

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 6 (1950)  
**Heft:** 4

**Buchbesprechung:** Rezensionen

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

«mutterrechtliche» Momente sozialer wie religiöser Art auf ältere pflanzerische (und damit wirtschaftliche) Ansatzpunkte — weibliche Besitzrechte durch weibliche Handarbeit — zurück. Aber die Herren- und Hochkultur hat vieles erst ausgeformt — wir wissen noch nicht, wie vieles. Wir beginnen die Vielschichtigkeit des Problems zu erkennen. Der Forschung bleibt noch viel zu tun, um jene sicheren Konturen zu finden, die Bachofen verfrüht zu sehen wähnte. Seinen Ahnungen wird man um so weniger den Respekt versagen, je klarer man einsieht, weshalb die kühne Schöpfung des Terminus «Mutterrecht» zunächst in unabsehbare Schwierigkeiten hat führen müssen. \* \* \*

Mainz.

Fritz Kern †.

## Rezensionen.

*Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag* gewidmet von Kollegen und Freunden, herausgegeben durch W. Baumgartner, O. Eißfeldt, K. Elliger, L. Rost. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1950, VIII u. 578 S., mit Bild.

Die Festschrift für A. Bertholet, dem die ThZ damals Heft 5 des 4. Jahrganges (1948) gewidmet hat, ist mit einiger Verspätung erschienen als ein stattlicher Band, an dem sich, abgesehen von der durch die Tochter des Jubilars beigezeichneten Bibliographie, vierzig Gelehrte beteiligt haben: 22 aus Deutschland, wo auch die Idee dieser Ehrung zuerst auftauchte, 6 aus England, 4 aus der Schweiz, 3 aus Holland, 2 aus den Vereinigten Staaten und je einer aus Dänemark, Norwegen und Schweden.

Der Inhalt dieser Beiträge kann nur angedeutet werden. Der Großteil betrifft naturgemäß das Alte Testament. O. Grether † schreibt über den Hebräischunterricht, P. Kahle über die Aussprache des Hebräischen bei den Samaritanern. Mit der Metrik befassen sich T. H. Robinson und S. Mowinckel; der letztere mit einem neuen System, nach dem z. B. der bisherige

---

\*\*\* [Die Druckkorrektur dieses Aufsatzes hat der verstorbene Verfasser (s. ThZ 1950/3 S. 240) selbst nicht mehr lesen können. Die obigen redaktionellen Anmerkungen verdankt der Leser einem Austausch des Redaktors mit Prof. Dr. Karl Meuli, Basel. D. Red.]

«Fünfer» aus 4 + 3 Hebungen bestünde. Textkritische Beiträge lieferten J. A. Bever und G. R. Driver, einen lexikalischen P. Humbert (*qana*). A. Alt versteht Jes. 8, 23—9, 6 aus dem ägyptischen Krönungsritual. K. Elliger eliminiert die «Abendwölfe» Zeph. 3, 3, Hab. 1, 8. G. Nagel untersucht das Verhältnis von Ps. 104 zu den ägyptischen Texten, M. Noth das Amt des «Richters Israels», W. B. Stevenson das Olah- und Zebachopfer, W. Zimmerli das zweite Gebot. A. Allgeier behandelt Ps. 94, 20, L. Rost Hos. 14, 13 f., H. H. Rowley die Gestalt des Melchisedek in Gen. 14 und Ps. 110, Th. Chr. Vriezen Ex. 3, 14, E. Würthwein Ps. 73. W. Rudolph verteidigt die literarische Einheit von 2. Kön. 11. H. W. Hertzberg betont die theologische Einheit im Hiobbuch. J. Lindblom setzt sich mit der «kulthistorischen» Schule von London und Uppsala auseinander, deren Gedanken in gemäßigter Form A. Bentzen (Dan. 6) und A. Weiser (Theophanie in den Psalmen und im Festkult) vertreten. In den Bereich der alttestamentlichen Theologie fallen de Liagre-Böhl (Missions- und Erwählungsgedanke in Altisrael), J. Hempel (Wort Gottes und Schicksal), G. v. Rad («Gerechtigkeit» und «Leben» in der Kultsprache der Psalmen) und C. Steuernagel (Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie). Dem altorientalischen Hintergrund des AT gelten die Aufsätze von W. F. Albright (Baal-Zephon) und O. Eißfeldt (Der Tribut des Niqmad von Ugarit an den hethitischen Großkönig). E. Littmann stellt aus seinen früher gesammelten Materialien «Abessinisches zum AT» zusammen.

Die allgemeine Religionswissenschaft, die hier auch nicht fehlen durfte, vertreten Beiträge grundsätzlichen Inhalts von St. A. Cook † und A. Jepsen sowie von G. v. d. Leeuw (Bedeutung der Mythen) und R. F. Merkel (Religionsforschung der Aufklärungszeit). Baumgartner (Das trennende Schwert Oden Salomos 28, 4), M. Haller † (Die Blüemlisalpsage) und R. Meyer (Das Märchenmotiv vom Wiesel und Brunnen bei den Rabbinen) gehen Einzelfragen nach. Die neutestamentliche Forschung ist vertreten durch H. v. Campenhausen, der die dämonistisch-politische Deutung des ἐξουσία-Begriffes in Röm. 13 ablehnt, und die Rechtswissenschaft durch H. Liermann (Zur Geschichte des Naturrechtes in der evangelischen Kirche).

Die Vielfalt und Weite des Inhalts entspricht der Weite der Interessen und eigenen Arbeiten des Jubilars; es ist eine wohlverdiente Ehrung.

Basel.

Walter Baumgartner.

*Lexicon in Veteris Testamenti libros*, ed. Ludwig Kœhler et Walter Baumgartner, Lfg. V, Leiden, E. J. Brill, 1949.

A chaque nouvelle livraison du « Lexicon hébraïque » de Ludwig Kœhler, on apprécie davantage le labeur de l'auteur et les mérites de son œuvre. C'est un dictionnaire vraiment nouveau qu'il nous donne, et pas seulement un remaniement ou une mise au point d'œuvres antérieures. Plus on avance et plus on félicite l'auteur d'avoir poussé si avant l'analyse sémantique, d'avoir posé un fondement philologique si solide, de se tenir si au courant de la littérature lexicographique, d'unir surtout tant d'esprit de finesse à une si exigeante rigueur et à un si louable souci d'objectivité.

Comme dans notre compte rendu des fascicules III et IV (cp. ThZ, t. VI, 1950, p. 58-63), nous nous bornons à grouper ici quelques contributions à l'errata. Le lecteur voudra bien y voir moins une critique qu'un hommage rendu à la valeur d'un ouvrage qui mérite d'être étudié avec la plus scrupuleuse attention, et nous prions auteur et lecteur de bien vouloir excuser les bévues qui pourraient nous être échappées à nous-même.

P. 258a, s. v. *zlg* : cp. assyr. *mazlugum* : crochet (cp. J. Lewy, *Orientalia*, XIX, 1950, p. 15 suiv.). — P. 258b, s. v. *zll* : cp. asa. *dll*, et ar. *dalla* : être bas, vil. — P. 259a, l. 9 depuis le haut : l. *hazzimmā* pour *hazimmā*. — Ibid., s. v. *zemorā* : l. ar. *'izbaarra* pour *'izbaaara*. La désignation « pers. » devant *bareçman* est trop générale ; préciser : avest. *bareçman*, phl. *barsnom*. — P. 259b, s. v. *zemān* : on aurait pu relever que d'après certains linguistes (cp. p. ex. Nyberg, *Hilfsbuch des Pehlevi*, II, p. 252), ce mot serait authentiquement iranien et aurait passé comme emprunt en araméen, hébreu et arabe. — Ibid., s. v. *zmr* : cp. asa. *dmr* : solemniter pronuntiavit. — P. 260b, s. v. *zan* : la suppression des renvois bibliographiques de Ges. Buhl<sup>16</sup> est peut-être regrettable : le mot a-t-il, en outre, été emprunté par l'hébreu directement à l'iranien ? Sa mention dans un document araméen de 428 av. J.-C. (cp. Sachau 5, 3 ; Cowley 17, 3) n'induit-elle pas à postuler un intermédiaire araméen ? — Ibid., s. v. *zānāb* : l. ar. *danab* au lieu de *zanab*. — P. 261a, l. 1 : l. ar. *zanā* au lieu de *zabā*. — P. 262a, s. v. *znh<sup>I</sup>* : l. ar. *zaniha* au lieu de *zanaḥa*. — Ibid., s. v. *znh<sup>II</sup>* : cp. ar. *zanaḥa* : repousser. — P. 262b, s. v. *z'm* : cp. asa. *z'm* : rogatio ? Aj. aux ex. du qal : Prov. 22, 14 (pt. pass.).

— P. 263b, s. v. *zqn* : aj. 1 Sam. 8, 1 aux ex. du qal. — P. 264a, s. v. *zāqān* : en dépit du sigle exhaustif, aj. Es. 7, 20 ; 15, 2 ; Jer. 41, 5 ; 48, 37. — P. 265b, s. v. *zrh* : aj. aux ex. du qal : Es. 30, 22. — P. 266b, s. v. *zērū'a* : cp. asa. *dr'* : semen, triticum ? — Ibid., s. v. *zarzīr* : cp. *zarzar* (Mari) : une sorte de serpent (cp. Welt des Orients, 1948, p. 201). — P. 269b, s. v. *zētar* : cp. vieux-perse *žatā* : celui qui frappe (cp. p. ex. W. Hinz, Altpersischer Wortschatz, p. 153, s. v.). — P. 271b, l. 10 depuis le bas : l. Jer. 38, 6. 11—13 au lieu de 38, 6, 11—13. — P. 274a, s. v. *ḥābarurot* : cp. ar. *ḥabir* : qui a des raies blanches et noires ; *ḥibara* : vêtement rayé. — P. 274b, s. v. *ḥbš*, l. 9 depuis le bas : aj. 1 Rois 13, 13. — P. 275b, l. 7 depuis le haut : aj. Ex. 23, 15 ; 34, 18 (*ḥag hammaššōt*) ; l. 9 depuis le haut : aj. Ex. 34, 25 *zēbah ḥag happēsah*. Le sigle exhaustif est de trop s. v. *ḥag* : aj. Lev. 23, 6. 34. 41 ; Deut. 16, 10 etc. — Ibid., s. v. *ḥōggā*, placer l'accent sur la syllabe finale et l. *ḥagi'a* au lieu de *ḥaga'a*. — P. 276a, s. v. *ḥgg* : le sigle exhaustif est injustifié : aj. Ex. 10, 9 ; 13, 6 etc. — P. 276b, s. v. *ḥōglā* : placer l'accent sur la finale, et renvoyer à Ostr. Sam. n. 43. 46. 47. — P. 277b, l. 6 depuis le bas : aj. Job 14, 6 (et l. *waḥādāl* pour *weyēḥdāl*). — P. 278a, s. v. *ḥdl* n. 6 : aj. Jer. 44, 18 (avec *le*) ; Prov. 19, 27 (avec *le*). — Ibid., s. v. *ḥiddēqēl* : d'après Benveniste, Gram. du Vieux-Perse § 138, la forme iranienne (l > r) a passé en grec (Τίγρης, Τίγρις) et en élamite (*ti-ig-ra*) ; en outre l'acc. *Tigrām* est seul attesté en vieux-perse (cp. Bh. I, 85. 88). — Ibid., s. v. *ḥdr* : cp. asa. *ḥdrn* : chambre ; *mḥdr* : id. — P. 279a, s. v. *ḥdš* : l. asa. *ḥdt*. — Ibid., dernière ligne : l. Jer. 31, 31 pour 31, 32. — P. 279b, s. v. *ḥādāš* : aj. Jer. 31, 22 (*bārā' ḥadāšā*). — P. 281a, s. v. *ḥōāḥ* : dans Job 40, 26 le subst. paraît désigner une arme (cp. J. Lewy, Orientalia, 19, 1950, p. 31, et cp. accad. *ḥa-a-a-hu*). — Ibid., s. v. *ḥāwāḥim* : à 1 Sam. 13, 6 le mot paraît signifier : trou, creux (cp. G. R. Driver, J. Th. St., XXVIII, p. 286. 287). — P. 282a, s. v. *ḥōIII*, Conti Rossini (Chrestom. arab. merid., p. 146) renvoie, à propos du nom de divinité *ḥwl*, au rapprochement établi par Hommel avec *ḥōl* : le phénix. — Ibid., s. v. *ḥōmā*, l. 4 : l. *ḥōmātāh* avec mappiq dans le h final, au lieu de *ḥōmātāhā*. — P. 282b, s. v. *ḥōf* : cp. ar. *ḥāfa* : placer sur le bord. — P. 284a, s. v. *ḥws* : cp. ar. *ḥāša* : I traquer, poursuivre ; III exciter à (même idée de hâte). — P. 284b, s. v. *ḥzh* : l'arabe *ḥāzin* ne désigne pas seulement l'astrologue, mais aussi le physiognomoniste ; cp. aussi ar. *ḥazā(y)* : faire la divination par le vol des oiseaux. — P. 285a, l. 7 depuis le haut : l. Nu. 24, 4. 16 au lieu de 24, 4. — Ibid., l. 14 depuis le haut : n'est-il pas trop absolu d'affirmer que dans Am. 1, 1 *ḥāzā* soit pris absolument ? Ne convenait-il pas de rappeler tout au moins Es. 2, 1 ; Mich. 1, 1 où ce verbe a *debārim* comme objet, comme peut-être dans Am. 1, 1 aussi ? — P. 288a, s. v. *ḥāzāq*, l. 20 depuis le haut : aj. Job 5, 15 ; Ps. 35, 10 après Am. 2, 14. — P. 288b, s. v. *ḥt'* : mettre un hamza sur le *yā* final de *ḥaḥi'a*. — P. 289b, s. v. *ḥēf'* : aj. Es. 1, 18 sous chiffre 2. — Ibid., dernière ligne : aj. Deut. 19, 15 après Th. 1, 8. — P. 290b, s. v. *ḥṭbII* : cp. ar. *ḥaṭiba* : être rayé de vert ou de noir. — P. 291b, s. v. *ḥoṭēr* : aj. renvoi au phénicien (cp. inscr. Hadad, l. 3 ; inscr. *Aḥiram*, l. 2) ; conjecturé au Ps. 89, 45 en parallèle avec *kis'o* (Gressmann). — P. 292a, l. 23 depuis le haut : aj. Lkš 6, 12. —

P. 293a, l. 3 depuis le bas : aj. la forme avec métheg de *ḥayeto* dans Gen. 1, 24. — P. 294a, s. v. *ḥyII* : cp. asa. *ḥwl* : circum. — P. 295a, l. 12 depuis le bas : dans Ruth 4, 11 n'est-ce pas l'idée de fécondité plutôt que celle de richesse qui est impliquée ? — P. 296a, s. v. *ḥēlām*, la transcription égyptienne *Ḥl'm* doit être fautive, car il n'y a pas de signe « l » en égyptien ancien. — Ibid., s. v. *ḥēq* : cp. ar. *ḥāqa* : entourer, embrasser, étreindre. — P. 296b, l. 2 depuis le bas : la leçon *ḥikkekā* est probablement erronée dans Os. 8, 1. — P. 297a, s. v. *ḥaktlīlī* : cp. asa. n. pr. *ḥlk* ? — Ibid., l. 6 depuis le bas : distinguer ar. *ḥakama* : prononcer une sentence, et *ḥakuma* : être savant. — P. 298b, s. v. *ḥol* : c'est 1 Sam. 21, 6 et non Ez. 48, 15, qui porte *dērēk ḥol*. — Ibid., s. v. *ḥl'* : l. ségol au lieu de *qāmeš* dans la syllabe finale de *wayyēḥēlè*. — P. 301a : le sigle exhaustif est injustifié à l. 17 depuis le haut, car aj. 1 Rois 3, 15 ; Es. 29, 7 ; Gen. 37, 8. — Ibid., s. v. *ḥallōn* : aj. Ez. 41, 16. 26. — P. 301b, l. 2 depuis le haut : *Sethe* (Verbum, I § 253 ; II § 660, 2) en dérive le copte *ḥēlḥilè*. — P. 302a, s. v. *ḥāḥfā* : noter l'unique ex. du singulier : Job 14, 14. — P. 302b, l. 10 depuis le haut : l. *miqdāš*. — P. 305a, l. 4 depuis le bas : aj. Ostr. Sam. 30. 31. 33. 35. 36. 49. — P. 306a, l. 5 depuis le bas : l. *maḥālèqèt* pour *maḥalqèt*. — P. 307a, s. v. *ḥēlqāI* : cp. aussi ar. *ḥalaqa* : raser. — Ibid., s. v. *ḥēlqaII*, l. 7 depuis le bas : aj. Ruth 4, 3. L. 4 depuis le bas : aj. 2 Rois 9, 25. — Ibid., l. 3 depuis le bas : aj. 1 Chron. 11, 13. — P. 307b, s. v. *ḥlš* : cp. d'après *J. Eitan* (J. bibl. lit., 42, 1923, p. 25 suiv.) ar. *ḥalaša* : to scratch away ; ar. vulg. *ḥalaša* : to reap with a sickle. — P. 308a, s. v. *ḥēm'ā* : cp. asa. *ḥm't* : beurre. — P. 310a, s. v. *ḥāmūšI* : cp. ar. *ḥamīša* : robe bigarrée (cp. *Dozy*, Dict. noms de vêtements, s. v.). — Ibid., s. v. *ḥomēt* : pour les subst. arabes cités, mais non consignés dans *Lane*, *Kazimirski*, *Belot*, renvoyer à *Lisān IX*, p. 147. — P. 311a, s. v. *ḥmm* : cp. ar. *ḥamma* : être chaud. — Ibid., l. 4 depuis le bas : aj. le sigle exhaustif après les ex. du qal de *ḥmm*. — P. 312a, l. 1 depuis le haut : aj. Ez. 9, 9 (variante au lieu de *dāmim*). — Ibid., l. 9 depuis le haut : l. égypt. *ḥm't* pour *hm't*. — P. 312b, s. v. *ḥmrII* : aj. conj. Jug. 15, 16 (l. *ḥamartim* pour TM. *ḥāmorotayim* ; et cp. ar. *ḥamara* : écorcher). — P. 313a, s. v. *ḥēmār* : cp. égypt. *mrḥ*, copte *amrēḥé* : asphalte. — P. 314a, l. 6 depuis le haut : l. *ḥēn* pour *ḥē* ; aj. sous chiffre 1 : Prov. 3, 22 ; aj. sous chiffre 2 : Esth. 5, 2 après Esth. 2, 15. 17. — Ibid. l. 5 et 3 depuis le bas : l. *ḥēn* pour *ḥē*. — P. 315b, l. 14 depuis le haut : au Ps. 57, 5 *ḥiṣṣī* est pris métaphoriquement pour les dents. — P. 316a, l. 13 depuis le bas : l. *yāḥon* pour *yāḥo* ; aj. aux ex. cités sous chiffre 1 : Deut. 28, 50. — P. 319b, s. v. *ḥsm* : cp. ar. *ḥašama* : blesser quelqu'un aux cartilages du nez, et surtout *ḥazama* : percer les narines du chameau pour y passer une boucle (sens plus spécial et plus concret que celui de *ḥazama* : attacher, cité s. v.). — Ibid., s. v. *ḥsfs* : cp. phén. *ḥsf* (inscr. Aḥiram l. 2) : briser, écraser, piler (cp. *Vincent*, RB, 1925, p. 184—186) ; le subst. désigne les grains pilés et menus qui constituaient la manne. — P. 320b, s. v. *ḥafI* : cp. ar. *ḥaffa* : être léger ?

Neuchâtel.

Paul Humbert.

*Jean Daniélou [S. J.], Origène* («Le Génie du Christianisme»: collection publiée sous la direction de François Mauriac de l'Académie Française), Paris, Editions de la Table Ronde 1948, 310 pp.

In der Origenesforschung hat seit einigen Jahren eine Umwandlung stattgefunden. Das Bild von einem mit christlichen Gedanken spielenden hellenistischen Philosophen, wie es die protestantische Patristik von Thomasius<sup>1</sup> über Denis<sup>2</sup> zu Eugène de Faye zeichnete<sup>3</sup>, ist stark umstritten. Schon immer hatten sich katholische Kreise (z. B. J. Prat<sup>4</sup>) dagegen gewehrt, daß man den Kirchenvater einseitig von hellenistisch-alexandrinischen Gedanken zu erklären sucht, doch fehlte solchen Darstellungen die Durchschlagskraft, da sie sich mit einer Kritik der Quellen nicht genügend befaßten und problemlos (wie Capitaine<sup>5</sup> u. a.) einen Rufinschen Origenes boten.

Walther Völker hat auf einer einzigen Ebene die Opposition gegen die von de Faye entwickelte und seither weitherum gültige Origenesauffassung eröffnet: auf dem Gebiete der Mystik.<sup>6</sup> Mag sein, daß Hal Kochs heftiger Protest gegen Völkers Verwendung des Quellenmaterials nicht immer ganz zu Unrecht besteht<sup>7</sup>; es läßt sich doch in keinem Falle leugnen, daß hier ein neuer, von de Faye nicht einmal in Erwägung gezogener Aspekt die patristische Forschung wesentlich bereicherte. Auch wenn Origenes nicht ein Mystiker schlechthin genannt werden darf, so findet sich doch, jenseits der Spannung zwischen hellenistischen und urchristlichen Elementen seiner Theologie, ein mystisches Moment, die monastische

<sup>1</sup> Gottfried Thomasius: Origenes. Ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts, Nürnberg 1837.

<sup>2</sup> Jacques François Denis: De la Philosophie d'Origène, Paris 1884.

<sup>3</sup> Eugène de Faye: Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris 1923—28 (III Bände).

<sup>4</sup> J. Prat: Origène, le théologien et l'exégète, Paris 1907.

<sup>5</sup> Wilhelm Capitaine: De Origenis Ethica, 1898. Ebenso das neue Buch von Ernest-Francis Latko: Origen's concept of penance, Quebec 1949.

<sup>6</sup> Walther Völker: Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931.

<sup>7</sup> Hal Koch: Pronoia und Paideusis, Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Leipzig 1932.

Glaubenshaltung des vierten Jahrhunderts andeutend, welches sehr wohl die subjektive Basis bilden konnte, welche bei Origenes eben jene Spannung trug.

Aus einer Reaktion heraus hat Henri de Lubac in den Einleitungen zu den französischen Uebersetzungen der lateinisch überlieferten Pentateuchhomilien Origenes sehr, allzu sehr wohl, als christlichen Theologen gezeigt und die neben allen christlichen Einflüssen unbestreitbar auch vorhandenen griechisch-alexandrinischen beiseite geschoben.<sup>8</sup> Die Orthodoxie wird zum entscheidenden Faktor gemacht.

Jean Daniélou hat eine Polarität erkannt. Origenes kann nicht nur als Philosoph oder als Exeget oder als Theologe betrachtet werden: «En réalité, il est tout cela à la fois. Et l'erreur, précisément, de tous ceux qui l'ont étudié jusqu'ici a été de vouloir ramener à un aspect particulier une personnalité dont le propre est d'avoir réalisé l'unité de plusieurs domaines différents...» (p. 8). Diese umfassende *Einheit* im Werk des alexandrinischen Theologen zu zeigen, ist die Absicht dieses Buches (p. 9).

Das in vier Bücher eingeteilte Werk zeigt in der Einleitung zum ersten das Leben des Origenes, das der Verf., anders als de Faye und René Cadiou<sup>9</sup>, mehr im Zusammenhang mit der christlichen Gemeinde als vom origenistischen Denken her verstehen will (p. 20). Origenes wurde in eine *christliche* Familie hineingeboren, deren Vater als Märtyrer starb, und wuchs in der christlichen Tradition auf. Trotz allem blieb dies ein entscheidendes Moment für seine ganze spätere Haltung. Wir finden im folgenden eine Darstellung der einzelnen Etappen seines Lebens: seine Tätigkeit als Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule mit den eigenen philosophischen Studien zur gleichen Zeit, der Ablauf seiner verschiedenen Arbeiten, die noch immer nicht in allen Einzelheiten geklärt und vom Verf. nur nebenbei behandelte unfreiwillige Uebersiedlung nach Cäsarea und die Wirksamkeit in dieser Stadt bis zum Ende kurz nach der decischen Verfolgung. Anschließend daran folgen zwei Abschnitte über den christlichen Kultus,

<sup>8</sup> Henri de Lubac: Einleitungen zu den Pentateuchhomilien (dritter Band steht noch aus), Paris, Sources chrétiennes, 1943 sqq.

<sup>9</sup> René Cadiou: La jeunesse d'Origène, Paris 1936.



zunächst über die verschiedenen in *Περὶ Εὐχῆς* vertretenen Gebetsregeln: der Symbolismus der Gebetsrichtung (nach Osten, dem Aufgang des Wahren Lichtes) und der Gebetshaltung, die immer kniend gedacht ist, die Verbundenheit der betenden Gemeinde mit der Engelwelt und die täglichen Gebetszeiten (pp. 42 sqq.). In Zusammenhang damit stehen die liturgischen Ausführungen über das Kirchenjahr und die spiritualisierte Konzeption des Gottesdienstes bei Origenes, wobei jedoch auch der äußere Kultus seine Geltung behielt (p. 51). Auch die christliche Gemeinde, die von Origenes in ihrer Wachstumszeit zwischen den beiden großen Verfolgungen des dritten Jahrhunderts scharf kritisiert wird (pp. 52 sqq.), hat eine ähnliche Linie wie der Kultus: die alttestamentlich-gesetzliche wird zur unsichtbar-neutestamentlichen. Bei der daneben existierenden sichtbaren Gemeinde legt Daniélou reichlich großen Wert auf die Hierarchie (pp. 61 sq.).

Das nächste Kapitel, auf das wir noch zurückkommen werden, behandelt die Sakramentslehre: die Taufe, die Eucharistie und die Buße.

Außerst interessant sind die beiden letzten Kapitel dieses ersten Teiles. Im ersten spricht der Verf. über «Origenes und das philosophische Milieu» (pp. 85 sqq.), d. h. über die philosophischen Strömungen zumeist des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts, von denen Origenes abhängig ist. Mit Recht bekämpft er das Vorhandensein jeglichen Einflusses von seiten des über zwanzig Jahre jüngeren Plotin und macht zudem auch die von Cadiou behauptete Identität der beiden Origenesgestalten (von denen die eine nach einer Notiz in der *Vita Plotini* des Porphyrius im Jahre 245 in Rom Plotin gehört haben soll) wieder fragwürdig (p. 90). Auch wenn Origenes so spät noch in Rom gewesen wäre und dort eines Tages Plotin gehört hätte, eine Abhängigkeit ist sicher ausgeschlossen. Daniélou schaltet auch Ammonius Sakkas, den immer wieder als Begründer des Neuplatonismus angegebenen Philosophen von Alexandria, als gänzlich unbestimmbar aus, da die Quellen (ein bei Photius von Byzanz zitierter Hierokles-Text) viel zu unzuverlässig seien (p. 89). Die mittlere Akademie mit Numenius, Lucian, Appollonius von Tyana und Albinos bildet den philosophischen Hintergrund des origenistischen Systems. Schließ-

lich zeigt Daniélou noch das apologetische Werk des Origenes in seiner Auseinandersetzung mit Celsus, die theologischen Prinzipien des antichristlichen Philosophen und die Verteidigung (pp. 109 sqq.).

Der zweite Teil des Werkes behandelt Origenes in seinem Verhältnis zur Bibel, zunächst die Bibelkritik.

Dabei ist allerdings zu sagen, daß sich diese nicht nur auf das linguistische Gebiet (die berühmte Hexapla als Versuch, einen möglichst originalen, von Fehlern gereinigten Schrifttext zu erhalten) und die zu seiner Zeit noch nicht endgültig gelöste Frage nach dem neutestamentlichen Kanon beschränkte, wie es hier dargestellt wird (pp. 139 sqq.). In Joh.-Kom. X hat Origenes bei den Perikopen der Tempelreinigung und des Einzugs in Jerusalem als erster christlicher Theologe nicht nur philologische, sondern auch Literarkritik geübt und diese neutestamentlichen Geschichten für ungeschichtlich erklärt, ein Unternehmen, das die bei der Hexapla gesteckten Grenzen weit überschreitet.

Das zweite Kapitel enthält die allegorische Schriftauslegung, wobei Daniélou eine typologische von der traditionellen, jüdisch-hellenistischen unterscheiden will (pp. 145 sqq.). Sehr wertvoll ist das dritte Kapitel dieses Teiles über die drei exegetischen Vorläufer der origenistischen Schrifterklärung: die rabbinische, die in einer langen Tradition eine bis ins letzte ausgefeilte Technik entwickelt und von Origenes in gewissen Fällen verwendet wurde; die philonische, für Origenes viel bedeutender als die der Rabbinen, in ihrer Zwischenstellung von hellenistischer und semitischer Symbolik, und schließlich die gnostische, in welcher überall das Sichtbare als Symbol einer kosmischen Geschichte aufgezeigt wird (pp. 176 sqq.).

Der dritte Teil enthält eine abgeschlossene Darstellung des origenistischen Systems. Daniélou fängt, wie es sich von selbst ergibt, mit der Kosmologie an: die Hierarchie des Kosmos, die Subordination jeder Daseinsstufe unter die nächste gibt der ersten christlichen Dogmatik ihr eigentliches Gepräge (pp. 207 sqq.). Wie Hans Jonas<sup>10</sup> sah Daniélou, daß das *ἀπτεξούσιον* der *λογικαὶ φύσεις* den Angelpunkt des ganzen Systems bildet: durch ihren Abfall, der ihrer absoluten Willensfreiheit gemäß durchaus möglich war, erklären sich all die verschiedenen Abstufungen von Dämonen, Menschen und Engeln (p. 212),

<sup>10</sup> Hans Jonas: *Περὶ Ἀρχῶν*, ein System patristischer Gnosis, ThZ 1948/2 pp. 101 sqq.

und gerade dadurch war es für Origenes möglich, seine anti-gnostische These, daß Gott und kein niederer Demiurg die Welt erschuf, mit der gegebenen Vielfalt des Kosmos in Einklang zu bringen: aus freiem Willen sündigten die Engel, und zu ihrer Läuterung schuf Gott die Welt. Daniélou betont dabei einen wichtigen Unterschied zu ähnlichen griechischen Gedanken: die so geschaffene Materie ist nicht an sich böse; schlecht ist allein der Wille (p. 215).

Es folgt die Angelologie, deren erster Teil die Idee des Völkerengels behandelt, welche Origenes von der spätjüdischen Tradition übernommen hatte. Gott hat, zur Strafe und zur Läuterung, die Nationen unter die Macht von Engeln gestellt, von guten sowohl als auch von bösen (pp. 222 sqq.), wobei aber diese Engel gegen Christus ausgerichtet sind und ihre Herrschaft mit seiner Ankunft ein Ende findet, zwei bezeichnende christologische Aussagen, die mit Recht unterstrichen werden (pp. 228 sqq.). Ein zweiter Abschnitt, «Les anges et le Christ», entwickelt die traditionelle Anschauung von den beiden Begleitengeln, einem guten und einem schlechten, wobei der gute von Christus erzieherische Funktionen erhalten hat (pp. 235 sqq.). Wichtig ist dabei, daß Origenes dadurch eine doppelte ἐκκλησία erhält, eine solche der Menschen und eine der Engel (p. 238).

Das Band von der Angelologie zur Christologie vermittelt Johannes der Täufer, dessen theologischer Bedeutung im System ein Kapitel gewidmet ist (pp. 243 sqq.). Gott hatte einen Engel aus dem Paradiese gesandt und zum Täufer gemacht, damit dieser die Inkarnation des Sohnes auf Erden vorbereite: die Vorstellung von der κατάβασις der Engel, um dem Christus den Weg zu ebnen. Die Christologie erscheint in drei Abschnitten: die Trinitätslehre, das bei Origenes so umstrittene Kapitel, wobei ganz zu Recht Vater, Logos und die pneumatischen Substanzen zusammengebracht werden, auch wenn eine einfache Trias zuweilen vorhanden zu sein scheint.<sup>11</sup> Hier finden sich auch die Ausführungen über die Logoslehre (pp. 249 sqq.). Im zweiten Abschnitt die Inkarnation, welche wohl auch sicher nicht im Zentrum steht, mit der Präexistenz der Seele

<sup>11</sup> Daniélou verweist hier auf eine noch unveröffentlichte Arbeit von Ch. Puech, die hoffentlich bald publiziert wird.

Jesu und der Unterscheidung in den äußeren und inneren Christus (pp. 258 sqq.); schließlich noch die Erlösungslehre, auch sie nicht zentral im paulinischen Sinne, sondern verbunden mit der Idee der παιδευσίς, wobei trotz allem die Bedeutung des Leidens Christi erfaßt wurde (pp. 264 sqq.). Den Abschluß des Systems bildet die Eschatologie, die bekannte Lehre von einem endgültigen Abschluß aller göttlichen Züchtigung und Erziehung mit einer gleichzeitigen vollkommenen Elimination des Bösen (pp. 271 sqq.).

In einem letzten Teil nimmt Daniélou Walther Völkers These von der origenistischen Mystik auf (pp. 287 sqq.), den Anstieg der Seele zu Gott, wie er in den Exodus- und Numerihomilien geschildert ist, leider nur in lateinischen Versionen erhalten. Genügend erwiesen für die Existenz mystischer Elemente sind jedoch die Anschauungen von einem pneumatischen Leben, einem Vollkommenheitsstreben im mystischen Sinne und die schließliche Vereinigung mit der Welt der λογικοί, sowie die Lehre vom εἰκὼν θεοῦ, auf die Daniélou großes Gewicht legt (p. 289).

In der Tauf- und Abendmahlslehre des Origenes sind die wirklichen Linien, vor allem wegen der Beschaffenheit der Texte, sehr schwer zu bestimmen. Daniélou sucht mit allen Mitteln eine sakramentale Auffassung des Abendmahles zu retten, wobei Origenes damit für die katholische Theologiegeschichte verwendet werden könnte. Die dafür zitierten Beweise halten jedoch einer kritischen Betrachtung nicht stand. Zunächst sind mit wenigen Ausnahmen alle als evident angegebenen Belege Rufin. Dann geht es nicht an, in einem ausgerechnet so prekären Zusammenhang sacramentum und σύμβολον ohne weiteres zu identifizieren (p. 75), und die Uebersetzung in Κατὰ Κέλσου VIII 57, die der Verf. gibt, ist tendenziös. Es soll um alles vermieden werden, daß Origenes zugunsten einer «symbolischen» Abendmahlsauffassung verwendet werden könnte. Eine reine Symbolik im modernen, liberalen Sinne von Goetz<sup>12</sup> dürfen wir zwar bei Origenes nicht suchen; eine Heiligung ist beim rechten Genusse vorhanden. Von einer (opere operato) sakramentalen présence réelle zu sprechen, geht aber viel zu weit; denn hätte Origenes so etwas im Sinne gehabt, hätte er nun einmal Mat.-Kom. XI, 14 nicht schreiben können! Auch ob wir bei ihm schon von der bei Gregor von Nyssa entwickelten Lehre der Eucharistie als dem Sakrament der ἔνωσις reden können (p. 79), ist äußerst fraglich. In aller Bedeutung bleibt das σύμβολον εὐχαριστίας doch immer das auf der *untersten*, auf der

<sup>12</sup> Karl Gerold Goetz: Das Abendmahl, eine Diatheke Jesu oder sein letztes Gleichnis? 1920.

sichtbaren der Seinsstufen erscheinende σύμβολον, wobei dieser Begriff mehr bedeutet als unser Symbol, weniger aber als Sakrament.

Dasselbe finden wir bei der Behandlung der Inkarnation. Es gibt einen historischen Christus in zentraler Bedeutung, und de Faye hat zweifellos unrecht gehabt, alles in den einen Kessel der Logosphilosophie zu werfen. Die ἀνθρωπότης ist für Origenes sehr wichtig gewesen: Joh.-Kom. X, 6. Und doch stellt es eine von späteren theologischen Entwicklungen aus vollzogene Umbiegung dar, wenn gesagt wird, der historische Christus sei Sakrament des inneren Christus (p. 261).

Eine weitere schwierige Frage ist die nach der Erschaffung der Materie. Der Verf. nimmt an, sie hätte schon vor dem sichtbaren Kosmos als ἀρχή existiert, eine materia prima demnach (pp. 216 sq.). Abhängigkeit von Albinos gibt dieser Erklärung ziemlich viel Wahrscheinlichkeit, nachdem der an dieser Stelle unklare Rufintext wegfallen muß. Es wäre allerdings auch möglich, daß die Materie als erst nach dem Fall der geistigen Substanzen zu ihrer παιδευσις erschaffen gedacht ist.

Jean Daniélou hat die Vielfalt im Denken des Origenes erkannt und zu verarbeiten gesucht. Vor allem in den Abschnitten über das System ist es oft glänzend geglückt. Nur manchmal scheint es, als sei eine Harmonisierung versucht worden, wo bei Origenes in Wirklichkeit eine nicht aufzulösende Spannung besteht. Die Erlösungslehre ist sicher nicht incohérent, wie de Faye etwas abschätzig meinte. Aber die nun doch trotz allem existierende Dialektik von paulinischer Erlösung und Erziehung durch den Logos einfach zugunsten der ersten zu entscheiden (pp. 265 sqq.), heißt die Situation des Alexandriner verkennen. Nur formales Denken kann eine Polarität nicht ertragen. Formalismus jedoch vermochte diesen Christen des griechischen Alexandria nicht zu binden.

*Dornach bei Basel.*

*Samuel Läubli.*

## Miszellen.

### Alttestamentliche Wortforschung.

**Bāzā' = fortschwemmen.**

Jes. 18, 2 und 7 heißt es von dem Land jenseits der Ströme von Kusch: «Dessen Land Ströme durchschneiden.» So sagen, soweit ich sehe, alle Uebersetzer und Ausleger, von den ältesten bis zu den jüngsten. Nur Hitzig sagt «bspülen» und einige, so noch Revised Version am Rande, «plündern». Gesenius-Buhl und so auch Buhl selber in seinem so trefflichen Kommentar geben an, daß die genaue Bedeutung des zu Grund liegenden hebräischen bāzā' ungewiß sei.