematisch-disziplinierteren Abschluß der wildwuchernden spekulativen Versuche des zweiten Jahrhunderts hervor, unter denen die valentinianische Schule das geistig bedeutendste Beispiel war. Das folgende Referat, das sich ganz auf O. selbst beschränkt, dient der Herausarbeitung der allgemeinen Züge, die sein System in diesen generellen Zusammenhang des gnostischen Gedankens und seiner Geschichte hineinstellen, will also nicht mehr als das Material zu der angedeuteten Synthese bieten.⁴

An der Spitze und am Ursprung der Stufenleiter des Seins steht die absolute Einheit, die keinerlei Unterschiede in sich hat: die Gottheit ist ἓν, ἀπλοῦν, μονάς, ἐνάς⁵, sie ist «Geist oder jenseits von Geist und Wesen», unbewegt und, wie sich in dieser Zeit schon von selbst versteht, wenigstens für den Men-

³ Der beste Kenner der Kabbala, Prof. G. Scholem-Jerusalem, dem dieser Abriß des origenistischen Systems vor 10 Jahren als Ms gewidmet wurde, bezeichnete es mit Entschiedenheit als «christliche Kabbala» — natürlich nicht im Sinne historischer Abhängigkeit, die hier schon aus zeitlichen Gründen ausscheidet, sondern im Sinne struktureller Verwandtschaft.

⁴ Wir zitieren nach Seiten und Zeilen der Ausgabe von P. Koetschau, ohne besondere Quellenangabe auch da, wo Koetschau den Rufinschen Text aus anderen Quellen ergänzt hat. Wo die angezogene Belegstelle nicht im Haupttext, sondern unter den Testimonien als Fußnote zu der betr. Zeile steht (= entweder Variante aus anderer Ueberlieferung oder Parallele aus anderen Schriften des O.), lautet die Zitierung z. B. 130, 27 Test.

⁵ Für diese und die folgenden Bestimmungen vgl. Koe. 21 sq. Text und Testim.

schengeist unbegreifbar (20, 5 + Test.). Daß Gott unsichtbar sei, dient zunächst nur der Fernhaltung aller Körperlichkeit oder sinnlichen Qualität von seinem Wesen, aber «neque Salvatori visibilis» (130, 27 Test.) ist eine Bestimmung besonderer Art, auf die wir zurückkommen werden. Dasselbe gilt von der sehr entschiedenen Aussage, daß Gott der Vater allein ungeschaffen sei (s. u. Anm. 6). In seinem Geistsein ist Gott nun zugleich «die Quelle, aus der alle geistige Natur entspringt» (21, 13), «principium omnium» (22, 1), und wird in diesem Verhältnisse, nach einem auch schon gebräuchlich gewordenen Bilde, das dann bei Plotin zu gewaltiger ontologischer Bedeutung anwachsen sollte, mit dem *Lichte* im Verhältnis zu seinem «Abglanz» und seinen «Strahlen» verglichen (21, 1 sqq.). Speziell wird der Sohn als sein Abglanz (ἀπαύγασμα, splendor, vgl. Hebr. 1, 3) bezeichnet, und hier dient dies Bild dazu, in die Verhältnisse der Dreifaltigkeit einen entschiedenen Subordinationismus zu bringen, der sich im Verhältnis des Hl. Geistes zum Sohne noch einmal wiederholt: Eine durchaus vertikale Ordnung der göttlichen Naturen entsteht so, die dem Aufriß des übrigen Seins angepaßt und äußerst charakteristisch für den ganzen Denktypus, seine Ordnungs- und Erzeugungsgesetze ist. Beide Hypostasen sind κτίσματα, aber von Ewigkeit her, wie es dem «Licht»-Vergleich entspricht: ewige Ausstrahlungen des ewigen Lichtes. «Ein Glanz, aus dem Lichte hervorgehend und die ganze übrige Kreatur erleuchtend» (37, 8) ist der Sohn, um vieles schwächer als das ungezeugte Licht selbst; und aus diesem Zweiten hervorgehend, nochmals beschränkter in Wesen und Wirkung, ist der Heilige Geist.⁶ Mit ihnen beginnt in der Tat schon die progressiv

⁶ Der Subordinationismus spielte natürlich eine bedeutende Rolle in dem Streit um Origenes, hat aber außer der christlich-dogmatischen auch seine «gnostische» Seite. Er entspricht dem Axiom aller dieser von oben nach unten gehenden metaphysischen Deduktionssysteme: daß das Verursachte geringer ist als die Ursache, daß Hervorgehen, Ausgestrahltwerden mit Einbuße verbunden ist, ein Schwächerwerden nach Maßgabe des Abstandes von der Quelle — daß daher Erzeugen notwendig ein Erzeugen nach unten ist und eine andere als die abwärtige Richtung ihm gar nicht offen steht. Daraus ergibt sich dann ohne weiteres die vertikale Struktur der Systeme. Von diesem Prinzip ist die Trinitätslehre des O. eine Anwendung. Entsprechend stufen sich, ganz vertikal, Macht und Wirkungs-

abnehmende Reihe der Schöpfung (52, 1 Test.); ihr wesentlicher ontologischer Unterschied von den folgenden Wesen ist, daß sie nicht des Gegensatzes fähig, d. h. daß sie unwandelbar gut sind (80, 11 sq.). «Nach» ihnen, aber immer noch im Bezirk der ewigen Schöpfung, beginnt dann sogleich das Reich der Wandelbarkeit.

Von Ewigkeit her nämlich hat sich die Gottheit umgeben mit einer Welt reiner geistiger Substanzen (λογικαὶ φύσεις), in denen das dem göttlichen Wesen inhärente Schöpfertum sich gleichsam mit Notwendigkeit verwirklicht — und damit auch genuggetan hatte. Alles Weitere geht, gut gnostisch, von diesem Geisterreich, d. h. den Akten seiner Selbständigkeit aus. An diesem Punkt setzt die origenistische Spekulation κατ' ἐξοχὴν ein, wie sie die Anathematismen der Konstantinopeler Synode zusammenfassen. «Vor den Ewigkeiten» (95/96) ... «weilten alle Vernunftwesen im Zustand reiner, körper- und stoffloser Intelligenzen (νόες), bar aller Zahl und Namen, so daß sie insgesamt eine Einheit (ἐνάς) bildeten vermöge der Selbigkeit des Wesens und der Kraft und des Wirkens und durch ihre erkenntnishafte Einigung mit Gott dem Logos» (159, 4 sqq.). Ausdrücklich wird an anderer Stelle betont, daß diese ursprüngliche Geistervielheit unter sich völlig gleich und ohne alle Unterschiede war, da ja Gott keinen anderen Grund ihrer Schöpfung hatte als sich selber, in dem keinerlei Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit vorhanden ist (169, 22 sqq.). Mit den beiden Hypostasen zusammen kann man sie mit einiger Freiheit das «Pleroma» des origenistischen Systems nennen. Uebrigens ist ihre Zahl begrenzt, und zwar hat in jenem Ur-anfang Gott durch seinen Willen so viele geistige Substanzen

radius der Personen der Trinität ab (für die Einzelheiten vgl. 55 sq. + Test.). Die Beschränkung gilt auch für das Verhältnis zum jeweils Uebergeordneten: Der eingeborene Sohn vermag nicht den Vater zu sehen, der hl. Geist nicht den Sohn, die Engel nicht den Geist, die Menschen nicht die Engel (25, 16 + Test.). Man sieht, wie die Trinität einfach in die Stufenreihe der Wesen übergeht — eine Folge der Ordnungsstruktur des Denktypus überhaupt. Für die Gnosis nimmt dementsprechend der Sohn eine Mittelstellung ein: Der für uns ‚im Bilde‘ Geschaffene ist er, als Abbild des Vaters und als unser Urbild, «die Wahrheit» (imaginaria veritas 36, 10 + Test.); aber das Vollendungsziel der Gnosis ist, gottunmittelbar, αὐτόπτης, unter Ausschaltung des Sohnes zu werden (In Joh. 20, 7).

zum Dasein gebracht, als er mit seiner Kraft würde regieren können.⁷ Dies begrenzte homogene Pleroma bleibt im Grunde auch ein für allemal die einzige autonome Schöpfung der Gottheit, d. h. die allein wirklich aus seinem Willen hervorgegangene (die Materie später und die Welt sind es nicht). Sie ist zwar keine absolute Einheit mehr, aber Einheit in der Vielheit, Einheitlichkeit.

In dies Reich seliger Ruhe, Ungeschiedenheit und ständigen Gottesgenusses kam nun *Bewegung* durch die *Willensfreiheit* (αὐτεξούσιον, liberum arbitrium), mit welcher die Geister ursprünglich ausgestattet waren. «Ueberdrüssig der göttlichen Liebe und Schau wandten sie sich zum Schlechteren hin» (159, 7); «sie erkalteten von der göttlichen Liebe weg», heißt es auch (160, 1) gemäß dem für die Seelenlehre des Origenes bedeutsamen Wortspiel ψυχῆ-ψυχοῦσθαι.⁸ Ueberdruß (κόρος) und Lässigkeit (negligentia = ἀμέλεια) sind die einzigen psychologischen Motive, die in De Principiis namhaft gemacht werden, anderwärts aber (für den diabolus speziell) die superbia, die als die Grundsünde überhaupt dargestellt wird (Ezech. Homil. IX 2). Gelegentlich heißt es, daß einer der Geister den Anfang machte und alle übrigen nach sich zog (96, 3; 31, 9 Test.). Dieser eine heißt dann Diabolus, aber der Name bezeichnet keine bestimmte, ein für allemal auf diese Rolle festgelegte Person, sondern nur jeweils denjenigen der Geister, der gerade, d. h. in der betr. Weltperiode, am tiefsten von Gott weg gefallen ist; er kann sich daraus wieder zu jedem Grad der Läuterung erheben und ein anderer seinen Platz einnehmen: den Platz eben bezeichnet der Begriff. Die durch diese Ursünde eingeleitete ‚Bewegung‘ des «sich Entfernen von der Einheit mit Gott» (97, 11), der ‚Fall‘ also nach allgemeinsten Kennzeichnung, wird dann beschrieben als ein «allmähliches Gleiten», «stufenweises Niedersteigen», «Abwärtsfließen» und «sich Entleeren» (63/64), und der entscheidende Umstand da-

⁷ 164, 1 sqq.; 359, 16 sqq.: daran schließt sich die merkwürdige Lehre von der Begrenztheit Gottes oder seiner δύναμις, deren Sinn im Ganzen des Systems aus den Ueberbleibseln nicht recht klar wird.

⁸ Vgl. Hans Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I, 1934, 187 ff., wo auch die Belegstellen zusammengestellt sind.

bei ist, daß dieser Prozeß *ungleichmäßig* verläuft (οὐχ ὁμοίως⁹) und die Einzelnen darin verschieden weit geführt werden: Je nach ihrer Willensbeschaffenheit, d. h. nach Maßgabe ihres sündhaften Impulses, der eben vermöge der Wahlfreiheit in ihnen verschieden groß wird, macht der eine früher, der andere später halt, und einige gelangen in die äußerste Gottferne . . . So entstehen verschiedene *Ordnungen* (97, 6) — die einen werden Cherubim, andere ‚Gewalten‘, ‚Mächte‘ und ‚Herrschaften‘, andere Erzengel, andere Engel; und die gänzlich in die Sünde Verfallenen: Dämonen, d. h. Gegengewalten (159, 12 sqq. u. ö.). So entsteht die Hierarchie der Wesen. Aus der ursprünglichen Geister-Einheit wird durch Abfall Verschiedenheit, Unterschied der Grade und Orte, von denen auch die höchsten noch eine Minderung (deminutio) gegenüber dem Urstand bedeuten; aus Schuld erst entsteht Vielheit im Sein — und in weiterer Folge: die Mannigfaltigkeit der Welt. «Et haec extitit . . . inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens, sed propriae libertatis arbitrio. . . . Et has causas . . . mundus iste suae diversitatis accepit» (170, 2 sqq.). Dies, daß Mannigfaltigkeit als solche und das Sosein der Wesen ein selbstverschuldeter Tatbestand und jederzeit eine Funktion ihres vorhergegangenen Willens (mit Schelling zu sprechen: ihrer intelligiblen Tat) ist, und das Komplement dazu: daß dieser Tatbestand wieder aufhebbar und seine Aufhebung das Endziel ist — dies macht das eigentliche metaphysische Prinzip des origenistischen Systems aus.

Wie kommt es nun infolge des Falles der Geister zur Entstehung der Welt? Origenes ist genügend Christ, um die Frage nur als die nach der *Schöpfung* der Welt durch Gott zuzulassen. An sich aber, nach der inneren Logik des von ihm angewandten Prinzips, geht alles autonom vor sich: Gemäß der natürlichen Schwerkraft, dem Gefälle sozusagen, ihres abwärtigen Dranges verteilt sich die Geisterfülle (ἀπεμερίσθησαν 97, 8) und bildet die vertikale Gliederung des gesamten Seins. Ἐξ ἰδίας αἰτίας betont Origenes (189, 1), um dann jedoch, eigentlich unorganisch, ein göttliches *Gericht* (θεῖα κρίσις) ein-

⁹ 107, 4; vgl. auch die differenzierte Schilderung 276 Test.

zuführen, das — *auf Grund* jener Selbstverursachung — jedem gemäß seinen besseren oder schlechteren ‚Bewegungen‘ (κινήματα) das ihm Gebührende «zumißt», nämlich den entsprechenden Rang (τάξις) in der Hierarchie der kommenden Weltordnung (διακόσμησις). Im Grunde aber ist dies eine durchaus immanente κρίσις, die immanente «Gerechtigkeit» der Folgen der eigenen «Bewegung», die sich selber in ihre Stufe ordnet (81, 16). — Entsprechend verhält es sich mit der Einkörperung: «Nach der Beschaffenheit der Orte, zu denen die Geister bei ihrem Abwärtsfließen gelangen», nehmen sie leichtere oder dichtere Körper an, z. B. ätherische, luftige oder irdisch-fleischliche, und erlosen danach ihre Namen (Cherubim' usw., 64, 10; 159, 10). Körper eignet jedem Sein außerhalb des intelligiblen Urstandes, wie denn ja eigentlich die ‚Orte‘ erst durch das Heraustreten aus demselben zustande kommen, und je «tiefer», je weiter weg von Gott der Fall, um so dunkler und schwerer ist die Stofflichkeit dieses Leibes: Wieder kann dies als natürliche Funktion des inneren Prozesses erscheinen; und die Verdichtung der Materie unmittelbar aus dem intelligiblen Geschehen selbst hätte ja in der valentinianischen Lehre ihren Vorgänger. Aber die biblische Frömmigkeit des O. hält darauf, hier der Schöpfermacht und Gerechtigkeit Gottes Raum zu geben: *Er* schafft die Materie¹⁰, deren die gefallenen Wesen sowohl zu ihrer Existenz wie zu ihrer Sühne bedürfen; er teilt ihnen «zur Strafe» Körper zu «nach Maßgabe ihrer Versündigung» (160, 20; 274, 12 Test.), d. h. er bestimmt nach diesem Maßstab den Grad ihrer Stofflichkeit. Er ist es also, der so die Stufenordnung erst als gegenständliche, nicht mehr nur innere, Tatsache schafft — d. h. hypostasiert: Und als deren räumliches Substrat gewissermaßen, als System ihrer angemessenen Orte — und damit als Instrument zugleich sei-

¹⁰ Geschaffenheit der Materie: 110 sq. Ihr entspricht ihre Vergänglichkeit, d. h. ihre stufenweise Verflüchtigung und Wiederaufhebung parallel der Wiedererhebung und schließlichen Rückkehr der Geister (361, 9 sqq.). Gerade diese oft ausgeführte Lehre zeigt deutlich, wie sehr die Materie sekundär und im Grunde eine Funktion spiritueller Zustände ist. Vgl. *de Faye*, De l'influence du Gnosticisme sur Origène (Revue de l'histoire des religions 1923) «[la matière:] c'est une sorte de condensation de la faute primordiale» (p. 201); «... la cristallisation de la faute dans le domaine visible» (p. 206).

ner *iustitia* und seiner *providentia* — schafft er *diese Welt*. Aber es ist wohl im Auge zu behalten, daß diese Schöpfung nicht dem freien Willen des Schöpfers entsprang, sondern ihm durch den Fall der Geister überhaupt und die Mannigfaltigkeit ihrer Bewegung im besonderen aufgenötigt wurde (114, 5; 166, 3 Test.). Diese eigenmächtige Bewegung der Geister ist die eigentliche Ursache der Welt, und zwar sowohl ihrer Existenz wie ihrer spezifischen Struktur: «Da nun eine so höchst mannigfaltige Welt besteht und so viel verschiedene Intelligenzen umfaßt — was anderes kann man da als Ursache ihrer Existenz ansehen als die *Mannigfaltigkeit des Abfalles* jener, die von der ursprünglichen Einheit ungleichen Maßes abwärts flossen?» (107, 1). Gott verschafft durch sein schöpferisches Dazwischentreten der im intelligiblen Bereich vollzogenen Tatsache nur sichtbaren Ausdruck, Verstofflichung und eben damit richtende Festlegung — eine relative Endgültigkeit in Gestalt der ‚Welt‘ (sc. für den betr. Aeon). Insbesondere daß die *diversitas* der Schöpfung, die der Einheit des göttlichen Wesens widerspricht, auf die selbstvollzogene *diversitas* der Geister zurückgeht und in ihrer Ordnung nur die Abstufung spiegelt, die ihr Abfall unter ihnen hergestellt hat, wird immer wieder betont (s. bes. 169 sq.). Das heißt aber nichts anderes, als daß der Aufbau der vorhandenen Welt, jedenfalls ihre vertikale Gliederung, eine durch den göttlichen Schöpfer und den Begriff des *meritum* nur eben vermittelte, im Grunde aber eigengesetzliche Funktion der von der Gottheit weggerichteten intelligiblen Bewegung darstellt. — So ist der gnostische Grundgedanke, daß die Welt ein Produkt des Falles ist, nicht ungeschickt verknüpft mit dem Postulat biblischer Religion, daß Gott selbst der Schöpfer der Welt ist. Das Mittel der Verknüpfung ist der Begriff der «Gerechtigkeit», die ebensowohl immanent wie transzendent verstanden werden kann und sich bei O. mit dem Begriff der Vorsehung und Erziehung verbindet.¹¹ Durch diese Einschaltung ergibt sich der Gedankengang in der berichteten Gestalt. Entscheidend sind die beiden Grundsätze: *Mannigfaltigkeit* als solche ist *Abfall von der Einheit*, und: ihr Grund ist ein bestimmter eigenwilliger Gebrauch der *Freiheit*.

¹¹ Diese Verbindung ist das Hauptthema von Hal Kochs Buch.

Eben diese *Freiheit* nun: die allen geistigen Naturen unbeschränkt eignende (und verbleibende) Fähigkeit zum Guten und zum Bösen — und das heißt spekulativ: zu Erhebung und Fall, zu Auf- und Abstieg —, ist das vehiculum des ganzen weiteren Weltprozesses, ja ist so unbedingter Natur, daß sie über diesen noch hinausreicht und immer neue seiner Art bedingt. In den Bewegungen der geistigen Naturen gibt es keine Indifferenz: «Immer ist die Willensfreiheit entweder zum *Guten* oder zum *Bösen* hin bewegt, und niemals kann ein Vernunftsubjekt, sei es Geist oder Seele, ohne irgendwelche, *entweder gute oder böse, Bewegung sein*» (262, 8). Und eigentlich sind bei Origenes «gut» und «böse» die einzigen Urkategorien geistigen Tätigseins: gegenüber der Philosophie des Altertums ein völlig gewandeltes Bild! Vermöge der absoluten Stellung der Geistnaturen im ontologischen System heißt dies weiter, daß *alle* Bewegung im *Sein überhaupt* sich nur in Akten sittlicher Entscheidung und ihrer richterlichen Erwidernng vollzieht. Zu dem allgemein gnostischen Gestz vom kosmischen Fall und Wiederaufstieg verhält sich dieser Begriff der Wahlfreiheit, als des konkreten Prinzips der Bewegung, wie die inhaltliche Besonderung zu einer allgemeinen Form. In dieser Entschiedenheit und Universalität in den bisherigen Systemen unbekannt, stellt er den spezifisch origenistischen Beitrag zur Gnosis dar, und seine moralische Zuspitzung in den Kategorien des «Gerichts» weist ihn zweifellos als einen Ableger jüdisch-christlichen Geistes in die Gnosis aus.

Die Gegenüberstellung bedarf einer kurzen Ausführung. Die früheren Systeme, speziell das valentinianische, verwendeten ἄγνοια und πάθος als Kategorien des intelligiblen Falles. Dafür steht bei O. τὸ ἀντεξούσιον, die *liberi arbitrii potestas in utroque*, und dazu korrelativ die göttliche *iustitia*. Sofern bei ihm das «Erkenntnis»-Moment in seiner metaphysischen Bedeutung fast ganz fehlt, jedenfalls die gefallen Zustände nicht primär Privationen des Wissens sind, ist sein System nicht im terminologisch engeren Sinn als «gnostisches» zu bezeichnen (weniger z. B. als das des Plotin). Andererseits ist ein Moment des Willens (z. B. αὐθάδεια) auch in jenen spezifisch gnostischen Deduktionen, teils beim Zustandekommen, teils als Auswirkung der ἄγνοια, enthalten. Aber diese ist das

Grundphänomen und vollendet ihre Bahn als immer weitere Wissensentleerung, wobei sie dann entsprechende Willensverfassungen, die aber eigentlich nur *πάθη* sind, einfach determiniert. Die so entstehenden niederen Ordnungen sind durchaus Gefangene der zuständig, ja substantiell gewordenen *ἄρνοια* in ihren verschiedenen ontologischen Graden und verfügen über keine Entscheidungsfreiheit mehr hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zu dem oder jenem. Daraus resultiert dann die gnostische Lehre von den verschiedenen geistigen *Naturen* (pneumatischen, psychischen, sarkischen), der O. die seine von den verschiedenen *Willen* bei identischer Natur entgegenstellt (s. w. u.). Bezeichnenderweise fehlt bei ihm eine *πάθος*-Lehre im metaphysischen Zusammenhang: so unbedingt ist die Allgeltung des Willens. Entsprechend ist auch die Erlösung dort ein intellektueller (und nur von der pneumatischen Natur vollziehbarer), hier ein moralischer (und jedem Willen offenstehender) Prozeß.

Sekundär sind freilich auch bei O. die gefallenen Ordnungen ebenso viele Einschränkungen der Erkenntnis, da eben die körperliche Umhüllung und überhaupt die Bindung an die Oerter der kosmischen Schichtung das Wirken der Vernunft gradweise beeinträchtigt. Auf diese Weise, also bedingt und mit in Auswirkung der immanenten ‚Gerechtigkeit‘, wird die an sich moralisch erzeugte Stufenordnung zugleich eine solche des Wissens. Ausgeführt wird der Gedanke nur für die Umkehrung: Beim Aufstieg der Seele durch die Himmel fallen auch die irdischen Schranken der Vernunft, und den Seinstufen gemäß wächst das Wissen (189—192). Uebergang zu höherer Ordnung ist so zugleich Aufstieg in der Erkenntnis. Auf diese Weise gilt also auch für O. die allgemein-gnostische These. Aber eben nicht *durch* Gnosis erfolgt der Aufstieg zur höheren Stufe (wie in den klassischen Systemen), sondern umgekehrt gewährt die Stufe, zu der Heiligkeit des Willens geführt hat, ihrerseits Anteil an der ihr zugeordneten Erkenntnis.

«*Nihil es in omni rationabili creatura quod non tam boni quam mali sit capax*» (99, 4), und regelmäßig wird im Zusammenhang damit betont: «*ipse diabolus . . .*» Die Lehre von *Satan* ist der eigentliche Prüfstein der Radikalität des Dogmas. Wie schon gesagt, stammt er aus derselben Geistereinheit wie

alle λογικά. Aber ihn und eine gleichgesinnte Schar riß ihr böser Wille bei dem allgemeinen Abfall von der Einheit «*in tantam negligentiam . . . , ut etiam in contrarias fortitudines* (ἀντικείμεναι δυνάμεις) verterentur» (78, 1 Test.; vgl. 100, 4 u. a.). Es ist wohl der letzte Triumph der Allmacht des Willens, daß er bis ins *Gegenteil* seines Geschaffenseins, doch bei *gleichbleibender Natur*, führen kann: Denn diese behält auch in solcher äußersten Perversion des Willens das Wesen aller Geistnatur bei: d. h. die Freiheit zum Guten und zum Bösen — und damit eben die Freiheit zu ihrer eigenen Wiederherstellung in den ursprünglichen Stand. So kann Satan, und was seiner Stufe ist, wieder steigen bis zum höchsten Grad (242, 12 Test.), und zur endzeitlichen Vollendung gehört ausdrücklich diese ἀποκατάστασις διαβόλου, seine völlig gleichmachende Aufnahme in die neu hergestellte Geistereinheit (286 Test.). Umgekehrt aber kann aus jeder anderen Stufe der Geisterordnung, die ja eben vermöge desselben Prinzips der unverlierbaren willensmäßigen Allbeweglichkeit niemals eine fixe Gegebenheit darstellt, weiterer Abfall bis zu dieser untersten Grenze, den ἀντικείμεναι δυνάμεις stattfinden: Menschen z. B. können infolge ihrer gegenwärtigen Schlechtigkeit «später» zu solchen werden, ja selbst Erzengel (80 Test.). Alle diese Bewegungen gehen «sponte sua» vor sich, und entsprechend die Zuteilung der Stufe «ex merito» (κατ' ἀξίαν). Prinzipiell also sind, wie schon früher bemerkt, Satan und die Seinen keine individuelle Personengruppe, sondern eben eine Stufe, die in jedem Aeon von anderen Einzelgeistern besetzt sein kann. Wer immer die äußerste Schlechtigkeit gelebt hat, der *wird* in der folgenden Welt ‚Diabolus‘ (284, 10 Test.). Dieses ist also auch durchaus kein Eigenname im strengen Sinn; und daß für solche überhaupt bei den Hypostasen des Systems kein Platz ist, ist ein typischer und nicht unwesentlicher Zug dieser Spekulation. Ebendasselbe aber, was hier für Satan ausgeführt wurde, ist auf alle Stufen anzuwenden, und dies führt uns zu zwei Grundlehren des Systems: Die *Substanzgleichheit aller geistigen Naturen*, und aufs engste damit zusammenhängend: der unbeschränkte *Kreislauf der Geister*.

«Omnes rationabiles naturas, i. e. Patrem et Filium et Spiritum sanctum, angelos, potestates . . . ceterasque virtutes,

ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem unius esse substantiae» (362, 3 Test.); «unius naturae — sed diversarum voluntatum» (95, 14 Test.). Man sieht ohne weiteres, worin die überragende Bedeutung dieser Lehre besteht. Sie führt unmittelbar zu der weiteren, daß «alles zu allem werden kann» (83, 9 Test. u. a.) — und auf diesem ontologischen Fundament: Selbigkeit der Substanz und Allwandelbarkeit der willensmäßigen Funktion, ruht die Zentrallehre vom *Kreislauf der Wesen*, der zugleich ein Kreislauf der *Welten* ist. «Aus engelischem Zustande (κατάστασις) und erzengelischem wird seelischer, aus seelischem dämonischer und menschlicher, aus menschlichem wieder Engel und Dämonen; und jede Ordnung der himmlischen Mächte besteht entweder ganz aus solchen von unten (Gekommenen) oder aus solchen von oben oder aus Oberen und Unteren zusammen» (160, 8). Und dies findet immer statt, in ewigem Auf- und Abwärtsfluß: αἰ πῶσις καὶ ἀνάκλισις καὶ μετάπτωσις τῶν οὐρανίων γίνεται νοῶν (p. CXXIV, aus Maximus Confessor). — «Immer»? Heißt das: in linearer Unendlichkeit? Und in welcher Form findet von Mal zu Mal der Wechsel statt? Hier schließt die Lehre vom Zyklus der Welten an. Viele Welten folgen einander (161, 1); innerhalb jeder einzelnen ist die Stufe jedes Wesens festgelegt; der Rollenwechsel vollzieht sich erst bei der nächsten Weltschöpfung: da wird jeder gemäß seinem Verdienst in der abgelaufenen Welt neu eingeordnet (82, 20 Test.). Die Intervalle sind also jedesmal ein Gericht, das Jüngste Gericht der betreffenden Welt, das jedoch eigentlich nur in der Autonomie der von den Seelen vorher angenommenen Tendenz ihrer ‚Bewegung‘ liegt: sie ergreifen den neuen Stand im Vollzug derselben, d. h. sie nehmen die Gelegenheit des Wechsels verschieden wahr und haben sich damit für die neu anhebende Welt bestimmt (93/94). Dies findet bei jeder «consummatio mundi» statt. Für die Einzelnen kann dies natürlich nach beiden Richtungen ausfallen, die Neuklassifizierung nach oben oder nach unten erfolgen. Der Gesamtsinn der Bewegung jedoch tendiert infolge der göttlichen Heilsökonomie nach oben, in der Reihenfolge der Welt wird eine zunehmende Wiederannäherung an den Urzustand erreicht; die Materie z. B. wird immer dünner, lichter, gleichsam geistiger, immer mehr der gefallen Geister fin-

den durch Buße und Läuterung den Rückweg, und zum Schluß, am Ende eines solchen Weltenzyklus unbekannter Anzahl, stellt ein großes «Jüngstes Gericht» mit der letzten Tilgung des Körperlichen und der Aufhebung aller Unterschiede die vollkommene Einheit des Anfangs wieder her. Das Ende ist in den Anfang zurückgekehrt, Anfang und Ende sind gleich. Dies ist die Vollendung. Aber dennoch nicht das Ende schlechthin. Denn kraft der unbedingten Geltung des Freiheitsprinzips geschieht irgendwann einmal wieder der Abfall aus dieser Einheit, und der ganze Prozeß beginnt von neuem (p. CXXIV, Max. Conf.; 284 Test.) — mit unabsehbarem Horizont. Eben weil das Ende dem Anfang gleich ist, also die Bedingungen wieder hergestellt hat, aus denen vor Aeonen die Bewegung begann, *wird* es aus der gleichen Logik auch wieder zum wirklichen Anfang (281, 6 Test.). Es sind also zwei Größenordnungen bei der «Vielheit» der Welten zu unterscheiden: eine kleinere, auch schon aus unbestimmt vielen, einander folgenden Welten bestehend, die jedoch einen Zusammenhang der Heilsökonomie bilden und sich über noch so große Zahlen hinweg schließlich zur bestimmten, endlichen Gestalt eines Kreises, zu einer überschaubaren Einheit runden; und eine zweite Größenordnung, konstituiert aus solcher geschlossener Weltenzyklen immer neuen, deren offene Reihe, geradlinig, ohne sichtbaren terminus ad quem und ohne Beziehung ihrer Teile untereinander, in Unendlichkeiten verdammt, in die bis dahin kein Blick der Spekulation sich je gewagt hatte.¹² Auch die Frage nach der völlig identischen Wiederkehr irgendeiner Einzelwelt in diesen schrankenlosen Permutationen wirft O. auf, um sie mit Rücksicht auf die Willensfreiheit zu verneinen (113, 13 Test.; 119).

Von diesem schwindelerregenden Ausblick wenden wir uns noch einmal zum kleineren Schauplatz unserer Welt. Drei ordines, Hauptklassen, geistiger Kreaturen wurden in Anmessung an die verschiedenen ‚Bewegungen‘ der Ur-Intelligenzen geschaffen: Engel (caelestes), Dämonen (adversariae virtutes)

¹² Ob allerdings in diesem Gedanken mehr als nur eine «hypothetische Konsequenz» aus dem System — ob eine ernsthafte Glaubensmeinung des O. darin zu sehen ist, ist in der Forschung umstritten. Vgl. zur Frage *Walther Völker*, Das Vollkommenheitsideal bei Origenes, 1931, 29, 2.

— und, dazwischenstehend, die Menschen (101 sq.). Abgestuft wieder unter sich in ihre Ränge sind die Engel, ebenso ihrerseits die Dämonen, die ja eine Art gegensinniger Hierarchie mit ihren mannigfaltigen Bezeichnungen bilden. All dies in strenger Anmessung an vorangegangenes Verdienst: «Nicht unsere Sache ist es, zu wissen oder zu fragen, welches jene Akte waren, durch die sie in diese Ordnung zu kommen verdienten» — es genügt zu wissen, daß es nach göttlicher Gerechtigkeit dabei zuring (101, 8). Angeborene Unterschiede, Begünstigungen und Benachteiligungen, gibt es schließlich unter den Menschen: auch sie die Folge eines transzendenten Vorlebens oder schon einer früheren menschlichen Existenz derselben Seele — allgemein: *πρεσβύτερά τινα αἴτια* (239, 7). Ein ganzes Bündel von Schwierigkeiten des Freiheits- und Schicksalsproblems, der Antinomie von Gerechtigkeit, Vorherbestimmung und Gnade, kurz der Theodicee (*ergo iniustitia est apud deum? absit?* Röm. 9, 14) wird durch dieses Auskunftsmittel von O. auf recht einfache Weise gelöst (z. B. 238 sqq.). Es handelt sich aber nicht um Metempsychose etwa im pythagoreischen Sinne: im allgemeinen liegen die Verdienste und Verschuldungen im vorkörperlichen (vorweltlichen) Dasein der Seele, und auf jeden Fall findet, gemäß dem allgemeinen Prinzip des Systems, ihre neue, aus den früheren Handlungen qualifizierte Existenz erst «in einem anderen Aeon» (241, 2), also nach dem gesamt kosmischen Szenenwechsel statt. Von Seelenwanderung innerhalb eines Weltverlaufes hören wir nichts.

Sonst ist zur Anthropologie zu sagen, daß der Mensch eben eine mittlere Ordnung darstellt und so eine Durchgangsstufe für wieder emporsteigende Dämonen einerseits, die es sich verdient haben, zu Menschen zu werden, um sich darin aufs neue für das Engeldasein zu qualifizieren (83, 5), und umgekehrt ein Haltepunkt für gefallene Himmlische, die von hier sich wieder aufwärts wenden oder auch sich weiter abwärts ins Dämonische verlieren können.¹³ Eine vertikal zusammen-

¹³ Dies ist im allgemeinen die Reihenfolge, und sie ist die allein natürliche nach christlicher Voraussetzung, für die die Dämonen, d. h. Satan und sein Reich, notwendig am einen Ende der Skala stehen müssen. Ganz vereinzelt findet sich aber auch die Anordnung bezeugt, die den griechi-

hängende Kette geistiger Naturen besteht so, die zugleich die Ordnung des Auf- und Abstieges darstellt: Nur von Stufe zu Stufe kann Bewegung in ihr stattfinden. Jahrhunderte später ist, ganz unabhängig vom längst überwundenen Origenismus, über Dionysius Areopagita aus dem Neuplatonismus die Lehre von der Kette der Geister aufs neue in die Kirche getragen worden: so fest war sie im Denktypus der ganzen Epoche verankert. Nur ist es dort eine Liebeskette, nicht mehr eine solche der Belohnung und Bestrafung.¹⁴ — Die Stufe des Menschen ist ferner speziell die der psyche, über deren ontologisches Verhältnis zum pneuma bei O. ich anderwärts gehandelt habe.¹⁵ Ihr transitorischer, phasenhafter Charakter tritt klar zutage: sie hat sich selbst wieder aufzuheben und besitzt auch die Fähigkeit dazu (161, 3). Moralisch ist sie ein Mittleres zwischen Gut und Böse, zwischen ‚Geist‘ und ‚Fleisch‘ (266 Test.). Auch von daher bestätigt sich die Mittelstellung des Menschen. — Dennoch ist er keineswegs der Mittelpunkt des Weltendramas oder der Heilsökonomie; die zusammenhängende Geisterkette schließt die bevorzugte Stellung eines einzelnen Gliedes aus, ihnen allen gilt die göttliche *dispensatio* nach Gerechtigkeit und Vorsehung, wie ja auch das Ziel die Wiederherstellung des Ganzen ist; und wir werden gleich sehen, daß selbst die Sendung Christi sich in der Erlösung des Menschen nicht erschöpft.

Den drei Ordnungen der Geister schließlich entspricht der Stufenbau des Alls: die himmlische Welt, die Erde und die

schen Begriff des Dämons, als über dem Menschen stehenden Wesens, voraussetzt und dann den Menschen auf den untersten Platz der λογικά verweist (z. B. 79, 22 Test.: Hieron. ad Avit.). Die griechisch-christliche Mehrdeutigkeit des Begriffes daimon mag den O. zu gelegentlichen Schwankungen veranlaßt haben.

¹⁴ ἐρωτική σειρά, ἐρωτική τάξις, vgl. *Hugo Koch*, Pseudo-Dionysius Areopagita in s. Beziehungen z. Neuplatonismus und Mysterienwesen, in: Forschungen z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. I (1900) 69 ff.

¹⁵ S. o. Anm. 8. Ich trage hier nach, daß ψυχή sogar wie ein steigerungsfähiger Begriff behandelt wird: der Geist kann sich, je nach seinem Abfall, «mehr oder weniger in Seele verkehren» (162, 1) — so sehr bezeichnet ‚Seele‘ nicht eine Substanz, sondern einen Zustand. Völlig verfehlt ist die Rückführung auf den aristotelischen Seelenbegriff durch de Faye und nach ihm H. Koch.

Unterwelt (337 sqq.). «Himmel» und «Unterwelt» werden dabei zu ganz relativen Begriffen: jede Stufe ist für die nächsthöhere «Unterwelt» (z. B. selbst das Firmament im Verhältnis zum «höheren Himmel») und für die nächstniedere «Himmel» (z. B. die Erde im Verhältnis zur Unterwelt). Dasselbe auf den Begriff des «Sterbens» angewandt: so wie der Hades unser Todesort, sind wir derjenige für die Bewohner des himmlischen Jerusalem, die «gewissermaßen von ihrem Dienste wegsterben», und dasselbe wiederholt sich weiter nach oben (über die Zahl der Himmelsetagen wird nichts gesagt). Sterben oben ist Geborenwerden unten, aber ebenso natürlich gibt es die umgekehrte Richtung. — Man sieht bereits, wie für den Erlösungsbegriff der irdisch-menschliche Schauplatz und damit auch die auf ihm vorgefallene Heilstat jede Sonderstellung einbüßt: in der Tat schließt an die Lehre von den Schichten des Alls die höchst ketzerische von entsprechend mehreren Passionen, verschiedenen Evangelien, «räumlich»; zeitlich und inhaltlich verschiedenen Erlösungen an (s. w. u.). — Daß jene höheren Geburten der Seele, allgemein ihre sukzessive Himmelfahrt, von parallelen Fortschritten ihrer Erkenntnis begleitet ist, wurde bereits gesagt. Die Sphären des Alls sind geradezu Lehrorte der Seele und dadurch Stufen der Gnosis. So geht mit der Läuterung ihres Willenszustandes, indem deren Verdienst sie in den Seinsordnungen aufsteigen läßt, eine immer klarere Wissenserleuchtung Hand in Hand, die in jedem Himmel zunimmt, bis zur Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit mit Gott, die ebensowohl eine Realität der Liebe wie der Schau ist.¹⁶

Wie arbeitet nun die göttliche Heilsökonomie? An sich wirkt schon die Gerechtigkeit, indem sie abbüßen und besinnen läßt, heilsam. Außerdem aber ist jede Stufe (genauer: bis herab zu den Engeln) außer zur Strafe von Gott zu einem *officium* oder *ministerium* gestaltet: zum helfenden Dienst an der nächstniedereren, und dies ist die eigentliche *providentia* neben der *iustitia*. — Und Christus? Erst hier ist der Ort, über die eigentümliche Christologie zu berichten, die fast gänzlich

¹⁶ Vgl. außer De princ. p. 189 sqq. auch Homilie 1, 8 zu Ps. 38 und Numeri-Homilie 27; und zum Gedanken überhaupt Walther Völker a. a. O. 94 f.

lich außerhalb der Trinitätslehre liegt, nur durch einen dünnen Faden mit ihr verbunden, und nicht verfehlt hat, den stärksten Anstoß zu erregen. Die Anathematismen VI (p. 160), VII (p. 355), VIII, IX (p. 142) der Konstantinopeler Synode sind ihr gewidmet. Dies der wesentliche Inhalt der Lehre: «Christus» ist nicht der Logos, die zweite Person der Trinität; sondern: «Ein Geist blieb (damals, bei dem allgemeinen Abfall des Anfangs) unerschüttert und unbewegt in der göttlichen Liebe und Erkenntnis — und dieser wurde zu Christus und zum König aller Vernunftwesen . . .» (VI). Er ist also durchaus von der Klasse der übrigen Geister, einer ihresgleichen, und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ im ausgezeichneten Sinne wird er nur deswegen genannt, weil er diese ursprüngliche Seinsart sich erhielt, während die andern sie durch ihren Fall einbüßten. Bedenkt man nun, daß vermöge des unbedingten Prinzips der Willensfreiheit weder vorausszusehen war, welcher der gleichgeschaffenen Geister treu bleiben würde, noch vorausszusehen ist, welcher es bei kommenden und immer ferneren Neuanfängen sein wird, so sieht man, daß Christus ebenso wie der Diabolus eine grundsätzlich austauschbare Figur ist — der jeweils ungefallene Geist — und sich auch an ihm bewährt, daß der Grundsatz der Gleichheit aller geistigen Natur (bei unbegrenzter Modifizierbarkeit des Willens) keine einmaligen, individuellen Gestalten und so auch keine wirklichen Eigennamen, sondern nur Rollen- und Funktionsnamen im System zuläßt. — Weiter: Durch die stetig gebliebene Erkenntnis der Monas «wird» dieser Nus zum Christus (IX), und speziell ist er auf diese Weise — vor allen Aeonen — mit dem $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, der zweiten Person der Trinität, so innig eins geworden (VII), daß in uneigentlicher Bedeutung ($\kappa\alpha\tau\alpha\chi\rho\eta\sigma\tau\iota\kappa\omega\varsigma$) auch dieser ‚Christus‘ genannt wird, während der Name eigentlich ($\kappa\upsilon\rho\iota\omega\varsigma$) eben nur dem mit ihm vereinigten Nus zukommt (VIII). Dieser nun «erbarmt sich des vielfältigen Abfalls der aus derselben Einheit Stammenden und ‚entleert sich‘ (Phil. 2, 6) bis zum Menschlichen» — und nun folgt eine rein gnostische Abstiegslehre, wie sie uns aus den gnostischen Erlösermythen des 1. und 2. Jahrhunderts wohlbekannt ist: «Da er sie wieder hinaufführen wollte, ging er durch alle hindurch und nahm nacheinander verschiedene Körper an und erhielt verschiedene Namen, allen

alles geworden', unter den Engeln Engel, aber auch unter den Mächten Macht, und in andern Ordnungen und Arten der Geistwesen verwandelte er sich jedem gemäß; schließlich nahm er gleich uns Fleisch und Blut an und wurde auch den Menschen Mensch» (VII). Zu dieser Rolle war der göttliche Logos, als Teil der Trinität, wegen seiner Unwandelbarkeit außerstande. — Da der herabgestiegene Christus es mit verschiedenen erlösungsbedürftigen Wesensstufen zu tun hat, so muß er z. B. später in den Sphären für die Erlösung der Dämonen noch einmal gekreuzigt werden, überhaupt wiederholt (πολλάκις) in kommenden Aeonen leiden, «*ut omnium locorum gentes illius passione salventur*» (344 Test.). Ebenso ergeben sich daraus, wie schon angedeutet, verschiedene Evangelien: Wie z. B. «unser» Evangelium unser Gesetz erfüllt und abgelöst hat, so wird künftig auch das «Gesetz» der Himmelswelt durch ein entsprechendes Evangelium erfüllt werden... (343, 23 Test.). — Schließlich versteht sich nach allen Voraussetzungen, daß auch das Reich Christi ein Ende haben wird, er «wird die Herrschaft verlieren» (290, 21 Test.), da eben das Ziel seiner Sendung ist, daß schließlich sogar Satan selbst zur Mitherrschaft mit ihm eingesetzt wird (286, 12 Test.), d. h. jener Endzustand herbeigeführt wird, in dem wie zu Anfang alle einander gleich sind.

Damit kommen wir zur Vollendungslehre, die trotz des abstrakt dahinter sich öffnenden Horizontes unendlicher Wiederholungen den inneren Schluß des Systems darstellt. Die Vollendung ist formell *restitutio in integrum*, ἀποκατάστασις εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν (183, 2), das Endresultat der fortschreitenden «Reinigung» der Geister. Das Wirken der Gottheit in den Weltverläufen ist ein «*gradatim quasi manu data ad pristinam trahere statum*». Und dies nun ist der Inhalt der Vollendung: «(XII) Es einen sich mit dem Logos Gottes die himmlischen Mächte und die Menschen alle und Satan und die Geister der Bosheit ebenso unwandelbar wie jene Intelligenz, die Christus heißt und in der Gestalt Gottes war und sich entleert hat, und ein Ende wird sein der Herrschaft des Christus. (XIV) Alle Geistwesen werden eine Einheit sein, und die Hypostasen und die Zahlen werden zugleich mit den Körpern aufgehoben sein. Und der Erkenntnis des Geistigen folgt Vernichtung der

Welten und Ablegen der Körper und Aufhebung der Namen, Selbigkeit wird sein der Erkenntnis wie der Hypostasen, und in der völligen Wiederherstellung werden sie nur noch nackter Geist sein. (XV) Und das Dasein der Geister wird dasselbe sein wie ehemals, als sie noch nicht gesunken und abgefallen waren, so daß der Anfang dem Ende gleich ist und das Ende des Anfanges Maß» (286 Test.).

Jerusalem.

Hans Jonas.

Die jüdischen Beweisgründe im Religionsgespräch mit den Christen in den christlich-lateinischen Sonderschriften des 5. bis 11. Jahrhunderts.

Der unvoreingenommene Leser, der sich wahllos einige christlich-lateinische Sonderschriften zur Judenfrage sowohl aus den ersten Jahrhunderten als auch aus dem Mittelalter vor Augen führt, wird unvermeidlich ihren wesentlichen Unterschied bemerken. Dies gilt schon betreffs ihrer Zahl; das 2., 3. und 4. Jahrhundert haben annähernd die gleiche Menge antijüdischer Schriften hervorgebracht wie die ungleich längere Epoche vom 5. bis 11. Jahrhundert.¹ Hier könnte die

¹ Vgl. die in unserer unten genannten Arbeit «Die Judenpredigt Augustins» S. 9 ff. gegebene Uebersicht der Sonderschriften zur Judenfrage bis Augustin mit der hier zu bringenden Liste. — Man darf sich an unserem Gebrauche der Bezeichnung *antijüdischer* Sonderschriften nicht stoßen. Wir bezeichnen damit unterschiedslos bisweilen auch sehr versöhnlich gehaltene Texte, die jedoch insoweit als *antijüdisch* zu verstehen sind, als sie der Mission unter den Juden dienen sollten.

Im folgenden gebrauchte Abkürzungen:

- | | | |
|--------------|---|--|
| Anspach-Vega | = | S. Isidori Hispalensis Episcopi Liber de Variis Quaestionibus. Auctori restituerunt P. A. C. Vega et A. E. Anspach, Escorial 1940. |
| CSEL | = | Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Wien 1866 ff. (Bei Anzeige der kritischen Ausgaben des CSEL unterlassen wir in der Regel den Verweis auf den jeweiligen Herausgeber.) |
| Judenpredigt | = | B. Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946 (= Bd. 25 der Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft). |