

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

XIII

P. FRANZ FAESSLER O.S.B.

DER HAGIOS-BEGRIFF
BEI ORIGENES

EIN BEITRAG ZUM HAGIOS-PROBLEM

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

1958

Vorliegende Sammlung will Untersuchungen aus dem Gebiet der altchristlichen Literatur und Theologie unter dem Namen PARADOSIS vereinen. Der griechische, in der frühesten theologischen Terminologie gut beheimatete Titel wurde gewählt, um verschiedensprachigen Arbeiten Aufnahme gewähren zu können, ohne dadurch die Zitation umständlicher zu gestalten. Er offenbart auch eine grundsätzliche Haltung und ein Programm. Christliche Theologie wurzelt wesensgemäß in der Vergangenheit. Nur in der lebendigen Verbundenheit mit ihr kann sie sich fortentwickeln. Jede auch noch so bescheidene Klärung der *Überlieferung* und *ihrer Quellen* ist daher Beitrag an die Theologie der Gegenwart.

Freiburg i. d. Schweiz.

OTHMAR PERLER.

PARADOSIS

Beiträge zur Geschichte der altchristlichen Literatur und Theologie

XIII

P. FRANZ FAESSLER O. S. B.

**DER HAGIOSBEGRIFF
BEI ORIGENES**

EIN BEITRAG ZUM HAGIOS-PROBLEM

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

1958

Alle Rechte vorbehalten

Copyright by Stiftsdruckerei Engelberg (Schweiz) 1958

Printed in Switzerland

**IN MEMORIAM
REVERENDISSIMI AC DILECTISSIMI
PATRIS ET DOMINI
LEODEGARII III
ABBATIS MONASTERII MONTIS ANGELORUM**

VORWORT

Die Anregung zur vorliegenden Arbeit gab eine Bemerkung in der Studie über den Begriff „Sanctus“ von H. Delehay: „L'emploi du mot ἅγιος dans Origène fournirait la matière d'une abondante dissertation.“¹ Darauf machte mich Prof. Dr. P. L. Cunibert Mohlberg, Ordinarius für spezielle alte Kirchengeschichte am päpstlichen Institut für christliche Archäologie in Rom, aufmerksam, mit dem Hinweis, die Frage sollte einmal untersucht und soweit als möglich abgeklärt werden. Das ziemlich umfangreiche Material aber ließ es als angezeigt erscheinen, dem Begriff ἅγιος nicht nur mit Rücksicht auf die Hagiographie nachzugehen, sondern ganz allgemein die Verwendung des Wortes und die Bedeutung der Wortfamilie *AG-* beim Kirchenschriftsteller Origenes zu untersuchen.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, Herrn Prof. Dr. L. C. Mohlberg aufrichtig zu danken für so manchen wertvollen Hinweis und für sein lebhaftes Interesse an der Arbeit. Mein Dank geht ebenfalls an meinen ehemaligen verehrten Lehrer an der Universität Freiburg in der Schweiz, Herrn Prof. Dr. Olof Gigon, unter dessen Leitung die vorliegende Studie entstand, und der mit Interesse der Arbeit folgte, sowie an den Ordinarius für Patristik, Herrn Prof. Dr. Othmar Perler. Danken möchte ich besonders herzlich meinem verstorbenen hochwürdigsten Abt, Dr. Leodegar Hunkeler, der mir die Universitätsstudien ermöglichte, sowie jenen Mitbrüdern, welche die Drucklegung in der eigenen Offizin besorgten, und jenen, die mir bei der Ueberprüfung des Textes, bei der Herstellung des Registers, bei der Schreibaarbeit und der Korrektur der Druckbogen selbstlos beigestanden haben.

Kloster Engelberg, am Fest des Kirchenvaters Augustinus 1958

P. Franz Faessler

¹ Delehay H., Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'Antiquité. Bruxelles 1927, p. 56.

INHALTSANGABE

Vorwort	V
Abkürzungen	XI
Bibliographie	XII
Vorbemerkungen	1
Einführung	14
Etymologie der Wortfamilie <i>ΑΓ-</i>	24
 HAUPTTEIL	 25
Erster Abschnitt: Statistik des gefundenen Materials.	27
Zweiter Abschnitt: Interpretation der Texte (Semasiologie)	32
I. Kapitel: <i>ΑΓΙΟΣ</i>	32
1. Als adjektivisches Attribut	32
<i>Θεός</i>	32
<i>Λόγος</i>	33
<i>Πνεῦμα</i>	34
<i>Τριάς</i>	44
<i>Χριστός</i>	45
Maria	47
Geisterwesen	50
<i>Δυνάμεις</i>	50
<i>Ἄγγελοι</i>	52
<i>Πνεύματα</i>	54
<i>Ἄστρον</i>	54
(<i>Προ</i>) <i>κεκοιμημένοι ἅγιοι</i> = Entschlafene Heilige	56
2. Menschen des Alten Testamentes als ἅγιοι	62
Ἄγιοι als Substantiv	62
Ἄγιος als Attribut	68
<i>Λαός</i>	68
<i>Πατέρες</i>	69
<i>Προφῆται</i>	70
Ἀρχιερεὺς	74
Ἀρχισυνάγωγος	75

Einzelne Persönlichkeiten	. . .	75
Noe	75
Joseph von Aegypten	. . .	75
Moses	76
David	76
Samuel	76
Jonas	76
Johannes der Täufer	76
Susanna	77
 3. Menschen des Neuen Testamentes	. . .	78
Οἱ ἅγιοι als Substantiv	. . .	78
Ὁ ἅγιος als Substantiv	. . .	112
Ἄγιος als adjektivisches Attribut	. . .	126
Ἀνὴρ	127
Ἄνθρωπος	129
Ἐκκλησία	132
Ἀπόστολοι	135
Ἰωάννης	137
Παῦλος	137
Μαθητής	138
Ὑπηρέτης	139
Ποιμὴν	139
Στρατιώτης	140
Γυνή	140
Χήρα	140
Τέκνον	141
Μάρτυρες	142
Στέφανος	143
 4. Ἄγιος für Sachen und Begriffe	143
Ἄγιον und Ἄγια als Substantiv	. . .	143
Ἄγιον	143
Ἄγια	144
Tempel	146

<i>Ναός</i>	148
<i>Οίκος</i>	148
Als adjektivisches Attribut für alttestament-							
liche Kultgegenstände und -begriffe	149
<i>Λίθος</i>	149
<i>Σκεῦος</i>	149
<i>Χεῖρ</i>	149
<i>Ἄρτος</i>	150
<i>Πῦρ</i>	150
<i>Ψυχή</i>	150
<i>Δίδραχμον</i>	151
<i>Ἡμέρα</i>	151
<i>Ἔτος</i>	152
<i>Νουμηνία</i>	152
<i>Σαββατισμός</i>	152
<i>Ἱερουσαλήμ</i>	153
<i>Πόλις</i>	153
<i>Χώρα</i>	153
<i>Γῆ</i>	153
<i>Ὅρος</i>	157
<i>Τόπος</i>	158
<i>Κληροδοσία</i>	159
<i>Κληρονομία</i>	160
<i>Ὀδός</i>	160
Als adjektivisches Attribut für Heilige Schrift							
und Lehre	161
<i>Βιβλίον und Βιβλος</i>	162
<i>Γραφαί und Γράμματα</i>	162
<i>Λόγοι und Λόγια</i>	163
<i>Εὐαγγέλιον</i>	164
<i>Προφητεία</i>	164
<i>Ἀναγνώσματα</i>	164
<i>Δόγματα</i>	165
<i>Μαθήματα</i>	165

<i>Σπέρματα</i>	165
Ἄρτος	166
Πηγὴ	166
Τράπεζα	166
Τροφή	167
Μαργαρίτης	167
Ὠφέλεια	168
Als adjektivisches Attribut für andere Begriffe							172
<i>Νόμος</i>	172
Ἐντολή	173
Βασιλεία	173
Βροντή	173
Δωρεά	174
Μυστήριον	174
Βάπτισμα.	176
Σῶμα	177
Mensch	178
<i>Πνεῦμα</i>	178
Ψυχὴ	178
Καρδιά	180
Γνώσις	181
Περιστερά	181
Ἐννοια	181
Νόησις	182
<i>Σπέρματα</i>	183
Φύσις	183
Ποιότης	183
Τρανότης	184
Ἐυφροσύνη	184
Αἵνεςις	185
Προσευχή.	185
Προτροπή	185
Κατάστασις	186
Πλατυσμός	186

<i>Πολιτεία</i>	187
<i>Πρᾶξις</i>	187
<i>Ὁρχησις</i>	188
<i>Παιδοποιία</i>	188
<i>Ἀριθμός</i>	189
5. Das Adverb <i>ἀγίως</i>	191
II. Kapitel: Das Verbum <i>ἀγιάζειν</i>	193
<i>καθαγιάζειν</i>	199
<i>ἀγιαστικός</i>	199
III. Kapitel: Die Substantive des Stammes <i>ΑΓ-</i>	200
<i>Ἅγιασμός</i>	200
<i>Ἀὐτοαγιασμός</i>	203
<i>Ἅγίασμα</i>	204
<i>Ἁγιότης</i>	205
<i>Ἁγιωσύνη</i>	209
<i>Ἁγιστεία</i>	209
Dritter Abschnitt: Ergebnisse der Untersuchung	211
Stellenregister	221
Nachtrag	242

ABKÜRZUNGEN

BKV ²	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten und München 1926 ¹
BiZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn
c. Cels.	contra Celsum
Com. Ser.	Commentariorum Series
Fragm.	Fragment
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. (Die Zahl der einzelnen Bände wird in den Zitaten mit römischer Ziffer angegeben.) Die Bandzahl der Ausgabe von Lommatzsch wird mit arabischer Zahl zitiert.
Hom.	Homilie
Jes. Nav. Hom.	Jesu-Nave-Homilie
JTS	The Journal of Theological Studies, London
Kom.	Kommentar
LXX	Septuaginta-Uebersetzung des AT
Martyr.	Mahnrede zum Martyrium
NJB	Neue Jahrbücher für das klassische Altertum
PA	<i>Περὶ Ἀρχῶν</i> (De Principiis)
PE	<i>Περὶ Εὐχῆς</i>
PG	Migne, Patrologiæ Series Græca
RevSR	Revue des Sciences religieuses, Strasbourg-Paris
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, hg. von Gunkel-Zscharnack, Tübingen 1927 ff. ²
RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris
RVV	Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Giessen
Schol. Kom. Apok.	Scholien-Kommentar zur Apokalypse
Sel.	Selecta
StVFr	Stoicorum veterum Fragmenta, Leipzig
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThStK	Theologische Studien und Kritiken, Gotha
TU	Texte und Untersuchungen, hg. von Gebhardt-Harnack-Schmidt, Leipzig
ZAM	Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen
*	Catenenfragment in neueren kritischen Ausgaben
**	Catenenfragmente in der Ausgabe von Lommatzsch

BIBLIOGRAPHIE

1. Texte

- Barnabasbrief, Funk Frz. X. und Bihlmeyer K., Die Apostolischen Väter I. Tübingen 1924. 10-34.
- Clemens Alexandrinus
- Bd. I Protrepticus, Pædagogus. Leipzig 1905 (GCS, im Erscheinen Bd. 12).
 - Bd. II Stromata Buch I-VI. Leipzig 1906 (GCS 15).
 - Bd. III Stromata Buch VII u. VIII, Excerpta, Eclogæ Prophetiæ, Quis dives salvetur, Fragmente. Leipzig 1909 (GCS 17).
 - Bd. IV Register. Leipzig 1936 (GCS 39).
- Alle Bände hg. von O. Stählin.
- Didache, Funk Frz. X., Die Apostolischen Väter I. Tübingen 1924. S. 1-9.
- Eusebius, Werke, II. Bd. 2. Teil: Kirchengeschichte Buch VI-X; über die Märtyrer in Palästina, hg. von E. Schwartz und Th. Mommsen. Leipzig 1908 (GCS, im Erscheinen Bd. 9,2).
- Gregorius Thaumaturgus, Dankrede an Origenes, hg. von P. Kœtschau in: Krügers Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Heft 9. Freiburg i. Br. und Leipzig 1894.
- Hermas, Der Hirt des, Funk Frz. X. u. Bihlmeyer K., Die Apostolischen Väter. Tübingen 1913².
- Ignatiusbriefe, Funk Frz. X. u. Bihlmeyer K., Die Apostolischen Väter I. Tübingen 1924. S. 82-113.
- Klemensbrief, Erster, Funk Frz. X. u. Bihlmeyer K., Die Apostolischen Väter I. Tübingen 1924. S. 35-70.
- Origenes. A. Gesamtausgaben:
- In der Sammlung „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte“. Leipzig 1897-1941 (GCS) sind erschienen:
- Bd. I Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV gegen Celsus, hg. von P. Kœtschau. Leipzig 1899 (GCS 2).
 - Bd. II Buch V-VIII gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet, hg. von P. Kœtschau, Leipzig 1899 (GCS 3)
 - Bd. III Jeremiasomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher, hg. v. E. Klostermann. Leipzig 1909 (GCS 6).
 - Bd. IV Johanneskommentar, hg. v. E. Preuschen. Leipzig 1903 (GCS 10).
 - Bd. V De Principiis (*ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ*), hg. von P. Kœtschau. Leipzig 1913 (GCS 22).
 - Bd. VI Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, hg. von Bæhrens. Leipzig 1920 (GCS 29).
 - Bd. VII Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, hg. von W. Bæhrens. Leipzig 1921 (GCS 30).
 - Bd. VIII Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied, hg. von W. Bæhrens. Leipzig 1925 (GCS 33).
 - Bd. IX Die Homilien zu Lukas in der Uebersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukaskommentars, hg. von M. Rauer. Leipzig 1930 (GCS 35).

- Bd. X Origenes' Matthäuserklärung, I Die griechisch erhaltenen Tomoi, hg. von E. Klostermann und E. Benz. Leipzig 1935 (GCS 40).
- Bd. XI Origenes' Matthäuserklärung, II Die lateinische Uebersetzung der Commentariorum Series, hg. von E. Klostermann und E. Benz. Leipzig 1933 (GCS 38).
- Bd. XII, 1 Origenes' Matthäuserklärung, III Fragmente und Indices, I. Hälfte hg. von E. Klostermann und E. Benz. Leipzig 1941 (GCS 41, 1).
- Origenis Opera ed. C. H. E. Lommatszsch. Berlin 1831-1841. 25 Bände. — Bei der Zitation wird die Bandzahl mit arabischer Ziffer angegeben.
- Origenis Opera omnia. Opera et studio C. et C. V. Delarue: J.-P. Migne, Patrologiæ Series Græca, tom. XI-XVII. Paris 1857-1863.

B. Teilausgaben

- Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis, entdeckt und hg. von C. Diobouniotis und A. v. Harnack, in TU 38, 3 (1911). Vgl. auch JTS 13 (1912) und 25 (1924) C. H. Turner.
- Origenes, Apokalypse-Kommentar, Symbolæ Osloenses 15/16 (1936, p. 204).
- Origen on I Corinthians, hg. von C. Jenkins, in JTS 9 (1908) und 10 (1909). Dazu Turner, Notes on the text of Origen's Commentary on I. Corinthians in JTS 10 (1909) S. 270 ff.
- The commentary of Origen upon the Epistle to the Ephesians, hg. von J. A. F. Gregg, in JTS 3 (1902).
- The commentary of Origen on the Epistle to the Romans, hg. von A. Ramsbotham, in JTS 13 (1912) und 14 (1913).
- Cadiou R., Commentaires inédits des Psaumes. Etude sur les textes d'Origène contenus dans le manuscrit Vindobonensis 8. Paris 1936, „Les Belles Lettres“. Dazu: RevSR 1936, 474-83.
- Cramer, Catena græcorum patrum in NT, Oxford 1938-1844. 8 Bände.
- Pitra, Analecta Sacra II, Fascati 1884 und III, Venedig 1883.
- Robinson J. A., Philocalia, Cambridge 1893.
- Philonis Alexandrini Opera quæ supersunt ed. L. Cohn et P. Wendland. Berlin 1896-1906 (Ed. minor: 5 Bände).
- Platonis Opera, recognovit J. Burnet. Oxford 1899 ff., 6 Bände.
- Plotin, Ennéades. Texte établi et traduit par E. Bréhier, 7 vol. Paris 1924-1938. „Les Belles Lettres“.
- Proclus Diadochus, In Platonis Timæum Commentaria, 3 vol. ed. E. Diehl. Leipzig 1906.
- Septuaginta, id est Vetus Testamentum Græce iuxta LXX Interpretes ed. A. Rahlfs. Stuttgart 1935. 2 Bände.
- Novum Testamentum Græce et Latine ed. E. Nestle. Stuttgart 1937¹².
- Stoicorum veterum Fragmenta I-IV collegit J. v. Arnim. Leipzig 1903-1924.

C. Uebersetzungen

- Koetschau P., Des Origenes ausgewählte Schriften, aus dem Griechischen übersetzt. Vom Gebet, Ermahnung zum Martyrium, Die Bücher gegen Celsus, in BKV² 48, 52, 53. München 1926. (Zitiert Koetschau.)
- Balthasar, H. U. von, Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften. Salzburg-Leipzig 1938.

2. Sammelwerke und Einzeldarstellungen

- Altaner B., *Patrologia*. Turin-Rom 1940, und *Patrologie*. Freiburg 1958⁵.
- Asting R., *Die Heiligkeit im Urchristentum*. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hg. von R. Bultmann und H. Gunkel, NF Heft 29, Göttingen 1930. (Zitiert Asting.)
- Balthasar H. U. von, *Le Mysterion d'Origène*, in RSR 26 (1936) S. 513-562 und 27 (1937) S. 38-64.
- *Die Hiera des Evagrius*, in ZkTh 63 (1939) S. 86-106 und S. 181-206.
- Bardenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. II. Freiburg i. Br. 1903.
- Bardy G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, in RSR 27 (1937) S. 65-90.
- *Origène*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, tom. 9 col. 1489-1565.
- Bauer W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin 1937³. (Zitiert Bauer, Wörterbuch.)
- Bauernfeind O., *Der Römerbrief-Text des Origenes*, in TU 44,3 (1923).
- Bernhardt W., *Die Idee der Heiligkeit in der Hl. Schrift*, in ZAM 9 (1934) S. 143 ff.
- Bettencourt St., *Doctrina Ascetica Origenis*. Rom 1945 (*Studia Anselmiana* XVI).
- Bigg Ch., *The christian Platonists of Alexandria*. Oxford 1913².
- Bihlmeyer K., *Kirchengeschichte*, I. Teil: *Das christliche Altertum*. Paderborn 1936¹⁰.
- Blass Fr. und Debrunner A., *Neutestamentliche Grammatik*. Göttingen 1931⁶.
- Buchberger M., *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (1932) und 7 (1935). Freiburg i. Br.
- Bunzel U., *Der Begriff der Heiligkeit im AT. Eine ideologische Untersuchung*. Diss. Breslau 1914.
- Bürke G., *Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen*, in ZkTh 72 (1950), S. 1-39.
- Cadiou R., *La jeunesse d'Origène*, in *Etudes de théologie historique*. Paris 1936.
- *Origène et les „Reconnaissances Clémentines“*, in RSR 20 (1930) S. 506 ff.
- Campanhausen H. von, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*. Göttingen 1936.
- Chadwick H., *Origen, Celsus and the resurrection of the body*, in *Harvard theological Review* 41 (1948), S. 83-102.
- Daniélou J., *Les Sources bibliques de la mystique d'Origène*, in *Revue d'Ascétique et de Mystique* 23 (1947), S. 126-141.
- *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, in RSR 22 (1948), p. 27-56.
- *Origène*, Ed. Table Ronde, Paris 1948.
- Delehay H., *Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité*. Bruxelles 1927 (*Subsidia Hagiographica*). (Zitiert Delehay.)
- *Les origines du culte des martyrs*. Bruxelles 1933³ (*Subsidia Hagiographica* 20)
- Dillersberger J., *Das Heilige im Neuen Testament*. Innsbruck 1926 (zit. Dillersberger).
- Dölger Frz. J., *Antike und Christentum*, Bd. 1-5. Münster i. W. 1929-1936.
- *IXΘΥΣ I. Supplement zu „Römische Quartalschrift“*, Rom 1910.
- Faye E. de, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*. 3 vol., in *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes*, Paris. Vol. 37 (1923), 43 (1927), 44 (1928).
- Geffcken J., *Die christlichen Martyrien*, in *Hermes* 45 (1910) S. 480 ff.
- Ghellinck, J. de, *Patristique et Moyen Age*, II. Bruxelles et Paris 1947.
- Giertz E., *De vocum ἄρεσθαι, ἄγνός, ἄγιος usu pagano*. Ungedruckte Dissertation. Münster i. W. 1920.

- Goltz E. von der, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts, in TU 17 (1899).
- Gross J., Die „Vergöttlichung“ des Christen nach den griechischen Vätern, in ZAM 14 (1939) S. 7994.
- Guardini R., Die Heiligen. Würzburg 1940.
- Harnack A. von, Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius, I. u. II. Teil, Leipzig 1893 u. 1904.
- Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, in TU 42,3 (1918) und 42,4 (1919).
- Hastings J., Encyclopædia of Religion and Ethics, Vol. 6. Edinburgh 1913.
- Heitmann A., Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der zwei ersten Jahrhunderte. Rom 1940 (Studia Anselmiana X).
- Holl K., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Bd. II: Osten. Tübingen 1928.
- Huetius D., Origeniana, in Migne PG 17 oder Lommatzsch, Origenis Opera, tom.22-24.
- Jonas H. Origenes' *Περί ἀρχῶν* - ein System patristischer Gnosis, in Theologische Zeitschrift 4 (1948), S. 101-119.
- Kattenbusch F., Das apostolische Symbol, Bd. II. Leipzig 1900 (zitiert Kattenbusch).
- Der Märtyrertitel, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) S. 111-127.
- Kerényi K., Die antike Religion. 1940.
- Kirsch P., Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Alterthum, in Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte I 1. Mainz 1900 (zitiert Kirsch).
- Kittel G., Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart 1933 ff (zitiert Kittel, Theol. WB.).
- Koch A., Clemens von Alexandrien als Lehrer der Vollkommenheit, in ZAM 7 (1932) S. 363.
- Koch H., Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 22. Berlin und Leipzig 1932 (zitiert Koch).
- Kroll W., Heilig, in Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau 1911. S. 479 ff.
- Krüger G., Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, in Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 17 (1916) S. 246-249.
- Lebreton J., La source et le caractère de la mystique d'Origène. Analecta Bollandiana LXVII p. 55 ff.
- Liddell G. - Scott R., A Greek-English Lexicon. Oxford 1925-1936 (zitiert Liddell-Scott).
- Lieske A., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, in Münsterische Beiträge zur Theologie, Fasc. 22. Münster 1938.
- Lubac H. de, Histoire et Esprit. L'intelligence et l'Écriture d'après Origène. Théologie 16. Paris 1950.
- Passow F. - Crönert W., Handwörterbuch der griechischen Sprache. Erste Lieferung. Leipzig 1912.
- Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. XVIII 1 (1939): Origenes (5). Stuttgart. (Zitiert RE).

- Perler O., Logos und Eucharistie nach Justins I. Apol. c. 66, in Divus Thomas (Freiburg, Schweiz) 18 (1940) S. 296-316.
- Poschmann E., *Pœnitentia secunda*. Die kirchliche Bußlehre im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Theophaneia I. Bonn 1940.
- Prat F., Origène, in Dictionnaire de la Bible IV col. 1870-1889.
- Preuschen E., Zur Lebensgeschichte des Origenes, in ThStK 78 (1905) S. 359-394.
- Puech A., Un fragment inédit d'Origène, in Bulletin de l'Association G. Budé, 1928-29, janvier 1929.
- Rahner H., Taufe und geistliches Leben bei Origenes, in ZAM 7 (1932) S. 205-223.
— Die Gottesgeburt, in ZkTh 59 (1935) S. 333-418.
- Rahner K., La doctrine d'Origène sur la Pénitence, in RSR 37 (1950) S. 47-97.
- Rauer M., Die Ueberlieferung der Lukashomilien des Origenes, in TU 47 (1932).
- Redepenning E. R., Origenes. 2 Bände. 1841/46.
- Reichhardt W., Die Briefe des Sextus Julius Africanus an Aristides und Origenes, in TU 43,3 (1909).
- Scherer J., Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Ame. Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents IX, Le Caire 1949 (cf. Ghellinck J., in Theologische Quartalschrift 127 (1947), p. 332 ff).
- Schüler W., Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes, in Zeitschrift für Theologie und Kirche 10 (1900), S. 167-188.
- Sophocles E. A., Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (146 B. C. - 1110 A. D.), Cambridge 1914 (zit. Sophocles).
- Stephanus H., Thesaurus Græcæ Linguæ. Paris 1831⁸ (zit. Thesaurus).
- Turner C. H., *Μακάριος* as a technical term, in JTS 23 (1922), S. 31 ff.
- Ueberweg Fr. - Præchter K., Die Philosophie des Altertums. Berlin 1926¹².
- Ueberweg Fr. - Geyer B., Die patristische und scholastische Philosophie. Berlin 1928¹¹.
- Vagaggini C., Maria nelle opere di Origene. Orientalia christiana Analecta 131. Roma 1942 (zitiert Vagaggini).
- Völker W., Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Beiträge zur historischen Theologie 7. Tübingen 1931 (zitiert Völker).
— Paulus bei Origenes, in ThStK 102 (1930), S. 258-279.
— Das Abrahambild bei Philo, Origenes und Ambrosius, in ThStK 103 (1931), S. 199-207.
- Wilamowitz-Moellendorf U. von, Der Glaube der Hellenen. Bd. I. Berlin 1931.
- Williger E., Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen. Giessen 1922 (zitiert Williger). — Vgl. dazu Pfister Fr., Besprechung der Arbeit von Williger, in Philol. Wochenschrift 1923 Sp. 356ff.

VORBEMERKUNGEN

In der „Encyclopædia of Religion and Ethics“¹ schreibt N. Söderblom: „Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God. Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real religion without a distinction between holy and profane.“ Diese Feststellung macht es verständlich, daß das Problem der Heiligkeit seit langem Gegenstand zahlreicher ausgedehnter Arbeiten und Studien war und ist. Es erfuhr von verschiedenen Seiten her eine Beleuchtung. Man erforschte es vom religionsgeschichtlichen und vom religionspsychologischen Standpunkt aus; daneben aber fehlte auch die systematisch-theologische Betrachtung nicht. Gegenstand des Studiums bildete ferner die Terminologie des „Heiligen“ in den verschiedenen Sprachen². Der Heiligkeitsbegriff wurde untersucht bei den primitiven Völkern, es wurde ihm nachgegangen in der griechischen (klassische Zeit und Hellenismus) und römischen Welt; man untersuchte das Problem inbezug auf das AT, das NT und die darauffolgende christliche Zeit³.

Es ist weder möglich noch auch nötig, hier auf alle Arbeiten näher einzutreten. Ich beschränke mich auf jene, die für die vorliegende Studie von besonderem Interesse sind. Es sind das die Darstellungen von Williger⁴, Giertz⁵, Dillersberger⁶, Kattenbusch⁷ und speziell jene von

¹ Hastings J., *Encyclopædia of Religion and Ethics*, Vol. VI 1913, S. 731 ff. s. v. Holiness.

² Literatur darüber siehe RGG II², 1928 Sp. 1719 (Fr. Pfister); Sp. 1721 (Begrich) und Sp. 1724 (Mensing).

³ Literatur-Angaben bei Hastings, *Encyclopædia*, Bd. VI S. 741, 750, 751, 759. — Eine kurze wertvolle zusammenfassende Darstellung über den heutigen Stand der Forschung inbezug auf die Wortfamilie *AT* — und ihre Bedeutung bietet Kittel in seinem Theologischen Wörterbuch zum NT I (1933) S. 87 ff., wo auch wichtige einschlägige Literatur verzeichnet ist.

⁴ Williger E., *Hagios. Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen*, RVV 19, 1, 1922.

⁵ Giertz E., *De vocum ἁγισθαί, ἁγνός, ἁγιος usu pagano*. Ungedruckte Dissertation, Münster i. W., 1920. Die Arbeit wurde mir von der dortigen Universitäts-Bibliothek gütigst zur Verfügung gestellt.

⁶ Dillersberger J., *Das Heilige im Neuen Testament*, Innsbruck 1926.

⁷ Kattenbusch F., *Das apostolische Symbol II*. 681 ff., Leipzig 1900.

Asting¹, der mit seiner Untersuchung die in manchen Stücken veraltete Monographie von Issel² überholt hat.

Williger untersucht vom sprachgeschichtlichen Standpunkt aus die Terminologie des Heiligen in den hellenisch-hellenistischen Religionen³. Zuerst widmet er ein ausführliches Kapitel der ursprünglichen Bedeutung des Stammes *ΑΓ*—. Das 2. Kapitel bringt die Bedeutungsentwicklung des Wortes *ἅγιος*, während ein 3. Kapitel sich mit der Geschichte von *ἄγιος* befaßt. In diesem letzten, für uns besonders wichtigen dritten Abschnitt legt der Verfasser dar, welche Bedeutung der Begriff *ἄγιος* im klassischen und klassizistischen Griechisch besaß; hierauf weist er den Gebrauch von *ἄγιος* im heidnischen Hellenismus als Bezeichnung der objektiven Heiligkeit nach; daran schließt sich eine Darstellung über *ἄγιος* in subjektiver Verwendung in hellenistischer Zeit an. Zu dieser Arbeit nahm Fr. Pfister in einer ausführlichen Rezension Stellung und brachte die notwendigen Korrekturen an⁴. Zum 1. Kapitel von Willigers Arbeit stellt er fest, daß die Grundbedeutung von *ἄσχεσθαι* eine Scheu vor jedem Orenda (= besondere Kraft, die einer Person oder Sache innewohnt) sei. Dadurch werde auch der Zusammenhang mit dem skr. *yai* klarer (gegen Boisacq und Meillet). Pfister kritisiert, daß Williger die Anregungen der „Anthropologen“, d. h. die vergleichende religionswissenschaftliche Forschung nicht auf sich habe wirken lassen. Ferner sagt er, in bezug auf *ἄγος*, *ἄγιος*, *ἁγής* usw. hätte betont werden sollen, daß eine Anzahl dieser Wörter in doppelter Bedeutung (guter und böser Sinn) vorkomme. Pfister bemerkt, ursprünglich hätten sich alle diese Wörter lediglich auf etwas bezogen, das mit besonderer Kraft (Orenda) erfüllt ist; dieses Orenda aber konnte sich für den Menschen in nützlicher oder schädlicher Weise auswirken. Im 2. Kapitel ist Pfister nicht einverstanden mit der Lösung der Frage des Ueberganges der objektiven Bedeutung von *ἅγιος* (heilig) in die subjektive (rein). Als Erklärung schlägt Pfister vor: Wenn die ursprüngliche Bedeutung von *ἅγιος* = „religiöse Scheu erweckend“ ist, so besagt

¹ Asting R., Die Heiligkeit im Urchristentum. Rezension darüber von J. Stigl-mayr in ZAM 7 (1932) S. 91.

² Issel E., Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament, 1887.

³ Vor Williger hatte sich mit dem gleichen Thema A. Fridrichsen befaßt (Hagios-Qados. Kristiania 1916), der nach dem Urteil von Williger zwar reiches Material, aber unkritische Beurteilung desselben bietet.

⁴ Pfister Fr., Philologische Wochenschrift 43 (1923) S. 356-362.

dies weiterhin, daß mit *ἁγνός* etwas bezeichnet wird, das von einer Kraft erfüllt ist, die zu scheuen, die tabu ist, die gut oder böse wirken kann. Das ist das Ursprüngliche. Diese Kraft wird bewahrt durch das Fernhalten aller schädlichen Einflüsse; Mittel dazu ist die Reinheit. „Rein“ und „heilig“ stehen also in Beziehung zueinander. Das frühe Erlöschen der ursprünglichen Bedeutung von *ἁγνός* (heilig) erklärt sich aus der Bedeutung von *ἅγιος* (3. Kapitel). Beide Worte haben ursprünglich die gleiche Bedeutung, nämlich „zu scheuen“. Bei *ἁγνός* tritt sie zurück, bei *ἅγιος* bleibt sie immer. Es vollzieht sich im Sprachgebrauch eine „Arbeitsteilung“ der beiden Wörter, indem *ἅγιος* mehr die objektive, *ἁγνός* mehr die subjektive Seite des Begriffes betont.

Die Arbeit von *E. Giertz* befaßt sich ebenfalls mit der Terminologie des Heiligen im Griechischen der klassischen Zeit, der hellenistischen Periode, derjenigen der griechischen Uebersetzung des AT, dem Griechischen des NT und der Kaiserzeit. Giertz bespricht zunächst die Belege in streng chronologischer Folge und stellt dann zusammenfassend die Wortentwicklung dar. Er kommt dabei im wesentlichen zu den gleichen Ergebnissen wie Williger. Bezüglich *ἅγιος* stellt er Seite 190 fest, daß die beiden hauptsächlichsten Bedeutungen „unverletzlich“ und „verehrungswürdig“ seien. Er betont, daß *ἅγιος* im heidnischen Sprachgebrauch selten erscheine, während *ἁγνός* dort sehr häufig sei. Umgekehrt verhalte es sich in den Schriften des AT (LXX) und des NT.

E. Kattenbusch kommt in seinem oben zitierten Werke ausführlicher auf den *ἅγιος*-Begriff zu sprechen beim Abschnitt über die *ἁγία ἐκκλησία* (S. 681-706). Er beleuchtet einzelne Punkte des Begriffes im AT und NT und legt dar, welches hier die Bedeutungen von *ἅγιος* seien.

Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus gesehen nicht besonders bedeutend ist die Studie von *J. Dillersberger*, *Das Heilige im NT*. Im 1. Kapitel legt er die Wurzeln für das Verständnis klar, indem er dieselben richtig in den Vorstellungen des AT und im griechisch-hellenistischen Gebrauch von *ἅγιος* sieht. Das 2. Kapitel befaßt sich mit dem Begrifflichen von *ἅγιος* im NT; die diesbezüglichen Ausführungen sind weniger befriedigend. Gerade in seinen Darlegungen bezüglich der *ἅγιοι* im NT (S. 54f.) zeigt sich die schiefe Auffassung des Verfassers. Er kritisiert in ablehnender Weise die Arbeiten von Williger (siehe oben), Dölger, *Ἰχθύς* I. und Delehaye, *Sanctus* (Dölger und Delehaye sehen in der Zugehörigkeit zu Gott den tiefsten Grund für die Bezeichnung der Christen als *ἅγιοι*) und glaubt, *ἅγιοι* weise auf die sittliche Beschaffen-

heit der Träger dieses Namens hin. Das Sittliche spielt tatsächlich im ἅγιος-Begriff eine bedeutende Rolle für die Zeit des NT. Dieses Element ist aber m. E. nicht das entscheidende und primäre. Das 3. Kapitel endlich beschäftigt sich mit dem Mysterium des Heiligen oder, wie Dillersberger auch sagt, mit seiner „Stimmungswelt“, worauf der Verfasser den Hauptton legt, was durchaus abzulehnen ist. Damit soll nicht behauptet werden, daß dieses Moment sich überhaupt nicht zeige im ἅγιος-Begriff; aber Dillersberger mißt ihm, beeinflusst durch die Arbeiten von R. Otto¹, eine zu große Bedeutung zu.

Uebersaus wertvoll und wichtig ist die Arbeit von R. Asting, die die Ergebnisse der vorgenannten Untersuchungen zusammenfaßt und darauf weiterbauend eine Darstellung der Heiligkeit im Urchristentum bietet. Der Verfasser hält sich dabei an die chronologische Entwicklung. In der Einleitung weist Asting auf die Notwendigkeit seiner Untersuchung hin und gibt einen Ueberblick über die bisher geleistete Arbeit. Das 1. Kapitel orientiert uns über die Wurzeln des urchristlichen Heiligkeitsbegriffes, die auf griechischem und griechisch-hellenistischem Boden, ganz besonders jedoch beim Heiligkeitsbegriff in der alttestamentlich-jüdischen Religion, sowie im Spätjudentum zu suchen sind. Abschließend sagt der Verfasser in diesem Abschnitt (S. 71 f.), der Heiligkeitsbegriff in der israelitisch-jüdischen Religion behalte immer etwas von seinem ursprünglichen Gepräge, obwohl eine deutliche Entwicklung festzustellen sei. Auf das Ganze gesehen erhalte der Gottesglaube immer mehr einen „geistigen“ Charakter, und dies wirke dahin, dem Heiligkeitsbegriff ein mehr geistiges, weniger magisches Gepräge zu geben. Mit dem „Nomismus“² trete eine bedeutungsvolle Veränderung des Begriffes in theokratisch-ritueller Richtung ein. „Heilig“ heiße: in Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes sein. Es trete hier

¹ Otto R., Das Heilige. Ueber das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Stuttgart-Gotha 1923.

Derselbe, Aufsätze, das Numinose betreffend, Stuttgart-Gotha 1923.

² Was Asting unter „Nomismus“ versteht, sagt er S. 41 f.: Solange die Vorschriften für Gottesdienst und Wandel nur Ausdruck für das sind, was in dem Bewußtsein der Kultusgemeinschaft lebendig ist und keinen selbständigen Wert hat, kann man nicht von Nomismus sprechen. Die Stufe, die wir Nomismus nennen, ist erst dann erreicht, wenn das Bedürfnis, das die Vorschriften schuf, selbst nicht mehr voll lebendig ist. Nomismus bezeichnet also nach Asting jene Stufe in der alttestamentlichen Religion, da die Vorschriften zu autoritativen Geboten werden, die nicht von innen herauswachsen, sondern von außen zu den Menschen kommen. Es ist die Zeit der

auch stark das Moralische in den Vordergrund. Im 2. Kapitel erhalten wir Aufschluß über die „Heiligkeit“ im „Gemeindechristentum vor und neben Paulus“, wie es Asting nennt; hier unterscheidet der Verfasser zwischen einer älteren Schicht der Tradition und dem neben-paulinischen Christentum. Zusammenfassend heißt es (S. 187-189), daß sich in dieser Periode stark der Zusammenhang mit dem Judentum zeige. Der *ἅγιος*-Begriff wird häufig ganz traditionell verwendet, d. h. das christliche Sondergepräge, das das Neue ausmacht, bleibt auf der Linie der jüdischen Auffassung; der Unterschied liegt nur darin, daß das, was im Judentum eine mehr oder weniger unklare Zukunftshoffnung war, im Urchristentum durch Jesus, seine Persönlichkeit und sein Wirken und durch die Erwartung seiner Wiederkunft einen konkreteren Inhalt bekommen hat.

Ein eigenes Kapitel widmet der Autor dem Apostel Paulus. Er untersucht dabei zwei hervorstechende Punkte in dessen Lehre: die Auffassung über den Heiligen Geist und die Heiligung. Dabei kommt er zum Ergebnis (S. 234): „Durch den Empfang des Geistes Gottes und Christi stehen die Christen in Lebensgemeinschaft mit Gott, so daß Gottes Seeleninhalt in sie übergeht und sie so der übrigen Welt gegenüber in eine Sonderstellung zu Gott gelangen. Dies zieht für den Wandel Konsequenzen nach sich.“ Daran schließt sich ein kurzer Abschnitt über die bei Paulus vorkommenden Synonyme von *ἅγιος*. Verwandt mit Kapitel 3 ist das 4. Kapitel, wo Asting den Heiligkeitsbegriff im Christentum unter paulinischem Einfluß untersucht. Er unterscheidet dabei 1. die Pastoralbriefe und 2. den Petrusbrief.

Das Christentum unter dem Einfluß der jüdischen Diaspora bildet den Gegenstand des 5. Kapitels. Hier behandelt der Autor die Auffassungen des Hebräerbriefes über den *ἅγιος*-Begriff, ferner die des 1. Clemensbriefes, der Didache, des Barnabasbriefes, des Hirten des Hermas. Ueber diese Periode urteilt der Verfasser folgendermaßen (S. 284f.): „Der *ἅγιος*-Begriff wird hier von zwei Faktoren gebildet: 1. Die individuell-ethische Heiligkeit, die Paulus so stark betonte, ist stark zurückgedrängt worden. 2. Das jüdische Erbe nimmt einen breiten Raum in der Gemeindefradition ein. So hat denn der Heiligkeitsbegriff ein stark ethisches Gepräge, das aber auf einer Verchristlichung

Verselbständigung der Gesetzesvorschriften und des Zurücktretens des Lebens, das von Anfang an den Vorschriften den Sinn gab. Diese Verselbständigung hängt zusammen mit der schriftlichen Fixierung des Gesetzes.

von Vorstellungen beruht, die schon im Judentum zu finden sind.“ Neben diesen beiden Hauptfaktoren erwähnt Asting noch einen dritten Punkt, nämlich die zunehmende Verkirchlichung des Begriffes, was er aber nicht als etwas Besonderes betrachtet. Das 6. Kapitel widmet der Verfasser dem Christentum unter dem Einfluß des hellenistischen Synkretismus; als schriftliche Zeugnisse dafür nennt er die Apokalypse des Johannes, den Judasbrief und den 2. Petrusbrief, wie auch die Briefe des Martyrerbischofs Ignatius von Antiochien. Dazu bemerkt er, daß im wesentlichen der *ἅγιος*-Begriff sein jüdisches Gepräge beibehalten habe. Der hellenistische Einfluß zeige sich in der Bezeichnung der Autoritäten als *ἄγιοι* (S. 304). In der Apokalypse steht, wie zu erwarten ist, der apokalyptische Charakter des Begriffes im Vordergrund, während in den andern genannten Schriften dieser Periode sich besonders dessen Verkirchlichung bemerkbar macht (S. 305).

Im 7. und letzten Kapitel nimmt Asting Stellung zum Johannes-evangelium und dem 1. Johannesbrief. Das Resultat lautet (S. 320): „Nichts wesentlich Neues. In erster Linie bedeutet *ἅγιος* bei Johannes „göttlich“. Daneben haben wir eine starke Betonung des Ausgesondert-, des Getrenntseins von allem Irdischen und Sündhaften (wie bereits im Judentum).“

In einem allgemeinen Schlußwort (S. 320-322) faßt der Autor seine sämtlichen Ergebnisse bezüglich des Heiligkeitsbegriffes im Urchristentum zusammen, indem er sagt, „Heiligkeit“ im Urchristentum zeige eine gewisse Parallelität mit der Entwicklung des Begriffes in der alt-testamentlichen Religion. Dort wurden nämlich im Laufe der Entwicklung nur noch jene „heilig“ im eigentlichsten Sinne genannt, die mit der Verwaltung der heiligen Dinge (Kult, Thora) beauftragt waren. Das Urchristentum habe anfänglich diese Schranken gesprengt, indem es alle Glieder des Christus-Reiches als „Heilige“ bezeichnet habe. Bald jedoch seien neue Schranken aufgerichtet worden. Dieser Prozeß habe begonnen unter dem Einfluß des hellenistischen Gebrauches von *ἅγιος*: die Autoritäten der Gemeinde sind „Heilige“, was aber nicht eine besondere Heiligkeitsqualität bedeute, sondern nur auf die autoritative Stellung habe hinweisen wollen. In der Hauptsache sei der Heiligkeitsbegriff durch das ganze Urchristentum hindurch jüdisch bestimmt geblieben. Die Anwendung sei aber eine ganz andere als im Judentum. „Sie ist durch das Auftreten Jesu und die Auffassung der ersten Christen von ihm gebildet worden, geprägt von der Gewißheit des bevorstehen-

den Endes aller Dinge und des Kommens der neuen Welt. Aber der Begriff selbst hat im ganzen sein jüdisches Gepräge beibehalten. Besonders ist hier an die Momente des Erhabenen und des Ethischen zu denken. Indes der Einfluß des Hellenismus läßt sich doch nachweisen (*ἅγιος* = ehrwürdig).“

Unter einem ganz besonderen Gesichtspunkt betrachtet den Heiligsbegriff die *hagiographische* Forschung. Es handelt sich dabei um ein fundamentales Problem der christlichen Hagiographie. Veranlaßt durch verschiedene Arbeiten von protestantischer Seite seit dem Anfang unseres Jahrhunderts bis in die Zwanzigerjahre desselben wurde die Frage erörtert, auf welchem Wege der Entwicklung und mit welcher Bedeutung die Worte „sanctus“ und „ἅγιος“ *termini technici* für den „Heiligen“ der katholischen Kirche geworden sind ¹. Die Kontroverse nahm wohl ihren Anfang mit dem Artikel „Martyrer und Bekenner“ von Bonwetsch in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 12 (1903) und dem Aufsatz von F. Kattenbusch, „Der Märtyrertitel“ in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) S. 111 ff. Weitere Gelehrte griffen in die Auseinandersetzung ein. Mit scharfsinniger Exegese wurde die Bedeutung und der geschichtliche Sinn der Ausdrücke „Martyrer“ und „Bekenner“ untersucht von Joh. Geffcken ², K. Holl ³, P. Corssen ⁴, A. Schlatter ⁵, R. Reitzenstein ⁶,

¹ Ueber die ganze Kontroverse orientiert kurz ein Nekrolog über Delehayne von C. Mohlberg in den „Rendiconti“ des päpstlichen Institutes für christliche Archäologie in Rom, den ich im Manuskript einsehen konnte.

² Geffcken J., Die christlichen Martyrien in Hermes 45 (1910) S. 481-501.

³ Holl K., Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakten in ihrer geschichtlichen Entwicklung, NJB 33 (1914) S. 521-556.

Derselbe, Der ursprüngliche Sinn des Namens Märtyrer, NJB 35 (1916) S. 253 bis 559.

Derselbe, *Πευδόμαρτυς*, Hermes 52 (1917) S. 301-307.

⁴ Corssen P., Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche, NJB 34 (1915) S. 481-510.

Derselbe, *Μάρτυς* und *πευδόμαρτυς*, NJB 35 (1916) S. 424-426.

Derselbe, Ueber Bildung und Bedeutung der Komposita *πευδοπροφήτης*, -*μαντις*, -*μαρτυς*, Socrates, 1916, S. 106-114.

⁵ Schlatter A., Der Märtyrer in den Anfängen der christlichen Kirche, Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie XIX 3 (1915).

⁶ Reitzenstein R., Bemerkungen zur Martyrien-Literatur, Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1916, S. 417-467.

Derselbe, Der Titel der Märtyrer, Hermes 52 (1917) S. 442-452.

G. Krüger¹ und F. Dornseiff². Auf katholischer Seite befaßte sich mit der Frage H. Delehaye, der sie in seiner Monographie „Sanctus“ in allen ihren Details behandelte³. Diese Arbeit bildet eine Ergänzung zu einem seiner früher erschienenen Werke⁴. Delehaye lehnt alle vorgeschlagenen Lösungsversuche ab, da sie von irrigen Voraussetzungen ausgehen, daß nämlich das Wort *μάρτυς* nie seine ursprüngliche Bedeutung geändert habe. Nicht die Verwendung des Wortes kann uns Aufschluß geben, ob ein Märtyrer als „Zeuge“ aufgefaßt wurde; über diesen Punkt müssen wir die Geschichte, nicht die Etymologie befragen⁵.

Das erste Kapitel des Buches „Sanctus“ von Delehaye trägt den Titel „Le vocabulaire de la Sainteté“. Einleitend wird bemerkt, daß sich die christliche Terminologie herausgebildet habe unter dem dreifachen Einfluß der Sprache der heidnischen Gesellschaft, der heiligen Bücher und der der neuen Religion eigentümlichen Vorstellungen. Wenn man sich nun Rechenschaft geben wolle über die Bedeutung des Wortes „heilig“, so sei zu untersuchen, wen man in der Antike *ἅγιος*, resp. *sanctus* nannte und was für einen Sinn man damit verband. In gleicher Weise sei vorzugehen bezüglich der Heiligen Schrift. Zu beachten sei jedoch, mit welchen Bedeutungsveränderungen das Wort in den christlichen Sprachgebrauch eingedrungen und wie es zur heutigen Bedeutung gekommen sei. Die beiden ersten Fragen will der Verfasser nur soweit behandeln, als es für die Aufhellung der dritten Frage nützlich und notwendig ist. Delehaye weist darauf hin, daß in der profanen Sprache die Worte „sanctus“ und „*ἅγιος*“ nicht äquivalent sind. Er legt dar, daß *ἅγιος* in der profanen Sprache sehr selten ist und daß es wohl gerade wegen seiner vagen und unbestimmten Bedeutung — im

¹ Krüger G., Zur Frage der Entstehung des Märtyrertitels, Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 17 (1916) S. 264-269.

² Dornseiff F., Der Märtyrer: Name und Bedeutung, Archiv für Religionswissenschaft 22 (1923/24) S. 133-153.

³ Delehaye H., Sanctus. Essai sur le culte des Saints dans l'antiquité, 1927 (Subsidia hagiographica 17). Der Inhalt der zwei ersten Kapitel war bereits zuvor in den *Analecta Bollandiana*, 1909 resp. 1920 wiedergegeben.

⁴ Delehaye H., Les origines du culte des martyrs, 1912; ² 1933 (Subsidia hagiographica 20).

⁵ Die neueste Darstellung des ganzen Problems bringt H. von Campenhausen in seinem Werk „Die Idee des Martyriums in der alten Kirche“, Göttingen 1936. Er weist nach, wie sich der Begriff *μάρτυς* zum terminus technicus für den christlichen Blutzegen entwickelt hat.

Gegensatz zu *ἱερός* — mit Vorliebe von der christlichen Sprache aufgegriffen worden ist. In § 1 des 1. Kapitels verfolgt der Verfasser die Bedeutungsgeschichte des Wortes „sanctus“ im heidnischen Sprachbereich. Voraus schickt er einige kurze Bemerkungen über „*ἅγιος*“ und betont, daß sich der Begriff in der klassischen Periode nirgends, mit Ausnahme einiger Inschriften (Belege dafür bringt Delehaye auf S. 21 f.), „comme qualificatif“ der Götter und Menschen zeige, sondern nur für *Dinge* verwendet werde, speziell für Tempel und Kultorte. Durch „*ἅγιος*“ werde die ehrfurchtsvolle Scheu (*metus reverentialis*) vor den Dingen zum Ausdruck gebracht. Diese entspringt dem Gedanken der Zugehörigkeit der Dinge zu Gott und zum Kult.

In § 2 wird das Wort „sanctus“ in der christlichen Sprache untersucht. Hier konstatiert Delehaye, daß sich die Worte „*ἅγιος*“ und „sanctus“ im christlichen Sprachgebrauch durch die Bibel eingebürgert haben. In den heiligen Schriften findet das Wort „heilig“ Verwendung für Dinge und Personen: die „Heiligen“ sind in erster Linie jene, die Gott in besonderer Weise zugehören und für seinen Dienst bestimmt und geweiht sind¹. Das bringt von seiten der Menschen aber auch Verpflichtungen mit sich. So bleibt „Heiligkeit“ nicht mehr etwas rein Aeüßerliches, sondern sie erfaßt den Menschen in seinem Innern: rituelle Heiligkeit und moralische Reinheit. Bezüglich des AT ist zu sagen, daß der Mensch nur heilig ist durch seine Beziehung zu Gott. Der höchste Grad der Heiligkeit indes besteht in der moralischen Vollkommenheit. Nirgends aber findet sich in den Schriften des AT eine Kategorie von Personen, die nur auf Grund ihrer hervorragenden Tugenden „Heilige“ genannt werden. Hierauf geht Delehaye über zu den Büchern des NT; er zählt diejenigen Personen auf, die hier das Prädikat *ἅγιος* erhalten: Gott, Christus, der Geist, die Engel, Patriarchen, Propheten und Apostel. Eine besondere Behandlung erfährt eine Stelle, wo Johannes der Täufer mit dem Epitheton „*ἅγιος*“ ausgezeichnet wird. Es folgt die Erwähnung des Gebrauches von *ἅγιοι* als Bezeichnung für die Gesamtheit der Gläubigen. Den Grund dafür bildet die Zugehörigkeit zu Gott, die aber tiefer aufgefaßt wird als im AT. Jedoch ist mit der Bezeichnung nicht gesagt, daß die betreffenden Menschen sich durch ein besonders gutes sittliches Betragen ausweisen. Die Untersuchung geht dann über zu den Apostolischen Vätern, bei denen wir keine Ver-

¹ Eine andere Auffassung vertritt Williger S. 87.

änderung in der Verwendung von ἄγιοι wahrnehmen können. Mit der Zeit verengt sich der Gebrauch von ἄγιοι. — Seite 29 sagt Delehay, in den ältesten Texten erscheine „ἄγιοι“, „sancti“ nur kollektiv gebraucht: für Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden und für die Verstorbenen (damit verbindet sich aber noch durchaus nicht die Vorstellung eines äußern Kultes). Hierauf zeigt Delehay anhand von epigraphischem Material, wie sich der Ausdruck „ἄγιοι“, „sancti“ zur Bezeichnung für die Martyrer entwickelt hat. Man versteht darunter jedoch nicht ihre Seelen, sondern ihre sterblichen Ueberreste¹. ἄγιοι im kollektiven Sinn genommen, kommt schließlich auch vor als Bezeichnung für Mönche und den Klerus².

Diesen Ausführungen läßt Delehay jene folgen (S. 36 ff.), die sich mit den hauptsächlichsten Bedeutungen des Wortes „sanctus“, „ἅγιος“ im Singular befassen „comme qualificatif individuel“. Wie in der klassischen Sprache, begegnet der Ausdruck auch in der christlichen Literatur häufig als ehrend-lobendes Epitheton³, dessen genaue Bedeutung sich jedoch nicht leicht feststellen läßt.

„Sanctus“ als offizieller Titel ist zunächst einer Reihe von Personen in Ehrenstellungen vorbehalten⁴ (dem Kaiser; vor allem aber den Bischöfen)⁵. Beispiele dafür finden sich in den Inschriften.

¹ Leider vermißt man hier die Datierung der Inschriften.

² Delehay führt relativ späte Belege an. Mit R. Asting bin ich der Auffassung, daß sich der Ausdruck οἱ ἄγιοι als Bezeichnung des Klerus, d. h. der kirchlichen Vorsteher und Autoritäten schon im NT und in der folgenden urchristlichen Zeit vorfindet.

³ Als solches erscheint es meist in der Superlativform; es steht nie direkt vor oder nach dem Namen ohne eine substantivische Apposition wie „pater, coniux, filius etc.“

⁴ Delehay nennt diesen Gebrauch „l'usage cérémonial“, wie er sich in den Titeln für Lebende und Tote findet (S. 58). Es ist die Wiedergabe des offiziellen Stiles „avec une modalité chrétienne, qui n'atteint pas la valeur essentielle du mot.“ Daneben spricht er von „usage religieux“ des Heiligkeitsbegriffes, wie er sich in der christlichen Literatur unter dem Einfluß der biblischen Terminologie herausgebildet hat: „Heilig“ bedeutet hier „eine dem Bereich des Gewöhnlichen entzogene Sache“, weil dieselbe Gott geweiht ist, weil sie ihm gehört (S. 58).

⁵ Delehay bringt auf S. 38 Belege (allerdings lateinische) schon für die Mitte des 3. Jahrhunderts. Er bemerkt (S. 41), daß der Titel „sanctus“ und der Ausdruck „sanctæ memoriæ“ die Regel sei für die Bischöfe im 5. und 6. Jahrhundert. Bisweilen erhalten auch Priester und Vertreter des niedern Klerus diese Bezeichnungen, sowie auch Jungfrauen (S. 42).

Anschließend spricht der Verfasser auch von ἅγιος als Titel und betont, dieses Wort erscheine, wenn auch weniger häufig als sanctus, ebenfalls als kirchlicher Titel, und zwar gewöhnlich in der superlativischen Form. Als Zeugen führt er den Kirchenhistoriker Sokrates (2. Hälfte des 4. Jh.) an.

Nachdem Delehayе kurz von „sanctus“, „ἅγιος“ „en guise de simple épithète laudative“ gesprochen hat, folgt auf S. 45 die Darstellung des Gebrauches von „sanctus“ in seiner ganz speziellen Bedeutung: als Ehrentitel „par excellence“ nur für jene Personen, denen die Kirche öffentlichen Kult zuerkennt. Die ersten Vertreter sind die Martyrer. Anfänglich war schon der Name „Martyrer“ an sich, ohne irgendwelches weitere Epitheton, Ausdruck der Verehrung und des Lobes, die diesen Menschen allgemein dargebracht wurden. Allmählich trat das Adjektiv „sanctus“ neben den Begriff „martyr“, der seinerseits neben dem Eigennamen stand. Dann wurden „martyr“ und „sanctus“ voneinander getrennt und schließlich erschien das Wort „sanctus“ unmittelbar vor dem Eigennamen des Blutzeugen.

Im Anschluß an das chronologisch geordnete Material, das uns die Inschriften bezüglich des Gebrauches von „sanctus“, „ἅγιος“ als „épithète laudative“, als „terme d'honneur“, besonders für kirchliche Würdenträger, und als „titre consacré de ceux, qui sont l'objet d'un culte public“ liefern, geht Delehayе auf S. 52 zum Nachweis über, daß das Material bei den kirchlichen Schriftstellern nur die Ergebnisse der epigraphischen Forschung bestätige, ohne Neues zu bieten. Der Verfasser wirft zunächst einen raschen Blick auf die lateinischen Autoren (Cyprian † 258, Damasus † 383, Ambrosius † 397, Hieronymus † 419, Marcelinus und Faustinus † 383 oder 384, Sulpicius Severus † ca. 420, Prudentius † nach 405, Peregrinatio Aetheriæ: verfaßt 393/94). Auf S. 55 endlich kommt Delehayе auf die Vertreter der griechischen christlichen Literatur zu sprechen und bemerkt dazu, daß sich bei ihnen keine Texte fänden, in denen ἅγιοι noch die Gesamtheit der Christen bezeichne. Als Beweise dafür nennt er Dionysios von Korinth (um 170), den Brief der Martyrer von Vienne und Lyon (177/78), Irenæus († ca. 202) und Dionysios von Alexandrien († 264/65). ἅγιοι fehlt in der Passio Polycarpi, hingegen nennt die Passio der Martyrer von Lyon dieselben „οἱ ἅγιοι μάρτυρες“. Die Martyrin Ammonarium wird in einem Briefe des Bischofs Dionysios von Alexandrien als ἁγία παρθένης bezeichnet. — Auch lebende Bischöfe werden von Alexander von Jerusalem (313-328)

mit dem Prädikat ἅγιοι ausgezeichnet¹. — Die Untersuchung über die Verwendung von ἅγιος wird noch weitergeführt bis zu den Kappadoziern.

Schließlich finden wir auf Seite 57-59 eine kurze Zusammenfassung der Epigraphie und Literatur. Delehaye sagt, das Wort „sanctus“ habe auch im kirchlichen Sprachgebrauch nicht immer eine klar umgrenzte Bedeutung gehabt. Im Verlaufe der Untersuchung habe sich gezeigt, daß „sanctus“ in der christlichen Sprache zwei hauptsächliche Verwendungen habe: 1. L’usage cérémonial und 2. l’usage religieux (s. Anm. 4 S. 10). Um offizieller Titel für die Martyrer zu werden, verbanden sich die beiden „usages, le cérémonial et le religieux“. Vom Augenblick an, da „sanctus“ als Titel den Martyrern vorbehalten ist, bekommt das Wort eine ganz neue Präzisierung: der Martyrer ist „par excellence“ der Verehrung durch die Gläubigen würdig; den höchsten Ausdruck dieser Verehrung bildet der öffentliche Kult, und so sind schließlich „heilig“ und „Gegenstand des Kultes“ synonym.

In § 3 führt der Verfasser einige mit „sanctus“ und „ἅγιος“ verwandte Titel (griechische und lateinische) an, die man den Martyrern gab und die man zuvor bei Göttern und Kaisern gebraucht hatte.

Die Ausführungen von Delehaye in den folgenden Kapiteln sind für die vorliegende Arbeit von geringerer Bedeutung. Der Vollständigkeit wegen soll jedoch auch darüber wenigstens kurz gesprochen werden. Das zweite Kapitel seiner Arbeit widmet Delehaye der Frage „Martyrer und Bekenner“. In einem ersten Abschnitt bringt er die Verwendung der Worte μάρτυς, μαρτύριον, μαρτυρία, μαρτυρεῖν, sowie ὁμολογητής usw. und die entsprechenden lateinischen Ausdrücke in den verschiedenen Perioden, angefangen von den Schriften des NT bis zu denen des 5. Jahrhunderts. § 2 behandelt den Sinn des Wortes μάρτυς, wo der Autor besonders auf die oben erwähnte Kontroverse (S. 7) eintritt. Die Ergebnisse, die mit den neuesten von H. von Campenhausen übereinstimmen, faßt Delehaye zusammen auf Seite 106-108. Er zeigt hier auch den Weg zur richtigen Lösung des Problems. § 3 ist betitelt „Du martyr au confesseur“, worin der Verfasser darlegt, wie sich die beiden Typen zueinander verhalten.

Kapitel 3 befaßt sich mit der Frage des Kultes, und zwar geht es nicht um die rechtliche Frage desselben, sondern um die Tatsachenfrage,

¹ Alle diese Belege stammen aus Eusebius, Hist. eccl. IV-VII. Eusebius, der so oft Gelegenheit hat, von den Martyrern zu sprechen, gibt ihnen nie den Titel „heilig“.

mit andern Worten: die Existenz des Kultes bildet den Gegenstand der Untersuchung. Die wichtigste Rolle beim Kulte spielt die Feier des Anniversariums des Martyrers durch die kirchliche Gemeinschaft.

In Kapitel 4 „Le contrôle de l'Eglise“ untersucht Delehaye, welchen Anteil die offizielle Kirche ursprünglich bei der Einsetzung von Heiligenfesten gehabt habe. § 1 spricht von der Approbation des Kultes durch die Kirche, § 2 von den Martyrologien und den Legenden und § 3 von den Reliquien der Martyrer.

In Kapitel 5 legt der Verfasser dar, wie man zu Heiligen kam, die nie existierten (*Les saints qui n'ont jamais existé*).

Das 6. Kapitel „La Sainteté“ hat das zum Gegenstand, was man an einem Heiligen verehrt. Verschieden sind die Antworten, die uns auf die Frage nach dem Wesen der Heiligkeit vom Volk, den Theologen und den kirchlichen Richtern im Heiligsprechungsprozeß gegeben werden.

In dieser Studie über „Sanctus“ spricht Delehaye nun auch vom Gebrauch des Wortes *ἅγιος* bei Origenes¹. Der Verfasser zieht drei Texte aus dem Schrifttum des großen Alexandriners heran, die ihn vom Standpunkt der Hagiographie aus interessieren, und bemerkt, die Martyrer würden zum wenigsten einmal *οἱ ἅγιοι μάρτυρες* genannt².

Wie bereits im Vorwort angedeutet wurde, veranlaßten mich diese Hinweise, dem Heiligkeitsbegriff bei Origenes nachzugehen. Die Aufarbeitung des weitschichtigen Materials in den Werken des großen Alexandriners führte dann aber dazu, den Heiligkeitsbegriff nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Hagiographie zu untersuchen, sondern den Rahmen weiter zu spannen. Daher soll nach der Darstellung des gegenwärtigen Standes der Forschung im Folgenden nun gezeigt werden, wem Origenes das Prädikat *ἅγιος* gibt, welchen Sinn er damit verbindet und ferner, ob sich bei ihm eventuell ein Bedeutungswechsel im Begriff feststellen läßt.

¹ Siehe Vorwort. Einen weiteren Hinweis auf Origenes fand ich bei Delehaye, *Sanctus*, S. 244 Anm. 3. Die Arbeit der Theologen bezüglich der Vorstellungen über die Heiligkeit ist das Ergebnis einer langen Entwicklung. Es wäre sehr interessant, wie Delehaye sagt, die ersten Versuche und Resultate der Spekulation über diese Dinge z. B. bei Origenes zu verfolgen.

² Siehe *οἱ ἅγιοι μάρτυρες* im Abschnitt: Interpretation der Texte.

EINFÜHRUNG

Bevor mit der Bearbeitung des eigentlichen Themas der Arbeit begonnen wird, soll kurz ein Blick auf *Leben und Werk des Origenes* geworfen werden. Es wird sich dabei nicht um eine ausführliche Biographie des Mannes handeln, da dies nicht in den Rahmen unserer Arbeit gehört, und zudem diesbezügliche Darstellungen bereits zur Genüge vorliegen¹. Es soll vielmehr nur das Erwähnung finden, was für das Verständnis der folgenden Ausführungen notwendig und förderlich ist².

Wie schon zur Zeit des Hellenismus die Stadt Alexandrien in Aegypten führendes Kulturzentrum war und der Welt zahlreiche bedeutende Männer der Wissenschaft und Kunst schenkte, so blühte auch in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung daselbst ein reges wissenschaftliches Leben. Dies war die Umwelt, aus der Origenes (um

¹ Huetius Daniel, *Origeniana*, in Migne, PG 17, oder bei Lommatzsch, *Origenis opera omnia*, tom. 22-24.

Redepenning E. R., *Origenes*. 2 Bände. 1841-1846.

de Faye E., *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*. — Stellt eine philosophisch-rationalistische Deutung des Origenes dar. Anders urteilt über die Arbeit von E. de Faye H. Koch, *Pronoia und Paideusis* S. 325-329, m. E. zu Unrecht.

von Harnack A., *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*. I. u. II. Teil. (Gewissenhafte Aufarbeitung des ältern Materials: Huet, Redepenning.)

Derselbe, *Origenes* in RGG Bd. 4 S. 786 ff.

Bardenhewer O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Band 2 § 48.

Bihlmeyer K., *Kirchengeschichte* 1 § 39, 2.

Koch H., RE 18 1 (1939) s. v. *Origenes* (5).

Kœtschau P., in BKV² Band 48: *Einleitung* S. VII ff.

Altaner B., *Patrologia* § 40 (Italienische Ausgabe 1940).

² Die wichtigste antike Quelle, die uns über die Person des Origenes und sein Wirken Aufschluß gibt, ist das 6. Buch der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea in Palästina, worin ausführlich über Origenes die Rede ist. Ferner: Eusebius, *De martyribus palæstinensibus* VII 4; XI. Zusammen mit seinem Lehrer und Freund Pamphilus († 309 als Märtyrer) schrieb er zudem eine Apologie für Origenes, die jedoch nicht vollständig erhalten ist. (Pamphilus, *Apologia pro Origene*, PG 17. — Lommatzsch, *Origenis opera omnia*, tom. 24). Ueber den historischen Wert dieser genannten Quellen sind die neueren Autoren zwar geteilter Ansicht (Kœtschau, BKV² 48, *Einleitung* S. VIII, de Faye, *Origène* 1 S. 2). Doch, abgesehen von den üblichen enkomiaistischen Uebertreibungen, dürfen wir die Arbeiten von Eusebius wohl als zuverlässig ansehen.

185-253/54) hervorging¹. Bleibenden und tiefgreifenden Eindruck muß auf den schon früh geistig geweckten jungen Mann das Martyrium seines christlichen Vaters († 201) gemacht haben. Ein wichtiges Ereignis in seinem Leben bedeutete seine Ernennung zum Leiter der alexandrinischen Katechetenschule durch Demetrios, den Bischof von Alexandrien (202 oder 203); Grundlage des Unterrichts in dieser Schule bildete die jüdisch-hellenistische Wissenschaft. Man versuchte, die Spekulationen jüdischer und griechischer Philosophen (Platon, Philon, Stoiker) mit christlichem Geiste zu durchdringen und zu einer Einheit zusammenzuschließen in der Absicht, einerseits das Judentum und die Häresie zu bekämpfen, andererseits aber die griechische Philosophie der christlichen Lehre dienstbar zu machen und profane Methoden für eine wissenschaftliche Auslegung der Heiligen Schrift zu verwerten.

Wie schon unter Clemens, so war es auch unter Origenes Hauptanliegen der alexandrinischen Schule, der falschen Gnosis eine christliche entgegensetzen. Man suchte, das platonische Ideal einer Verähnlichung des Menschen mit der Gottheit mittels der Erkenntnis und Askese zu verchristlichen. Die wahre Gnosis (vollkommene Einsicht in die himmlischen Lehren, die der menschengewordene Logos gebracht hat) führt zuerst zur Weisheit und Liebe, dann zur Herzensruhe (*ἀπάθεια*) und zur Anschauung des Allerhöchsten. Sie macht den Menschen Gott ähnlich.

Wenn wir Origenes in seiner Lehrtätigkeit richtig verstehen wollen, darf nicht vergessen werden, daß er als Christ aufgewachsen ist, und daß das Christentum, nicht etwa die heidnische Philosophie und Kultur, für ihn das Primäre war. Das zeigt sich durchwegs in seinen Schriften. Origenes wußte sich im Besitze der Wahrheit, bevor er die Philosophie kennenlernte. Diese Wahrheit aber hatte ihm das Christentum gegeben, für das er seine ganze Kraft einsetzte, und für das als Martyrer zu sterben, sein sehnlichster Wunsch war.

¹ Ueber den Lebenslauf des Origenes berichten die in Anm. 1 u. 2 auf S. 14 genannten Werke. Dort findet sich auch die einschlägige Literatur verzeichnet; besonders sei verwiesen auf B. Altaner, *Patrologia* 1940 (italienische Ausgabe) S. 130-136. S. 134 Anm. 1 und S. 136 Anm. 1: Literaturangabe: Monographien und Abhandlungen über Leben und Werk des Origenes, und auf den Artikel „Origenes“ No. 5 in der RE Bd. 18 1 (1939) von H. Koch. — In meinen Ausführungen über das Leben des Alexandriner folge ich im wesentlichen Koetschau BKV² 48 S. VII ff., der seinerseits sich auf Eusebius, *Hist. eccl. lib. VI* stützt.

Wichtig für das Verständnis der Schriften des Origenes ist seine *allegorische Schriftauslegung*, wie sie der alexandrinischen Schule eigentümlich war (vergleiche Philon mit seiner Auslegung des AT). Origenes äußert sich darüber näher im 4. Buch seines Werkes „*Περὶ ἀρχῶν*“. Im Kommentar zum Johannesevangelium vermögen wir einen Einblick in die wissenschaftliche Methode des Origenes bei seiner exegetischen Arbeit zu gewinnen. Er gab den Schülern zuerst eine genaue grammikalische Interpretation des Textes nach Art der alexandrinischen Grammatiker. Hierauf folgten eingehende sachliche Erläuterungen. Das Wichtigste jedoch war ihm das Aufzeigen des tieferen Sinnes jeder einzelnen Stelle, ohne daß er sich um den gedanklichen Zusammenhang des Ganzen kümmerte¹. Origenes unterscheidet den dreifachen Schriftsinn: den wörtlichen oder somatischen, den psychischen oder tropisch-ethischen, und den höchsten, den pneumatistischen oder tiefern, allegorischen, nach der Analogie *σῶμα, ψυχή, πνεῦμα*². Er bezeichnet es als die wahre Aufgabe des Theologen, den geistigen, pneumatistischen Gehalt der Heiligen Schrift zu erforschen (Röm. Kom. 3,8-6,205, lateinisch). Er polemisiert in diesem Punkte besonders gegen die Juden mit ihrer wörtlichen Auslegung des AT³. Es ist jedoch zu betonen, daß Origenes, obschon das Geschichtliche für ihn erst sekundäre Bedeutung besitzt, doch die einfache, geschichtliche Wahrheit nicht übersieht. — Als wichtigstes Mittel, um zum richtigen Verständnis der Schrift zu gelangen, betrachtet Origenes das Gebet (PE XIII 3); denn die richtige Deutung

¹ Preuschen E., Einleitung zu Origenes, Band 4 (1903) GCS S. LXXXII: Den tiefern Sinn „aus dem Zusammenhang zu ermitteln und dann die tiefere Bedeutung auch des Einzelnen aufzuzeigen“, das war die wahre Absicht des Origenes bei seinen Kommentaren.

² Siehe v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 153: Von Deutung der Schrift. Vgl. Lev. Hom. V 5 (VI 344, 8-11) lat.: Triplicem namque in scripturis divinis intelligentiae inveniri saepe diximus modum: historicum, moralem, mysticum: unde et corpus inesse ei et animam ac spiritum intelleximus. Ferner Lev. Hom. V 1 (VI 334, 18-24), Fragment aus der Philocalia cap. 30 (S. 35 Robinson): *ἔπει οὖν συνέστηκεν ἡ Γραφή καὶ αὐτὴ οἰοῦναι ἐκ σώματος μὲν τοῦ βλέπομένου ψυχῆς δὲ τῆς ἐν αὐτῷ νοουμένης καὶ καταλαμβάνομένης καὶ πνεύματος τοῦ κατὰ „τὰ ὑποδείγματα καὶ σκιὰν τῶν ἐπουρανίων“ (Hebr. 8,5)· φέρε, ἐπικαλεσάμενοι τὸν ποιήσαντα τῇ Γραφῇ σῶμα καὶ ψυχὴν καὶ πνεῦμα, σῶμα μὲν τοῖς πρὸ ἡμῶν, ψυχὴν δὲ ἡμῖν, πνεῦμα δὲ τοῖς „ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι κληρονομήσουσι ζωὴν αἰώνιον“ (vgl. Luk. 18, 31. 18). Denselben Gedanken in etwas anderer Form treffen wir in Num. Hom. IX 7 (VII 63, 23-64, 14) lat. und Genes. Hom. II 6 (VI 36, 21-28) lat.*

³ Vgl. Harnack in TU 42,3 (1918) S. 47 ff.

der Schrift ist Gnadengabe. Für seine alttestamentlichen Arbeiten konnte sich Origenes auf Vorbilder stützen, nämlich auf die Kommentare des Juden Philon von Alexandrien; für das NT hingegen war Origenes auf sich selbst angewiesen, und hier hat er bahnbrechende Arbeit geleistet. So betont denn auch Koetschau mit vollem Recht¹, daß der Johannes-Kommentar des Origenes „wohl der erste ernstliche Versuch auf diesem Gebiet und überhaupt die erste zusammenhängende christliche Exegese eines Evangeliums war; hierin hatte Origenes keine Vorläufer. Ihm gebührt also der Ruhm eines Begründers der wissenschaftlichen christlichen Bibelerklärung“².

Als Lehrer, Schriftsteller und Prediger wirkte Origenes auch in Cæsarea in Palästina, wo er nach der Verbannung aus seiner Vaterstadt (231) im Auftrag des Bischofs Theoktist, der ihm die Priesterweihe erteilt hatte, die Katechetenschule leitete und zur Blüte brachte. Die Verfolgung unter Decius (249) setzte dem unermüdlichen Wirken des Origenes ein Ende.

Die Größe und Bedeutung dieses Mannes ist längst bekannt. Origenes war es, der als erster eine systematische wissenschaftliche Darstellung der Theologie versuchte, und ein durch Einheit und Geschlossenheit imponierendes philosophisch-theologisches System geschaffen hat³. Es ist nicht übertrieben, wenn H. U. v. Balthasar⁴ sagt: „Origenes und seine Bedeutung für die Geschichte des griechischen Denkens zu überschätzen, ist kaum möglich. Ihn an die Seite von Augustinus und Thomas stellen, heißt, ihm den Platz einräumen, der ihm in dieser Geschichte zukommt“⁵. . . Es gibt in der Kirche keinen Denker, der so unsichtbar-allgegenwärtig geblieben wäre, wie Origenes.“ Und K. Bihlmeyer urteilt in seiner Kirchengeschichte über Origenes: „Origenes war ein Mann von

¹ Koetschau, Einleitung S. XXXI. Vgl. Preuschen a. a. O. S. LXXXII.

² Es ist zu betonen, daß Origenes in erster Linie Theologe und nicht Philosoph ist. Vgl. Völker Walther, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 12 ff. mit Anm. 1 auf S. 12 und Anm. 2 auf S. 13.

³ Völker W., S. 227: „Origenes nimmt alle Ergebnisse und Anschauungen der Vergangenheit in sich auf, vereinigt alles in einer weiteren Synthese. Vgl. S. 228.

⁴ v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 11, 13. — Ich möchte überhaupt auf die vorzügliche Einleitung verweisen, die H. U. v. Balthasar den aus den Werken des Origenes gesammelten Texten voranstellt; sie bietet überaus wertvolle Hinweise für das Verständnis dieses großen Mannes und seines Werkes.

⁵ Vgl. Cadiou R., *La jeunesse d'Origène*, Paris 1936, S. 268: „le premier (système) qui soit né de la pensée chrétienne.“

glänzender Begabung, der größte Gelehrte und weitaus der fruchtbarste theologische Schriftsteller der vornicænischen Zeit, der einflußreichste Theologe der griechischen Kirche überhaupt, der bedeutendste der Gesamtkirche vor Augustinus.“ (I. S. 170).

Ein Wort sei gesagt über seine *Schriften*. Die Zahl, die angegeben wird, schwankt zwischen 800 und 6000. Für unsere Untersuchung ist es nicht nötig, näher auf die diesbezüglichen verschiedenen Ansichten einzugehen. Die Werke des Origenes, die teils in griechischem Text (der kleinere Teil), teils in lateinischen Uebersetzungen auf uns gekommen sind, füllen in der Patrologie von Migne sieben Bände. Doch was uns im Original erhalten ist, stellt nur einen Teil des ganzen Lebenswerkes des Kirchenschriftstellers dar. Vieles wurde wegen der kirchlichen Verurteilung des Origenes vernichtet, und ist uns so leider verlorengegangen. Unter allen Umständen bleibt die Leistungsfähigkeit des Origenes erstaunlich, und er verdient seinen Namen Adamantios¹, „der Mann aus Stahl“, mit vollem Recht.

Dem Inhalte nach zerfallen die Werke des Origenes in fünf Gruppen:

1. Die Hexapla; Kommentare und Scholien (τόμοι, σχόλια oder σημειώσεις), die sich in wissenschaftlicher Weise mit Text und Auslegung der Heiligen Schrift befassen.

2. Die Homilien oder Predigten, die aus der praktischen Seelsorgstätigkeit hervorgegangen und somit wohl hauptsächlich in Cæsarea entstanden sind.

3. Die polemischen und apologetischen Schriften: Die Bücher gegen Celsus.

4. Die Gelegenheits- (Vom Gebet; Mahnrede zum Martyrium) und dogmatischen Schriften (Περί ἀρχῶν oder De principiis, sowie das verlorene Werk „Ueber die Auferstehung“).

5. Die Briefe, von denen uns nur wenige erhalten sind.

Ein schwieriges Problem für vorliegende Arbeit bildet die *Textüberlieferung* bei Origenes. Der Autor hat nur wenige seiner Schriften selbst herausgegeben; vieles hat er diktiert, die Homilien wurden meist während des Vortrages selbst von Schnellschreibern nachgeschrieben. Leicht konnten sich auf diesem Wege Schreibfehler einschleichen. Auch

¹ E. de Faye, Origène I S. 4 bemerkt, Adamantios sei nicht ein Epitheton, sondern gehöre zum eigentlichen Namen. Er verweist auf Eusebius, Hist. eccl. VI 14, 10: ὁ μέντοι Ἀδαμάντιος καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὠριγένηι ὄνομα.

beim Diktieren war es möglich, daß ein Schreiber ein Wort nicht richtig verstand; ein kleiner Unterschied (beim Hören und im Schriftbild) besteht z. B. zwischen einem „ἄγιος“ und einem „ἄγνός“ oder einem „ἄλλος“ usw.

Was die *Textausgaben* betrifft, so stütze ich mich, soweit sie erschienen ist, auf die Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften¹. Diese Ausgabe stellt durch die Kritik der Texte einen wichtigsten Fortschritt in der neuern Origenes-Forschung dar. Für die übrigen Texte halte ich mich an die Ausgabe von C. H. E. Lommatzsch². Benützt wurden ferner die Ausgaben von Fragmenten im „Journal of Theological Studies“³, ferner die Philocalia⁴, die Scholien zur Apokalypse des Johannes in „Texte und Untersuchungen“⁵, sowie eine neuere Ausgabe mit Catenen-Fragmenten zu den Psalmen von R. Cadiou⁶. Die nicht in den genannten Ausgaben veröffentlichten Texte, Pitra, Analecta sacra II und III⁶, sowie das Supplementum ad Origenis Exegetica in Migne PG 17, sind, weil die Echtheit vieler hier angeführter Stücke in Frage steht⁷, nicht herangezogen worden, soweit sie nicht zugleich auch in neuere textkritische Ausgaben Aufnahme fanden. Das Gleiche gilt in bezug auf die Väter-Catenen von Cramer⁶. — Manche Texte, die unter des Origenes Namen gehen, stammen nicht von ihm. Auf der anderen Seite ist jedoch zu betonen, daß sich noch viel origenistisches Gedanken- gut in Werken anderer Schriftsteller findet. Es sei hier nur eine Arbeit von Harnack (TU 42,4 1919, S. 141 ff.) erwähnt, worin nachgewiesen wird, daß Hieronymus in seinen Kommentaren zum Philemon-, Galater-, Epheser- und Titus-Brief zum großen Teil wörtlich die Arbeiten des

¹ Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie, Leipzig 1899 ff. — Bis 1943 waren von Origenes 12 Bände erschienen.

² Lommatzsch, Origenis opera omnia, tom. 25, Berlin 1831-1841.

³ JTS; siehe Literaturverzeichnis: 1. Texte.

⁴ J. A. Robinson, Philocalia. — Darüber urteilt A. v. Harnack, Geschichte der altchristl. Lit. I 1 S. 394: „Für die Werke des Origenes unentbehrlich ist die von Basilios und Gregor von Nazianz veranstaltete Blütenlese (Philocalia) aus den Werken des Origenes, in der sich viele Fragmente allein, von andern der Originaltext erhalten hat.“ — Vgl. de Faye, Origène I 206.

⁵ TU; siehe Literaturverzeichnis: 1. Texte.

⁶ Siehe Literaturverzeichnis: 1. Texte.

⁷ v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius, ZkTh 63 (1939) Heft 1. 2. — Loofs F., ThLZ 1884 Nr. 19 S. 460.

Origenes ausgeschrieben hat¹. Der textkritischen Forschung bleibt bei der Herausgabe der noch nicht neu edierten Texte ein weites Arbeitsfeld offen. Mit großem Interesse muß man einer kritischen Behandlung der zahlreichen Fragmente zum AT und NT entgegensetzen, besonders den Stücken zu den Psalmen aus Catenen-Werken. Unter vielem Unechten bergen sie einen nicht zu unterschätzenden Reichtum an origenistischem Gedankengut. Es ist nur zu wünschen, daß es der Kirchenväter-Kommission gelingen wird, ihre Arbeit fortzusetzen und zu vollenden; denn dies wird weiteren Studien und Einzeluntersuchungen über Leben und Werk des großen Alexandriners, die m. E. gerade wegen der mangelhaften Ausgaben in vielen Punkten noch im Rückstand sind, neuen Aufschwung geben.

Viel umstritten ist der Wert des in Catenen unter dem Namen des Origenes enthaltenen Materials². A. v. Harnack stellt sich sehr positiv dazu ein³. Ueberaus mißtrauisch steht diesen Texten E. de Faye gegenüber⁴, der denn auch v. Harnack angegriffen hat.

Was ich aus den Catenen-Texten für meine Arbeit benützt habe, wird jeweils besonders vermerkt. Größeres Gewicht glaubte ich auf jene Texte aus Catenen legen zu dürfen, die in die Berliner-Ausgabe Aufnahme fanden, ferner auf jene Fragmente, die in neuerer Zeit textkritisch untersucht und in wissenschaftlich einwandfreier Weise ediert wurden⁵, sowie auf jene, die durch eine lateinische Uebersetzung gedeckt sind (z. B. die Lukas-Homilien).

Daß ich für meine Untersuchungen nur die griechischen Texte benutzte, liegt in der Art der Arbeit als einer terminologischen begründet. Die lateinisch überlieferten Werke wurden herangezogen zur Stützung und Bekräftigung der Gedanken, wie sie in den griechisch erhaltenen Schriften des Origenes uns entgegentreten. Für die griechische Terminologie selbst ist kaum auf lateinische Uebersetzungen abzustellen.

¹ Vgl. Koetschau, Einleitung S. LXXXII.

² Die Zuverlässigkeit der Catenenfragmente in der Ausgabe von Lommatsch konnte ich nicht kontrollieren.

³ v. Harnack, in TU 42, 3 (1918) S. 2 f. und (1919) S. 1 f.

⁴ de Faye, Origène I 1923 Chap. XIII p. 205 ss. und Appendice p. 224. Vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 17 Anm. 1, S. 19 mit Anm. 1, S. 29 mit Anm. 4.

⁵ Im Journal of Theolog. Studies und in TU. — Cadiou R., Commentaires inédits des Psaumes.

Zur *Methode* sei bemerkt, daß die Schriften des Origenes soweit als möglich nach ihrer zeitlichen Entstehung geordnet und berücksichtigt wurden. Ich folgte in der chronologischen Festlegung der einzelnen Schriften hauptsächlich den Angaben des Eusebius im 6. Buch seiner Kirchengeschichte, auf die sich auch die modernen Autoren im wesentlichen stützen¹.

Die *Chronologie* ist in kurzen Zügen folgende (die Daten sind natürlich approximativ zu verstehen)².

A. Arbeiten seit Beginn der schriftstellerischen Tätigkeit (ca. 218) bis 230/31 in Alexandrien.

Um 218 beginnen die Arbeiten an der Hexapla. In die gleiche Zeit fallen zwei Schriften über die Auferstehung. Bald nach 220 fällt der Anfang von *Περί ἀρχῶν*. Vielleicht 222, sicher vor 230 ist der Beginn des Johannes-Kommentars zu datieren (bis zum 6. Buch), ebenso je eines Kommentars zur Genesis und zu den ersten 25 Psalmen³. Bereits vor 230 vollendet Origenes den Klagelieder- und einen kurzen Hohelied-Kommentar. Nach 222, doch vor 230 sind die *Στροματεῖς* einzuordnen.

B. Arbeiten in Cæsarea (und Athen) nach 230/31.

Ungefähr ins Jahr 230/31 fallen die Homilien über Deuteronomium und diejenigen über das Lukasevangelium (letztere von Origenes selbst herausgegeben). 233/34 folgt die Schrift „Vom Gebet“. 235 erscheint die „Mahnrede zum Martyrium“. Nach 235 (A. v. Harnack: nach 244) sind die Homilien über Numeri und das Richterbuch (von Origenes selbst ediert) entstanden. 238 beginnt Origenes den Isaias-Kommentar (vollendet 244 in Cæsarea) und jenen zu Ezechiel (vollendet 240 in Athen). Im Jahre 240 und den darauffolgenden Jahren arbeitet Origenes in Athen am Kommentar zum Hohelied, den er in Cæsarea abschließt. In die gleiche Zeit gehört auch der Abschluß des Johannes- und des Genesis-Kommentars (nach A. v. Harnack, *Chronologie* S. 41: vielleicht nach 238). Hier werden auch die uns erhaltenen Briefe ein-

¹ Wir sind aber im allgemeinen auf Vermutungen und unsichere Schlussfolgerungen angewiesen; denn Eusebius hat nur wenige genauere Angaben gemacht. Er konnte eben auf den damals noch erhaltenen Katalog der Origenes-Schriften verweisen.

² Siehe Koetschau, *Origenes* Bd. I, BKV² 48 S. LXXVf. — Ausführlich handeln über die Chronologie der Schriften des Origenes: A. v. Harnack, *Chronologie* S. 37-52 und Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II 139ff.

³ Die Zeit, in der die andern Bücher über die Psalmen entstanden sind, ist unbekannt (v. Harnack, *Chronologie* S. 39).

geordnet und die Kommentare zu Jeremias und den Proverbien. Nach 244 sind anzusetzen die Homilien über Genesis, Exodus, Leviticus (Leviticus-Scholien?), sowie die neutestamentlichen Kommentare zu den Briefen an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher (1 und 2), Philemon und die Hebräer. Auf das Jahr 241 oder 247 (?) werden die Psalmen-Homilien datiert. Nach 241 oder 244 (?) hält Origenes die Homilien über 1 Samuel, Job (sicher vor den Ezechiel-Homilien) und Isaias. Nach dem Jahre 244, jedoch ebenfalls vor den Ezechiel-Homilien, folgen diejenigen über Jeremias. In die Zeit nach 244 gehören auch die Homilien über Ezechiel, die Proverbien, Ecclesiastes und das Hohelied. Nach 245 sind die Homilien über Matthäus, die Apostelgeschichte, mehrere Paulusbriefe ([1] 2 Korinther-, 1 Thessalonicher-, Galater-, Titus-, Hebräer-Brief) einzureihen. Ins Jahr 246 fällt der Römerbrief-Kommentar. Nicht sicher datierbar sind die Exodus-Scholien (v. Harnack, Chronologie S. 38: vor 240). Etwa 247 folgt der 1 Korintherbrief-Kommentar. 248 erscheint der Kommentar zu Lukas. Vor 248 wurde der 12-Propheten-Kommentar begonnen (zu Oseas vielleicht schon um 240), vollendet aber erst nach 248. 248 ist auch das Jahr der Herausgabe der Bücher „Gegen Celsus“. Auf 249/50 sind die Jesu Nave (Josue)-Homilien anzusetzen. In der Zeit 246-249 arbeitet Origenes an seinem Kommentar zu Matthäus. Aus den letzten Jahren der schriftstellerischen Tätigkeit stammt auch eine exegetische Arbeit über die Apokalypse.

Freilich braucht man bei Origenes auf die Chronologie der Schriften nicht allzu ängstlich Rücksicht zu nehmen. Diesbezüglich schreibt A. v. Harnack¹: „Die schriftstellerische Tätigkeit des Origenes erstreckt sich über die Jahre zwischen etwa 218-250. Bei Origenes darf man wohl nicht von einer theologischen Entwicklung als Schriftsteller sprechen². Als er die Feder ergriff, war er ein geschlossener christlicher

¹ In TU 42,4 (1919) S. 2. — Derselbe, Geschichte der altchristlichen Litteratur II, 2 S. 28-54. — Koch, Pronoia und Paideusis S. 15, schreibt: Obgleich seine (des Origenes) schriftstellerische Tätigkeit sich über mehr als ein Menschenalter erstreckt, ist keine Spur von Entwicklung oder Veränderung darin enthalten. Sein Standpunkt in den ersten Kommentaren ist genau so wie der, den er am Lebensende gegenüber den Angriffen Kelsos' behauptet. Vgl. H. Schultz, Die Christologie des Origenes im Zusammenhang seiner Weltanschauung, in Jahrbuch für protestantische Theologie I (1875) S. 198 und E. de Faye, Origène I S. 17.

² Ueber die Entwicklung des Origenes als Philosoph vgl. Völker S. 12f.

Theologe, und es wird wenige große Gelehrte geben, die sich in einem langen Leben in ihren Anschauungen so gleich geblieben sind, wie er. Eben deshalb ist es auch gestattet, bei Benützung seiner Werke von ihrer Entstehungszeit abzusehen.“¹

¹ v. Balthasar, in ZkTh 63 (1930) Heft 1, S. 88.

ETYMOLOGIE DER WORTFAMILIE *ΑΓ*—

Auf die etymologische Seite der Wortfamilie *ΑΓ*— braucht hier nicht weiter eingegangen zu werden. Ausführlich handeln darüber E. Williger¹ und E. Giertz². Die beiden Arbeiten verlaufen auf weite Strecken parallel. Ferner ist zu verweisen auf die Ausführungen über *ἅγιος* bei Boisacq³ und Meillet⁴, deren Erklärungen aber zum Teil von Williger — nach Pfister mit Recht — als unzutreffend abgelehnt werden. Zu erwähnen sind auch die neutestamentliche Grammatik von Debrunner⁵, sowie die Lexika von Liddell-Scott⁶, Passow-Crönert⁷ und W. Bauer⁸ s. v. *ἅγιος* *στλ*.

ἅγιος ist eine Ableitung (Verbaladjektiv) vom Stamme des Verbums *ἄξεσθαι*, das „fürchten, scheuen“ bedeutet. Von diesem ist, wie Williger sagt (S. 4f.), auszugehen, da sowohl *ἅγιος* als auch *ἄγνός* keinen Angriffspunkt bieten. Denn ihre Verwendung ist von Anfang an nicht eindeutig, und der Ursprung ihrer Bedeutungsentwicklung kann nur auf Grund ihres Verhältnisses zum Verbum ausfindig gemacht werden. Zusammenfassend sei festgehalten, daß die ursprüngliche Bedeutung von *ἅγιος* nicht restlos abgeklärt ist. Williger⁹ bemerkt zum Stamm *ΑΓ*—: „Der Stamm *ἀγ*— war schon in indogermanischer Zeit ein religiöser Terminus, wie seine Verwendung im Altindischen beweist, wo er in der Terminologie des vedischen Opfers eine wichtige Rolle spielt.“

In ähnlicher Weise äußert sich auch Giertz (Cap. I.). U. von Wilamowitz sagt über *ἅγιος*, es sei kein altes Wort, es sei ionischer Herkunft (vgl. aber Williger, S. 73 Anm. 1), gebräuchlich nur für einen besonders heiligen Ort, vereinzelt auch für einen Menschen¹⁰.

¹ Williger E., Hagios. Besonders das 1. Kapitel (siehe Vorbemerkungen S. 2).

² Giertz E., De vocum *ἄξεσθαι*, *ἄγνός*, *ἅγιος* usu pagano, Cap. 1.

³ Boisacq E., Dictionnaire étymologique de la langue grecque³ 1938 s. v. *ἅγιος*.

⁴ Meillet, Mémoires de la société de linguistique XII (1903) S. 235f.

⁵ F. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von A. Debrunner, Göttingen⁶ 1931.

⁶ Liddell G.-Scott R., A Greek-English Lexicon, Oxford 1925 Part. 1.

⁷ Passow-Crönert, Handwörterbuch der griechischen Sprache. 1. Lieferung, Leipzig 1912.

⁸ Bauer W., Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT, Berlin³ 1937.

⁹ Williger, S. 10, vgl. auch S. 4, ferner S. 72.

¹⁰ v. Wilamowitz-Moellendorf U., Der Glaube der Hellenen Bd. I S. 21f. (1931/3).

HAUPTTEIL

ERSTER ABSCHNITT

Statistik des gefundenen Materials¹

Einleitend soll kurz auf das Verhältnis von ἄγιος zu ἄγνός und seinen Derivaten² hingewiesen werden. Es ist interessant festzustellen, wie selten Worte wie ἀγνεία, ἄγνός, ἀγνίξεν in dem uns erhaltenen Schrifttum des Origenes vorkommen, während in der nichtchristlichen Zeit vor allem die letzteren Ausdrücke geläufig waren. Es sind ungefähr 60 Stellen bei Origenes, davon mehr als die Hälfte in Catenen, die ἄγνός κτλ. aufweisen. (Ich verweise auf das Stellenregister am Schlusse der Arbeit; die Ausgabe der Kirchenväter-Kommission besitzt wohl Indices, aber bezüglich ἄγιος, ἄγνός κτλ. sind sie keineswegs vollständig.) Meist, ja fast ausnahmslos, liegt in diesen Worten die Bedeutung von keusch, jungfräulich, ehelos. Einige Male wird die kultische, levitische Reinheit damit bezeichnet. Nur ganz selten lassen sich Stellen nachweisen, wo ἄγνός der Bedeutung von ἄγιος nahekommt. Doch es ist zu bemerken, daß es sich in diesen Fällen gewöhnlich um Texte handelt, die aus Catenen stammen, und die somit bezüglich ihrer Echtheit bezweifelt werden können; oder sonst sind es Auslegungen von Schriftstellen, in denen bereits diese oder engverwandte Termini von ἄγνός erscheinen.

Demgegenüber stehen die zahlreichen Stellen bei Origenes, an denen er die Ausdrücke ἄγιος, ἀγιάξεν κτλ. verwendet. An erster Stelle sind jene Texte zu erwähnen, in denen ἄγιος vorkommt, da sie weitaus die größte Gruppe bilden.

ΑΓΙΟΣ. Ἄγιος erscheint als Substantiv vor allem in der maskulinen Form des Singulars und des Plurals (ὁ ἄγιος, οἱ ἄγιοι), sowie als Neutrum Singular und speziell als Neutrum Plural, wo es häufig eine ganz spezifische Bedeutung hat, die eigens erörtert werden wird. Wir treffen den Ausdruck ἄγιος aber auch in adjektivischer Form verwendet.

¹ Ich glaube, die ἄγιος κτλ.-Stellen bei Origenes mit einer gewissen Vollständigkeit gesammelt und berücksichtigt zu haben; freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß mir die eine oder andere Stelle bei der Durcharbeit entgangen ist.

² Bei den Vorbemerkungen (S. 2) finden sich einige Hinweise auf ἄγνός und dessen Verhältnis zu ἄγιος. Ausführlicher befassen sich damit Williger (Kap. II) und Giertz (Cap. I). Ἄγνός ist ein Synonym zu ἄγιος. Vgl. auch Asting S. 17 und 234. Was das NT betrifft, so bezeichnet hier das Wort ἄγνός vor allem die moralische Reinheit und Schuldlosigkeit; bisweilen steht das sexuelle Moment im Vordergrund.

Als solcher tritt er in attributiver und vereinzelt auch in prädikativer Stellung, verbunden mit den verschiedensten Begriffen, auf. Sehr selten sind Belege für einen komparativischen und superlativischen Gebrauch von ἅγιος. Ebenso treffen wir nur einige wenige Male die adverbiale Form von ἅγιος, nämlich ἁγίως.

Kurz sei hier auch auf die Verstärkungsform von ἅγιος hingewiesen, nämlich auf πανάγιος. Das Wort tritt aber durchwegs nur in Catenen auf und dürfte schwerlich von Origenes selber stammen. Es ist zu vermuten, daß es sich um Zusätze von Catenenschreibern handelt.

ΑΓΙΑΖΕΙΝ. Das Verbum ἁγιάζειν, das augenscheinlich ein Denominativum von ἅγιος darstellt¹, tritt in verschiedenen Formen auf, besonders häufig als Partizip, und hier wieder vorwiegend in der medial-passivischen Form des Perfekts.

Ἀγιάζειν bedeutet „ἅγιος machen“. Sehr selten ist es im Profan-Griechischen, wo man in demselben Sinne ἁγίζειν verwendet. Oefters hingegen erscheint es in der LXX-Uebersetzung des AT, um zu bezeichnen, daß man Personen oder Sachen aus dem profanen Leben aussondert und ihnen einen Platz im Kultischen anweist (siehe Asting S. 215 f.).

Hierher gehört auch das Verbum καθ'αγιάζειν, das jedoch nur ein einziges Mal und zwar in einem Catenenfragment vorkommt, sowie das nach dem Verbum ἁγιάζειν gebildete Adjektiv ἁγιαστικός, das uns in einem Fragment des Matthäuskommentars überliefert ist. Die Echtheit des Fragments ist indes sehr zweifelhaft.

Von geringer Bedeutung sind die relativ seltenen Stellen, die Substantiva aus der Wortfamilie ΑΓ— aufweisen, nämlich ἁγιασμός, ἁγιότης, ἁγιωσύνη, ἁγιστεία.

ΑΓΙΑΣΜΟΣ. Es handelt sich bei diesem Verbalsubstantivum um ein nomen actionis, das auf dem Verbum ἁγιάζειν beruht². An zwei Stellen erscheint es in der Form ἀποαγιασμός. Hierher gehört ferner die Ableitung auf —μα, τὸ ἁγίασμα; diese Bildungen sind nach Debrunner³ in der Koine, wie im Ionischen, überaus beliebt. Sie geben meist das Ergebnis der Handlung an und können von beliebigen Verben ausgehen.

¹ Blass-Debrunner, § 108, 3. — Doch siehe Preisendanz, Papyri Græcæ Magicæ IV 523 (1928 ff.).

² Blass-Debrunner, § 109, 1.

³ Blass-Debrunner, § 109, 2.

ΑΓΙΟΤΗΣ. Hier haben wir ein abstraktes Substantivum, nomen qualitatís, auf —της vor uns. Diese Bildungen aus Adjektiven und Substantiven der zweiten Deklination, in unserem Falle aus ἅγιος, sind beliebt in späterer Zeit¹, während sie z. B. noch im NT selten sind. Wir treffen den Ausdruck bereits beim Lehrer des Origenes, Clemens von Alexandrien².

ΑΓΙΟΣΥΝΗ. Es ist ein Eigenschafts-Abstraktum, ebenfalls gebildet vom Adjektiv ἅγιος mit Dehnung des ο > ω nach kurzer Silbe. Das Wort kommt erst seit dem biblischen Griechisch vor³. Es ist Ausdruck für den Zustand oder die Eigenschaft, ἅγιος zu sein.

ΑΓΙΣΤΕΙΑ. Dieses abstrakte Verbalsubstantiv, das nur zweimal bei Origenes vorkommt, ist von einem Verbum ἀγιστεύειν herzuleiten⁴, das seinerseits wieder im Zusammenhang mit ἀγίζειν, ἀγιάζειν steht⁵. Es handelt sich bei ἀγιστεία um ein altes Wort, das uns z. B. bei Platon (Axiochos 371d: von den Mysterien gebraucht) begegnet. Vgl. auch Aristoteles, De cœlo 286 a 14, u. a.

Hier ist auch die Stelle, wo kurz erwähnt werden soll, mit welchen anderen Begriffen die obgenannten bei Origenes verbunden, und zu welchen sie in Gegensatz gestellt werden. Denn dadurch fällt neues Licht auf die Bedeutung von ἅγιος, und es lassen sich Schlüsse auf den Sinn von ἅγιος ziehen⁶.

VERBINDUNGEN⁷. Das Adjektiv ἅγιος (als Adjektiv und substantiviert) erscheint zusammengestellt mit ἀγαθός, ἀκούων τῶν ἐντολῶν, ἀναμάρτητος, ἀπαθής, δίκαιος, ἔκλεκτος, εὐσεβής, ἱερός⁸, καθα-

¹ Blass-Debrunner, § 110, 1.

² Stromata VI 7, 57, 4; VII 5, 29, 4. Vgl. GCS Band 39: Clemens Alex. Band IV, Register.

³ Blass-Debrunner, § 110, 2.

⁴ Blass-Debrunner, § 109, 5.

⁵ Zu diesen Ausführungen, sowie zum folgenden Abschnitt über die Semasiologie von ἅγιος vgl. Kittel G., Theologisches Wörterbuch zum NT s. v. ἅγιος. Bd. I, S. 87 bis 116 (Procksch, Kuhn).

⁶ Auf die Bedeutung der Verbindungen und Gegensätze für die Erklärung des ἅγιος-Begriffes weist J. Dillersberger, Das Heilige im NT, S. 55, hin.

⁷ Ich verzichte hier auf Zitate, da die vorkommenden Stellen im Abschnitt „Semasiologie“ aufgeführt und behandelt werden.

⁸ Ἱερός und Ableitungen davon finden sich bei Origenes weniger häufig als ἅγιος belegt. Ich ging den betreffenden Stellen ebenfalls nach und fand ungefähr 240. Be-

ρός, λογικός, μακάριος, πιστός, πνευματικός¹, σωζόμενος, τέλειος².

Der Plural des Neutrums findet sich in Verbindungen wie ἅγια καὶ θανμαστά, ἅγια καὶ σωτήρια.

Das Adverb ἀγίως wird zusammengestellt mit ἀγνώς.

Was das Verbum betrifft, so finden sich Stellen, wo ἀγιάζειν verbunden wird mit ἀπολυτροῦν, βαπτίζεσθαι, μαρτυρεῖν.

Das Substantiv ἁγιασμός wird zusammengestellt mit ἀλήθεια, ἀπολύτρωσις, ἀρετή, δικαιοσύνη, δύναμις, εἰρήνη, σοφία.

Ἁγιστεία verbindet Origenes mit λατρεία.

GEGENSÄTZE. Ἁγιος wird in Gegensatz gesetzt zu μὴ ἅγιος, ἄδικος, Αἰγύπτιος, ἀκάθαρτος, ἁμαρτάνων, ἁμαρτωλός, ἄνθρωπος, ἄνομος, ἄπιστος, ἀσεβής, ἄτιμος, βέβηλος, εἰδωλοθύτης, κολασθείς, πεπονηκώς ἄξια ψόγον, ποιῶν κακά, πολιτευὼν γηῆρας, φᾶλος.

Ἁγια findet sich ἀλλότρια und τὰ ἕξω gegenübergestellt.

Für wen verwendet nun Origenes den Begriff ἅγιος, entweder in der adjektivischen oder substantivischen Form?

Es sind:

I. PERSONEN

A. Gott:

Gott Vater, Logos, Geist, Dreifaltigkeit.

B. Geister:

Engel, Mächte, Schutzengel, Gestirne, die Seelen der Verstorbenen im Himmel.

C. Menschen:

Der Gottmensch Jesus Christus, Maria.

Menschen des AT: Patriarchen (allgemein und einzeln), Propheten, Priester, einzelne Persönlichkeiten.

merkenswert ist, daß die Belege für ἱερός besonders zahlreich sind im Werke gegen Celsus, das eine Apologie des Christentums gegenüber den Heiden darstellt.

¹ Πνευματικός allein ist ebenfalls ein sehr häufig vorkommender Begriff bei Origenes. Ich notierte ungefähr 300 Stellen. Wie sich zeigen wird, ist gerade die Verbindung von ἅγιος mit πνευματικός bei Origenes sehr bedeutungsvoll.

² Nirgends zeigt sich die Verbindung ἅγιος καὶ ὁσιος. Ὁσιος allein fand ich an 64 Stellen (mehrfach in der negativen Form ἀνόσιος). Ebenso fehlt ἅγιος καὶ σεμνός bei Origenes.

Menschen des NT: Apostel (allgemein und einzeln; z. B. Petrus, Paulus), Apostelschüler, Jünger, Martyrer, Lehrer.

Christen: die Kirche; einzelne Glieder der Kirche, Gerechte, Fromme, Männer, Frauen, Hirten, Witwe, Kind.

II. SACHEN ODER BEGRIFFE

A. Sachen:

Berg, Erde, Gerät, Haus, Land, Ort, Stadt, Stein, Tempel, Weg.
Jerusalem (vgl. Stadt), Jordan.

Brot, Frucht, Leib, Nahrung, Quelle, Speise.

Feuer, Kraft.

Buch, Evangelium, Gnosis, Samen, Schrift, Drachme, Erbe, Gabe,
Hand, Herz, Leib, Perle, Seele.

Donner. — Taufe.

B. Begriffe:

Aufmunterung, Eigenschaft, Freude, Gebet, Gebot, Handlung,
Herrschaft, Jahr, Kindererzeugung, Lebensführung, Lehren, Lob,
Mysterium, Natur, Neumond, Nutzen, Prophezeiung, Ruhe
(Sabbatruhe), Scharfsinn, Tag, Tanz, Vorstellung, Weite, Zahl,
Zustand.

ZWEITER ABSCHNITT

Interpretation der Texte (Semasiologie)

I. KAPITEL: ΑΓΙΟΣ

1. Als adjektivisches Attribut

Θεός

Origenes ist mit dem Prädikat ἅγιος für Gott höchst sparsam. In den griechisch erhaltenen Texten findet sich nur eine Belegstelle, die zudem aus einer Catene stammt: τὸν ἅγιον οἱ φοβούμενοι τὸν θεὸν ἰδόντες εὐφραίνονται, μάλιστα δὲ οἱ νοοῦντες αὐτὸν ὁρῶσιν αὐτόν,¹ . . .

Dieses „ἅγιος“ als Prädikat Gottes drückt seine Seinsvollkommenheit und Erhabenheit und die daraus sich ergebende Verehrungswürdigkeit Gottes, des Quells und Gebers aller Heiligkeit aus, was durch das φοβούμενοι noch unterstrichen wird. Den gleichen Sinn hat ἅγιος in Fragment 119 des Matth.-Kom. (XII 1,63)*, wo gesagt wird: ἅγιος γὰρ ὢν „ἐν ἁγίοις“ (Is. 57,15) κατοικεῖ². Mit ἅγιος ist, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, Gott gemeint. Damit soll der Ton auf die absolute ethische Vollkommenheit Gottes gelegt werden.

Sehr selten wird Gott als *Vater* heilig genannt, wie ja überhaupt im großen und ganzen dieses Prädikat für Gott in der ältesten christlichen Literatur selten auftritt. Kattenbusch meint, das liege vielleicht im griechischen Sprachgebrauch; denn der Griechen nannte seine Götter nicht ἅγιοι, überhaupt keine Personen³. Vielleicht spielt dabei noch ein anderer Grund mit. Gottes erhabene Majestät war für diese Schriftsteller eine Selbstverständlichkeit. Sie waren in ihrem Denken ganz davon durchdrungen, sodaß sie es nicht für nötig hielten, Gott noch „heilig“ zu nennen.

¹ Psalm.-Kom. Fragm. (Cat. Vindob. 8) zu Ps. 118,74 (Cadiou 111)*.

² Eine ganz ähnliche Formulierung bringt der 1. Clemensbrief 59,3: ἅγιος ἐν ἁγίοις ἀναπανόμενος. Ob „ἐν ἁγίοις“ maskulinisch oder neutral zu fassen ist, läßt sich nicht entscheiden. Clemens denkt sich die Erhabenheit Gottes, die durch die Bezeichnung ἅγιος ausgesprochen ist, als eine sittliche: Gott ist „heilig“ als die sittliche Majestät, der sich der Mensch zu unterwerfen hat.

³ Kattenbusch, Das apostolische Symbol, II 687 Anm. 338.

Im Joh.-Kom. XX 22,184 (IV 355,24) stellt Origenes Gott als den heiligen Vater (ἁγίου πατρός ἀγενήτου τυχάνοντος οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ θεός) dem πατὴρ πονηρός gegenüber. Dadurch wird klar, daß „heilig“ auf die ethische Größe und Erhabenheit Gottes hinweist; diese aber ist Grund der Verehrung, die Gott von seiten des Menschen dargebracht wird und die ebenfalls durch ἅγιος zum Ausdruck kommt.

Wenn man die Frage stellt, ob Origenes mit dem Attribut ἅγιος bei Gott einen besonderen, für ihn eigenen Sinn verbinde, so ist das zu verneinen. Er schließt sich dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift an (vgl. etwa Joh. 17,11) und übernimmt mit dem Ausdruck auch die damit verbundene Vorstellung.

Λόγος

Für die Heiligkeit, resp. die heiligende Kraft der *zweiten göttlichen Person, des Logos*, kann aus dem Schrifttum des Origenes nur eine einzige Stelle angeführt werden; doch scheint sie mir, da sie in einer Catene vorkommt, bezüglich der Echtheit sehr verdächtig. Es wird Ezech. 16,9 kommentiert, wo von Gottes liebender Sorge um sein Volk die Rede ist. Der Text „Ich wusch dich mit Wasser“ wird gedeutet „τῷ λουτρῷ καὶ τῇ χάριτι τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ τῷ ἁγιοποιῶ¹ λόγῳ“. Sel. in Ezech. 16,9 (14,219)*. „Heiligend“ hat hier die Bedeutung von „reinigend“, indem der Mensch durch die Berührung mit dem Logos von der Sünde befreit und getrennt wird und ihm nun zugehört.

Im Scholien-Kommentar zur Apokalypse erklärt Origenes in Scholion XX (TU 38,3 S. 29) die Stelle aus der Apokalypse 3,7 und sagt:

¹ Das Adjektiv ἁγιοποιός ist im Griechischen überhaupt sehr selten belegt. Liddell-Scott erwähnt nur das Verbum ἁγιοποιεῖν. Im Lexikon der byzantinischen Gräzität von E. A. Sophocles wird nur Origenes mit der genannten Stelle angegeben. Auch Passow-Crönert führt nur unsern Autor an. Der Thesaurus Græcæ Linguae bringt einen Text aus Pseudo-Athanasius und bemerkt, bei Cyrill von Jerusalem († 386) begegne das Wort häufig als Epitheton des Geistes. Eine weitere Adjektiv-Bildung auf —ποιός ist bei Origenes ζωοποιός, das allerdings ebenfalls nur in einem Fragment erscheint: Fragm. 527 aus dem Matth.-Kom. (XII 1,216). — Sehr beliebt sind die Bildungen mit —ποιός in der neuplatonischen Terminologie. Das zeigt schon ein rascher Blick in den Index verborum zu Proclus Diadochus, in Platonis Timæum Commentaria, ed. E. Diehl, Tom. III. Ich fand daselbst nicht weniger als 17 solche Bildungen. Ἄγιοποιός fehlt zwar, jedoch treffen wir das Adjektiv ζωοποιός zehnmal (siehe Index verborum l. c.). Proclus gebraucht auch das Verbum ζωοποιεῖν und das Substantivum ζωοποιία.

„ἅγιος, ἀληθινός“ (dies ist das Lemma) ὁ μὴ μετουσίᾳ (=μετοχή), ἀλλ’ οὐσίᾳ ὧν τοιοῦτος, αὐτός ἐστιν ὁ θεὸς λόγος.

Ἄγιος gehört zwar zum Schrifttext, den Origenes auslegt, aber aus dem Kontext läßt sich erkennen, was der Verfasser in diesem Begriff ausgedrückt sieht. Wenn es heißt, der Logos sei οὐσία = wesentlich heilig, so will unser Autor sagen, daß der Logos „göttlich“, daß er seinem Wesen nach Gott ist.

Πνεῦμα

Es sind im ganzen annähernd 300 Stellen, wovon ungefähr 100 in Catenen, an denen uns bei Origenes der Ausdruck ἅγιον πνεῦμα begegnet¹. Es liegt außerhalb des Rahmens vorliegender Arbeit, theologische Erörterungen anzubringen, ob Origenes unter ἅγιον πνεῦμα die dritte Person der Trinität verstehe, oder einfach den göttlichen Geist (vgl. PE XXII 3 - II 347, 24). Es kann sich auch nicht darum handeln, auf alle einzelnen πνεῦμα-Stellen näher einzutreten; ich begnüge mich damit, die mir wichtig scheinenden herauszugreifen². Nicht immer ist es leicht zu entscheiden, weshalb der Geist „ἅγιον“ genannt wird, und was das Prädikat bedeutet. In der Großzahl der Fälle wird Origenes wohl, wie schon das NT³, einfach in konventioneller Weise vom „Heiligen Geiste“ gesprochen haben; der Ausdruck war etwas verblaßt. Inter-

¹ Sehr viele der wichtigeren Stellen über ἅγιον πνεῦμα kommen im Johanneskommentar vor, wo sich Origenes mit dem Philosophen Herakleon auseinandersetzt. Ueber Herakleon wissen wir sehr wenig. Er ist ein Gnostiker aus der Valentinianischen Schule. Da Origenes von Ambrosius, seinem Gönner und Freund, den Auftrag erhalten hatte, die Gnostiker speziell zu widerlegen, fügt Origenes der Exegese jedes einzelnen Verses seines Johanneskommentars einen Anhang bei mit der Auslegung des Herakleon und kritischen Bemerkungen dazu. — Dieser Auftrag hat uns einen unschätzbaren Bestandteil der gnostischen Literatur gerettet. Vgl. Preuschen, Einleitung zum Johanneskommentar des Origenes, Bd. IV S. CII.

² Wenn Koch S. 18 Anm. 1 behauptet, der Heilige Geist spiele keine praktische Rolle in der Theologie des Origenes, so stimmt dies sicher nicht; es ist eine starke Uebertreibung und Verallgemeinerung, wie sich aus den folgenden Ausführungen ersehen läßt. Daß die *metaphysische* Stellung des Geistes nur nebenbei berührt wird im Anschluß an die kirchliche Ueberlieferung, gebe ich zu.

³ Kattenbusch II 685 f. — Dillersberger 67 f. — Eine kurze Zusammenfassung der Vorstellungen vom ἅγιον πνεῦμα im AT und NT bietet G. Kittel, Theologisches Wörterbuch I S. 104-106. Wichtig und wertvoll sind auch die Ausführungen von R. Asting, im Abschnitt „Der heilige Geist“ S. 85-99. Er legt dar, daß πνεῦμα vor dem Stoizismus in der Wissenschaft keine große Rolle gespielt hat und auch hier nur

essant ist, daß Celsus, gegen den Origenes seine Apologie des Christentums „Contra Celsum“ schreibt, den Geist nicht *ἅγιον* nennt, sondern *ὁσιον* (vgl. c. Cels. VII 53-II 203,14).

In einer ersten Gruppe von Stellen wird der Geist zusammengestellt mit dem Vater und dem Sohn und wird „heilig“ genannt¹. Warum dies? Wie der Vater und der Sohn, so ist auch der Geist von oben, d. h. er stammt vom Himmel, kommt von Gott, ja ist Gott. Und darum ist er heilig². Er wird vom Vater und vom Sohn gesandt³. Da er heilig ist, lügt er nicht⁴. Wenn der Geist auch aufgeführt wird zusammen mit dem Vater und dem Sohn, so ist doch zu sagen, daß eine Subordination⁵ des Sohnes und besonders des Heiligen Geistes bei Origenes zutage tritt. Zwar ist diese Subordination ganz besonderer Art; denn in PA I 3, 5 Fragm. 9 (V 56, 4ff.) heißt es, daß der Vater als der Seiende bis zu jedem Einzelnen reiche, der Sohn hingegen nur die vernünftige Welt durchdringe (als Logos), und der Heilige Geist sich über die Heiligen verbreite⁶. In dieser Beziehung des Geistes zu den Heiligen zeigt sich auch,

in der theoretischen Philosophie. Dann berücksichtigt Asting „Geist“ im Hellenismus (Mysterienreligionen, Hermetische Schriften, Philon); hierauf wird die Frage für das Judentum untersucht, und schließlich befaßt sich der Autor mit dem Begriff in der synoptischen Tradition. S. 190 ff. handelt er ausführlich über den heiligen Geist bei Paulus. Die Sache wird auch für die folgende Zeit untersucht. — Sowohl bei Kittel als auch bei Asting findet sich eine reiche Literaturangabe.

¹ PA I 3, 4 Fragm. 8 (V 53, 2. 4)*, PA I 3, 5 Fragm. 9 (V 56, 4)*: *ἐτι δὲ ἡτιτόνως (als der Sohn) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διεικνούμενον ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἢ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱόν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πλεῖον δὲ ἢ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ πάλιν διαφέρειν μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. πλὴν ἅμα χαίρουσιν ἐνὸς τέλους ἀπὸ ἐνὸς θεοῦ διὰ ἐνὸς Χριστοῦ ἐν ἐνὶ ἁγίῳ πνεύματι ἀμφοτέροισι ἀποκειμένον.* Vgl. Joh. Kom. Fragm. 36 (IV 512, 12)*.

² Es ist zu bemerken, daß die Auffassung des Origenes vom Heiligen Geist nicht immer eindeutig und klar ist. Origenes schwankt in seiner Auffassung, ob der Geist geschaffen oder ungeschaffen sei, ob er ebenfalls Sohn Gottes sei. Joh. Kom. II 10, 75 (IV 65, 7). — Vgl. Koetschau, Origenes BKV 48, Einleitung S. XXXIV f.

³ Joh. Kom. II 11, 83 (IV 67, 1). Im Matth. Kom. XIII 18 (X 227, 32) heißt es, daß der Heilige Geist und der Sohn vom Vater gesandt sind.

⁴ Joh. Kom. XXVIII 18, 153 (IV 412, 13): *ὁῦλον ὅτι οὐχ ἅγιον πνεῦμα ἦν τὸ τοιαῦτα ἐνεργήσαν λέγεσθαι ἅγιον γὰρ πνεῦμα οὐ ψεύδεται.*

⁵ Joh. Kom. XIII 25, 151 (IV 249, 20f.).

⁶ Vgl. Röm. Kom. 8, 5 (PG 14, 1166 A·C): *Spiritus Sanctus suscipit, ut sanctificet.* Ferner Röm. Kom. 7, 6 (PG 14, 1120 C·1121 A): *Magnifica per Spiritum Sanctum geruntur.*

was mit „heilig“ als Prädikat des Geistes gemeint ist. Er ist eine von oben her stammende göttliche Kraft, die sich auf die „Heiligen“ auswirkt, so wie der Logos seinen Einfluß auf den κόσμος λογικός geltend macht. Folge des göttlichen Ursprungs und der Erhabenheit des Geistes aber ist seine Anbetungswürdigkeit, auf die mit ἅγιον hingewiesen wird¹, und ebenso der Glaube „εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα“², ein Gedanke, der zu den obersten und wichtigsten Stücken des christlichen Glaubens gehört³.

Eine besondere Rolle spielt das Pneuma bei der Menschwerdung Christi. Origenes betont im Joh. Kom. X 8, 38 (IV 178, 28), daß Maria vom Heiligen Geist empfangen habe. Und im Joh. Kom. XXXII 16, 191 (IV 452, 4)⁴ heißt es, daß Jesus seine γένεσις empfangen habe aus Maria der Jungfrau und Heiligem Geiste, mit andern Worten, Origenes will die göttliche Herkunft Christi ins Licht rücken, da das ἅγιον πνεῦμα für ihn eine himmlische, übernatürliche Größe bildet⁵.

Der Geist wird sodann „heilig“ genannt, um ihn von einem andern πνεῦμα zu unterscheiden, das nicht ἅγιον ist, wie das schon im NT der Fall ist. Auch hier bezeichnet das Beiwort ἅγιον wiederum, daß das Pneuma im spezifischen Sinne mit Gott zusammenhängt. Im Johanneskommentar stellt Origenes dieses ἅγιον πνεῦμα dem πνεῦμα ἀνθρώπων gegenüber⁶, und im Matth. Kom. tom. XII, 40 (X 157, 22. 25) betont Origenes, daß diesen Gottesgeist vor der Auferstehung niemand besaß, daß es also nicht der Heilige Geist gewesen sein konnte, der den Petrus erfüllte, als er ausrief: „Laßt uns hier drei Hütten bauen“ (Matth. 17,4). — Joh. Kom. XX 29, 263 (IV 366, 25) stellt das ἅγιον πνεῦμα neben ein ἀγγελικὸν πνεῦμα. Im gleichen Kommentar erörtert Origenes die Frage, wie die Sünder prophezeien können, in heiligem Geiste oder aus einer andern Kraft (ἐξ ἁγίου πνεύματος ἢ ἀπὸ ἄλλης δυνάμεως)⁷. Der Heilige Geist wird somit als eine göttliche Kraft an-

¹ Joh. Kom. II 18, 127 (IV 75, 22). Zu bemerken ist zu dieser Stelle noch, daß der Geist hier παράκλητον καὶ ἅγιον πνεῦμα genannt wird (Z. 24). — PE XXXIII 1 (II 401, 16) und § 6 (II 402, 32). Der Heilige Geist wird zusammen mit Christus bei den Lobpreisungen für Gott-Vater mitverherrlicht.

² Joh. Kom. XXXII 16, 189 (IV 541, 30).

³ Kattenbusch II 141.

⁴ Vgl. Luc. Hom. VII (IX 50, 5)*.

⁵ Kattenbusch II 142 glaubt, daß hier eine unverkennbare Berührung mit dem römischen Symbol vorliege.

⁶ Joh. Kom. XXXII 18, 218 (IV 455, 22).

⁷ Joh. Kom. XXVIII 17, 146 (IV 411, 16); Joh. Kom. XXXII 7, 75 (IV 436, 22).

gesehen. Beachtenswert ist ferner die Gegenüberstellung von Heiligem Geist und Teufel, die uns im Fragment 270 aus dem Matth. Kom. (XII 1,122)* begegnet¹. Das ist begreiflich, denn Origenes betont im gleichen Kommentar, daß der Heilige Geist „τὸ φύσει ἀγαθόν“ sei².

Was wir unter der Heiligkeit des Geistes zu verstehen haben, wird uns auch klar, wenn wir die *Wirkungen* betrachten, die dieser Geist in den Menschen hervorbringt. Wiederholt ist in den Werken des Origenes die Rede von der *χάρις*, den *χαρίσματα* und den *καρποί* des Geistes³. Diese Wirkungen des Geistes, von denen Origenes spricht, sind wohl zu wenig beachtet worden, d. h. sie wurden zu wenig tief gefaßt. Man sah darin vor allem das sittliche Moment, indem man das Schwergewicht auf die moralischen Wirkungen, die der Geist im Menschen hervorbringt, legte, und dabei das sakramental Physische, Gnadenhafte als göttliche Wirkung des Geistes zu wenig berücksichtigte, was einigermaßen verständlich ist, wenn man beachtet, daß der Großteil der Origenes-Forscher auf protestantischer Seite steht⁴. Es ist klar,

¹ Vgl. Matth. Kom. tom. XI 6 (X 44, 11): τὸ ἐναντίον τῷ ἀγίῳ πνεύματι πνεῦμα.

² Matth. Kom. Fragm. 141, 5/6 (XII 1, 72)*.

³ Es sollen hier nur wenige Texte erwähnt werden. Die Belege ließen sich leicht vermehren. Sel. in Ps. 87, 13 (13, 28)**; Sel. in Ps. 97, 8 (13, 37)**; Luc. Hom. XXXIX (IX 231, 2)*; Fragm. in Luc. 94 (Hom. IV) (IX 277, 7)* spricht von ἡ τοῦ παναγίου πνεύματος χάρις. Die Echtheit des Fragmentes 94 zu Lukas ist freilich zweifelhaft. Zum Ausdruck πανάγιον πνεῦμα sei bemerkt, daß derselbe uns verschiedene Male bei Origenes begegnet (Pitra *Analecta sacra* III S. 52, 145, 427, 467, 500. Migne PG 17, 205A in Prov. 18, 16. — 236D in Prov. 25, 21); es handelt sich jedoch stets um Fragmente. Darum ist es fraglich, ob bereits Origenes selber den Ausdruck verwendet habe. Das Adjektiv πανάγιος (= durch und durch heilig) finden wir in 4. Makk. 7, 4. In der christlichen Zeit erscheint es im 1. Clemensbrief 35, 3, wo der Schöpfer und Vater der Aeonen dieses Beiwort erhält. Auch Clemens von Alexandrien verwendet es — sicher ist es wenigstens einmal belegt, nämlich in Pæd. I 84, 1 (I 139, 11 Stählin): παναγιον ποιμένος καὶ παιδαγωγὸν (= Christus); ebenso Hippolyt von Rom u. a. Es wäre demnach zeitlich nicht ausgeschlossen, daß wirklich auch Origenes das Wort schon gebraucht hat. In der Bedeutung ist zwischen ἅγιος und der verstärkten Form πανάγιος kaum ein Unterschied festzustellen. Asting S. 256 meint, in der Zeit des 1. Clemensbriefes sei die Verstärkung kaum mehr empfunden worden. Diese Verstärkungen waren im Hellenismus beliebt. Sie wurden besonders verwendet, als die Simplicia anfangen, durch den häufigen Gebrauch abgegriffen zu werden. — Vgl. auch den Abschnitt „Maria“.

⁴ Aber nicht nur bei Origenes wurde dies übersehen, sondern z. B. auch bezüglich des NT (siehe Dillersberger, Das Heilige im NT. Dillersberger legt zu großes Gewicht auf das sittliche Moment).

daß das sittliche Moment im Begriff ἅγιος vorhanden ist, und zwar gerade im NT, womit sich Dillersberger befaßt; aber die Grundlage für das Sittliche bildet doch eben das übernatürlich Seinshafte, die Zugehörigkeit zu Gott, auf Grund der Gnade, der Anteil an seiner unendlichen Seinsvollkommenheit¹, die freilich zugleich sittliche Vollkommenheit fordert.

Zuerst sollen einige Stellen erwähnt werden, an denen *allgemein* von der Gnade des ἁγίου πνεῦμα gesprochen wird, und die uns zeigen, weshalb der Geist ἅγιον genannt wird.

Im Joh. Kom. I 28, 197 (IV 36, 13) äußert sich Origenes über die innige Verbindung der beiden Naturen in Christus. Etwas Ähnliches bewirkt Gott beim Menschen durch das ἁγίου πνεῦμα, das den Menschen zu einem πνευματικός macht². Noch deutlicher und stärker spricht sich Fragment 121 (IV 568, 19)* zum Johanneskommentar aus, wo wir hören, daß jener, der aus dem Heiligen Geist stammt, „ἅγιος καὶ πνευματικός“ ist³. —

Im Joh. Kom. II 10, 77 (IV 65, 27) handelt Origenes von jenen, die durch den Heiligen Geist und durch die Teilnahme an ihm in den Stand der Heiligen treten. Das besagt, daß der Geist beim Erlösungsgeschehen beteiligt ist und die Gnade spendet⁴. Ähnlich spricht sich ein Fragment zu Lukas 13, 21 aus, wo der Sauerteig, den eine Frau nimmt, und der die ganze Masse durchsäuert, auf den Heiligen Geist und seine Wirksamkeit im Menschen bezogen wird. Durch diesen Sauerteig werden

¹ Wenn im folgenden bisweilen von seinshafter oder seinsmäßiger Teilnahme an der Gottheit die Rede ist, so denke man nicht bloß an die natürliche Gottebenbildlichkeit jeder vernünftigen Geistnatur, sondern an die gnadenhafte Erhöhung und Modifizierung der menschlichen Seins- und Tätigkeitsprinzipien. Wie jede natürliche Tätigkeit das ihr entsprechende Sein voraussetzt, so darf auch die sittliche Heiligkeit der seinshaften Heiligkeit als ihrer Grundlage nicht entbehren. „Heilig“ als Ausdruck dieser seinshaften Teilnahme an Gott, dieser speziellen Gottzugehörigkeit auf Grund der Gnade, besagt natürlich ebenfalls, und zwar in eminentem Maße, „Ausgesondertsein aus dem Profanen und der Welt“.

² Πνευματικός scheint mir hier nicht bloß „sittlich vollkommener Mensch“ zu bedeuten. — Mit Joh. Kom. I 28, 197 sind Joh. Kom. XXVIII 18 und PE IX 2 (II 319, 4 ff.) zu vergleichen: Die Trennung der Seele vom Körper während des Gebetes, weil sie dem Geiste folgt und in ihm lebt. Vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 115 und Völker, Paulus bei Origenes in ThStK 102 (1930) S. 268.

³ Ebenso PE XXVIII 8 (II 380, 10).

⁴ Matth. Kom. tom. XIII 18 (X 229, 30) betont, daß nicht alle Gläubigen in gleicher Weise den Heiligen Geist empfangen, sondern je nach Würdigkeit.

σῶμα, πνεῦμα, ψυχή des Menschen umgestaltet, nicht bloß sittlich, sondern im Sinne eines völligen Durchdrungenwerdens von der Gnade des Gottesgeistes¹. Dazu passt auch eine lateinisch überlieferte Stelle aus dem Römerbriefkommentar, die bereits oben angeführt wurde², und die ebenfalls zeigt, weshalb der Geist das Prädikat ἅγιον erhält³. Auch eine Stelle aus PE muß meines Erachtens in dieser Richtung gedeutet werden. In PE XIII 5 (II 329, 25) schreibt Origenes: ἐπικαλεσαμένον γὰρ τοῦ κεκοσμημένου τῷ ἁγίῳ πνεύματι „πρὸς τὸν κύριον“, δίδωσιν ὁ θεὸς οὐρανόθεν „φωτὰς καὶ“ τὸν ποτίζοντα τὴν ψυχὴν „ὑετόν“, ἵνα... Nur jener Mensch, der den göttlichen Geist und seine Gnade in sich trägt, kann als ein „mit dem Heiligen Geist Geschmückter“ bezeichnet werden.

Auch eine Stelle aus dem Epheserbriefkommentar paßt hierher, wo die ἅγιοι als die τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ Gesiegelten bezeichnet werden. Der Besiegelnde aber ist Gott⁴. Wenn ferner in Jerem. Hom. VIII 1 (III 55, 24. 26) die Rede ist von der Einwohnung der drei göttlichen Personen in der Seele des Menschen, so ist die Bezeichnung ἅγιον für den Geist mehr als bloß konventionell⁵. Denn ohne diesen Geist, der die Heiligkeit mitteilt und damit auch das Einwohnen Gottes in der Seele bewirkt, wäre die Seele ἔρημος⁶. So ist es denn die göttliche Gnade, die der Geist den Menschen spendet und die dieses Prädikat beim Geiste rechtfertigt⁷.

Der menschliche Geist empfängt Anteil am Heiligen Geist (= am Göttlichen); das bedeutet lebendige Einwohnung des Göttlichen im Menschen. Und so spricht Origenes wie die meisten griechischen Väter von

¹ Fragm. in Luc. 67 (IX 266, 3. 5)*. In dem bis jetzt zuletzt erschienen Band der Origenes-Werke (Bd. XII, 1 — GCS 41, 1) wird das Fragment unter jenen aus dem Matth. Kom. aufgeführt: Fragm. 302 (XXI 1, 135).

² S. 35 Anm. 6.

³ Vgl. Eph. Kom. Fragm. 8 (JTS 3 S. 243)* τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . ἅγιον ποιεῖ τινα καὶ πνεῦμα τῆς σοφίας σοφὸν κτλ. (vgl. dazu Röm. 15, 16).

⁴ Eph. Kom. Fragm. 21 (JTS 3 S. 556)*. An der gleichen Stelle heißt es zuvor, wir würden besiegelt, damit wir das *Bild* des Heiligen Geistes in uns aufnehmen.

⁵ Vgl. Kattenbusch II 669: Das πνεῦμα ist bei Paulus das Element, in dem sich Gott selbst mitteilt. Meines Erachtens liegt die Sache auch bei Origenes so.

⁶ Vgl. Com. Ser. in Matth. Nr. 29 (XI 55), lateinisch; ferner: Clemens Alex., Strom. I 19, 95, 7 (II 61, 24) Stählin): θεοῦ ἔρημος ὁ εἰς αἰρεῖν ὑποπεσών. — Plotin, Ennead. III 6. 14, 12 (Bréhier) nennt die Natur der Materie „ἀγαθοῦ ἔρημος“.

⁷ Matth. Kom. tom. XII 42 (X 166, 6. 19) wird der Heilige Geist als Wolke bezeichnet, der die Gerechten, die wahren Jünger Jesu, mit seiner Gnade überschattet.

„Vergöttlichung“, *θείωσις*, ohne daß dabei irgendwelche pantheistische Vorstellungen zum Ausdruck kämen¹. Die griechischen Väter bauten freilich auf dem weiter, was durch die antike Philosophie (Platon, Aristoteles, Plotin, Epikureer, Stoiker: Verlangen nach Verähnlichung mit der Gottheit), das AT und besonders das NT vorbereitet worden war.

Wird schon im allgemeinen diese gnadenhafte Wirkung des Geistes in den Schriften des Origenes ausgesprochen, so auch in bezug auf *einzelne Sakramente*, nämlich die Taufe und die Eucharistie. So heißt es z. B. im Joh. Kom. XXXII 7, 75 (IV 436, 22): *ἐν ἀνθρώποις καθαροῖς ἤδη γεγεννημένοις καὶ λουσαμένοις τὸ τοῦ Ἰησοῦ βάπτισμα . . . ἐνοικεῖν καὶ τὸ ἅγιον δύναται πνεῦμα καὶ ἡ ὡς ἐνδύμα ἐξ ὑψους δύναμις*. Durch die Taufe also, die eine übernatürlich seinsmäßige Umwandlung mit sich bringt, wohnt der Geist in den reinen Menschen. Diese Umwandlung aber vermag nur der Geist, der göttlich, heilig ist, zu bewirken². Wiederholt spricht Origenes sodann von der Taufe durch Christus, die nicht eine Taufe im Wasser sei, sondern eine Taufe im Heiligen Geist und im Feuer³. Der Ausdruck „im Heiligen Geist und im Feuer“ ist freilich skripturistisch (Matth. 3, 11, Luc. 3, 16, vgl. auch Joh. 1, 33). Aber indem Origenes die Taufe „im Heiligen Geist und Feuer“ so stark gegenüber der bloßen Wassertaufe betont, will er dadurch mehr als bloß ein sittliches Reinwerden ausdrücken. Es handelt sich um eine vollständige innere Umgestaltung, die der Geist hervorbringt, nicht bloß um eine sittliche, sondern um eine seinsmäßige, indem der Mensch durch dieses Sakrament Anteil an der Gottheit durch Vermittlung des Geistes erhält. — Ein Fragment aus dem 1. Korintherbriefkommentar, von dem sich Stücke in Catenen finden, zeigt uns auch die Bedeutung, die der Geist in der Eucharistie hat. Es ist die Rede von den *μείζονες ἄρτοι* (gegenüber den Schaubroten), *ἐφ' ὃν ἐπικέκληται τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*⁴. Mit dem Vater und dem Sohn wird auch der Heilige Geist, (und als solcher ist er heiligend), auf das Brot, das

¹ Siehe J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*. Paris 1938. — Derselbe, Die „Vergöttlichung“ des Christen nach den Vätern, in *ZAM* 14 (1939) S. 79-94.

² Vgl. Num. Hom. XI 8 (VII 90) lat.: Der Heilige Geist ist die substantielle Heiligkeit.

³ Joh. Kom. VI 23, 125 (IV 134, 1); 32, 162 (IV 141, 28); XXXII 7, 79 (IV 437, 5) u. a.

⁴ 1. Kor. Kom. Fragm. 34 (JTS 9 S. 502)*.

verwandelt, und aus dem menschlichen, natürlichen, in den göttlichen, übernatürlichen Bereich emporgehoben werden soll, herabgerufen.

In enger Beziehung zur erwähnten Gruppe von Stellen über *ἅγιον πνεῦμα* stehen einige Texte, in denen Johannes der Täufer und seine Mutter Elisabeth in einem besonderen Verhältnis zum Geiste erscheinen. Elisabeth erhält den Heiligen Geist, und dadurch wird ihr Kind im Mutterschoß von diesem Geiste erfüllt¹. Diese Verbindung mit dem göttlichen Geiste zeigt sich im ganzen Wirken und Auftreten des Täufers².

Im Fragment 270 zum Matthäuskommentar wird der Heilige Geist in Gegensatz gestellt zum bösen, dämonischen Geist, dem Teufel³. In der gleichen Richtung liegt eine große Anzahl von Texten, wo der Heilige Geist in Gegensatz zur Sünde und zum Sünder gestellt wird. Hier nun tritt in der Bezeichnung des Geistes als „heilig“ das sittliche Moment stark und deutlich in den Vordergrund. Der Heilige Geist, das heißt der reine, sündenlose Geist, ist unvereinbar mit der Sünde. Es muß jedoch bemerkt werden, daß diese Vorstellung vom Geiste als dem Reinen für Origenes nicht die primäre ist⁴. In einem Fragment zum Johanneskommentar sagt Origenes, daß der Heilige Geist allein über Jesus bleibe (*μένειν*). Denn er wohne (*ἐνοικίξουσθαι*) eben nur in reinen, das heißt sündenlosen Seelen. Wo hingegen die Sünde (*ἁμαρτία*) sei, *οὐχ ὑπομένον εἶναι* sc. *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*⁵. Und in einem anderen Fragment des gleichen Johanneskommentars erklärt er: *τὸ ἅγιον πνεῦμα μόνοις σπουδαίοις*⁶ (also die Guten, Strebsamen, Brauchbaren) ἐπι-

¹ Joh. Kom. VI 49, 253 (IV 158, 6); II 30, 180 (IV 87, 2); Luc. Hom. IV (IX 27, 18)*.

² Joh. Kom. VI 22, 121 (IV 132, 18).

³ Vgl. Matth. Kom. Fragm. 270 (siehe oben S. 37).

⁴ Vgl. Kattenbusch II 684.

⁵ Joh. Kom. Fragm. 20 (IV 501, 5-15)*. Vgl. Num. Hom. VI 3 (VII 32, 20-33, 6) lat.: Wir lesen nicht, daß „der Geist“ auf jedem Beliebigen „ruhe“, sondern auf den Heiligen und Seligen (in sanctis et beatis). Der Geist Gottes (= der Heilige Geist) ruht nämlich in denen, die „reinen Herzens sind“, und in denen, die ihre Seelen von Sünden reinigen, wie er im Gegensatz dazu nicht wohnt in einem Leibe, der der Sünde untertan ist, auch wenn er früher einmal darin wohnte; denn es kann der Heilige Geist keine Gemeinschaft und Gesellschaft mit dem Geiste des Bösen dulden. . .

⁶ Dieser Ausdruck zeigt die enge Verwandtschaft mit Albinos 153, 13 ff. (Bd. VI der Platon-Ausgabe von Hermann), wo der *σπουδαῖος* mit dem Philosophen gleichgesetzt wird, der durchaus nicht von der *θεωρία* lassen darf. Das Wichtigste beim *θεωρητικὸς βίος* aber besteht *ἐν τῇ γνώσει τῆς ἀληθείας*. Wir werden dabei auch erinnert an ein Fragment aus Zenon (St. V. Fr. I 52), wo zwei Arten von Menschen unterschieden werden: die *σπουδαῖοι* und die *φᾶλλοι*. Das Leben der *σπουδαῖοι*

φοιτᾷ¹. Und ist es nicht auffallend, daß im Matth. Kom., Fragm. 435 I (XII 1, 182)* gerade von ἀναμαρτησία καὶ πνεύματος ἁγίου μετοχή² gesprochen wird? Wenn in den angeführten Stellen allgemein von der Sündenlosigkeit und der sittlichen Güte die Rede war, so führt Origenes in Luc. Hom. XVII (IX 120, 2. 8)* die Keuschheit (ἀγνεία) als Grund dafür an, daß der göttliche Geist in der Prophetin Anna (Luc. 2, 36-38) Platz gefunden habe.

Wie stark Origenes durchdrungen ist vom Gedanken an den absoluten Gegensatz zwischen Sünde und ἅγιον πνεῦμα läßt sich ersehen z. B. aus dem Klageliederkommentar, Fragment 83 (III 267, 10)*, wo es heißt, daß die Sünde στερεά³ καὶ σκοτεινή⁴ sei καὶ πνεύματος ἁμιορος⁵ ἁγίου. Und in Jerem. Hom. XVIII 9 (III 164, 8) wird ausgeführt, daß ein jeder, wenn er sündigt, flieht, um nicht vom Wasser des Heiligen Geistes zu trinken. Diese Gegenüberstellung von Geist und Sünde, Rein-

ist charakterisiert durch das χοῦσθαι ταῖς ἀρεταῖς, jenes der φαῦλοι durch das χοῦσθαι ταῖς κακίαις. Der stoische Weise wird dann geschildert als εὐδαίμων, εὐτυχής καὶ μακάριος καὶ ὀλβιος καὶ εὐσεβής καὶ θεοφιλής κτλ. — Auch bei Plotin erscheint der „Weise“ wiederholt als σπουδαῖος, z. B. Ennead. I 4. 9, 2 ff.; II 9. 9, 3. 7 (Bréhier). Clemens von Alexandrien braucht den Begriff sehr häufig, und er bedeutet bei ihm sowohl „gut“ (moralisch) als auch „ernst“, „wichtig“. Im besondern ist für ihn „σπουδαῖος“ Ausdruck für den stoischen Weisen. Auch Origenes wird den Terminus an sich vom mittleren Platonismus und der Stoa übernommen haben, aber sein σπουδαῖος ist mehr als der antike σοφός. Origenes verchristlicht den Terminus. Das tritt gerade dadurch in Erscheinung, daß er sagt: τὸ ἅγιον πνεῦμα μόνους σπουδαίους ἐπιφοιτᾷ.

¹ Joh. Kom. Fragm. 37 (IV 513, 5)*.

² Vom Terminus μετοχή auf eine Beeinflussung durch platonische Gedankengänge schließen zu wollen, geht m. E. nicht an. Der Begriff μετοχή ist bereits allgemein geläufig zur Zeit des Origenes (vgl. z. B. 2. Kor. 6, 14), ohne daß damit auch die platonischen Vorstellungen verbunden würden.

³ In einem andern Sinne werden bei Sophokles, Antigone 1262 die ἀμαρτήματα „στερεά“ genannt (= Fehler, die der Starrsinn verschuldet hat).

⁴ Nach Plotin, Ennead. II 4. 5, 7 (Bréhier) ist die Materie (ὄλη) σκοτεινή, und Ennead. VI 1. 27, 3 heißt es, als Prinzip aller Dinge könne man nicht τὸ ἄμορφον μηδὲ τὸ παθητὸν μηδὲ τὸ ζώης ἁμοιον καὶ ἀνόητον καὶ σκοτεινὸν καὶ τὸ ἄόριστον annehmen. Mit dem Begriff σκοτεινός verbindet sich also bei Plotin die Vorstellung des Minderwertigen und Schlechten. Vom σκοτεινόν der Materie hören wir wiederholt auch bei Proclus Diadochus, In Platonis Timæum Commentaria (ed. E. Diehl). Siehe den Index verborum in tom. III.

⁵ Vgl. zum Ausdruck πνεύματος ἁμιορος ἁγίου Platon, Phaidon 83 e: τῆς τοῦ θεοῦ καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας ἁμοιους. Ferner Clemens von Alexandrien, Quis dives salvetur 17, 4 (III 171, 2 Stählin): ἁμοιους θεοῦ.

heit und Unreinheit macht es verständlich, weshalb Origenes darlegt, der Sünder begehe durch seine Sünde in Taten und Worten Gotteslästerung gegen den Heiligen Geist, der durch die Gnade in ihm wohne¹. Und so erörtert denn Origenes auch die Frage, ob durch die Sünde der Heilige Geist dem Menschen weggenommen werde². Mit dem Prädikat *ἅγιον* will also Origenes zweifellos den Sinn des Erhabenen und Unantastbaren verbinden. Das *πνεῦμα* ist als „Heiliger Geist“ nach ihm eben „tabu“.

Eine weitere Gruppe von Texten, in denen vom *ἅγιον πνεῦμα* gehandelt wird, muß erwähnt werden, obwohl bei den Stellen über die Schrift, die Propheten und Apostel nochmals darauf zurückzukommen sein wird. Origenes schreibt im Joh. Kom. XXXII 11, 128 f. (IV 444, 6 f.): *ὁ δὲ ἐν πνεύματι ἁγίῳ λέγων . . . καλῶς λέγει*. Diesen allgemeinen Satz dürfen wir anwenden auf die Tätigkeit des Geistes bei der *Inspiration*. Der Heilige Geist, der hier als Hauptperson wirkt, ist der göttliche Geist. So heißt es PA IV 2, 2 Fragm. 28 (V 308, 12)*: *ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ἁγίου πνεύματος βουλήματι τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων* sind die *ἱεραὶ βίβλοι*³ geschrieben. Ja, sogar die Namen sind durch die Kraft dieses Gottesgeistes gegeben worden⁴. Und ein Scholion zur Apokalypse unterscheidet die *γράμματα* (= Buchstaben) *αἰσθητά* und die *γράμματα νοητά*. Diese *γράμματα νοητά* sind vom *ἅγιον πνεῦμα*, d. h. vom Geiste Gottes geschrieben⁵.

Spielt das *ἅγιον πνεῦμα* eine bedeutende Rolle bei der *Inspiration*, so auch bei der *Prophezeiung*. Wie es in der eben aus PA angeführten Stelle hieß, die Schrift sei durch die Hauchung des Heiligen Geistes geschrieben, so wird auch die *προφητεία* als „ἐξ ἐπιπνοίας ἁγίου πνεύματος“ bezeichnet⁶. Charakteristisch ist es sodann, daß dieser göttliche, und deshalb Heilige Geist *ὀκειωνθὲν τοῖς προφήταις* und darum *ihr Geist* genannt wird⁷. Da das *πνεῦμα*, das in den Propheten wirkt, göttlich ist, so verstehen wir, daß Origenes sagt, der, welcher etwas

¹ Joh. Kom. XXVIII 15, 122 (IV 408, 8-21); vgl. Sel. in Ps. 50, 14 (12, 353)**.

² Joh. Kom. XXVIII 15, 125 (IV 408, 24).

³ Vgl. Joh. Kom. X 43, 300 (IV 221, 24).

⁴ Sel. in Genes. 17, 5 (8, 72)**.

⁵ Schol. Kom. z. Apok., Schol. VII (TU 38, 3 S. 24).

⁶ Joh. Kom. II 34, 208 (IV 92, 33).

⁷ Joh. Kom. VI 11, 68 (IV 120, 24 f.); VI 15, 88 (IV 124, 18): Zacharias; Jerem. Hom. XVIII 9 (III 163, 16).

dieses Geistes Unwürdiges tue, richte die Prophetengabe zugrunde¹.

Eine wichtige Rolle spielt das *ἅγιον πνεῦμα* schließlich auch in der *Gnosis*, die als ein Teilhaben am göttlichen Erkennen angesehen werden kann. So wird in den Sel. in Exod. 23, 15 (8, 331)** gesagt, daß ohne den Heiligen Geist der Mensch keine Erkenntnis vom Schöpfer und von Jesus Christus habe². In PE XIII 3 (II 327, 8) legt Origenes dar, Menschenseelen, die lange Zeit unfruchtbar geblieben waren und die Dürre der eigenen Vernunft (*ἡσθημέναι στερώσεως τῶν ιδίων ἡγεμονικῶν*) und die Unfruchtbarkeit ihres Denkens (*τοῦ νοῦ*) wahrgenommen haben, *ἀπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος διὰ ἐπιμόνον εὐχῆς κινήσασαι σωτηρίους λόγους, θεωρημάτων ἀληθείας πεπληρωμένους γεγενήκασιν*. Was der Mensch also aus sich nicht erreichen kann, das bewirkt in ihm das *ἅγιον πνεῦμα*, der göttliche Geist, dem Origenes gerade wegen dieser, in seinen Augen so wichtigen und bedeutenden Wirksamkeit, hohe Verehrung entgegenbringt.

Τριάς

Zum Kreis der Erörterungen über den Heiligen Gott gehören auch jene Texte, die von der Dreifaltigkeit sprechen. Es ist zwar im vorn herein zu betonen, daß an der Echtheit dieser Stellen gezweifelt werden muß, da es sich ausschließlich um Catenenfragmente handelt. Daher ist es nicht unmöglich, daß wir beim Begriff *ἁγία Τριάς* Ergänzungen und Uebermalungen des ursprünglichen Gedankens durch die Catenenschreiber vor uns haben. Freilich ist es an sich nicht unmöglich, daß schon Origenes von der *ἁγία Τριάς* gesprochen hat³. Die in Frage kommenden Texte, von denen die meisten aus den *Selecta in Psalmos* stammen, seien hier erwähnt.

In den Sel. in Ps. 23, 1 (12, 96)** ist die Rede von der Kirche, die erfüllt ist von der Heiligen Trias, in den Sel. in Ps. 147, 2 (13, 157)**

¹ Sam. Hom. zu 1. Sam. 28, 3 ff. Nr. 9 (III 293, 6).

² Vgl. Sel. in Ezech. 16, 9 (24, 219)**.

³ Trias finden wir auch bei Hippolyt von Rom, einem Zeitgenossen des Origenes. in seinem Werke c. Noetum 14. Tertullian, adv. Prax. 2. 3. 8 etc. spricht von Trinitas. Eine einwandfreie Stelle für das Vorkommen des Ausdruckes „*τριάς*“ bei Origenes. freilich ohne das Beiwort „*ἁγία*“, ist Joh. Kom. VI 166 (IV 143, 30): „*Τριάς προσ-ζωνητή*“. Vgl. dazu die im Folgenden zitierte Stelle aus den Sel. in Ps. 147, 2 (Vulgata) (13, 157)**. Sehr zweifelhaft bezüglich Echtheit sind: Matth. Kom. Fragm. 58 (XII, 1 S. 38)* und Matth. Kom. Fragm. 257 (XII, 1 S. 118)*.

von der ὁρθὴ πίστις τῆς προσκυνητῆς καὶ ἁγίας τριάδος. Durch das „προσκυνητῇ“ wird deutlich, was „ἁγία“ als Prädikat der Dreifaltigkeit zu bedeuten hat: es ist Ausdruck für die Verehrungswürdigkeit der Dreifaltigkeit, für ihre Größe, Erhabenheit und Würde. Die Dreifaltigkeit umfaßt ja die drei göttlichen Personen. Dasselbe gilt auch für die folgenden Texte. Fragment 36 zum Joh. Kom. (IV 512, 23)* bringt die ἁγία Τριάς in Zusammenhang mit der Taufe. Nachdem Vater und Sohn und Heiliger Geist erwähnt worden sind, wird gesprochen vom Wasser (= Taufe), das teilhat an der Kraft der Heiligen Drei. Eine andere Stelle handelt von einem Menschen, der die Heilige Dreifaltigkeit in sich hat¹. Die meisten Texte sprechen von der θεωρία² oder γνώσις τῆς ἁγίας τριάδος, von der Erkenntnis der Heiligen Drei, was im Aufstieg der Erkenntnis den höchsten Grad darstellt, da es die Schau der erhabenen göttlichen Drei ist, die über alles Geschöpfliche hinausgeht und in der der νοῦς des Menschen ausruht und erquickt wird³.

Χριστός

Einleitend ist zu bemerken, daß sich nirgends bei Origenes etwa ein Ausdruck ὁ ἅγιος Χριστός findet⁴. Im Brief an Julius Africanus VI 1 (17, 20)** über die Susanna-Geschichte entbietet Origenes seinem geliebten Bruder ἐν Θεῷ πατρὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἁγίου παιδὸς (αὐτοῦ) Gruß und Wunsch für sein Wohlergehen. Origenes lehnt sich dabei vermutlich einfach an den Schriftgebrauch an, etwa an Apostelgeschichte 3, 26. Und wenn Dillersberger bezüglich des NT sagt⁵, die Berufung der Christen bei ihrem Gebete auf den ἅγιον παῖδα Ἰησοῦν

¹ Vgl. H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius, ZkTh 63 (1939) S. 98 mit Anmerkung 22. Der Verfasser sagt: „Daß es bei Origenes keine θεωρία τῆς ἁγίας Τριάδος gibt, ist klar, da ja vom Logos und vom Vater nie als dem gleichen Schauobjekt die Rede ist (geschweige denn vom Heiligen Geist)“.

² Sel. in Ps. 37, 22 f. (12, 236)**.

³ Sel. in Ps. 144, 3 (13, 153)**.

Sel. in Ps. 17, 15 (12, 60)**.

Sel. in Genes. 30, 37 (8, 80)**.

Sel. in Ps. 38, 5 (12, 271)**: γνώσις τῆς ἁγίας τριάδος.

Sel. in Ps. 54, 7 (12, 362)**: γνώσις τῆς ἁγίας τριάδος.

Sel. in Ps. 144, 3 (13, 153)**: γνώσις τῆς ἁγίας τριάδος.

Sel. in Num. 24, 6 (10, 6)**.

⁴ Es sei hier auch verwiesen auf die Stellen über ἁγιασμός, die später behandelt werden (III. Kap. 1).

⁵ Dillersberger S. 45.

scheine vom Gedanken an die völlige Reinheit und Gottwohlgefälligkeit des „Knechtes“ getragen zu sein, so kann das wohl auch für Origenes gelten. Vielleicht wäre aber noch etwas stärker auf die Zugehörigkeit des „heiligen Knechtes“ zur Gottheit, als bloß auf die Reinheit und Wohlgefälligkeit vor Gott hinzuweisen. Denn dieser „Knecht“ ist doch eben der *Gott-Mensch*¹.

Klar wird durch das Prädikat *ἅγιος* auf die sittliche Reinheit Christi der Ton gelegt an einer Stelle des Johanneskommentars, Joh. Kom. X 6, 24 (IV 176, 15), wo sich Origenes gegen die Ebioniten wendet, die Christus als den *ἅγιον καὶ δίκαιον πάντων ἀνθρώπων* bekennen. Ebenso verhält es sich mit Joh. Kom. VI 30, 155 (IV 140, 15): die Pharisäer vermuteten, Christus sei nur ein *ἄνθρωπος τέλειος ἅγιος* (zu beachten ist diese Zusammenstellung), und darum tadelte sie Johannes der Täufer: „In eurer Mitte steht, den ihr nicht kennt“ (Joh. 1, 26). — Zu erwähnen sind noch einige andere Texte. In den Sel. in Ps. 64 kommentiert Origenes den 5. Vers: „*ἅγιος ὁ ναός σου* (sc. *θεοῦ*) *θαυμαστός ἐν δικαιοσύνῃ* und sagt: *ὁ Χριστὸς ὢν τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν αὐτῷ ἅγιός ἐστι καὶ θαυμαστός καὶ δικαιοσύνη* (12, 391)**. Es ist einleuchtend, daß die Bezeichnung Christi als *ἅγιος* hier in seinem göttlichen Ursprung (der Vater wohnt in Christus) begründet liegt.

Ferner führt ein Fragment zu Lukas (Anhang zu Fragment 28 — IX 246, 4)*, resp. zu Matthäus (Matth. Kom. Fragm. 160 — XII, 1, 79)* aus, Christus sei heilig und ruhe deshalb in den Heiligen². Da Origenes unter den „Heiligen“ hier die vollkommenen Christen versteht, faßt er bei Christus, den er „heilig“ nennt, dessen sittliche Vollkommenheit und absolute Tugendfülle ins Auge. Selbstverständlich gründet sich diese letzten Endes auf die seinshafte Heiligkeit Christi, nämlich auf seine göttliche Natur. Zu Matth. 2, 23 haben wir aus dem Matthäuskommentar ein Fragment, Fragm. 36 (XII 1, 30)*, wo wir lesen: *τοῦτο οὐχ ἐδρίσκειται λεχθέν. εἰ δὲ ἴσον ἐστὶν* (nämlich das *ναζωραῖον*) *τῷ ἡγιασμένῳ, πολλοὶ προφητῶν εἰρήκασιν Χριστὸν ναζωραῖον τουτέστιν ΑΓΙΟΝ*. Der Exeget Origenes findet das Zitat nirgends in der bei

¹ Procksch-Kittel, Theol. Wörterbuch I 102, wo von Jesus Christus als dem *ἅγιος* gehandelt wird, meint allerdings bezüglich der Stellen in den *Actus Apostolorum* über den *ἅγιος παῖς*, es würde weniger der göttliche Ursprung dadurch betont, als vielmehr seine kultische Mission als Messias (Knecht Gottes). Ebenso Asting S. 113.

² Vgl. Is. 57, 15; 1. Klemensbrief 59, 3; Constitut. Apost. 8, 11. Ähnliche Gedanken treffen wir auch in liturgischen Texten.

Matthäus vorliegenden Form. Wenn man aber das *ναζωραῖος* als gleichbedeutend mit *ἅγιος* ansehe, nennen viele Propheten Christus einen „*ναζωραῖος*“. Daß an dieser Stelle *ἅγιος* besagen soll „für Gott und seinen Dienst bestimmt und geweiht“, ergibt sich aus der Gleichung des Adjektives *ἅγιος* mit *ναζωραῖος*. Dabei ist aber der Gedanke der moralischen Unbescholtenheit und des reinen Lebenswandels nicht ausgeschlossen, da die Nasiräer auf Grund ihrer speziellen Weihe an Gott sich verpflichteten, nach Vollkommenheit zu streben.

H. Smith, *Ante-Nicene Exegesis of the Gospels* II 151 (zitiert nach Asting S. 75) bringt ein Fragment von Origenes aus der Possinus-Catene zu Mark. 1, 24, wo es heißt: „Woher kommt es, daß der Dämon nicht sagt: ‚Du bist heilig‘, sondern: ‚Du bist *der* Heilige‘ (*ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ*), mit Hinzufügung des Artikels? Das tut er, um zu zeigen, daß, obgleich es mehrere Heilige gibt, es doch nur einen gibt, der ‚Der Heilige‘ ist, nämlich der Herr.“ Christus ist also nach Origenes *ὁ ἅγιος*. Er ist dies wegen seines Berufes und seiner Machtvollkommenheit, die er kraft seines göttlichen Wesens besitzt. Durch den Vergleich mit den „Heiligen“ kommt jedoch auch die vollkommene sittliche Qualität, die Jesus besitzt, zum Vorschein.

Wenn wir die Stellen über Christus bei Origenes überblicken, so zeigt deren Prüfung, daß unser Autor in der Auffassung über den Gottmenschen als *ἅγιος* gegenüber der vorausgehenden Zeit nichts wesentlich Neues aufweist. Er ist eben Exeget und Biblizist, und deshalb hält er sich sowohl im Ausdruck, wie auch in seinem Gedankengang in erster Linie an die Schrift: Christus ist für Origenes der Sohn Gottes; wegen seines göttlichen Ursprunges und der daraus sich logisch ergebenden absoluten sittlichen Vollkommenheit ist er *ἅγιος*. Den hellenistischen Einfluß, der sich jedoch bereits im Sprachgebrauch des NT zeigt, finden wir bei Origenes ebenfalls, indem *ἅγιος* für ihn auch den Sinn von „ehrwürdig, verehrungswürdig“ besitzt.

Maria¹

Aehnlich wie bei den Stellen über die *ἁγία Τριάς* liegen die Verhältnisse bei denjenigen über die Mutter Christi. Es lassen sich Texte

¹ Mit Maria in den Schriften des Origenes befaßt sich C. Vagaggini, *Maria nelle opere di Origene*, Roma 1942 (*Orientalia Christiana Analecta* 131). Vagaggini ist gegenüber den griechischen Fragmenten der Lukashomilien sehr skeptisch. Er mahnt zu größter Vorsicht in der Beurteilung dieser Fragmente, wo sich keine lateinische

nachweisen, wo von der *ἁγία παρθένος* (oder *παναγία¹ παρθένος*), sowie von der *παναγία θεοτόκος* gesprochen wird². Aber es muß doch etwas eigenartig berühren, daß sämtliche Texte, die beigebracht werden können, aus Catenen stammen, allerdings aus sehr zuverlässigen, wie Max Rauer in seiner Einleitung zu den Lukashomilien betont³. In der siebenten Homilie über das Lukasevangelium (IX 50, 8)* ist von den *πρόγονοι τῆς παναγίας θεοτόκου⁴* die Rede. Ob bereits Origenes den Ausdruck *θεοτόκος* gebraucht, oder ihn vielleicht sogar selbst geprägt hat, ist umstritten, obwohl gerade in neuester Zeit die Autoren eher positiv eingestellt sind⁵. Der Begriff ist an und für sich bei Origenes

Uebersetzung des Hieronymus vorfindet. Der Aufsatz von A. Agius, *The blessed Virgin in St. Ambros and Origen*, *Downside Review* 1932, S. 126-137 war mir nicht zugänglich. Vagaggini bemerkt (S. 10 Anm. 3), der Aufsatz von Agius sei „insufficiente“.

¹ Ueber das verstärkte *ἁγία* in der Form von *παναγία* und die Bedeutung der beiden Wörter siehe S. 37 Anm. 3. E. A. Sophocles führt in seinem Wörterbuch für die byzantinische Zeit als Belege des Ausdruckes *παναγία* (= Titel der Gottesgebärerin) Hippolyt (PG 10, 840 A) an, ferner Methodius und spätere Schriftsteller. Aus zeitlichen Gründen wäre es somit durchaus möglich, daß auch Origenes die Verstärkungsform bereits gebraucht hat; denn Origenes ist Zeitgenosse Hippolyts von Rom, den er anlässlich seiner Reise nach Rom persönlich kennenlernte. Der *Thesaurus Græcæ Linguae* und das *Lexicon* von Liddell-Scott führen bezüglich der Gottesmutter s. v. *πανάγιος* keine Stellen an.

² In Luc. Hom. VII (IX 46, 5)* erhält Maria das Prädikat: *μακαρία*.

³ GCS: Origenes Bd. IX (1930) Einleitung S. XXVIII ff. vgl. M. Rauer, *Form und Ueberlieferung der Lukas-Homilien des Origenes*, in TU 47, 3 (1932) S. 41 ff. Zur Ergänzung sind beizuziehen die Kritiken über die Arbeit Rauers: Grützmacher, *Theol. Lit. Bl.* LII (1931) S. 6 f. Devreesse, *Rev. Bibl.* (1933) p. 140-150. Kœtschau, *Theol. Lit. Zeit.* (1931) S. 153-159. Vaccari, *Biblica* (1932) p. 107-113. Klostermann, *Götting. Gelehrter Anz.* (1932) S. 71-78.

⁴ Vagaggini bemerkt S. 25 zu diesem Fragment: „Le idee non sono abbastanza caratteristiche per riconoscervi positivamente la mano di Origene.“ Vgl. dazu Vagaggini S. 107 Anm. 40.

⁵ *Positiv*: v. Harnack, in TU 42, 3 (1918) S. 87. Krebs E., *Gottesgebärerin*. Köln 1931. Bartmann B., *Lehrbuch der Dogmatik I*, Freiburg i. B. 1932, S. 421. Diekamp F., *Katholische Dogmatik II*, Münster 1930, S. 350. Dölger Franz Joseph, *Antike und Christentum I* (1929) S. 118 ff. u. V (1936) S. 152. B. Altaner, *Patrologia* (1940) sagt S. 135: „In ogni caso l'espressione *θεοτόκος* ebbe certo origine nella Scuola Alessandrina e fu usata correntemente, per es. da S. Atanasio.“

Negativ: Dublanchy, in *Dict. theol. cath.* IX 2350 f. (1926). Rahner H., *Probleme der Hippolyt-Ueberlieferung*, in *ZkTh* 59 (1935) S. 73-81 und 60 (1936) S. 577-90, bezweifelt die Echtheit der in Frage kommenden Origenes-Fragmente und hält Hippolyt von Rom als den ältesten Zeugen für den Ausdruck.

durchaus nicht unmöglich, wenn auch die Belegtexte aus Catenen stammen¹.

In mehreren Texten wird Maria sodann *ἁγία παρθένος* genannt, zweimal sogar *παναγία*. Alle Belegstellen stammen aus den Lukas-homilien. In Luc. Hom. VII (IX 50, 3 ff.)* heißt es: *καλῶς δὲ „καρπὸν κοιλίας“ τῆς παναγίας παρθένου ἡ Ἑλισάβετ ὠνόμασε διὰ τὸ μὴ ἐξ ἀνδρὸς εἶναι τὸ νοσφορούμενον, ἀλλ’ ἐκ μόνης τῆς Μαρίας πνεύματος ἁγίου ἐνοικήσαντος ἐν αὐτῇ*². Mit diesem Text ist zu vergleichen Joh. Kom. XXXII 16, 191 (IV 452, 4), wo Origenes erklärt, daß Jesus ἐκ παρθένου τῆς Μαρίας καὶ ἁγίου πνεύματος τὴν γένεσιν ἀνείληφεν, was einige bezweifeln wollten. Wie mir scheint, dürfen wir im Begriff „heilige (resp. allerheiligste) Jungfrau“ nicht bloß das sittliche Moment suchen und sehen; das Ganze geht tiefer. Das zeigt gerade die Zusammenstellung der heiligen Jungfrau mit dem Heiligen Geist, der der Geist Gottes ist. Maria steht als die Mutter des Gottmenschen in einem ganz außergewöhnlichen Verhältnis zu Gott; und auf die Gottheit Christi kommt Origenes ja wiederholt zu sprechen. Ich verweise nur auf die oben (S. 46) angeführte Stelle Joh. Kom. X 6, 24 (IV 176, 15). Somit ist das Prädikat *ἁγία* bei Maria ganz besonders begründet. Nicht die ethische Qualität Mariens bestimmt also unsern Autor, sie *ἁγία* resp. *παναγία* zu nennen, sondern ihre Würde als Mutter Gottes. Ich möchte daher vermuten, es sei wirklich Origenes selber, und zwar vielleicht er als erster, der mit der Bezeichnung *ἁγία παρθένος* Maria, der Erlösermutter und Jungfrau einen festen Ehren- und Würdentitel geben will; man darf darin einen Ausdruck der Hochschätzung und Verehrung des Alexandriners für die erhabenste aller Frauen sehen.

Wird in der Lukas Homilie VII sowie an einigen andern Stellen³ auf dieses seinshafte, durch die Gnade bewirkte Verhältnis Mariens zu Gott Gewicht gelegt, so scheint Origenes an einer anderen Stelle

Unentschieden läßt die Frage Vagaggini, S. 107: „Comunque, negli scritti di Origene che ora possediamo, non si può trovare nessuna certa lezione della parola Theotocos.“ Vgl. dazu die Stelle des gleichen Autors, S. 119, wo er eine bedeutend positivere Haltung einnimmt.

¹ Der Titel *θεοτόκος* erscheint auch in den Sel. in Deut. 22, 23 (10, 378)**; jedoch ohne das Beiwort *ἁγία*.

² Vgl. dazu das auf S. 48 Anm. 4 Gesagte.

³ Luc. Hom. XI (IX 77, 6)*; XVII (IX 117, 13)*; XIX (IX 129, 3)*: *παναγία παρθένος* (vgl. dazu Vagaggini S. 40).

mehr das sittliche Moment im Prädikat *ἁγία* für die Gottesmutter hervorheben zu wollen, nämlich in Luc. Hom. XIX (IX 128, 17)*: *Πῶς λέγει ἡ παναγία παρθένος· „ἰδοὺ ὁ πατήρ σου καὶ γὰρ ὁδυνώμενοι ξητοῦμέν σε“, ἐπισταμένη, ὅτι ἐκ παρθενίας ἐστὶν ἀμολύντου; διὰ τοὺς ἀκούοντας διδασκάλους, ἐπεὶ δὴ ἐνόμιζον αὐτὸν ἐκ πορνείας εἶναι*¹.

Geisterwesen

Die Engel spielen im Schrifttum des Origenes eine nicht unbedeutende Rolle, und zwar treten sie meist mit dem Prädikat *ἄγιος* auf². A. v. Harnack weist in TU 42, 4 (1919) S. 134 Anm. 2 darauf hin, daß die Engellehre des Origenes kompliziert sei. Es sei oft nicht festzustellen, was bei ihm singulär und was allgemeine Vorstellung sei. In PA besonders betont Origenes (I 8) selber, seine Ausführungen über die Engel seien keine Lehrsätze, sondern nur Erörterungen. — Bei den Geisterwesen unterscheidet er: *δυνάμεις, ἄγγελοι, πνεύματα*³.

*ΔΥΝΑΜΕΙΣ*⁴. „*Δυνάμεις*“⁵ ist wohl der allgemeinste Begriff für die Engel, von denen der Alexandriner „*ἄγιος*“ prädiziert. Das zeigt Joh. Kom. X 39, 269 (IV 216, 18), wo Origenes ausführt, daß die einen von ihnen höher stehen, die andern tiefer⁶. In c. Cels. III 37 (I 234, 4 ff.) wird gesagt, daß die Pneumatiker Einblick in diese himmlische Hierarchie haben. An verschiedenen Stellen hören wir, daß der Wohnort der *δυνάμεις* der Himmel ist⁷, daß Gott in ihnen wohnt⁸, und daß sie als *νοεραὶ καὶ ἅγιοι* so den Tempel Christi bilden, wie Christus der

¹ Vagaggini widmet in seinem Buche über Maria ein eigenes Kapitel (7. Kap.: I „Progressi“ di Maria) dem Problem „Vollkommenheit und Heiligkeit Mariens“.

² Nicht selten nennt Origenes die Engel „*θεοὶ*“, z. B. c. Cels. VIII 31, 32. Vgl. auch die im Abschnitt „*Ἄγγελοι*“ behandelte Stelle aus c. Cels. III 37: *θεοὶ καὶ ἅγιοι ἄγγελοι*.

³ Ausführlich handelt Origenes über die Engel auch in c. Celsum V. Vgl. dazu A. Miura-Stange, Celsus und Origenes (Gießen 1926) S. 97 ff.

⁴ Es muß allerdings bemerkt werden, daß die meisten hierher gehörenden Texte aus Catenen stammen, und zwar zum großen Teil aus den Sel. in Psalmos (von den 20 Stellen entfallen 13 auf die Sel. in Psalmos).

⁵ Nur einmal kommt die Singularform vor.

⁶ Vgl. Sel. in Ezech. 1, 26 f. (14, 181)**.

⁷ Z. B. Sel. in Ps. 134, 6 (13, 132)**.

⁸ Sel. in Ps. 118, 89 (13, 83)**; Sel. in Ps. 42, 3 (12, 318)**; Sel. in Ps. 112, 5 f. (13, 53)**.

Tempel Gottes ist¹. Wie dann der Himmel der Erde gegenübergestellt wird, so die *ἅγαι δυνάμεις* den *ἄνθρωποι*². Andere Texte setzen die *ἅγαι δυνάμεις* den *ἄγιοι ἄγγελοι* gleich³. Verschiedene Stellen sprechen deutlich von der Aufgabe, die den *δυνάμεις* den Menschen gegenüber zukommt. Sel. in Ps. 37, 12 (12, 235)** heißt es, daß diese heiligen Mächte in der Stunde der Prüfung weggehen, damit sich der Versuchte und Geprüfte bewähre, oder bei Nichtbewährung bestraft werde. Besonders Einfluß haben sie auf die geistige Tätigkeit des Menschen, ohne daß ein solcher auf den menschlichen Körper ausgeschlossen wäre⁴. Da sie selber vollkommen sind, vermögen sie auch die nach Vollkommenheit strebenden Menschen zu erziehen. Auf die Vollkommenheit dieser Mächte weist Origenes auch hin, wenn er im Matth. Kom. tom. XV 25 (X 424, 20) sagt, jene unter den heiligen und seligen Mächten (*ἅγαι καὶ μακάριαι δυνάμεις*), die „zur vollkommenen Mannesreife gelangt sind“ (Eph. 4, 13), seien „Brüder“ Christi (vgl. Sel. in Ps. 24, 16-12, 102)**. In diesen Zusammenhang hinein gehört ferner eine Stelle aus den Sel. in Ps. 10, 8 (12, 26)**, wo es heißt, daß in jenen Menschen, die die *γνώσις* und die Tugend besitzen, die heiligen Mächte ruhen. Und diese heiligen Mächte werden dem *διάβολος* gegenübergestellt⁵, der seinen Sitz in jenen Menschen aufgeschlagen hat, die den *πλοῦτος ἀγνωσίας καὶ ἀδικίας* haben. In den Sel. in Ps. 24, 16 (12, 102)** hören wir: *Εἰ τις υἱοθεσίας οὐκ ἔλαβε πνεῦμα, οὐδὲ τῶν ἁγίων δυνάμεων καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ γέγονεν ἀδελφός, λεγέτω μονογενής εἶναι καὶ πτωχὸς ἐστερημένος τοῦ πλούτου τῆς γνώσεως*. Wenn also ein Mensch den Geist der Kindschaft nicht besitzt noch Bruder der heiligen Mächte und Christi selber geworden ist, so soll er, nach Origenes, sagen, er sei ein *μονογενής* und ein *πτωχός*, da er des Reichthums der Gnosis ermangelt; mit andern Worten, wer nicht den Geist der Kindschaft hat noch Bruder der Engel und Christi ist, dem fehlt der Reichthum der Gnosis und der ist deshalb allein und arm.

Einen eigentümlichen Gedanken bieten die Sel. in Ps. 21, 10 (12, 85)**, wo von einer unsichtbaren, heiligen Kraft bei der Geburt

¹ Sel. in Ps. 17, 7 (12, 57)**.

² Sel. in Ps. 134, 6 (13, 132)** u. a.

³ PE XXIII 4 (II 353, 1); Jerem. Hom. X 7 (III 77, 16).

⁴ Jes. Nav. Hom. XX 1 (VII 417, 27)*, Philocalia; Sel. in Ps. 75, 5 (13, 15)**; Ezech. Hom. I 7 (VIII 331, 19ff.) lat. u. a.

⁵ Vgl. zu dieser Gegenüberstellung Num. Hom. XX 3 (VII 195) lateinisch.

des Menschen die Rede ist (als Beispiel wird Paulus angeführt); diese heilige Kraft wird einer *δύναμις χειρῶν* entgegengesetzt, die die Sünder aus dem Mutterschoße herauszieht. Von Christus wird gesagt, daß der Vater selbst ihn herausgezogen habe. — Im Matth. Kom. tom. XV 7 (X 366, 8) befaßt sich Origenes mit Matth. 19, 13f., wo es heißt, zum Heiland seien Kinder gebracht worden; dazu bemerkt der Autor, auch die heiligen Mächte könnten hervorragende Jünger des Sohnes Gottes genannt werden.

ΑΓΓΕΛΟΙ¹. Wie in einem Fragment aus dem Hohelied-Kommentar bei Procop von Gaza² als Freunde des Bräutigams (= Christus) zusammen mit den Aposteln und Propheten *ἄγιοι ἄγγελοι* erscheinen, so werden die heiligen Engel auch in Jerem. Hom. XVI 3 (III 134, 25) zusammen mit diesen erwähnt: *ἐὰν ἔλθῳ ἐπὶ τὸν χορὸν εἴτε τῶν προφητῶν εἴτε τῶν ἀποστόλων εἴτε καὶ ἐπαναβεβηκότων ἁγίων ἀγγέλων, λέγω ὅτι πάντες οἱ Χριστοῦ μιμηταί, ὡς ἐκεῖνος πέτρα ἐστὶ, πέτραι γίνονται* (zu Jerem. 16, 17). Mit den Propheten und den Aposteln gehört demnach der *χορὸς (τῶν) ἐπαναβεβηκότων ἁγίων ἀγγέλων* zu den Nachahmern Christi.

In ähnlicher Weise spricht der Alexandriner von *ἄγιοι ἄγγελοι* in Verbindung mit dem Sohne, dem Heiligen Geist und den gerechten Menschen³. In c. Cels. I 17 (I 69, 14) führt Origenes aus, daß Moses von Gott, den heiligen Engeln und Menschen seinem Volke berichtet habe; und in c. Cels. III 28 (I 225, 23) sagt er, Gott und seine heiligen Engel hätten bereits vor der Menschwerdung Christi zu uns gesprochen.

Bemerkenswert ist eine Stelle aus dem Joh. Kom. II 31, 186 (IV 88, 11), wo Origenes die Auffassung vertritt, daß Johannes der Täufer einer aus der Schar der Engel sei, der in Nachahmung der Menschwerdung Christi auf seine Engelnatur verzichtete und menschliche Natur annahm, und so dem Herrn als Vorläufer diente.

Von Dienstleistung der heiligen Engel gegenüber Menschen handeln verschiedene Texte: Engel stehen den Aposteln bei und beschüt-

¹ Nur zweimal begegnet uns der Ausdruck im Singular.

² Hohelied Kom. III (VIII 184, 27)*.

³ Sel. in Ps. 121, 1f. (13, 111)**; vgl. PE XXXI 6 (II 400, 5): Die *ἱεροὶ ἀνθρώποι* und die *ἄγιοι ἄγγελοι* (zuvor war die Rede von *ἀνθρώποι ἄγιοι καὶ μακάριοι ἄγγελοι*) bilden eine einzige Versammlung. — Auch die *ἄγγελοι* erhalten bisweilen bei Origenes das Epitheton *ἱεροί*. z. B. Sel. in Ps. 57 (12, 370)**.

zen sie im Auftrag Christi¹. Sie reichen den Jüngern Jesu vor allem geistige Nahrung, d. h. Erkenntnisse dar². C. Cels. V 5 (II 5, 5) werden diese Engel, die uns gnädig sind und alles für uns tun, als *ἅγιοι ἄγγελοι* bezeichnet. Darum erhebt der Psalmist seine Augen zu den Höhen = zu den *ἅγιοι ἄγγελοι*; denn er wartet darauf, von einem aus ihnen unterstützt zu werden (Sel. in Ps. 120, 1 — 13, 110)**. Von den heiligen Schutzengeln (*ἄγγελοι ἅγιοι τιθηνοί*) spricht ausdrücklich eine Stelle in Jerem. Hom. X 8 (III 78, 23). Diese tragen uns in ihrem Schoße aus dieser irdischen Welt zu den himmlischen Räumen³. Im Matth. Kom. tom. X 13 (X 15, 13 ff.) lehnt Origenes die Ansicht gewisser Leute ab, die glauben, die erlösten Menschen stehen höher als die heiligen Engel. Wie schon bei den Stellen über die *ἄγναι δυνάμεις*, so finden sich auch unter denen, die von den *ἅγιοι ἄγγελοι* sprechen, solche, wo diese den bösen Geistern (*δαίμονες*)⁴, dem Teufel, der im schlechten Menschen zuhause ist, gegenübergestellt werden (Matth. Kom. tom. XIII 28 — X 256, 13)⁵.*

In c. Cels. III 37 (I 233, 23), wo die Engel ebenfalls den heidnischen Dämonen gegenüberstehen, gibt ihnen Origenes nicht nur das Prädikat *ἅγιοι*, sondern er nennt sie *οἱ τοῦ θεοῦ θεῖοι καὶ ἅγιοι ἄγγελοι* und sagt von ihnen, sie seien anders geartet und gesinnt als die auf Erden hausenden Dämonen.

Fragm. 401 aus dem Matth. Kom. (XII 1, 169)* erklärt den Schrifttext Matth. 20, 8 und bemerkt dazu (*ἐργάται*) *εἰσὶν οἱ ἅγιοι ἄγγελοι ἐργαζόμενοι τὸ θέλημα αὐτοῦ* (sc. θεοῦ) *ἐν τῷ ἀμπελῶνι „αὐτοῦ“*. Die

¹ Joh. Kom. VI 57, 292 (IV 165, 30); c. Cels. VIII 60 (II 276, 28): Beistand und Schutz der heiligen Engel und Gerechten erbitten. Vgl. Jes. Nav. Hom. XX 1 (VII 417, 27)*, Philocalia: Heilige Mächte, die uns während der Schriftlesung nahe sind.

² Joh. Kom. XIII 34, 220 (IV 259, 24); 50, 335 (IV 278, 29): Gott hat die einzelnen Völker unter die Engel verteilt; sich selbst hat er das Volk Israel als Erbteil vorbehalten. — Die heiligen Engel haben besondere *θεωραί*, die sie erkennen: Sel. in Ps. 30, 16 (12, 130)**. Vgl. Martyr. 13 (I 13, 29): Der Chor der heiligen Engel, die Erhabenes geschaut haben. — C. Cels. V 5 (II 5, 10): Die *ἅγιοι ἄγγελοι* haben eine genauere Auffassung über Christus.

³ Vgl. J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, S. 116 ff.

⁴ Sel. in Ps. 16, 13f. (12, 53)**: Die Wohltaten spendende Hand Gottes sind die heiligen Engel, durch die Gott für die Welt vorsorgt. Die Dämonen sind ihnen entgegen, da sie nicht wollen, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.

⁵ Vgl. ferner PE XXXI 6 (II 399, 15); Sel. in Num. 22, 4 (10, 3)**; siehe auch Kirsch, S. 120.

heiligen Engel erscheinen als ἐργάται, da sie den Willen Gottes in seinem Weinberg vollbringen.

ΠΝΕΥΜΑΤΑ. Nur wenige Stellen sind hier beizubringen¹. Joh. Kom. XIII 25, 152 (IV 249, 25) werden diese Geister zusammengestellt mit den Engeln und gerechten Seelen. Das Prädikat ἅγιοι steht zwar nur bei ἄγγελοι, gehört aber doch wohl zu beiden Ausdrücken, die hier synonym zu sein scheinen. Origenes denkt m. E. bei diesen πνεύματα an die Seelen der Abgeschiedenen, was PE XXXI 5 (II 398, 18) nahelegt, wo der Ausdruck die Seelen verstorbener Gläubigen bezeichnet, ebenso wie der dritte Begriff ψυχαὶ δίκαιαι. Es bleibt noch eine Stelle aus den Selecta in Psalmos zu erwähnen, Sel. in Ps. 43, 5 (12, 320)**. Hier liegt eine deutliche Anlehnung an die λειτουργικὰ πνεύματα von Hebr. 1, 14 vor, die zum Dienste der Menschen, welche das Heil erlangen sollen, ausgesandt sind: heilige, dienende Engel.

Ἄστρον. Es ist bekannt, daß nach Origenes zu den geschaffenen Vernunftwesen im Himmel (Geisterwesen) auch die Gestirne gehören (PA I 7; PE VII; c. Cels. V 10)², von denen ein Teil durch ihren Fall, wie die menschlichen Seelen, einen Körper erhielten³. Darum soll hier Fragm. 37 aus den Jerem. Homilien zu Jeremias 28, 9 (LXX) erwähnt werden (III 217, 31)*: ὅσῳ (andere Lesart ὅσα) δὲ ἀμαρτάνομεν „τὸ κρίμα“ ἡμῶν αὖξει καὶ „ἐξαίρει ἕως τῶν ἄστρον“, τῶν ἁγίων δηλαδὴ. Wenn Origenes diese ἄστρο „heilig“ nennt, so will er damit einerseits sagen, daß es sich dabei um himmlische Größen handelt; andererseits hebt das Prädikat ἅγια ihre Beharrlichkeit im Guten hervor. Diese Seite des Begriffes wird noch mehr in den Vordergrund gerückt durch das ebenfalls im Kontext erscheinende Gegensatzpaar „Engel-Dämonen“.

Es stellt sich nun die Frage: Warum gibt Origenes diesen δυνάμεις, ἄγγελοι, πνεύματα das Beiwort ἅγιος? Sicherlich lehnt er sich in vielen

¹ Vgl. Kattenbusch, II 688 mit Anm. 341: Origenes nennt die Engel πνεύματα ἅγια.

² Cadiou R., Origène et les „Reconnaissances Clémentines“, RSR 20 (1930) S. 506 ff. — Vgl. Kaetschau BKV²: Origenes I. Bd. S. XXXVI und Koch, Pronoia und Paideusis, S. 37. 50 f., ferner Miura-Stange, Celsus und Origenes, S. 84 ff.

³ Koch, S. 271 f. sagt, die Vorstellung, daß die Himmelskörper ζῶα und im Besitz einer Seele seien, sei platonisch. Doch sei dieser Gedanke zur Zeit des Origenes ausgesprochenes „Gemeingut“ gewesen.

Fällen, ohne sich darüber weiter Rechenschaft zu geben, an den alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch an, wo diese Geister „heilig“ genannt werden (z. B. Dan. 7, 9 ff., Job 5, 1 (LXX), Marc. 8, 38, Luc. 9, 26 usw.). Aber das scheint mir nicht eine ausreichende Erklärung zu sein. In PA I 5 führt Origenes aus, es erhebe sich die Frage, ob die Engel schon als „heilig“ erschaffen oder durch Fortschreiten zum Guten so geworden seien, da die Schrift vom Teufel und seinen Engeln, vom Fürsten dieser Welt, von unreinen und bösen Geistern und andererseits auch von himmlischen, irdischen und unterirdischen Wesen rede; dieselbe Frage müsse gestellt werden bezüglich der Dämonen. Der Autor kommt dabei zum Schluß, daß eine Entwicklung anzunehmen sei.

Im folgenden 6. Kapitel heißt es sodann, die Vernunftwesen könnten nur solange in seligem Zustand verbleiben, als sie an der Heiligkeit und Weisheit Gottes und an der Gottheit selbst Anteil hätten. Diese Ausführungen, sowie verschiedene der erwähnten Stellen lassen erkennen, daß Origenes beim Epitheton *ἅγιος*, das er den Geisterwesen gibt, zwar das moralische Moment des Begriffes, d. h. das Beharren im Guten und die Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes nicht übersieht. Aber damit ist keineswegs alles gesagt. Es muß uns auffallen, wie die Geisterwesen gerade dort, wo sie zur geistigen Tätigkeit des Menschen, zur Vernunft, zur Erkenntnis, zum Logos usw. in Beziehung gebracht sind, mit dem Prädikat *ἅγιος* ausgezeichnet erscheinen¹. Von Gott heißt es in den Sel. in Ps. 41, 4 (12, 313)**, daß er als *ἀρετή* und *σοφία* in den heiligen Mächten wohne. Die *ἅγαι δυνάμεις* ihrerseits ruhen im Menschen, der die *γνώσις* und die *ἀρετή* besitzt. Wir sehen also, daß moralische Vollkommenheit sowie Weisheit und Einsicht eng zusammengehören. Diesen Geisterwesen eignet aber nicht bloß ethische Vollkommenheit, sondern sie stehen auch *seinsmäßig* auf einer höheren Stufe: sie sind im Guten treu geblieben, haben sich nicht von Gott getrennt; dadurch aber blieben sie im Besitze der Vernunft und der Weisheit. Wie mir scheint, gibt der Alexandriner, in dessen Augen ja die Gnosis, die tiefere Einsicht in die göttlichen Wahrheiten, etwas sehr Wichtiges und Wertvolles ist, den Geisterwesen des Himmels nicht zuletzt mit Rücksicht auf ihre geistigen Qualitäten, wodurch diese Geister in einem besonderen Verhältnis zu Gott stehen, das Prädikat *ἅγιος*.

¹ Sel. in Ps. 17, 7: siehe S. 51 Anm. 1; Sel. in Ps. 10, 8. Jes. Nav. Hom. XX 1: siehe S. 51 Anm. 4, und andere der dort angeführten Stellen.

„Heilig“ ist ferner Ausdruck der Verehrung und der Ehrfurcht vor diesen Wesen¹ und des Vertrauens auf sie (z. B. gegenüber den Schutzengeln), ohne daß es sich dabei aber etwa um einen kirchlichen Kult handeln würde.

Noch eine andere Bedeutung mag in ἅγιος als auszeichnendem Beiwort der Geisterwesen stecken: es weist hin auf ihren Zusammenhang mit dem Himmel. Diese Geister sind Himmelsbewohner, gehören zur Sphäre Gottes und sind seine Vertreter. Sie nehmen teil an Gottes Wesen und seiner Herrlichkeit. „Heilig“ als Attribut der Geisterwesen heißt demnach bisweilen „himmlisch, göttlich“². Diesen Sinn hat m. E. das Adjektiv ἅγιος dort, wo die Engel den Menschen auf Erden entgegengesetzt werden, und dort, wo sie in Verbindung mit den heiligen Aposteln, Propheten und den Gerechten erscheinen. Es ist aber zu bemerken, daß Origenes, wenn er ἅγιος im Sinne von „göttlich, himmlisch“ verwendet, nicht original ist; denn wir treffen diesen Wortsinn auch in der Heiligen Schrift (z. B. Apok. 14, 10)³ und im urchristlichen Schrifttum (z. B. Pastor des Hermes).

Was speziell die πνεύματα betrifft, so ist auch hinzuweisen auf den Zusammenhang, den sie schon durch ihren Namen mit dem ἅγιον πνεῦμα, dem göttlichen Geiste, haben, wodurch das Prädikat ἅγιος bereits verständlich wird.

An diese drei Gruppen von Texten über die Geisterwesen soll eine weitere angefügt werden, nämlich jene der

(Προ)κεκοιμημένοι ἅγιοι = Entschlafene Heilige.

In den Sel. in Ps. 3, 6 (11, 418)**, wo die Ausdrücke ἐκοιμήθην und ὑπνώσα vorkommen, wird erörtert, daß der Weggang aus diesem Leben eine κοίμησις oder ein ὕπνος genannt werde. Es wird dann im Fragment gesagt, daß die Stelle Dan. 12, 2 (πολλοὶ τῶν καθ'ευδόντων) zu vergleichen sei mit dem über die entschlafenen Heiligen Gesagten (τοῖς λεγομένοις κεκοιμημένων ἁγίων). Die übrigen anzuführenden Texte stammen alle aus der Schrift „Vom Gebet“. So erscheinen in PE XI 1

¹ Origenes betont aber, daß die Christen die Engel nicht in der Weise verehren wie Gott und daß sie sie nicht etwa anbeten: c. Cels. II 4; V 4; vgl. Kirsch, S. 127.

² Vgl. die oben S. 53 zitierte Stelle aus c. Cels. III 37, wo ausdrücklich von ἅγιοι καὶ θεῖοι ἄγγελοι die Rede ist.

³ Vgl. Kattenbusch, II 688.

(II 321, 18) neben dem Hohepriester (= Christus) die Engel des Himmels, sowie die Seelen der entschlafenen Heiligen, die alle zusammen an der Seite des gut und recht betenden Menschen weilen. Diese τῶν προκεκοιμημένων ἁγίων ψυχαί sind offensichtlich die Seelen der verstorbenen Menschen. Wie an der genannten Stelle, so handelt es sich auch in PE XI 1 (II 322, 6) und PE XI 2 (II 322, 15) um die Fürbitte Verstorbener für die noch auf Erden kämpfenden¹ und zum Ziel strebenden Menschen. Es sei auch verwiesen auf Joh. Kom. XIII 58, 403 (IV 289, 23): φαίνεται δὲ μέλειν τοῖς προεξεληλυθόσιν τὸν βίον τοῦτον ἁγίοις περὶ τοῦ λαοῦ, ὡς ἐν Μακκαβαϊκοῖς γέγραπται (2. Makk. 15, 14). Wir haben hier zwar nicht das Verbum κοιμᾶν, aber der Ausdruck προεξεληλυθόσιν τὸν βίον ist offensichtlich parallel zu προκεκοιμημένοι². Diese bereits abgeschiedenen Heiligen sind zur Vollkommenheit gelangt und durften darum zu Gott eingehen, dem sie angehören, mit dem sie nun auf ewig verbunden, und so irgendwie „göttlich“ sind. Gewiß, auch dieser Begriff der κεκοιμημένοι ἅγιοι ist biblisch (Matth. 27, 52). Es sind die „Frommen“, deren Heiligkeit nach Origenes zutiefst in der Zugehörigkeit zu Gott, in dem übernatürlich seinhaften Verhältnis zu ihm gründet. — Doch, wen haben wir unter diesen „entschlafenen Heiligen“ zu verstehen? In PE XI 1 (II 322, 6) ist es der Hohepriester Onias, der 2. Makk. 15, 12 als „edler, rechtschaffener Mann, bescheiden im Umgang, sanftmütig von Charakter, würdevoll in seiner Rede, und von Jugend auf stets tugendbeseelt“ geschildert wird. Diesem Onias wird dann durch das ἄλλος der Prophet Jeremias gleichgesetzt, der also ebenfalls ein κεκοιμημένος und ἅγιος ist. (Vgl. die oben aus dem Joh. Kom. angeführte Stelle XIII 58, 403). An den beiden andern zitierten Stellen jedoch sind die Aussagen des Origenes ganz allgemein gehalten. Da es aber im Urchristentum allgemeine Ueberzeugung war, daß in erster Linie die *Martyrer* ihr Ziel erreicht haben und bei Christus in der ewigen Glückseligkeit sind und gerade sie als die wahrhaft Vollkommenen, die wahren Pneumatiker galten, die sich besonders auch durch den Dienst an den Brüdern auszeichnet

¹ Vgl. Kirsch, S. 49 mit Anm. 1, sowie Völker, S. 42 mit Anm. 3, wo in Betracht kommende Stellen angeführt werden.

² Damit ist ein lateinisch überlieferter Text in Lev. Hom. VII 2 (VI 377, 17f.) zu vergleichen, wo es heißt: „Auch die von hinnen scheidenden Heiligen (discedentes hinc sancti) erhalten nicht sogleich den vollen Lohn ihrer Verdienste . . .“; vgl. ebenda (VI 378, 20f.): De hac vita discedens sanctus.

haben, so möchte ich die Vermutung aussprechen, Origenes denke beim Ausdruck *κεκοιμημένοι ἄγιοι* vor allem an die Blutzengen¹, die ja ganz hervorragende Fürbitter am Throne Gottes für die noch auf Erden Kämpfenden und Ringenden sind², eine Vermutung, die umso näher liegt, da Origenes eine ausgesprochene Vorliebe und Verehrung für die Märtyrer zeigt. — In diesen Zusammenhang hinein gehört noch eine weitere Stelle aus der gleichen Schrift des Alexandriners; obwohl sie von *ἅγια πνεύματα* spricht, gehört sie durch die Beifügung *προκεκοιμημένων* deutlich hierher. Es ist PE XXXI 5 (II 398, 18), wo Origenes vom Ort des Gebetes handelt. Es heißt dort, daß nebst den Engelmächten und Christus selber heilige Geister die Gläubigen umgeben³. Diese heiligen Geister sind, wie Origenes ausführt, Seelen bereits abgeschiedener Menschen; aber es gehören auch solche dazu, die noch am Leben sind, wenn auch das „Wie“, so bemerkt er, nicht leicht anzugeben ist. Bei den bereits abgeschiedenen heiligen Geistern handelt es sich um solche, die ihr Ziel erreicht haben, die Glückseligkeit besitzen, bei Christus sind, und deshalb von seiten der Christen Verehrung genießen. Diese Geister stehen den Christengemeinden auf Erden beim Gebete bei⁴.

Dunkel bleibt der zweite Ausdruck der Stelle „die heiligen Geister derer, die noch am Leben sind.“ Was meint Origenes damit? Ich vermute, daß er an das Wirken der Pneumatiker in der Kirche denkt (vielleicht soll auch der gewählte Ausdruck *πνεύματα* in diese Richtung weisen), die ja als Lehrer und Seelenführer für die Brüder wirken⁵. Die höchste Stufe dieses Dienstes der Pneumatiker an den Brüdern besteht aber im Martyrium — die Märtyrer gelten in den Augen des Origenes als die Pneumatiker *κατ' ἐξοχήν* —; und somit wäre es nicht ausgeschlossen, daß Origenes unter den heiligen Geistern der bereits Abgeschiedenen, die mit den Engeln zusammen und bei Christus sind, speziell die Märtyrer im Auge hat; parallel dazu würde er mit den

¹ Vgl. Apokalypse 6, 9 f.

² Kirsch, S. 47.

³ Vgl. Delehaye, Sanctus S. 31. Kattenbusch, II 703 Anm. 365 hingegen legt die Stelle anders aus: Die *ἅγια πνεύματα* sollen die Engel sein.

⁴ Vgl. dazu im folgenden den Abschnitt über die heiligen Märtyrer, bei 3: Menschen des Neuen Testamentes.

⁵ Vgl. Völker, S. 168 ff.: Der Pneumatiker in seinem Verhältnis zur Umwelt. — Von der Fürbitte der noch lebenden „Heiligen“ spricht der Röm. Kom. 9, 12 (7,315)**: . . . ut ex recordatione eorum (sc. sanctorum) proficiamus.

heiligen Geistern, die noch am Leben sind, die Pneumatiker auf dieser Erde bezeichnen¹, die wegen ihrer sittlich strengen Lebensführung und ihres Strebens nach Vollkommenheit und der damit verbundenen Leiden von seiten äußerer und innerer Feinde Anteil an dem Los der Martyrer haben².

Der Name ἅγιοι besagt m. E. beim Ausdruck κεκοιμημένοι ἅγιοι also ein Dreifaches: Diese Menschen sind „heilig“ wegen ihrer sittlichen Qualität (sie sind „Fromme“), die ihnen den Eintritt in den Himmel und den Zutritt zu Gott (sie sind himmlische, ja, in gewissem Sinne göttliche Wesen) verschafft hat. Auf Grund dieser beiden Momente genießen sie die Verehrung ihrer Brüder und Schwestern auf Erden, der Christen. Die Gläubigen richten an diese Heiligen Gebete, und sind überzeugt, daß die Heiligen mit ihnen in der Gemeinde beten. Daß diese Verehrung bereits eine Art „Heiligenverehrung“ darstellt, scheint mir durchaus nicht unwahrscheinlich zu sein³. Ansätze dazu finden wir bereits vor Origenes in andern Schriften (vgl. 1. Klemensbrief 56, 1: ἅγιοι, an der Seite Gottes, an die Gebete gerichtet werden)⁴.

Eine kleinere Gruppe von Texten ist hier anzuschließen. Es handelt sich zwar fast nur um Catenen-Fragmente, die jedoch ohne weiteres echte Stücke des Origenes sein können. In der Schrift „Vom Gebete“ spricht Origenes ausdrücklich von den ἐν οὐρανῷ ἅγιοι, um derentwillen Gott im Himmel wohne. (PE XXIII, 4 — II 352, 18; vgl. damit Matth. Kom. Fragm. 38 II — XII 1, 31*: τοῖς ἁγίοις ἐν ἑσομένῳ αἰῶν).

¹ Vgl. allerdings Kœtschau, BKV² 48 Einleitung S. XLII, der sagt, nach PA II 11 vertrete Origenes die Ansicht, daß nach ihrem Hinscheiden die Heiligen an einem Ort auf Erden verweilen. So hätte man eventuell unter den „Heiligen“, die noch in diesem Leben weilen, ebenfalls bereits abgeschiedene Seelen zu verstehen. Aber meine versuchte Deutung scheint mir doch naheliegender und einfacher zu sein; denn sonst wird die klare Antithese von „Abgeschiedenen“ und denen, „die noch im Leben weilen“ aufgehoben und zerstört. Und Origenes scheint doch wirklich einen Gegensatz mit den beiden Gruppen ausdrücken zu wollen.

² Hom. III 12 in Ps. 37 (12, 201)** lat.: die „Heiligen“ in der Kirche, die durch ihren asketischen Lebenswandel und ihren Wissenseifer im Dienste der Gläubigen tätig sind, werden verleumdet und verfolgt.

³ Siehe Röm. Kom. 9, 12 (7, 315)**: Aptum et conveniens videtur, usibus sanctorum honeste et decenter, non quasi stipem indigentibus præbere, sed censum nostrum cum ipsis quoddammodo habere communem et meminisse sanctorum sive in collectis sollemnibus, sive pro eo, ut ex recordatione eorum proficiamus.

⁴ Es handelt sich freilich bei dieser Stelle aus dem 1. Klemensbrief um einen umstrittenen Text (vgl. Poschmann, Pænitentia secunda S. 122 ff.).

In Sel. in Genes. 17, 18 (8, 72)** erklärt Origenes „ἐναντίον σου“ und sagt τὸ γὰρ ζῆν ἐναντίον κυρίου, μακαρίων ἐστὶ καὶ τῶν ἁγίων μόνων. Der Autor äußert sich nicht weiter, wen er unter diesen ἅγιοι versteht. Man könnte an und für sich den Ausdruck „leben vor Gott“ ganz allgemein auf die Heiligen beziehen. Aber wenn man die Stelle mit andern vergleicht, so drängt sich der Gedanke auf, Origenes habe hier eine ganz besondere Gruppe von Heiligen im Auge. Darauf führte mich die Zusammenstellung von ἅγιος mit dem Adjektiv μακάριος¹. Dieses „μακάριος“ wird in den ältesten literarischen Dokumenten mit Vorliebe als Prädikat für Verstorbene gebraucht, obwohl es auch bei Lebenden verwendet wird. Aus dem inhaltlichen Zusammenhang aller hier zu behandelnden Texte geht hervor, daß es sich um die Heiligen in der Himmelherrlichkeit handelt². Es sind jene Menschen, die im Frieden heimgegangen sind und in Gott ruhen. Es ist also das Himmlische, die Verbindung mit Gott, was Origenes hier im Begriffe ἅγιος hervorheben will, und was er noch durch μακάριος verstärkt³. Dabei drückt μακάριος das Teilhaben an der himmlischen Seligkeit aus, ἅγιος hingegen mehr das Losgelöstsein vom Irdischen und das in Gottes Sphäre Versetztsein (vgl. Apok. 20, 6). Die Bedeutungen der beiden

¹ Bezüglich des Begriffes μακάριος und seiner Bedeutung sei verwiesen auf Delehaye, Sanctus, S. 69-72, und Turner C. H., μακάριος as a technical term, JTS 23 (1922) S. 31-35, worauf sich Delehaye besonders stützt. Wertvolle und richtige Hinweise für die Verbindung ἅγιοι καὶ μακάριοι gibt F. Kattenbusch, II 937 Anm. 128, d. h. Kattenbusch berücksichtigt die Verbindung „sancti et beati“, was aber doch dem ἅγιοι καὶ μακάριοι entspricht. — Zu dem Begriff μακάριος bemerkt Völker (S. 155), daß Origenes den Titel μακάριος dem christlichen Gnostiker, dem vollkommenen Christen als angemessenen und verdienten Titel geben will. Er verweist dabei auf Matth. Kom. tom. XVI 29. Dies ist jedoch keineswegs die einzige Art der Verwendung des Wortes. Weniger glücklich interpretiert m. E. Dillersberger, S. 103 μακάριος in bezug auf das NT.

² Ausdrücklich wird ein Unterschied gemacht zwischen den „Heiligen“ im Himmel und jenen auf Erden in Lev. Hom. IV 4 (VI 319, 23-26) lat. Es wird aber zugleich auch implizit die Einheit und Zusammengehörigkeit beider Gruppen betont.

³ Im Joh. Kom. I 17, 97 (IV 21, 13) ist die Rede von οἱ ἅγιοι ἐν μακαριότητι. Damit sind nicht Seelen Verstorbener, sondern reine Geister, körperlos und ohne ὄλη, in der Himmelherrlichkeit gemeint, also die guten Geister, die nicht von Gott abgefallen sind. (Beachte auch hier μακαριότης als Bezeichnung für die himmlische Seligkeit; vgl. Sel. in Ps. 41, 5f. (12, 314)**, wo der Himmel als τὸ μακάριον τέλος, ἡ θανμαστή σκηνή τοῦ θεοῦ καὶ ὁ ἐνδοτάτω οἶκος αὐτοῦ bezeichnet wird). — Vgl. Völker, S. 129 mit Anm. 1.

Begriffe lassen sich in dieser Verbindung nicht scharf trennen; es besteht ein gegenseitiges Ineinanderspielen.

An zwei Stellen, wo aber eindeutig von den himmlischen Heiligen die Rede ist, haben wir nicht die Verbindung *ἅγιος καὶ μακάριος*: Sel. in Ps. 74, 9 (13, 14)** und Matth. Kom. Fragm. 300 (XII 1, 34)*. Bei Sel. in Ps. 74, 9 kann man diese Heiligen des Himmels m. E. noch etwas genauer bestimmen. Es ist zuerst die Rede von den *ἁμαρτωλοί*, die den Kelch trinken und sich an ihren eigenen Schlechtigkeiten berauschen. Ihnen stehen die *ἅγιοι πάντες τὸ ποτήριον τῆς ζωῆς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (*ἐκπίνοντες*) gegenüber; vgl. Luc. 22, 18. Wenn wir die Ausführungen in Martyr. Kap. 28 daneben stellen, wo Origenes den „Kelch“ als das „Martyrium“ faßt, so glaube ich annehmen zu dürfen, daß er an der hier erwähnten Stelle, wo er vom Trinken des Kelches bei den Sündern und den Heiligen *ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* spricht, bei den *ἅγιοι* speziell an die Martyrer in der Himmelsherrlichkeit denkt¹. Zu erwähnen bleibt ein Fragment zu Lukas (Fragm. 60 — IX 262, 18*), das von den *μακάριοι καὶ ἅγιοι μετὰ „τὸ ἀναλῦσαι“* (vgl. Phil. 1, 53) *σὺν κυρίῳ ἐσόμενοι* spricht. Daß der Begriff *ἅγιος* in Verbindung mit *μακάριος* deutlich auf den Zustand in der Himmelsherrlichkeit hinweist, zeigt auch Sel. in Ps. 118, 97 (13, 85)**, wo zwischen dem *νῦν* und dem zukünftigen Zustand unterschieden wird. Hom. zu I. Sam. 28, 3 ff. Nr. 9 (III 294, 9) bringt die Verbindung *μακάριοι καὶ ἐκλεκτοί*² *καὶ ἅγιοι θεοῦ*³. Jerem. Hom. XVI, 4 (III 136, 9) hören wir von einer *ἀνά-*

¹ Vgl. Kattenbusch, II 937 Anm. 128, dessen Ausführungen mich in meiner Auffassung bestärken. — Ueber „*μακάριος*“ als Titel für den christlichen Blutzegen siehe Delehaye, Sanctus, S. 72.

² Kattenbusch, II 685 sagt m. E. sehr richtig, *ἅγιον* sei vielleicht am äußerlichsten vorgestellt, wenn es nur als *ἐκλεκτόν* gedacht sei (= auserwählt). Als *ἅγιον* gehöre das *ἐκλεκτόν* nicht mehr der Welt, sondern dem Himmel an. Damit stimmt, was Asting S. 138 f. bezgl. der Verbindung *ἅγιος καὶ ἐκλεκτός* bei Paulus sagt: Die Auserwählung ist Grundlage der Erlösung; Aussonderung von der Welt (*ἐκλεκτός*) und Hineinversetzen in einen nahen Zusammenhang mit Gott (*ἅγιος*). Die beiden Adjektive sind im wesentlichen gleichbedeutend; der Unterschied ist nur der, daß *ἐκλεκτοί* die Gläubigen als solche bezeichnet, die Gegenstand der Erlösungstat waren: *ἅγιοι* zielt auf den neuen Zustand selber hin, in den sie durch die Erlösungstat gelangt sind. — Bei Origenes scheint diese Verbindung skriptoristisch zu sein.

³ In den *ἅγιοι* lassen sich hier auch wieder die Martyrer vermuten, wenn man damit Martyr. 36 vergleicht, wo Origenes ebenfalls von dem Reinigungsfeuer spricht, durch das alle hindurchgehen müssen, das jedoch einigen, nämlich den Martyrern, nichts schadet. Vgl. Sel. in Ps. Hom. III 1 (12, 181)** und Kirsch, S. 70 f.

πανσις τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ¹, was uns wiederum deutlich auf die Heiligen im Himmel (beachte den Ausdruck ἀνά-πανσις = Ruhe und ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ = das erreichte Ziel — nicht εἰς Χριστόν) hinweist. Ebenfalls die Menschen in ihrer Vollendung im Himmel meint Origenes mit ἅγιοι in Fragm. in Luc. 84 (IX 274, 4)*: Infolge des Todes Christi werden sie nicht mehr in die Unterwelt eingeschlossen, sondern sie sind bei Gott (παρὰ θεῶ); vgl. Matth. Kom. Fragm. 560 (XII 1, 230)*. — Fragm. 300 aus dem Matth. Kom. (XII 1, 134)* erklärt den Ausdruck ἀποθήκη (Matth. 13, 30) und sagt, es sei damit das „obere Jerusalem“ (= Himmel) gemeint (Gal. 4, 26) oder die himmlischen Wohnungen, in denen die „Heiligen“ wie der Weizen aufbewahrt werden. Der Zusammenhang zeigt, daß unter ἅγιοι die im Jenseits zur Vollendung gelangten Menschen zu verstehen sind.

Zum Schluß sei hier eine Stelle aus den Sel. in Deut. 33, 2 (10, 382)** angeführt, wo freilich nicht klar ersichtlich ist, was für einen Sinn Origenes dem Worte ἅγιος gibt. Der Verfasser hält sich an den LXX-Text; der hebräische Text weist nämlich eine andere Lesart auf. Origenes sagt, mit „Kades“ sei nicht der Ort gemeint, sondern man habe darunter τοὺς ἁγίους zu verstehen. Ich vermute daher, daß der Alexandriner mit ἅγιοι hier die himmlischen Heerscharen bezeichnen will, indem er sich an den traditionellen Sprachgebrauch anlehnt (vgl. Zach. 14, 5; 1. Thess. 3, 13; Judas 14; Didache 16, 7).

2. Menschen des Alten Testamentes als ἅγιοι

Ἅγιοι als Substantiv

An mehreren Stellen spricht Origenes ganz allgemein von den Heiligen vor der Ankunft Christi und stellt diese den Heiligen nach seiner Ankunft gegenüber². In Fragm. 24 zu Luc. (IX 244, 9)* hören wir, daß die „Heiligen“ vor und nach der Ankunft des Erlösers eine Einheit bilden³. Im Joh. Kom. XX 12, 92 (IV 342, 12 f.) hält es Origenes

¹ Vgl. Sel. in Ezech. 3, 2 (14, 183)**, wo wir zuerst von den ἅγιοι und den ἀπαγγελλῆαι hören, die dann zusammengefaßt werden in den einen Begriff der μακάριοι (ἀπαξαπλῶς τὰ περὶ τῶν μακαρίων καὶ τῆς διεξαγωγῆς τοῦ ζῆν ἀνθρώπων).

² Joh. Kom. VI 4, 17 (IV 110, 4). Es soll hier auf einen lateinisch erhaltenen ähnlichen Text hingewiesen werden, Jes. Nav. Hom. XXIV 3 (VII 461).

³ Matth. Kom. Fragm. 409 zu tom. XVI 18 (XII 1, 172)* erklärt Matth. 21, 9

für angezeigt, keinen Unterschied zu machen zwischen den *ἅγιοι* des NT und denen des AT. Wie der Verfasser seine Ansicht begründet, wird sich zeigen bei der folgenden Interpretation der angeführten Texte.

Wenn andere Schriftsteller bei Erwähnung von „Heiligen“ des AT vorwiegend deren ethische Qualität betonen (z. B. 1. Klemensbrief 46,2), so liegt bei Origenes die Sache anders. Einen ersten Beweis dafür bilden zwei Texte aus dem Johanneskommentar, Joh. Kom. XX 12, 92 und 94 (IV 342, 12. 13. 25): . . . διὰ τί γὰρ οὐχὶ ὡς „ἄνωθεν“ μέλλω σταυροῦσθαι (aus den apokryphen Paulusakten) καὶ πρότερον ἐσταύρωτο; ὅρα δὲ εἰ μὴ μόνων τῶν μετὰ τὴν παρουσίαν ἐστὶν ἁγίων φωνὴ τὸ „Χριστῷ συνεσταύρωμαι“ (Gal. 2, 19), ἀλλὰ καὶ τῶν προτέρων, ἵνα μὴ διαφέρειν λέγωμεν τοὺς μετὰ τὴν παρουσίαν ἁγίους Μωσέως καὶ τῶν πατριαρχῶν. . . ἀποδίδομεν γὰρ ὡς ἄρα ἢ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πνευματικὴ οἰκονομία οὐκ ἔστιν ὅτε τοῖς ἁγίοις οὐκ ἦν. In § 92 ist zwar nicht explizit die Rede von Heiligen des AT. Aber der Ausdruck „die Stimme der Früheren“ entspricht genau dem Ausdruck „die Stimme der Heiligen“. Und hernach heißt es ja, die Heiligen nach der Ankunft Christi seien nicht verschieden von Moses, den Propheten und Patriarchen, woraus sich ergibt, daß die erwähnten Persönlichkeiten „Heilige“ des AT sind. Im Abschnitt zwischen § 92 und § 94 hören wir ferner: Beachte auch das Wort des Erlösers: „Der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“: und ob nicht vielleicht Abraham, Isaak und Jakob darum „Lebendige“ sind, weil auch sie mit Christus begraben und mit ihm auferstanden sind . . . Der Verfasser will mit andern Worten sagen, schon Menschen des alten Bundes seien Glieder des mystischen Leibes Christi gewesen. Das aber waren sie durch gnadenhafte Verbindung mit Gott und Christus (§ 94: die geistige Heilsordnung, die auf Christus hingeordnet ist, hat den Heiligen nie gefehlt); somit ist der Titel *ἅγιοι* als Bezeichnung alttestamentlicher Gestalten Ausdruck ihrer übernatürlichen Seinsgemeinschaft mit Gott¹.

und sagt, die Leute, die beim Einzug Jesu in Jerusalem vor Christus einhergingen, bedeuteten die *ἅγιοι* πρὸ τῆς παρουσίας, nämlich Moses und die Propheten, die, welche folgten, hingegen die „Heiligen“ nach der Ankunft Christi, nämlich die Apostel; implizit betont unser Autor auch hier die Einheit von AT und NT.

¹ In der Heiligen Schrift werden die gleichen Persönlichkeiten, denen Origenes den Namen „*ἅγιοι*“ gibt, meist als „Gerechte“ bezeichnet, wodurch der Ton besonders auf das Ethische fällt.

Zu diesen Gedanken paßt Jerem. Hom. IX 1 (III 63, 24), wo Origenes sagt, daß Christus schon vor seiner Ankunft *ἐπεδήμει, εἰ καὶ μὴ σωματικῶς ἐν ἐκάστῳ τῶν ἁγίων* und daß er *καὶ μετὰ τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ ταύτην τὴν βλεπομένην πάλιν ἡμῖν ἐπιδημεῖ*. Durch die Zusammenstellung mit *ἡμῖν* bekommt das *ἐκάστῳ τῶν ἁγίων* m. E. eine ganz besondere Note. Denn wie kommt Christus in uns an? Nicht in erster Linie dadurch, daß wir Christen uns bemühen, ihn in den Tugenden nachzuahmen und so zu sittlicher Vollkommenheit zu gelangen. Gewiß, man kann auch das als ein Ankommen Christi in uns bezeichnen. Aber grundlegend für ein solches Ankommen Jesu in uns, ist die von Gott durch die Erlösung Christi uns geschenkte *Gnade*, hauptsächlich jene, die uns in der Taufe gegeben wird und durch die wir Anteil an Christus selber erhalten. Von hier aus und gestützt auf die oben erwähnten Texte dürfen wir wohl schließen, daß Origenes unter den „Heiligen“ vor der Ankunft Christi ganz besonders auserwählte, freilich auch sittlich hochstehende Menschen des AT verstanden hat, Menschen, die wie wir, bereits in gnadenhafter Verbindung mit Christus, in speziellem Seinsverhältnis zu Gott standen. Damit läßt sich vergleichen Jerem. Hom. IX 1 (III 64, 15): Origenes bemerkt da, Christus sei zu Moses, Jeremias, Isaias und zu jedem *τῶν δικαίων* und zu seinen Jüngern (Matth. 28, 20) gekommen. Denn er war mit Moses, Isaias *καὶ μετὰ ἐκάστον τῶν ἁγίων*. Auch hier wird klar, daß diese Männer *ἅγιοι* sind auf Grund ihrer Verbindung mit Christus und Gott.

Bei einer Reihe von Stellen, an denen wir Äußerungen über die „Heiligen“ des AT vernehmen, ist es leicht ersichtlich, was für einen Sinn der Alexandriner in den Begriff *ἅγιος* legt, da er jeweils als Erklärung ausdrücklich auf einzelne Gestalten des Alten Bundes verweist¹. So spricht Joh. Kom. XIII 64, 452 (IV 296, 33) von Jesus oder Moses oder irgendeinem der Heiligen, der ein Zeichen gewirkt hat. Es ist zwar nicht gesagt, daß es sich hier um „Heilige“ des AT handle, aber die vorausgehende Erwähnung von Moses legt es doch einigermaßen nahe. Was bedeutet dieses „*τινὰ τῶν ἁγίων*“? Es sind Männer, denen von Gott eine besondere Aufgabe in der Leitung des Volkes Gottes übertragen wurde, Menschen, die sich freilich auch durch ihre Tugend auszeichneten. In den Selecta in Psalmis 98, 7 (13, 38)** wird die Psalmstelle „*πρὸς αὐτούς*“ erklärt durch *ἐλάλει πρὸς ἁγίους ὁ κυρίος*,

¹ Vgl. oben S. 63: Joh. Kom. XX 12, 92.

und als Beispiel für diese *ἄγιοι* werden Moses, Aaron und Samuel angeführt, die in Vers 6 genannt wurden. Ganz ähnlich drückt sich Scholion XXX zur Apokalypse (TU 38, 3 S. 35) aus. Nachdem zuerst die Rede war von David, im Anschluß an 2. Sam. 24, 1, wird gesagt, von Gott selbst heiße es oft, daß er *πρὸς τοὺς ἁγίους* gesprochen habe. Bei den erwähnten *ἄγιοι* handelt es sich m. E. ebenfalls um die von Gott aufgestellten führenden Persönlichkeiten des auserwählten Volkes, als deren Hauptvertreter im genannten Text David erscheint. *Ἄγιοι* sind die Betreffenden, weil sie aus dem gewöhnlichen Volk herausgehoben sind und als Mittler zwischen Gott und den Menschen und als Vertreter des Allerhöchsten im Dienste Gottes stehen. Da David zu den Propheten gehört, wäre es nicht ausgeschlossen, bei *ἄγιοι* eventuell an die Propheten zu denken (vgl. Sel. in Ps. 88, 20-13, 29**); zitiert im folgenden unter *Προφῆται*). Diese *ἄγιοι* sind also Menschen, zu denen Gott gesprochen hat und die im Dienste Gottes für das auserwählte Volk tätig sind¹.

Im Joh. Kom. VI 4, 17 (IV 110, 4) heißt es von den *ἄγιοι* *πρὸ τῆς σωματικῆς ἐπιδημίας τοῦ Ἰησοῦ*, daß diese bereits *πλέον τι τῶν πολλῶν τῶν πιστευόντων τὰ τῆς θειότητος μυστήρια* besessen haben, da sie vom *λόγος τοῦ θεοῦ* unterwiesen worden seien. Origenes will damit sagen, daß es schon vor der Ankunft Christi, d. h. im AT, Pneumatiker, Menschen mit tieferer Einsicht, — denn das sind hier zweifellos die *ἄγιοι*, da sie zu den *πολλοί*, dem Gros der gewöhnlichen Gläubigen in Gegensatz gesetzt werden — gegeben habe. Wie hier, so sind auch in Fragment in Luc. 34 (IX 249, 10)* unter den *ἐν τῇ παλαιᾷ* (sc. *διαθήκῃ*) *ἄγιοι* die wahren „Gnostiker“, d. h. die Pneumatiker gemeint, was der Kontext zeigt. Diese Pneumatiker sind *ἄγιοι* wegen ihrer höheren Erkenntnis, die sie durch Vermittlung des Logos empfangen. Es ist durchaus nicht etwa das Sittliche, das Origenes hier betonen will, sondern das Erkenntnismäßige in den Menschen, das diese in besondere Nähe zu Gott, speziell zum Logos bringt, der letzter und tiefster Grund ihrer „Heiligkeit“ ist.

¹ In Jerem. Hom. XIX 13 (III 168, 22) hören wir, daß „Heilige“ Propheten bei sich aufgenommen haben; es wird dann mit zwei Stellen aus dem AT exemplifiziert: Jeremias wurde aufgenommen von einer Witwe in Sarephta, und Elisäus fand Aufnahme im Obergemach bei einer Sunamitin. Diese Frauen gelten als „Heilige“, weil sie sich als tugendhaft und gottesfürchtig gezeigt haben, indem sie den Propheten als Dienern Gottes Gastfreundschaft gewährten.

Noch klarer äußert sich ein Fragment aus Luc. Hom. III (IX 20, 24)*, wo ausgeführt wird, Gott sei *χάριτι* dem Abraham *ἢ τινι τῶν ἁγίων* erschienen¹. Wo die *ἅγιοι* zusammen mit dem Patriarchen Abraham auftreten, tragen sie eine ganz besondere Note an sich. Denn Abraham gilt dem Origenes als der wahre Pneumatiker und Gnostiker, er ist ein wirkliches Vorbild für jeden *πνευματικός*². So sind denn die *ἅγιοι*, die mit Abraham zusammen aufgeführt werden, gleichfalls Pneumatiker, Vollkommene; eben darum werden sie „Heilige“ genannt. Hierher scheint auch das Fragment in Luc. 48 (IX 255, 4)* zu gehören, das allerdings bezüglich Echtheit zweifelhaft ist, weil das Lemma die Namen „Origenes“ und „Kyrillos“ trägt³. Es heißt darin, Gott sei der Freund der Heiligen, z. B. der des Moses und des Abraham. Nun sind es aber die wahren Pneumatiker, die als Freunde Gottes gelten, weil diese Gott besonders nahe stehen und ihm ähnlich sind.

Wenn auch der Gedanke an den Pneumatiker nicht fehlt⁴, so wird doch mehr einfach auf das sittliche Moment Gewicht gelegt in einem Fragment zu Ezechiel 14, 14 (14, 215)**. Im Schrifttext, den Origenes bespricht, ist nämlich die Rede von Noe, Daniel, Job, die bei einem Strafergericht Gottes über das Volk durch ihre Gerechtigkeit wenigstens sich selbst retten würden. — Jerem. Hom. VIII 3 (III 59, 5) legt Origenes dar: *οὐκοῦν ἕκαστος τῶν ἁγίων νεφέλη ἐστί. Μωσῆς νεφέλῃ ἦν καὶ ὡς νεφέλῃ ἔλεγεν „Πρόσεχε, οὐρανέ, καὶ λαλήσω, καὶ ἀκουέτω γῆ ῥήματα ἐκ στόματός μου“* (Deut. 32, 1). Hierauf wird Isaias als „Wolke“ angeführt. Was versteht Origenes an dieser Stelle unter *ἕκαστος τῶν ἁγίων*, die er als „Wolken“ bezeichnet und wofür er als Beispiel Moses und Isaias anführt? Ich glaube, er meint damit die „Lehrer“ des Volkes, die eine ganz besondere Einsicht (Gnosis) besitzen, wodurch sie in hohem Ansehen stehen und in den Augen des Autors ver-

¹ Ganz ähnlich drückt sich Origenes in den Sel. in Genes. 1, 26 (8, 50)** aus (textlich aber nicht ganz sichere Stelle); ferner c. Cels. II 66 (I 188, 21).

² Ich verweise hier auf einen Aufsatz von W. Völker, Das Abraham-Bild bei Philo, Origenes und Ambrosius, ThStK 103 (1931) S. 199-207. (Die Ausführungen sind ein Ausschnitt aus einem Buch, zu dem der Autor bereits Material gesammelt hat.) Völker betont, daß das Bild Abrahams bei Origenes in allen Hauptpunkten nach seinem Vollkommenheitsideal gestaltet sei. Wie Lot Symbol des einfachen Gläubigen, so ist Abraham Symbol des Pneumatikers.

³ Vgl. H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius, ZkTh 63 (1939) S. 98 Anm. 22.

⁴ Beachte die Ausdrücke *ὅς ἐάν μὴν φθελῶν τὸν βλον ἑαυτοῦ ἐπὶ γῆς* sowie *οὐ ποιοῦμενος ὅλος τῇ σαρκί . . . und φαινόμενος ὡς φωστὴρ ἐν κόσμῳ*.

ehrungswürdig sind. Gerade die Herbeiziehung von Deut. 32, 1, wo von „reden“ und „hören“ gesprochen wird, und zwar in sehr emphatischer Form, legt dies nahe. Diese Auffassung wird noch verstärkt, wenn wir ein Stück aus den Sel. in Jerem. 10, 13 (15, 425)** zum Vergleich herbeiziehen, wo Origenes sagt, daß die Heilige Schrift die Heiligen „Wolken“ nenne, ἐφ' ἧς ἀνάγεται τὸ τῆς ἀληθείας ὕδωρ¹. In diesem Zusammenhang ist auch zu erinnern an den Judasbrief, Vers 12, wo der Apostel die falschen Lehrer, die den Regen heilsamer Lehren versprechen, aber ihn nicht geben, mit Wolken ohne Wasser vergleicht. (Vgl. ferner 2. Petr. 2, 17 und Prov. 25, 14).

In den uns erhaltenen Fragmenten zum 1. Korintherbrief, Fragm. 51 (JTS 10 S. 35)*, handelt Origenes über 1. Kor. 13, 5 und untersucht dann die Liebe bei den „Heiligen“. Als Belege dafür erwähnt er Moses (Exod. 32, 32) und Paulus (1. Kor. 10, 33). Diese beiden Männer sind nach Origenes „Heilige“, weil sie als Mittler zwischen Gott und den Menschen auftreten. — Erwähnt sei noch ein Text aus dem Scholienkommentar zur Apokalypse des Johannes, Schol. z. Apok. XXV (TU 38, 3 S. 32). Es wird darin gesagt: „Himmel“ bedeutet in der Heiligen Schrift gewöhnlich die „Natur der immateriellen Dinge“; so, wenn es heißt, „eine Tür war geöffnet im Himmel“, glauben wir, es bedeute „die klare Einsicht in die übernatürlichen Dinge“ in einem besonderen Fall noch, wenn es von einem Heiligen in Wirklichkeit heißt, er steige dort hinauf. Als Beispiel solcher Heiligen werden hierauf der Apostel Johannes und Elias angeführt. Die „Heiligen“ scheinen, im Zusammenhang gesehen, Menschen zu sein, die Einsicht in himmlische Dinge haben; das aber sind, wie oben ausgeführt wurde, die „Gnostiker“, die wahren Lehrer, die zugleich sittlich vollkommen sind. (Vgl. S. 65 die Erklärung zu Joh. Kom. VI 4, 17). Es ist freilich zu sagen, daß die Textüberlieferung der behandelten Stelle nicht sicher ist, sodaß auf diesen Text nicht zu viel Gewicht gelegt werden darf.

Im Joh. Kom. II 30, 184 und 185 (IV 87, 28; 88, 4) legt der Alexandriner dar, auf wen man das Verbum ἀποστέλλεσθαι anwenden dürfe.

¹ Der Matth. Kom. tom. XII 42 (siehe S. 39 Anm. 7) bringt eine Stelle, wo der Heilige Geist als „Wolke“ bezeichnet wird. Dies scheint mir ein weiterer Anhaltspunkt zu sein, die ἅγιοι, welche Origenes „Wolken“ nennt, als die „gnostisch-pneumatischen Lehrer“ zu fassen. Denn es unterliegt keinem Zweifel, daß zwischen dem Pneuma κατ' ἐξοχήν, nämlich dem ἅγιον πνεῦμα, und den Pneumatikern eine besondere Beziehung besteht.

Er kommt zum Schluß, daß der Ausdruck nur bei den „Heiligen“ am Platze sei. Als Beispiel werden drei Propheten angeführt¹, nämlich Isaias, Jeremias, Ezechiel. Aus dem Kontext wird ersichtlich, was „heilig“ hier für einen Sinn hat. Denn einleitend sagt Origenes, im eigentlichen Sinne sei nur der von Gott gesandt, der zum göttlichen Dienst und zum Heil der Menschen ins Leben trete. „Heilig“ weist darum hier auf die von Gott empfangene Berufung zum Dienste an den Menschen hin, auf eine Auserwählung von seiten Gottes, wodurch diese Personen in ein besonderes ursächliches Verhältnis zu Gott treten.

Aus dem Klageliederkommentar ist uns ein Fragment erhalten², wo Origenes die in Klagelied. 4, 1 erwähnten *ἄγιοι λίθοι*, die ein Sinnbild der Söhne Israels sind, erklärt und sagt, sie heißen „heilig“, weil sie auserwählt seien um der Väter oder um jener Heiligen willen, die mit Joakim zusammen gefangen genommen wurden und die der Prophet mit guten Feigen verglichen habe (vgl. Jerem. 24, 2f.). Diese Heiligen, die mit den *πατέρες* zusammengestellt werden, sind jene Menschen des auserwählten Volkes, die gut waren und die aus der Gefangenschaft in Babylon zurückkehren durften. Es liegt hier im Prädikat *ἄγιος* sowohl der Begriff der Auserwählung als auch der der Tugendhaftigkeit und Gottwohlgefälligkeit.

Ἄγιος als Attribut

ΛΑΟΣ. In den Sel. in Num. 22, 4 (10, 3)** ist uns ein Fragment erhalten, wo die Rede ist vom *ἄγιος λαός*, das an der genannten Schriftstelle mit dem *μόσχος*, der die Blätter der Bäume abfrißt, verglichen wird. Durch das Prädikat *ἄγιος* will Origenes den Gedanken zum Ausdruck bringen, daß es sich um das jüdische Volk handelt, das sich Gott „bereitet“, für sich auserwählt hat, und das sein besonderes Eigentum bildet, so, wie im 1. Klemensbrief 8, 3 und im Barnabasbrief 14, 6 die *Christenheit* als *ἄγιος λαός* bezeichnet wird (Gedanken des Ausgesondertseins). Aus den weiteren Ausführungen zu diesem *ἄγιος λαός* an der genannten Origenes-Stelle: *ὁ ἄγιος λαός τοῖς χεῖλεσι στρατευόμενος ἐν τοῖς στόμασιν ἔχει τὰ ὅπλα διὰ τῶν ἐνχῶν* ergibt sich m. E. vielleicht noch ein anderer Grund, weshalb unser Autor das Volk *ἄγιος* nennt: es ist ein heiliges Volk, das, mit den Lippen kämpfend, durch seine Gebete

¹ Ueber die Propheten wird noch besonders gesprochen werden, S. 70 ff.

² Klagelied. Kom. Fragm. 93 (III 269, 11)*.

im Munde Waffen besitzt. In seiner charakteristischen Art allegorisiert der Alexandriner den Schrifttext, und er sieht im ἅγιος λαός nicht mehr in erster Linie das auserwählte Gottesvolk. „Heilig“ ist dieses Volk vor allem wegen seiner Frömmigkeit, mit der es die geistigen Feinde schlägt.

In den Darlegungen über die ἅγιοι im AT war schon einige Male andeutungsweise die Rede von besonderen Gruppen heiliger Menschen im AT, nämlich von den πατέρες und den προφῆται.

ΠΑΤΕΡΕΣ. Einleitend ist zu sagen, daß Origenes allerdings nichts Neues bringt, wenn er den πατέρες das Prädikat ἅγιος zuerkennt. In den Schriften des NT sind die Patriarchen bereits als ἅγιοι qualifiziert (Matth. 27, 52). Wir finden das Prädikat häufig selbst bei Justin dem Martyrer, obwohl dieser Schriftsteller im allgemeinen sparsam ist mit dem Epitheton¹. Eindeutig, wenn auch nicht explizit, erhalten im Joh. Kom. XX 12, 92 (IV 342, 12 f.) die Patriarchen den Namen „Heilige“, da Origenes zuvor von den Heiligen nach der Ankunft Christi spricht, denen er im zweiten Satzglied als ebenbürtig Moses, die Propheten und die Patriarchen an die Seite stellt. Was es bedeutet, wenn die Patriarchen „heilig“ genannt werden, wurde bereits oben, Seite 63, dargelegt.

Im Joh. Kom. XX 10, 77 (IV 339, 26) schreibt Origenes im Anschluß an Joh. 8, 39, man dürfe demnach auch sagen: „Wenn ihr Söhne Isaaks seid, tut die Werke Isaaks“. Ähnlich auch in bezug auf Jakob καὶ ἐνὸς ἐκάστου τῶν ἁγίων τῶν πατέρων. Im Brief an Julius Africanus IV 10 (17, 35)** legt Origenes dar, daß diese heiligen Väter (= Patriarchen), wie Jakob einer war, göttliche Träume und Engelserscheinungen gehabt hätten. Was in diesen beiden Texten durch das Prädikat ἅγιος zum Ausdruck gebracht werden soll, ist unschwer zu erkennen: Den „Vätern“ war von Gott eine besondere Aufgabe und Rolle in der Heilsgeschichte des jüdischen Volkes übertragen worden; sie standen im Dienste Gottes und haben sich in ihrem Leben durch besondere Tugend ausgezeichnet. Deshalb gelten sie in den Augen der Juden als verehrungswürdig = heilig².

¹ Vgl. Kattenbusch, II 689 Anm. 344.

² Vgl. Com. Series in Matth. Nr. 92 (XI 209). Der Text ist allerdings nur in lateinischer Uebersetzung überliefert: Christus liebte die Juden, den Samen der heiligen Väter, „welchen Annahme an Kindesstatt und Herrlichkeit und Bundes-schluß und Verheißungen gehören“.

Einen etwas anderen, wenn auch nicht total verschiedenen Standpunkt scheint der Autor einzunehmen in den Sel. in Exod. 20, 5 (8, 327)**. Origenes kommentiert Gen. 15, 15, wo gesagt wird, Abraham werde zu seinen Vätern versammelt werden. Er bemerkt dazu, es seien nicht die *πατέρες κατὰ σάρκα* damit gemeint; und er gibt als Begründung an *οὐ γὰρ ἦσαν πιστοί, οὐκ ἦσαν ἄγιοι*, wie sich aus der Erzählung von ihnen ergibt; *εἰ γὰρ ἅγιος αὐτοῦ* (sc. Abraham) *ὁ πατήρ, οὐκ ἂν ἐλέγετο αὐτῷ* „Ἐξέλθε ἐκ τῆς γῆς σου . . . καὶ ἐκ τοῦ οἴκου τοῦ πατρὸς σου“ (Gen. 12, 1). Origenes will hier den Vorfahren dem Fleische nach und dem leiblichen Vater Abrahams die geistigen Väter gegenüberstellen. Und wenn man bedenkt, welche Rolle Abraham im Vollkommenheitsideal des Origenes spielt (vgl. oben Seite 66 mit Anm. 2) darf man das „*οὐκ ἦσαν ἄγιοι*“ etwa so fassen, daß Origenes damit die ungeistigen, irdisch-fleischlich gesinnten Väter meint¹. Ihnen stehen die *ἄγιοι πατέρες* = die tugendhaften, sittlich hochstehenden Vorfahren gegenüber. Origenes legt darum auch Gen. 12, 1 folgendermaßen aus: „Wenn sein Vater heilig gewesen wäre, so wäre dem Abraham nicht gesagt worden, er solle wegziehen von seinem Vater“. Es wird die Trennung von der Welt und den leiblichen Angehörigen gefordert, die der um sittliche Vollkommenheit ringende Mensch zuerst erstreben muß².

ΠΡΟΦΗΤΑΙ. Von „heiligen Propheten“ hören wir bei Origenes wiederholt³. Zu Luc. 4, 24 „kein Prophet ist geehrt in seinem Vaterland“ bemerkt er im Joh. Kom. XIII 55, 376 (IV 285, 15), dieser Ausspruch des Erlösers beziehe sich *οὐ μόνον ἐπὶ τοὺς ἁγίους προφήτας ἀτιμασθέντας παρὰ τοῖς οἰκείοις*⁴ *καὶ ἐπ’ αὐτὸν τὸν κύριον ἡμῶν, ἀλλὰ*

¹ Es wäre auch noch die Zusammenstellung *ἅγιος καὶ πιστός* zu berücksichtigen. Diese Verbindung finden wir bereits im NT, nämlich in Kol. 1, 2. Asting bemerkt dazu richtig (S. 144), *ἄγιοι* sei Bezeichnung der objektiven Tatsache, daß die Gläubigen aus dem Zusammenhang mit der sündigen Welt herausgehoben und in Gottes Reich versetzt seien, während *πιστοί* das subjektive Verhalten, das notwendig mit der Heiligkeit zusammengehört (= Glaube), ausdrücke. Das Gesagte läßt sich auch auf das erwähnte Exodus-Fragment übertragen; Origenes aber übernimmt vielleicht die Verbindung *ἄγιοι καὶ πιστοί* gerade von Paulus. Wir treffen sie auch bei Ignatius von Antiochien, jedoch mit einem etwas anderen Gepräge.

² Vgl. Völker, S. 55.

³ Vgl. die Ausführungen über *ἅγιον πνεῦμα*, S. 43 f.

⁴ *Οἰκεῖος* ist ein in der stoischen Terminologie sehr beliebtes Wort. Es wird als Gegensatz zu *ἀλλότριος* gebraucht (vgl. z. B. StVFr I 168, 34). Sehr oft treffen wir

καὶ ἐπὶ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ διατρέψαντας . . ¹. In Anspielung auf Luc. 1, 70 hören wir in Luc. Hom. X (IX 70, 8)* von einer προαγόρευσις τῶν ἁγίων αὐτοῦ (sc. θεοῦ) προφητῶν. Und in der gleichen Homilie (IX 71, 3)* sagt Origenes im Anschluß an Luc. 1, 77, daß ἐν τῇ Χριστοῦ ἐπιδημίᾳ καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν . . καὶ ὁλος ὁ χορὸς τῶν ἁγίων αὐτοῦ προφητῶν καὶ δικαίων ἀπέλαυσαν τοῦ ἐλέους τοῦ θεοῦ. Vom Chor der heiligen Propheten ist ferner die Rede in den Sel. in Levit. 14, 35 (9, 169)**. — Der LXX-Text von Psalm 88, 20: „τότε ἐλάλησας ἐν ὁράσει τοῖς ὁσίοις σου“ wird in den Selecta in Psalmos (13, 29)** folgendermaßen ausgelegt: τότε ἐλάλησας διὰ τῶν ἁγίων προφητῶν. In Jerem. Hom. XIX 15 (III 173, 9) erörtert der Autor die Frage, ob der Prophet das in Jeremias 20, 7ff. Dargelegte wirklich gesagt habe, oder ob er Falsches geschrieben habe, was man von einem heiligen Propheten nicht behaupten dürfe.

Wenn in zwei bereits angeführten Stellen von dem Chor der heiligen Propheten die Rede war, so hören wir in Jes. Nav. Hom. XX 2 (VII 419, 29)*, einem Fragment aus der Philocalia², vom „weisen Moses, dem weisen Josue und den weisen heiligen Propheten“, die durch ihre Heilmittel bewirken, daß unsere Fehler schwächer werden. Fragment 70 aus dem Matth. Kom. (XII 1, 44)*, dessen Echtheit allerdings fraglich ist (es trägt das Lemma „Kyrillos“), spricht vom Sündigen der Juden εἰς τοὺς ἁγίους προφήτας. — Wichtig für die ganze Auffassung des Origenes vom Propheten scheint mir eine Stelle aus dem Scholienkommentar zur Apokalypse des Johannes zu sein³. Das Thema dieser Stelle ist die Unterscheidung der drei τάγματα: προφηται, ἅγιοι, προβούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ. Es heißt hier: ὥς ἐν εἴδει τούτων τῶν ἁγίων (nämlich Ps. 33, 10) ἐνρήσεις τοὺς προφήτας· ἐπὶ πλεῖον γὰρ

den Begriff auch bei Clemens Alex. (vgl. Index-Band s. v. οἰκεῖος). Auch der neuplatonische Sprachgebrauch verwendet sowohl das Adjektiv οἰκεῖος als auch das entsprechende Verbum und das Substantiv; siehe Index verborum zu Proclus, In Platonis Timæum Commentaria, tom. III, ed. E. Diehl.

¹ Der Ausdruck ἐν σοφίᾳ διατρέψαντας erinnert stark an Platon, Theætet 173 c: Λέγωμεν δὴ, ὥς ἔοικεν, ἐπὶ σοὶ γε δοκεῖ, περὶ τῶν κορυφαίων. τί γὰρ ἂν τις τοῦς τε φανύλως διατρέβοντας ἐν φιλοσοφίᾳ λέγοι;

² Philocalia cap. 12 p. 63, 21 (Robinson).

³ Scholion zu Apok. XXXVII (TU 38, 3 S. 41, 6f.); vgl. dazu Robinson in JTS 13 (1912) S. 297. Auf diese Stelle wird im folgenden zurückzukommen sein. Siehe S. 73; ferner in Abschnitt 3: Menschen des NT, οἱ ἅγιοι als Substantiv.

προφήτου ὁ ἅγιος¹. ἀνάγκη γάρ, τὸν θεοῦ προφήτην καὶ ἅγιον εἶναι· ἀλλ' οὐκ ἀντιστρέφει· πολλοὶ ἅγιοι ὄντες οὐ προφητεύουσιν². Indirekt nennt Origenes die Propheten ἅγιοι im Matth. Kom. Fragm. 409 zu tom. XVI 18 (XII 1, 172)*, wo Moses und die Propheten die ἅγιοι πρὸ τῆς παρουσίας bilden. (Vgl. S. 62 Anm. 3). In den Sel. in Ps. 33, 12 (12, 139)** bringt Origenes noch ein Beispiel für die Propheten in der Person Davids, der wohl ἅγιος Δαβὶδ heißt, weil er als Verfasser der Psalmen, auf die an der Stelle Bezug genommen wird, gottgesandter Prophet und inspirierter Schriftsteller ist³.

Was will nun der Alexandriner in den angeführten Stellen über die Propheten⁴, denen er das Adjektiv ἅγιος als Attribut beigibt, ausdrücken? Gewiß ist, daß auch für Origenes ἅγιοι προφηται bereits schon ständige Redensart geworden ist, wie das im AT (z. B. Sap. 11, 1: Moses als ἅγιος προφήτης), und im NT der Fall ist (z. B. Luc. 1, 70, Act. 3, 21, 2. Petr. 3, 2)⁵: Die Propheten sind ἅγιοι als Empfänger, Vermittler und Repräsentanten der göttlichen Offenbarung⁶. Dieser Gedanke liegt

¹ A. v. Harnack ändert: προφήτης τοῦ ἁγίου. Mit Recht aber lehnen Robinson, JTS 13 (1912) S. 297 und Turner, JTS 25 (1924) S. 14 die Emendation von A. v. Harnack ab und behalten den Text des Kodex bei, indem sie προφήτου als Genitivus comparationis fassen.

² Nach Origenes muß also der Prophet „heilig“ = sittlich vollkommen sein.

³ Als weitere Vertreter der Propheten nennt Origenes den Jeremias: 1. Kor. Kom. Fragm. 41 (JTS 9 S. 511)*: θεῖος Ἰερεμίας, Isaias: Klageliederkommentar Fragm. 51 (III 257, 17)*: μακάριος Ἠσαίας, ferner Moses: Sel. in Ps. (12, 333)*: μέγας Μωϋσῆς und Klagel. Kom. Fragm. 23 (III 245, 27f.)*: μέγας Μωϋσῆς. Durch μέγας kommt der Gedanke des religiös Erhabenen zum Ausdruck. Bezüglich Moses ließen sich noch mehrere Stellen anführen. — Im Hohel. Kom. II (VIII 157, 23f.) lat. wird Adam zu den Propheten gezählt; ebenso PA I 3, 6 (V 58, 5); vgl. Clemens Alex., Strom. I 21. 135, 3 (II 84, 5 Stählin).

⁴ Eine Definition der Propheten bringt unser Autor in den Sel. in Ezech. (14, 212)*. — Asting bemerkt S. 37, die Propheten werden nicht auf palästinensischem Boden „ἅγιοι“ genannt; er geht aber nicht weiter auf die Sache ein.

⁵ Siehe Dillersberger, S. 71. Ferner Issel E., Der Begriff der Heiligkeit im NT (1887) S. 76.

⁶ Für Ignatius von Antiochien sind die alttestamentlichen Propheten ἅγιοι; sie sind dies wegen ihrer Erwählung zum Prophetenberuf, wodurch sie eine besondere Würde besitzen. Dazu kommt aber noch, daß diese Männer ἅγιοι sind, weil sie gewissermaßen als Christen anzusehen sind; sie sind bereits der ewigen Güter teilhaftig. Ganz ähnliche Gedanken entwickelt Origenes (vgl. Seite 73 Anm. 2). Was Kattenbusch, II 688 mit Anm. 342 allgemein vom ἅγιος προφήτης aussagt, läßt sich auch auf die Stellen bei Origenes im besonderen anwenden.

sicher in den beiden Stellen aus Luc. Hom. X (in der zweiten Stelle klingt freilich auch stark das sittliche Moment mit, was die Zusammenstellung mit den *δίκαιοι* zeigt), sowie in den Sel. in Levit. 14, 35, Sel. in Ps. 88, 20 und in Jerem. Hom. XIX, 15¹. Aber schon bezüglich dieser Stellen glaube ich nicht, daß für Origenes das Prädikat *ἅγιος*, das er den Propheten gibt, bloß ständige Redensart ist. Wir haben bei Behandlung der *ἅγιοι* des AT gesehen, wie Origenes wiederholt auf die Einheit des AT und NT zu sprechen kommt², und wie er den Worten beider Testamente gleichen Wert beimißt. So darf man wohl annehmen, der Alexandriner bringe durch *ἅγιος*, womit er die Propheten auszeichnet, seine Ehrfurcht, auf Grund ihrer Erhabenheit und ihres besonderen Verhältnisses zu Gott, sowie die daraus resultierende Verehrung für diese Männer zum Ausdruck. Er betont die Transzendenz der Prophetie, d. h., diese ist nach ihm ein Wissen (beachte die Ausdrücke *σοφία*, *σοφός*), das man durch „göttliche Mittel“ erlangt; so sind für ihn auch Adam und Moses Propheten (c. Cels. VII 4-7)³. Mehr die ethische Seite, nämlich eine höhere sittliche Qualität des *ἅγιος προφήτης* tritt sodann im Matth. Kom. Fragm. 70 und im Schol. zur Apok. XXXVII in den Vordergrund; an der letzten Stelle bemerkt Origenes, der Prophet gehöre zwar zum *τάγμα* der „Heiligen“, wie sie uns in Ps. 33, 10 erscheinen, betont aber sogleich auch, daß die Begriffe nicht identisch seien, sondern daß *ἅγιος* den weitem Begriff darstelle. Der *προφήτης* gehört insofern zu den *ἅγιοι*, als es, auf Grund der Auserwählung zu seinem Amte, eine Pflicht für ihn bedeutet, nach sittlicher Vollkommenheit zu streben.

Es bleiben noch zwei Stellen zu erwähnen, die, wie mir scheinen will, besondere Beachtung verdienen, da sie aufschlußreich sind für die Auffassung des Origenes bezüglich des Hagios-Begriffes. Im Joh. Kom. XIII 55, 376 (siehe oben S. 70), ist m. E. auffällig, wie Origenes parallel zu den *ἅγιοι προφηταὶ* den Herrn selbst (= Christus) sowie die *ἐν τινι σοφίᾳ διατρέξαντες* setzt. Das *ἐν τινι σοφίᾳ* erinnert sogleich an den

¹ In diesem Sinn nennt Origenes die Propheten auch *θεῖοι ἄνδρες*; vgl. c. Cels. VII 49 (II 200, 6); Sel. in Ps. 17 (12, 60)**. Origenes stellt die Propheten und Apostel durch dieses Attribut besonders in Gegensatz zu den heidnischen Größen. Vgl. Völker, S. 189 f.

² Siehe S. 62 f. mit Anm. 2 und 3.

³ Vgl. Cadiou R., *Origène et les „Reconnaissances Clémentines“*, RSR 20 (1930) S. 506 ff.

Titel σοφός¹, den Origenes mit Vorliebe dem Pneumatiker, d. h. dem vollkommenen Christen gibt². Und es ist richtig, wenn Kirsch sagt³, daß Origenes bei seiner großen Wertschätzung der alttestamentlichen Offenbarung die Propheten als vollkommene Heilige betrachtet, aus deren Schriften die Christen Belehrung schöpfen. Sie haben Ruhe und Seligkeit im Jenseits (Jerem. Hom. XI 1). Zu diesem Text aus dem Johanneskommentar paßt gut auch die Stelle aus Jes. Nav. Hom. XX 2 (vgl. oben S. 71), wo Origenes vom σοφός Μωσῆς, dem σοφός Ἰησοῦς (= Josue) und den σοφοὶ ἄγιοι προφητῶν spricht⁴. Grund für die Präzisierung des ἄγιος in den genannten Fällen ist demnach die wahre, von Gott stammende Weisheit dieser wahrhaft pneumatischen Menschen. Und dieser Weisheit und Einsicht in göttliche Wahrheit gebührt von seiten der Menschen Verehrung und Hochachtung.

ΑΡΧΙΕΡΕΥΣ. Der Matthäuskommentar bringt uns in tom. XVII zwei Stellen, wo Origenes von ἄγιοι ἱερεῖς (resp. ἀρχιερεῖς) spricht. In tom. XVII 2 (X 581, 31) betont der Autor, daß die Hohenpriester, von denen bei Matth. 21, 23 die Rede ist, die den Herrn auf die Probe stellen wollten, nicht ἄγιοι καὶ μακάριοι gewesen seien, wie etwa Aaron, Eleazar oder Phinees oder andere, die ihren Dienst in lobenswerter Weise verrichtet hatten. Und in tom. XVII 10 (X 610, 28) hören wir von Propheten, die Gott seinem Volke sandte, damit sie dessen Früchte ὡς ἄγιοι ἱερεῖς Gott durch ihre Gebete darbrächten.

Was will nun Origenes ausdrücken, wenn er den ἱερεῖς das Adjektiv ἄγιος beifügt? Es ist vor allem der Gedanke an den Diener Gottes als Stellvertreter des Volkes. Es ist ihre Bestimmung für den Kult, und zwar sind diese ἱερεῖς „heilig“, wenn sie ihren Dienst, ihre priesterliche Aufgabe gut und gewissenhaft erfüllen, indem sie, die Stellvertreter des Volkes, als wahre Mittler zwischen Gott und den Menschen auftreten. Solche aber waren Männer wie Aaron, Eleazar, Phinees usw.

¹ Die ganze Terminologie (σοφός, σοφία, ἐν τινι σοφία διατελεσάντες) erinnert stark an den heidnischen σοφός, den Philosophen, der bei den Mitmenschen ebenfalls in hoher Ehre stand. Aber Origenes übernimmt mit den alten Begriffen nicht ohne weiteres auch die Sache, sondern erfüllt die Ausdrücke mit neuem, christlichem Inhalt.

² Vgl. Völker, S. 189.

³ Kirsch, S. 45.

⁴ Wie oben S. 72 f. mit Anm. 3 dargelegt wurde, gehört Moses zu den „Propheten“ und so in gleicher Weise auch Josue.

ΑΡΧΙΣΥΝΑΓΩΓΟΣ. Fragment 564 aus dem Matth. Kom. (XII 1, 232)* stellt den ἅγιος ἀρχισυνάγωγος dem Pilatus gegenüber. Es kann sich, was leicht einzusehen ist, bei der Bezeichnung des ἀρχισυνάγωγος als ἅγιος nicht um eine persönliche Reinheit und Heiligkeit handeln, sondern es liegt in „heilig“ nur der Gedanke des zum alttestamentlichen Kult und Dienst Gottes Bestimmtheits. Somit ist das Prädikat ἅγιος hier als Ehrentitel, als ehrende Bezeichnung zu fassen, begründet durch das heilige Amt.

EINZELNE PERSÖNLICHKEITEN. Noe¹. Nicht recht klar ist ein Fragment zu Genesis 9, 20 f. (8, 67)*, wo die Geschichte Noes, der sich berauschte und im Rausche entblößte, erzählt wird. Origenes bemerkt dazu, daß dies wenigstens nicht außerhalb des Hauses geschah, sondern in seinem Hause; er gibt als Begründung an, daß sich der ἅγιος nicht außerhalb seines Hauses entblöße. Noe gilt in den Augen des Origenes als ein gerechter Mann², und somit können wir vermuten, daß mit ἅγιος auf das Ethische hingewiesen werden soll. Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Origenes mit ἅγιος hier den Pneumatiker bezeichnen will. Diesen Gedanken könnte eine Stelle aus PE XX 2 nahelegen, wo gesagt wird, der Vollkommene bete, ohne sich irgendwie nach außen zu wenden oder die Außenwelt mit Bewunderung zu betrachten. Vielmehr schließe er jede „Türe“ der Sinneswerkzeuge zu, damit er nicht durch die Sinne abgezogen werde³.

Joseph von Aegypten. In den Sel. in Genes. 39, 5 (8, 84)* erklärt der Autor, daß διὰ τὸν ἅγιον ἐν οἴκῳ ὄντα das Haus und der ganze Besitz des Aegypters gesegnet worden sei. Mit diesem „Heiligen“ meint Origenes zweifellos den Sohn Jakobs, nämlich Joseph, obwohl sein Name nicht genannt wird. Welche Bedeutung liegt nun in diesem ἅγιος? Es ist vor allem die sittliche Beschaffenheit, die Origenes betont, und die in den Augen Gottes Wohlgefallen erweckt. Vielleicht spielt auch

¹ Die Sel. in Ezech. 14, 14 (14, 215)** sprechen von alttestamentlichen ἅγιοι, zu denen, nach dem erklärten Schrifttext zu schließen, Noe, Job und Daniel gehören (siehe S. 66).

² In der Genes. Hom. II 2 (VI 30) lat., wird Noe indirekt als „gerecht und vollkommen“ bezeichnet.

³ Ich vermute, daß in der Auffassung des Origenes bezüglich Noes ein gewisser Einfluß von Philons Schrift „De Plantatione Noe“, § 176 f. (ed. minor von P. Wendland) anzunehmen ist.

der Gedanke an den Pneumatiker eine Rolle. (In Gen. 41, 39 wird Joseph *φρόνιμος καὶ σύνετος* genannt). Diesen Gedanken könnte Genes. Hom. XV 7 (VI 135, 6-24) nahelegen. Es ist nicht unmöglich, daß wir an eine Beeinflussung durch Philons Schrift „De Josepho“, die Origenes ja sicher gekannt hat, zu denken haben.

Moses. Die große Gestalt des Alten Bundes, Moses, erscheint nirgends mit dem Epitheton *ἅγιος* ausgezeichnet. Daß er aber zu den Propheten (siehe Exod. Hom. III 1 — VI 162, 11, lat.: der größte der Propheten, Moses) und zu den „Heiligen“ des AT gehört, wurde bereits im Vorausgehenden gezeigt (siehe S. 64 und S. 74, mit Anm. 4).

David. Von dieser Persönlichkeit, die *ἅγιος* heißt, war schon die Rede (siehe S. 72).

Samuel. In der Sam. Hom. zu 1. Sam. 28, 3 ff. sagt uns Origenes in Nr. 8 (III 292, 1 f.), Samuel sei *οὐ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἅγιος* in die Unterwelt hinabgestiegen, und begründet dies folgendermaßen: *ὅπου ἐὰν ᾗ ὁ ἅγιος, ἔστιν ἅγιος.* Oder, so fragt Origenes weiter, ist Christus etwa nicht mehr Christus gewesen, als er in der Unterwelt war? Gerade durch die Erwähnung Christi scheint Origenes im *ἅγιος* jenen Menschen zu sehen, der nach dem Gesetze Gottes lebt.

Jonas. In PE XVI 3 (II 338, 5) stellt Origenes die Frage: *τίς δ' οὕτως ἐκπεφεύγει (ἐκπέφευγε: Anglic.) τοῦ κειρωμένου ὑπὸ τῷ Ἰησοῦ τῷ σωτῇρι ἡμῶν κήτους τῇ γαστέρα πάντα τὸν φρυγάδα τοῦ θεοῦ καταπίνοντος, ὡς Ἰωνᾶς χωρητικὸς γινόμενος ὡς ἅγιος ἁγίου πνεύματος;* Der Prophet Jonas wird von Origenes als „Heiliger“ bezeichnet, der fähig war, den Heiligen Geist zu erfassen. Das „Tier“, von dem die Rede ist, müssen wir im übertragenen Sinne als „Sünde“, „geistiger Tod“ verstehen. Wer dem Meertier entfliehen will, der muß nach sittlicher Vollkommenheit streben, sich von der Sünde freimachen. So will denn der Verfasser, wenn er von Jonas *ἅγιος* prädiziert, wohl ausdrücken, daß er ein sittlich guter, ein vollkommener Mensch war, und deshalb die Fähigkeit besaß, den Heiligen Geist zu erfassen.

Johannes der Täufer. Schon im Abschnitt über die heiligen Engel wurde eine Stelle berührt, die sich auf Johannes den Täufer bezieht¹. Unserm Autor gilt dieser Mann als heiliger Engel, der Menschengestalt angenommen hat, um dem Erlöser zu dienen. In einer Väter-Catene zu Lukas wird gesagt, daß Elisabeth einen Heiligen geboren habe, weil

¹ Joh. Kom. II 31, 186. Vgl. oben S. 52.

Johannes der Täufer bereits im Mutterschoß geheiligt worden sei¹. Origenes gibt Johannes offenbar das Prädikat *ἅγιος*, weil dieser in einem ganz besonderen Verhältnis zu Gott steht, weil er übernatürlich seinshaft mit ihm verbunden ist durch die göttliche Begnadigung. Bei Marc. 6,20 wird er als *ἅγιος καὶ δίκαιος* bezeichnet. Wenn Delehaye dazu bemerkt², man dürfe in diesem Ausdruck nicht bloß die Aus erwählung und Bestimmung des Johannes für den Dienst Gottes sehen, sondern Johannes sei gerecht, weil er nach den Regeln des Gesetzes lebte, und heilig, weil er durch seine Askese Gott angehörte, so stimmt das gewiß. Aber m. E. ist das nicht der tiefste Grund, weshalb Johannes das Prädikat *ἅγιος* erhält. Diese sittliche Vollkommenheit ihrerseits ruht wieder auf der Begnadigung, die dem heiligen Johannes bereits im Mutterschoß zuteil ward³.

Susanna. Ein Catenenfragment aus Com. Series in Matth. No. 61 (XI 140,11)* tut der Susanna Erwähnung, die von den zwei Aeltesten angeklagt wurde, und nennt diese Frau *ἁγία*⁴. Was Origenes damit meint, ist klar. Es ist die sittliche Reinheit, im speziellen ihre Keuschheit, die er hervorheben will. Und so ist *ἁγία* hier gleichwertig mit dem Begriff *ἁγνεία*, den Origenes zumeist als Ausdruck für jungfräulich, ehelos und keusch verwendet.

¹ Luc. Hom. IX (IX 64,2)*; vgl. die Ausführungen S. 41 f. mit Anm. 1 und 2. — In Luc. Hom. XI (IX 79,6)* heißt Johannes „μακάριος“.

² Delehaye, Sanctus S. 27. — Vgl. Lagrange, Evangile sel. S. Marc (Paris 1911) S. 152.

³ Delehaye, S. 245 Anm. 1, sagt allerdings, daß ihn in seiner Arbeit nur „la sainteté acquise par l'effort humain“, nicht „la sainteté infuse“, wie sie Johannes der Täufer besitze, interessiere. Asting schreibt S. 73, es sei bezüglich des Johannes nicht an dessen persönliche, religiös-ethische Eigenschaft gedacht; der Inhalt von *ἅγιος* lasse sich indes nicht näher differenzieren. Er werde am besten mit dem gewöhnlichen Ausdruck „fromm“ umschrieben.

⁴ Der Brief des Origenes an Julius Africanus, der sich mit der Echtheitsfrage der Susanna-Geschichte befaßt, gibt dieser alttestamentlichen Frauengestalt in § 11 (17,39)** die Auszeichnung „σεμνή“. Dadurch wird derselbe Gedanke ausgesprochen, wie mit dem Worte *μέγας*, nämlich der Gedanke des religiös Erhabenen, das Rück-sicht fordert; daneben jedoch trägt *σεμνή* auch ethisches Gepräge.

3. Menschen des Neuen Testamentes

Oi ἅγιοι als Substantiv

Während wir im klassischen Griechisch ἅγιος nie auf Menschen angewendet finden, tritt die Verwendung dafür in hellenistischer Zeit unter Einwirkung des orientalischen Heiligkeitsbegriffes häufiger auf. Der Heiligen Schrift (LXX und NT) ist dieser Gebrauch sehr geläufig, ja er verdrängt fast ganz das im heidnischen Sprachgebrauch beliebtere ἄγνός¹. Auch Origenes gebraucht ἅγιος häufig in bezug auf Menschen. Nicht immer aber ist es leicht, in diesem Abschnitt über die ἅγιοι im NT eindeutig festzulegen, welche Vorstellungen Origenes mit dem Begriff verbindet. Das kommt nicht selten daher, daß es sich häufig um Fragmente handelt; somit fehlt uns der weitere Zusammenhang, aus dem wir Schlüsse ziehen könnten.

Bereits im Abschnitt über die Heiligen des AT wurden Stellen beigebracht, an denen Origenes von den Heiligen ganz allgemein spricht, wo er die Heiligen des AT neben die des NT stellt, und stark die Einheit der beiden Testamente betont (siehe S. 62 und 63). Von der gleichen umfassenden Weite sind einige Stellen, die hier noch Erwähnung finden sollen, wo der Autor von πάντες οἱ ἅγιοι redet, und wo sich nur mit Wahrscheinlichkeit feststellen läßt, welche Bedeutung dem Begriffe innewohnt. So hören wir in den Sel. in Jes. Nav. 6,9 (11,4)**, daß alle Heiligen (τοὺς ἁγίους ἅπαντας) σαλπίζουσιν καὶ κηρύττειν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν τοῖς μετανοεῖν βουλομένοις². Im Matth. Kom. tom. XIII 2 (X 180, 31) vernehmen wir, daß dem Elias durch seine Aufnahme in den Himmel im Wirbelsturm etwas geschah παρὰ τοὺς ἀναγεγραμμένους πάντας ἁγίους. Wahrscheinlich haben wir unter „πάντας ἀναγεγραμμένους ἁγίους“ Menschen zu verstehen, die ihr Ziel bereits erreicht haben und in die Herrlichkeit des Himmels eingehen durften. Ἄγιοι besagt dann soviel wie Himmelsbewohner. Ohne daß Origenes von πάντες spricht, bezeichnet er m. E. mit den ἅγιοι die gesamte Gefolgschaft Christi, nämlich in drei Stellen des Johanneskommentars. Joh. Kom. I 23, 146 (IV 28, 29) ist zwar nicht so klar, da einfach von den Heiligen die Rede ist, die vom auferstandenen Christus geweiht werden. Deutlicher ist Joh. Kom. I 31, 225 (IV 40, 4), wo es heißt, daß

¹ Vgl. Kittel, Theolog. Wörterbuch I 88; Williger, Hagios Kap. 3; bes. S. 84 ff.

² Man könnte freilich, an das vorausgehende λερεῖς sich anlehnend, in „ἅγιοι“ von Gott beauftragte Personen sehen.

Christus Alles in Allem ist, als τέλος ἐν τῷ τελευταίῳ τῶν ἁγίων wie auch ἐν τοῖς μεταξὺ. Am klarsten kommt der Gedanke des Origenes aber wohl zum Ausdruck im Joh. Kom. X 35, 230 (IV 210, 2); hier legt der Verfasser dar, Christus lebe im wahren Sinne ἐν τῷ ὅλῳ τῶν ἁγίων . . σώματι. Ἅγιοι sind die betreffenden Menschen auf Grund ihrer Verbindung mit Christus in dem ἑν σῶμα. Das gibt den einzelnen Gliedern den Charakter von ἅγιοι. Alle sind irgendwie Himmelsbewohner, von der Welt ausgesondert.

Allgemein feststehend ist, daß in den Schriften des NT, besonders in den Briefen des heiligen Paulus, ἅγιοι als Bezeichnung für die Christen generell gebraucht wird¹. Diese Verwendung wird von der folgenden Zeit übernommen² und noch lange beibehalten. Dölger meint³, ἅγιοι als Bezeichnung der „Christen“ habe sich bis zur montanistischen Krise erhalten, und verweist dafür auf A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II² 1909 S. 340. Nachher sei dieser Gebrauch allmählich verschwunden. Doch auch später begegne er als Bezeichnung der Christen generell. Dölger zitiert dafür Gregorios Thaumaturgos, 7. Kanon. Anderer Ansicht ist Delehay, der diese Bezeichnung für die Christen früher verschwinden läßt⁴.

Für Origenes glaube ich nun aber doch einige Stellen beibringen zu können, wo diese Bedeutung von ἅγιοι für die Christen im allgemeinen noch erkennbar ist, oder wo sie wenigstens noch irgendwie durchschimmert⁵. Es handelt sich größtenteils um Texte aus der Schrift „Vom Gebet“, die ergänzt werden durch einige Catenenfragmente. Im Joh. Kom. XXXII 12, 140 (IV 445, 27) versteht der Alexandriner — es han-

¹ Delehay, S. 27. — Kattenbusch, II 689 f. — Ausführlich befaßt sich damit R. Asting, S. 133 ff. und an andern Stellen. — Nicht überzeugend scheinen mir die Ausführungen von K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, II. Bd.: Osten. Tübingen 1928 (siehe dazu Williger, S. 92 Anm. 1 und R. Asting, S. 151 ff.; besonders S. 154 mit Anm. 2).

² Delehay, S. 28 f.

³ Dölger, Ἰχθὺς, I (1910) S. 181.

⁴ Delehay, S. 55.

⁵ Es muß aber betont werden, daß es nicht mehr der eigentlich eigennamige Gebrauch des Begriffs ist, wie wir ihn im NT, besonders bei Paulus, finden. Ἅγιοι ist Bezeichnung für die Christengemeinde, nicht für die Gesamtheit der Christen. Origenes legt dabei den Ton auf das Ethische; der Gedanke der Gottzugehörigkeit fehlt aber keineswegs.

delt sich zwar um die „geistige“ Fußwaschung (= Darreichung von Belehrung, vgl. Judic. Hom. VIII 5 — VII 514 f., lat., und Isaias Hom. VI 3 — VIII 272, lat.) — unter den *ἄγιοι* vermutlich die Christen¹.

Sehen wir uns nun die Darlegungen in PE an. In PE XV 2 (II 334, 17) hören wir: *εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἄγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ θεῷ διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ*². Nichts hindert uns, hier an die versammelte Christengemeinde zu denken, die dem Herrn im Gottesdienst ihre Danksagung darbringt. Diese Ansicht wird verstärkt durch andere Stellen, wie PE XXXI 5 (II 398, 27), wo der Alexandriner die Lehre vorträgt, jeder habe seinen Engel, der ihm beim Gebete zur Seite stehe und mit ihm bete; er sagt dazu: *ὥστ' εἶναι ἐπὶ τῶν ἀγίων συναθροισζομένων διπλὴν ἐκκλησίαν*. Diese versammelten *ἄγιοι* können ganz allgemein als Gemeinden der Christen aufgefaßt werden³. Sie sind letztlich *ἄγιοι* aus dem Gedanken der *ἐκκλησία* als *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* heraus. (Vgl. dazu etwa Lev. Hom. VII 2 — VI 377 f., lat.). Sie sind als *ἄγιοι*, inmitten der irdischen Verhältnisse und *ἐν σαρκί* lebend, doch schon Himmelsgenossen⁴. Sie sind Genossen der Engel, die sich ja mit ihnen verbinden. Ganz ähnlich wie die erklärte Stelle lauten §§ 6 und 7 des gleichen Kapitels (II 399, 15 und 400, 19)⁵. Ich füge noch die in Frage kommenden Fragmente aus Väter-Catenen an.

¹ Vgl. Asting, S. 241.

² Es ist hier, wo zum ersten Mal von „οἱ ἄγιοι“ in PE gesprochen wird, zu bemerken, daß P. Koetschau in seiner Uebersetzung (BKV² 48) „ἄγιοι“ immer mit dem farblosen, undifferenzierten Terminus „die Frommen“ wiedergibt, was m. E. nicht überall den richtigen Sinn des Begriffes *ἅγιος* ausdrückt. In der Uebersetzung von οἱ ἄγιοι durch „die Frommen“ kommt vor allem die ethische Seite des Begriffs zur Geltung, die Origenes kaum stets im Auge hat, obwohl sie auch in dieser Schrift häufig hervortritt. (Vgl. die weiteren Ausführungen über Stellen aus PE).

³ Einige Zeilen zuvor heißt es: *τῆς τῶν πιστευόντων συνελύσεως*. „Gläubige“ aber bedeutet soviel wie „Christen“.

⁴ Diesen Gedanken legt Kattenbusch, II 690 (vgl. ders., II S. 937 mit Anm. 128) ganz allgemein dar. Ich glaube, er läßt sich auch für die Deutung der vorliegenden Origenesstelle verwenden. — Die Auffassung A. v. Harnacks, Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, TU 42,3 (1918) S. 126, scheint mir, obwohl sie etwas Richtiges meint, doch zu exklusiv zu sein; er nimmt nämlich an, „Heilige“ als Bezeichnung der Christen sei zu verstehen, weil die christliche Religion die des „Geistes“ sei. Diese Heiligkeit der Kirche (und somit ihrer Glieder) bestehe für sie *nur* deshalb, weil der Heilige Geist sie durchwalte.

⁵ In der letzten Stelle (PE XXXI 7) wird neben *συνέλευσις* der „ἄγιοι“ jene der *εὐλαβέστερον ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῇ ἐκκλησίᾳ γινόμενοι* erwähnt.

Im Eph. Kom. Fragm. 4 (JTS 3 S. 239)* ist die Rede von Christus als ὁ πᾶς πλοῦτος τῆς χάριτος „τοῦ θεοῦ, ἧς ἐπερίσσευεν εἰς τοὺς ἁγίους, ἀπό τινος (ev.: τῆς) ἀρχῆς, „ἐπιχωρηγούμενος καὶ αὐξων“ (vergl. Kol. 2,19) καὶ πληθυνόμενος. Die Stelle aus dem Epheserbrief (1,6), die Origenes kommentiert, spricht von ἡμᾶς; dafür setzt nun unser Autor τοὺς ἁγίους ein. Zuvor waren die μακάριοι genannt, die Heiligen der ersten Generation, die den ἄγιοι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς (= die ersten Christen in ihrer Gesamtheit), gegenübergestellt werden¹. — Im Röm. Kom. Fragm. 2 (JTS 13 S. 213)* sagt Origenes: οἶμαι δὲ ὅτι καὶ πᾶς ἐθνικός, ἢ ὁπώποτε τῆς θεοσεβείας ἀλλότριος, μὴ διακονούμενος ἁγίους τῶν λυσιτελῶν τι αὐτοῖς οὐ καὶ „ἐν θελήματι θεοῦ“ εὐοδοῦται γίνεσθαι πρὸς οὓς γίνεται, εἰ καὶ εὐοδοῦται ποτε. Aus dem Zusammenhang der interpretierten Römerbriefstelle (1,9) ist ersichtlich, daß Paulus wünscht, nach Rom zu gelangen, zu den dortigen Christen. Der Apostel ist aber ein διακονούμενος τῶν λυσιτελῶν τι τοῖς ἁγίοις = seinen Mitchristen. Auch in den Sel. in Oseam 12,4 (13,304)** scheint der Ausdruck ἄγιοι, die ἀλλήλων μέλη sind, die Christen zu bedeuten. Matth. Kom. Fragm. 470 (XII 1,194)* handelt von den „Heiligen“, die das geistige Judäa, das ist die Kirche Christi, bewohnen und denen von seiten des Antichrists beim Weltende Uebel drohen. Die ἄγιοι τὴν τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίαν οἰκοῦντες sind aber doch wohl die Christen in ihrer Gesamtheit².

In einem Catenenfragment lehnt sich Origenes deutlich an alttestamentliche Vorstellungen des Begriffes ἄγιος an. Er betont das kultische Moment, d. h. den Gedanken der Aussonderung für Gott und seinen Dienst, des vom Profanen, Gottfremden Geschiedenseins³. Es handelt sich um Sel. in Ezech. 7,18 (14,202)**: τοῖς ἁγίοις οὐδὲν οἰκεῖον πρὸς ἐχθροὺς ἔχουσιν ἐνομοθέτησεν ὁ νόμος (Deuteron. 14,1 f.). Aus dem Zusammenhang der Schriftstellen ergibt sich, daß mit den ἐχθροί die Heiden gemeint sind; diesen stehen die ἄγιοι gegenüber, die das von Gott auserwählte Volk bilden, das mit den Heiden nichts gemein hat.

¹ Vgl. die Anmerkung von Turner zur erwähnten Stelle: JTS 3 S. 239.

² Was Kattenbusch, II 695 bezüglich des NT sagt, gilt auch hier: „Nicht an jeder Stelle ist es analytisch klar zu machen, was dieser Titel bedeutet, bezw. daß er die Christen als Genossen der Himmelsbewohner charakterisieren will.“ Aber mir scheint gerade die Zusammenstellung der ἄγιοι mit Christus, den Engeln und den heiligen Seelen der Verstorbenen beim kirchlichen Gottesdienst deute auf diesen Gedanken hin, daß nämlich mit den ἄγιοι die „Christen“ gemeint sind.

³ Vgl. Kittel, Theolog. Wörterbuch I 88 - 97. 112.

Allerdings wäre es bei der Vorliebe des Origenes für allegorische Schriftdeutung möglich, daß ἅγιοι den Gedanken des Moralischen betonen will, zumal unser Autor gerade vorher sagt, vielleicht sei diese Redeweise ein Symbol für die Trauer über die Sünde.

Hier ist auch der Platz für einige Catenenfragmente, in denen als Gegensatz zu den ἅγιοι die ἀσεβεῖς erscheinen¹. So lautet z. B. ein Fragment zu Ps. 104, 38 (Ps. Kom. Fragm. — Cadiou S. 90)*: ἐν τῇ ἐξόδῳ ἁγίων ἀσεβεῖς ἐφφραίνονται οἰόμενοι ἐλευθερωσθαι ἀπὸ τοῦ φόβου, ὃν βαρύνουμενοι τοὺς ἁγίους ἐφόβουν. Bezieht sich auch der Text des Psalmes auf das israelitische Volk und die Ägypter, so beschränkt Origenes den Sinn der Stelle, da er ja stets auf den tieferen Sinn ausgeht, nicht auf diese Personen. Für ihn sind „Israel“ und „Ägypter“ Typen. Ἄγιοι bezeichnet, zu ἀσεβεῖς in Gegensatz gestellt, die von Gott auserwählten und somit die der Gott fernstehenden Welt entzogenen Menschen. Die ἅγιοι sind jene, die auf seiten Gottes stehen, zu ihm gehören und ihn verehren. — Wenn Origenes im Eph. Kom. Fragm. 9 (JTS 3 S. 400)*, die Stelle Eph. 1, 20-23 erklärend, sagt, daß die ἅγιοι πλησίον θεοῦ, die ἀσεβεῖς aber πόρρω αὐτοῦ seien, so liegt das in der gleichen Richtung. Die ἅγιοι sind Menschen, die in besonderer Beziehung und Nähe zu Gott stehen, ihm zu eigen sind. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß dem Autor in dieser Gegenüberstellung von ἅγιοι und ἀσεβεῖς auch die moralische Seite des Begriffes ἅγιος vorschwebte. Darauf weist vielleicht gerade die Fortsetzung des Fragmentes hin, wo Origenes im Anschluß an Matth. 25, 33 sagt, die ἅγιοι seien auf der rechten Seite Gottes, die ἀσεβεῖς auf der linken. (Vgl. Com. Ser. in Matth. Nr. 70 — XI 166, 18)*. — Verwandt mit den erwähnten Texten ist meines Erachtens eine Stelle aus Com. Ser. in Matth. Nr. 28 (XI 54, 14)*, wo Origenes von Erscheinungen Jesu nach der Auferstehung spricht: εἰ γὰρ καὶ ὥφθη τισὶν ἁγίοις μετὰ τὴν ἀνάστασιν, ἀλλ' οὐχὶ τοῖς ἀπίστοις Ἰουδαίοις. Die ἅγιοι sind also soviel wie πιστοί, Menschen, die den Glauben haben und dadurch heilig sind, die in gnadenhafter Verbindung mit Gott stehen, während die ἄπιστοι Gott fern und von ihm ausgeschlossen sind.

Bevor Origenes zur Erklärung der einzelnen Vaterunser-Bitten übergeht, erteilt er in seiner Schrift PE XXI 2 (II 346, 4) uns die

¹ Völker, S. 151 weist darauf hin, daß sich beim Gebrauch von εὐσεβής und ähnlichen Begriffen bei Origenes der Einfluß des Profangriechischen auf die Termini zeige.

Mahnung, für unsere Gebete nicht die der Heiden zum Muster zu nehmen, die „plappern“ oder viele Worte machen (vgl. Matth. 6, 8. 7). Als Begründung fügt er bei: Der Gott der Heiligen (ὁ τῶν ἁγίων θεός) wisse als Vater, wessen seine Kinder bedürfen. Matthäus bringt den Ausdruck „euer Vater“, den der Alexandriner variiert mit „Gott der Heiligen“. Die Heiligen stehen hier im Gegensatz zu den ἐχθροί, den gottfremden Menschen. Somit wird bei ἄγιοι der Gedanke der Gottzugehörigkeit auf Grund der Auserwählung durch Gott betont. Einen mit der erwähnten Stelle verwandten Text finden wir in PE XXIII 1 (II 349, 24), wo der Verfasser die dem Vaterunser vorausgehende Anrufung „Vater unser, der du bist im Himmel“ erklärt. Anstatt der näheren Bestimmung „Vater“ durch das Pronomen ἡμῶν spricht Origenes von ὁ πατήρ τῶν ἁγίων (Bentley liest: πατήρ τῶν ὅλων), der in den Himmeln wohne, von dem man aber nicht annehmen dürfe, daß er von körperlicher Gestalt umgrenzt sei. „Ἄγιοι“ bezeichnet hier wiederum das Volk der Gläubigen, das sich Gott auserwählt und dem er durch die Berufung Anteil an seiner Gottheit geschenkt hat. — Es wäre freilich nicht ausgeschlossen, daß in den beiden angeführten Texten noch Spuren des Gebrauches von ἄγιοι im Sinne von „die Christen“ vorlägen.

Diese Bedeutung des Ausgesondertseins und der Zugehörigkeit zu Gott im Ausdruck οἱ ἄγιοι bei Origenes ist indes nichts Neues. Sie zeigt sich bereits im heidnischen Gebrauch des Wortes, tritt dann aber ganz besonders stark in Erscheinung in den Schriften des AT und des NT. Hier knüpft der Alexandriner wohl in erster Linie an.

Im fünften Buch seines Johanneskommentars, von dem uns Bruchstücke in der Philocalia erhalten sind, spricht Origenes von der Polylogie; er legt dar, was man darunter zu verstehen habe, und was es mit den vielen verschiedenen Büchern auf sich habe. Der Meister erklärt seinem Freunde und Gönner Ambrosius, der immer neue Arbeiten von Origenes wünscht, er sollte eigentlich nicht soviel schreiben. Als Grund hierfür gibt er in Kap. 2 (IV 101, 5) an: μηδὲ τοὺς ἁγίους πολλῶν βιβλίων συντάξουσιν ἐσχολαζέμεναι . . . Etwas später (Z. 14) hören wir, daß keiner τῶν ἁγίων συντάξεις πλείονας herausgegeben und ἐν πολλαῖς βίβλοις τὸν νοῦν αὐτοῦ dargelegt habe. Dann fährt Origenes fort, nur Moses habe fünf Bücher hinterlassen. In Kap. 4 (IV 102, 4) fürchtet Origenes, daß er in seiner schriftstellerischen Tätigkeit οὐδὲ τοὺς ἁγίους nachgeahmt habe. Zuvor hatte er die Propheten und die Apostel auf-

gezählt und von jedem gesagt, ob er wenig oder viel geschrieben habe. Was meint unser Autor hier mit diesem Ausdruck „ἅγιοι“? Es sind die inspirierten, von Gott beauftragten Schriftsteller, wie sich aus den Beispielen, die Origenes anführt, ergibt. Freilich ist es auch möglich, ganz allgemein an christliche Schriftsteller, nicht bloß an die Verfasser kanonischer Schriften, zu denken. Alle diese sind „heilig“, insofern sie vom Geiste Gottes erleuchtet und geleitet werden in ihrer Tätigkeit. Auch im Joh. Kom. XIX 22, 149 (IV 324, 20) glaube ich, in *πλασάντων ὄνομα τῶν ἁγίων τὸ „τῆς καταβολῆς“*, die inspirierten Schriftsteller sehen zu dürfen, und im besondern hier den Evangelisten Johannes (vgl. Joh. 17, 24; dazu aber auch Matth. 25, 34; Eph. 1, 4)¹. Wenn Origenes in PE XXIX 10 (II 386, 6) darlegt, daß „viele auch beim Studium der apostolischen und evangelischen Schriften“ Fehler machten, „da sie sich in ihrer eigenen Torheit einen andern Sohn oder Vater bildeten als die Heiligen in Wahrheit erkannt haben und lehren“, so liegt auch hier dem ἅγιοι der Sinn „inspirierte Schriftsteller“ zugrunde. Aber auch an dieser Stelle kann man den Gedanken weiter fassen und in den ἅγιοι einfach die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller sehen, deren Hauptvertreter allerdings die Verfasser kanonischer Schriften sind.

Im Buch XXXII des Joh. Kom. 17, 198 (IV 453, 6) kommentiert unser Alexandriner Joh. 13, 20 „ὁ λαμβάνων ἄν τινα πέμψω“ und sagt: ὁ Ἰησοῦς πέμπει οὐ μόνον ἁγίους, ἀλλὰ καὶ ἁγίους καὶ ἀγγέλους, καὶ πέμπει μὲν τοὺς διὰ τὸ ἀποστέλλεσθαι ὑπὸ αὐτοῦ ἀποστόλους ὀνομαζομένους· ἤδη δὲ τούτων οἱ μὲν ἄνθρωποι εἰσιν οἱ δὲ δυνάμεις κρείττους. Jesus sendet also die „Heiligen“ und die Engel. Weil diese „Heiligen“ von Christus entsandt werden, heißen sie „Gesandte“. Von diesen sind nun die einen Menschen, die andern höhere Mächte (= himmlische Geister). Was für ein Sinn liegt hier im Begriffe ἅγιος? Es ist die besondere Sendung, der besondere Auftrag von seiten Gottes, wodurch bei diesen Menschen die Bezeichnung „Heilige“ gerechtfertigt erscheint. Sie stehen in einem ursächlichen Verhältnis zu Gott, besitzen eine Sonderstellung durch ihre Gottes- und Christus-Gefolgschaft. Somit bedeutet hier „heilig“ soviel wie „gottgesandt“².

¹ In den Luc. Hom. I (IX 10, 9)* und XVII (IX 111, 21)* wird der Evangelist Lukas *μακάριος* genannt. Gegenüber ἅγιος scheint hier *μακάριος* eine Ehrenbezeichnung zu sein.

² Sel. in Ps. 47, 12 ff. (12, 338)** spricht allgemein von einer *κλησις τῶν ἁγίων*. Grund des Titels ἅγιοι ist die Aussonderung durch und für Gott.

Die nun folgenden, meist aus Catenen stammenden Texte bilden eine Illustration des soeben Dargelegten. So heißt es im Eph. Kom. Fragm. 17 (JTS 3 S. 413)* zu Eph. 4, 7 f.: ἐκάστῳ τῶν ἁγίων¹ „ἐδόθη ἡ χάρις κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς τοῦ Χριστοῦ“, ὥστε „τοὺς μὲν“ τινες εἶναι „ἀποστόλους“², τοὺς δὲ προφήτας“ καὶ ἄλλους „εὐαγγελιστὰς“ καὶ μετὰ τούτους ποιμένας καὶ ἐπὶ πᾶσιν „διδασκάλους“³. Allen diesen Gruppen von „Heiligen“ kommt das Prädikat ἅγιος deshalb zu, weil sie von Gott besondere Aufgaben und Ämter in der Kirche zugewiesen erhalten haben. Dadurch unterscheiden sie sich von den übrigen Menschen, sie sind aus der Masse herausgehoben. Noch spezieller drückt sich Origenes in Jerem. Hom. X 1 (III 71, 14) aus. Da lesen wir: [ὁ πατήρ δὲ, „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς“] (vergl. Matth. 23, 8 f.) διδάσκει καθ’ αὐτὸν ἢ διὰ τοῦ Χριστοῦ ἢ ἐν ἁγίῳ πνεύματι ἢ διὰ Παύλου φέρ’ εἰπεῖν, ἢ διὰ Πέτρου ἢ διὰ τινος τῶν ἄλλων ἁγίων. Diese ἅγιοι werden also neben Petrus und Paulus, ja selbst neben Christus gestellt⁴, und das beleuchtet den ganzen Tenor des Terminus. Es ist Gott, der in diesen „Heiligen“ wirkt, und sie zu ihrem Lehramt befähigt. Sie sind seine Werkzeuge. Wegen der besonderen Zugehörigkeit zu Gott und der Einheit mit ihm werden diese ἅλλοι „Heilige“ genannt. — Ein griechisch erhaltenes Fragment einer Homilie über Ezechiel (Hom. I 1 — VIII 320, 31)* spricht von einer Aufseherlichkeit der ἅγιοι über die Sünder. Und zwar werden diese ἅγιοι genauer charakterisiert, allerdings nicht mit Namen, sondern durch ein Wort aus der Schrift, das Christus einst zu den Aposteln gesprochen hat (Matth. 5, 14 und 13), sowie durch einen Vergleich mit den Aposteln. Diese „Heiligen“ sind ὁμοῖοι αὐτοῖς (sc. ἀποστόλοις)⁵. Ihre Aufseher-

¹ Der Schrifttext hat ἡμῶν statt ἁγίων, wie Origenes schreibt.

² Von den Aposteln als „Heiligen“ wird noch besonders die Rede sein.

³ Nebenbei sei aufmerksam gemacht auf dieses καὶ ἐπὶ πᾶσι „διδασκάλους“, was für Origenes typisch ist, da er diese Lehrer (Pneumatiker) in der Kirche besonders hoch einschätzt und ihnen den höchsten Platz in der kirchlichen Hierarchie anweist (über den Bischöfen und Priestern). Es wird im folgenden von diesen Pneumatikern noch wiederholt die Rede sein.

⁴ Vgl. damit einen lateinisch überlieferten Text aus dem Röm.-Kom. 3, 11 (PG 14, 958), wo die Rede ist von Paulus oder irgendeinem „Heiligen“. Dann wird fortgefahren: Nullus ergo sanctorum nec ipse Dominus destruit legem . . . Also: Paulus-Sancti-Dominus.

⁵ Man kann neben den Aposteln an kirchliche Vorgesetzte (Bischöfe, Priester) oder auch an Lehrer denken. Völker denkt an Engel (W. Völker, Paulus bei Origenes, ThStK 102 (1930) S. 271 f.).

tätigkeit üben sie aber nicht selbständig und unabhängig aus, sondern sie sind dazu von Gott bestellt, und dies ist denn auch der Grund ihrer Benennung als *ἄγιοι*. Das ergibt sich aus dem einleitenden Satz: οὐ γὰρ ἀκράτῳ ἐγκαταλείπει παραδίδωσιν (sc. θεός) τοὺς ἁμαρτωλοὺς, ἀλλ' ἐπισκέπτεται αὐτοὺς διὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ κτλ. — In einem bereits erwähnten (S. 67) Fragment des ersten Kor. Kom. Fragm. 51 (JTS 10 S. 35)* bringt Origenes als erklärende Beispiele für *ἄγιοι* Moses und den Apostel Paulus. Auch hier ist der Grund des Titels wiederum die besondere Aufgabe dieser Männer im Heilswerke Gottes. Im gleichen Kommentar, Fragment 89 (JTS 10 S. 50)*, wird das Prädikat auf Paulus und seinen Schüler Timotheus angewandt, die beide in Korinth ὠφελοῦντες τοὺς ἀκούοντας ἐπεδήμουν.

Nicht übersehen werden darf in diesen Texten die *Aufgabe und Tätigkeit* dieser *ἄγιοι*. Denn gerade auch von da aus fällt Licht auf den Begriff. Die genannten *ἄγιοι* unterrichten die Menschen, belehren und überwachen sie und fördern die Gläubigen durch ihre Anwesenheit. All das aber ist Sache jener, denen eine besonders vollkommene Einsicht in göttliche Dinge eignet auf Grund ihrer engen Beziehung zu Gott. Die Bezeichnung *ἄγιοι* ist deshalb Ausdruck der Hochachtung und Verehrung (aus dem Gedanken des Erhabenen, Ehrwürdigen heraus. Dieser hat seine Wurzeln in griechisch-hellenistischen Gedankengängen). Im Matth. Kom. Fragm. 308 (XII 1, 137)* vermute ich in den *ἄγιοι* ebenfalls die Apostel und die Propheten, also besonders von Gott zu seinem Dienste auserwählte Menschen. Es liegt hier vielleicht eine Anlehnung an Epheser 2, 19 f. vor, wo die Rede ist von den Christen als συμπολιται τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῇ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν . . . “. Im Matth. Kom. tom. XIII 13 (X 212, 12) legt Origenes eine Bestimmung betreffend die alttestamentlichen Leviten (Num. 3, 45 ff.) von *ἄγιοι* des Neuen Bundes aus. Nach dem Zusammenhang zu schließen, handelt es sich um Christus und Petrus, also zwei Menschen (Christus als Gottmensch), die in einem ganz eigenen Verhältnis zu Gott stehen und von ihm auserwählt sind zum Dienste am „Heiligtum“ des NT.

Es ist längst erkannt worden, daß mit dem Begriff *ἅγιος* in den Schriften des NT besonders stark das Sittliche, Ethische betont wird¹.

¹ Ich begnüge mich, auf einige wenige, besonders neuere Arbeiten hinzuweisen: G. Kittel, Theolog. Wörterbuch zum NT, Bd. I 101 ff. (Procksch), wo weitere Literatur

Bei Kittel heißt es a. a. O. S. 109: „Der kultische Gedanke tritt hier im Begriff des „heilig“ auf, der auf jeden einzelnen Christen (Phil. 4, 1), nicht auf die Christenheit anwendbar ist. An Stelle der dinglichen Opfergabe tritt im Christentum das persönliche Opfer des Leibes, das von der Existenz des Opfernden nicht abtrennbar ist. Hier ist der Punkt, wo das „Heilige“ an das Sittliche rührt, mit dem es so leicht verwechselt wird. Das kultische Element geht nicht verloren. Auf Grund eines neuen Zustandes (nicht Handelns) erhebt sich die christliche Sittlichkeit.“ Auf Seite 111 heißt es sehr richtig, man dürfe *ἅγιος* niemals mit „sittlich“ übersetzen, da sonst das Element des „religiosum“ verlorengehe.

Das in bezug auf das NT Gesagte gilt in gewissem Umfang auch für Origenes. Eine ganze Reihe von Texten ist hier zu behandeln, in denen das sittliche Moment der Bezeichnung *ἅγιοι* eine große Rolle spielt¹. Allerdings kommt es einem zum Bewußtsein, daß unser Alexandriner dabei den Begriff mannigfach nuanciert. Bei den zu untersuchenden Texten handelt es sich um solche, die aus den verschiedensten Epochen der schriftstellerischen Tätigkeit des Origenes stammen.

Klar tritt das sittliche Moment im Begriff *ἅγιος*, d. h. die Bedeutung „Freiheit von Sünde und Ungerechtigkeit“, oder positiv ausgedrückt „Tugendhaftigkeit, Unschuld, Lauterkeit“ an jenen Stellen zutage², wo der Begriff andern gegenübergestellt, oder mit verwandten verbunden wird. Darum sollen zuerst diese behandelt werden.

In einer ersten Gruppe finden wir *ἅγιοι* dem Begriff *ἀμαρτωλοί* gegenübergestellt³. So heißt es in den Sel. in Ps. 4, 2 (11, 427)**, daß die *θλίψις ἐπὶ ἀμαρτωλῶν* verschieden sei von der der „Heiligen“, die

zu finden ist. F. Kattenbusch, Das apostol. Symbol, II 684. J. Dillersberger, Das Heilige im NT (Die Arbeit bedarf verschiedener Korrekturen). E. Williger, Hagios, S. 84 ff. R. Asting, Die Heiligkeit im Urchristentum (1930), besonders S. 133 ff. Weitere Literatur gibt W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT s. v. *ἅγιος* an.

¹ Vgl. hierzu besonders das schon mehrfach zitierte Buch von W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes.

² Es handelt sich hauptsächlich um Texte aus Origenes-Schriften mit paränetischem Einschlag, so vor allem um die Psalmenerklärung und die Homilien über verschiedene Bücher der Heiligen Schrift ohne daß damit andere Schriften des Origenes ausgeschlossen wären.

³ Es kann sich hier nicht darum handeln, alle Texte zu interpretieren. Ich greife die wichtigsten heraus. Eine vollständige Aufzählung bringt das Stellenverzeichnis am Schluß der Arbeit.

in einem *πειρασμός* stehen. *Ἁγίων ἔργον* sei es, in den Schwierigkeiten nicht nur nicht schwach zu werden, sondern darob sogar sich zu freuen, nach dem Ausspruch des Apostels Paulus (2. Kor. 6, 13). Das Leben ist ein Kampf, ein Kampf gegen die Sünde, die bösen Neigungen im Herzen und gegen äußere Feinde¹. Zu Psalm 45, 3 (12, 330)** sagt Origenes, daß die Sünder *γῆ* seien, und darum erbeben, verwirrt werden, die *ἅγιοι* hingegen *ὄρη*. Gerade dieser Vergleich der *ἅγιοι* mit den *ὄρη* weist auf die sittliche Höhe und Vollkommenheit hin. — In den Sel. in Ezech. 2, 10 (14, 183)** wird ähnlich wie in den Sel. in Ps. 4, 2 ein Unterschied gemacht zwischen Heiligen und Sündern. Das *μέλος* gilt den *ἅγιοι*, der *θρόνος* hingegen *τοῖς οὐκ ἀπεγνωσμένοις τῶν ἡμαρτηκότων*². In Sam. Hom. Nr. 7 zu 1. Sam. 28, 13 (III 290, 6 f.) wird im Anschluß an Ps. 17, 26 f.³ dargelegt, daß die Heiligen keinen Verkehr mit den *ἁμαρτωλοί* pflegen, sondern nur unter sich. Und wenn es vorkommt, daß die *ἅγιοι* doch mit den Sündern zusammen sind, so geschieht das nur zum Zwecke der Errettung der Sünder. Ähnlich wie in dem eben erst erwähnten Fragment zu Ps. 45 *ἅγιος* und *ἁμαρτωλός*, sowie *γῆ* und *ὄρη* einander gegenübergestellt werden, so lesen wir auch in Jerem. Hom. XVII 4 (III 147, 17 ff.), im Anschluß an Jerem. 17, 13, alle Menschen werden aufgezeichnet; *οἱ μὲν ἅγιοι ἐν οὐρανῷ, οἱ δὲ ἁμαρτωλοὶ ἐπὶ τῆς γῆς*, und etwas weiter unten variiert Origenes den Gedanken: *ὥς δὲ τὸ ὄνομα τῶν ἁγίων ἐγγράφεται ἐν τοῖς οὐρανοῖς, οὕτως τῶν πολιτευομένων γῆνως ἐπὶ τῆς γῆς*. Werden zuerst „Heilige“ und „Sünder“ einander gegenübergestellt, so hier die nach dem Gesetze Gottes lebenden den irdisch-niedriggesinnten Menschen. — In einem Fragment aus dem 1. Kor. Kom. Fragm. 25 (JTS 9 S. 365)* erwähnt Origenes die Christengemeinde von Korinth und äußert sich über diese: *ἦσαν ἐν Κορίνθῳ οἱ μὲν ἅγιοι, οἱ δὲ οὐ τοιοῦτοι, ἀλλ' ἁμαρτωλοί*, was doch wiederum klar auf die sittliche Haltung der einzelnen Gemeindeglieder hinweist. Schön kommt das Streben der „Heiligen“ nach Vollkommenheit⁴ zum Ausdruck in Jes. Nav. Hom. XVI 1 (VII

¹ Vgl. Joh. Kom. I 26, 176 (IV 32, 33), Sel. in Ps. 33, 10 (12, 138)**; Sel. in Ps. 118, 1 (13, 68)**: es ist die Rede von der *πολιτεία τῶν ἁγίων*: diese besteht in *ἀγῶνες, θλίψεις καὶ τὰ ἐξῆς*. Vgl. Völker, S. 155.

² Freilich wäre es möglich, daß Origenes hier nicht die sittlich Guten auf Erden im Auge hat, sondern die bereits im Jenseits zur Vollendung Gelangten.

³ Der Psalmvers hat „*δοσιος*“, nicht „*ἅγιος*“.

⁴ Auch hier ist zuerst die Rede vom *ἁμαρτωλός* und dann von den *ἅγιοι*.

395,26)*¹, wo wir hören, die Worte Josue 13,1 passen ἐπὶ ἁγίων. Im gleichen Werk sagt unser Autor, daß die Kirche in der gegenwärtigen Zeit οὐ μόνον ὑπάρχειν ἁγίων, nachdem er zuvor festgestellt hat, daß auch ἁμαρτωλοὶ καὶ τῆς πίστεως ἀλλότριοι sich darin befinden (Jes. Nav. Hom. XXI 1 — VII 429,23)*. — Noch zwei Catenenfragmente seien erwähnt. Origenes spricht zwar hier nicht von ἁμαρτωλοί, aber es handelt sich um äquivalente Ausdrücke. In den Sel. in Ps. 17,8f. (12,58)** werden die ἅγιοι den ποιοῦντες κακὰ gegenübergestellt: ἅγιους φωτίζει (ὁ θεός)². Für die ποιοῦντες κακὰ aber gilt das Psalmwort 33,17: „πρόσωπον δὲ κυρίου ἐπὶ ποιοῦντας κακὰ κτλ.“ — Im 1. Kor. Kom. Fragm. 18 (JTS 9 S. 357)* erklärt Origenes 1. Kor. 4,5 und bemerkt dazu: „ὁ“ μὲν „ἔπαινος ἀπὸ τοῦ θεοῦ“ τοῖς ἁγίοις, ὁ δὲ ψόγος τοῖς ἄξια ψόγον πεποιηκόσι ἀπὸ τοῦ διαβόλου γίνεται. Hier wird die sittliche Bedeutung von ἅγιοι und οἱ ἄξια ψόγον πεποιηκότες noch unterstrichen durch den Gegensatz θεός — διάβολος, Prinzipien des Guten und des Bösen.

Ebenfalls die moralische Seite des Hagios-Begriffes wird betont an Stellen, wo Origenes von ἅγιοι καὶ δίκαιοι spricht³, so, wenn im Eph. Kom. Fragm. 14 (JTS 3 S. 410)* das Problem des Leidens behandelt wird⁴. Diese ἀγιώτατοι καὶ δικαιοτάτοι haben unzählige θλίψεις καὶ περιστάσεις zu bestehen⁵, den ἀνομώτατοι hingegen geht es gut (auch

¹ Diese griechischen Fragmente aus den Josue-Homilien sind uns zum größten Teil erhalten bei Prokop von Gaza, Commentarium in Josue (Migne, PG 87,1).

² Vgl. Sel. in Ps. 4,8 (11,456)** und Jerem. Hom. II 3 (III 19f.), wo „ἅγιοι“ noch durch „δίκαιοι“ und durch die Antithese von „πῦρ-φῶς“ verstärkt wird. Vgl. Joh. Kom. Fragm. 6 — IV 488,10.

³ Die beiden Begriffe sind miteinander verwandt, aber nicht identisch. Sie gehören verschiedenen Lebensordnungen an. Die Sittlichkeit des δίκαιος ist aktiv, die des ἅγιος passiv. Vgl. Kittel, Theolog. Wörterbuch Bd. I. ἅγιος im NT, Nr. 5, S. 111 und Nr. 6, S. 112. Dillersberger S. 39. — Bei Platon, Theætet 176b u. ö. begegnet uns die Verbindung δίκαιος καὶ ὅσιος. Δίκαιος bezieht sich besonders auf die Erfüllung der weltlichen Verpflichtungen, ὅσιος mehr auf den religiösen Bezirk.

⁴ Wir haben hier eine der wenigen Stellen, wo Origenes ἅγιοι in der superlativischen Form gebraucht. — A. Deissmann, Licht vom Osten 1923, S. 175 sagt, der Superlativ ἀγιώτατος sei sowohl im profanen wie im kirchlichen Sprachgebrauch als sakraler terminus technicus sehr häufig. Der Verfasser führt auch Belege aus griechischen Papyri an. Ich glaube indes, daß Origenes an der erwähnten Stelle die Superlativform nicht als terminus technicus verwendet, sondern daß er damit einfach einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit zum Ausdruck bringen will.

⁵ Vgl. S. 88 mit Anm. 1.

dieses *ἅγιος* weist auf die sittliche Bedeutung von *ἅγιος* hin). Im Fragm. 56 zu Jerem. Hom. (III 226, 1)* heißt es zu Jerem. 38, 16-18: *ὅταν δίκαιοι ἐπιβαίνωσι γῇ ἁγίων ἐστίν· ὅταν δὲ πολλοὶ ἁμαρτωλοὶ ὤσων „γῇ τῶν ἐχθρῶν“*. Wir haben hier also die Zusammenstellung von *ἅγιοι* und *δίκαιοι*, und diesen werden die *ἁμαρτωλοὶ* und *ἐχθροὶ* gegenübergestellt, woraus sich die moralische Bedeutung von *ἅγιος* ersehen läßt. Wiederum das Thema des Kampfes der *ἅγιοι* erscheint im Röm. Kom. Fragm. 5 (JTS 13 S. 215)*. Diese Heiligen, die zuvor *δίκαιοι* genannt werden, haben Kämpfe gegen die Mächte der Finsternis zu bestehen, und zwar gerade deshalb, weil sie nach sittlicher Vollkommenheit streben. — C. Cels. III 60 (I 254, 28) bietet ein Beispiel der Verbindung *ἅγιοι καὶ καθαροί*¹. Da vorher die Rede vom Freisein von Schuld und Sünde war, ist es klar, daß Origenes auch hier das sittliche Moment des Hagios-Begriffes hervorhebt.

Ein Fragment zu Ps. 4, 2 (11, 425)** spricht von *ἅγιοι καὶ πάντα ἀκούοντες τῶν θείων προσταγμάτων*. Für diese gilt das Wort des Propheten Isaias: „Wenn du noch redest, werde ich sagen: Siehe, hier bin ich.“ Auf die Gebote Gottes hören und sie beobachten, ist Sache der Guten. Und wenn diese mit den *ἅγιοι* auf eine Linie gestellt werden, so wird auch hier der Begriff *ἅγιος* im Sinne von „sittlich gut“ zu fassen sein². Zur gleichen Psalmstelle heißt es einige Zeilen hernach: *πάντως τὸ ἐπικαλεῖσθαι ἁγίων ἐστὶ καὶ σωθησομένων*. Dieser letzte Ausdruck ist veranlaßt durch Joel 2, 32 (respektiv 3, 3). Wer aber wird gerettet werden? Doch jene, die nach dem Gesetze Gottes leben; und so liegt denn im Worte *ἅγιοι* hier ebenfalls die Bedeutung von „sittlich gut“. Wenn zu Psalm 44, 5 erklärt wird (12, 326)**², die Rechte Gottes führe den Erlöser und seine „Heiligen“, so steht doch wohl auch hier die sittliche Idee von *ἅγιος* im Vordergrund. Denn die Führung der „Heiligen“ durch Gott ist eben das Ergebnis ihrer Treue gegen ihn und seine Gebote.

Neben den bis jetzt behandelten Texten, wo es auf Grund der Verbindungen resp. der Gegensätze ziemlich einfach war, das sittliche Element des Hagios-Begriffes festzustellen, lassen sich zahlreiche Texte beibringen, wo Origenes ebenfalls Gewicht auf die Vorstellung des Sittlichen legt, obwohl nur der Ausdruck *ἅγιοι* allein vorkommt. So

¹ *Καθαρός* stellt ein Synonym zu *ἅγιος* dar; der Ton liegt auf dem Ethischen.

² Vgl. Jerem. Kom. VIII 3 (III 58, 17): Die *ἅγιοι* sind *νεφέλαι*, „*αἵτινες ἀκούουσιν ἐντολῆς θεοῦ*“. Ebenso Sel. in Jerem. 10, 13 (15, 425)**.

bereits im Fragm. 26 zu PA III 1, 18 (V 230, 3)*, das uns in der Philocalia überliefert ist. Wenn es hier von den *ἅγιοι* heißt, daß sie eilen und wollen, so weist dies m. E. auf ihr sittliches Streben hin, das von Origenes als „nicht tadelnswert“ bezeichnet wird¹. Eine interessante Beleuchtung des Begriffes bringt uns das 2. Buch des Johanneskommentars an drei Stellen², mit denen ein Fragment des Eph. Kom. Fragm. 2 (JTS 3 S. 235)* zu vergleichen ist. Im Joh. Kom. II 13, 98 setzt Origenes auseinander, die, welche am *ᾧ* Anteil haben (*μετέχοντες τοῦ ᾧ*) sind *ὄντες*: *οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ ᾧ μετοχὴν* (= die Bösen), . . . *γεγόνασιν ὅτι ὄντες*. In einer Parenthese werden die Teilhaber am *ᾧ* genannt. Es sind *οἱ ἅγιοι*. Im Eph. Kom. Fragm. 2 wird ganz ähnlich argumentiert. Nur im Brief an die Epheser 1, 1, so bemerkt Origenes, finden wir die Worte *ἅγιοις τοῖς οὖσι*³. Origenes will dann untersuchen, was dies zu bedeuten habe. Als Gott dem Moses erschien, sagte er, sein Name sei *ὁ ᾧ*. Unser Autor schließt dann: *οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ᾧ κτλ.* (vgl. den Text der oben erwähnten Joh. Kom.-Stelle). An den zwei andern Stellen ist nicht die Rede von *ὄντες*, sondern es werden die Begriffe *ἅγιοι* und *ζῶντες*⁴ verglichen und als miteinander vertauschbar erklärt. Welcher Sinn liegt nun an diesen Stellen im Worte *ἅγιοι*? Im Zusammenhang von Joh. Kom. II 13, 98, heißt es, der Apostel scheine „nichtseiend“ nicht das zu nennen, was in keiner Weise Dasein habe, sondern vielmehr das Böse⁵, indem er das Schlechte als „nichtseiend“ betrachte (als Gegensatz zum Guten = Gott, der die Güte selber ist und *ὁ ᾧ* genannt wird). Und Origenes

¹ Vgl. Eph. Kom. Fragm. 9 (JTS 3 S. 403)*: *οἱ ἅγιοι σπεύδουσιν κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κρείττονος κόσμου*.

² Joh. Kom. II 13, 98 (IV 69, 26); II 17, 118 (IV 73, 32 f.); II 17, 119 (IV 74, 6. 8. 9).

³ Vgl. Asting, S. 146. Die Epheser werden, so meint Origenes, von Paulus *ὄντες* genannt, wegen ihrer Teilnahme am *ᾧ* = Gott. Vgl. damit Röm. Kom. 4, 5 (PG 14, 978 C), lat.: Gott allein ist es, der sagt: „Ich bin, der ich bin.“ Und Eines ist das Wesen Gottes, das immerdar ist; gesellt sich aber einer zu ihm, so wird er „ein Geist mit Ihm“, und durch Den, der immer ist, wird dann auch er seiend genannt. Wer aber weit von Ihm ist, und keine Teilnahme an Ihm hat, von dem kann man nicht einmal sagen, daß er ist.

⁴ Daß es sich hier bei *ἅγιοι* um die sittlich guten Menschen handelt, zeigt auch Genes. Hom. XV 2 (VI 128 f.), lat.: Tot nämlich ist die Seele, die gesündigt hat . . . (Tod-Sünde).

⁵ Nach Platon ist die Schlechtigkeit *ἀνυπόστατον* = οὐδέν. — Koch, S. 109, Anm. 4 sagt, diese Lehre des Origenes sei mit derjenigen der Neuplatoniker verwandt, repräsentiere aber nur eine vorbereitende Stufe. Vgl. Plotin, Ennead. I 8, 3.

schließt dann: „So ist Gutsein und Dasein dasselbe.“ Wenn nun ἅγιος soviel ist wie „seiend“, „seiend“ aber gleichbedeutend mit Gutsein, so ist klar, daß ἅγιος hier von der sittlichen Güte zu verstehen ist. Die beiden andern Stellen, die ζῶντες mit ἅγιοι gleichsetzen, bringen denselben Gedanken zum Ausdruck. Denn ζῶντες ist ja nur eine Variierung von ὄντες. Die Sünde ist Abkehr von der Quelle des Lichtes, der Heiligkeit, die Gott ist, ein Fallen ins wesentliche Nichtsein. Sünde ist der eigentliche Tod, der leibliche ist nur ein Bild davon¹. Die unheilvolle Folge der Sünde ist die Trennung von Gott. „Nur die Gerechten sind in Gottes Hand, während die Seelen der Sünder für Gott überhaupt gar nicht existieren“². — Ein Text aus dem gleichen Kommentar spricht vom Los der ἅγιοι im künftigen αἰών³, von einer μεταβολή εἰς ἀγγέλους ἀποσταλησαμένων. Diese ehrende Aufgabe aber, die aus der μεταβολή folgt, wird den „Heiligen“ doch wohl nur zuteil, weil sie in diesem Aeon ihre sittlichen Pflichten erfüllt und somit auch die Befähigung für ihr künftiges Amt erlangt haben. Die ἅγιοι sind hier also ebenfalls sittlich vollkommene Menschen.

An mehreren Stellen hören wir von Gütern, Gaben und Wohltaten, die den „Heiligen“ zuteil werden. So schreibt Origenes in PE XIV 1

¹ Siehe H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 91 - 96. Dort werden verschiedene Texte des Origenes für diese Auffassung angeführt. — Derselbe, Le Mystère d'Origène, RSR 26 (1936) S. 526.

² Völker, S. 32. Ders., Paulus bei Origenes, ThStK 102 (1930) S. 272. Hier geht Völker noch einen Schritt weiter als in seinem Buch, indem er unter den „ζῶντες“ die sündlosen Pneumatiker (der Hauptton liegt auf dem moralischen Moment) versteht. Νεκροί sind jene Gläubigen, die ob ihrer Sünden noch einer Auferstehung bedürfen. Diese Auffassung Völkers, unter den ζῶντες bei Origenes — und somit auch unter den ἅγιοι — die Pneumatiker zu verstehen, führt mich zur Annahme, man könne ἅγιοι in den interpretierten Texten eventuell noch tiefer fassen. Ist es nicht letztlich die seinshafte, die durch die Gnade zustandekommende Verbindung dieser Menschen mit Gott, die ihrerseits Grundlage aller sittlicher Vollkommenheit ist, weshalb diese Menschen von Origenes als ζῶντες und ἅγιοι bezeichnet werden? Ἄγιοι wäre also nicht in erster Linie Bezeichnung für „sittlich gut und rein“, sondern für „vergöttlicht“ (gnadenhaft-sakramentale Anteilnahme an Gott). — Es wird auf diese Gedankengänge bei Behandlung einer folgenden Gruppe von Texten mit „οἱ ἅγιοι“ zurückzukommen sein.

³ Die Terminologie an sich erinnert stark an die (platonisch-) stoische Theorie, daß die Welt periodisch zugrunde geht und aufs Neue erstet, und daß es eine Reihe gleicher Perioden gibt. Bei Origenes haben wir jedoch wesentliche Modifikationen: Es handelt sich bei ihm nicht um einen mechanischen Prozeß, und ferner sind nicht alle Perioden gleich, was sich gerade in der behandelten Stelle zeigt.

(II 330, 7) von Wohltaten, die den „Heiligen“ διὰ τῶν προσευχῶν geschenkt werden. Und was er hier ganz allgemein sagt, spezifiziert er in der gleichen Schrift Kap. XVI 2 (II 336, 25; 337, 9). Zuerst redet er von dem, was den Heiligen in leiblicher Hinsicht durch Gott geschenkt wird, und hernach von körperlichen Gaben, die jedem Heiligen als „Begleiterscheinungen“, παρακολουθήματα, der großen, geistigen Gaben von Gott gegeben werden¹. Solche Gaben werden nur jenen Menschen zuteil, die ihre Pflichten, vor allem das Gebet zu Gott, erfüllen, d. h. den sittlich Guten². Von Gaben Gottes, die die Heiligen empfangen, wird auch gesprochen im Eph. Kom. Fragm. 5 (JTS 3 S. 241)* und ebenda in Fragm. 31 (S. 569)*, nämlich von den προωρισμένα καὶ προτεθειμένα τοῖς ἁγίοις (cf. Eph. 1, 9 ff.³) und im Anschluß an Eph. 6, 1 ff. vom Lohn der „Heiligen“ für den Gehorsam gegenüber den Eltern, nämlich vom Lange-Leben „im Lande, das Gott, der Herr gibt“ (Exod. 20, 12).

Auf die sittliche Seite von ἅγιοι wird ferner der Ton gelegt im Joh. Kom. XXXII 29, 360 (IV 475, 10). Origenes sagt, wie durch gewisse Leute der Name Gottes unter den Heiden gelästert werde, so werde auch vor den Menschen διὰ τοὺς ἁγίους, ὧν βλέπεται τὰ καλὰ ἔργα λαμπρότατα der Name Gottes im Himmel verherrlicht. Und die Sel. in Ps. 150, 5 (13, 164)** weisen uns darauf hin, daß es ἄρρητα⁴ sei, was durch die „Heiligen“ Gottes unablässig (fortwährend) gut ausgeführt werde. — Ein Fragm. zur Genesis, nämlich Sel. in Gen. 47, 49 (8, 98)** unterscheidet zwischen dem κτῆμα τοῦ Φαραώ und jenem τοῦ θεοῦ. Eigentum des Pharao sind die Ägypter, als Typus der Schlechten, Eigentum Gottes aber οἱ ἅγιοι, die Guten.

Eine ganze Reihe von Texten, in denen ebenfalls das Sittliche im Heiligkeitsbegriff eine Rolle spielt, bieten uns die Selecta in Psalmos, was uns denn auch nicht wundern darf bei dem stark paränetischen Charakter dieses Werkes. So wird z. B. wiederholt gesagt, daß die ἅγιοι

¹ Davon spricht PE XVI 3 (II 337, 22): Die geistige, ἐπὶ πάντας τοὺς ἁγίους φθάνουσα . . . ἐδλογία.

² Joh. Kom. X 42, 290 (IV 219, 21). Es ist nicht recht verständlich, was Origenes unter „τὰ ἅπαντα δοθέντα τοῖς ἁγίοις ἀγαθὰ“ versteht.

³ Paulus sagt „ἡμῖν“. Damit sind die Christen gemeint, die Christus zur Nachfolge berufen hat.

⁴ Auch dieser Begriff erinnert uns, wie so mancher andere bei Origenes, stark an den neuplatonischen Sprachgebrauch; siehe Proclus Diadochus, In Platonis Timaeum Commentaria tom. III: Index verborum S. 401 f. s. v. ἄρρητος (ed. E. Diehl).

in ihrem Gebete zu Gott rufen¹, daß dabei aber letztlich nicht der Mensch es ist, der ruft, sondern der Geist, der in den Herzen der Menschen wohnt². Dieser Geist aber wohnt doch nur in den Guten, den Tugendhaften, den „Frommen“. Als Vorbild dieser betenden *ἄγιοι* wird Christus angeführt, mit Berufung auf Joh. 7,37³. Und warum rufen die „Heiligen“ zu Gott und beten zu ihm? Origenes gibt uns die Antwort an mehreren Stellen seiner Psalmenerklärung. Gott ist es, der die „Heiligen“ stärkt, d. h. jene, die sich bemühen, in der Vollkommenheit voranzukommen. In den Sel. in Ps. 17,2 f. (12,55)** heißt es sogar, der Herr sei *ἡ αὐτοῖσχύς*⁴ *καὶ αὐτοστερέωμα*⁵ *τῶν ἁγίων*⁶. Und wenn Origenes in Sel. in Ps. 41,5 f. (12,314)** vom Lohn für Mühen und Kämpfe spricht, so sind unter den *εἰς οἶκον θεοῦ ἄγιοι ὑπὸ ἀγγελικῶν δυνάμεων αἰρόμενοι* sicherlich jene Menschen verstanden, die sich in ihrem Leben sittlich angestrengt haben. Im Anschluß an eine Seligpreisung der Augen, die die Taten Jesu geschaut haben (Luc. 10,23), vernehmen wir im Fragm. in Luc. 37 (IX 251,18)*: *οἶμαι μακάδια μέλη τῶν ἁγίων* (sc. *εἶναι*). Es sind die Glieder jener Menschen, die sich bestreben, Christus nachzuahmen. An der innern sittlichen Reinheit haben auch die Glieder teil.

¹ Vgl. S. 93, Anm. 1.

² Klagelied. Kom. Fragm. 70 (III 263,20)* bemerkt: *εἰσακουσθῆναι γὰρ τοὺς ἁγίους ἔσθ' ὅτε κολύει τὰ πράγματα*. Auch hier handelt es sich bei den *ἄγιοι* um sittlich gute Menschen, die Gott durch ihre Lebensführung wohlgefällig sind.

³ Sel. in Ps. 3,5 (11,415)**; 27,1 (12,113)**; 71,15 (13,3)**. Vgl. auch Exod. Hom. V 4 (VI 189), lat. — Genes. Hom. III 2 (VI 41).

⁴ Weder Liddell-Scott noch Sophocles in seinem Wörterbuch der byzantinischen Gräzität weisen das Substantiv *ἡ αὐτοῖσχύς* auf. Im Thesaurus Græcæ Linguae von Stephanus findet sich nur diese eine Stelle von Origenes verzeichnet. — Mit den *αὐτο*-Komposita befaßt sich eine Studie von Vintschger, *Die αὐτο*-Komposita, sprachwissenschaftlich klassifiziert. Programm Gmunden 1899 (zitiert nach E. Schwyzer, Griechische Grammatik I 427 Anm. 4). Die Arbeit war mir nicht zugänglich. — Die Bildungen mit *αὐτο*- sind sehr beliebt bei neuplatonischen Autoren; siehe z.B. Proclus, In Platonis Timæum Commentaria tom. III (ed. E. Diehl), Index verborum. Es werden nicht weniger als 46 solcher Bildungen angeführt. „*Αὐτοῖσχύς*“ fehlt darunter freilich, ebenso das Wort „*αὐτοστερέωμα*“.

⁵ Ich fand das Wort *αὐτοστερέωμα* weder im Wörterbuch von Liddell-Scott noch bei E. A. Sophocles noch im Thesaurus noch in irgendeinem andern Lexikon verzeichnet.

⁶ Weitere Texte sind: Sel. in Ps. 15,3 f. (12,42)**; Echtheit fraglich; Sel. in Ps. 43,6 (12,321)**; 45,2 (12,329)**; 60,3 f. (12,378)**: Der Erlöser als *ἐλπὶς τῶν ἁγίων ἀληθινὴ καὶ ἀδιάπτωτος*.

Bereits wurde hingewiesen auf den Gedanken bei Origenes, daß Gott die Stärke der Heiligen sei. Es gibt eben auch „Heilige“, die sich schwach zeigen, und diese bedürfen der Hilfe, der Unterstützung von seiten Christi, der heiligen Engel und der Heiligen des Himmels. Die sich schwach zeigenden Heiligen, wie wir sie z. B. in PE XI 2 (II 322, 23) finden, sind Glieder der Kirche, die aber noch nicht die Vollkommenheit erlangt haben, und noch nicht ganz von Sünden und Fehlern gereinigt sind¹. Wir sehen also auch hier wiederum das moralische Moment im Begriffe *ἅγιος* betont. Und wie Christus bei Matth. 10, 30 (vgl. auch Luc. 12, 7) jenen, die ihm nachfolgen, Vertrauen einflößt, durch den Hinweis, sein Vater habe alle Haare ihres Hauptes gezählt, so sagt Origenes, Gott habe die Haare auf dem Haupte der Heiligen gezählt (PE XI 5 — II 324, 2). In Jerem. Hom. XVII 6 (III 150, 5) wird *ἡ ἡμέρα ἀνθρώπου* der *ἡμέρα τοῦ θεοῦ* entgegengesetzt (*ἄνθρωπος* wird hier in tadelndem Sinne gefaßt)². Dann fordert Origenes den Zuhörer auf, *τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως τῶν ἁγίων* herbeizuwünschen. Wer aber wird auferstehen? Es sind die Gerechten, die Guten, für die die Auferstehung der Lohn ihrer guten Werke ist. Ganz ähnlich schreibt der Alexandriner im Röm. Kom. Fragm. 29 (JTS 13 S. 363)*, daß die „Heiligen“ mit Christus auferweckt werden. — Wenn ein Fragm. zu Jerem. 32, 17 (Nr. 62 — III 229, 1)* vom Acker redet, der voll ist von Früchten, wie sie sich für Heilige schicken, so scheint mir, daß Origenes damit wiederum jene Menschen bezeichnet, die gute Werke aufzuzeigen haben. Im Röm. Kom. Fragm. 14 (JTS 13 S. 220)* bemerkt der Autor, die „Heiligen“, die Gott „vorauserkannte“ und „vorausbestimmte“ und „rechtfertigte“, seien selber Gesetz und stehen nicht unter dem Gesetz. Die *ἅγιοι* sind von Gott voraus erkannt, vorausbestimmt und gerechtfertigt, sie stehen infolge ihrer Auserwählung, ihrer Aussonderung aus der Welt und ihrer Hinwendung zu Gott in einem besondern Zugehörigkeitsverhältnis zu Gott; zugleich aber wird

¹ In den Sel. in Num. 22, 4 (10, 3)** sagt unser Autor, heilige Engel wirkten mit den Gerechten (*δικαίοις*) zusammen, böse Geister hingegen mit den gottlosen, sündigen Menschen. Dann fährt er fort: *οἱ μὲν γὰρ ἅγιοι στρατεύονται λόγοις ἐχθρῶν, οἱ δὲ ἀσεβεῖς καὶ ἁμαρτωλοὶ λόγοις μαγικῶν*. Nebst der Gegenüberstellung von *ἅγιοι* einerseits und *ἀσεβεῖς καὶ ἁμαρτωλοὶ* andererseits, haben wir zuerst die Erwähnung von *δικαίοις*, so daß wir *ἅγιοι* hier ebenfalls moralisch zu fassen haben. Es handelt sich dabei um Menschen, die mit den Waffen (!) des Gebetes kämpfen (!), d. h. es sind unter *οἱ ἅγιοι* die nach Tugend strebenden Menschen zu verstehen.

² Vgl. Sel. in Ps. 4, 3 (11, 429)**.

durch die Erwähnung des νόμος auch auf die sittliche Seite von ἅγιος hingewiesen. Beide Momente bilden den Grund, weshalb diese Menschen „heilig“ genannt werden. Im Matth. Kom. tom. XII (X 88, 31) legt unser Autor im Anschluß an Matth. 16, 16-18 dar, es würden alle jene, die Nachfolger Christi sind, „Felsen“ genannt (πέτραι), so wie auch alle jene, die Christus angehören, Christen genannt werden. Ähnlich verhalte es sich mit den andern Eigenschaften Jesu. Von der Gerechtigkeit Christi her würden die Menschen als Gerechte bezeichnet usw. So könne man auch bezüglich der übrigen Namen Christi vorgehen und sie ἐπὶ τοὺς ἁγίους anwenden. Wie mir scheint, faßt hier Origenes mit ἅγιοι Menschen ins Auge, die durch sittlich einwandfreie Lebensführung sich auszeichnen, da er zuvor von Nachfolgern Christi sprach, die nur insofern „Nachfolger“ sind, als sie die Gebote erfüllen und gerecht leben. Freilich wäre es auch möglich, noch einen Schritt weiter zu gehen, indem man unter ἅγιοι die vollkommenen Christen, die Pneumatiker, verstehen würde, von denen im nächsten Abschnitt gesprochen wird (vergleiche dazu auch Völker, S. 174). Ebenso betont Origenes die sittliche Seite im Ausdruck ἅγιοι im Matth. Kom. Fragm. 106 (XII 1, 59)*, wo den Heiligen, mit andern Worten, den Gerechten, befohlen wird, sie sollten statt des Schwures, wenn sie jemand frech dazu zwingen wolle, mit „Ja“ oder „Nein“ antworten. Ein anderes Fragment (429 — XII 1, S. 184)* des gleichen Kommentars handelt von der ἀποκατάστασις τῶν ἁγίων. Origenes kommentiert Matth. 22, 11-13, wo die Rede ist von den πονηροὶ καὶ ἀγαθοί, die zusammengerufen werden. Darnach zu schließen, ist auch hier bei ἅγιοι das Hauptgewicht auf das sittliche Moment gelegt. Daß auch im Scholion zur Apok. XXXVII (TU 38, 3 S. 41) das Moralische bei ἅγιος in den Vordergrund gestellt wird, ergibt sich daraus, daß Origenes sagt, der Prophet müsse so gut als möglich „heilig“ das heißt ein sittlich reiner Mensch sein, da er im Dienste Gottes stehe und als Werkzeug Gottes aufzutreten habe. Die drei τᾶγματα, die in diesem Scholion erwähnt werden, treten so schon in der Apokalypse selbst auf. Die Erklärung der Exegeten zur Schriftstelle selber dürfen wir wohl kaum auf Origenes übertragen, als ob er mit den ἅγιοι die Juden-Christen, mit den φοβούμενοι τὸν θεόν hingegen die Heiden-Christen oder die Katechumenen bezeichnen wollte¹. Unser Autor fordert einfach auf zu

¹ Allo, Apocalypse selon S. Jean, Paris 1933, S. 170.

untersuchen, ob mit dem Ausdruck „den Namen des Herrn fürchten“ nicht die *εἰσαγόμενοι εἰς ἐνλόβειαν* (= die gewöhnlichen Christen) bezeichnet werden, mit dem Ausdruck „Heilige“ hingegen diejenigen, die den Herrn selbst und nicht mehr seinen Namen fürchten. Zur Bekräftigung seiner Ansicht bezüglich dieser zweiten Gruppe führt Origenes Ps. 33, 10 an, wo die Rede ist von solchen Menschen, die den Herrn fürchten und die dann in der zweiten Vershälfte als *ἅγιοι* bezeichnet werden. Schließlich heißt es, es sei „εἰκός“, daß man ἐν εἰδει τούτων τῶν ἁγίων (Ps. 33, 10) auch die Propheten finden werde. Nach Origenes sind hier die *ἅγιοι*, durch die Gegenüberstellung zu den *εἰσαγόμενοι εἰς ἐνλόβειαν*, m. E. die sittlich vollkommeneren und in der Tugend fortgeschritteneren Christen, die *Pneumatiker*, zu denen auch die Propheten gehören, während wir in der Apokalypse selbst (so R. Asting S. 292 f.) *ἅγιοι* vermutlich als Bezeichnung der kirchlichen Autoritäten zu fassen haben.

Mit der Interpretation dieses Scholions haben wir bereits an eine Bedeutung des Begriffes *ἅγιος* gerührt, die nun im folgenden Abschnitt Gegenstand der Untersuchung sein wird.

Wurde bisher mehr allgemein, unter Anführung von Belegen von der moralischen Seite des Hagios-Begriffes bei Origenes gesprochen, so lassen sich eine Reihe von andern Texten beibringen, wo unserm Autor in spezieller Weise der Gedanke sittlicher Reinheit und Lauterkeit vorschwebt. Es handelt sich bei den hier erwähnten *ἅγιοι* nicht um Durchschnittschristen, die ihre moralischen Pflichten erfüllen, sondern um solche, die sich durch eine *besondere* sittliche Vollkommenheit auszeichnen, um Menschen, in denen Origenes sein Ideal der Vollkommenheit verwirklicht sieht. Freilich ist es nicht immer die gleiche Seite des Ideals, die Origenes ins Auge faßt; er hebt vielmehr bald diese, bald jene Seite seines Vollkommenheitsideals hervor.

Bei Behandlung der Stellen über das *ἅγιον πνεῦμα* wurde bereits auf die Beziehung dieses Pneuma zu den Menschen aufmerksam gemacht (vgl. Seite 35 f.). Die dort angeführte Stelle PA I 3, 5 Fragm. 9 (V 56, 4 ff.)*, die freilich eine subordinationistische Anschauung des Origenes zeigt, sagt, daß der Heilige Geist *μόνους τοὺς ἁγίους διΰκνοῦμενον*¹ sei. Es handelt sich aber um eine besondere Art der Subordi-

¹ Das Verbum „διΰκνέομαι“ ist ziemlich selten. Ich fand es an zwei Stellen bei Clemens Alexandrinus: Pæd. II 10. 105, 4 (I 120, 15 Stählin) und Stromata VII 6. 34, 4 (III 27, 7 Stählin); die letzte Stelle übernimmt das Wort von Hebr. 4, 12. —

nation, die nicht nur Unterordnung des Geistes ausdrücken soll; es liegt darin, wie mir scheint, zugleich eine besondere Würde, daß der Geist *μόνους τοὺς ἁγίους* durchdringt. Diese *ἅγιοι* sind speziell vollkommene Menschen, die der Geist gerade wegen ihrer Vollkommenheit erfüllt, und die Origenes *ἅγιοι καὶ πνευματικοί*¹ nennt (Joh. Kom. II 20, 134-IV 77, 5)². Ähnlich hören wir im Joh. Kom. I 11, 73 (IV 17, 5) von der Bedeutung des Logos im Leben der Heiligen. Wie der Geist in den Heiligen wirkt, so auch Christus; und wie durch die Einwirkung des *πνεῦμα* die „Heiligen“ zugleich *πνευματικοί* werden, so durch den Logos *λογικοί*, sodaß Origenes von *λογικοί καὶ ἅγιοι* spricht, in denen Christus verweilt. Es ist die Verbindung mit dem göttlichen *Λόγος*, die den Namen „Heilige“, auf Menschen angewandt, rechtfertigt³. Im Joh. Kom. I 25, 166 (IV 31, 26) schreibt Origenes, daß die Heiligen jenen, die die Sonnenstrahlen Christi durchaus nicht zu erfassen vermögen, dienen und Licht gewähren. Diese *ἅγιοι* sind zweifellos die Pneumatiker, d. h. vollkommene Christen, die vom Logos direkt belehrt werden und ihrerseits selbst Quelle des Lichtes sind⁴. PE XXVII 17 (II 375, 18) spricht von den „Heiligen“, die zu Zeiten nicht nur Menschen, sondern auch göttlicheren Mächten Anteil an geistiger und vernunftgemäßer

Es ist nicht ausgeschlossen, daß wir beim Ausdruck *τὸ ἅγιον πνεῦμα διῴκνεῖται μόνους τοὺς ἁγίους* eine gewisse Verwandtschaft und Ähnlichkeit mit der Ausdrucksweise und den Vorstellungen der Stoa vor uns haben. Vgl. StVFr II 306, 21: *πνεῦμα διήκει δι' ὅλον τοῦ κόσμου*. Ferner II 137, 30: *διήκει διὰ πάντων*. Ebenso II 145, 17; II 154, 8: *τὸ πνεῦμα διὰ πάσης τῆς οὐσίας διήκει*. III 90, 14: *δι' ἡμῶν καὶ τῶν ζώων διήκει*. Wir haben zwar in den angeführten Verben nicht das seltene *διῴκνεσθαι*, das wir bei Origenes treffen, aber *διήκειν* ist ihm ähnlich und verwandt.

¹ Die beiden Begriffe begegnen sich, da das *πνεῦμα* als irgendwie immer sittlich fruchtbare Kraft, als Prinzip des Guten gilt. Dieser Gedanke ist aber nicht der primäre. Vgl. Kattenbusch, II 684.

² Vgl. S. 38 mit Anm. 2 und 3.

³ Vgl. Matt. Kom. tom. XII 4 (X 74, 14 ff.): Der Vollkommene weilt unmittelbar beim Logos. — Joh. Kom. V 5 (IV 103, 4): „Wer redet, was der Wahrheit ist, der sagt immer nur ein einziges Wort. Die *ἅγιοι*, die immerdar nur an das *eine Wort* (*ἓνα λόγον ἐχόμενοι*) als Ziel sich halten, sind keine Vielredner. Auch hier sind die *ἅγιοι* m. E. die vom Logos erfüllten Lehrer der Gläubigen. — Die Termini *λογικός*, *λόγος* und verwandte treffen wir natürlich auch im neuplatonischen Sprachgebrauch; siehe Proclus, In Platonis Timæum Commentaria tom. III (ed. E. Diehl), Index verborum S. 449 f. s. v. *λογικός κτλ.*

⁴ Völker, S. 181 und 184 Anm. 7. Vgl. Genes. Hom. I 7 (VI 9-10): „Nicht auf gleiche Weise aber werden alle Sehenden von Christus erleuchtet, sondern jeder einzelne seinem Maß entsprechend, in dem er Licht zu empfangen vermag usw.“

Nahrung geben; diese Heiligen können niemand anders sein als die wahren, christlichen „Gnostiker“, die pneumatischen Lehrer, denen Origenes den Titel *ἅγιοι* auf Grund ihrer Gnosis, ihres allegorischen Schriftverständnisses und ihres mustergültigen Tugendlebens gibt, wodurch sie gottähnlich sind. *Ἅγιος* ist aber hier zugleich Ausdruck der Verehrung und Hochschätzung dieser Personen vonseiten des Alexandriner, der ja selber das Beispiel eines solchen Lehrers ist.

Von dieser Erkenntnis oder Gnosis, die Sache der Vollkommenen, der „Heiligen“, ist, spricht unser Autor wiederholt¹. Wer sie besitzt, der hat Anrecht auf den Namen *ἅγιος*. Und wie oben auf die Verbindung vom Geist resp. vom Logos mit dem Menschen hingewiesen wurde, so sagt uns Origenes im Joh. Kom. VI 11, 68 (IV 120, 24), daß der Gott des Weltalls *οἰκειωθεὶς*² *τοῖς ἁγίοις θεὸς αὐτῶν γίνεται*. Gott ist aber nur auf Grund sittlicher Lauterkeit mit den Menschen vertraut und hat deshalb an ihnen Wohlgefallen. Die hervorragende ethische Qualität dieser Menschen ist der Grund, weshalb sie von Origenes *ἅγιοι* genannt werden. Im Joh. Kom. X 4, 15 (IV 174, 3. 7) ist die Rede von Worten Gottes *πρὸς τοὺς ἁγίους*, sowie von Erscheinungen Gottes, womit beide Male Menschen gemeint sind, die wegen ihrer Erkenntnis, ihrer Einsicht ganz besonders nahe zu Gott stehen. Im gleichen Kommentar XIII 53, 359 (IV 282, 30) stellt der Alexandriner das „*ἐν σαρκί*“ dem Ausdruck „*ἐν πνεύματι*“ entgegen und sagt dazu *οἱ ἅγιοι οὐκ εἰσὶν ἐν σαρκί, ἀλλ' ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν αὐτοῖς* (Röm. 8,9)³.

¹ Joh. Kom. I 31, 221 (IV 39, 18). Matth. Kom. Frag. 244 (XII 1, 114)*: Jeder der „Heiligen“ empfängt durch das „*ἐπιγνῶναι τὸν νῆον*“ die *γνώσις τοῦ πατρὸς* und umgekehrt. (Möglicherweise handelt es sich jedoch bei diesem Fragment um ein Kyrill-Scholion: Vgl. PG 72, 404 CD). — Sel. in Ps. 4, 3 (11, 430)**: *τὸ γὰρ γνῶναι „ὅτι ἐθαυμάστωσεν κύριος τὸν δόσιον αὐτοῦ“ τῶν ἁγιωτάτων ἐστὶ κατόρθωμα*. Vgl. Röm. Kom. 8, 12 (PG 14, 1198 BC), lateinisch, und Exod. Hom. III 1-2 (VI 163, 19), ferner Völker, S. 94, 97, 121 u. a. Stellen.

² Die Lehre, daß im *οἰκειοῦσθαι* und *ὁμοιοῦσθαι* θεῷ das Ziel des Menschen liegt, finden wir zur Zeit des Origenes allgemein in der platonischen Schulphilosophie.

³ PE XXIII 4 (II 352, 15): *ὡς οὖν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐνοικεῖ (ὁ θεός)*, so auch im Himmel. „Heilig“ wird also mit „Himmel“ verglichen. Vgl. Matth. Kom. Frag. 119 (XII 1, 62)* und Fragm. 160 (XII 1, 79)* sowie Sel. in Ps. 17 (12, 59)**. Der Ausdruck „*ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος*“ an sich ist wohl eine Anlehnung an Is. 57, 15. Dort ist „*ἐν ἁγίοις*“ Bezeichnung für das „Heiligtum“ des Himmels, „*ἐν ἁγίοις*“ ist also neutrisch zu fassen: der Himmel als Wohnung Gottes. Der Ausdruck begegnet uns ferner im 1. Clemensbrief 59, 3, wo er eher maskulinisch zu nehmen ist: die himmlischen Heerscharen. Auch Origenes scheint „*ἐν ἁγίοις*“ maskulinisch zu

Als Beispiel führt er Paulus an. Mit andern Worten: „Heilig“ sind die Menschen wegen des *πνεῦμα*, das in ihnen wohnt¹. Sie sind losgelöst vom „Fleische“, was auf ihre erreichte Vollkommenheit hinweist. Ein Fragm. zu Genes. 29, 31 (8, 79)** spricht von der Geburt der Heiligen. Gott öffnet dabei den Mutterschoß. Der *λόγος θεοῦ* soll in ihnen geboren werden. Diese „Heiligen“ sind die nach sittlicher Höhe, nach Verähnlichung mit Gott Strebenden. — Daß Origenes mit *ἅγιοι* häufig die vollkommenen Christen oder Pneumatiker bezeichnet, ergibt sich auch aus einem Fragment zu Ps. 15, 3f. (12, 42)**². Wir haben hier die Zusammenstellung von *τέλειος* und *ἅγιος*. Zudem heißt es von den „Heiligen“, sie übten in vorzüglicherer Weise als die übrigen Menschen (= die gewöhnlichen Gläubigen) die Tugenden. So zählt Origenes als Beispiel für solche, die sich besonders durch *ἀνδρεία* auszeichneten, die Apostel, Propheten, Martyrer auf, und Joseph von Aegypten sowie Susanna sind Beispiele für *σωφροσύνη*³. Wenn in den Sel. in Ps. 61, 10 (12, 383)** die *ἅγιοι* als *οὐ μάταιοι* und *οὐχ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων* bezeichnet werden, so ist auch hier der Grund für den Titel „Heilige“ in ihrer Gnosis, durch die sie sich von den gewöhnlichen Menschen unterscheiden und Gott nahe stehen, zu suchen. Fragm. 9 aus dem Klagelied. Kom. (III 253, 13)* sagt: *πολλάκις γὰρ καὶ οἱ ἅγιοι τοῖς ὑπενδύνοις συμπάσχουσιν*. Was ist hier unter den *ἅγιοι* zu verstehen? Es sind die Pneumatiker, die als Seelenführer der schwachen und einfachen Christen auftreten⁴.

fassen, jedoch nicht als Bezeichnung der himmlischen Heerscharen, sondern der vollkommenen Menschen.

¹ Luc. Hom. XXI (IX 141, 11)*: Gott wandelt in den Herzen der Heiligen umher. Vgl. Röm. Kom. 2, 6 (PG 14, 885 CD - 886 A), lat. Völker, Paulus bei Origenes, ThStK 102 (1930) S. 270: „Der Gläubige steigt auf der mystischen Stufenleiter empor, die von Origenes im Anschluß an Paulus-Stellen verschieden beschrieben wird: Auf einigen ruht Gott, in andern wohnt er, in den Vollkommensten wandelt er“ (vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 123). — PE XXIII 4 (II 352, 11) spricht von Gott als dem „*περιπατος ἐν τοῖς ἁγίοις*“. Daß mit *ἅγιοι* die vollkommenen Christen gemeint sind, zeigt auch der Ausdruck „*παρορησία*“, der für die Pneumatiker paßt (vgl. Sel. in Ps. 17, 25 - 12, 64** PE XIV 5: Das heilige Pneuma hat *παρορησία*. Martyr. c. 28: Die Martyrer, die im eminenten Sinne vollkommenen Christen, werden charakterisiert als jene, die „*παρορησία*“ besitzen), sowie die Antithese *ἅγιοι* — *ἀμαρτωλοί*.

² Bezüglich Echtheit sehr umstritten.

³ Völker, S. 151.

⁴ Vgl. Klagelied. Kom. Fragm. 4 (III 236, 23)* und Fragm. 54 (III 258, 17 ff.)*.

Daß Origenes gerade in seiner Schrift über das Gebet mit *ἄγιοι* die wahren Pneumatiker, die vollkommenen Christen meint, ist naheliegend. So schreibt er z. B. PE II 5 (II 303, 4): *αἱ τοιαῦται δὲ εὐχαὶ αἱ ὄντως πνευματικαὶ (!) προσευχομένον ἐν τῇ καρδίᾳ τῶν ἁγίων τοῦ πνεύματος ἀνεγράφασαν, πεπληρωμέναι ἀπορρήτων καὶ θαυμασίων δογμάτων*¹. Ferner heißt es in PE XII 1 (II 324, 13), daß die Worte des Gebetes der „Heiligen“ mit Kraft erfüllt seien, besonders wenn diese *πνεύματι* und *νοῖ* verrichtet werden. (Vgl. 1. Kor. 14, 15.) Und daß es sich bei diesen *ἄγιοι* um vollkommene Menschen handelt, zeigt uns PE XIV 1 (II 330, 12), wo wir zur Nachahmung der Gebete der „Heiligen“ aufgefordert werden.

Eine gesonderte Behandlung verlangt eine Stelle aus PE, die textlich allerdings verdorben ist und schon den verschiedensten Erklärungsversuchen gerufen hat. Es handelt sich um PE XIV 6 (II 333, 11f.). Der Zusammenhang ist folgender: Origenes erwähnt in § 2 des Kapitels, im Anschluß an 1. Tim. 2, 1 vier Arten von Gebet: *δέησις*, *προσευχή*, *ἐντευξις*, *εὐχαριστία* und erklärt diese Arten der Reihe nach. In den §§ 3, 4 und 5 führt er Beispiele für jede Art an. Hierauf folgt die zu untersuchende Stelle²: *δέησιν μὲν οὖν καὶ ἐντευξιν καὶ εὐχαριστίαν οὐκ ἄτοπον καὶ ἀνθρώποις [ἁγίοις] προσενεγκεῖν. ἀλλὰ τὰ μὲν δύο (λέγω δὲ ἐντευξιν καὶ εὐχαριστίαν) οὐ μόνον ἁγίοις, ἀλλὰ δὴ καὶ [ἄλλοις]*³ *ἀνθρώποις, τὴν δὲ δέησιν μόνον ἁγίοις . . .* Zu den Konjekturen *[ἁγίοις]* und *[ἄλλοις]* bemerkt Barnard⁴: Oben fügt Koetschau vor *προσενεγκεῖν* unnötigerweise *ἁγίοις* ein, und weiter unten hat er *[ἄλλοις] ἀνθρώποις*. Delehayé sagt⁵, alle bis jetzt vorgeschlagenen Interpretationsversuche

¹ Schon die Charakterisierung der Gebete als *πνευματικαὶ* und *πεπληρωμέναι ἀπορρήτων καὶ θαυμασίων δογμάτων* läßt keinen Zweifel darüber, daß unter den *ἄγιοι* an der erwähnten Stelle die vollkommenen Christen, die Pneumatiker verstanden sind.

² Ich gebe den Text nach Koetschau (GCS: Origenes Bd. II), indem ich seine Konjekturen in / / setze.

³ Koetschau folgt hier E. Klostermann, der *ΑΝΟΙΣ* als Schreibfehler für *ΑΛΛΟΙΣ* ansieht. — [*παῶσιν*] schreibt Anglic. (= anonymer englischer Gelehrter, dessen kritische und exegetische Bemerkungen zur Schrift „Vom Gebet“ in der englischen Ausgabe von Reading stehen).

⁴ JTS 1 (1900), S. 460.

⁵ Delehayé, *Sanctus*, S. 56 und ders., *Les origines du culte des martyrs*, S. 109. Auch noch in der 2. Auflage von 1933 betont Delehayé, man dürfe, was den Martyrerkult betreffe, auf Origenes, PE XIV 6 nicht zu viel Gewicht legen. Denn es sei nicht sicher, ob an der erwähnten Stelle die lebenden Heiligen oder jene in der Glorie

brächten Schwierigkeiten mit sich. Nach den einen Auslegern handle es sich bei den „Heiligen“ um jene im Himmel. Nach andern um lebende „Heilige“¹. Wiederum andere nähmen an, es sei die Rede von der Fürbitte, die man an die einen wie die andern richte². (Völker will in den vier verschiedenen Gebetsarten „Gebetsstufen“ sehen)³. Abschließend erklärt Delehay, ein so wenig klares Zeugnis müsse mit der größten Vorsicht aufgenommen werden.

Meines Erachtens kann man, wie Barnard vorschlägt, *ἁγίους* vor *προσευεγκεῖν* ohne Schwierigkeit weglassen. Denn diese drei Arten von „Gebet“, wie sie Origenes in § 2 definiert, kann man an jeden Menschen richten, und zwar *ἐντευξις*⁴ und *εὐχαριστία* nicht bloß an heilige, sondern auch an andere Menschen. Hier, glaube ich nun, ist *ἅγιοι* einfach als Bezeichnung für vollkommene Menschen = Pneumatiker zu fassen. Wir haben den Gegensatz *ἅγιοι-ἄλλοι* resp. *πάντες*. Nun noch zur *δέησις*⁵, von der es heißt, daß sie *μόνον ἁγίους* vorgetragen werde, und wobei dann mit Paulus und Petrus exemplifiziert wird. Als Ausnahmefall bringt unser Autor zum Schluß noch die Möglichkeit vor, daß auch einem Nicht-Heiligen eine *δέησις* vorgebracht werden könne, wenn wir ihn nämlich beleidigt haben und ihn dann um Verzeihung bitten⁶. Aber ich glaube, daß in diesem letzten

gemeint seien. Delehay läßt die zweite Möglichkeit offen. — Zur Stelle PE XIV 6 hat sich zuletzt B. Poschmann, *Pœnitentia secunda* (1940), S. 463 f. geäußert. Erst nach Abschluß meiner Untersuchungen stieß ich auf dieses Werk; meine Ergebnisse, die sich zwar mit denen Poschmanns decken, sind somit unabhängig von den seinigen. Wichtig ist, was der Verfasser S. 464 Anm. 2 sagt: „*δέησις* läßt sich nicht mit Martyrerkult identifizieren“. Das richtet sich gegen Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkultes*, S. 73 Anm. 10 und gegen W. Köhler, *Omnis ecclesia Petri propinqua*, 1938, S. 28.

¹ H. M. Luckok, *After Death*, London 1902, S. 187. A. J. Mason, *Purgatory*, London 1901, S. 115 f. J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen*, S. 58.

² Th. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria*, Oxford 1913.

³ Völker, S. 202 f.

⁴ Ueber *ἐντευξις* = Fürbitte gewisser Kategorien von Menschen, nämlich der Pneumatiker und Martyrer (Vgl. PE XIV 2: „größerer Freimut“) bei Gott für die schwächeren Christen: siehe Völker, S. 212 und Kirsch, S. 40. Davon ist zu unterscheiden die *αἴτησις*, wovon wir in PE XXXIII 1 (401) hören: Bitte um große und himmlische Dinge für sich und auch für Angehörige und Freunde.

⁵ „*Δέησις*“ ist nach PE XIV 2: Gebet, das einer, dem etwas fehlt, mit flehentlicher Bitte, um dies zu erlangen, emporsendet.

⁶ Vgl. PE XXVIII 8: „Wir alle haben gewiß die Macht, was gegen uns gesündigt worden ist, zu verzeihen.“ Natürlich kann es sich auch an dieser Stelle nicht um eine sakramentale Sündenvergebung handeln.

Fall ἅγιος bereits wieder als etwas nuanciert erscheint (Betonung des moralischen Momentes).

Was nun die δέησις μόνον ἁγίους betrifft, so ist dieser Begriff δέησις in der Bedeutung „Gebet“ nach PE XIV 2¹ als etwas Untergeordnetes aufzufassen. Die δέησις gehört einem Stadium der Unvollkommenheit an, da der Beter noch Bedürfnisse befriedigen will. Um was bittet (δεῖσθαι) nun der Betende hier an unserer Stelle? Aus dem Zusammenhang heraus läßt sich schließen, daß damit die Bitte um Verzeihung gemeint ist. Diese Bitte aber richtet der Beter an die ἅγιοι, die durch Erwähnung von Paulus und Petrus näher bestimmt werden. Wie mir scheint, steht einmal fest, daß es sich bei diesen „Heiligen“ um Lebende handelt, da ja im ersten Halbsatz gerade von den ἀνθρώποις und zwar von den ἅγιοι und den andern (resp. allen) Menschen gesprochen wurde. Entweder meint Origenes mit ἅγιοι kirchliche Autoritätspersonen², das heißt Bischöfe oder Priester, die die Sündenvergebungsvollmacht³ haben, oder dann, was wohl wahrscheinlicher ist, die Pneumatiker, die vollkommenen Christen, denen, wie sich bereits aus andern Texten ergeben hat⁴, Aufgaben im Dienste der christlichen Mitbrüder gestellt waren, und denen eine Interzession, nicht aber, wie protestantische Theologen behaupten, Sündenvergebungsgewalt zusteht⁵. Gerade auch die Erwähnung von Petrus und Paulus

¹ Vgl. damit Sel. in Ps. 27 (12, 115) **.

² Vgl. Hom. in Ps. 1, 1 (12, 237), lat.: *Petrus* und *Paulus* werden als Seelenärzte, die die Sünden heilen, aufgefaßt. Neben ihnen werden die Propheten erwähnt und andere, die nach den Aposteln in der Kirche aufgestellt sind.

³ Poschman sagt S. 441: Diese Sündenvergebung ist nicht als eine förmliche „Absolution“ aufzufassen. Vgl. auch die Ausführungen Poschmanns S. 463, 467. — Ich verweise bezüglich Bußlehre des Origenes überhaupt auf die ausgezeichnete, klare und kritische Darstellung von B. Poschmann, *Pœnitentia secunda*, S. 425 - 485.

⁴ Vgl. S. 100: Klagelied. Kom. Fragm. 39 und Anm. 4.

⁵ Vgl. Völker, S. 172 ff., der in seinem sonst so vortrefflichen Buche ebenfalls für eine Sündenvergebung durch die Pneumatiker bei Origenes eintritt, obwohl er freilich eine damals bereits ziemlich entwickelte kirchliche Bußdisziplin nicht in Abrede stellt. — S. 223 mit Anm. 10: Hier führt Völker eine Stelle an (Levit. Hom. V 3), wo Origenes die Sündenvergebungsgewalt von den Priestern aussagt. Völker fährt dann fort, daß man das von den Priestern Gesagte auch auf die Pneumatiker anwenden dürfe. Meines Erachtens könnte man auch anders argumentieren: Wenn Origenes hier den Priestern, nicht aber auch den Pneumatikern, die Sündenvergebungsgewalt zuschreibt, so ist auf eine gewisse Unsicherheit in der Ansicht des Origenes über diesen Punkt zu schließen. Dann ist es aber nicht gestattet, eine Aussage wie Levit. Hom. V 3 zu verallgemeinern und von den Priestern einen Schluß auf die

verstärkt die Auffassung, es handle sich bei den ἅγιοι, an die man eine δέησις richtet, um die Pneumatiker. Denn diese beiden Apostel gelten dem Alexandriner als besonders charakteristische Beispiele pneumatischer Menschen¹.

In PE XXVII 17 (II 375, 18) sagt Origenes: διδάσκει δὴ ὁ ἀπόστολος ὅτι . . . πάντα τῶν ἁγίων ἐστίν. Dies stimmt nicht wörtlich; denn Paulus schreibt statt ἁγίων ein ὑμῶν. Wir müssen auch hier bei ἅγιοι wiederum an die vollkommenen Christen, die Pneumatiker, denken, und zwar steht das erkenntnismäßige Moment im Vordergrund: ἅγιοι heißen diese Menschen in erster Linie wegen ihres Wissens, ihrer Gnosis, wodurch sie aus der großen Masse hervorragen. Es liegt eine gewisse Parallele mit stoischen Auffassungen vor², die sagen: „τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι.“ (Diog. Laert. VII 125: Stoic. vet. Fragm. III 590. H. von Arnim). Origenes setzt also an Stelle des „σοφός“ ein ἅγιος, woraus man ersehen kann, welche Bedeutung er an der angeführten Stelle in den Begriff ἅγιος hineingelegt³. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß zwischen dem ἅγιος des Origenes und dem stoischen Weisen Gleichheit bestehe, was z. B. de Faye behauptet, der mit besonderem Nachdruck auf stoische Einflüsse bei Origenes hingewiesen hat und die Parallele Origenes-Epiktet betont⁴.

Pneumatiker zu ziehen. — Vgl. die Ausführungen von Poschmann, S. 425-485, besonders S. 467 und S. 480. Auf S. 467 sagt der Verfasser, bezüglich der Bußlehre unseres Alexandriners sei zu unterscheiden zwischen der seelsorglich-fürbittenden Tätigkeit aller „Heiligen“ und dem Akt der Rekonziliation (= kirchliche Vergebung kraft des Amtes, was spezifisch priesterlich ist), und S. 480 heißt es, eine klare Vorstellung von dem Inhalt der sakramentalen Wirkung der priesterlichen Rekonziliation fehle bei Origenes. Seine Bußlehre sei bei aller grundsätzlichen Anerkennung des kirchlichen Faktors praktisch viel mehr moralisch-medizinell als kirchlich-sakramental ausgerichtet. Beides gehört zusammen. Origenes ist in dieser Beziehung einseitig.

¹ Bezüglich Paulus: Vgl. Völker, Paulus bei Origenes, ThStK 102 (1930). Bezüglich Petrus: Vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 174.

² Stoicorum veterum Fragmenta (H. v. Arnim) III. Bd. Nr. 544, 590, 591, 596, 597, 599.

³ Vgl. 1. Kor. Kom. Fragm. 17 (JTS 9 S. 353)*.

⁴ de Faye, Origène III, S. 233 f. Gegen ihn nimmt Völker, S. 146 ff. Stellung. Vgl. auch Campenhausen, Die Idee des Martyriums, S. 154 Anm. 1. Ähnliche Gedanken wie de Faye hatte früher J. Geffcken, Die christlichen Martyrien, Hermes 45 (1910) S. 480 ff. entwickelt. Auf Seite 496 behauptet er, der antike Philosoph vor dem Tyrannen und der Christ (als Martyrer, der der Pneumatiker „par excellence“ ist) vor dem Prokonsul seien die Söhne der gleichen Ueberzeugung, der ältere Sohn sei jedoch der Philosoph.

Im Anschluß an Eph. 1, 18-20, wo Paulus von *πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις* spricht, sagt Origenes (statt des Schrifttextes „ἐν τοῖς ἁγίοις“) *ἐν τῷ νῷ τῶν ἁγίων*¹. Es entsteht „der Reichtum der Herrlichkeit des Erbes Gottes“ in dem Geiste der Heiligen, die so große Dinge über Gott und den Logos erfassen. Legt Paulus dem Begriff *ἅγιοι* einfach den Sinn „von Gott auserwählte Menschen, Christen“ bei, so biegt Origenes den Gedanken um und will darin die Pneumatiker, die würdigsten und besten Vertreter des Christentums sehen. Allgemeiner wird *ἅγιοι* eine Zeile darauf zu fassen sein, wo unser Autor an Stelle des paulinischen „*ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας*“ schreibt: *ἁγίους καὶ πιστεύοντας*. Origenes meint hier mit *ἅγιοι* einfach diejenigen Menschen, die den Glauben an Christus angenommen haben, somit in Verbindung mit ihm stehen und deshalb den Namen *ἅγιοι* verdienen. In sie hinein wirkt sich die Größe der Macht Gottes aus.

Im Eph. Kom. Fragm. 17 (JTS 3 S. 415)* ersetzt Origenes das *ἡμεῖς* wiederum durch *ἅγιοι*. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß er damit nicht die Christen schlechthin meint, sondern die Pneumatiker oder „Gnostiker“, da er von den *δοθέντα αὐτοῖς τῆς ἀληθείας σπέρματα* spricht, und zuvor auch den paulinischen Gedanken „*τέλειος ἀνὴρ*“ neben den Begriff *ἅγιοι* gestellt hat. Im gleichen Fragment (S. 415)* erörtert der Alexandriner die Frage, ob Paulus wirklich ein *νήπιος* (Ephes. 4, 14) sei; er hält dabei die bejahende und die verneinende Antwort für möglich, je nachdem man ihn vergleiche mit den *πολλοί* oder *πρὸς τὰ ἀποκείμενα τοῖς ἁγίοις τέλη*. Durch diese Gegenüberstellung von *πολλοί* und *ἅγιοι* wird uns klar, daß Origenes auch hier in den *ἅγιοι* die vollkommenen Gläubigen erblickt.

Mit Vorliebe stellt unser Autor das Leben des Pneumatikers als Kampf dar, als Kampf gegen die Sünde und die dämonischen Mächte, Kampf gegen die *πάθη* und die Welt². Darum sind im Eph. Kom. Fragm. 34 (JTS 3 S. 573)* „*ἐκάστω τῶν ἁγίων . . . δίδωσιν (ὁ θεός) τὴν πανοπλίαν*“ unter den *ἅγιοι* die Pneumatiker zu verstehen. Denn es kennzeichnet ja den Pneumatiker, daß er in vollem Waffenschmuck gegen die bösen Mächte zu Felde zieht³. Zu Eph. 6, 23 erklärt Origenes, daß die *εἰρήνη* „*ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*“, ἥτις „*φρουρήσει τὰς καρδίας καὶ τὰ νοήματα* (Phil. 4, 7) *τῶν ἁγίων, γαλήνη τις καὶ εὐδία*

¹ Eph. Kom. Fragm. 9 (JTS 3 S. 400)*.

² Völker, S. 25, 44 ff., 145 ff., 175.

³ Judic. Hom. VI 2, lateinisch.

οὐσα ψυχῆς, παντὸς χειμῶνος καὶ πάσης ἀκαταστασίας καὶ πᾶθους ἀλλοτριᾶς¹. Gerade durch die Aufzählung der Begriffe *γαλήνη*, *εὐδία* κτλ. erfährt m. E. „*ἁγίων*“ seine besondere Beleuchtung: unser Autor denkt an die Pneumatiker, die vollkommenen Christen².

In einem Fragment zum Matth. Kom. Fragm. 125 (XII 1 S. 65)* hören wir, daß das gegenwärtige Leben für die *ἄγιοι* Nacht bedeute und daß unsere *νοητικὴ φύσις* ein „Leuchter“ sei. Gerade die Anfügung des letzten Gedankens legt die Vermutung nahe, daß Origenes hier an die „Gnostiker“ denkt³.

Zwei Texte mögen hier noch Erwähnung finden, die von *ἄγιοι* reden, und wo eine ganz besondere Seite des Vollkommenheitsideals, das unserm Autor vorschwebt, in Erscheinung tritt. In den Sel. in Ps. 30,6 (12,129)** heißt es: *σώματος τοῖς ἁγίοις ὀλίγη φροντίς* und im Matth. Kom. tom. XIII 21 (X 239,4) *οἱ γὰρ ὄντες ἐν τῷ σκήνῳ* (zu Kor. 5,4) *ἄγιοι στενάζουσιν „βαρυνόμενοι“ ἀπὸ τοῦ τῆς ταπεινώσεως*

¹ Vgl. Völker, S. 153 ff., wo von der *ἀπάθεια* bei Origenes gesprochen wird. Der Ausdruck *τὰς καρδίας . . . πάσης ἀκαταστασίας καὶ πᾶθους ἀλλοτριᾶς*, sowie die Begriffe *εὐδία*, *γαλήνη*, *εὐδία* zur Bezeichnung des Seelenzustandes der *ἄγιοι* zeigen deutliche Beziehung zur stoischen Terminologie und Vorstellungswelt; denn für die Stoiker ist der Idealmensch der *σοφός*, der über die Leidenschaften Herr und in allen Dingen zur Vollendung gelangt ist. *Ἀλλότριος* ist wie *οἰκεῖος* ein häufig vorkommendes Adjektiv in der stoischen Literatur. Auch Clemens Alexandrinus braucht es oft zur Charakterisierung des christlichen *σοφός* (vgl. Index-Band s. v. *ἀλλότριος*).

² Hohelied. Kom. II (VIII 171), IV (VIII 225. 229), lat. Die Stürme des Winters sind die Sünden. Der Frühling ist das Kommen des Logos. — In Martyr. 31 (I 27,15) sagt Origenes von den Martyrern im seligen Zustand — diese sind ja nach ihm im tiefsten Sinn vollkommene, pneumatische Menschen —, sie befänden sich *ἐν βαθεῖα εὐδία καὶ γαλήνῃ καὶ εὐδία*. Der Winter wäre hier das ganze irdische Leben mit seinen Stürmen, Mühen und Nöten. Die Verbindung *γαλήνη καὶ εὐδία* finden wir schon bei Aristoteles, *Historia animalium* 533^b 30; ferner bei Plutarch, *Moralia* 126 C. *Γαλήνη* als Bezeichnung für die Ruhe und Heiterkeit des Geistes begegnet uns auch bei den Tragikern (Aischylos, *Agamemnon* 740. Sophokles, *Elektra* 899) und bei Platon, *Leges* 791 a; diese letzte Stelle zeigt im Gedankengang eine starke Ähnlichkeit mit dem behandelten Origenes-Text aus dem Epheserkommentar. Zu erwähnen ist auch eine Stelle bei Clemens Alex., *Pæd.* II 7. 60,5 (I 193,30 Stählin), wo der Autor den wahren Christen charakterisiert: *καθόλου γὰρ ὁ Χριστιανὸς ἡρεμίας καὶ ἡσυχίας καὶ γαλήνης καὶ εὐδίας οἰκεῖός ἐστιν*. Dieser Text erinnert uns sogleich an unsere Stelle bei Origenes. — Von der *εὐδία* = Ruhe des Geistes, spricht bereits Pindar, *Ol.* 1,98.

³ Vgl. Fragm. in Luc. 53 (IX 258,3 ff.)*.

σώματος καὶ πάντα πρᾶττουσιν, ἵνα ἄγιοι γένωνται ἐδουλοῦνται ἐν τῷ τῆς ἀναστάσεως μυστηρίῳ. Es ist leicht einzusehen, wem Origenes hier den Ehrentitel eines ἄγιος zuerkennt. Es ist der Asket, den der Körper wenig kümmert, und der mit allen Kräften danach strebt, sich von diesem Gewicht, das zur Erde niederzieht, freizumachen (vgl. Sel. in Ps. 23-12, 98)**¹.

Nicht mit Sicherheit läßt sich entscheiden, was Origenes mit den „Heiligen“ in einem Fragment der Sel. in Lev. 13, 45 (9, 168)** meint. Der Text, von dem Origenes ausgeht, handelt von den Verhaltensmaßregeln für die Aussätzigen im AT. In echt alexandrinischer Weise tritt unser Autor jedoch nicht auf die Sache selbst ein, sondern er deutet das Ganze allegorisch. Das Verhüllen des Mundes bezeichnet nach ihm den Mangel, mit Freimut sprechen zu dürfen, das „Sich aus dem Lager Entfernen“ aber bedeutet, daß einer nicht mehr mit den Scharen der ἄγιοι zusammenwohnen darf. Durch das „ἔχων παροργισίαν“ könnte man auf die Vermutung kommen, es handle sich bei den hier erwähnten ἄγιοι um die vollkommenen Christen (vgl. S. 100 Anm. 1), bei denen ein Aussätziger (= ein vom Aussatz der Sünde Befleckter) nicht mehr weilen kann.

In seinem Werke „Das Vollkommenheitsideal des Origenes“ sagt Völker bei Behandlung der Würdebezeichnungen, die Origenes dem Pneumatiker gibt, sehr richtig²: „Die Feststellung entbehrt nicht eines gewissen Interesses, wie gering hier bei den Würdebezeichnungen des Vollkommenen die Anlehnung des Origenes an hellenistische Bezeichnungen ist, wie sehr er als Exeget und Schrifttheologe die biblischen Wendungen berücksichtigt. Mustert man daraufhin die Indices, so konstatiert man sofort, wie beliebt bei unserm Alexandriner die Ausdrücke ἄγιος, τέλειος, gelegentlich auch eine Kombination beider, waren, wie sie rein zahlenmäßig alle anderen überwiegen“. Abschließend und zusammenfassend ist zu den in diesem Abschnitt behandelten Stellen zu bemerken, daß unserm Alexandriner der Ausdruck οἱ ἄγιοι häufig dazu dient, die vollkommenen, wahren Christen zu bezeichnen. Bald ist es mehr das erkenntnismäßige Moment, die Gnosis, die tiefere Einsicht und Schau in göttliche, himmlische Dinge, das ihn bestimmt, diesen Menschen das Prädikat ἄγιος zu geben, bald das Ethische,

¹ Vgl. Völker, S. 219 ff.

² Völker, S. 190.

nämlich ihr sittliches Ideal, ihre Tugendfülle, die sie als wahre Nachahmer Christi erscheinen läßt. Letzter und tiefster Grund, der dieses Prädikat rechtfertigt, ist aber hier immer die übernatürlich seinsmäßige Zugehörigkeit zu Gott, die Teilnahme an Gott durch das heilige Pneuma oder den Logos. Diese spezielle Teilnahme des Menschen an Gott bedeutet natürlich im eminenten Sinn Aussonderung aus der profanen Sphäre. Aus diesem essentiellen Zusammenhang mit dem Himmel, mit der ewigen Welt, mit dem Geiste, mit dem Logos, mit Gott selbst, entspringt dann das Würdevolle und zugleich Geheimnisvolle der *ἅγιοι*, dem gegenüber der Mensch Scheu empfindet. — Wenn Origenes den Pneumatikern den Namen *ἅγιοι* gibt, so ist er dabei freilich nicht durchwegs original. Denn schon bei Clemens von Alexandrien, seinem Lehrer, finden wir diese Verwendung. In Strom. VII 82, 2 (58, 25 Stählin) z. B. schreibt dieser: *θεῖος ἄρα ὁ γνωστικὸς καὶ ἡδὴ ἅγιος, θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος*.

Sahen wir in den behandelten Texten, daß Origenes im Begriff *οἱ ἅγιοι* häufig den Ton auf das sittliche Moment legt; daß er diesen Namen besonders den vollkommenen Christen¹, den Pneumatikern, gibt, so läßt sich in einigen hier noch zu erwähnenden Texten vermuten, daß er unter den *ἅγιοι* eine ganz bestimmte Gruppe von Pneumatikern versteht, nämlich die *Martyrer*². Sie gelten ihm vornehmlich als die vollkommenen Christen³. Ihnen gehört seine besondere Liebe und Hochachtung, was vor allem in seiner Schrift „Ermahnung zum Martyrium“ zum Ausdruck kommt⁴. Im Joh. Kom. II 34, 211 (IV 93, 22) wird den Martyrern wenigstens indirekt das Prädikat *ἅγιοι* gegeben, da Origenes schreibt: *οἱ μάρτυρες μαρτυροῦσιν καὶ πάντες οἱ ἅγιοι*⁵, ὃν λάμπει τὰ

¹ Delehaye, Les origines du culte des martyrs, S. 4 mit Anm. 2 weist darauf hin, daß bereits nach Clemens Alex., Strom. IV 4, 15; 9, 75 der Martyrer der vollkommene Christ sei, die reine Seele „par excellence“.

² Origenes ist auch darin freilich nicht ganz original. Denn bereits die Apokalypse (z. B. Apok. 18, 20), sowie auch der Pastor des Hermas (Vis. I 3, 2) verwenden den Ausdruck *οἱ ἅγιοι* in dieser Bedeutung.

³ Vgl. Völker, S. 123, 156 ff., 176 f.; 224: Stellung des Origenes zum Martyrer.

⁴ Aber auch sonst kommt Origenes in seinen Werken wiederholt auf die Martyrer zu sprechen, z. B. Luc. Hom. XXXVI (IX 215)*, Num. Hom. X 2 (VII 71 f.), lat.: Die Martyrer bilden zusammen mit den Aposteln die „Söhne“ Christi; und andere Stellen.

⁵ Diese *πάντες οἱ ἅγιοι* sind in erster Linie natürlich die Pneumatiker, die vollkommenen Christen, was sich aus dem folgenden Relativsatz „deren Werke erstrahlen“ ergibt, dann im weiteren Sinne aber einfach alle moralisch guten Menschen.

ἔργα „ἐμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων“ (Matth. 5, 16). In den πάντες οἱ ἅγιοι sind selbstverständlich die Martyrer eingeschlossen, da sie ja gerade vorher als besondere Gruppe der großen Schar der Heiligen eigens erwähnt wurden¹. Somit sind sie ἅγιοι. In einigen Fragmenten aus der Psalmenerklärung bezeichnet Origenes, wie mir scheint, mit ἅγιοι ebenfalls die Martyrer. In den Sel. in Ps. 2, 10 f. (11, 404, 405, 407)** legt er nämlich dar, daß mit dem Namen βασιλεῖς, dem nicht „τῆς γῆς“ beigefügt sei, die ἅγιοι zu verstehen seien. Wer das Himmelreich erben werde, der sei ein König (S. 404). Dann heißt es weiter, wie die Könige, die zur σύνεσις aufgefordert werden, die „Heiligen“ seien, so seien auch unter denen, die richten, die „Heiligen“ verstanden (S. 405). Schließlich wird zusammengefaßt und betont, die ἅγιοι seien die βασιλεῖς καὶ οἱ κρίνοντες τὴν γῆν. Gewiß, diese Stellen lassen sich ganz allgemein auf die Pneumatiker beziehen, da ja im Zusammenhang von guten Werken gesprochen wird, durch die die „Heiligen“ die Menschen richten. Aber gerade dieses wiederholte Betonen des Herrschens und Richtens läßt die Möglichkeit offen, daß Origenes hier an die Martyrer denkt, die ja hervorragende Vertreter der Pneumatiker darstellen. Nach altchristlicher Vorstellung durften die Blutzeugen sogleich nach ihrem Tode in den Himmel eingehen. Und die Gläubigen auf Erden waren überzeugt, daß die Martyrer bei Christus sind, mit ihm herrschen und bei der bald eintretenden Parusie mit Christus zusammen als Richter auftreten werden. Origenes selber spricht von diesem Richten der Martyrer in Martyr. 28 (vgl. Kirsch, Die Lehre der Gemeinschaft der Heiligen, S. 70). Ein anderes Fragment aus den Sel. in Psalms, nämlich zu Ps. 15, 4 (12 43)**, das allerdings nicht sicher von Origenes stammt, spricht von ἅγιοι, die getötet worden sind; man darf deshalb vermuten, daß Origenes auch hier unter den ἅγιοι die Martyrer versteht. Wichtig scheint mir ein Text aus der Schrift „Vom Gebet“ XIII 3 (II 327, 26) zu sein. Hier schreibt Origenes, daß der „Herr“ schon oft bei jedem einzelnen der ἅγιοι „die Backenzähne der Löwen zerbrochen“ habe und daß sie (= die Löwen, d. h. die Feinde der Kirche) gering geachtet wurden „wie vorüberfließendes Wasser“ (Ps. 57, 7 f.). Zuvor spricht unser Autor von der großen Zahl der wilden, gegen die Christen ergrimten Tiere, nämlich der bösen Geister und

¹ Weiter unten wird auch eine Stelle Erwähnung finden, wo uns der Ausdruck ἅγιοι μάστιγες begegnet.

rohen Menschen. Es liegt der Gedanke sehr nahe, daß Origenes dabei an Christenverfolgungen denkt, in denen die Mächte der Finsternis, zusammen mit verruchten Menschen, gegen die treuen Nachfolger Christi vorgingen. Durch die Gebete der Christen jedoch wurde diesen Tieren „der Rachen verschlossen“ (Dan. 6, 19 nach dem Text der LXX), sodaß sie nichts ausrichteten. Dieses Gebet der Christen aber galt doch in erster Linie den Verfolgten, den Eingekerkerten, die ihr Blut für Christus vergießen sollten; somit will Origenes hier wohl den Martyrern den Titel *ἅγιοι* geben. Bemerkenswert ist ein Fragment aus dem Kommentar zum 1. Korintherbrief, Fragm. 2 (JTS 9 S. 233)*. Christus wird zuerst *ἀρχιμαρτυρς* genannt; neben ihm gibt es viele Zeugen (*μάρτυρες εἰς Χριστόν*)¹ durch ihren Tod. Deshalb ist Jesus *ὁ ἀρχὼν τῶν μαρτύρων*. Dann heißt es: *καὶ βέβαιόν ἐστιν „τὸ μαρτύριον Χριστοῦ“ ἐν τοῖς ἁγίοις*. Gerade der Gedanke der *μάρτυρες εἰς Χριστόν* durch den *Tod* macht es wahrscheinlich, bei den *ἅγιοι*, in denen das Zeugnis Christi fest ist, an die christlichen Blutzengen zu denken. Bei ihnen ist das Zeugnis nämlich fest, da sie wirklich sagen können, „weder Tod noch Leben wird mich scheiden können von der Liebe Christi“ (Röm. 8, 38).

Wenn man fragt, welchen Inhalt des Hagios-Begriffes Origenes hervorheben wolle an Stellen, wo er mit *ἅγιοι* die Martyrer bezeichnet, so ist zu sagen, daß es ihre Tugendfülle, ihre Aehnlichkeit und innige Verbindung mit Christus ist, dem sie durch ihren freiwilligen Tod nachfolgen; dadurch werden sie in den Augen der Menschen verehrungswürdig. „Heilige“ heißen sie aber auch, da sie zu den Himmelsbewohnern zählen.

Es bleibt nun noch eine Anzahl von Texten, in denen Origenes von *ἅγιοι* spricht, und die sich m. E. nicht restlos in eine der bereits behandelten Gruppen einreihen lassen. Da sind vorerst mehrere Texte aus dem Johanneskommentar zu erwähnen. In Buch I 34, 247 (IV 44, 2) hören wir, daß Christus selbst der *ἁγιασμός* (1. Kor. 1, 30) sei, *ὅθεν οἱ ἅγιοι ἀγιάζονται*, wie ja auch der Weise Anteil empfängt an Christus, der die Weisheit (*σοφία*) ist. Man kann freilich sagen, „heiligen“ weise auf das Ethische hin, auf das Reinmachen von Sünde, von allem Bösen, und somit seien die *ἅγιοι* die sittlich guten Menschen. Aber ich glaube, Origenes dachte tiefer. Wenn er sagt, durch Christus, den essentiellen

¹ „*Μάρτυρες*“ ist hier an sich nicht im engern Sinne von „Blutzengen“ gefaßt.

ἀγιασμός, werden die ἅγιοι geheiligt, so schwebt ihm vor allem das Gnadenhafte, die seinsmäßige Anteilnahme an Christus, am Leben Gottes durch die Gnade vor Augen; diese Teilnahme wird dem Menschen durch die Taufe geschenkt; erst darauf kann sich die sittliche Vollkommenheit aufbauen und entwickeln¹. Bis in die neueste Zeit wurde diese Seite in den Schriften des Origenes viel zu wenig beachtet. Auch Völker sieht bei Origenes vor allem das sittlich-asketische Streben, das zweifellos in seinen Auffassungen eine hervorragende Rolle spielt. Aber, wie H. Rahner in seiner Rezension des Buches von Völker richtig betont², übersieht der Verfasser die ontischen, sakramentalen Voraussetzungen des Frömmigkeitslebens, die sich vor allem in der Tauffrömmigkeit des Origenes zeigen. Dafür bringt H. Rahner, Taufe und geistliches Leben bei Origenes, ZAM 7 (1932), S. 205 ff. zahlreiche Belege aus den Schriften des Alexandriners. Die Texte ließen sich leicht vermehren: z. B. Com. Ser. 63-64 (XI 145-150) lat.; Röm. Kom. 8, 5 (PG 14, 1166 A-C) lat. Auf die Bedeutung des Sakramentalen, Gnadenhaften bei Origenes hat auch H. U. v. Balthasar sehr richtig hingewiesen³.

Einen ganz ähnlichen Gedanken wie im Johanneskommentar I 34, 247 entwickelt der Alexandriner im gleichen Kommentar, II 10, 77 (IV 65, 27), wo er sagt, daß die Menschen durch die Teilnahme am Heiligen Geist in den Stand der Heiligen treten. ἅγιοι werden die Menschen erst durch die Teilnahme am göttlichen Geist⁴. Wenn unser Autor sodann im Joh. Kom. XXXII 18, 225 (IV 456, 7) von Jesus sagt, daß er als τῶν ἁγίων ἀρχηγός⁵ im Heiligen Geist lebt, so sind, wie mir scheinen will, die ἅγιοι wiederum als die in spezieller Weise seinshaft mit Christus und Gott verbundenen Menschen zu fassen: *In Christus*

¹ Vgl. Jerem. Hom. VIII 2 (III 57, 13); Röm. Kom. 4, 6 (PG 14, 677 A), lat.: Es belebte uns seine (Christi) Gnade; Joh. Kom. II 23, 153 (IV 80, 21-28).

² ZAM 7 (1932), S. 183 ff.; vgl. dazu: H. Rahner, Taufe und geistliches Leben bei Origenes, ZAM 7 (1932) S. 205-223.

³ H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, Einleitung S. 32, 40 f. — Ders., Le Mysterion d'Origène, RSR 26 (1936) und 27 (1937). — Daß Origenes vom Gedanken dieser gnadenhaften Verbindung der Seele mit Gott ganz durchdrungen ist, zeigt eine Reihe von Texten, die H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, im Abschnitt „Das Gottesbild: Teilnahme an Gott“, S. 82-86 zusammengestellt hat.

⁴ Vgl. die Ausführungen über πνεῦμα ἅγιον (S. 37 ff.), wo bereits auf diese innige Beziehung zwischen Heiligem Geist und Heiligen hingewiesen wurde.

⁵ Vgl. Eph. Kom. Fragm. 9 (JTS 3 S. 400)*: *Jesus ἀρχεῖ τῶν ἁγίων ὠφελῶν αὐτοῦ καὶ μεταδίδους ἑαυτοῦ . . .*

sind sie, der seinerseits *im* Heiligen Geist *lebt*. Der gleiche Ton liegt im Begriffe ἅγιοι, wenn im Fragm. 10 zum Joh. Kom. (IV 493, 12 f.)* gesagt wird, daß alle Heiligen ἐκ τοῦ πληρώματος τοῦ Ἰησοῦ τὴν ὑπεροχὴν τοῦ πληροῦντος καὶ τελειοῦντος empfangen, auch wenn es sich nicht um ein Erfülltwerden mit der ganzen Fülle, sondern mit einem Teil dieser Fülle handeln kann. Auch die Stellen, die von den ἅγιοι reden, die das Bild Christi in sich tragen¹, weisen auf diese gnadenhafte Verbindung mit Christus hin, die m. E. letztlich den Grund bildet für das Prädikat ἅγιος². In den Sel. in Ps. 132, 3 (13, 130)** deutet unser Autor ὁρῶν Σιών von den ἅγιοι τὰ ὑψηλὰ σκοπεύοντες. Auf den ersten Blick könnte man vermuten, daß er darunter die Pneumatiker verstehe. Aber Origenes fährt dann fort: ἐφ' οὗς καταβαίνει ἡ δρόσος. Δρόσος aber ist für ihn das Symbol der χάρις der Taufe, die fortwährend auf die ἅγιοι niederströmt. Bei dieser Zusammenstellung von ἅγιοι und Gnade der Taufe, denkt Origenes hier wohl eher an die gnadenhaft durch die Taufe mit Christus Verbundenen. —

Noch bleiben zwei Fragmente, welche von Geschenken sprechen, die die Menschen empfangen. So heißt es im Eph. Kom. Fragm. 8 (JTS 3 S. 243)*, der „verheissene Heilige Geist“ werde für die gegenwärtige Zeit den „Heiligen“ gegeben, damit sie „erlöst“ und für Gott „erworben“ würden. Es ist der Geist Gottes, der bei der Taufe in die Seele der Menschen kommt, sie erlöst, sie für Gott erwirbt und sie so heilig macht, d. h. sie mit Gott wesentlich verbindet. Und im Fragm. 3 zum 1. Korintherbrief (JTS 9 S. 234)* fordert unser Alexandriner den Leser auf, Gott allezeit zu vertrauen. Denn groß sei, was Gott den „Heiligen“ schenke, nämlich die Berufung zur Gemeinschaft mit seinem Sohne (vergl. 1. Kor. 1, 9), die es eben gerade begründe, daß die Menschen ἅγιοι seien.

Ὁ ἅγιος als Substantiv

Nachdem ausführlich die Texte mit „οἱ ἅγιοι“ besprochen wurden, sollen jene Erwähnung finden, in denen von ἅγιος im Singular die Rede ist. Es ist dabei gleich zu betonen, daß auch in diesen Fällen der Begriff ἅγιος selten individuell, sondern meist generell, wie οἱ ἅγιοι, gebraucht wird.

¹ Sel. in Ps. 4 (11, 424)** und PE XXII 4 (II 348, 23).

² Jerem. Hom. VIII 1 (III 55f.) spricht von der Einwohnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes in der Seele des Menschen.

Wie zu erwarten ist, tritt auch in diesen Texten beim Ausdruck *ὁ ἅγιος* am häufigsten das sittliche Moment in den Vordergrund, nämlich das Freisein von Sünde (negativ) und die sittliche Güte (positiv).

Zunächst seien jene Stellen Gegenstand der Untersuchung, an denen Origenes ganz allgemein von den sittlich Guten spricht, und hernach soll eine ganz spezielle Gruppe unter diesen ins Auge gefaßt werden. Im Joh. Kom. XXVIII 17, 140 (IV 410, 28) redet Origenes vom Hohepriester Kaiphas, der zwar prophezeite, aber, da er nicht heilig war, dies nicht aus dem Heiligen Geiste tat; mit andern Worten: in Wahrheit kann nur ein ethisch hochstehender Mensch prophezeien, da dem Sünder der Heilige Geist, das inspirierende Prinzip, fehlt. Nach Buch XXXII 12, 131 (IV 444, 15) desselben Kommentars bedarf auch der *ἅγιος* der Reinigung, der Fußwaschung. In der zur Begründung dieser Auffassung angeführten Stelle 1. Tim. 5, 10 wird von der zum kirchlichen Dienste befähigten Witwe verlangt, daß sie die Füße der Heiligen gewaschen habe. Wen Paulus mit diesen *ἅγιοι* meint, ist nicht klar¹. Aber Origenes geht nicht auf den geschichtlichen Sinn der Stelle ein, sondern deutet *ἅγιοι* ganz allgemein: er denkt dabei vermutlich an den sittlich Guten, den von Sünden freien Menschen. Wenn unser Alexandriner in Fragm. 22 (IV 502, 16)* des Johanneskommentars darlegt, Petrus werde von Christus, der der Felsen sei, nach dem Felsen so genannt (*ἐκ τῆς πέτρας Πέτρος*), wie der *ἅγιος* *ἐξ ἀγιότητος*, so liegt auch hier der Ton von *ἅγιος* auf dem Sittlichen. Denn *ἀγιότης* bezeichnet die ethische Vollkommenheit Gottes².

Bezeichnend ist, daß unter den ungefähr vierzig Stellen, die die moralische Seite im Begriff *ἅγιος* hervorheben, mehr als die Hälfte aus den Selecta in Psalmos stammt; das Werk des Origenes über die Psalmen besitzt bekanntlich stark erbaulich-paränetischen Charakter. Zu Psalm 3, 8 wird gesagt (11, 421)**: *μετὰ τῶν μισούντων τὴν εἰρήνην* (Ps. 119, 7) *ὁ ἅγιός ἐστιν εἰρημικός, ἀγαπῶν τοὺς ἐχθρούς*: „*ἅγιος*“ ist zweifellos der Tugendhafte: denn nur wer nach sittlicher Vollkommenheit strebt, zeigt Feindesliebe³. Wiederholt bringt Origenes auch in den

¹ Vgl. R. Asting, S. 241.

² Vgl. die Ausführungen im 3. Kapitel über *ἀγιότης*.

³ Von der Feindesliebe des *ἅγιος* spricht auch Joh. Kom. XX 17, 151 (IV 350, 11): Der *ἅγιος* sendet sein Gebet auf alle wie einen Regen hernieder, auch auf jene, die ihn verfolgen. Hier zeigt sich bereits auch der Gedanke an den Vollkommenen, den Pneumatiker, wovon noch eigens gesprochen werden soll.

hierher gehörenden Texten die Gegenüberstellung der Begriffe *ἅγιος* und *ἁμαρτωλός* resp. *φᾶνλος*¹; so schreibt er z. B. in den Sel. in Ps. 4, 2 (11, 427)**², die *θλίψις*² sei dem *ἅγιος* gegeben, damit er sich üben könne; diese *γυμνάσματα τοῦ ἁγίου* aber werden im Psalmenkommentar zu Ps. 4 (11, 446)*, Philocalia c. 26, 5 (Robinson), als Wohltat und nicht als Uebel bezeichnet. Doch in solchen Stunden ist der *ἅγιος* nicht allein. Er weiß, Gott ist *ὁ κραταιούμενος ἅγιον*: Sel. in Ps. 9, 20 (12, 23)**³, und darum hofft er auf ihn und nimmt seine Zuflucht zu ihm. *Τὰ γὰρ πρὸς θεὸν ὁ ἅγιος διηρᾷ, ὥσπερ ὁ ἁμαρτωλός τὰ μὴ πρὸς θεόν, ἀλλὰ . . . τὰ πρὸς διάβολον*: Sel. in Ps. 41, 3 (12, 312)**⁴. Wenn der *ἅγιος* Nachstellungen von den feindlichen Mächten erfährt (*ἐπιβουλεύεται ὑπὸ τῶν ἀντικειμένων ἐνεργειῶν διωκόμενος*), verlangt er nach Gott, der die Verfolger vernichtet: Sel. in Ezech. 3, 10 (14, 184)**⁵. Für alle Güte und Hilfe zeigt sich der *ἅγιος* Gott gegenüber dankbar: *ὅστις ἅγιος τῷ θεῷ ἐξομολογήσεται ἀγαθύνοντι καὶ ἀγαθοποιούντι αὐτόν*: Sel. in Ps. 48, 19 (12, 344)**⁶. Der *ἅγιος* verstopft die Ohren, um nicht die *κρίσις αἵματος* zu hören, und wie ein Tauber hört er nicht auf das Schlechte, während der *ἁμαρτωλός* *οὐκ ἀκούει καλῶν*: Sel. in Ps. 57, 5 (12, 371)**⁷. Die Gegenüberstellung von *ἅγιος*

¹ Sel. in Ps. 27, 4 (12, 118)**⁸: *ὁ δὲ φᾶνλος ἡδονῇ θελγόμενος ἐργάζεται τὰ κακά . . . , ὁ δὲ ἅγιος εὐχεται ἀποτίσαι αὐτῷ καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐπίπνοια, ὅπως ἂν διὰ τοῦ πόνου ἀποστραφῇ τὰ κακά . . . ;* ebenso Jerem. Hom. XII 2 (III 87, 7. 9): *ἅγιος καὶ ὠφελγμένος* gegenüber dem *φᾶνλος*, der mit schlechtem Wein gefüllt ist. Vgl. auch Jerem. Hom. XVI 4 (III 136, 18). Nach Matth. Kom. Fragm. 371 (XII 1 S. 140)* ist *φᾶνλος* jener, der den Geburtstag feiert, indem er *τὰ γενέσεως* liebt; kein *ἅγιος* findet sich, der seinen Geburtstag festlich begehen würde; vgl. Sel. in Genes. (8, 85)**⁹ und Lev. Hom. VIII 3 (VI 317), lat. Was den Begriff *φᾶνλος* betrifft, so begegnet derselbe häufig bei den stoischen Philosophen (vgl. Index-Band zu StVFr), um den Gegensatz zum *σπουδαῖος* und dem *σοφός* zu bezeichnen; es liegt darin oft der Gedanke an die ethische Beschaffenheit des Menschen ausgedrückt. *Φᾶνλος* als Gegensatz zu *σπουδαῖος* finden wir auch bei Plotin, z. B. Ennead. III 4, 5, 9 (Bréhier): *οὔτε ὁ σπουδαῖος ἐνταῦθα (nämlich auf dieser Erde) γίγνεται οὔτε ὁ φᾶνλος*. Auch bei Clemens Alex. treffen wir den Begriff *φᾶνλος*, ebenfalls, um einen moralisch minderwertigen Menschen damit zu bezeichnen (vgl. Index-Band).

² Von der *θλίψις*, der Bedrängnis, der Drangsal, der Verfolgung des *ἅγιος* ist bei Origenes oft die Rede; siehe z. B. PE XXX 1 (II 393, 15 - 26).

³ Vgl. Sel. in Ps. 76, 3 (13, 17)**¹⁰, Sel. in Ps. 45, 2 (12, 329)**¹¹ und Ps. Kom. Fragm. zu Ps. 104, 3 (Cadiou, 89)*.

⁴ Vgl. Sel. in Exod. 20, 5f. (8, 327)**¹²: Wenn ich *ἅγιος* bin, habe ich Gott zum Vater. Bin ich aber ein *ἁμαρτωλός*, dann bin ich des Teufels.

und ἁμαρτωλός begegnet uns auch in den Sel. in Ps. 141, 3 (13, 146)**, wo es heißt, daß der betreffende Vers das Vertrauen des ἅγιος zeige, während der ἁμαρτωλός den Vers nicht εὐλογῶς sprechen könne. Zu Luc. 3, 16 f. führt unser Autor in Luc. Hom. XXVI (IX 165, 8)* aus, der ἅγιος werde τῷ ἁγίῳ πνεύματι getauft, der Sünder (ἁμαρτωλός) hingegen τούτῳ „τῷ πυρί“. Auch in der Jerem. Hom. II 3 (III 19, 11) spricht Origenes von diesen zwei Arten von Taufe, und wiederum heißt es, daß der ἅγιος die Taufe ἐν πνεύματι ἁγίῳ empfangе, den μετὰ τὸ πιστεῦσαι, μετὰ τὸ ἀξιωθῆναι ἁγίου πνεύματος πάλιν ἡμαρτηκότα hingegen wasche Jesus „ἐν πυρί“. — Auch die Zusammenstellung ἅγιος καὶ δίκαιος treffen wir. Im Psalmenkommentar zu Ps. 4, 7*, Philocalia c. 26, 5 (Robinson), sehen wir deutlich, daß die beiden Begriffe hier für Origenes gleichwertig sind. Denn er führt eine Stelle aus Ezechiel (18, 8) an, wo der Prophet vom δίκαιος spricht, wofür unser Autor ἅγιος einsetzt¹. Sel. in Ps. 16, 5 (12, 54)** bringen sodann den Gegensatz ἅγιος-ἄδικος. Der ἅγιος erscheint ἐν δικαιοσύνῃ καὶ πάσῃ ἀρετῇ vor dem Angesicht Gottes, kein ἄδικος wird dort gesehen. — Wenn Origenes in den Sel. in Ps. 4, 6 (11, 438)** darlegt, wer an der Liebe festhalte und diese in sich festige, der sei vollkommen und fest im Glauben und zwar, weil er alles erhoffe, was dem ἅγιος hinterlegt sei², so haben wir unter diesem ἅγιος den nach sittlicher Vollkommenheit strebenden Menschen vor uns. Auf das moralische Moment in ἅγιος wird der Ton gelegt auch in den Sel. in Ps. 29, 2. 4 (12, 121)**, wo es heißt, Vers 3 des Psalmes könne auch in der Person τοῦ ἁγίου, ja παντὸς ἁγίου ὡς ἐν ἄδου γεγεννημένου κατὰ τὸν τῆς κακίας καιρὸν gesagt werden. Sel. in Ps. 29, 8 (12, 125)** sprechen wiederum von πᾶς ἅγιος. Durch die vorhergehende Erwähnung des δίκαιος wird die ethische Prägung des Begriffes sichtbar. Das Gleiche gilt für ein Catenenfragment des Psalmenkommentars zu Ps. 118, 80 (Cadiou 112)*. Im Anschluß an die Psalmstelle hören wir, das Herz des ἅγιος sei ἄμωμος, indem es genau die Wahrheit der Satzungen Gottes erforsche. Zum gleichen Psalm, Vers 13 wird in den Sel. in Psalmos (13, 91)** ausgeführt, daß der ἅγιος τὰ μίσους ἄξια verabscheue und hasse; und zwar ist bei diesem

¹ Vgl. Ps. Kom. zu Ps. 4, 7 (11, 447)*; Philocalia c. 26, 5 (Robinson).

² Vgl. Eph. Kom. Fragm. 8 (JTS 3 S. 243)*. Der ganze Zusammenhang dieser Stelle könnte freilich die Vermutung nahelegen, ὁ ἅγιος sei hier im Sinne des vom Heiligen Geiste erfüllten, begnadeten Menschen (ὁ μετέχων ἁγίου πνεύματος) zu verstehen.

ἅγιος in erster Linie an den Psalmisten zu denken, der diesen Ausdruck getan hat. Nach dem Psalmtext zu schließen, liegt die Bedeutung des Ethischen im Begriffe ἅγιοι auch in einem Fragment des Psalmenkommentars zu Psalm 127,3 (Cadiou 124)*: *υἱοὶ καὶ θυγατέρες τοῦ ἁγίου λέγονται*. Die Schrift „Vom Gebet“ gibt uns ebenfalls einige Texte, wo Origenes bei ἅγιος den Ton auf das Moralische legen will. So PE IX 2 (II 318, 22), wo unser Alexandriner vom Nutzen der Haltung und der Vorbereitung beim Gebete spricht, den der *εὐχόμενος ἅγιος*, der sich Gott geweiht hat, erlangt. In PE XII 1 (II 324, 22) nennt Origenes das Gebet ein Geschoß, das geschärft ist durch die Erkenntnis, die Vernunft oder den Glauben des ἅγιος, und das die Gewalt hat, die feindlichen Geister, welche uns mit den Fesseln der Sünde umschlingen wollen, niederzuwerfen und zu vernichten. Man könnte freilich hier vor allem an den Pneumatiker denken (beachte die Ausdrücke: *τῇ γνώσει καὶ τῷ λόγῳ ἧ τῇ πίστει*), was auch von PE XIV 6 (II 333, 11) gilt, worüber bereits gesprochen wurde¹.

Im Fragment 119 zum Matth. Kom. (XII 1, 63, 4)* spricht Origenes über die Vaterunser-Bitte „Geheiligt werde Dein Name“ (Matth. 6, 9) und bemerkt dazu, daß nach seiner Meinung *οὐδεὶς βέβηλος καὶ ἀκάθαρτος καὶ πόρνος* „den Namen“ Gottes zu heiligen imstande sei. Als Begründung für seine Ansicht führt er aus: *ὅτι γὰρ ἡγιάσται τοῦτο, συμβέβηκεν αὐτῷ ἁγίῳ γεγονέναι*. Also durch das „Heiligen“ des Namens Gottes wird der, welcher das tut, selber heilig. Es ist leicht einzusehen, worauf Origenes hier bei ἅγιος den Ton legt. Das zeigen uns die vorausgehenden Ausdrücke: *βέβηλος, ἀκάθαρτος, πόρνος*. Der ἅγιος ist der moralisch gute Mensch, der sich bemüht, ein sittlich reines Leben zu führen und nach Kräften die Tugend zu erstreben. In bezug auf Schol. XXXVII des Scholienkommentars zur Apok. (TU 38, 3 S. 41) wurde bereits oben gezeigt, daß Origenes ebenfalls die Idee der moralischen Reinheit und der Sündelosigkeit in den Begriff ἅγιος hineinlegt².

An einigen Stellen will Origenes m. E. im Begriff ἅγιος den Gedanken der besondern Auserwählung durch Gott in den Vordergrund stellen, so, wenn es im Joh. Kom. XXXII 19, 247 (IV 459, 6) heißt, Judas sei, obwohl er ἅγιος war, ins Verderben gestürzt. Als Apostel war

¹ Vgl. S. 101.

² Vgl. S. 96.

er von Christus, der ihn zu seinen Freunden zählte, aus der großen Menge auserwählt. — Zu Genes. 47,10 bemerkt Origenes in den Sel. in Genes. (8,97)**, es sei zu untersuchen, ob jemand, der sich von einem Heiligen verabschiede, von diesem weggehe. Zuvor spricht er von Pharao als von einem *οὐκ ἄν δίκαιος*. Es liegt in diesem *ἅγιος* weniger der Sinn des moralisch Guten als vielmehr der der Gottzugehörigkeit durch die Auserwählung, da der *ἅγιος* hier dem Heiden gegenübergestellt wird¹. Gleicherweise wird der Gedanke der göttlichen Auserwählung, jedoch im NT, betont in den Sel. in Ps. 4,2 (11,428)**, wo Origenes im Zusammenhang mit 2. Kor. 6,13 von der *κατάστασις τοῦ ἁγίου*, wozu die Korinther berufen sind, spricht. — Ähnlich wie in den Sel. in Genes. 47,10 Pharao und *ἅγιος* einander entgegengesetzt werden, haben wir im Fragm. 29 zu Klagelied. 1,11 (III 249,8)* die Gegenüberstellung von *ἅγιος* und *Βαβυλώνιοι*, wo wiederum der Gedanke des Gegensatzes zwischen Auserwähltsein und Heidentum vorherrschend ist. Im Matth. Kom. tom. XIII 13 (X 212,22) sagt Origenes, der *ἅγιος τοῦ Θεοῦ* dürfe nicht zugleich mit den heiligen Drachmen eine unreine Drachme haben. Unter diesem „Heiliger Gottes“ haben wir einen Menschen zu verstehen, der von Christus zum Jünger und Nachfolger bestimmt worden ist.

Eine ganz besondere Färbung des moralischen Gedankens im Hagios-Begriff finden wir bei Origenes nicht nur beim Ausdruck *οἱ ἅγιοι*, sondern auch in gewissen Texten mit *ὁ ἅγιος*. Es ist die Vorstellung des Vollkommenen, des *Pneumatikers*, die wir schon in den Stellen, die von *οἱ ἅγιοι* sprachen, beobachten konnten².

In PA III 1,21 Fragm. 26 (V 39,14)* legt unser Alexandriner dar, der Vorwurf Röm. 9,20 „O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechten willst“, gelte nicht für den *πιστός καὶ εἰς βίον καὶ παροργισίαν*³ ἔχων πρὸς Θεόν. Als Beispiel eines solchen Menschen wird Moses angeführt mit Hinweis auf Exod. 19,19, und schließlich heißt es: *καὶ ὥς*

¹ Vgl. die Ausführungen über *ἅγιοι-ἀσεβεῖς* S. 82.

² Es ist allerdings zu betonen, daß eine rein säuberliche Trennung der Stellen, in denen *ὁ ἅγιος* den sittlich guten Menschen bezeichnet, und jenen, wo *ὁ ἅγιος* Ausdruck für „Pneumatiker, besonders tugendhafter Mensch“ ist, sich nicht durchführen läßt. Denn der Pneumatiker zeichnet sich in erster Linie eben durch Tugendhaftigkeit und moralisch einwandfreies Leben aus. Es besteht zwischen den beiden Gruppen nur ein gradueller Unterschied.

³ Vgl. S. 100 Anm. 1.

ἀποκρίνεται ὁ θεὸς πρὸς Μωσέα, οὕτως ἀποκρίνεται ὁ ἅγιος πρὸς τὸν θεόν. Aus den einleitenden Ausdrücken¹ (Gott-Moses, resp. Gott-Heiliger), sowie der Verbindung des ἅγιος mit Moses ergibt sich, daß Origenes hier mit ὁ ἅγιος den vollkommenen Christen meint. Im Joh. Kom. II 1,5 (IV 53,2) bezeichnet unser Autor den ἅγιος als *υἱὸν φρεάτων*², der wegen seiner Heldentaten öfters „Sohn“ genannt werde. Daß hier der Gedanke an den Pneumatiker vorliegt, zeigt auch die weitere Ausführung, wo dieser gleiche „Sohn“ den Namen „Sohn des Lichtes“ erhält, weil seine Werke vor den Menschen leuchten (vgl. Matth. 5,16)³. Die erkenntnismäßige Seite am Pneumatiker wird hervorgehoben, wenn Origenes im Joh. Kom. II 16,114 (IV 73,14) schreibt: *τάχα δυνησόμεθα μόνον τὸν τούτου* (sc. Λόγου) *καθ' ᾧ τοιοῦτος, μετέχοντα „λογικόν“ εἰπεῖν· ὥστε καὶ ἀποφήνασθαι ἄν, ὅτι μόνος ὁ ἅγιος λογικός*: also, nur der ἅγιος ist ein λογικός, nur er ist des Logos fähig (vgl. S. 97f.)⁴. Seine Heiligkeit aber empfängt er durch die Berührung mit dem göttlichen Logos und in der Verbindung mit diesem, der in hervorragender Weise heilig (= vollkommen) ist. Von der Stelle des Joh. Kom. II 17,118 (IV 74,1-3) wurde bereits gesprochen (vgl. S. 91). Ganz bestimmt hat Origenes einen besonders hohen Vollkommenheitsgrad im Auge, wenn er sagt, eigentlich lebe jener gar nicht, der mit dem Leben nicht auch die Eigenschaft besitze, daß er „heilig“ sei. — Nicht recht klar ist, welche Vorstellung Origenes mit dem Begriff ἅγιος verbindet, im Joh. Kom. VI 52,271 (IV 161,19), wo er die Frage stellt, was der ἅγιος in der Zeit zwischen Morgen und Abend tue. Er kommt von Joh. 1,29, wo vom „Lamm Gottes“ die Rede ist, auf den Gedanken in Exod. 29,38f. Dort werden die Bestimmungen für die Priester bezüglich des Morgen- und Abendopfers erläutert. Daraus jedoch schlies-

¹ Vgl. Sel. in Ps. 3,7 (11,420)**: *πρέπουσα ἀγλῶ φωνῇ κατορθοκότη μεγίστην ἀρετὴν, τὴν ἀφοβίαν διὰ τὴν πρὸς θεὸν πεπολθῆσιν*. Ferner Sel. in Ps. 3,4 (11,414)**: Der Ruhm des „Heiligen“ ist Gott, dem er vertraut hat.

² Vgl. mit dieser Vorstellung Sel. in Ps. 27,1 (12,114)**: wo Origenes sagt, wenn der ἅγιος Wasser brauche, grabe er einen „Brunnen“, nicht eine „Grube“. Ueber die Bedeutung von „Brunnen“ im Denken unseres Alexandriners siehe auch Genes. Hom. XIII 1-4 (VI 113ff.), lat.

³ Vgl. Joh. Kom. II 25,162 (IV 82,32): *ὅτι „φῶς“ ἐστὶν ὁ ἅγιος, καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδὲμία* (1. Joh. 1,5).

⁴ Vgl. Jerem. Hom. XVIII 2 (III 153,24). Dort hören wir vom ἅγιος, der den allgegenwärtigen Logos *ἐν ἑαυτῷ* hat. Dieser Umstand ist denn auch der Grund, daß ein solcher Mensch ἅγιος genannt wird.

sen zu wollen, Origenes denke bei diesem ἅγιος an den neutestamentlichen Priester, geht wohl zu weit. Leichter zu erkennen, welcher Gedanke dem ἅγιος zu Grunde liegt, ist es im Joh. Kom. XIII 16, 98 (IV 240, 13), wo Origenes die Exegese des Herakleon von Joh. 4, 21 ablehnt. Unser Alexandriner sagt: ὁ τέλειος (!) καὶ ἅγιος ὑπεραναβήσεται den „κανὼν κατὰ πολλοὺς¹ (= die gewöhnlichen, einfachen Christen, die Unerfahrenen) θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον καὶ θειότερον προσκυνῶν τῷ πατρὶ. Der τέλειος καὶ ἅγιος² ist zweifellos der „Gnostiker“, der „die Schrift“, die für ihn nur Ausgangspunkt sein kann, überschreitet. Für diesen Menschen muß das Ziel sein, die Wahrheit zu schauen (!), und so θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον καὶ θειότερον (beachte diese Ausdrücke) den Vater anzubeten. — Zu Genes. 15, 5 bemerkt unser Autor in den Sel. in Genes. (8, 70)**: τὰ γὰρ γεννηµατὰ φησι τῆς ψυχῆς ἁγίου, καὶ πλήθει καὶ λαμπρότητι . . . τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα γενέσθαι. Da es sich an der genannten Stelle um Abraham handelt, ist leicht zu erkennen, daß Origenes unter diesem ἅγιος den vollkommenen Menschen, den Pneumatiker versteht.

Zahlreich sind die Belege für diese Bedeutung von ὁ ἅγιος in den Selecta in Psalmos. So hören wir zu Psalm 2, 10 (11, 404)** die Forderung, daß der „Heilige“, der zu herrschen versucht, bei sich selber, seinen Affekten, den Kampf zu beginnen habe (τὸν ἅγιον ἀγωνιζόμενον), daß er nicht mehr die Sünde herrschen lassen dürfe (vgl. S. 107 f.). In den Sel. in Ps. 4, 9 (11, 458)** erklärt unser Autor ἐπ' ἐλπίδι und sagt dazu: παντὸς ἁγίου διὰ τὴν ἀγάπην πάντα ἐλπίζοντος³. Das erinnert an eine bereits behandelte Stelle, wo dargelegt wurde, daß wir stoische Anklänge vorfinden (vgl. S. 104). Da Origenes im 1. Kor. Kom.

¹ Mit diesem κανὼν κατὰ τοὺς πολλοὺς τῆς ἐκκλησίας will Origenes die heiligen Schriften bezeichnen. Vgl. Kattenbusch, II 146.

² Was Origenes mit τέλειος zum Ausdruck bringen will, ersehen wir aus Fragment 111 und 112 des Matth. Kom. (XII 1, 61)*. Fragm. 111: τέλειος ὁ πάσας ἔχων τὰς ἀρετὰς ἢ ὁ εἰς τέλος ἀγαθός. Fragm. 112: τέλειός ἐστιν ἄνθρωπος ὁ ἐν μιμῇσει θεοῦ ἐν τοῖς ἰδίῳις μέτροις. — Während ἅγιος mehr den Gedanken an den Ursprung der Vollkommenheit (= Teilnahme an Gottes Vollkommenheit) wachruft, richtet sich der Blick bei τέλειος in erster Linie auf den faktischen Zustand und das persönliche Bemühen des Menschen. Vgl. dazu Asting, S. 236 und A. Heitmann, Imitatio Dei, S. 9. — Völker kommt S. 190 auf die Verbindung ἅγιος καὶ τέλειος bei Origenes kurz zu sprechen.

³ Vgl. Sel. in Ps. 60, 3 f. (12, 378)**: der Erlöser ist ἐλπίς τῶν ἁγίων ἀληθινὴ καὶ ἀδιάπτωτος.

Fragm. 17 (JTS 9 S. 353)* sagt: ταῦτα δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ πρῶτος ἐδίδαξεν, ὅτι πάντα τοῦ ἁγίου ἐστίν, so ist es verständlich, daß ein solcher ἅγιος eben auch hofft, alles von Gott zu erhalten. Dieser ἅγιος ist der Pneumatiker, der wegen seiner tadellosen Lebensführung unbegrenztes Vertrauen auf Gott haben darf. In den Sel. in Ps. 19,6 (12,78)** stellt unser Alexandriner den ἀνθρώποι, das sind die irdisch eingestellten Menschen, die sich an Reichtum, Ruhm und vornehmer Abstammung freuen, den ἅγιος gegenüber, den tugendhaften, pneumatischen Mensch, der sich freut ἐν τῷ σωτηρίῳ τοῦ θεοῦ. Gerade dieser Gegensatz weist uns auch hier den Weg zur Deutung von ὁ ἅγιος: es ist Bezeichnung für den Vollkommenen. Hörten wir im erwähnten Text von der Freude, so bringen uns Sel. in Ps. 41,11 (12,316)** den Gedanken der Trauer. Origenes sieht im Worte „ποῦ“ den Grund der Betrübnis des ἅγιος. Denn, so führt er aus, dieses ποῦ ist ja τόπου σημαντικόν. Gott ist aber an keinen Ort gebunden. Nur der gewöhnliche, niedere, nicht geistige und pneumatische Mensch spricht so¹. Auf die προᾶξις des vollkommenen Menschen weisen uns Sel. in Ps. 41,4 (12,313)** hin: ὁ δὲ ἅγιος συνάγει ἀπὸ τῶν πρὸς τὰ ἔξω τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ². Daß es sich bei diesem ἅγιος um den πνευματικός handelt, zeigen uns auch die voraus erwähnten Begriffe ἀτελής und τέλειος. Zu Ps. 51,10 (12,355)** erklärt unser Autor, die Worte „ἐγὼ δὲ ὡσεὶ ἐλαία κατακαρπός“ spreche der ἅγιος, der in sich τὸν καρπὸν (sc. πνεύματος), nämlich Freude, Friede, Liebe, Großmut (Galat. 5,22) besitze. Es ist also die Tugendfülle, die dem ἅγιος eigen ist, und die ihm das Gepräge eines „Heiligen“ gibt. Die Sel. in Ps. 62,5 (12,384)** sprechen vom wiederholten Aufheben der Hände des ἅγιος (ὁ ἅγιος οὐράνια πράττων). Gerade diese Ergänzung weist uns den Weg zum Auffinden der Bedeutung dieses ἅγιος. Dazu kommt noch, daß Origenes kurz hernach ausführt, dieser Mensch ἐπαίρει ἀπὸ τῶν γῆινων τὸ πρακτικὸν ἑαυτοῦ. — In den Sel. in Ps. 105,23 (13,46)** hören wir von der Tätigkeit des ἅγιος im Dienste seines Volkes. Dieser ist fähig, wie Moses den Zorn Gottes von seinen Brüdern abzuwenden³. Wenn unser Alexandriner

¹ Vgl. PE XXIII 3.

² Es ist der asketische Gedanke des „Sich in sich selber Zurückziehens“ und des „Sich Sammelns“ von allem Aeusseren weg. Vgl. PE XX 1 (II 344,1), ferner Levit. Hom. XI 1, lat. und Num. Hom. XXV 3, lat.

³ Sam. Hom. über 1. Sam. 28,3 ff. Nr. 8 (III 292,14): Der ἅγιος ist für die Rettung jener besorgt, denen es schlecht geht.

zu Ps. 117,10f. (13,62)** die *ἔθνη* als Sinnbilder der *εἶδη δογμαίων*, die es abzuwehren gilt, auslegt, und die der *ἅγιος τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ ἀμύνεται ἀνατρέπων ὑγιεῖ λόγῳ*, so ersehen wir leicht schon aus den Ausdrücken *τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ* und *ὑγιεῖ λόγῳ*, wen Origenes unter *ἅγιος* versteht. Es ist der Pneumatiker; und zwar betont unser Autor hier besonders dessen Gnosis. Haben wir in den Sel. in Ps. 105,23 von der Fähigkeit des *ἅγιος* vernommen, den Zorn Gottes vom Volke abzuwenden, so zeigt uns Fragm. 4 aus dem Klagelied. Kom. (III 236,23)* eine etwas andere Tätigkeit des *ἅγιος* im Dienste seiner Brüder: *τοῦ γὰρ ἁγίου ἐστὶ „κλαίειν μετὰ κλαιόντων“* (Röm. 12,15). Dieser *ἅγιος* ist der Pneumatiker, der als Seelenführer auftritt (vgl. S. 100)¹, und der alles aus Liebe zu den Brüdern tut. In PE XII 2 (II 325,3) wird dargelegt, nur dann könnten wir das Gebot „Betet ohne Unterlaß“ (1. Thess. 5,17) als ausführbar verstehen, *εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἵπομεν εὐχὴν*. Wessen Leben aber ein einziges, großes, zusammenhängendes Gebet darstellt, der ist bereits ein Vollkommener, ein *ἅγιος*². Wenn Origenes in PE XIII 5 (II 329,20) dem „παντὶ ἁγίῳ“ den „τῷ Ἰησοῦ γνησίως μαθητεύων“ gegenüberstellt, so fällt von diesem zweiten Ausdruck auch Licht auf *ἅγιος*. Denn jener, der durch seine ganze Lebensführung wahrhaft Schüler, Nachahmer Jesu ist, kann kein anderer sein, als der vollkommene Christ, der einen hohen Grad der Tugend besitzt. — In der gleichen Schrift heißt es von dem „Heiligen“, daß er nicht „in den Synagogen“ und an „den Straßenecken“ (vgl. Matth. 6,5) zu beten pflege, sondern das Gebet liebe (vgl. PE XIX 1 und 2). Origenes spricht also von einem innerlichen, nicht zur Schau getragenen Beten, was in erster Linie doch der Vollkommene verwirklicht. Als Erklärung zur Vaterunser-Bitte „Zu uns komme dein Reich“ bemerkt der Alexandriner in PE XXV 1 (II 357,3), jeder, der diese Bitte an Gott richte, bete darum, daß das in ihm befindliche Reich emporwachse und Frucht bringe und vollendet werden möge. Dann fährt er fort: *παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευμένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς (!) νόμοις τοῦ θεοῦ πειθόμενου*,

¹ Vgl. Völker, S. 171 und 223.

² Vgl. den ähnlichen Gedanken in c. Cels. VIII 22 (II 239,15f.): Beständige Festfeier der Seele. — Bezüglich der Forderung des beständigen Gebetes in den Predigten des Origenes siehe Völker, S. 213, wo mehrere Stellen angeführt werden (Anm. 1). Es ist zu bemerken, daß wir diesen Gedanken auch schon bei Clemens Alex. finden: Strom. VII 12,73 (III 52,22f. Stählin) und u. a. Stellen.

οἷον εὐνομουμένην πόλιν οἰκοῦντος ἑαυτόν, also jeder „Heilige“ wird von Gott regiert und gehorcht den geistigen Gesetzen Gottes (vgl. Röm. 7,22). Es ist klar, daß es der Pneumatiker, der geistige Mensch ist, dem Gott diese Gnade gibt, weil ein solcher den geistigen Gesetzen Gottes gehorcht. Daß Origenes beim Begriff ὁ ἅγιος oft der Gedanke an den Vollkommenen, den Pneumatiker vorschwebt, zeigt uns ebenfalls Martyr. 28 (I 24,9), wo unser Autor schreibt, dem „Heiligen“ sei ein gewisser Ehrgeiz eigen (φιλότιμός τις ὁ ἅγιος ὢν), die Wohltaten Gottes zu vergelten. Aus dieser Einstellung heraus forscht er nach Gelegenheiten, diesem Streben seines Geistes auch die Tat folgen zu lassen. Da bei der genannten Stelle im Zusammenhang die Rede vom Martyrer ist, liegt die Vermutung nahe, Origenes sehe in diesem ἅγιος den ganz hervorragenden Pneumatiker, nämlich den Martyrer Christi. In den Sel. in Jerem. 17,5 (15,441)** sagt unser Verfasser vom ἅγιος, er habe alle Zeit τὴν νέκρωσιν τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ (vgl. 2. Kor. 4,11), νεκρῶν τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (vgl. Kol. 3,5). Ohne Zweifel steht ihm auch da beim Begriff ἅγιος das Bild des Pneumatikers und im besondern des strengen Asketen vor Augen¹. Ein Fragment aus dem Prov. Kom. (13,232)** erklärt die Worte Proverb. 16,14: „Ein weiser Mann besänftigt den Grimm des Königs“ und sagt dazu: εἴπερ ὁ ἅγιος ἀπαθήs: der „Heilige“ ist der Ausgeglichenere, der die πάθη im Zügel hält, und das ist eben der Pneumatiker². Wie mir scheint, haben wir auch hier eine gewisse Parallele zum stoischen σοφός, von dem es ja ebenfalls heißt, er sei ἀπαθήs: StVFr. III 109,12; ebenso I 99,23. Die Begriffe ἀπάθεια und ἀπαθήs spielen im Stoizismus bekanntlich eine wichtige Rolle. Von Dionysios Heracleota haben wir ein eigenes Buch, das den Titel „Περὶ ἀπαθείας“ trägt (s. StVFr. I 93,19). Im Eph. Kom. Fragm. 10 (JTS 3 S. 405)* führt unser Autor aus: „Wer aber Einsicht hat in das geistige Königreich Christi, der wird nicht zögern zu sagen, daß der ἅγιος schon jetzt nicht mehr auf der Erde sei, auch wenn er für die Sinne noch da zu sein scheint, so wie er auch nicht mehr im Fleische ist, obschon er es den Einfachen noch zu sein

¹ Jerem. Hom. XV 6 (III 130,25): ὁ ἅγιος ist jener, der οὐ στηρίζει σάρκα κτλ. Denn er trägt die νέκρωσις Jesu in seinem Leibe καὶ νεκροὶ „τὰ μέλη ἐπὶ τῆς γῆς“ κτλ.

² Fragm. 30 aus den Jerem. Hom. (III 214,16)* spricht von einem ἅγιος, der ἀπαθήs bleibt auch inmitten von Hammer und Schlange; vgl. Völker, S. 155. (Das Fragment ist möglicherweise allerdings nicht von Origenes.)

scheint. Wer im Geiste ist, der ist nicht mehr auf Erden.“ Diese letzten Worte geben uns die Richtung an zur Deutung von ἄγιος an der erwähnten Stelle: Es handelt sich bei diesem ἄγιος um den geistigen Menschen, den πνευματικός, der im Geiste ist. Ein anderes Fragment des gleichen Kommentars, Fragm. 15 (JTS 3 S. 412)* zeigt ebenfalls im ἄγιος den Pneumatiker, und zwar liegt der Ton besonders auf dessen Gnosis. In der Sam. Hom. über Samuel 28,3 ff. Nr. 9 (III 293,14) bemerkt Origenes, keine Gnadengabe sei im Heiligen untätig. Zuvor hatte er von der Prophetengabe Samuels gesprochen. Wie mir scheint, haben wir deshalb im ἄγιος den pneumatischen Lehrer oder dann ganz allgemein den vollkommenen, mit tieferer Einsicht und besonderer Gnade ausgestatteten Menschen zu sehen. Wahrscheinlich wird auch in einem Fragment zu Job 41,13 (11,349)** — es handelt sich um ein Fragment aus einer Homilie — mit ἄγιος der Pneumatiker bezeichnet. Origenes erklärt die Ausdrücke θῶραξ und στῆθος und sagt, diese bildeten jenen Teil des Körpers, in dem das ἡγεμονικόν¹ seinen Sitz habe. Die ganze Stelle ist aber nicht recht klar. — Die 17. Jerem. Hom. (III 147,4) bringt uns in Nr. 4 den Gedanken, daß einer nur ἄγιος καὶ δίκαιος sein könne in Verbindung mit Christus, der αὐτοαγιασμός ist. Es kommt darin der enge Anschluß, die treue Nachahmung und Nachfolge Christi zum Ausdruck, was Sache des Vollkommenen, des Pneumatikers ist (vgl. oben S. 122, Sel. in Jerem. 17,5-15,441)**. Fragment 2 aus der 39. Jerem. Hom. (III 191,21), überliefert in der Philocalia, bringt den Vergleich zwischen einem βοτανικός und einem ἄγιος καὶ πνευματικός. Origenes sagt: „Wie es nicht Sache eines jeden ist, zu wissen, wozu ein jegliches Kraut gut ist, sondern . . . Sache der Pflanzenkundigen, so ist der Heilige und Geistige eine Art Botaniker, der von den heiligen Schriften jedes Jota und zufällige Strichlein aufliest, und die Kraft des Buchstabens findet, wozu er gut ist, und der weiß, daß nichts im Aufgezeichneten überflüssig ist.“² Der ganze Zusammenhang, sowie die Verbindung ἄγιος καὶ πνευματικός lassen keinen Zweifel darüber, wen unser Autor mit ἄγιος bezeichnen will. Das Fragment zeigt uns die Stellung des Pneumatikers zur Heiligen Schrift, die im Leben des Ori-

¹ Bei „τὸ ἡγεμονικόν“ haben wir es mit einem Terminus der stoischen Philosophie zu tun. Origenes führt das ἡγεμονικόν indes (im Gegensatz zu Timaios) zum Herzen anstatt zum Kopf hin. Siehe Koch, S. 245 Anm. 1 und S. 264.

² Vgl. Jes. Nav. Hom. XVIII 2 (VII 408,24)*: ἐν ἀμφοτέροις γὰρ „ἰσχύει“ τοῖς λόγοις ὁ ἄγιος, ἐν τε παλαιῷ καὶ καινῷ, . . .

genes sowohl für seine Frömmigkeit als auch für seine gelehrte Arbeit und seine Tätigkeit als Prediger und Erzieher eine bedeutende Rolle spielt¹.

Im Joh. Kom. VI 6,42 (IV 115,17) legt Origenes dar: „Dadurch, daß Christus in jedem Einzelnen das Leben ist, wird das Leben vielfältigt.“ Dann bemerkt er, es wäre vielleicht auch in dieser Weise das Wort des Apostels Paulus zu verstehen: „Oder wollt ihr eine Probe dafür, daß Christus in mir redet (2. Kor. 13,3)?“ Denn in jedem einzelnen „Heiligen“ werde gleichsam Christus gefunden, und durch den *einen* Christus entstünden viele Christus, seine Nachahmer, umgestaltet nach ihm, der das Bild Gottes sei. Was legt nun Origenes in dieses ἅγιος hinein? Gewiß können wir den Begriff hier moralisch fassen, können dabei an den Pneumatiker, den Mystiker denken, was schon der Gedanke der Nachahmung, der Umwandlung und Umgestaltung nahelegt. Aber ich glaube, wir müssen noch einen Schritt weitergehen, um die tiefste Bedeutung von ἅγιος an dieser Stelle zu erfassen. Wenn unser Autor schreibt, Christus finde sich in jedem einzelnen „Heiligen“, so ist der letzte Grund für die Bezeichnung ἅγιος hier nicht die sittliche Reinheit des Menschen, sondern m. E. die gnadenhafte Verbindung mit Christus, die durch das Sakrament der Taufe zustande kommt. Und der Gedanke, daß durch den *einen* Christus viele Christen (χριστοί) entstehen, umgestaltet nach ihm, der das Bild Gottes ist, verstärkt die Richtigkeit dieser Interpretation. Denn auf welche Weise werden die Menschen zu Christen? Dies geschieht durch das Bad der Wiedergeburt, die Taufe. Ferner wird Christus „Bild Gottes“ genannt. Auch dies bestimmt mich anzunehmen, Origenes denke beim Begriff ἅγιος hier an den sakramental-gnadenhaft mit Christus verbundenen Menschen. Christus ist Abbild und Ebenbild Gottes auf Grund seiner Gottheit, seines göttlichen Seins, woran auch wir Menschen durch Christus in der Taufe Anteil erhalten. Im Buch XIII 24,143 (IV 247,72) des gleichen Werkes spricht unser Alexandriner, ausgehend von Ps. 103,29f., von einer δύναμις, die die Seele des „Heiligen“ als passende Wohnstätte findet und sich ihr hingibt. Bei dieser δύναμις handelt es sich um den lebendigmachenden göttlichen Heiligen Geist, durch den uns das Leben, selbstverständlich das übernatürliche, geschenkt wird. Somit darf man wohl den Schluß ziehen, unser Autor verstehe hier unter

¹ Vgl. Völker, S. 183.

ἅγιος den vom Heiligen Geist begnadeten Menschen. Die große Bedeutung, die dem Heiligen Geist im Leben des Menschen zukommt, zeigt uns Joh. Kom. XXXII 18, 224 und 225 (IV 456, 4. 6). Origenes kommentiert Joh. 13, 21: „Jesus wurde erschüttert im Geiste“; er sagt dazu: ὡς γὰρ ὁ ἅγιος ζῇ πνεύματι, προκατάρχοντι τῶν ἐν τῷ ζῆν καὶ πάσης πράξεως καὶ εὐχῆς καὶ τοῦ πρὸς θεὸν ὕμνου, so tut er alles, was immer er tut, im Geiste, und wenn er leidet, so leidet er „πνεύματι“. Es ist also die Rede von Jesus, woran Origenes als Begründung anschließt, der „Heilige“ lebe im Geiste, der in bezug auf das Leben, jede Handlung, das Gebet und den Lobpreis Gottes den Anfang mache. Hierauf fährt er weiter: Wenn dies schon beim ἅγιος der Fall ist, so muß man dasselbe a fortiori von Christus sagen, der ja ἀρχηγὸς τῶν ἁγίων ist (vgl. S. 111). Gerade die Zusammenstellung von Christus als ἀρχηγός der „Heiligen“ und dem „Heiligen“ lassen vermuten, daß wir hier unter dem ἅγιος den ganz unter der Leitung des Gottesgeistes stehenden Menschen zu verstehen haben, so wie Christus als Gottmensch von diesem Gottesgeist, dem Heiligen Geist erfüllt war. Dieses Erfülltwerden kommt aber erst zustande durch die seinshafte Verbindung mit Gott, wie sie uns in der Taufe gegeben wird. — Aus dem Johanneskommentar sind uns noch einige Fragmente erhalten, die ähnliche Gedanken entwickeln. Im Anschluß an Joh. 3, 5, wo Christus zu Nikodemus sagt: „Wenn einer nicht wiedergeboren wird aus dem Wasser und dem Geiste, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen“, hören wir in Fragment 36 (IV 511, 17)*: γεννᾶται δὲ ἐκ πνεύματος ὁ κατ’ αὐτὸ ποιηθεὶς ἅγιος καὶ πνευματικὸς ἐξ αὐτοῦ γινόμενος¹. Wir haben hier die Verbindung ἅγιος καὶ πνευματικὸς, was uns auf die Vermutung führt, Origenes meine hier mit ἅγιος die Pneumatiker. Aber nach dem Zusammenhang zu schließen, liegt sicher noch ein anderer Gedanke im Worte „heilig“. Es handelt sich ja an der erwähnten Stelle um die Taufe, und somit ist es naheliegend, daß unter dem nach dem Geiste gebildeten Menschen, der aus dem Geiste geboren ist und so ἅγιος καὶ πνευματικὸς wird, der durch die Taufgnade mit der Gottheit verbundene und vereinigte Christ verstanden ist². Wenn in den Sel. in Ps. 2, 11 (11, 408)** Origenes von der Freude im Geiste spricht, da man

¹ Vgl. Fragm. 36 (IV 511, 29)* und Fragm. 121 (IV 568, 19)* des Johanneskommentars.

² Vgl. Eph. Kom. Fragm. 8 (JTS 3 S. 243)*, wovon schon die Rede war (S. 39 Anm. 3).

die *κοινωνία* des Heiligen Geistes, der sich mit dem Heiligen freut, besitzt, so liegt doch wohl, gerade durch die Erwähnung der *κοινωνία* des Heiligen Geistes, in diesem ἅγιος, mit dem sich der Heilige Geist freut, der Sinn des sakramental-gnadenhaft mit Gott verbundenen Christen. Zu Psalm 76,14 (13,18) ** führt unser Autor aus: Der, welcher gesagt hat: „Ich bin der Weg“ (Joh. 14,6) ἐν τῷ ἁγίῳ ἐστίν. Wenn es auch möglich ist, den Begriff ὁ ἅγιος hier moralisch zu fassen, so kann man dabei doch auch an die gnadenhafte Vereinigung des Menschen mit Christus denken, der ἐν τῷ ἁγίῳ ist. — Bereits im Abschnitt über οἱ ἅγιοι fand eine Stelle aus PE XXIII 4 (II 352,15 ff.) Erwähnung¹. Dort legt Origenes dar: Wie Gott nun unter den „Heiligen“ wohnt, so auch im Himmel, d. h. entweder in jedem Heiligen, der „das Bild des Himmlischen trägt“ (1. Kor. 15,49), oder in Christus, in dem alle die Erlösten . . . vereinigt sind. Wenn es vom ἅγιος in der Apposition heißt, er trage das Bild des Himmlischen, und er zudem neben Christus gestellt wird, in dem alle Erlösten vereinigt sind, so ist daraus m. E. leicht der Sinn des Ausdrucks ἅγιος zu erkennen: Es ist die gnadenhafte Verbindung mit Christus und durch Christus mit Gott, die hier das Beiwort ἅγιος verständlich macht und erklärt. Im Fragment 29 aus dem Röm. Kom. (JTS 13 S. 363 f.) erklärt unser Alexandriner Röm. 6,5 und sagt, Paulus verstehe den Ausdruck „Auferstehung“ zweifach. Die eine Auferstehung sei jene, καθ' ἣν ὁ ἅγιος συνανέστη Χριστῷ καὶ συνεγερεύεις αὐτῷ τὰ ἄνω ζητεῖ (vgl. Kol. 3,1). Es handelt sich hier also um die geistige Auferstehung, um das Absterben mit Christus und das Auferstehen mit ihm. Der Ausdruck τὰ ἄνω ζητεῖ könnte uns vielleicht auf den Gedanken bringen, Origenes meine mit dem ἅγιος den Pneumatiker (vgl. S. 125 Anm. 1). Aber die Auferstehung mit Christus wird uns doch zuteil durch die Taufe, die uns durch Christi Tod Anteil am göttlichen Leben gewährt. Deshalb bedeutet m. E. ὁ ἅγιος hier soviel wie „der durch die göttliche Gnade und das Sakrament der Taufe lebende Mensch“.

ἅγιος als adjektivisches Attribut

Waren in den bis jetzt interpretierten Stellen die Ausdrücke ἅγιοι und ἅγιος absolut, als Substantiv gebraucht, um gewisse Kategorien Menschen zu charakterisieren, so folgen nun Texte aus dem Schrifttum

¹ S. 100 mit Anm. 1.

des Alexandriners, in denen ἅγιος als Adjektiv zu verschiedenen Substantiven tritt, die Personen bezeichnen. Am nächsten verwandt mit den besprochenen Texten über οἱ ἅγιοι und ὁ ἅγιος sind zwei Gruppen von Stellen, wo wir von ἅγιοι ἄνδρες und von ἅγιοι ἀνθρώποι hören.

ANHP. Der Ausdruck ἅγιοι ἄνδρες begegnet uns nirgends in der ältern Gräzität; desgleichen ist auch ἱεροὶ ἄνδρες sehr selten. Das kommt, wie Pfister richtig bemerkt¹, wohl daher, daß in der historischen Zeit vor dem Hellenismus ein Kult lebender Menschen ganz zurücktritt. Bei Origenes finden wir Stellen, an denen er von ἅγιοι ἄνδρες redet; aber ἅγιοι ist auch bei ihm in dieser Verbindung nicht etwa Ausdruck für kultische Verehrung. Es ist zudem zu betonen, daß es sich bei allen hier für Origenes in Betracht fallenden Texten um solche aus Catenen handelt. In einem uns in der Philocalia (cap. 4) überlieferten Bruchstück des Johanneskommentars aus Buch IV 1 (IV 98, 4)* spricht Origenes von ἅγιοι ἄνδρες. Wen unser Autor damit meint, ergibt sich aus dem Zusammenhang, wo als Beispiel dieser Männer Paulus erwähnt wird. Origenes will mit ἅγιοι ἄνδρες an der erwähnten Stelle wohl die kirchlichen Schriftsteller, nämlich die Evangelisten und andere Verfasser heiliger Bücher bezeichnen. Es geht deshalb unserm Autor hier nicht um das Ethische im Hagiosbegriff, sondern Origenes nennt diese Männer ἅγιοι wegen ihrer ihnen von Gott gestellten Aufgabe. Zugleich ist ἅγιος Ausdruck der Hochachtung vor den kanonischen Schriftstellern. Fragm. 20 (IV 500, 9. 12)* spricht von πολλοὶ τῶν προφητῶν καὶ ἀπαξ ἀπλῶς τῶν ἁγίων ἀνδρῶν, die Erscheinungen und Gesichte geschaut haben. Und weiter wird von diesen Männern gesagt, es sei unmöglich, daß diese ἅγιοι ἄνδρες Gott αἰσθητῶς geschaut haben. Aus der Zusammenstellung mit den Propheten sehen wir, daß unser Alexandriner unter den ἅγιοι ἄνδρες, wie an der ersten Stelle, Menschen versteht, die gleich den Propheten als Verfasser kanonischer Schriften in einem besonderen Verhältnis zu Gott standen, weshalb sie auch solcher Erscheinungen und Gesichter gewürdigt wurden. Der Gedanke, daß diese ἅγιοι ἄνδρες Gott nicht αἰσθητῶς, sondern νοητῶς schauen, läßt mich jedoch vermuten, daß es letztlich die tiefere Einsicht in göttliche Wahrheiten ist, die Origenes

¹ Fr. Pfister, Rezension von Williger, Hagios, Philologische Wochenschrift 1923, S. 356 ff.

veranlaßt, diesen Männern das Prädikat „*ἅγιος*“ beizulegen. In Fragment 37 aus dem Klageliederkommentar (III 252,32)* zu Klagelied. 1,17 führt unser Autor aus, das auserwählte Volk habe in seiner Verlassenheit und Erniedrigung *εἰς παραμυθίαν οὐ θεόν, οὐχ ἅγιον ἄνδρα*. Origenes spricht also von einem *ἅγιος ἄνθρωπος* als Tröster des betrubten Volkes. Solche Männer wurden dem Volke von Gott gesandt. Oft fiel den Propheten diese Aufgabe zu; und darum ist es nicht unmöglich, daß wir bei diesem *ἅγιος ἄνθρωπος* an einen Propheten zu denken haben, dem Origenes wegen seiner Sendung, aber auch wegen seiner sittlich hochstehenden Lebensführung das ehrende Beiwort *ἅγιος* zuerkennt. Aus dem Hohelied. Kom. III resp. IV (VIII 235,26)* des Origenes haben wir bei Procop von Gaza ein Fragment erhalten, wo unser Autor sagt, die Worte aus Hohelied 2,15 sage der Bräutigam seinen Freunden, nämlich *ἀγγέλους ἢ ἀνδράσιν ἁγίοις, ὅσοι τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι*. Christus stellt also den Engeln und den heiligen Männern, die nach Origenes *διδάσκαλοι* der Kirche sind, die Aufgabe, Menschen für ihn zu gewinnen. Der Zusatz *ὅσοι τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι* zeigt uns, was wir unter *ἅγιοι ἄνδρες* zu verstehen haben. Es sind die Lehrer, die die Kirche im Namen Gottes für die Rettung der Menschen aufstellt. Somit liegt in dem Attribut *ἅγιος* wiederum der Gedanke der Auserwählung und Bestimmung zum Dienste Gottes. Ihr Beruf aber macht diese Männer in den Augen der Menschen verehrungswürdig; sie sind ja zusammen mit den Engeln Mittler zwischen Gott und der Welt. — Eine interessante Stelle bringt uns Fragm. 13 aus dem 1. Korintherkommentar (JTS 9 S. 243)*, wo unser Alexandriner 1. Kor. 3,5 erklärt und sagt: *ὁ γὰρ λέγων τότε „ἐγώ“ εἶμι „Ἀπολλῶ“, ἔλεγεν περὶ ἀνδρὸς ἐλλογίμου καὶ ἁγίου καὶ μακαρίου· ὁ λέγων „Ἐγώ εἶμι Παύλου“ περὶ ἀνδρὸς λέγει ἀποστόλου ἱεροῦ καὶ μακαρίου*. Und abschließend heißt es dann: *ἐνίστε δὲ γίνονται προσκλίσεις οὐ παραπλησίως τῇ προσκλίσει „Παύλου“ ἢ „Ἀπολλῶ“, ἀλλὰ προσκλίνεται τις ἁμαρτωλῷ ἐνίστε καὶ ἑτεροδόξῳ*. Zuerst stellt uns Origenes also den Leiter und Lehrer der Christengemeinde von Korinth, Apollo, als einen *ἄνθρωπος ἐλλόγιμος καὶ ἅγιος καὶ μακάριος* vor; neben ihm erscheint die Gestalt Pauli, der als *ἄνθρωπος ἀπόστολος ἱερὸς καὶ μακάριος* charakterisiert wird. Im Gegensatz zu diesen beiden Männern stehen der *ἁμαρτωλός* und der *ἑτεροδόξος*, die beide ebenfalls Anhänger finden. Was will nun unser Autor mit den erwähnten Prädikaten, die er den beiden Männern gibt, zum Ausdruck bringen? Wie mir scheint weist uns *ἐλλόγιμος* auf

die Tüchtigkeit und das sich daraus ergebende *Ansehen* Apollos als Lehrer hin. „*Άγιος*“ hingegen, das mit *μακάριος* in enger Verbindung steht, bezieht sich m. E. auf die sittlichen Qualitäten des Mannes, auf Grund derer ihm der ehrende Titel *ἅγιος καὶ μακάριος* zuteil wird. Daneben heißt Paulus *ἀπόστολος ἱερός καὶ μακάριος*. *Ἱερός* ist ein geläufiges Beiwort für die Apostel und Evangelisten¹; *μακάριος* sodann kommt hier einem Ehrentitel gleich. Eine Beleuchtung erfahren die genannten Ausdrücke noch durch den letzten Gedanken, den Origenes ausführt, indem er von *ἁμαρτωλός* und *ἐτερόδοξος* spricht. Somit klingt in dem *ἅγιος* (resp. *ἱερός*) und *μακάριος* auch der Ton des Sittlichen und der Rechtgläubigkeit, der Legitimität des Amtes mit.

ΑΝΘΡΩΠΟΣ. In enger Beziehung zu den Stellen, an denen Origenes von „οἱ ἅγιοι“ spricht, sind jene, in denen die Rede ist von *ἅγιοι ἄνθρωποι*. Davon hören wir in mehreren Schriften des Origenes. Allgemein steht fest, daß, wenn Origenes von *ἅγιοι ἄνθρωποι* spricht, es nach seiner Auffassung neben diesen *ἅγιοι ἄνθρωποι* auch solche Menschen gibt, die nicht *ἅγιοι* sind. Im Joh. Kom. XX 10, 79 (IV 339, 34) heißt es: Nicht bloß zu Abraham, sondern zu allen Menschen werden am Schluß des Lebens die Worte gesprochen: „Du wirst zu Deinen Vätern gehen“, jedoch nicht zu allen, ἀλλὰ μόνοις τοῖς ἁγίοις τὸ „μετὰ εἰρήνης“, τοῖς δὲ τετελειωμένοις καὶ πνευματικῶς μακροήμεροις γενομένοις καὶ τὸ „ταφεῖς ἐν γῆρι καλῶ“. Wir haben hier eine deutliche Steigerung der Begriffe: Alle Menschen, nur die Heiligen, die Vollkommenen und geistigerweise lange Lebenden. Daraus läßt sich auch leicht erkennen, wer diese *μόνοι ἅγιοι ἄνθρωποι* im Gegensatz zu den *πάντες ἄνθρωποι* sind, und ebenso gegenüber den *τετελειωμένοι καὶ πνευματικῶς μακροήμεροι γενομένοι* und weshalb Origenes diesen das Prädikat *ἅγιος* gibt. Die *ἅγιοι ἄνθρωποι* sind jene Menschen, die ein gutes Leben geführt haben, darum im Frieden heimgehen dürfen und nun zu den Himmelsbewohnern gehören. Ueber ihnen stehen dann noch die vollkommenen Christen, die Pneumatiker (das zeigt auch die Erwähnung des Patriarchen Abraham), die *πνευματικῶς μακροήμεροι* geworden sind. Gerade ihre sittliche Güte ist es, die unsern Alexandriner bestimmt, diese Menschen mit dem Beiwort *ἅγιος* auszuzeichnen. Denselben Gedanken finden wir ausgesprochen in den Sel. in Ps. 17, 8

¹ Vgl. im Folgenden den Abschnitt *Ἀπόστολοι*.

(12,59)**; Origenes macht auch dort eine graduelle Unterscheidung, zwar nicht zwischen den Menschen, sondern zwischen Engeln und Menschen (Cherubim); daß es sich bei den ἄγιοι ἄνθρωποι um sittlich hochstehende, um vollkommene Christen handelt, zeigt die Bemerkung unseres Autors, daß Gott ἐν τοῖς ἁγίοις ἀνθρώποις wohne und umherwandle, während er ἐν τοῖς Χερουβίμ, die eben noch reiner, vollkommener sind, ἵπταται¹.

Die Schrift PE bringt uns einige Texte, in denen von ἄγιοι ἄνθρωποι die Rede ist. In PE XIV 6 (II 333, 19) macht Origenes einen Schluß a minore ad maius, indem er sagt: εἰ δὲ ἀνθρώποις ἁγίοις ταῦτα προσενεκτέον (nämlich: Danksagung und Fürbitte darbringen), um wieviel mehr muß man Christus Dank sagen, der uns so viele Wohltaten erwiesen hat. Daß Origenes hier bei ἄγιοι ἄνθρωποι an die Pneumatiker, die vollkommenen Christen denkt, wurde bereits früher (Seite 103f.) dargelegt. Derselbe Sinn liegt m. E. im Ausdruck ἄγιοι ἄνθρωποι in PE XXVI 11 (II 370, 11). Origenes untersucht, was das „tägliche Brot“, der „Baum des Lebens“ und die „Weisheit Gottes“, sowie die Speise, welche heiligen Menschen und den Engeln gemeinsam ist, bedeutet. Schon der Umstand, daß das Brot, um das wir im Vaterunser bitten, rein geistig-intellektualistisch als geistige Speise gedeutet wird, gibt uns die Richtung an, in der wir den Sinn von ἄγιοι ἄνθρωποι zu suchen haben: Es sind die christlichen Gnostiker, die pneumatischen Menschen, was uns klarer wird, wenn wir den Zusammenhang betrachten. Denn anschließend spricht Origenes von Abraham, dem wahren Pneumatiker². Die „Speise“ aber, die dieser den drei Männern, die bei ihm einkehrten (Genes. 18, 2-6), vorsetzte, faßt unser Autor rein allegorisch und sagt, die Heiligen könnten zu Zeiten nicht nur Menschen, sondern auch göttlicheren Mächten Anteil an geistiger und vernunftgemäßer (λογική) Nahrung (= Belehrung) geben. — PE XXXI 6 (II 400, 2) bringt uns die Zusammenstellung ἄνθρωποι ἄγιοι καὶ μακάριοι ἄγγελοι, die hernach variiert wird: ἄγιοι ἄγγελοι καὶ ἱεροὶ ἄνθρωποι. Diese σύνταξις ἀνθρώπων ἁγίων καὶ μακαρίων ἀγγέλων wird zudem der Vereinigung ἀνθρώπων ἀσεβῶν καὶ πονηρῶν ἀγγέλων gegenübergesetzt³. Gerade dieser Gedanke, aber auch die Variation ἱεροὶ ἄνθρωποι = gottgeweihte Menschen zeigt uns, wie wir hier den Ausdruck ἄγιοι ἄνθρωποι zu

¹ Vgl. S. 99 mit Anm. 3 und S. 100 mit Anm. 1.

² Vgl. S. 66 mit Anm. 2.

³ Vgl. Sel. in Num. 22, 4 (10, 3)** (S. 95 Anm. 1).

fassen haben. Es handelt sich um die sich Gott hingebenden und mit ihm in Verbindung stehenden, guten, gottesfürchtigen Menschen, die bei ihrem Gebete sich mit den seligen Engeln des Himmels zu einer großen Doppelgemeinde zusammenfinden¹. In § 7 des gleichen Kapitels (II 400, 13) sagt Origenes, er glaube, die in zahlreichere Sünden gefallen Bewohner von Jerusalem und von ganz Judäa seien deshalb ihren Feinden untertan geworden, weil die Völker, die das Gesetz preisgaben, von Gott, den sie beschützenden Engeln und den heiligen Menschen, die sie hätten retten können (*τῆς σωτηρίας τῶν ἁγίων ἀνθρώπων*), preisgegeben worden seien. Unser Autor spricht also vom auserwählten Volk, das in besonderer Weise Eigentum Gottes war und nun wegen seiner Sünden vom Herrn den Feinden preisgegeben wurde, sowie von den Engeln, die Gott ihm zum Schutze gegeben hatte, und von heiligen Menschen, die es hätten retten können. Wer sind nun diese *ἅγιοι ἄνθρωποι*? Origenes erklärt sich nicht weiter. Darum sind wir auf Vermutungen angewiesen. Doch gerade der Umstand, daß der Alexandriner von „heiligen Menschen“ spricht, macht es wahrscheinlich, daß er dabei an die Pneumatiker denkt, die ja, wie bereits dargelegt wurde (S. 97f. und 103), den Brüdern helfend zur Seite stehen. Aber können wir in der Interpretation nicht noch einen Schritt weiter gehen? Diese heiligen Menschen werden erwähnt neben Gott und den Engeln. So ist es naheliegend, bei diesen *ἅγιοι ἄνθρωποι* an Menschen zu denken, die bereits bei Gott und den Engeln im Himmel wohnen und von hier aus auf die Rettung der Menschen auf Erden bedacht sind. In erster Linie aber stellte man sich im Urchristentum die Martyrer als im Himmel weilend vor, die ebenfalls, ja in ganz ausgezeichnete Weise, als Pneumatiker galten (vgl. S. 57). — Noch bleiben zwei Fragmente aus dem Kommentar zum 1. Korintherbrief zu behandeln. Fragm. 60 (JTS 10 S. 39)* spricht im Anschluß an 1. Kor. 14, 24 f. zuerst von den Geheimnissen *τοῦ ἀπίστου καὶ ἰδιώτου* und stellt diesen die *κοινὰ τοῦ ἁγίου ἀνθρώπου* gegenüber, welche den Trägern der Prophetengabe, wenn das Vollkommene kommt (1. Kor. 13, 10), offenbar werden. Nach den Ausdrücken *ἄπιστος* und *ἰδιώτης* (= Ungläubiger und Uneingeweihter) zu schließen, will Origenes mit dem *ἅγιος ἄνθρωπος* den Christen, und zwar den Idealtypus bezeichnen, der, insofern er als volles Glied zur Kirche gehört, *ἅγιος* ist. — Schon bei den

¹ Vgl. S. 52 Anm. 3; ferner S. 58.

Stellen über ἄγιος ἀνὴρ war die Rede von Apollo in Korinth (S. 128). Fragment 89 des 1. Kor. Kom. (JTS 10 S. 50)* spricht ebenfalls von diesem Mann, und zwar bezeichnet ihn unser Alexandriner hier als ἀνθρωπος ἄγιος, εἰρήνης φίλος, woraus wir ersehen können, daß Origenes das Prädikat ἄγιος dem Lehrer Apollo mit Rücksicht auf seine sittlichen Qualitäten gibt.

ΕΚΚΛΗΣΙΑ¹. Dem Buchstaben nach passen die Ausführungen über die ἁγία ἐκκλησία bei Origenes zwar nicht zum Abschnitt, in dem von Menschen als ἄγιοι die Rede ist. Da es sich jedoch beim origenistischen Gebrauch von ἐκκλησία nicht um eine abstrakte, sondern um eine lebendige, aus menschlichen Persönlichkeiten gebildete Größe handelt, wie sich aus den folgenden Darlegungen ergeben wird, glaube ich, mit Recht den Abschnitt über die ἁγία ἐκκλησία hier einfügen zu dürfen.

Nirgends finden wir im AT (im Text der LXX) und im NT den Ausdruck ἁγία ἐκκλησία² als Bezeichnung für die Gesamtheit der Gläubigen. Auch in der älteren christlichen Literatur ist der Ausdruck selten. Wir treffen ihn nicht in der Didache³, und er fehlt bei Clemens von Rom (ἐκκλησία ist ihm einfach die Lokalgemeinde)⁴. Zuerst in der

¹ Vgl. Kittel, Theol. Wörterbuch zum NT, III 502 ff. s. v. ἐκκλησία, besonders 535 ff. — Kattenbusch, II 681 ff.: ἁγίαν ἐκκλησίαν. — Völker, S. 180 ff. — H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 240 ff. — v. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag . . . , TU 42,3 (1918) und 4 (1919). — Nach meiner Auffassung zeichnet H. Koch in Kap. 5: Die Kirche, S. 78 ff. ein ganz falsches Bild von Origenes bezüglich seiner Vorstellungen über die Kirche. Koch kommt zu seinen abzulehnenden Resultaten, weil er eben sein vorgefaßtes System (Paideusis-Motiv) überall in das Schrifttum des Origenes hineinpressen will. So bezeichnet er es S. 78 als sehr zweifelhaft, ob Origenes sich über das Wesen der Kirche klare Vorstellungen gemacht habe. Eine wirkliche Lehre habe er in diesem Punkte auf keinen Fall entwickelt. Ganz anders urteilt diesbezüglich mit vollem Recht F. Kattenbusch, II 704: „Origenes bietet soviel Material zur Lehre von der Kirche, daß es unmöglich ist, ihn nebenher zu würdigen. Bei ihm ist es geläufig, von der ‚sancta ecclesia‘ zu reden“ (Bei Clemens Alex. noch nicht!). Abwegig ist es auch, wenn Koch S. 79 behauptet, für Origenes sei die Kirche das gewesen, was die Philosophenschulen für andere Gelehrte seiner Zeit.

² 1. Kor. 14,33 spricht in pluralischer Form von ἐκκλησίαι τῶν ἁγίων.

³ Siehe R. Asting, S. 269 f. Vgl. Did. X 5: τὴν ἀγιασθεῖσαν sc. ἐκκλησίαν.

⁴ Der Brief des Ignatius von Antiochien an die Gemeinde von Tralles nennt diese in der Grußüberschrift ἁγία ἐκκλησία. Asting, S. 301 meint, es liege darin der Gedanke an das eschatologische Gottesvolk und ferner der Gedanke an die Göttlichkeit der Institution.

Literatur begegnen wir ihm, verwendet für die Gesamtheit der Gläubigen, im Pastor des Hermas (Visio I 1, 6; 3, 4), der mit diesem Titel die Kirche bezeichnet, die himmlische, pneumatische, „mysteriöse“ Größe¹. Auch in den Schriften Clemens' von Alexandrien finden wir den Ausdruck *ἀγία ἐκκλησία* nicht häufig.

Was Origenes betrifft, so ist zu sagen, daß wir in seinem Schrifttum einige Stellen haben, wo er ausdrücklich von der *ἀγία ἐκκλησία* spricht. Ihm galt ja die Kirche als das große „Gesamt-Sakrament“, wie H. U. v. Balthasar sagt², das das „Sakrament“ des Leibes Christi fortsetzt.

Im Joh. Kom. V 8 (IV 105, 5)* hören wir von *ἐτερόδοξοι*, die sich gegen die *ἀγία τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησία* erheben, und im Buch X 43, 304 (IV 222, 17) des gleichen Kommentars, wo Origenes die Stelle Joh. 2, 22 erörtert, sagt er: Soweit über das Wort „Sie glaubten der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte“, damit wir aus dem über den Glauben Gesagten begreifen, daß uns das Vollkommene des Glaubens geschenkt werden wird *ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκ νεκρῶν ἀναστάσει τοῦ παντός Ἰησοῦ σώματος, τῆς ἀγίας ἐκκλησίας αὐτοῦ*. Daß es sich hier nicht um eine Lokalgemeinde handeln kann, ist einleuchtend. Vor dem geistigen Auge des Alexandriners steht die *ἀγία ἐκκλησία* als das *πᾶν Ἰησοῦ σῶμα*³. Ein Fragment zu Lukas, Fragm. in Luc. 12 (IX 237, 5 unten)* sagt: „*λυχνίαν*“ δὲ *ὀνομάζει τὴν ἀγίαν ἐκκλησίαν*. Auf diesem Leuchter erglänzt *ὁ τοῦ θεοῦ λόγος*, der alle in dieser Welt wie in einem Hause Wohnenden mit den Strahlen seiner Wahrheit erleuchtet. Fragm. 13 (IX 238, 10)* zu Lukas, das die gleiche Schriftstelle (Luc. 8, 16) erklärt, bringt denselben Gedanken, indem es darlegt, der Leuchter sei die *ἀγία ἐκκλησία*, die allen Menschen das Licht der göttlichen Lehre „einleuchtet“. In der Schrift „Vom Gebet“ XX 1 (II 343, 15), wo Origenes vom Unterschied zwischen *συναγωγή* und *ἐκκλησία* spricht, betont er im Anschluß an Eph. 5, 27, die *κυρίως ἐκκλησία* habe keine „Flecken und keine Runzeln“, sondern sie sei *ἀγία καὶ ἁμωμος*⁴. In den Sel. in

¹ Bezüglich der Auffassung über die *ἀγία ἐκκλησία* beim Pastor des Hermas siehe Asting, S. 275.

² H. U. v. Balthasar, Origenes, S. 41; (vgl. auch S. 28).

³ Vgl. damit Hohelied. Kom. I (VIII 90, 5): Die Kirche als die Gemeinschaft aller Heiligen; ebenso Hohelied. Kom. II (VIII 157 f.): Die Kirche in allen Heiligen.

⁴ Vgl. zu diesem Begriffspaar: Kattenbusch, II 685: Was „*ἅγιον*“ ist, ist auch „*ἁμωμον*“, aber nicht auch umgekehrt. Ferner Asting, S. 139 f., der sagt, die Grundbedeutung von „*ἁμωμος*“ sei „das, was nicht getadelt werden kann“. Das ethische Moment braucht nicht unbedingt darin zu liegen.

Ezech. 17,12 (14,221)** endlich hören wir unter anderem: Ἱερουσαλὴμ ἐστὶ σύμβολον . . . τῆς ἁγίας ἐκκλησίας.

An was denkt nun Origenes, wenn er die ἐκκλησία mit dem Beiwort ἁγία schmückt? Die Antwort ist aus den erwähnten Stellen nicht allzu schwer zu finden. Klar ist einmal, daß es sich bei dieser ἐκκλησία nirgends um die Bezeichnung für eine Lokalgemeinde handelt, wie das z. B. bei Clemens von Rom der Fall ist. Sodann ist zu betonen: Mag auch eine Selbstbezeichnung der Christenheit als ἡ ἁγία ἐκκλησία, wenn nicht titelmäßig, so doch in attributiver Form mehr oder weniger bereits allenthalben geläufig gewesen sein, um dann vom römischen Symbol fixiert zu werden¹, so ist m. E. die Erklärung durch diesen mehr konventionellen Gebrauch des Terminus für Origenes noch nicht ausreichend. Gerade die beiden Stellen aus dem Johanneskommentar können uns richtunggebend sein für die Erklärung des Prädikats ἁγία beim Begriff ἐκκλησία in der Auffassung des Alexandriners. Schon einleitend wurde auf die Bedeutung der Kirche im Denken unseres Autors hingewiesen. Bedenken wir ferner, wie lebendig das mystische Gemeinschaftsgefühl bei Origenes war (vgl. etwa PE XXXI 5)², so kommt uns zum Bewußtsein, daß er die Kirche „heilig“ nennt, weil sie der mystische Leib des Erlösers Jesus Christus ist (σῶμα τοῦ Χριστοῦ)³, deshalb vom göttlichen Heiligen Geiste durchwaltet wird und mit dem Himmel in engster Verbindung steht; mit andern Worten, es ist der übernatürliche Charakter der Kirche, der sie zur ἁγία macht. Die Kirche ist eben kein bloß irdisches Gebilde, sondern sie besitzt eine Art, die sie über das „Gewöhnliche“ einer ἐκκλησία heraushebt. Ἀγία ἐκκλησία bedeutet soviel wie ἐκκλησία τοῦ θεοῦ; und dieses Attribut τοῦ θεοῦ, resp. τοῦ Χριστοῦ würde eigentlich das ἁγία überflüssig machen. Aus dem Gedanken an den göttlichen und himmlischen

¹ Vgl. Kattenbusch, S. 698.

² Vgl. S. 58 mit Anm. 5.

³ Ich verweise hier auf die Zusammenstellung von Texten bei H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 228-240, besonders S. 234 ff., und auf Th. Kreider, Unsere Vereinigung mit Christus, dogmatisch gesehen, S. 38 ff. (Studia Friburgensia 1941). Vgl. auch etwa Prov. Kom. 31,16 (PG 17,252 A): Die Kirche ist es . . . , die aus der Seitenwunde Christi entsprang und als seine Braut erfunden ward. Ferner Lev. Hom. VII 2 (VI 376 ff.), lat. — In der Vorstellung der Kirche als σῶμα τοῦ Χριστοῦ resp. Ἰησοῦ zeigt sich Origenes verwandt mit Ignatius von Antiochien, Brief an die Smyrner 1,2: Die Christen (ἄγιοι καὶ πιστοί) bilden das ἐν σῶμα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ (s. Kattenbusch, II 696).

Ursprung der Kirche ergibt sich denn auch ihre Würde, das Geheimnisvolle und Wunderbare, das sie umgibt, demgegenüber der Mensch Ehrfurcht und Scheu empfindet; gerade das ist für Origenes bei seiner Hochschätzung für die Kirche charakteristisch. — Der Gedanke an das Sittliche scheint mir bei unserm Alexandriner in der Bezeichnung der Kirche als *ἀγία* weniger hervortreten, obwohl nicht zu verkennen ist, daß zu der Idee des *ἄγιον* in der christlichen Gemeinde auch die Vorstellung des Sittlichen gehört¹. Sicherlich ist dies aber nicht das Primäre. Origenes ist sich ja bewußt, daß die Glieder der *ἀγία ἐκκλησία* nicht alle sündenrein sind².

ΑΠΟΣΤΟΛΟΙ. Neben Stellen, wo Origenes die Apostel *ἱεροὶ ἀπόστολοι*³ nennt oder sie als *θεῖοι ἄνδρες*⁴ resp. *ἀπόστολοι* bezeichnet, finden wir auch solche, wo unser Autor ihnen das Beiwort *ἅγιος* gibt. So hören wir im Joh. Kom. II 20,134 (IV 77,8) von der Auffassung einiger, die glauben, es gebe *φύσεις πνευματικάς, ὥσπερ τὸν Παῦλον καὶ τοὺς ἁγίους ἀποστόλους*. Und im Joh. Kom. XIII 47,310 (IV 271,1) spricht Origenes im Anschluß an die Verklärungsszene von Moses und Elias, *ὃν νῦν θεῶνται ἅμα τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις*. Wir haben hier wahrscheinlich eine Anlehnung an die Ausdrucksweise der kurz zuvor zitierten Epheserbriefstelle 3,5 vor uns. Der gleiche Kommentar bringt uns im selben Buch XIII 48,314 (IV 274,14) einen Text, wo Origenes sagt: Was den alten Geschlechtern, ja selbst dem Moses und den Propheten verborgen gewesen ist, das ist den heiligen Aposteln bei der Ankunft Christi, der ihnen *τὸ φῶς τὸ τῆς γνώσεως τῆς πάσης γραφῆς* aufleuchten machte, offenbar geworden. Was drückt Origenes mit dem Beiwort *ἅγιος*, das er den Aposteln gibt, aus? Ich

¹ Kattenbusch, II 684.

² H. U. v. Balthasar, Geist und Feuer, S. 28 und zahlreiche Belegstellen S. 240 ff. Siehe auch Prümm, „Mysterion“ von Paulus bis Origenes, ZkTh 61 (1937) S. 413. — Die gleiche Vorstellung von der Kirche begegnet uns auch im Urchristentum: vgl. Delehaye, Sanctus S. 28.

³ Z. B. Joh. Kom. X 29,181 (IV 202,28); vgl. die Indices der GCS.

⁴ Z. B. 1. Kor. Kom. Fragm. 41 (JTS 9 S. 511)*. Fragm. 24 des gleichen Kommentars (JTS 9 S. 363)* nennt die Apostel „*θεσπέσιοι*“. *Θεσπέσιος* ist bereits im klassischen Griechisch ein nicht seltenes Adjektiv. In der Ilias I 591 hat es die Bedeutung „göttlich“ (*θεῖος*). Verwandt mit dem Gebrauch des Wortes bei Origenes scheint mir Platon, Theätet 151b zu sein, wo wir von „*σοφοὶ καὶ θεσπέσιοι ἄνδρες*“ hören mit der Bedeutung „mehr als menschlich“.

glaube nicht, daß es sich einfach um eine konventionelle Ausdrucksweise handelt¹. Denn oft nennt Origenes diese Leute einfach *ἀπόστολοι*, ohne jedes weitere Epitheton. Sowieso ist bei ihm der geläufigere Titel für die Apostel *ἱεροί* oder *θεῖοι*. Er will auch nicht ihren gottgegebenen Beruf als Apostel, ihre Auserwählung von seiten Gottes für seinen Dienst damit bezeichnen. Wenn unser Autor sie *ἄγιοι* nennt, so will er, wie mir scheint, damit auf ihre pneumatische Eigenart hinweisen (vor allem auf ihre Gnosis), wodurch diese Männer in seinen Augen ganz besonders groß dastehen². Das zeigt der Kontext der Stellen: im Joh. Kom. II 20, 132 spricht Origenes von *φύσεις πνευματικαί (!)*, wie sie Paulus und die heiligen Apostel besitzen, die dadurch, während sie einst Finsternis waren, Licht werden. Ferner hören wir im Joh. Kom. XIII 48, 314 vom Lichte der *γνώσις*, womit Christus den Aposteln die Schrift aufschloß³. Und selbst wenn wir im Joh. Kom. XIII 47, 310 eine Anlehnung an Eph. 3, 5 haben, so wird auch hier durch das *θεῶσθαι* der Ton auf das Pneumatisch-Gnostische im Leben und Wirken der Apostel gelegt⁴. Sie sind für Origenes die pneumatischen Lehrer der Gläubigen, sittlich vollkommene Menschen, Träger der Gnosis und des tieferen Schriftverständnisses, wodurch sie andere zu unterweisen und zu belehren imstande sind. Daneben zeichnen sie sich auch aus durch ein mustergültiges, tugendhaftes Leben⁵.

Nachdem allgemein von den Aposteln gesprochen wurde, die Origenes an einigen wenigen Stellen mit dem Prädikat *ἄγιος* auszeichnet,

¹ Im NT heißen die Apostel und andere Autoritätspersonen in der Kirche oft einfach *οἱ ἄγιοι*: dadurch wird ihre Sonderstellung in der Kirche (Jünger Christi, Leiter der Kirche = Elite im Gottesreich auf Erden) betont (s. Asting, S. 160 ff.).

² Bereits Clemens Alex. sah in den Aposteln die Vorbilder für die wahren Gnostiker: Strom. VII 74, 4 (III 53, 15 ff. Stählin). Das schließt jedoch nicht aus, daß Origenes in dieser Vorstellung seine eigene Meinung zum Ausdruck bringt.

³ Zu erinnern ist auch, daß sich bei Origenes wiederholt die Parallele zwischen Pneumatikern und Aposteln findet. Vgl. Völker, S. 186, der dafür verschiedene Belege anführt.

⁴ Mit diesen griechisch erhaltenen Texten ist eine lateinisch überlieferte Stelle zu vergleichen: Jes. Nav. Hom. XX 5 (VII 424): Das, was nämlich früher „in litteris“ war und nach dem Buchstaben aufgefaßt wurde, das ist „modo in ecclesiis Christi, . . . loquentibus de ea et disserentibus primo sanctis apostolis et removentibus superficiem litteræ, proferentibus vero de ea spiritualem loquelam“ unter der Offenbarung des Herrn „Sprache“ geworden . . . “ sed et singuli quique doctores ecclesiarum litteram legis loquelam et disputationem evangelicam faciunt“.

⁵ Vgl. Völker, S. 169 ff.

mögen nun noch vier Catenen-Texte erwähnt werden, wo von einzelnen Vertretern des Apostelkollegiums die Rede ist.

ΙΩΑΝΝΗΣ. In den Sel. in Deuter. 33,3 (10,381)** wird ein Zitat aus dem ersten Johannesbrief 4,9 folgendermaßen eingeleitet: *καὶ ὁ ἅγιος Ἰωάννης λέγει ἐν τῇ καθολικῇ* . . . dann heißt es weiter: *καὶ ὁ μακάριος δὲ Παῦλος φησι* . . . Röm. 8,32. Den gleichen Apostel Johannes nennt Origenes im Schol. XXXVI aus dem Scholienkommentar zur Apokalypse (TU 38,3 S. 40): *ὁ ἱερὸς Ἰωάννης*. Dazu bemerkt A. v. Harnack¹, etwas befremdend sei „*ὁ ἱερὸς Ἰωάννης*“. Aber Origenes sage öfters *οἱ ἱεροὶ* (oder *ἅγιοι* oder *θεῖοι*) *ἀπόστολοι*, ja im Klagel. Kom. (III 245,28) spreche er sogar von *ἱερὸς Μωσῆς* und öfters von *ὁ ἱερὸς ἀδελφὸς Ἀμβρόσιος*. Mit dem Titel *ἅγιος*, den Origenes dem Apostel Johannes gibt, soll m. E. einfach auf dessen Beruf als Apostel hingewiesen werden; eventuell liegt auch der Gedanke an den kirchlichen, von Gott erwählten und geführten Schriftsteller, der im Geiste Gottes spricht, darin. Aus dem Epitheton *ἅγιος* spricht natürlich auch die Verehrung unseres Alexandriner für diese überragende Gestalt im Gottesreich und seine tiefen theologischen Darlegungen. Daß jedoch *ἅγιος* Ausdruck eines eigentlichen kirchlichen Kultes sein will, ist nicht anzunehmen.

*ΠΑΥΛΟΣ*². Zu Ps. 103,30 erklärt unser Autor in den Sel. in Psalms (13,44)**, was David „*ἀνακαινισμός*“ nenne, das habe *Παῦλος ὁ ἅγιος* als „*ἐξανάστασις*“ bezeichnet. Paulus erhält hier vermutlich, falls das Fragment von Origenes stammt, den Titel *ἅγιος* auf Grund seiner Tätigkeit als inspirierter Schriftsteller. — Etwas anders liegt die Sache im 1. Kor. Kom. Fragm. 35 (JTS 9 S. 505)*. Es heißt da, Paulus habe

¹ TU 38,3 (1911) S. 62 mit Anm. 1.

² Für diesen Apostel hat unser Alexandriner eine ganz besondere Vorliebe. Vgl. Völker, Paulus bei Origenes, ThStK 102 (1930) S. 258 ff. Dort wird dargelegt, wie Origenes sich in überschwenglichen schmückenden Beiwörtern für Paulus ergeht. Er ist in den Sel. in Ps. 2 und Sel. in Levit. (9,164)** *ὁ μακάριος Παῦλος*, in den Sel. in Ps. 4 *ὁ ἱερὸς ἀπόστολος*. In Lev. Hom. IV 6 heißt es: Paulus scientissimus et peritissimus; in PA IV 2,6: *θεῖος ἀνὴρ*, 1. Kor. Kom. Fragm. 41 (JTS 9 S. 511): *θεῖος ἀπόστολος*, im Joh. Kom. X 5; XIX 5: *ὁ ἀπόστολος* schlechthin. Andere Titel sind „*θεσπέσιος*“: Fragm. in Luc. 67 (IX 266,7)* und in 1. Kor. Kom. Fragm. 21 (JTS 9 S. 362)*; ferner „*τέλειος*“: 1. Kor. Kom. Fragm. 43 (JTS 9 S. 512 und 513)*. Ezech. Hom. VII 6 (VIII 396,18 f.), lat., nennt den Apostel „*sapiens vir Paulus*“.

den Korinthern Gesetze zweiter Ordnung gegeben. Unser Autor schließt dann: *καὶ γὰρ ἅγιος ἦ* (sc. *Παῦλος*) *ἀλλὰ πολλῶ ὑποδεεστέρους ἔχει νόμους τῶν νόμων τοῦ θεοῦ*. Paulus wird hier mit Gott zusammengestellt. Wenn von Paulus nun gesagt wird, er sei „heilig“ gewesen, so wird damit der Ton auf dem ethischen Moment des Begriffes liegen. Freilich wäre nicht ausgeschlossen, im Beiwort *ἅγιος* einen Hinweis auf die göttliche Sendung des Apostels Paulus zu sehen, der zufolge er geehrt und geachtet ist. Daß mit diesem Titel aber auf einen Kult hingewiesen werden soll, ist nicht wahrscheinlich. — Ein Fragment aus den Sel. in Psalm 28, 1 (12, 119)** sagt: „Durch das Evangelium *Παῦλος ὁ ἅγιος υἱὸς θεοῦ γέγονε*. Er zeugte seinerseits ebenfalls Söhne und brachte sie Gott dar.“ Hier tritt mehr das Bild Pauli als des wahren Pneumatikers und christlichen Lehrers in den Vordergrund, der dem Gottesreich neue Bewohner zuführt. Als Pneumatiker aber gebührt ihm das Attribut *ἅγιος*.

Abschließend ist jedoch zu bemerken, daß unser Autor öfters, wenn er vom Apostel Paulus spricht, diesen einfach *Παῦλος* nennt ohne irgendwelches Epitheton¹.

ΜΑΘΗΤΗΣ. Ein Fragment der Sel. in Ps. 44, 10 (12, 328)** spricht von *ἅγιοι μαθηταί*, die das Himmelreich erhalten haben und so Könige geworden sind. Die Seelen aber, die sie geistigerweise durch ihre Tugend gezeugt haben, heißen Königstöchter. Es ist unschwer zu erkennen, wer diese *ἅγιοι μαθηταί* sind und weshalb ihnen der Titel *ἅγιος* zukommt². Es handelt sich um pneumatische Lehrer, die nach unserem Alexandriner tugendhafte Menschen sein müssen, und die er auch anderswo „Könige“ nennt³. Von ihnen heißt es auch in Levit. Hom. XI 1, lat., sie suchten nicht das, was auf Erden, sondern was im Himmel ist⁴; darum werden sie auch zusammengestellt mit den Engeln und Himmelsbewohnern⁵. Sie sind wahre Priester außerhalb des Ordo

¹ Z. B. Joh. Kom. II 20, 134 (IV 77, 8), Röm. Kom. 3, 2 (PG 14, 958 D). Hier aber wird Paulus indirekt zu den „Heiligen“ gezählt.

² Wir haben eine gewisse Verwandtschaft in der Vorstellung vom *μαθητής* bei Origenes mit der des Ignatius von Antiochien. In seinem Briefe an die Epheser 1, 2; 3, 1 verwendet Ignatius nämlich den Begriff martyrologisch.

³ Num. Hom. XII 2, lat.: „Könige“ sind aber auch die Lehrer, „qui possunt amovere superficiem litteræ“. Und Num. Hom. XXI 1, lat.

⁴ Vgl. Lev. Hom. IX 11, lat.

⁵ Hohel. Kom. II (VIII 164).

der geweihten Priester und vermögen so in übernatürlicher Weise Kinder zu erzeugen. Ihre Gnosis und ihre Tugendfülle bestimmen also Origenes, diesen *μαθηται* das Attribut *ἅγιος* beizugeben¹.

ΥΠΗΡΕΤΗΣ. In zwei Fragmenten hören wir von *ἅγιοι ὑπηρέται*. Das erste ist PA IV 2, 8, Fragm. 28 (V 320, 2)*, wo es heißt, daß der Heilige Geist *τὰς τῶν ἁγίων ὑπηρετῶν τῆς ἀληθείας ψυχὰς* erleuchtet (*φωτίζειν*). Wenn wir diese Stelle mit der oben (S. 135) erwähnten aus dem Joh. Kom. XIII 48, 314 vergleichen, wird es uns klar, wer hier mit *ἅγιοι ὑπηρέται* gemeint ist. Heilige Diener der Wahrheit (!), die vom Heiligen Geiste erleuchtet werden (*φωτίζονται πνεύματι*), sind niemand anders als die Lehrer der Kirche und im speziellen Sinne die Apostel und Jünger Jesu. Das andere Fragment, das uns in der Philocalia überliefert ist, stammt aus dem Genes. Kom. tom. III 13 (8, 41)**. Unser Alexandriner sagt, daß wir, wenn wir Gottwohlgefälliges tun, dies wohl auch durch eigene Wahl vollbringen, jedoch nicht ohne Hilfe der Engel, göttlicher Schriften und heiliger Helfer. Auch dieser Text weist uns mit dem Ausdruck *ἅγιοι ὑπηρέται* deutlich auf die christlichen Gnostiker, die Lehrer der Christen hin, denen Origenes wegen ihrer Aufgabe und Tätigkeit den Titel *ἅγιος* zuerkennt; zugleich ist das Adjektiv *ἅγιος* Ausdruck der Hochachtung vor diesen auserwählten Menschen.

ΠΟΙΜΗΝ. In Luc. Hom. XIII (IX 91, 14)* spricht Origenes von *ἅγιοι ποιμένες*. Wenn diese nicht Engel haben, die mit ihnen über die Herde wachen, so wird Ps. 126, 1 Anwendung finden: „Wenn der Herr die Stadt nicht bewacht, wacht der Wächter vergeblich“. M. E. könnte man in diesen *ἅγιοι ποιμένες* kirchliche Vorgesetzte sehen, Bischöfe, Priester und Lehrer, die zusammen mit den Engeln über die Gläubigen wachen². *Ἄγιοι* aber sind sie sowohl infolge ihres Amtes als auch ihrer Tugend; denn wenn diese fehlt, sind ja die Engel nicht mehr an der Seite der Menschen³.

¹ In Matth. Kom. Fragm. 526 (XII 1, 215)* werden die *μαθηται* als „*θεσπέσιοι*“ bezeichnet.

² Das Fragment ist aber zu kurz, um daraus einen sicheren Schluß ziehen zu können.

³ Vgl. PE VI 4 und XXXI 6; dazu P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, S. 120f.

ΣΤΡΑΤΙΩΤΗΣ. Es handelt sich um ein einziges Fragment und zwar aus den Sel. in Ps. 3,6 (11,419)**. Die ἄγιοι στρατιῶται, von denen hier die Rede ist, werden genauer charakterisiert durch die Beifügung θεοσεβείας und durch die anschließende Darlegung, wo es heißt, diese heiligen Krieger kämpften mit dem Wort, das schärfer sei als jedes zweischneidige Schwert¹, gegen jedes Wort, das der Wahrheit entgegen sei. Wie mir scheint, haben wir auch hier den Pneumatiker und christlichen Gnostiker unter dem Bilde des Kämpfers vor uns, der durch das Wort gegen jede, der Wahrheit feindlich gegenüberstehende Macht kämpft (!). Und weil Origenes in diesem Krieger, den mit dem λόγος bewaffneten Lehrer erblickt, gibt er ihm den Titel ἄγιος.

ΓΥΝΗ. Als Erklärung zu Luc. 10,38 haben wir Fragm. in Luc. 38 (IX 251,2)*, wo Origenes sagt: κατέλυσε μὲν οὖν ὁ σωτὴρ παρὰ γυναιξίν ἁγίας ἐν τῇ κώμῃ. Es handelt sich bei diesen Frauen um Maria und Martha. Der Kontext der Stelle ist uns nicht bekannt. Wahrscheinlich will unser Autor aber durch das Beiwort ἄγιος einfach auf den sittlich guten Wandel dieser beiden in der Heiligen Schrift erwähnten Frauen hinweisen².

ΧΗΡΑ. Der Joh. Kom. XXXII 12,131 (IV 444,19) bringt uns eine Stelle, an der Origenes von einer ἁγία χήρα redet. Zuvor hörten wir von der Witwe im kirchlichen Dienste (1. Tim. 5,10), deren Aufgabe es unter anderm ist, den Heiligen die Füße zu waschen. Von dieser Witwe spricht unser Alexandriner auch in PE XXVIII 4, ohne ihr jedoch den Titel ἁγία zu geben. Was will nun Origenes mit ἁγία ausdrücken? Es handelt sich bei diesen Witwen um eine urchristliche Institution. Möglich wäre es, daß Origenes mit der Bezeichnung „heilig“ auf die kirchliche Berufung und Einsetzung hinweisen will, die aber ihrerseits nur erfolgt, wenn alle die für ihr Amt erforderlichen Qualitäten sich bei der Witwe vorfinden (sittliche Vollkommenheit). Eine solche Witwe aber gilt dann in den Augen der Christen als ἁγία und verdient Verehrung und Ehrfurcht. Allerdings könnte auch anhand von andern Stellen eine

¹ Vgl. Hebr. 4,16.

² Der Ausdruck ἄγιοι γυναῖκες begegnet uns bereits in 1. Petr. 3,5: Der Apostel denkt dabei nur an hervorragende Frauengestalten; der Gedanke des „Ehrwürdigen“ spielt eine gewisse Rolle (s. Asting, S. 241); anders deutet den Begriff Kattenbusch, II 689 Anm. 343.

andere Deutung versucht werden. In Isaias-Hom. VI 3 (13,278)**, lateinisch, erklärt unser Autor nämlich die Fußwaschung der Heiligen durch die heilige Witwe rein allegorisch: *Istæ viduæ dignæ sunt ecclesiastico honore, quæcunque sanctorum pedes lavant sermone spiritualis doctrinæ, sanctorum vero non masculorum, sed mulierum*¹. Somit hätten wir in der *ἁγία χήρα* ein Analogon zum pneumatischen Lehrer mit seiner vergeistigten Lehre, nur daß die Witwe ihre Aufgabe bei den christlichen Frauen erfüllt. Als solche pneumatische Lehrerin käme ihr dann der Titel *ἁγία* zu, und deshalb sagt Origenes, solche Witwen seien der kirchlichen Ehre und Auszeichnung würdig.

TEKNON. Im 14. Kapitel seiner „Ermahnung zum Martyrium“ stellt Origenes mit beredten Worten seinem Gönner Ambrosius, der im Begriffe steht, als Martyrer für Christus sein Leben zu opfern, den Lohn vor Augen, der ihm durch den Tod als Blutzeuge von Gott zuteil werden wird. Wenn er auch als Vater seine Kinder zurücklassen muß, so wird er durch das Martyrium bei Gott, dem Vater unseres Herrn Jesus Christus . . . , selbst Vater von viel mehr, oder um es bestimmt zu sagen, von hundertmal mehr und zwar heiligeren Kindern² genannt werden. Bei diesen *ἁγιώτερα τέκνα* handelt es sich nicht um die leiblichen Nachkommen des Diakons Ambrosius, sondern es sind damit Kinder in einem übertragenen, geistigen Sinne gemeint, deren Vater Ambrosius durch seinen Martyrertod wird. Die erreichte Himmels Herrlichkeit des Martyrers wirkt sich in übernatürlich fruchtbarer Weise auf andere Menschen aus. „Heilig“ sind diese Kinder, insofern sie, aus dem Reiche der irdischen Welt ausgesondert, der göttlichen, überirdischen, übernatürlichen Sphäre angehören. *ἁγιώτερα* besagt somit einen Gegensatz zu „irdisch, fleischlich“ und heißt soviel wie „göttlich, himmlisch“³. Der Gedanke an die moralische Integrität ist damit aber keineswegs ausgeschlossen.

¹ Vgl. Judic. Hom. VIII 5 (VII 514f.), lat.

² Martyr. 14 (I 14,25). Es sei hier bemerkt, daß wir an dieser Stelle den einzigen Fall haben, wo Origenes das Adjektiv *ἅγιος* in komparativer Form verwendet.

³ In 1. Kor. 7,14 spricht Paulus ebenfalls von *ἅγια τέκνα*. Dort scheint mir der Begriff stark von Vorstellungen des AT beeinflusst zu sein: *ἀνάθρακτα* sind die Kinder, die noch nicht zur Kultgemeinde Gottes gehören, *ἅγια* hingegen jene, die ins Gottesreich eingegliedert sind.

*MAPTYPES*¹. Wie bereits angedeutet wurde (S. 109 Anm. 1) finden wir bei unserm Alexandriner auch den Ausdruck ἄγιοι μάρτυρες². Es handelt sich um Joh. Kom. VI 54, 281 (IV 163, 13). Es heißt da: κατὰ-
 λυσιν οὖν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου
 τῶν ἁγίων μαρτύρων, οἷον τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν καὶ τῆς ὁμολογίας τῆς
 μετὰ θανάτου καὶ τῆς εἰς τὸ εὐσεβὲς προθυμίας ἀμβλυνούσης τὸ ὄξὺ
 τῆς ἐκείνων κατὰ τοῦ πάσχοντος ἐπιβουλῆς, ὥστε . . .³. Daß es sich hier
 um die christlichen Blutzeugen handelt, darüber kann kein Zweifel
 bestehen. Von diesen μάρτυρες wird gesagt, daß sie die widergöttlichen
 Mächte vernichten durch ihren Tod⁴, d. h. gleichsam durch ihre Stand-
 haftigkeit, ihr Bekenntnis bis zum Tod und ihre Bereitschaft zur Fröm-
 migkeit, wodurch die Grausamkeit der Verfolger abgeschwächt wird.
 Im gleichen Zusammenhang werden die Martyrer „γενναῖοι“ und Zeile
 31 „εὐσεβέστατοι“ genannt. Was bestimmt nun unsern Autor, den Blut-
 zeugen den Titel ἅγιος beizulegen? Aus dieser einzigen Stelle einen
 sichern Schluß zu ziehen, ist kaum möglich. Mir scheint, Origenes wolle
 damit diese Männer vor allem ehren wegen ihres Heldenmutes, ihrer
 Standhaftigkeit und ihres treuen Bekenntnisses des Glaubens an Chri-

¹ Origenes spricht oft von den Martyrern und ihrem Heldentum. Ihnen hat er in einer seiner schönsten Schriften ein ehrendes Denkmal gesetzt, nämlich in seiner „Ermahnung zum Martyrium“. Von den Martyrern hören wir oft auch in den Homilien zu Numeri, Josue und zum Richterbuch (lateinisch erhalten). Bezüglich der Stellung des Origenes zum Martyrer siehe Völker, Seite 156 ff. und 224 ff. — H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, S. 129 f. bezeichnet Origenes als den bedeutendsten Martyrologen des 3. Jahrhunderts im Osten. Der Verfasser entwirft anhand der origenistischen Schrift „Ermahnung zum Martyrium“ ein sehr glückliches Bild des Martyrers nach Origenes. Er weist dabei auf die Verwandtschaft mit der Martyrologie des Clemens von Alexandrien hin. — In Martyr. 11 gibt uns Origenes eine descriptive Definition des Martyrers.

² 1. Kor. Fragm. 50 (JTS 10 S. 34)* bringt den Begriff μάρτυρες ohne weitere Beifügung. Ebenso Jerem. Hom. IV 3 (III 25, 20-23), wo zudem „μάρτυρες“ und „ὁμολογοῦντες“ als Aequivalente nebeneinander stehen.

³ Damit ist ein Text aus dem Scholienkommentar zur Apok., Schol. XXXIII (TU 38, 3 S. 38 f.) zu vergleichen: „οὗτοι εἰσιν οἱ ἀπὸ τῆς . . . ἐρχόμενοι“ (Apok. 7, 14), διὰ μαρτυρίου καὶ ὁμολογίας δηλονότι, καὶ τῶν ἄλλων περιστάσεων τῶν διὰ Χριστὸν ἄς ἐπάγουσιν τοῖς Ἰησοῦ μαθηταῖς (μαθητῆς ist hier wie bei Ignatius, Epheserbrief 1, 2 martyrologisch verwendet) οἱ πονηροὶ ἄνθρωποι τε καὶ δαίμονες „λευκάναντες καὶ πλύναντες“ ἄς περικεῖνται στολὰς „τῷ αἵματι τοῦ ὑπὲρ αὐτῶν σφαγέντος ἁγίου“. (Der gleiche Text wird ebenfalls aufgeführt als Fragment XXXIII b, in JTS 25 S. 11).

⁴ Vgl. Martyr. 42 (I 39, 23 ff.); c. Cels. VIII 44 (II 258, 26 ff.); vgl. Völker, S. 176 f.

stus, was alles den Ausdruck ihrer innigen Gottesliebe bildet. Er sieht in ihnen die wahren, vollkommenen Christen¹, die durch ihren Tod als Blutzeugen, wodurch ihre Tugendhaftigkeit den höchsten Gipfel erreicht², die Mächte der Finsternis zu vernichten imstande sind. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß Origenes den Märtyrern das Beiwort *ἅγιος* bereits als *festen Titel* zuerkennt, und wir deshalb die Stelle als Ausdruck einer bereits offiziellen kirchlichen Verehrung dieser jetzt im Himmel verklärten Menschen erkennen können. Denn durch ihren Tod sind die Märtyrer in den Augen der Nachwelt vollkommene Heilige, die in besonderem Maße die Freuden des Himmels genießen, da sie gleich nach ihrem Tode in den Besitz der himmlischen Glorie gelangen³.

ΣΤΕΦΑΝΟΣ. Hörten wir in der vorausgehenden Stelle allgemein von den *ἅγιοι μαρτυρες*, so nennt Fragm. 84 in Luc. (IX 274,11)* den Protomartyrer Stephanus *ἅγιος*, der bei seiner Steinigung sprach: „Herr, nimm meinen Geist auf“ (Act. 7,59), wie auch Jesus am Kreuze vor seinem Hinscheiden zum Vater betete: „In deine Hände empfehle ich meinen Geist.“ Als Märtyrer ist er wahrer Nachfolger Christi, was den Titel *ἅγιος* rechtfertigt. Aus dem Titel *ἅγιος* hier mehr folgern zu wollen, wäre unangebracht, da nur in diesem einen Catenenfragment ein einzelner (mit Namen genannter) Märtyrer das Prädikat *ἅγιος* erhält.

4. *Ἄγιος für Sachen und Begriffe*

Nach den Stellen, in denen Personen von Origenes das Beiwort *ἅγιος* erhalten, sollen jene Texte behandelt werden, wo dieser Begriff in der Form des Neutrums sich vorfindet (Singular und Plural) und wo er als Adjektiv zu Sachen und Begriffen tritt.

Ἄγιον und Ἄγια als Substantiv

ΑΓΙΟΝ. Im Joh. Kom. XIII 36,232 (IV 261,16) äußert sich Origenes zu Joh. 4,34. Da es sich an der Stelle um die Erfüllung des

¹ Der Märtyrer ist in besonderer Weise ein Pneumatiker: Martyr. 34. — In Martyr. 11 (I 11,8) stellt unser Autor *μαρτύριον* und *τελειότης* zusammen.

² Vgl. Clemens Alex., Strom. IV 4-12.

³ Martyr. 12. 13. — Zum Ganzen vgl. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, S. 57 ff.: Die Stellung der Märtyrer in der Kirche (2.-4. Jahrh.).

göttlichen Willens handelt, ist τὸ ἅγιον¹ als „sittlich gut“ zu fassen. Bereits im Abschnitt über die Heiligen im Himmel wurde von den Sel. in Deut. 33,2 (10,381)** gesprochen (s. S. 62), wo unser Alexandriner den Namen Κάδης erklärt und sagt, dieser bedeute soviel wie ἅγιον. Was für eine Bedeutung Origenes hier in den Begriff hineinlegt, ist nicht erkennbar. Er will einfach das griechische Äquivalent für das hebräische „qados“ geben², das vor allem ein kultischer Begriff (= dem profanen Bereich entzogen, rein) ist. Ebenfalls eine Nameninterpretation bringt unser Autor in Jes. Nav. Hom. XX 5 (VII 424, 20)*. Es handelt sich um Σουσί, einen der Söhne Enaks, den Chaleb vernichtete. Dieser Name nun, bemerkt Origenes, ἐρμενεύεται ἐκτὸς μου — ἐκτὸς γὰρ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἁγίου ὁ υἱὸς τῆς κενῆς ταπεινώσεως —. Auch hier ist nicht recht klar, was mit diesem „ἐκτὸς ἁγίου“ gemeint ist. Es ist zudem nicht ersichtlich, ob es sich um das Neutrum oder das Maskulinum handelt. Die Zusammenstellung mit „Gott“ würde eher auf das letzte hinweisen. In heilig, neben θεός gestellt, liegt wohl die kultische Vorstellung der Aussonderung von den Heiden.

ΑΓΙΑ. Im Abschnitt über ἅγιον πνεῦμα fand Fragm. 9 aus PA I 3,5 (V 56,8)* Erwähnung, wo von den verschiedenen Einflusssphären des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes die Rede ist. Bezüglich des Heiligen Geistes heißt es, daß seine δύναμις verschieden sei im Vergleich zu den ἄλλα ἅγια. Darnach zu schließen, zeigt sich in diesem Abstraktum τὰ ἅγια die Bedeutung „mit dem ἅγιον πνεῦμα irgend wie in Beziehung stehend“. Mit Sicherheit läßt sich jedoch dabei nicht sagen, welchen Sinn unser Autor in den Begriff hineinlegen will. Joh. Kom. V 4 (IV 102,12)*, überliefert in der Philocalia, bringt uns die Zusammenstellung ἅγια καὶ σωτήρια. Origenes erörtert die Frage, ob man es auch schon Vielrederei nennen dürfe, wenn einer viel Heiliges und Heilsames rede. Da Origenes im Zusammenhang der erwähnten Stelle von der Heiligen Schrift spricht, bedeutet ἅγια wohl „von Gott, resp. vom göttlichen Geist ausgehend“, ohne daß jedoch die sittliche Seite des Ausdrucks ἅγιος (= gut) ausgeschlossen wäre. Ähnlich ver-

¹ Spielt keine große Rolle im Schrifttum des Origenes. Nur eine einzige Stelle kommt eigentlich in Betracht.

² Ebenso Jes. Nav. Hom. XIX 3 (VII 412,28)* und Num. Hom. XIX 1 (VII 174,24), lat.

hält es sich mit Joh. Kom. V 5 (IV 103, 7)*, wo τὰ πάντα ἄγια deutlich die heiligen, von Gott inspirierten Schriften bedeuten¹.

Das ethische Moment steht im Vordergrund im Joh. Kom. XIII 36, 231 (IV 261, 13), wo unser Autor sagt, der Heilige Geist habe wie Christus den Willen des Vaters erfüllt. Dann fährt er fort: τὰ δὲ λοιπὰ ἄγια οὐδὲν μὲν ποιήσει παρὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ und alles, was sie tun, tun sie κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ . . . Ein Fragment aus der Erklärung zu Ps. 1, tom. I 2 (11, 374)**, wo Origenes seinen Gönner Ambrosius, der ihn zu dieser Schrift drängt, anredet, spricht von der Gefahr οὐ μόνον τοῦ λέγειν περὶ τῶν ἁγίων, ἀλλὰ πολλῶ πλεον τοῦ γράφειν . . . Daraus ist zu ersehen, daß der Alexandriner mit ἄγια hier die Heiligen Schriften meint, die er „heilig“ nennt, weil sie vom Geiste Gottes eingegeben sind². In den Sel. in Ps. 27, 1 (12, 113)** ist die Rede von τὰ ἀναβαίνοντα ἡμῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν ἄγια. Es sind das die guten, heiligen Gedanken, die in unser Herz eindringen, durch welche Gott zu uns spricht. Wir haben hier sowohl die Bedeutung von „gut“ als auch von „von Gott stammend und von ihm eingegeben“ vor uns. Ein Fragment zu Ps. 41, 5. 6 (12, 314)** handelt von der Freude, die herrscht, wenn eine Seele μετὰ γυμνασίαν εἰς τὰ ἄγια τὰ ἐπουράνια eingeführt wird. Hier gibt uns der Text selbst die Erklärung durch die Beifügung τὰ ἐπουράνια: τὰ ἄγια ist eindeutig Ausdruck für den Himmel, den glückseligen Zustand der Vereinigung mit Gott. — Sel. in Ps. 150, 1 (13, 163)** bringt uns den Gegensatz ἀλλότρια-ἄγια, indem es heißt, die γῆ ἀλλοτρία (Ps. 136, 4) bedeute soviel wie τὰ μὴ ἄγια. Nach dem Context zu schließen, legt unser Autor im Ausdruck τὰ μὴ ἄγια den Ton auf das Ethische. Ganz klar ist eine Stelle aus Luc. Hom. XIV (IX 100, 1)*, wo es heißt: τὰ οὖν ἀρσενικὰ ἄγια ὄντα ἔδει ἀναφέρεσθαι κυρίῳ³. Wir haben hier eine deutliche Anlehnung an alttestamentliche Vorstellungen, indem ἄγια besagen will „dem profanen Bereich entzogen, für Gott bestimmt, für seinen Dienst und Kult ausgesondert“. In den Sel. in. Ezech. 8, 9 (14, 206)** werden τὰ ἄγια den εἰδῶλα gegenübergestellt. An sich handelt es sich bei τὰ ἄγια um das Heiligtum, im weitern Sinn um den alttestamentlichen Kult im allgemeinen. Aber Origenes allegorisiert den Text und sieht in τὰ ἄγια die Tugenden

¹ Desgleichen Joh. Kom. V 7 (IV 103, 37)*.

² PE XXIX 10 (II 386, 10) spricht vom ἀναγινώσκειν τὰ ἄγια = Studium der Heiligen Schriften.

³ Vgl. Exodus 13, 2. 12.

(ethische Seite des Begriffes), während τὰ εἰδωλα die Laster und Fehler bedeuten. Ähnlich der Verbindung ἅγια καὶ σωτήρια im Joh. Kom. V 4 ist jene in Fragment 74 aus dem 1. Kor. Kom. (JTS 10 S. 42)*: ἅγια καὶ θαυμαστά. Origenes sagt als Erklärung zu 1. Kor. 14,35: „Es schickt sich nicht für eine Frau, in der Versammlung zu reden“, wenn die Frau auch ἅγια καὶ θαυμαστά rede, so sei dies doch αἰσχρόν, nur weil die Worte aus dem Munde einer Frau kommen. Ἄγια erfährt hier durch θαυμαστά eine nähere Beleuchtung: Es liegt im Begriff der Sinn des „Erhabenen und Geheimnisvollen“. Im Matthäuskommentar tom. XVI 18 (X 539, 4) legt Origenes die Worte aus, die das Volk beim Einzug Jesu in Jerusalem sang (Matth. 21, 9) und sagt, die Menschen priesen durch den Ruf „ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις“ τὴν εἰς τὰ ἅγια ἀποκατάστασιν, während die beiden ersten Teile des Liedes die erste und zweite Ankunft Christi priesen. Es handelt sich hier um die von Origenes vertretene Lehre der endgültigen, nach langem Läuterungsprozeß erfolgenden ἀποκατάστασις πάντων (Wiederherstellung). Wenn diese durch „εἰς τὰ ἅγια“ näher bestimmt wird, so ist leicht einzusehen, daß hier bei τὰ ἅγια der Ton auf dem Ethischen liegt und soviel wie „sittlich gut, vollendet, in Uebereinstimmung mit der gottgewollten Ordnung sich befindend“ bedeutet.

TEMPEL: τὸ ἅγιον, τὰ ἅγια, τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Sowohl τὸ ἅγιον, wie besonders τὰ ἅγια tritt bei Origenes in einer ganz speziellen Bedeutung auf, nämlich als Bezeichnung des alttestamentlichen Tempels, des Heiligtums in Jerusalem. Es ist jedoch gleich zu bemerken, daß unser Autor hiermit nichts Neues bringt. Denn diese Verwendung des Begriffes ist bereits im AT und im NT und auch in der ältesten christlichen Literatur geläufig: Es handelt sich dabei um alttestamentliche Kulttermini: Das „ἅγιον“ (ferner τὰ ἅγια und τὰ ἅγια τῶν ἁγίων) ist nicht irdischer, sondern himmlischer Art. Diese Stätte ist der Ort, wo Gott wohnt, wo er gegenwärtig ist, z. B. Lev. 16, 2.3; Hebr. 9, 1.2; 9,25 usw.

Im Joh. Kom. X 39, 272 (IV 217, 14), wo die Rede vom Tempelbau ist, heißt es, König Hiram von Tyrus habe dabei mitgewirkt, indem er Salomon auch seine Arbeiter zur Verfügung stellte, damit sie miteinander τοὺς μεγάλους καὶ τιμίους λίθους τῷ ἁγίῳ behauen könnten¹.

¹ Sel. in Ps. 73,3 (13,9)** setzt für den Plural des Psalmverses den Singular „τὸ ἅγιον“ und bemerkt dazu: τουτέστιν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. „Heiligtum“ bedeutet hier also „Kirche Gottes“.

Unser Alexandriner verbindet hier mit dem Begriff *ἅγιον* keine besondere Vorstellung, sondern er übernimmt einfach den alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch. Der Tempel ist τὸ ἅγιον als Wohnstätte Gottes auf Erden; als solche unterscheidet er sich von allen übrigen Häusern. Es liegt hier also der Gedanke an den Kult vor.

Wie in den heiligen Büchern, so findet sich auch bei Origenes häufiger als die Form des Singulars, die des Plurals, τὰ ἅγια, um damit den Tempel zu bezeichnen. So sagt Sel. in Ps. 150, 1 (13, 163)** — wir haben jedoch hier eine Anlehnung an den Psalmtext —: *μηδεὶς ἐξελθὼν τὰ ἅγια αἰνεῖτω τὸν θεόν*. Also im Heiligtum sollen wir Gott preisen. — Zwei Stellen aus den Sel. in Ezechiel bringen ferner den Ausdruck τὰ ἅγια. Zu Ezech. 5, 11 (14, 192)** bemerkt Origenes: Weil die Menschen τὰ ἅγια τοῦ θεοῦ befleckt haben, wird zu ihnen gesagt „Auch ich will dich verstoßen“. In den Sel. in Ezech. 7, 22 (14, 202)** wird ebenfalls von der Befleckung (*μιαίνειν*) und Profanierung (*βεβηλοῦν*) des Heiligtums gesprochen; und zwar gebraucht unser Autor den Begriff τὰ ἅγια hier zuerst für das alttestamentliche, dann für das neutestamentliche (= Kirche) und zum Schluß wiederum für das alttestamentliche Heiligtum. Sel. in Lev. 10, 9 (9, 166)** spricht von der Bestimmung für alttestamentliche Priester, sich des Weines zu enthalten, wenn sie εἰς τὰ ἅγια¹ εἰσπορεύονται.

Auch bei diesen Stellen ist es wiederum der Kultgedanke, der dem Schriftsteller Origenes bei dem Begriff τὰ ἅγια vorschwebt. Das Heiligtum ist dem Profanen ganz entzogen und gehört nur Gott, und dieser Umstand erfordert von seiten des Menschen Scheu und Ehrfurcht.

Noch stärker finden wir diesen Gedanken ausgesprochen in den Stellen, wo die Rede ist von:

Τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Auch hier bringt Origenes nichts Neues und Selbständiges, sondern er übernimmt den Begriff einfach aus der Heiligen Schrift, in der er terminus technicus für das Innerste des Tempels, das „Allerheiligste“ ist (z. B. Hebr. 9, 3). Im Joh. Kom. XIX 6, 38 (IV 305, 18) führt Origenes aus: „Und vielleicht, wie es beim Tempel gewisse Stufen gab, auf welchen man zum Allerheiligsten hineinschritt, ist der Einzigegeborene Gottes alle unsere Stufen². Sel. in Ps. 26, 5 (12, 110)**³ paraphrasiert: ἀπόκρυφον δὲ σκηνῆς τὸ ἐνδότατόν τε καὶ

¹ Der Schrifttext gebraucht den Ausdruck σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου.

² Von ἅγια τῶν ἁγίων hören wir auch im Joh. Kom. I 33, 240 (IV 43, 5).

³ Es ist fraglich, ob der Text von Origenes stamme.

ἄβατον, ὅπερ ἐκάλουν ἅγια ἁγίων¹. Fragm. 26 aus dem Klageliederkommentar (III 247, 9)* erklärt ἐπιθυμήματα aus Klagelied. 1, 10 und sagt: νοητέον τὰ ἐν τῷ ναῷ καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων . . . In den Sel. in Ezech. 7, 10 (14, 200)** ist die Rede von „ἀποκεῖσθαι“ (sc. τὴν ῥάβδον) εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων ἐν τῇ τοῦ μαρτυρίου σκηνῇ. Eine Stelle aus einem Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos VI 2 (17, 50)*, die uns in der Philocalia erhalten ist, berichtet uns von den Gegenständen, die ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἁγίων aufbewahrt wurden. — Fragm. 58 aus den Jerem. Hom. (III 227, 10)* erwähnt nebst dem Tempel auch τὰ ἅγια τῶν ἁγίων. Hier jedoch ist der Ausdruck im übertragenen Sinne gebraucht, indem Origenes im Anschluß an Jerem. 38, 23f. (Text der LXX) sagt: ἐν ᾧ γὰρ οἰκοδομεῖται τὰ περὶ τοῦ θεοῦ μυστήρια καὶ ἄρρητα δόγματα, ἐν τούτῳ ναὸς ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων καὶ ὅλης οὕτως τῆς Ἰουδαίας μητρόπολις.

Ναός. Neben der Bezeichnung τὰ ἅγια und τὸ ἅγιον für den Tempel finden sich bei Origenes auch Stellen, an denen er von ἅγιος ναός spricht. Allerdings sind es nur Catenenfragmente, die zudem meistens einfach den Begriff ἅγιος ναός aus dem zu kommentierenden Schrifttext übernehmen². In den Sel. in Ezech. 15, 2 (14, 217)** sagt der Alexandriner, der Prophet vergleiche Israel mit den andern Völkern und bezeichne das auserwählte Volk als Weinberg, der Vorteile genossen habe (ἀπολαύσαντα) durch das Gesetz, die Priester, Propheten καὶ ναοῦ ἁγίου καὶ πολλῶν θανμάτων . . . Wenn Origenes das Attribut ἅγιος für ναός gebraucht, so gibt er ihm keine besondere, eigene Bedeutung. Er übernimmt einfach die Vorstellung des AT und NT, die mit ἅγιος zum Ausdruck bringen wollen, daß es sich um das Haus handelt, das sich Gott auserwählt hat, und in dem er unter den Menschen wohnt. Es gehört Gott, und ist somit dem gewöhnlichen Gebrauche entzogen.

Οἶκος. Es geht hier um eine einzige Stelle aus dem Joh. Kom. X 40, 275 (IV 217, 25). Daß mit diesem ἅγιος οἶκος der Tempel zu Jerusalem gemeint ist, ergibt sich aus dem ganzen Zusammenhang der Stelle. Das Beiwort ἅγιος erhält οἶκος aus dem gleichen Grunde wie ναός.

¹ Auch Sel. in Ps. 60, 4f. (12, 378)** hat den Begriff τὰ ἅγια τῶν ἁγίων.

² Das ist der Fall in Ps. Kom. Fragm. zu Ps. 5, 8 (Cadiou S. 75)*. Sel. in Ps. 5, 8 (12, 3)**: 2 Stellen. Sel. in Ps. 27, 2 (12, 115)**: Christus ist ὁ ναὸς ἅγιος. Sel. in Ps. 27, 2 (12, 116)**.

Als adjektivisches Attribut
für alttestamentliche Kultgegenstände und -begriffe

ΛΙΘΟΣ. Anschließend an Ezech. 28,13, wo das Kleid des Königs von Tyrus, das mit kostbaren (*χρηστοῖς*) Steinen verziert ist, beschrieben wird, kommt Origenes in den Sel. in Ezech. (14,229)** auf die *ἅγιοι λίθοι* zu sprechen, aus denen die Tore Jerusalems und Jerusalem selbst gebaut sind. Wir haben an der erwähnten Stelle ein Schwanken in der Vorstellung unseres Autors bezüglich dieser Steine. Einleitend wird gesagt, daß die zwölf Edelsteine des jüdischen Hohepriesters, die *λόγοι* der Söhne Israels seien. Nachher werden diese Steine als Bausteine aufgefaßt. Das Attribut *ἅγιος* scheint mir an dieser Stelle die Auserlesenheit und Kostbarkeit der Steine ausdrücken zu wollen (*ἅγιος* wäre in diesem Falle äquivalent mit *χρηστός*), obwohl man auch daran denken könnte, daß der Alexandriner die Steine *ἅγιοι* nennt, weil sie sich von allen übrigen Steinen unterscheiden, da sie für den Bau der Stadt Gottes Verwendung finden. Die Sel. in Deut. 8,7 (10,374)** bringen uns ebenfalls den Ausdruck *ἅγιοι λίθοι*. Die Heilige Schrift spricht von den Segnungen des gelobten Landes, das Gott seinem Volke zu eigen geben wird. Origenes überträgt diese Segnungen auf den Himmel, der im wahren Sinne das gelobte Land ist. Die Steine sind „heilig“, weil sie zum Schmuck des Himmels gehören oder weil durch ihre Charakterisierung als *ἅγιοι* auf ihren Wert hingewiesen werden soll.

ΣΚΕΥΟΣ. Die Philocalia hat uns in Kap. 13 aus einem Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos VII 2 (17,50)* eine Stelle überliefert, wo im Anschluß an Exod. 11,2 *ἅγια σκεύη* Erwähnung finden. Diese Geräte sind „heilig“, weil sie, ausgesondert von allem Profanen, zum Dienste Gottes im alttestamentlichen Kult bestimmt sind. Möglicherweise spielt auch der Gedanke des Kostbaren, des Altehrwürdigen, das besondere Würde und Ansehen besitzt, in der adjektivischen Beifügung *ἅγια* zu *σκεύη* eine gewisse Rolle. Kostbar sind ja Gold und Silber, die in der erklärten Exodusstelle 11,2 genannt werden. Aber dieser Gedanke wäre im erwähnten Text auf jeden Fall nur ganz sekundär.

ΧΕΙΡ. Von den Pharisäern und Schriftgelehrten sagt Origenes im Matth. Kom. tom. XI 8 (X 47,8), Matth. 15,2 erklärend, sie glaubten

die Hände jener, die sie vor dem Essen nicht waschen, seien beschmutzt und unrein (*κοινὰς καὶ ἀκαθάρτους*); rein und heilig jedoch (*καθαράς καὶ ἁγίας*) seien die Hände jener gewesen, die sie mit Wasser abspülten (nicht sinnbildlich, sondern entsprechend dem mosaischen Gesetze, und zwar seinem Buchstaben nach). Hier findet der Begriff ἅγιος seine Interpretation durch die Beifügung von καθαρός sowie durch die Gegenüberstellung zu den Adjektiven κοινός und ἀκάθαρτος. Es bedeutet also „rein“, und zwar haben wir dabei an die alttestamentliche, kultische, rituelle Reinheit zu denken.

ΑΡΤΟΣ. Ein Fragment der Sam. Erklärung, Fragm. 9 zu 1. Sam. 21,4 (III 298,5)*, erklärt den Ausdruck „βεβήλους“ und bemerkt dazu, das seien die οὐχ ἅγιοι ἄρτοι, zum Unterschied von den „heiligen Broten“, die auf dem Tische lagen. Sie gehören zum Kult, sind dem Herrn geweiht, sein Eigentum geworden, dem gewöhnlichen, profanen Gebrauch entzogen und stehen somit im Gegensatz zum gewöhnlichen Brot, das βέβηλος, οὐχ ἅγιος ist.

ΠΥΡ. In den Sel. in Ps. 19,4 (12,77)** begegnen wir dem Ausdruck ἅγιον πῦρ: Die unvernünftigen Tiere werden mit ihrem Fette dargebracht und völlig vom Feuer verzehrt, die vernünftigen Wesen aber werden erst, nachdem sie völlig verzehrt sind, fett; nach der Reinigung durch das heilige Feuer ist für die Einschau würdig vorbereitet, was ganz durch das Feuer geheiligt ist. Es macht Gott die Ganzopfer fett, damit das Fett das Feuer auf dem Opferaltar nähre. „Heilig“ ist das Feuer, weil es zum Kult gehört und sich so von jedem andern Feuer unterscheidet. Zugleich aber verbindet sich mit dem Adjektiv ἅγιος die Vorstellung der reinigenden Kraft des Feuers.

ΨΥΧΗ. Zu Lev. 11,46, wo Reinheitsvorschriften gegeben werden, bemerkt Origenes in den Sel. in Lev. (9,167)**, es werde im betreffenden Text ausführlich über das Reine und Unreine gesprochen. Hier auf fügt er bei: πρῶτον ἁγίαν εἶναι τὴν ψυχὴν ἐκπαιδεύει. Ψυχή ist an dieser Stelle ganz allgemein zu fassen als „Lebewesen“. Durch die Erwähnung der Begriffe „rein und unrein“ im Text (vorher und nachher) wird klar, daß ἅγιος hier Ausdruck für die kultische Reinheit ist, d. h. die Lebewesen sind „heilig“, insofern sie nach den Reinheitsvorschriften als rein, d. h. als für den Kult geeignet gelten.

ΔΙΔΡΑΧΜΟΝ. Bereits im Abschnitt „οἱ ἅγιοι“ im NT (Seite 86) wurde ein Text aus dem Matth. Kom. tom. XIII 13 (X 212, 14. 19. 20. 24) behandelt. Es geht dabei um die Exegese von Matth. 17, 24. Die Einnehmer der Doppeldrachme, die jeder freie Israelit vom 20. Lebensjahr an jährlich zur Bestreitung der Kultuskosten an den Tempel zu entrichten hatte, traten an Petrus heran und fragten ihn, ob Christus diese Abgabe auch bezahle. Damit, sagt Origenes, sei eine Stelle aus dem Buche Numeri 3, 47 (vgl. Exod. 30, 13) zu vergleichen. Es heiße dort, daß für die ἅγιοι (= die alttestamentlichen Leviten) nach dem Gesetze Gottes nicht eine gewöhnliche Doppeldrachme zu bezahlen sei, ἀλλὰ διδραχμον ἅγιον. Hierauf wird der Schrifttext selbst zitiert. Die Stelle zeigt, daß Origenes, wenn er die Doppeldrachme als „heilig“ bezeichnet, sich einfach an den traditionellen Sprachgebrauch des AT anschließt, der mit dem Adjektiv ἅγιος den Zusammenhang dieser Abgabe mit dem Kulte Gottes ausdrücken will: Das Geld ist die Abgabe für Gott, wie sie durch das alttestamentliche Gesetz von Gott befohlen und festgesetzt ist. Der Gedanke wird noch unterstrichen durch die Gegenüberstellung des Begriffes ἅγιος zu βέβηλος = profan, unrein, unheilig.

ΗΜΕΡΑ. Die Sel. in Deut. 16, 13 (10, 376)** enthalten eine Stelle, an der Origenes den Unterschied zwischen ἑορτή und πανήγυρις untersucht. Er sagt: πᾶσα . . . ἡμέρα, ἐν ᾗ προστέτακται ὡς ἐν ἁγίᾳ gewisse Dinge, die an andern Tagen nicht geschehen, ἑορτή καλεῖται. Wir haben hier einen deutlichen Anklang an alttestamentliche Vorstellungen. Denn das Fest ist ein heiliger Freudentag, weil an ihm kultische Versammlungen stattfinden. „Heilig“ sind solche Tage, da Gott sie aus der Zahl der übrigen Tage ausgesondert und ihnen einen ganz besonderen Charakter verliehen hat. In Jerem. Hom. XVII 6 (III 150, 12)* macht unser Autor den Unterschied zwischen ἡμέρα ἀνθρώπου und ἡμέρα ἁγία θεοῦ. Es geht hier nicht um den eigentlichen Tag, sondern „Tag“ bedeutet „Leben“¹. Diese ἁγία ἡμέρα τοῦ θεοῦ ist das ewige Leben, während „Tag des Menschen“ das irdische Leben meint. Origenes fordert uns dann auf, das Sehnen nach dem „menschlichen Tage“ abzulegen und Verlangen zu haben, jenen Tag zu sehen, an dem wir die Glückseligkeit in Christus Jesus erreichen

¹ Zu diesem Gebrauch von ἡμέρα vgl. Matth. Kom. tom. XV 31 (X 442, 27 ff.).

werden. Durch die Beifügung *θεοῦ* wird der Begriff *ἅγιος* bereits präzisiert: Dieser Tag ist heilig, weil er der Tag Gottes ist; somit kommt hier *ἅγια* dem Begriff „göttlich, himmlisch“ sehr nahe.

ΕΤΟΣ. Dem Ausdruck „*ἅγιον ἔτος*“ begegnen wir nur ein einziges Mal, nämlich in PE XXVII 16 (II 374,21). Origenes lehnt sich dabei an einen Gedanken des AT an. In Lev. 25,4ff. ist nämlich von dem siebenten Jahre, dem sogenannten Sabbatjahr die Rede. Dieses siebente Jahr soll Gott „geheiligt“ werden. So wurde es auf dem Sinai von Gott selbst bestimmt. „Heilig“ ist demnach hier soviel wie „gottgeweiht, gottgehörig, für ihn auserwählt und bestimmt“. Diesem siebenten Jahr kam eine ganz besondere Stellung im Ablauf der Zeiten zu. Denn während dieser Zeit sollte, zur Anerkennung des göttlichen Eigentumsrechtes auf Grund und Boden des Landes, das ganze Land ruhen. Durch die Uebertragung des Begriffes „siebentes heiliges Jahr“ auf die sogenannte Aeonenwoche¹ gibt unser Alexandriner dem Adjektiv *ἅγιος* aber zudem auch den Gedanken des Himmlischen, Jenseitigen.

ΝΟΥΜΗΝΙΑ. An der gleichen Stelle in PE² spricht Origenes vom „heiligen Neumond Gottes“. Er übernimmt hier einen alttestamentlichen Ausdruck. Der Neumond galt als „heilig“, da der Beginn des Monats durch eine besondere Festfeier ausgezeichnet war und dadurch einen kultisch religiösen Charakter erhielt. „Heiliger Neumond“ bedeutet etwa „Feiertag des alttestamentlichen Kultes“, wie er durch das göttliche Gesetz angeordnet war. Unser Autor braucht freilich den Begriff „heiliger Neumond“ wie „siebentes heiliges Jahr“ im übertragenen, allegorischen Sinne.

ΣΑΒΒΑΤΙΣΜΟΣ. Im eben erwähnten Text PE XVII 16 (II 370,20) gebraucht Origenes *ἅγιος* für den *σαββατισμός*, bringt jedoch damit nichts Neues. Wenn von *ἅγιος σαββατισμός* die Rede ist³, werden wir sogleich an Stellen aus dem AT und NT erinnert, so vor allem an Genes. 2,2f., wo es heißt, daß Gott den siebenten Tag als heilig erklärt, d. h. ihn aus der Reihe der andern Tage herausgehoben habe. „Heilig“

¹ Vgl. Barnabasbrief 10,11, wo *ἅγιος αἰών* die neue Weltzeit nach diesem Erdenleben bezeichnet.

² PE XXVII 16 (II 374,21).

³ Von der „Sabbatruhe“ spricht auch Num. Hom. XXIII 4 (VII 216) lat.

ist der Sabbat und die Sabbatruhe, weil sie Gott gehören und deshalb einen Ehrenplatz im AT innehaben. Origenes aber braucht den Ausdruck für die ewige Sabbatruhe im Himmel, die in eminenter Weise das Attribut *ἅγιος* beanspruchen kann.

ΙΕΡΟΥΣΑΛΗΜ. Auch hier kommt eine einzige Stelle in Betracht, nämlich Joh. Kom. X 29,183 (IV 203,8). Origenes denkt aber nicht etwa an das irdische Jerusalem, sondern gerade durch das vorausgehende *οἶκος οὐράνιος* weist er mit dem Ausdruck *ἁγία Ἱερουσαλήμ* deutlich auf das himmlische Jerusalem, den Himmel, hin, was auch der Grund ist für das Epitheton *ἁγία*. „Heilig“ ist demnach hier äquivalent mit „himmlisch“.

ΙΙΟΑΙΣ. In einem Fragment der Sel. in Num. 23,1 (10,5)** nennt Origenes Jerusalem *ἁγία πόλις*. Er hält sich dabei an den traditionellen Gebrauch, wie wir ihn in der Heiligen Schrift vorfinden (vgl. z. B. 1. Makk. 2,7; 2. Makk. 1,12; Matth. 4,5; 27,53: Jerusalem ist mehr und etwas anderes, als bloß eine „irdische“ Stadt). Wenn in der Heiligen Schrift *ἁγία πόλις* als Bezeichnung für Jerusalem mehr als bloß „erwählte“ Stadt bedeutet, nämlich Stadt, wo Gott wohnt¹, so ist das auch bei Origenes der Fall.

ΧΩΡΑ. In c. Cels. II 51 (I 174,19) sagt uns Origenes: „Wir werden erkennen, wer mit Hilfe böser Geister durch Beschwörung und Zaubersprüche solche Wunderwerke tut, und wer im reinen und heiligen Lande, der Seele und dem Geiste, und, wie ich glaube, auch dem Leibe nach mit Gott verbunden und mit göttlichem Geiste erfüllt, solche Dinge verrichtet zum Heile der Menschen.“ Daß wir hier *χώρα* im übertragenen Sinne fassen müssen, ist klar. Welchen Sinn sodann Origenes in das Adjektiv *ἅγιος* hineinlegt, können wir ersehen aus dem zweiten beigegefügt Adjektiv „καθαρά“. Heiliges und reines Land, der Seele, dem Geiste und dem Leibe nach, besagt darum „sittliche Lauterkeit“, die dem Zustand jener Menschen entgegengesetzt ist, welche sich mit den bösen Geistern verbinden.

ΓΗ. Wiederholt braucht Origenes den Ausdruck *ἁγία γῆ*. Dabei meint er teils das wirkliche, materielle Land Palästina, teils aber ver-

¹ Kattenbusch, II 689.

wendet er den Begriff im übertragenen Sinn. In PA IV 3,8 Fragm. 28 (V 335,4)* legt er dar: Alles, was immer prophezeit worden ist über Jerusalem, das ist so zu verstehen, daß die Schriften es sagten *περὶ τῆς ἐπουρανίου πόλεως καὶ παντὸς τοῦ τόπου τοῦ περιεκτικοῦ τῶν πόλεων τῆς ἁγίας γῆς*. Diese *ἁγία γῆ*, von deren Städten hier die Rede ist, ist Palästina, das Landgebiet Israels¹, des auserwählten Volkes. Vom heiligen Land des auserwählten Volkes spricht auch Joh. Kom. VI 45,234 (IV 154,24): Die Söhne Israels *ἔφαγον ἀπὸ τοῦ σίτου τῆς ἁγίας γῆς ἄζυμα καὶ νεά*. In Anlehnung an Lev. 25,4-7 und 10-17 wirft der Verfasser in PE XXVII 14 (II 373,19) die Frage auf, wer soweit den Geist Christi erfaßt habe, daß er die sieben Jahre . . . der Freilassung des heiligen Landes vom Landbau deuten könnte. Martyr. 17 (I 15,29) bemerkt: Was Josue² zu dem Volke sprach, als er es *ἐπὶ τὴν ἁγίαν γῆν* führte (Jos. 24,14: „Fürchtet den Herrn und dient ihm aufrichtig und treu usw.“), das könnte die Schrift jetzt auch zu uns sagen. In Jerem. Hom. IV 2 (III 24,14) bezeichnete sich Origenes als *ὁπουποτοῦν γενόμενος ξένος τῆς λεγομένης ἁγίας γῆς*. Er betont, daß er außerhalb des heiligen Landes, des Judenlandes, geboren sei. Er stammt ja aus dem Heidentum und ist in Alexandrien geboren. — Daß wir unter *ἁγία γῆ* das Land Israel, die Heimat des auserwählten Volkes, zu verstehen haben, tritt deutlich in Jerem. Hom. VII 3 (III 53,16) hervor, wo gesagt wird, die Söhne Israels besäßen *τὴν ἁγίαν γῆν, τὸν ναόν, τὸν οἶκον τῆς προσευχῆς*. Die gleiche Homilie bringt uns, ebenfalls in Nr. 3 (III 54,13 f.), die Gegenüberstellung von *γῆ ἀλλοτρία* = Ägypten³, als Bezeichnung des Landes der Heiden und *γῆ ἁγία* = Israel, die Heimat des Gottesvolkes. Doch wenn hier gesagt wird, wir lebten in dieser Welt in fremdem Lande und wünschten das Gegenteil von dem zu tun, was Israel im heiligen Lande tat, nämlich: *ἐκεῖνοι ἐν τῇ γῇ τῇ ἁγίᾳ ἀλλοτρίοις προσεκύνησαν*, so haben wir hier im Begriff *ἁγία γῆ*

¹ In diesem Sinne nennt z. B. auch 2. Makk. 1,7 und Sap. 12,3 das Land „*ἁγία*“.

² Von der *ἁγία γῆ* = das Land, das Gott den Israeliten versprochen hat, hören wir auch in: Jes. Nav. Hom. XIX 4 (VII 414,20)*, Procop. Comm. in Jos. (PG 87, 1028 D). Jes. Nav. Hom. XXV 3 (VII 455,15; 456,20)*, Procop. Comm. in Jos. (PG 87,1039 B).

³ Ägypten erscheint bei Origenes öfters als Sinnbild dieser Welt (im schlimmen Sinn: irdisch gesinnt, gottfremd und -feindlich). Es ist das Land, das wir verlassen müssen. Es steht in scharfem Gegensatz zum Himmel: siehe etwa Exod. Hom. III 3 (VI 165,21 ff.), lat., Hohelied Kom. III (VIII 212,5-9), lat., Num. Hom. XXVI 4 (VII 249,20 ff.), lat., Num. Hom. XXVII 4 (VII 260,28 ff.), lat.

bereits ein Hinüberspielen in die übertragene Bedeutung¹, wie es im gleichen Abschnitt (III 54, 31 ff.) der Fall ist, wo Origenes mit *ἁγία γῆ* den Himmel, unsere ewige Heimat bezeichnen will. — In allen bisher erwähnten Fällen haben wir den in der Heiligen Schrift traditionellen Gebrauch des Ausdrucks *ἁγία γῆ* vor uns: Es ist das Land, das Gott von allen übrigen Ländern auserwählt hat als Eigentum für sein Volk; darum ist es „heilig“.

Bei der Erklärung von Joh. 13, 6 ff. (Fußwaschung der Jünger durch Jesus) kommt der Exeget auf Moses und Josue zu sprechen, denen gesagt worden war: „Der Boden, auf dem du stehst, ist heilig“ (Exod. 3, 5, resp. Josue 5, 15). Er bemerkt dazu: Moses mußte seine Schuhe von den Füßen lösen, weil der Ort, zu dem er gelangt war und auf dem er stand, heiliger Boden war; in gleicher Weise Josue, der Sohn Naves. Ganz ähnlich drückt sich Eph. Kom. Fragm. 34 (JTS 3 Seite 573)* aus, wo wiederum auf Exod. 3, 5 Bezug genommen wird: *ὁ μὲν ὁδεύων ὑποδεδέσθω, ὁ δὲ φθάσας ἐπὶ τὴν ἁγίαν γῆν ὑπολυσέσθω*. Auch hier ist Origenes in seiner Ausdrucksweise nicht originell; er folgt einfach dem bereits feststehenden Sprachgebrauch des AT. Der Boden, von dem hier gesprochen wird, ist „heilig“ durch die Gegenwart Gottes; dadurch ist er verschieden von aller andern Erde. Man darf ihn nicht betreten ohne Beobachtung gewisser Reinheitsvorschriften.

Fragm. 27 aus den Jerem. Hom. (III 212, 12)* bringt uns die Zusammenstellung *ἁγία γῆ* und *ἐκκλησία*, gegen die der Babylonier (als Sinnbild der gottfremden, heidnischen Mächte) die Sichel ergreift. Wie der Context zeigt, kann es sich bei *ἁγία γῆ* an der erwähnten Stelle nicht um das konkrete, materielle Land handeln, sondern das Wort ist im übertragenen Sinne zu verstehen. Unser Autor denkt dabei wohl an Christi Reich auf Erden, gegen das die Feinde ankämpfen, um es zu entvölkern. Weil es Besitz und Eigentum Christi ist, erhält es das Beiwort *ἁγία*.

An einer ganzen Reihe von Stellen spricht Origenes von der *ἁγία γῆ*, um den Himmel zu bezeichnen. *Ἁγία* heißt hier also soviel wie

¹ Vgl. Klagelied. Kom. Fragm. 93 (III 269, 14)*: „ἐξόδων“ (Thren. 1, 4) *ὁ ἐ τῶν ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς „ἀπαγουσῶν εἰς ἀπώλειαν“*. (Vgl. Matth. 7, 13). Die erklärende Apposition aus Matth. 7, 13, sowie eine hernach folgende Beifügung („geistiges Babylon“) zeigen uns, daß hier das Adjektiv *ἁγία* ethisch aufzufassen ist. Das „heilige Land“ ist das sittlich gute Leben, das dem Verderben und dem gottfremden Tun entgegengesetzt ist.

„himmlisch“. Der Himmel ist im eminenten Sinne das Land Gottes, da er Gottes Wohnsitz ist, und gerade darum „heilig“ heißt. So lesen wir in einem griechischen Fragment aus Ezech. Hom. I 1 (VIII 319, 24)*: Gott, der gut ist, züchtigt die Sünder und übergibt jene, die wegen ihrer Sünden nicht im heiligen Land sein können, in die Gefangenschaft. Joh. Kom. VI 45, 235 (IV 154, 27) handelt vom Denken an das wahre und heilige Land (*ἀληθῆς καὶ ἁγία*), das obere Jerusalem (= Himmel). Sel. in Ezech. 30, 4 (14, 232)** bringt uns die Gegenüberstellung von *κόσμος οὗτος* und *ἁγία γῆ*, wo *ἁγία* wiederum deutlich auf den Himmel weist. In Jerem. Hom. VII 3 (III 54, 31. 32. 34) legt Origenes den Grund des Kommens Jesu in die Welt dar: Damit ich an diesem Orte selbst . . . vor Gott anbetend „niederfallen“ kann, hier schon, um nachher einmal „niederzufallen“ in heiligem Land. Hierauf folgt wiederum die Antithese *ἁγία γῆ* — *γῆ ἀλλοτρία*, die uns bereits früher begegnete (s. S. 154 zu Jerem. Hom. VII 3 - III 54, 13 f.). *Ἀγία γῆ* soll hier die Seligkeit im Jenseits, deren Inhalt die Anschauung Gottes darstellt, ausdrücken. — Gegenüber Celsus betont unser Alexandriner in c. Cels. VII 30 (II 181, 17), die Christen hätten ihre Lehre über das heilige Land weder von Platon noch von andern griechischen Schriftstellern entlehnt; und in der gleichen Schrift VII 31 (II 182, 4) nennt er dieses Land, freilich ausgehend vom Land Israel und seiner Stadt Jerusalem, *ἁγία καὶ ἀγαθή*. Es handelt sich dabei um den Himmel. — In Jes. Nav. Hom. XX 1 (Philocalia cap. 12, 1)* hören wir, nachdem zuvor gesprochen wurde von der „ἀληθῆς κληροδοσία ἀπὸ Ἰησοῦ μεριζομένη τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ“, von einem, der aufsteigen kann *ἐπὶ τὴν γῆν τὴν ἁγίαν τὴν ἀληθινὴν τὴν ὄντως ἀγαθὴν*. Auch hier ist *γῆ* nicht im buchstäblichen, sondern in einem ganz besonderen Sinn verwendet. Der Zusammenhang legt es nahe, bei *ἁγία γῆ* an das „heilige Land“ des tiefern, vollkommeneren Verständnisses der Schrift zu denken. Dieses Verständnis ist nicht Sache aller, sondern nur weniger Auserwählter. Es liegt also im Attribut *ἅγιος* hier wohl der Sinn des Erhabenen, Unantastbaren, das im Menschen Ehrfurcht und Verehrung weckt. Möglicherweise aber nennt Origenes das Land *ἁγία* wegen der Schrift selber, die Gott zum Urheber hat: deshalb kommt ihr das Epitheton *ἁγία* zu. Im Matth. Kom. tom. XII 31 (X 138, 10) nämlich spricht Origenes ausdrücklich vom *ῥέον ἀπὸ τῆς ἁγίας τῶν γραφῶν γῆς*, τῆς ῥεούσης „μέλι καὶ γάλα“ (Exod. 3, 8 u. a.).

Nicht mit Sicherheit läßt sich bestimmen, was für einen Sinn unser

Autor in den Begriff ἅγιος in Verbindung mit γῆ legt im Joh. Kom. VI 45, 236 (IV 154, 33), wo er schreibt: ὁ δὲ ἐν τῇ ἀγίᾳ γῇ νέος (sc. ἄρτος) ἀπὸ τοῦ σίτου τῆς γῆς Ἰησοῦ προξενούντος θεριζόμενος. Das neue Brot, das unter Mitwirkung Jesu im heiligen Lande¹ aus dem Getreide des Landes geerntet wird, scheint das Verständnis der göttlichen Lehre oder diese selbst zu bedeuten. Diese Lehre wird jenen Menschen ausgeteilt, die das Erbe des Vaters wegen ihrer Vollkommenheit aufnehmen können. Sie findet sich in der Heiligen Schrift, die göttlichen Ursprungs und somit „heilig“ ist. Freilich könnte man bei ἀγία γῆ auch an die Kirche Christi denken, die uns die Heilige Schrift und die darin enthaltenen heiligen Lehren übermittelt. Nicht ausgeschlossen wäre es hier, bei ἀγία γῆ an die christlichen Heilsgüter schlechthin zu denken; der Sinn von ἅγιος bliebe dadurch unverändert. — Das bereits zitierte Fragment 54 aus dem Eph. Kom. (JTS 3 S. 574)* bemerkt, der Apostel solle keine Schuhe auf den Weg mitnehmen, da er ja schon τελεωθεὶς καὶ ὄν ἐν τῷ τόπῳ ὅπου καὶ ἐστῆκώς καὶ περιπατῶν ἐν γῇ ἀγίᾳ ἐστί, ζῶν ἐν Χριστῷ. Es ist klar, daß wir in ἀγία γῆ eine Anlehnung an Exod. 3, 5 vor uns haben. Aber interessant ist die Bemerkung, daß dieses Stehen und Herumwandeln ἐν τῇ γῇ ἀγίᾳ „in Christus leben“ bedeute. „Heiliges Land“ ist also soviel wie „Christus“ im Geheimnis seines mystischen Leibes².

ΟΡΟΣ. Im Joh. Kom. XIII 12, 77 (IV 236, 33) sagt Origenes, die Samaritaner haben den Berg Garizim, auf dem sie Gott verehrten, ὄρος ἅγιον genannt. Wir erkennen leicht, welches Moment des Heiligkeitsbegriffes dadurch hervorgehoben wird: Es ist der Gedanke an den Kult, der unsern Autor bestimmt, diesem Berg das Adjektiv „heilig“ beizugeben. Der Garizim ist aus den übrigen Bergen für den Dienst Gottes ausgesondert. Auf ihm wird der Herr von den Samaritanern verehrt. — Doch an den meisten in Frage kommenden Stellen mit ἅγιον ὄρος übernimmt unser Verfasser einfach den Ausdruck aus dem Schrifttext, den er kommentiert, ohne einen eigenen Gedanken in das

¹ Wir haben natürlich im ganzen Ausdruck eine Anlehnung an die oben kommentierte Stelle des Joh. Kom. VI 45, 234, wo ἀγία γῆ im eigentlichen Sinne zu verstehen ist.

² Im Matth. Kom. tom. XV 12 (X 380, 15 ff.) heißt es: Ist nicht in irgendeiner Weise außerhalb des Lebens, wer außerhalb Dessen ist, der spricht: „Ich bin das Leben“, und wer Ihm fremd ist?

Wort *ἅγιος* hineinzulegen. „Heiliger Berg“ ist æquivalent mit „Berg des Herrn, Berg Gottes“. Freilich ist die Deutung des Ausdruckes *ἅγιον ὄρος* bei Origenes ganz verschiedenartig. So sagt er im Ps. Kom. Fragm. zu Psalm 3, 5 (Cadiou S. 73)*¹ *ὄρα εἰ δύνανται ὄρος ἅγιον, ὅθεν ἐπακούει ὁ θεός, εἶναι ὁ Μονογενῆς*. In den Sel. in Ps. 3, 5 und 14, 1 (11, 146 resp. 12, 39)** wendet er den Begriff auf den Himmel, die Wohnung Gottes, an². Sel. in Ps. 14, 1 (12, 39)** legt der Alexandriner den Ausdruck *ἅγιον ὄρος* als *γνώσις τοῦ Χριστοῦ* aus, *ἥτις ἐστὶ θεωρία τῶν γεγονότων* und dann heißt es: *ὄρος ἅγιον τῇν Ἱερουσαλήμ φησιν*. Auch hier haben wir in *ἅγιον* als Beiwort zu *ὄρος* den kultischen Gedanken, der aber bereits der Heiligen Schrift geläufig ist: Jerusalem ist als die Stätte des alttestamentlichen Kultes „heilig“. Denn dort hat Gott seine sichtbare Wohnstätte auf Erden. — Nicht selten jedoch spiritualisiert der Alexandriner den im erklärten Schrifttext vorkommenden Ausdruck „*ὄρος ἅγιον*“ = der heilige, d. h. der für den Kult auserwählte und bestimmte materielle Tempelberg, wie schon aus den wenigen in diesem Abschnitt angeführten Stellen ersichtlich ist. Das darf nicht verwundern, wenn man an die allegorische, bei Origenes so beliebte alexandrinische Schriftauslegung denkt.

ΤΟΠΟΣ. Im vorausgehenden Abschnitt „*ἅγιον ὄρος*“ wurde ein Text aus dem Kommentar zum Johannesevangelium erwähnt. An der gleichen Stelle, Joh. Kom. XIII 12, 77 (IV 236, 32), belehrt uns Origenes, es herrsche eine Meinungsverschiedenheit zwischen Samaritanern und Juden über den sogenannten *ἅγιος τόπος*. Nach den Juden sei dieser *ἅγιος τόπος* der Sionsberg, nach den Samaritanern der Berg Garizim. „Heilig“ wird der Ort genannt, weil es sich um die alttestamentliche Kultstätte handelt, die eine besondere Würde und deshalb spezielles Ansehen besitzt. Auch der Gedanke des Unantastbaren (tabu) liegt darin. Unser Verfasser ist jedoch in dieser Bezeichnung nicht originell. Er übernimmt den konventionellen Sprachgebrauch der Heiligen Schrift (vgl. z. B. Matth. 24, 15, Act. 6, 13 u. a.), wo *ἅγιος τόπος*

¹ Die Stelle findet sich auch bei Pitra, *Analecta sacra* II 450. Ähnlich drücken sich auch die Sel. in Ps. 47, 2f. (12, 335)** aus, wo Origenes die Frage stellt: *τί δὲ ἄλλο ἂν εἴη ὄρος ἅγιον κυρίου . . . ἢ ὁ Χριστὸς ἐρριζωμένος ἐν τῷ πατρὶ;*

² Sel. in Ps. 42, 3 (12, 318)** spricht von *τὸ πνευματικὸν ἅγιον τοῦ θεοῦ ὄρος*, womit natürlich ebenfalls der Himmel gemeint ist. Kurz darauf heißt es, *ὄρος ἅγιον τοῦ θεοῦ* sei *ἡ οἰκία τοῦ πατρὸς*.

den Tempel zu Jerusalem bezeichnet. In den Sel. in Ps. 23, 3 (12, 96)** übernimmt Origenes den Ausdruck *ἅγιος τόπος* aus dem Psalmvers und sagt, „heiliger Ort“ werde der vollkommene Mensch genannt. Wie hier der Gedanke an das Ethische in den Vordergrund gestellt wird, so ebenfalls in einer weitem Erklärung zur gleichen Stelle (12, 97)**¹, wo wir hören: *Ἰουδάς ἀνέβη μὲν εἰς τὸ ὄρος κυρίου, οὐκ ἔστι δὲ ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ*¹. *οὐ γὰρ ἦν ἀθῶρος χειρὶν, οὐδὲ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ κτλ.* In seiner Erklärung zu Ps. 67, 6 (12, 404)** glaubt Origenes im Begriffe *ἅγιος τόπος* die *ἐξηρημένα καὶ ἀγνότατα ἐπιτηδεύματα* Gottes zu erkennen². Auch die Sel. in Ps. 67, 8 (12, 404)** bringen eine Anlehnung an die Psalmstelle 67, 6, indem Origenes dem *ἅγιος τόπος* die Wüste (*ἐρημος*) gegenüberstellt. Fragm. 23 aus dem Klagelied. Kom. (III 245, 27)* nennt den Ort, zu dem Moses aufstieg, einen *ἅγιος τόπος*. Es ist der Ort, wo Gott dem Führer des auserwählten Volkes erschien (der Berg Sinai), und der durch diese Gegenwart Gottes von allen andern Orten ausgesondert wurde. Durch diese Erscheinung erhielt der Platz sein besonderes Gepräge, seine Würde, seine Unantastbarkeit. Er wurde zum „*ἄβατον*“.

*ΚΛΗΡΟΔΟΣΙΑ*³. Ein griechisches Fragment aus Jes. Nav. Hom. XX 5 (VII 423, 16)*, das in der Philocalia cap. 12 auf uns gekommen ist, stellt die Frage nach der *μητροπόλις* des Judenlandes. Es wird dazu bemerkt, daß es viele Städte *ἐν τῇ ἁγίᾳ κληροδοσίᾳ* gebe. „*Κληροδοσία*“ ist hier die Bezeichnung für das Land, das Gott seinem Volke als Besitz und Erbe gegeben hat, und das, infolge der Auserwählung aus den übrigen, gewöhnlichen und profanen Ländern, als „heilig“ prädiert wird.

¹ Die beiden Ausdrücke *τὸ ὄρος κυρίου* und *ἅγιος τόπος*, die gleichwertig sind, übernimmt Origenes einfach aus dem Psalm (23, 3) selber. Auch die Bedeutung von *ἅγιος* ist die gleiche (Ausdruck der absoluten Reinheit).

² Der Psalmist denkt wohl bei dieser Stelle an den Himmel, den heiligen Ort schlechthin.

³ Der Ausdruck *κληροδοσία* kommt sehr selten vor. Liddell-Scott, A Greek-English Lexicon, gibt nur zwei Belegstellen: Ps. 77, 55 (LXX) und Diodorus Siculus 5, 53. Es bedeutet hier: Verteilung von Land durch das Los. — Pape, Griechisch-Deutsches Wörterbuch, bemerkt, daß es bei späten Autoren auch Bezeichnung für „Erbschaft“ sei, was auch an unserer Stelle der Fall ist.

ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ. Es handelt sich hier um einen Begriff, der den Schriften des AT und NT, sowie auch den ersten christlichen literarischen Zeugnissen ganz geläufig ist¹, bei dem jedoch meist die adjektivische Beifügung *ἁγία* fehlt. In Jerem. Hom. IV 6 (III 29,28) spricht auch Origenes von der *κληρονομία* und gibt ihr das Beiwort *ἁγία*. Er legt dar, daß die Umkehr, von der in der behandelten Schriftstelle die Rede ist, in Wahrheit darin bestehe, sich bezüglich der Bücher des NT, der Briefe (Worte) der Apostel, Kenntnisse zu erwerben und nach diesen Schriften das Leben zu gestalten, damit nicht auch uns „τὸ βιβλίον ἀποστασίον“ (Deut. 24,1) gegeben werde, ἀλλὰ δυνηθῶμεν ἥκειν ἐπὶ τῇ κληρονομίᾳ τῇ ἁγίᾳ κτλ. Unter *κληρονομία* haben wir den Himmel, unser Ziel, zu verstehen, und somit besagt *ἁγία* als nähere Bestimmung des Erbes oder Anteils „himmlisch, göttlich“ (= den Menschen von Gott bestimmt und gegeben; vgl. Eph. 1,18: Das Erbe, von Gott den Heiligen verliehen). Mit dieser Stelle läßt sich ein Text aus Justinus, Dial. 26 vergleichen, wo der Verfasser von ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ κληρονομία scil. ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ (= das himmlische Sion) spricht.

ΟΔΟΣ. Im Joh. Kom. VI 19,107 (IV 128,30) verbreitet sich Origenes über Joh. 1,23: „Bereitet den Weg des Herrn“. Dabei kommt ihm Matth. 10,10 in den Sinn, wo Christus seine Jünger auffordert, auf ihren apostolischen Wanderungen nichts mitzunehmen; als letzten Gedanken bringt unser Verfasser folgende Ausführung. Er sagt, die Apostel bräuchten keine Schuhe, da ja der Weg *ἁγία* sei. Unser Alexandriner faßt hier „Weg“ nicht wörtlich, sondern allegorisch auf, indem er darunter Christus versteht, der gesagt hat „Ich bin der Weg“. Somit ist es klar, was „heilig“ hier bedeutet. Das Abziehen der Schuhe ist Ausdruck höchster Ehrfurcht. „*Ἁγίος*“ bedeutet demnach „ehrfurchtgebietend“. Der Weg ist *ἁγία*, weil Christus, der Gottmensch, damit gemeint ist, dem das Prädikat „heilig“ nicht bloß zukommt wegen seiner sittlichen Vollkommenheit, sondern vor allem wegen seiner Gottheit und seiner messianischen Aufgabe, die von seiten des Geschöpfes Ehrerbietung fordern. In gleicher Weise ist *ἁγία ὁδός* zu erklären in Joh. Kom. XXXII 7,80 (IV 437,8), wo Origenes den Ausdruck wiederum

¹ Für Belege verweise ich auf W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT s. v. *κληρονομία* (besonders Nr. 3).

auf Christus bezieht¹. Mehr Gewicht auf die ethische Seite von „ἅγιος“ wird in Fragment 23 aus dem Klagelied. Kom. (III 245, 26)* gelegt. Unser Autor spricht von einer in Sünden verstrickten Seele, die durch ihre Unreinheit gehindert wird, auf dem heiligen Wege, das heißt, auf dem Wege der göttlichen Gebote zu wandeln. Allerdings ist der gedankliche Zusammenhang mit den zwei aus dem Johanneskommentar zitierten Stellen sehr groß, und es ist nicht ausgeschlossen, daß wir hier ebenfalls unter dem Bilde des heiligen Weges eine Allegorisierung Christi vor uns haben, was dann den Grund für das Attribut ἅγια bilden würde.

Als adjektivisches Attribut für Heilige Schrift und Lehre²

Sehr oft kommt Origenes in seinen zahlreichen Werken auf die Heilige Schrift zu sprechen. Es ist nicht übertrieben, wenn man von einer leidenschaftlichen Liebe des Origenes für die Bibel, das Wort Gottes, spricht. Diese Liebe und Verehrung wollte er auch andern einpflanzen und in ihnen fördern; denn die Schrift schließt alle Wahrheit in sich. Es war ihm daran gelegen, die Gemeinde mit der Heiligen Schrift vertraut zu machen und den Geist der Bibel ins Leben einzuführen. Vom Glauben (πίστις), der das Grundlegende im geistig-religiösen Leben des Christen bildet, soll man zur Erkenntnis (γνῶσις) übergehen. Der Weg aber, auf dem allein man zur Gnosis gelangen kann, ist das Studium der Heiligen Schrift (d. h. die Erforschung des tieferen Schriftsinnes); siehe z. B. Sel. in Psalmos (12, 190 f.)*. Darum ermahnt er die Gläubigen immer wieder zum Lesen der Schrift. Die

¹ Vgl. die S. 157 Anm. 2 zitierte Stelle, wo Christus als „Leben“ bezeichnet wird. Ferner PA I 2, 4 (V 32, 2-4), lat. und Joh. Kom. I 9, 53 (IV 14, 20-22).

² Ueber die Stellung des Origenes zur Heiligen Schrift siehe: Kœtschau, BKV² 48, Einleitung S. XXXI: Origenes über den Kanon der heiligen Schriften. S. XXXIII und besonders XLVI f. — A. v. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes, TU 42, 3 S. 7 ff. und TU 42, 4 S. 4 ff. — H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 130 (Ueberblick und die Texte S. 130-172). — E. Preuschen, Einleitung zum Joh. Kom. des Origenes, Bd. IV (Ueber die Methode der Exegese des Origenes: B. 2). — Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 142. Er bemerkt, der Ausdruck αἱ γραφαὶ bedeute bei Origenes oft soviel wie κανὼν = Glaubensregel; Origenes rufe überaus häufig die Autorität der γραφαὶ an. — Abzulehnen, weil oft unrichtig oder doch stark einseitig, ist die Auffassung von Koch bezüglich der Bedeutung der Schrift im Leben und Denken des Origenes, so z. B. Seite 162, 305.

Beschäftigung mit der Bibel hatte in seinen Augen den Zweck der Förderung der Geförderten und der Widerlegung der Häretiker. Die Schrift war ihm, wie H. U. von Balthasar sagt (a. a. O. S. 25) das „große Sakrament der realen Gegenwart des göttlichen WORTS in der Welt“, insofern der Logos wesenhaft Wort, Sprache, Rede, Verkündigung ist (a. a. O. S. 130). So ist es denn nicht verwunderlich, daß unser Alexandriner wiederholt von der *Heiligen* Schrift spricht, die er mit verschiedenen Namen benennt.

BIBAION und *BIBAOΣ*. Im Joh. Kom. I 22,133 (VI 26,33) bemerkt Origenes, daß einer, der in den heiligen Büchern (*ταῖς ἁγίαις βιβλοῖς*) gut bewandert sei, nicht Weniges über Christus aus den Schriften der Propheten schöpfen könne. Der gleiche Kommentar spricht in Buch VI 8,53 (IV 117,19) von *ὅλα τὰ ἅγια βιβλία*. — Zur Bekräftigung seiner Aussage führt unser Autor im Joh. Kom. VI 42,217 (IV 151,14) ein Zitat aus dem Henoch-Buch (37,1) an¹, indem er sagt: *ὥς ἐν τῷ Ἐνώχ γέγραπται εἰ τῷ φίλῳ παραδέχεσθαι ὥς ἅγιον τὸ βιβλίον*. Ein Brief an Julius Africanus VI 2 (17,23) bringt den Ausdruck *ἐν ἄλλοις δὲ πολλοῖς ἁγίοις βιβλίοις*. Schol. XXXI aus dem Schol. Kom. zur Apok. (TU 38,3 S. 37) untersucht, ob die 144000, die in Apok. 7,4 erwähnt werden, sämtlich geborene Juden sein können, bei welcher Gelegenheit die Apokalypse als eine *ἁγία βιβλος* bezeichnet wird.

ΓΡΑΦΑΙ und *ΓΡΑΜΜΑΤΑ*. Neben dem Begriff „Buch“ für die Heilige Schrift verwendet Origenes mehrmals die Ausdrücke *αἱ γραφαί*² und *τὰ γράμματα*, denen er als Beiwort *ἅγιος* zur Seite stellt. Im Joh. Kom. XX 40,378 (VI 381,1) spricht er von *ταῖς ἁγίαις γραφαῖς ὡς θείας (!) πεπιστευνότες*. In den Sel. in Ps. 14,2 (12,40)** heißt es: *καὶ ἡμῖν* (zuvor war die Rede von Abraham) *τὰ ἐν ταῖς γραφαῖς ἐλάλησεν* (sc. *θεός*) *ἁγίας*. Im PE XV 4 (II 335,19) führt der Autor aus, wir lernten aus den heiligen Schriften (*διὰ τῶν ἁγίων γραφῶν*), daß wir nur zum Vater beten dürfen. In Martyr. 2 (I 3,15) kommt der Alexandriner auf Menschen zu sprechen, die *ἀλλότριοι τῆς κατὰ τὰς ἁγίας γραφὰς διαλέκτου* sind, die Christen verachten und sie gering-

¹ Vgl. auch Num. Hom. XXVIII 2, wo Henoch-Bücher ausdrücklich zitiert werden.

² Origenes verwendet nie die Singular-, sondern stets die Pluralform an den Stellen, wo er die *γραφή* „heilig“ nennt.

schätzig als Gottlose oder Toren bezeichnen. — Wurde im Brief an Julius Africanus VI 2 die Schrift *ἅγια βιβλία* genannt, so hören wir kurz darauf, in VI 4 (17,26) von der *πρόνοια ἐν ἁγίαις γραφαῖς δεδωκυῖα πάσαις ταῖς Χριστοῦ ἐκκλησίαις* . . .

Das Werk PA, das in Buch IV 1-3 ausführlich von der Heiligen Schrift handelt, weist ein Fragment auf, in dem Origenes sagt, jeder müsse auf dreifache Weise in seine Seele *τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα* hineinschreiben¹. Im Joh. Kom. VI 40,207 (IV 150,2) warnt unser Alexandriner vor der Geringschätzung der *περὶ τὰ ὀνόματα ἀκριβεία*, wenn einer *ἀπαρλείπτως* . . . *τὰ ἅγια γράμματα* verstehen wolle². Buch XX 33,297 (IV 371,27) desselben Kommentars spricht von *ἀνατροπῇ εἰς τὰ ἅγια γράμματα*. In einem Fragment aus Genes. Hom. II 2 (VI 28,13)*³ hören wir vom Häretiker Apelles, dem Freund und Schüler des Marcion: „ . . . ἀθετεῖν βουλόμενος ὡς οὐκ ἅγια τὰ Μωσέως συγγράμματα⁴ τοῦτο ἐπαπορήσας ἐπιφέρει, τὸ· ψευδὴς ἄρα ὁ μῦθος· οὐκ ἄρα ἐκ θεοῦ ἡ γραφή. Fragm. 1 aus den Jerem. Hom. (III 195,23)*, das uns in der Philocalia (S. 33 Robinson) überliefert ist, fordert uns auf zu glauben, daß *τὰ ἅγια γράμματα μηδεμίαν κεραίαν ἔχειν κενὴν σοφίας θεοῦ*⁵. Bezüglich der Priester und Schriftgelehrten, die Christus zum Tode verurteilten, legt unser Autor im Matth. Kom. tom. XVI 3 (X 467,21) dar: . . . *οὐκ ἔβλεπον τὸ βούλημα τῶν ἁγίων γραμμάτων*.

*ΛΟΓΟΙ*⁶ und *ΛΟΓΙΑ*. Fragment 17 aus dem Klagelied. Kom. (III 247,7)* erklärt zu Klagelied. 1, 5, Gott habe wegen der Menge der Freveltaten das Volk Israel gedemütigt, weil es *τὰς ἐν τοῖς ἁγίοις*

¹ PA IV 2,4 Fragm. 28 (V 312,8)*.

² Origenes sieht in der Namendeutung (er geht darin gleich vor wie Philon) das Hauptmittel für die Ermittlung des tiefern Schriftsinnes, der *ἀναγωγή*. Nach ihm besitzt der Name eine geheimnisvolle Kraft. (Vgl. Jes. Nav. Hom. XX 1, wo Origenes von der Kraft der „nomina“ handelt. Ferner Martyr. 46. - c. Cels. V 45f.: Ueber die „Namen“).

³ Die Stelle ist gedeckt durch die lateinische Uebersetzung Rufins.

⁴ Diese Form *συγγράμματα*, verbunden mit *ἅγια*, kommt bei Origenes nur an dieser Stelle vor.

⁵ Vgl. Exod. Hom. I 3 (VI 149,12-15), lat.: Ich, der ich an die Worte meines Herrn Jesus Christus glaube, ich halte dafür, daß im Gesetz und in den Propheten auch nicht ein „Jota“ oder ein Strichlein ist, das nicht voller Geheimnisse wäre. Ebenso Jerem. Hom. XXXIX Fragm. 2 (III 197,21 ff.)*.

⁶ Kattenbusch, II 153 weist darauf hin, daß Origenes den Ausdruck „Logos“ als

λογίοις συνθήκας πρὸς αὐτόν verletzt habe. Unter diesem ἅγια λόγια sind die heiligen Bücher, in denen die Bundesschlüsse Gottes mit seinem Volke aufgezeichnet waren, zu verstehen. In der Sam. Hom. zu 1. Sam. 28,3 ff. Nr. 4 (III 287,13) ist die Rede vom ἀγὼν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ (!), χρεῖαν ἔχων καὶ ἀκροατῶν δυναμένων ἀγίων ἀκούειν λόγων, μεγάλων καὶ ἀπορρητῶν τῶν περὶ τῆς ἐξόδου κτλ. Jerem. Hom. VI 3 (III 51,11) bringt die Zusammenstellung ἱεροὶ καὶ ἅγιοι λόγοι, indem Origenes uns auffordert, durch unser Gebet von Gott ἀδρότητα καὶ μεγαλειότητα ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ zu erbitten, ἵνα ἀκοῦσαι τῶν ἱερῶν καὶ ἁγίων λόγων δυναθῶμεν¹.

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ. Ein Fragment zu Prov. 3,9 aus dem Prov. Kommentar (13,229)** bringt eine Anspielung auf Luk. 21,2-4. Unser Autor spricht von der Witwe ἐν τῷ ἀγίῳ εὐαγγελίῳ. Das Lukasevangelium, eine der Schriften des NT, wird also als „heiliges Evangelium“ bezeichnet.

ΠΡΟΦΗΤΕΙΑ. Im Joh. Kom. X 6,23 (IV 176,3) gibt Origenes dem Begriff προφητεία das Beiwort ἅγια. Er sagt: . . . αἱ ἅγαι προφητεῖαι ὅπου μὲν δοῦλον, ὅπου δὲ υἱὸν αὐτόν (sc. Χριστόν) ἀναγορεύουσιν.

ΑΝΑΓΝΩΣΜΑΤΑ. Fragm. 28 aus PA, das den Ausdruck ἅγια γράμματα aufweist, spricht in PA IV 2,1 (V 306,1)*, wo es sich um das Verständnis der heiligen Schriften handelt, von ἅγια ἀναγνώσματα: τὸ τὴν ὁδὸν τοῦ πῶς δεῖ ἐφοδεύειν τὰ ἅγια ἀναγνώσματα τοῖς πολλοῖς μὴ ἐδρῆσθαι. Also nur wenigen Menschen, nicht vielen, ist es gegeben, in das tiefere Verständnis der heiligen Schriften einzudringen. — Eine kirchengeschichtlich interessante Bemerkung bringt eine Stelle aus den Sel. in Ezech. 9,4 (14,209)** — falls der Text wirklich von Origenes stammt —, wo gesagt wird, der griechische Buchstabe Tau sei ein Sinnbild jenes Zeichens, das bei den Christen auf die Stirne gemacht werde und das alle Gläubigen anwenden οὕτινος οὖν προκα-

Gesamtbezeichnung des Christentums fasse; dabei sei vorherrschend die Idee von der Summe von Lehren (= Offenbarungsworte). Als Beleg dafür erwähnt Kattenbusch das Werk „Contra Celsum“.

¹ An diesen beiden letzten Stellen ist freilich nicht von der Heiligen Schrift im engern Sinn die Rede.

ταρχόμενοι πράγματος, καὶ μάλιστα ἢ εὐχῶν ἢ ἁγίων ἀναγνωσμάτων. Hier spricht unser Autor von Gebeten und heiligen Lesungen (oder Unterweisungen). Diese sind nach Origenes „heilig“, entweder weil sie sich auf göttliche Dinge beziehen oder — was wahrscheinlicher zu sein scheint — weil sie einen Teil der gottesdienstlichen Funktionen in der Kirche bilden.

ΔΟΓΜΑΤΑ. In Fragm. 19 aus dem Kommentar zu den Klage-
liedern (III 243,2)* wird von unserm Alexandriner Klagelied. 1,6
erklärt. Nach ihm bedeutet „die Pracht der Tochter Sion“ und ihre
Würde die Schätze der Wahrheit, die sich in den heiligen Lehren
(ἁγίων δογμάτων) vorfinden, wenn man dieselben in Weisheit, d. h. mit
Verständnis betrachtet.

ΜΑΘΗΜΑΤΑ. Im Anschluß an Matth. 13,20f. und Mark. 4,16f.
sagt Origenes, die Schrift lege dar, daß gewisse Menschen „Anstoß
nehmen“ nachdem sie die heiligen Lehren (τὰ ἅγια μαθήματα) schein-
bar freudig angenommen haben . . . , weil sie keine „Wurzel“ haben,
sondern nur für den Augenblick gläubig seien¹. Dem Ausdruck ἅγια
μαθήματα begegnen wir auch in den Sel. in Ezech. 4,1f. (14,189)**,
wo von jenen gesprochen wird, die nicht ἀξίως τῶν ἁγίων μαθημάτων²
leben. In einem Brief, den Origenes an seinen Vater Leonidas im
Gefängnis geschrieben haben soll, lesen wir (17,5): Ὁ ἱερὸς καὶ θεῶ
γεννησίως ἀνακείμενος Ἀμβρόσιος πολλὰ προσαγορεύει σε, . . . ἤλεγξε τῇ
ιδίᾳ φιλοπονίᾳ τῷ πρὸς τὰ ἅγια μαθήματα ἔρωτι. Fragm. 20 aus dem
Ephes. Kom. (JTS 3 S. 554)* erklärt die Schriftstelle Ephes. 4,27:
„Gebt dem Teufel nicht Raum“, indem es heißt, wir geben ihm Raum,
ὅτε οὐ πεπλήρωται ἡμῶν τὸ ἡγεμονικὸν ἁγίων μαθημάτων ἢ τῆς σω-
τηρίου πίστεως καὶ λογισμῶν διαφερόντων καὶ συμβουλευόντων ἡμῖν
τὰ ἄριστα.

ΣΠΕΡΜΑΤΑ. In Jerem. Hom. V 13 (III 42,7) werden die christ-
lichen Lehrer ermahnt, pädagogisch zu verfahren und nicht zu säen,
bevor sie den Boden bestellt hätten. Dann erst kann man τὰ σπέρματα
τὰ ἅγια nehmen, nämlich τὸν περὶ τοῦ πατρὸς λόγον, τὸν περὶ τοῦ
υἱοῦ, über den Heiligen Geist, die Auferstehung usw. und zur Aussaat

¹ Martyr. 49 (I 45,13).

² Μαθήματα kommt hier dem Begriff ἐντολή sehr nahe.

schreiten. Die *ἅγια σπέσματα* sind die „Schriften“, die Lehren, die das eigentliche Objekt der christlichen Unterweisung bilden¹.

ΑΡΤΟΣ. In der Einleitung zu seinem Buche „Origenes, Geist und Feuer“ S. 26f. schreibt H. U. v. Balthasar: „Neben der Schriftmystik steht eine zweite, nicht minder von allen Heutigen mißverstandene, ja von den einstigen Schülern nur äußerlich weitergesprochene, nicht mehr im Innersten erlebte und begriffene Lehre, die darum auch bald dem Verwelken anheimfiel: Die Wahrheit von der geistlichen Kommunion des WORTES . . . Bei Origenes gründet das Ganze im allertiefsten Wissen um ein absolutes Sein, das WORT ist und zugleich substantiell Nahrung des geschaffenen, bedürftigen Geistes.“ Wenn nun in *Fragm.* 53 aus dem Röm. Kom. (JTS 14 S. 22)* Origenes die Stelle Röm. 12,20f. auslegt und vom *ἄγιος ἄρτος* spricht, das man dem Hungernden geben muß, wenn er nicht „ein Hund“ oder „Schwein“ und „des Heiligen“ unwürdig ist (vgl. Matth. 7,6), so meint er eben auch hier, wie sich aus dem ganzen Context ergeben läßt, mit dieser „heiligen Speise“ die geistige Speise göttlicher Belehrung durch das Schrift-WORT.

ΠΗΓΗ. Das eben erwähnte Fragment 53 aus dem Röm. Kom. (JTS 14 S. 22)* bringt uns auch den Ausdruck *ἅγια πηγή*. Origenes faßt die Aufforderung des Apostels: „Wenn dein Feind dürstet, so gib ihm zu trinken“ geistig, intellektualistisch auf, wenn er dazu bemerkt: Der Dürstende soll mit dem lebendigen Wasser der heiligen Quelle getränkt werden. Diese heilige Quelle ist wie die „Speise“ die christliche Lehre, die wegen ihres göttlichen Ursprungs und ihres übernatürlichen Wahrheitsgehaltes das Beiwort „heilig“ verdient².

ΤΡΑΠΕΖΑ. Der Vollständigkeit halber sei aus dem gleichen Fragment des Röm. Kom. (JTS 14 S. 22)* die Stelle zitiert, wo die Rede ist (wenigstens nach der Lesart der übernommenen Handschrift) von dem Brot oder der Nahrung *τῆς ἁγίας τραπέζης*, von dem der Hungernde essen soll. (Ramsbotham korrigiert: *τὸν ἀπὸ τοῦ ἁγίου* [= heiliger Ort, Tempel, Kultstätte] *ἄρτον*). „Nahrung vom heiligen Tisch“

¹ Vgl. Kattenbusch, II 164 und v. Harnack TU 42,4 (1919) S. 133.

² Bisweilen wird der *Vater* als Quelle bezeichnet, was an dieser Stelle kaum in Frage kommt.

bedeutet soviel wie Belehrung aus der Heiligen Schrift. Der Tisch ist „heilig“, weil er für den Kult gebraucht wird, hier aber, weil auf ihm das Brot = die göttliche Belehrung liegt¹.

ΤΡΟΦΗ. Ganz ähnlich wie die eben behandelten Stellen ist ein Text aus dem Matth. Kom. tom. XII 31 (X 138,31) aufzufassen. Wir hören da von einem, der, im Tempel Gottes auferzogen, nach dem „Fleische“ verlangt, das als *ἀγία τροφή τελείων ἅμα καὶ ἱερῶν* bezeichnet wird. Die Stelle handelt von der „Speise“, die die Einzelnen zu ertragen imstande sind. Einleitend ist im betreffenden Abschnitt die Rede von der wörtlichen und der tieferen Schrifterklärung, entsprechend dem Fassungsvermögen der Einzelnen. Wer nicht mehr Säugling ist, der sucht in der Schrift eine kräftigere Speise. Diese „heilige Speise“ ist das tiefere Verständnis, die vollkommener Einsicht in die Schriften und die darin enthaltenen göttlichen Lehren.

ΜΑΡΓΑΡΙΤΗΣ. Zu Matth. 13,45f. haben wir ein Fragment aus dem Matth. Kom. tom. X 8 Fragm. 308 (XII 1,137)*, in dem unser Verfasser erklärt, das Wort Gottes sei im Gegensatz zu den *μαργαρίται ψευδώνυμοι* (!), mit denen sich die Häresien schmücken, ein *μαργαρίτης βασιλικός, ἱερατικός, ἅγιος, τίμιος, ἐν τῷ θεμελίῳ τῶν ἁγίων οἰκοδομούμενος* (vgl. Ephes. 2,19f.). Alle diese schmückenden Beiwörter werden zu *μαργαρίτης* gestellt, um dessen Erhabenheit und Würde auszudrücken². Der *μαργαρίτης* ist, wie sich aus den weiteren Ausführungen über den Schrifttext ergibt (vgl. Matth. Kom. tom. X 8-9, Bd. X 9-10), für Origenes die zweite Person der Gottheit, die persönliche Weisheit Gottes³, von der bereits in den Weisheitsbüchern des AT

¹ Der Ausdruck „heiliger Tisch“ an sich stellt natürlich eine Anlehnung an das AT dar; denn dieser Tisch war „heilig“, weil er zum alttestamentlichen Kult (im Tempel) gehörte (vgl. 1. Kor. 10,21) und auf ihm die heiligen Schaubrote lagen. Darum ist es wohl nicht erlaubt, aus dem Ausdruck zu viel herauslesen zu wollen; er wird einfach mit seiner traditionellen Bedeutung von Origenes übernommen.

² Die erklärte Stelle Matth. 13,45 nennt die Perle *καλός, πολύτιμος*. Vgl. dazu Prov. 8,11. Dort wird die *σοφία* (= die göttliche Weisheit) geschildert als „*ρεῖσων . . . λίθων πολυτελῶν, πᾶν δὲ τίμιον οὐκ ἄξιον αὐτῆς*“.

³ Origenes faßt *μαργαρίτης* im erwähnten Abschnitt freilich bald als Bezeichnung für das konkrete Wort in der Form der von Gott geoffenbarten Lehre, bald als Ausdruck für die persönliche Weisheit Gottes, die zweite göttliche Person. In Jerem. Hom. VIII 6 (III 61,10ff.) wird Christus ebenfalls als „die eine, kostbarste Perle bezeichnet, die ich mir durch die vielen andern Perlen erwerbe“.

gesprochen wird. Ἅγιος und die verschiedenen Adjektive weisen deshalb nicht bloß auf die Erhabenheit und Würde hin, sondern wollen auch die Göttlichkeit der persönlichen Weisheit, des Logos, betonen.

ΩΦΕΛΕΙΑ. Es mag vielleicht sonderbar scheinen, wenn wir Fragm. 1 aus der 39. Jerem. Hom. (III 196,13)*, das uns die Philocalia bewahrt hat, hier einordnen. Paßt es vielleicht dem Wortlaut nach nicht recht hierher, so doch dem Inhalte nach. Unser Verfasser gibt dem Leser nämlich eine Mahnung für das Studium der Heiligen Schrift; wenn ihm dabei ein Ausspruch begegne, erklärt er, der zwar geistreich sei, aber zum Stein des Anstosses werde, so solle der Leser sich selbst die Schuld geben. Doch möge er nicht den Mut verlieren, denn dieser Stein des Anstoßes habe seinen Sinn. So werde nämlich erfüllt, was Paulus im Römerbrief 9,33 schreibe: „Wer glaubt, wird nicht zuschanden werden“. Dann schließt Origenes: Πίστευσον πρῶτον καὶ ἐδρῆσεις ὑπὸ τὸ νομιζόμενον σκάνδαλον πολλὴν ὠφέλειαν ἁγίαν. In letzter Linie nennt unser Alexandriner meines Erachtens nicht den Nutzen selbst „heilig“, sondern die Ursache, nämlich die Heilige Schrift, die eine gute Wirkung¹, einen Nutzen, in uns hervorbringt; und nur mit Rücksicht auf die Schrift gibt unser Autor dem Worte ὠφέλεια das Beiwort ἁγία.

Das hier erwähnte Material aus dem Schrifttum des Origenes bezüglich der *Schrift* zeigt, daß unser Verfasser häufig das Adjektiv ἅγιος neben die Begriffe βιβλος, γραφαί, γράμματα, λόγοι, εὐαγγέλιον, προφητεία, ἀναγνώσματα κτλ. stellt, die als Bezeichnungen der Heiligen Schrift und im weitern Sinne der christlichen Lehre und Unterweisung gebraucht werden. Ἅγιος ist freilich nicht das einzige Adjektiv, das Origenes diesen Substantiven zur Seite gibt. Wir finden nebst ἅγιος wiederholt auch ἱερός und θεῖος². Ebenso lassen sich Texte beibringen, wo Origenes die verschiedenen Bezeichnungen für die Schriften des AT und NT ohne weitere Beifügung verwendet.

Was besagt nun das Adjektiv ἅγιος, das Origenes mit den zahlreichen erwähnten Ausdrücken für die Heilige Schrift verbindet?

¹ Die Schrift besitzt eine heiligende Kraft, ja das Inwendige der Schrift ist geradezu Heiligkeit, wie es in Com. Ser. in Matth. 18 (XI 32,31 f. - 33,4), lat. ausgesprochen wird.

² Vgl. die Indices der Berliner Ausgabe (CCS) s. v. ἱερός, θεῖος, γραφή, γράμματα u. a.

Ohne Zweifel folgt Origenes darin häufig einfach dem traditionellen Sprachgebrauch, wie er sich in der jüdischen und dann in der urchristlichen Welt herausgebildet hatte. Aber es wäre entschieden zu weit gegangen, wenn man alle in Frage kommenden Texte auf diese Weise erklären wollte. Wenn der Stil unseres Meisters oft auch nicht besonders gewählt und abgewogen ist, so darf man doch die Beweglichkeit und Originalität eines der genialsten Schriftsteller der altchristlichen Literatur nicht außer acht lassen. Bereits eingangs wurde in diesem Abschnitt auf die leidenschaftliche Liebe und große Verehrung des Origenes für die Schrift hingewiesen; wenn er nun von der *Heiligen* Schrift spricht, so wird seine Ausdrucksweise, trotzdem er dabei an sich nicht originell ist, bestimmt seine eigenen, besonderen Vorstellungen widerspiegeln.

Schon bei Behandlung der Stellen über den Heiligen Geist haben wir gesehen, welche Bedeutung nach dem Alexandriner diesem göttlichen Prinzip bei der Abfassung der heiligen Texte zukommt. Die Schriften des AT und NT sind vom göttlichen Geiste geschrieben, sind *θεόπνευστα*, und als solche der schriftlich fixierte Ausdruck des göttlichen Willens (Fragm. 17 aus dem Klageliederkommentar). Dies ist ein erster und wichtigster Grund, weshalb sie das Epitheton *ἅγιος*, das uns auf den eigentlichen Urheber und Veranlasser der Schriften, den Geist Gottes, hinweist, erhalten. Wie großes Gewicht unser Autor auf diesen Gedanken der Geisthauchung legt, und wie stark er die Göttlichkeit der Schriften betont, zeigen z. B. die Sel. in Ps. 14,2¹, wo gesagt wird, Gott selber spreche in den heiligen Schriften zu uns. Und Fragm. 1 aus den Jeremias-Homilien dehnt diesen göttlichen Einfluß soweit aus, daß Origenes sagt, kein Strichlein sei leer von göttlicher Weisheit. Ferner nennt Origenes im Joh. Kom. XX 40,378 die *γραφαί* nicht nur *ἅγαι*, sondern er verstärkt und erklärt diesen Begriff durch das Hinzufügen von *θεῖαι*. Zu vergleichen ist damit das Begriffspaar *ἱεροὶ*² καὶ *ἅγιοι λόγοι* in Jerem. Hom. VI 3, wo die beiden Ausdrücke einander gegenseitig stützen und ergänzen³. — Die Termini *δόγματα*,

¹ Die Stellen wurden bereits oben mit genauer Zitation angegeben.

² Im 1. Clemensbrief begegnet uns gewöhnlich *ἱερός* als Beiwort für die Schrift, während *ἅγιος* sehr selten auftritt; 1. Clem. 13,3; 56,3: *ὁ ἅγιος λόγος* = göttliche, inspirierte Schrift.

³ Ich glaube kaum, daß man bei Origenes einen Unterschied in den beiden Begriffen sehen darf, indem *ἅγιος* die Inspiration und *ἱερός* die gottesdienstliche

*ἀναγνώσματα, μαθήματα*¹, *σπέρματα, ἄρτος* κτλ. bezeichnen zwar nicht die Schriften an sich, sondern mehr deren Inhalt. Aber gerade deshalb, weil die Lehren und Unterweisungen in den heiligen Büchern enthalten sind, kommt ihnen das Beiwort *ἅγιος* ebenfalls zu: es soll ihren übernatürlichen, göttlichen Gehalt hervorheben. Die Vorstellung von der Göttlichkeit der Schrift, ihre wertvollen Lehren und die daraus sich ergebenden Erkenntnisse (das Moment der Gnosis spielt hier im Begriff *ἅγιος* meines Erachtens eine nicht unbedeutende Rolle) führt dann zur Ueberzeugung von ihrer Erhabenheit über alle menschlichen Schriften und Lehren und von ihrer Würde; daraus resultiert für unsern Autor ganz spontan die Ehrfurcht vor der Schrift, sowie die Liebe und Begeisterung für sie. Das zeigt sich schön z. B. in der Stelle aus Sam. Hom. zu 1. Sam. 28, 3 ff. Nr. 4. Origenes spricht da von solchen Lesern, die imstande sind, *ἀκούειν τῶν ἁγίων λόγων, μεγάλων καὶ ἀπορρήτων*³. — Den gleichen Sinn legt unser Alexandriner in das Adjektiv *ἅγιος*, wenn er in den Sel. zu Prov. 3, 9 vom „heiligen Evangelium“ redet⁴,

Bestimmung der Schriften betonen soll, wie dies Kattenbusch, II 706 bezüglich des NT annehmen zu müssen glaubt. Die Ausdrücke sind meines Erachtens äquivalent.

¹ Interessant ist Ephes. Kom. Fragm. 20. Hier begegnen uns neben *ἅγια μαθήματα* die Ausdrücke *σωτήριος πίστεως* und *λογισμοὶ διαφέροντες καὶ συμβουλευόντες ἡμῖν τὰ ἄριστα*.

² Vgl. Jerem. Hom. VI 3.

³ Das Wort *ἀπόρρητος* = unaussprechbar, erinnert uns an die Sprache der Mysterienreligionen und jene der Pythagoreer. Es begegnet uns auch in der stoischen Terminologie (vgl. StVFr I 55: *λόγον ἀπόρρητον*) und wiederholt in jener des Neuplatonismus, was schon ein Blick in den Index verborum des Prokloskommentars zum platonischen Timaios zeigt (Tom. III ed. E. Diehl). — Sehr richtig sagt Kattenbusch, II 684: „Der Begriff des *ἁγίου* tritt besonders oft zusammen mit dem des *φρικῶδες, ἀπόρρητον, ἄρρητον, ἄρχαϊον, σεμνόν*. Darin drückt sich das Wunderbare, das Unantastbare aus, das Ehrerbietung verlangt.“ So verhält es sich auch bei der zitierten Stelle des Origenes; die Zusammenstellung von *ἅγιος, μέγας, ἀπόρρητος* drückt das Geheimnisvolle, nicht allen Zugängliche, das Großartige und Herrliche der *λόγοι* aus, die Origenes deshalb hochschätzt und verehrt. Auch bei Clemens von Alexandrien ist *ἀπόρρητος* ein beliebtes Adjektiv. Eine gewisse Aehnlichkeit mit unserer Origenes-Stelle zeigen Strom. V 1. 8, 1 (II 330, 18 Stählin): *καταπέμπεται ὁ σωτὴρ . . . τὸ ἀπόρρητον τῆς μεγάλης προνοίας ἁγίου γνώρισμα*, und Pæd. I 6. 33, 3 (I 109, 29 Stählin): *διδαχαὶ ἄλλαι ἀπόρρητοι*.

⁴ Vgl. Luc. Hom. XV (IX 105, 11-13)*: „Erschienen ist, der der Welt den Frieden geben wollte, indem er den Himmel mit der Erde verband und die Erde zum Himmel umschuf durch die Verkündigung des Evangeliums.“ Dieser Text ist ein deutlicher Beweis der Wertschätzung unseres Verfassers für das Evangelium.

das ihm eben Offenbarung Gottes ist; dasselbe gilt für Joh. Kom. X 6,23 bezüglich der „heiligen Prophezeiungen über Christus, den Messias“. Von der Liebe zur Heiligen Schrift und der Hochschätzung für sie, die letztlich dem Gedanken an das göttliche WORT entspringen¹, kündigt uns der Brief an seinen Vater Leonidas. Denn die „Schrift“ steht für unsern Alexandriner „als Wort-Rede zwischen Wort-Geist und Wort-Fleisch“².

Aus dem Schrifttum des Origenes wird ersichtlich, daß das Erfassen des tieferen Sinnes der Schrift ein Charakteristikum des wahren Pneumatikers bildet³. Wie mir scheint, haben wir nicht selten hier den Grund zu suchen, weshalb unser Autor die Schrift und die Lehre „heilig“ nennt. Es liegt in der Charakterisierung der Schrift als „heilig“ die Vorstellung des Geheimnisvollen, des nicht allen Zugänglichen, was natürlich den Gedanken an die Erhabenheit und Würde der Schrift in sich schließt und ihn noch steigert. Diese Bedeutung von ἅγιος zeigt sich z. B. in der Stelle Martyr. 2, wo wir von Menschen hören, die der Sprache der heiligen Schriften fremd gegenüberstehen. Ganz ähnlich haben wir den Ausdruck τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα in PA IV 2,4 Fragm. 28⁴ zu verstehen, sowie den Text im Matth. Kom. tom. XVI 3: τὸ βούλημα τῶν ἁγίων γραμμάτων. Nicht bloß die γράμματα sind hier ἅγια, sondern die „Heiligkeit“ geht auch über auf die νοήματα, resp. auf das βούλημα. Ebenfalls hierher gehört Fragm. 19 aus dem Klage- liederkommentar, das von den ἅγια δόγματα spricht, in denen Schätze der Wahrheit liegen, wenn man mit dem richtigen Verständnis an sie herantritt.

Bei einigen Texten, in denen Origenes von der „Heiligen“ Schrift spricht, tritt eine andere Bedeutungsnuance des ἅγιος-Begriffs in Er-

¹ Siehe Fragm. 308 aus dem Matth. Kom. tom. X 8 über den μαργαρίτης, S. 167.

² H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 130.

³ Vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 97. Auf S. 183 wird gesagt, daß sich bei Origenes bezüglich der Stellung des Pneumatikers zur Schrift ein gewisses Schwanken feststellen lasse. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 142: Die heiligen Schriften recht auszulegen, ihre Geheimnisse ans Licht zu stellen und in „geistlichem“ Verständnis zu entwickeln, das ist sein (des Origenes) Ideal.

⁴ In der Bezeichnung der ἀναγνώσματα als ἅγια in PA IV 2,1 Fragm. 28 liegt meines Erachtens die Sache gleich: Nur wenige Menschen finden den Weg zu den ἅγια ἀναγνώσματα, d. h. die Zahl derer ist klein, die in den tiefern Sinn der Heiligen Schrift einzudringen vermögen. Darum auch die Aufforderung zum Gebet um Erleuchtung, in der bereits mehrfach zitierten Stelle aus Jerem. Hom. VI 3.

ΔΩΡΕΑ. In PE XVII 1 (II 338, 27) erklärt Origenes, alles Stoffliche (ὕλικά) und Körperliche (σωματικά) habe nur die Bedeutung eines flüchtigen und kraftlosen Schattens und könne infolgedessen durchaus nicht mit den heilsamen und heiligen Gaben Gottes, des Herrn des Weltalls (πρὸς τὰς σωτηρίους τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ ἁγίας δωρεάς), verglichen werden. Es unterliegt keinem Zweifel, was „heilig“ hier besagen soll. Der Sinn wird uns klar aus der weiteren Charakterisierung der δωρεαί durch das Adjektiv σωτήριοι und die Hinzufügung des Genetivattributs τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, noch mehr jedoch durch die Erwähnung der stofflichen und körperlichen Gaben (ὕλικά καὶ σωματικά), deren Wert an den heilsamen und heiligen Gaben gemessen wird. Ἁγίαi werden die Gaben Gottes genannt, weil sie von oben, vom Himmel, stammen und somit unsere ganz besondere Wertschätzung verdienen. Diese Auffassung wird durch einen Paralleltext des gleichen Kapitels verstärkt. In PE XVII 2 schreibt Origenes nämlich als Abschluß des ersten, allgemeinen Teils dieser Schrift: „Beten muß man also, beten um die vorzüglich und wahrhaft großen und himmlischen Güter“.

ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ¹. Dillersberger nennt es bezeichnend, daß man gerade das Wort ἅγιος in der hellenisch-hellenistischen Terminologie überaus häufig als Beiwort von μυστήριον finde². Bei unserm Alexandriner lassen sich nur wenige Fälle nachweisen, wo er von ἅγιον μυστήριον spricht, obwohl er nicht selten auf die Geheimnisse des Christentums zu reden kommt. Eine Stelle finden wir im Joh. Kom. VI 6, 31 (IV 113, 22). Einleitend erwähnt Origenes Joh. 1, 13 und bemerkt dazu: εἰ δὲ τὰ πάντα, δῆλον ὅτι καὶ τὰ ἐκείνους (sc. πατράσιν καὶ προφήταις) ἀποκαλυφθέντα καλὰ καὶ πεπραγμένα σύμβολα μυστηρίων θεοσεβείας ἁγίων. Bei diesen μυστήρια θεοσεβείας ἅγια handelt es sich um göttliche Lehren und Offenbarungen, die nicht bloß den Aposteln, sondern schon

¹ Es ist hier nicht der Ort, über den Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen auf das Christentum einzugehen. C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, RVV XIII 1, ist sehr zurückhaltend, während andere Autoren einen tiefgehenden Einfluß annehmen. Was Origenes betrifft, würde man sich gewaltig irren, wenn man bei ihm aus dem mehrfach erscheinenden Wort μυστήριον auch nur auf Assoziationen nach den Mysterienkulten hin schließen wollte. Ueber den Begriff μυστήριον selber bei Origenes vgl. H. U. v. Balthasar, Le Mystère d'Origène, RSR 26 (1936) und 27 (1937) sowie K. Prümm, „Mysterion“ von Paulus bis Origenes, ZkTh 61 (1937) S. 391-425.

² Dillersberger, Das Heilige im NT, S. 27.

das ihm eben Offenbarung Gottes ist; dasselbe gilt für Joh. Kom. X 6,23 bezüglich der „heiligen Prophezeiungen über Christus, den Messias“. Von der Liebe zur Heiligen Schrift und der Hochschätzung für sie, die letztlich dem Gedanken an das göttliche WORT entspringen¹, kündigt uns der Brief an seinen Vater Leonidas. Denn die „Schrift“ steht für unsern Alexandriner „als Wort-Rede zwischen Wort-Geist und Wort-Fleisch“².

Aus dem Schrifttum des Origenes wird ersichtlich, daß das Erfassen des tieferen Sinnes der Schrift ein Charakteristikum des wahren Pneumatikers bildet³. Wie mir scheint, haben wir nicht selten hier den Grund zu suchen, weshalb unser Autor die Schrift und die Lehre „heilig“ nennt. Es liegt in der Charakterisierung der Schrift als „heilig“ die Vorstellung des Geheimnisvollen, des nicht allen Zugänglichen, was natürlich den Gedanken an die Erhabenheit und Würde der Schrift in sich schließt und ihn noch steigert. Diese Bedeutung von ἅγιος zeigt sich z. B. in der Stelle Martyr. 2, wo wir von Menschen hören, die der Sprache der heiligen Schriften fremd gegenüberstehen. Ganz ähnlich haben wir den Ausdruck τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα in PA IV 2,4 Fragm. 28⁴ zu verstehen, sowie den Text im Matth. Kom. tom. XVI 3: τὸ βούλημα τῶν ἁγίων γραμμάτων. Nicht bloß die γραμματα sind hier ἅγια, sondern die „Heiligkeit“ geht auch über auf die νοήματα, resp. auf das βούλημα. Ebenfalls hierher gehört Fragm. 19 aus dem Klage- liederkommentar, das von den ἅγια δόγματα spricht, in denen Schätze der Wahrheit liegen, wenn man mit dem richtigen Verständnis an sie herantritt.

Bei einigen Texten, in denen Origenes von der „Heiligen“ Schrift spricht, tritt eine andere Bedeutungsnuance des ἅγιος-Begriffs in Er-

¹ Siehe Fragm. 308 aus dem Matth. Kom. tom. X 8 über den μαργαρίτης, S. 167.

² H. U. v. Balthasar, Origenes, Geist und Feuer, S. 130.

³ Vgl. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 97. Auf S. 183 wird gesagt, daß sich bei Origenes bezüglich der Stellung des Pneumatikers zur Schrift ein gewisses Schwanken feststellen lasse. Kattenbusch, Das apostolische Symbol II 142: Die heiligen Schriften recht auszulegen, ihre Geheimnisse ans Licht zu stellen und in „geistlichem“ Verständnis zu entwickeln, das ist sein (des Origenes) Ideal.

⁴ In der Bezeichnung der ἀναγνώσματα als ἅγια in PA IV 2,1 Fragm. 28 liegt meines Erachtens die Sache gleich: Nur wenige Menschen finden den Weg zu den ἅγια ἀναγνώσματα, d. h. die Zahl derer ist klein, die in den tiefern Sinn der Heiligen Schrift einzudringen vermögen. Darum auch die Aufforderung zum Gebet um Erleuchtung, in der bereits mehrfach zitierten Stelle aus Jerem. Hom. VI 3.

scheinung, so, wenn im Joh. Kom. VI 42, 217 die Rede auf die Henoch-Bücher kommt, und unser Autor es dem Gutfinden der Leser überläßt, dieses βιβλίον als ἅγιον anzuerkennen oder nicht. „Heilig“ bedeutet hier die Rezeption eines Buches durch die Kirche in die Sammlung der von ihr als inspiriert angesehenen Schriften des AT und NT¹. Dasselbe ist zu sagen bezüglich des Scholienkommentars zur Apok., Schol. XXXI, wo die Geheime Offenbarung des Johannes nach unserem Autor als βιβλος ἁγία οὐσα gilt², deren Inhalt deshalb wahr sein muß.

Als adjektivisches Attribut für andere Begriffe

NOMOΣ. Unter den Fragmenten des Röm.-Kommentars finden wir eines, nämlich das Fragm. 39 (JTS 14 S. 15)* — es ist freilich bezüglich Echtheit umstritten — in dem es heißt, man müsse das von Gott ins Herz eingeschriebene Gesetz als heilig annehmen, und das Gebot (ἐντολή) sei als gut und, als vom guten Gott stammend, zu loben³. Fragm. 40 des Röm. Kom. (JTS 14 S. 15)* erwähnt den ἅγιος νόμος, der „dem Menschen zum Tode gereichte“ (Vgl. Röm. 7, 9). Paulus spricht an der behandelten Stelle des Römerbriefes eindeutig vom mosaischen Gesetz, das bereits im AT (z. B. 2. Makk. 6, 28) das Beiwort ἅγιος aufweist: denn es stammt ja von Gott, ist Träger seines Wesens und Willens⁴ und darum unverletzlich (tabu) und von Menschen geehrt und geschätzt⁵. Dieser Sprachgebrauch wurde übernommen von den Schriftstellern des NT. Doch bei der Schriftstelle Röm. 7, 7 ff. tritt eine andere Seite mehr in Erscheinung, nämlich der sittliche Charakter des Gesetzes. Dieses Moment ist es denn auch, das Origenes in den beiden angeführten Texten, besonders in Fragm. 39, in den Vordergrund rücken

¹ Dieser Sinn des Begriffes liegt wohl ebenso in ἁγία βιβλία im Brief an Julius Africanus VI 2.

² Selbstverständlich ist damit der Gedanke an die Inspiration, die Geisthauchung, im Begriff ἅγιος nicht ausgeschlossen; gerade weil ein Buch „heilig“ = inspiriert ist, findet es Aufnahme in den von der Kirche aufgestellten κανόν der heiligen Schriften.

³ Hier, wie in Fragm. 40, wird Röm. 7, 7 ff., wo das Problem „Gesetz und Sünde“ zur Sprache kommt, kommentiert.

⁴ Asting S. 37. 46. — S. 112: Zusammen mit der Schrift gehört das Gesetz zum heiligen Bund zwischen Gott und Israel als Inkorporation desselben.

⁵ Die Hochschätzung des Gesetzes durch Origenes zeigt die lateinisch überlieferte Lev. Hom. V 9, wo unser Autor seine Zuhörer auffordert, die Maße einzuhalten, die uns das heilige Gesetz vorschreibt.

will, was speziell durch die Hervorhebung der Güte des Gesetzes, das vom guten Gott kommt, zutage tritt. Zudem handelt es sich hier (Fragm. 39) meines Erachtens nicht um das alttestamentliche Gesetz, sondern um das Naturgesetz, das Gott zum Urheber hat, weil er es in unsere Herzen eingeschrieben hat. Sittlich gut aber und deshalb heilig ist es, weil Gott selber die Güte, die sittliche Vollkommenheit ist. In Fragm. 40 mutet uns der ganze Ausdruck eher traditionell an: Es handelt sich einfach um das Gesetz, das Gott durch Moses dem Volke gegeben hat.

ΕΝΤΟΛΗ. In Luc. Hom. X (IX 73, 11)* zeigt der Verfasser, wie wir der Pflicht nachkommen können, die in Luk. 1, 75 ausgesprochen wird: „Gott dienen in Heiligkeit (ὁσιότητι) und Gerechtigkeit (δικαιοσύνη)“. Das geschieht nach Origenes διὰ ἐκπληρώσεως πασῶν τῶν ἀγίων αὐτοῦ ἐντολῶν nicht nur kurze Zeit, sondern „alle Tage unseres Lebens“. „Heilig“ sind die Gebote wie der νόμος, weil sie von Gott stammen und deshalb nur gute und gerechte Bestimmungen enthalten. Ganz an die Vorstellungen des Apostels Paulus hält sich unser Alexandriner im bereits zitierten Fragm. 40 aus dem Röm. Kom. (JTS 14 S. 15)* zu Röm. 7, 13, indem ἀγία bei ἐντολή einfach Bezeichnung sittlicher Güte ist.

ΒΑΣΙΛΕΙΑ. Schol. XXVIII des Schol. Kom. zur Apok. (TU 38, 3 S. 34) bezeichnet die Herrschaft des Lammes, das Johannes schaut, als ἀγία καὶ εὐλογημένη = heilig und gesegnet. „Heilig“ wird sie genannt, weil es die himmlische Herrschaft des göttlichen Lammes ist, die voller Erhabenheit und Größe ist, da sie durch das Lamm selbst gesegnet und geweiht ist (εὐλογημένη).

ΒΡΟΝΤΗ. Es ist ebenfalls der Scholienkommentar zur Apokalypse, der in Schol. XXXVI (TU 38, 3 S. 40) den Begriff ἄγιοι βρονταὶ aufweist. Zuvor werden die sieben Donner (Apokalypse 10, 3) nach Isaias 11, 1 ff. erklärt und als die sieben Gaben des Heiligen Geistes gedeutet. Wenn unser Verfasser dann von der „Stimme der sieben heiligen Donner, die in Christus Jesus reden“, spricht, so soll wohl das Adjektiv ἄγιος hervorheben, daß es sich um eine göttliche Offenbarung handelt, die zugleich auch das Zeichen des Geheimnisvollen und Erhabenen an sich trägt.

ΔΩΡΕΑ. In PE XVII 1 (II 338, 27) erklärt Origenes, alles Stoffliche (ὕλικά) und Körperliche (σωματικά) habe nur die Bedeutung eines flüchtigen und kraftlosen Schattens und könne infolgedessen durchaus nicht mit den heilsamen und heiligen Gaben Gottes, des Herrn des Weltalls (πρὸς τὰς σωτηρίους τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων καὶ ἀγίας δωρεάς), verglichen werden. Es unterliegt keinem Zweifel, was „heilig“ hier besagen soll. Der Sinn wird uns klar aus der weiteren Charakterisierung der δωρεαί durch das Adjektiv σωτήριοι und die Hinzufügung des Genetivattributs τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων, noch mehr jedoch durch die Erwähnung der stofflichen und körperlichen Gaben (ὕλικά καὶ σωματικά), deren Wert an den heilsamen und heiligen Gaben gemessen wird. Ἁγία werden die Gaben Gottes genannt, weil sie von oben, vom Himmel, stammen und somit unsere ganz besondere Wertschätzung verdienen. Diese Auffassung wird durch einen Paralleltext des gleichen Kapitels verstärkt. In PE XVII 2 schreibt Origenes nämlich als Abschluß des ersten, allgemeinen Teils dieser Schrift: „Beten muß man also, beten um die vorzüglich und wahrhaft großen und himmlischen Güter“.

ΜΥΣΤΗΡΙΟΝ¹. Dillersberger nennt es bezeichnend, daß man gerade das Wort ἅγιος in der hellenisch-hellenistischen Terminologie überaus häufig als Beiwort von μυστήριον finde². Bei unserm Alexandriner lassen sich nur wenige Fälle nachweisen, wo er von ἅγιον μυστήριον spricht, obwohl er nicht selten auf die Geheimnisse des Christentums zu reden kommt. Eine Stelle finden wir im Joh. Kom. VI 6, 31 (IV 113, 22). Einleitend erwähnt Origenes Joh. 1, 13 und bemerkt dazu: εἰ δὲ τὰ πάντα, δῆλον ὅτι καὶ τὰ ἐκείνους (sc. πατράσιν καὶ προφήταις) ἀποκαλυφθέντα καλὰ καὶ πεπραγμένα σύμβολα μυστηρίων θεοσεβείας ἁγίων. Bei diesen μυστήρια θεοσεβείας ἅγια handelt es sich um göttliche Lehren und Offenbarungen, die nicht bloß den Aposteln, sondern schon

¹ Es ist hier nicht der Ort, über den Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen auf das Christentum einzugehen. C. Clemen, Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, RVV XIII 1, ist sehr zurückhaltend, während andere Autoren einen tiefgehenden Einfluß annehmen. Was Origenes betrifft, würde man sich gewaltig irren, wenn man bei ihm aus dem mehrfach erscheinenden Wort μυστήριον auch nur auf Assoziationen nach den Mysterienkulten hin schließen wollte. Ueber den Begriff μυστήριον selber bei Origenes vgl. H. U. v. Balthasar, Le Mystère d'Origène, RSR 26 (1936) und 27 (1937) sowie K. Prümm, „Mysterion“ von Paulus bis Origenes, ZkTh 61 (1937) S. 391-425.

² Dillersberger, Das Heilige im NT, S. 27.

den Propheten und Vätern zuteil wurden. Sie werden *ἅγια* genannt, weil sie von Gott stammen, und um ihren ehrwürdigen, erhabenen, aber auch geheimnisvollen Charakter und nicht allen zugänglichen Gehalt zum Ausdruck zu bringen¹. Die Folge davon ist eine ehrfürchtige Scheu von seiten der Menschen. Zu Eph. 3, 3 äußert sich unser Autor im Eph. Kom. Fragm. 13 (JTS 3 S. 408)* folgendermaßen: „In den vorausgehenden Ausführungen des Briefes kann der aufmerksame Leser wirklich die Offenbarung des heiligen Geheimnisses, das dem Paulus kundgemacht wurde, finden“. Paulus selber verwendet nur das Wort *μυστήριον*, dem dann Origenes das Wort *ἅγιον* beigibt. „Heilig“ ist das Geheimnis, weil es göttliche Gedanken und Absichten (Auserwählung zur Gotteskindschaft, Erlösung, Ratschluß Gottes, Zusammenfassung aller Dinge in Christus als dem Haupte usw.) enthält, alles erhabene Lehrstücke des christlichen Glaubens, die wir hochschätzen müssen. Einen etwas andern Sinn hat *ἅγια μυστήρια* in Fragm. 137 I aus dem Matthäuskommentar (XII 1, 68)*. Das Wort *ἅγιον* bei Matth. 7, 6 legt Origenes aus als „Speise der Kinder“. Hierauf zitiert er Matth. 15, 26: „Es ist nicht gut, das Brot den Kindern zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen“ und schließt: Die also, die in frecher Weise nicht mehr erröten, und die bellenden Lästere oder die Schmeichler, deren Lösegeld man nicht in das Haus Gottes hineinläßt (vgl. Deut. 23, 18), die darf man nicht an den *μυστήρια ἅγια* teilnehmen lassen. Die einleitende Erwähnung des *ἄρτος τῶν τέκνων* läßt vermuten, daß unserem Verfasser bei *μυστήρια ἅγια* der Gedanke an die christliche Eucharistiefeyer vorschwebt². Aber wir können den Begriff *μυστήρια* an unserer Stelle auch weiter fassen, nämlich als Ausdruck für den gesamten christlichen Glaubensinhalt, der ebenso wie die Eucharistiefeyer durchaus den Namen „heilig“ verdient. Wie dem auch sei, auf jeden Fall liegt in *ἅγιος* hier der Sinn des Göttlichen, des über alles Gewöhnliche Erhabenen und Auserwählten, das mit Ehrfurcht und Hochschätzung

¹ Kurz zuvor werden die *μυστήρια*, deren die Propheten und Patriarchen teilhaftig wurden, *μεγάλα* genannt.

² So heißt es auch in Exod. Hom. XIII 3 (VI 274, 7 ff.), lat.: Ihr, die ihr den heiligen Mysterien beiwohnen dürft, wißt: Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein bißchen davon auf die Erde fällt usw. Vgl. Hohelied Kom. I (VIII 92, 4 f.), lat.: Sein Gleichnis (der Kuß des „Wortes“) ist jener Kuß, den wir uns in der Kirche zur Zeit der Mysterien gegenseitig darreichen.

umgeben werden muß und Uneingeweihten nicht preisgegeben werden darf¹. Doch auch die Vorstellung des Geheimnisvollen wird durch ἅγιος, das wir in Verbindung mit μυστήριον treffen, sichtbar, eine Vorstellung die bereits im Worte μυστήριον selbst liegt. Allerdings ist zu betonen, daß Origenes, wenn er von ἅγια μυστήρια spricht, nichts Neues bringt. Deswegen aber zu glauben, er lehne sich darin an die heidnischen Mysterienreligionen an, die er ja, wie alles Heidnische, auf das entschiedenste verabscheut, wäre falsch. Es kommt eher eine Anlehnung an Clemens von Alexandrien in Frage, der — im Gegensatz zu Philon, welcher in seinen der Mysteriensprache entnommenen Redewendungen, meist das Beiwort ἱερός braucht² — als Epitheton für μυστήριον die Adjektive θεῖος und ἅγιος verwendet³.

ΒΑΠΤΙΣΜΑ. Obschon die Taufe im Denken unseres Alexandriner einen ganz hervorragenden Platz einnimmt⁴, begegnen wir unter den griechischen Texten nur dreimal, nämlich in den Selecta in Psalmos, dem Ausdruck ἅγιον βάπτισμα⁵.

Die Sel. in Ps. 31 (12,132)** bemerken zu Vers 1 des Psalmes: Nachgelassen werden die Ungerechtigkeiten διὰ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος, zugedeckt werden die Sünden durch die bittere Reue über sie. Ganz gleich drücken sich die Sel. in Ps. 84,3 (13,26)** aus, wo es heißt: διὰ μὲν τοῦ ἁγίου βαπτίσματος läßt der Herr die Sünden nach, διὰ τῆς πικρᾶς μετάνοιᾶς deckt er sie zu⁶. Im Anschluß an Psalm 132,3 hören wir in den Sel. in Psalmos (13,130)**⁶, am Hermon entspringe der Jordan.

¹ Anzeichen einer gewissen Arkandisziplin in bezug auf Taufe und andere Sakramente finden wir bei Origenes auch in Ezech. Hom. I 3 (VIII 325,7 ff.), lat. Vgl. ferner etwa c. Cels. III 59. 62; Lev. Hom. IX 10; XIII 3; Jes. Nav. Hom. IV 1 f.; Genes. Hom. XVII 8; Com. Ser. in Matth. 85 f.

² Vgl. Asting, S. 37.

³ Marsh H. G., The use of μυστήριον in the writings of Clement of Alexandria, JTS 37 (1936) S. 67.

⁴ Ich verweise auf einen Artikel von H. Rahner, Taufe und geistliches Leben bei Origenes, ZAM 7 (1932) S. 205-223. Ferner derselbe, Die Gottesgeburt, ZkTh 59 (1935) S. 333-418.

⁵ Zur Form βάπτισμα gegenüber βαπτισμός vgl. Blass und Debrunner, Neutestamentliche Grammatik, § 109, 1 und 2, wo bemerkt wird, βαπτισμός bezeichne die Handlung des Eintauchens, bei βάπτισμα sei das Ergebnis eingeschlossen; die Form βαπτισμός werde nur ganz selten für die christliche Taufe gebraucht.

⁶ Vgl. Lev. Hom. II 4 (VI 295,14-20), lat.: Die Taufe als Mittel der Sündenvergebung.

Das sei ein Sinnbild für die Gnade τοῦ ἁγίου βαπτίσματος. Welches ist nun der Grund dafür, daß unser Autor βάπτισμα mit dem Beiwort ἅγιος auszeichnet? Die christliche Taufe ist nicht Menschen-, sondern Gotteswerk: Sie stammt vom Himmel; sie bewirkt zudem unsere Eingliederung in das Gottesreich, indem sie uns durch die Gnade göttliches Leben verleiht¹, uns aus der sündigen Welt aussondert und in die Sphäre Gottes versetzt². All das ist Grund genug, dieses Sakrament hochzuschätzen und ihm das Adjektiv ἅγιος beizugeben.

Zu den Stellen über ἅγιον βάπτισμα gehört auch ein Text, wo gesprochen wird von ἅγιος Ἰορδάνης. Origenes schreibt im Joh. Kom. VI 47,246 (IV 156,26): ἄλλων γὰρ ὕδατων γευσάμενοι μετὰ τὸν ἅγιον Ἰορδάνην οἱ διὰ κακίαν αἰχμαλωτευθέντες³ εἰς ὑπόμνησιν καὶ πόθον ἔρχονται τοῦ οἰκείου καὶ σωτηρίου ποταμοῦ. Selbstverständlich meint unser Autor nicht den wirklichen Fluß in Palästina, wenn er vom ἅγιος Ἰορδάνης spricht. Dieser ist ihm Symbol⁴, nämlich Sinnbild der Taufe, die die Gnade Gottes und damit auch die Tugend vermittelt, und die den Menschen von dem Aussatz der Sünde reinigt. Diese Wirkungen des „Jordan“ (= christliche Taufe) rechtfertigen durchaus das Epitheton ἅγιος, das hier sowohl subjektiv (heilig seiend) als auch objektiv (heilig machend, heiligend) gefaßt ist⁵; mit andern Worten: Da die Taufe vom Himmel, von Gott stammt, besitzt sie auch die Fähigkeit, die Menschen auszusondern aus der Welt und sie ins Reich Gottes einzugliedern, sie mit dem Himmel in Verbindung zu bringen.

ΣΩΜΑ. In seiner Apologie c. Cels. VIII 33 (II 249,9) stellt Origenes heidnischen Dankopfern an die Dämonen das christliche Opfer entgegen. Er sagt: Mag Celsus in seiner Unkenntnis Gottes immerhin

¹ Vgl. Joh. Kom. Fragm. 79 (IV 547,10)*: Christus heiligt uns im Bad des Wassers.

² Es ist für die Auffassung der urchristlichen Zeit bezüglich der Taufe charakteristisch, daß ἅγιος mit βαπτισθῆναι gleichgesetzt wird: Didache 10,6; 9,5. Die Taufe wird als das Mittel angesehen, durch das die Menschen zu den „Heiligen“ kommen. Vgl. Dölger, Ἰχθύς, I (1910) S. 182.

³ Zuvor war die Rede von Ps. 136,1.

⁴ Ebenfalls im übertragenen Sinne faßt Origenes „Jordan“ in Num. Hom. XXVII 12 (VII 279,11·15), lat.: . . . und darum eilt man so, daß man hingelange zum Flusse Gottes, daß wir ganz nahe hinzugelangen zur fließenden Weisheit und uns baden in den Wellen der Einsicht, . . .

⁵ Vgl. zu dieser Stelle Sel. in Ps. 132,3 (13,130)**; siehe oben S. 176.

an diesem Lichte teil; λογικός aber ist jeder Mensch. Während also alle Menschen so am Worte teilhaben, wächst in den einen die Kraft des Wortes, in den andern nimmt sie ab. Siehst du eine Seele voll sinnlicher Leidenschaft (ἐμπαθής)¹ und Sünde (ἁμαρτωλός), so siehst du, wie dort die Kraft des Wortes abnimmt. Entdeckst du aber eine heilige und gerechte Seele (ἁγία καὶ δίκαια), so siehst du, wie von Tag zu Tag die Kraft des Wortes Früchte trägt, und du wirst das über Jesus gesagte Wort auf die Gerechten anwenden können. Die Strahlen des Logos, des wahren Lichtes, dringen also in die Seele, wenn sie heilig und gerecht ist, ein und wandeln sie um, während die Kraft (ισχύς) des Wortes² in der sinnlichen und sündigen Seele vermindert wird. Ἁγίος nimmt hier deutlich die Färbung des Sittlichen an, was sowohl die Verbindung mit δίκαιος als auch die Gegenüberstellung zu ἐμπαθής und ἁμαρτωλός zeigt. Noch klarer drückt sich Fragm. 29 des 1. Kor. Kom. (JTS 9 S. 370)* aus. Origenes beantwortet die Frage, wofür der Leib geschaffen worden sei (vgl. 1. Kor. 6, 13), und sagt: Damit er ein Tempel sei für den Herrn, und damit die Seele, die heilig und selig (ἁγία καὶ μακαρία) ist, und die gleichsam den Heiligen Geist bedient, zur Priesterin des in ihr wohnenden Heiligen Geistes werde. Durch ihre sittliche Vollkommenheit und Vollendung, die sich auf ihrer seinsmäßigen Verbindung mit Gott durch die Gnade aufbaut, wird die Seele ein würdiger Tempel des göttlichen Geistes und seine Priesterin.

ΚΑΡΔΙΑ. In den Sel. in Ps. 118, 32 (13, 75)** hören wir: Weit und geräumig und vom Logos geweitet ist jenes Herz, das ἁγία ist und Gott schauen wird und den guten Lauf auf dem Wege der Gebote Gottes läuft. Gerade durch den letzten Gedanken zeigt es sich, daß unser Autor durch das Beiwort ἁγία bei καρδία (= das Herz; hier einfach als Bezeichnung der menschlichen Seele oder des Menschen) das sittliche Moment hervorheben will.

¹ Den Begriff ἐμπαθής übernimmt Origenes aus der Terminologie der Stoiker (vgl. StVFr III 125, 16). Auch Clemens Alexandrinus verwendet ihn mehrfach, z. B. Strom. II 8. 40, 1 (II 134, 10 Stählin). Plotin, Ennead. V 9. 4, 12 (Bréhier) gibt dem Worte, das er dem ἀπαθές gegenüberstellt, eine andere Bedeutung als Origenes.

² Origenes denkt hier besonders an den Logos als menschengewordene, göttliche Person Jesu Christi (gerade weil er bei Logos den Artikel setzt), obwohl der Gedanke an den Logos als die in der Schöpfung wirksame Vernunft-Kraft Gottes nicht fehlt.

*ΓΝΩΣΙΣ*¹. Obschon bei Origenes die Gnosis, über deren Wesen er sich jedoch bewußt nie deutlich ausspricht, eine eminent wichtige Rolle spielt, stoßen wir nur in einem Fragment seiner Arbeiten über die Psalmen, nämlich in den Sel. in Ps. 62, 4 (12, 384)**, auf den Ausdruck *ἀγία γνῶσις*. Es heißt da: *ἡ μὲν τοῦ ἀνθρώπου ζωὴ ἡ ἀγία γνῶσις ὑπάρχει· τὸ δὲ ἔλεος κυρίου ἡ τῶν γεγονότων² θεωρία ἐστίν*. Wir haben die beiden verwandten Begriffe *γνῶσις* und *θεωρία*, letzteren mit der Ergänzung *τῶν γεγονότων*, während zu *γνῶσις* das Adjektiv *ἀγία* in attributiver Stellung tritt. Wie mir scheint, gelangen wir von hier aus zum Verständnis des *ἄγιος*-Begriffes an der betreffenden Stelle. Die *γνῶσις*, die hier in emphatischer Weise als Leben des Menschen bezeichnet wird, ist *ἀγία*, insofern sie sich auf heilig-himmliche, göttliche Dinge³ bezieht. Dabei ist nicht zu leugnen, daß die nähere Bestimmung der *γνῶσις* als *ἀγία* auch die Hochschätzung und Verehrung unseres Autors für die Gnosis, die in besonderer Weise mit Gott und dem Göttlichen im Zusammenhang steht⁴, sichtbar machen soll.

Zwar nicht dem Ausdruck, wohl aber dem Inhalt nach, ist damit ein Text verwandt, wo die Rede ist von einer

ΠΕΡΙΣΤΕΡΑ. Das Wort *περιστερά* kommt in der kommentierten Psalmstelle, Sel. in Ps. 54, 7 (12, 362)**, selber vor. Es wird ihm nur noch das Adjektiv *ἀγία* beigefügt⁵. „Heilig“ wird von der Taube prädiert, weil deren beide Flügel Sinnbild der *θεωρία* der körperlichen und der unkörperlichen Dinge sind, diese *θεωρία* in den Augen unseres Alexandriners jedoch etwas ganz Wichtiges, Großes, Erhabenes darstellt.

*ΕΝΝΟΙΑ*⁶. Das XXIV. Kapitel der Schrift PE verbreitet sich über die Vaterunser- Bitte „Geheiligt werde Dein Name“. In § 2 (II 354, 15)

¹ Vgl. die Ausführungen von Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Kap. II S. 76-144.

² *Θεωρία τῶν γεγονότων* ist eine niedrigere Stufe der Gnosis, deren Inhalt sich eben je nach der innern Beschaffenheit des Pneumatikers wandelt.

³ Diese „heiligen Dinge“ bilden das Gegenstück zu den *γεγονότα*.

⁴ Vgl. Völker, S. 92.

⁵ Es scheint allerdings, daß ein Exzerptor den Gedanken des Origenes übermalt hat, wenn er als Schlußglied des Aufstieges die *γνῶσις τῆς ἀγίας τριάδος* nennt.

⁶ Das Wort an sich ist ein dem Stoizismus geläufiger Terminus.

sagt Origenes, wir alle hätten von Gott irgendeine Vorstellung, indem wir über ihn denken, was es auch immer sein möge. Dabei macht er die Feststellung, daß nur wenige Gottes allseitige Heiligkeit erfassen¹. „Deshalb“, so fährt er fort, „werden wir mit Recht belehrt, daß unsere Auffassung von Gott heilig sein muß“. Nach unserem Alexandriner besteht also die Heiligung des Namens Gottes in etwas ganz Intellektuellem: in der richtigen Erkenntnis des Wesens Gottes. Was liegt nun im Ausdruck „heilig“, wodurch unsere Auffassung von Gott gekennzeichnet sein soll? „Heilige Vorstellung“ bedeutet „richtige Vorstellung von Gott“. Die Vorstellung ist nicht heilig in sich, sondern sie kann „heilig“ genannt werden, insofern ihr Objekt die unendliche Heiligkeit und Seinsvollkommenheit Gottes ist, wie sie sich zeigt in der Erschaffung, Vorsehung, Auserwählung und Verstoßung, im Gericht und in der gerechten Vergeltung. Die „Heiligkeit“ kommt somit der *ἐννοια* erst vom heiligen Objekt her zu.

*ΝΟΗΣΙΣ*². Zu Psalm 10, 4 (nach der Zählung der LXX) heißt es in den Sel. in Psalmos (12, 30)**: *οἰκεῖ θεὸς ἐν ἁγία καὶ οὐρανίῳ νοήσει οὐρανίως βασιλεύων καὶ θεϊκῶς*. Es ist unschwer zu erkennen, welchen Sinn hier das Attribut *ἁγία* hat, einmal wegen des zweiten Adjektivs *οὐράνιος*, wodurch *νόησις* weiter charakterisiert wird, sowie durch die Erwähnung Gottes, der in diesem „Sinne“ in himmlischer und göttlicher Weise wohnt und herrscht. „Heilig“ ist demnach Bezeichnung für „himmlisch gesinnt und eingestellt“. Im Vordergrund steht der Gedanke an das Ethische: heilig = rein, rein von Sünden und Fehlern, frei von allem Weltlichen und Vergänglichen.

¹ Vgl. Lev. Hom. I 1 (VI 280, 8): *paucis vero et electis dabatur divinitatis agnitio*.

² *Νόησις* kann an sich sowohl die Fähigkeit (Denkkraft) als auch die Tätigkeit (das Denken, Wahrnehmen, die Vorstellung) bezeichnen. (Mit dem Suffix *-σις* werden in der Koine Abstrakta gebildet, und zwar fast nur von vokalischem anlautenden Verbalstämmen. Vgl. Blass-Debrunner, § 109, 4). An unserer Stelle wird das Wort verwendet für die Fähigkeit. Nach Aristoteles bildet das Denken das Ziel der Angleichung des Menschen an Gott. (Heitmann, *Imitatio Dei*, S. 30 f. 107. Aristot. EN X 1178 b 25-29.) — Nach Albinos, der einen Eklektizismus auf platonischer Grundlage vertritt und der ein Schüler des Gaios, eines Lehrers der griechischen Philosophie in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr., ist, hat die Seele die eigentliche *νόησις* in der Betrachtung des Intellektuellen vor der Verbindung mit dem Körper (siehe Koch, S. 248). — Nach Fragm. 13 des Joh. Kom. (IV 495, 24)* ist Gott selber *νόησις*.

ΣΠΕΡΜΑΤΑ¹. Im Joh. Kom. XX 5,38 spricht Origenes von der Seele, die voll ist von νοητὰ σπέρματα, die es auszubilden gilt, und die an unserer Stelle (IV 333, 18) σωτήρια καὶ ἅγια σπέρματα (beachte die Verbindung; da diese σπέρματα göttlichen Ursprungs sind, wirken sie auf den Menschen heilsam und fördernd) genannt werden. Es ist klar, daß es sich um Samen im geistigen Sinne handelt, nämlich um heilsame und heilige Gedanken. Als „heilig“ werden die σπέρματα meines Erachtens vor allem deshalb gekennzeichnet, weil sie Teilhabe am göttlichen Logos bedeuten. Das Wort σπέρματα erinnert uns sofort an den Begriff der λόγοι σπερματικοί, die der göttliche Logos, der Λόγος σπερματικὸς κατ' ἐξοχὴν über die ganze Welt hin in den Herzen der Menschen ausgesät hat. Heilsam und heilig aber sind diese σπέρματα auch, weil sie sich, im Zusammenhang mit dem göttlichen Logos stehend, auf Heiliges, Himmlisches, Göttliches beziehen. Und zudem ist die Verwendung des Epithetons ἅγια bei σπέρματα Ausdruck der Verehrung und Hochschätzung unseres Autors diesen σπέρματα gegenüber.

ΦΥΣΙΣ. Origenes verwendet den Begriff φύσις in den Sel. in Ps. 92, 3 (13, 33)** nicht im Sinne von „Menschennatur“ als solcher; der Terminus hat in diesem Fall vielmehr sein besonderes Gepräge, was uns berechtigt, den Text in diesen Abschnitt einzuordnen. Nach unserem Alexandriner bezeichnet der Psalmist mit „Flüsse“: φύσεις λογικὰς ἁγίας διὰ τὸ ῥεῖν ἐκ τῆς καρδίας αὐτῶν ποταμοὺς ὕδατος ζῶντος. Die φύσεις λογικαί = Vernunftnaturen erhalten die genauere Bestimmung ἅγαι. Warum dies? Wie mir scheint, haben wir die Erklärung im ersten Beiwort λογικαί zu suchen. Denn λογικαί bedeutet ein Teilhaben am Λόγος, der heilig, göttlich ist², wie immer wir auch den Begriff „Logos“ fassen. Zugleich aber spricht sich in der Beifügung ἅγαι die große Ehrfurcht des Verfassers gegenüber dem „Wort“ und allem, was damit in Verbindung steht, aus.

ΠΟΙΟΤΗΣ. Zu Joh. 7, 37 legt Origenes im Joh. Kom. XX 3, 13 (IV 330, 8) dar, Abraham habe die σπερματικοί λόγοι aller Gerechten, die vor ihm lebten, bebaut und diesen λόγοι noch τὴν ἁγίαν ἰδίαν ποιότητα τὴν κατὰ τὸ ἴδιον αὐτοῦ σπέρμα hinzugefügt. Die σπερμα-

¹ Vgl. dazu den Abschnitt Σπέρματα S. 165f., wo der Ausdruck sich auf die göttliche Lehre bezieht.

² Vgl. Jerem. Hom. XIV 10 und die Ausführungen darüber S. 179 f.

τικοὶ λόγοι sind die den Gerechten vor Abraham mitgeteilte Erkenntnis-
kraft, die einen Teil des Logos darstellt¹. Doch Abraham, nach Ori-
genes der Pneumatiker und „Gnostiker“ κατ' ἐξοχήν, hat gegenüber
den andern Gerechten ein Plus an Erkenntnis, seine eigene ἀγία ποιό-
της². Nicht die ποιότης an sich ist ἀγία, sondern ihr Gehalt, die Wahr-
heit der Offenbarung Gottes; diese Offenbarung aber besaß Abraham
in hervorragender Weise. Der λόγος πνευματικός, der ihm zuteil wurde,
war ganz besonders bedeutend und findet darum bei unserem Alexan-
driner auch die entsprechende Wertschätzung und Beachtung.

ΤΡΑΝΟΘΣ. In PE XXIII 2 (II 350, 30) kommentiert Origenes
den Schrifttext Joh. 20,17 und schreibt: Der „Aufstieg Christi zum
Vater“ wird von uns (so) mit heiligem Scharfsinn in einer Gott ent-
sprechenderen Weise als ein Aufstieg verstanden, den mehr der Geist
als der Körper vollbringt. Der Ausdruck „heiliger Scharfsinn“ mag
uns vielleicht etwas überspitzt und gewagt erscheinen. Aber wir be-
greifen ihn, wenn wir daran denken, welche Bedeutung unser Autor
dem Erfassen des tieferen Schriftsinnes beimißt. Er will mit dem Adjek-
tiv „heilig“ einfach den Wert des tieferen Verständnisses der Heiligen
Schrift beim Pneumatiker hervorheben, der nicht am Worte haften
bleibt, sondern den höheren, geheimnisvollen Sinn hinter dem Worte
sucht und findet.

ΕΥΦΡΟΣΥΝΗ. Im Anschluß an die Aufforderung des Ps. 149, 2,
sich zu freuen, spricht unser Verfasser in den Sel. in Psalmos (13,160)**
von der ἀγία εὐφροσύνη, die für Israel darin ihren Grund hat, daß es
nach dem Bilde (nämlich Gottes) geschaffen ist. Die Freude erhält
meines Erachtens die nähere Bestimmung ἀγία, weil es sich dabei um
etwas Großes, Erhabenes handelt. Nicht ausgeschlossen ist es indes,

¹ Vgl. die beiden vorausgehenden Abschnitte Σπέρματα und Φύσις.

² Was den Begriff ποιότης betrifft, so sei hier wenigstens in Kürze darauf hin-
gewiesen, daß er in der stoischen Terminologie überaus oft erscheint. Ich begnüge
mich hier, auf J. v. Arnim, StVFr IV: Indices, zu verweisen, wo auf S. 117 eine Menge
von Belegstellen (gegen vierzig) aufgeführt werden. Wie mir scheint, zeigt sich gerade
bei der Wahl solcher charakteristischer Ausdrücke einer philosophischen Schulrich-
tung durch Origenes eine gewisse Beeinflussung unseres Autors von der betreffenden
Terminologie her. Mit den Termini aber übernimmt Origenes bisweilen in gewissem
Sinn auch den Gedanken und die Vorstellung, die jene ausdrücken.

daß die Freude gleichsam als ein Gebet zu Gott aufgefaßt wird, das Ausdruck der Verehrung und des Kultes ist, und die *εὐφροσύνη* deshalb als *ἁγία* gilt.

ΑΙΝΕΣΙΣ. Wenn in den Sel. in Ps. 150,1 (13,163)** die *αἵνεςαις* *πύριον* „heilig“ genannt wird, so ist dies der Fall, weil sie Gott zum Gegenstand hat und darum wertvoll ist, was auch die folgende Bezeichnung des Lobes als *μαργαρίτης* nahelegt.

ΠΡΟΣΕΥΧΗ. Auf die Bitte zweier befreundeter Menschen hin hat Origenes eine eigene Schrift über das Gebet verfaßt, und doch findet sich darin nur eine einzige Stelle, wo er das Gebet mit dem Beiwort *ἁγία* auszeichnet, nämlich in PE XIII 2 (II 326,22). Unser Verfasser zählt Menschen auf, die durch ein richtiges, gutes Gebet größte Güter von Gott erhalten haben, und sagt: Judith, die ein heiliges Gebet emporsandte (zu Gott), überwand mit Hilfe Gottes den Holofernes, und „eine einzige Hebräerfrau brachte (so) Schande über das Haus des Nabuchodonosor“ (Judith 14,18). Was soll hier *ἁγία* in Verbindung mit *προσευχή* besagen? Das Gebet ist „heilig“, weil es in einer wichtigen Sache an Gott gerichtet wird, und weil es, als Ausdruck einer gehobenen, feierlichen Stimmung, der richtigen, guten, gottgewollten Geisteshaltung entspringt. Aber eigentlich ist diese nähere Bestimmung der *προσευχή* ganz überflüssig. Denn in der gleichen Schrift, PE XV 1 (II 333,26) läßt Origenes, nachdem er in Kap. XIV 2 (II 331,5 ff.)¹ die *προσευχή* bereits definiert hat, diese Gott allein dargebracht werden, zum Unterschied von den andern Arten „Gebet“. Die Ueberlegenheit der *προσευχή* gegenüber der *δέησις* zeigt sich vor allem darin, daß sie nur an Gott gerichtet wird, und daß es sich dabei um einen bedeutenderen Gegenstand handelt. So darf es uns denn auch nicht wundern, wenn der Alexandriner nur dieses einzige Mal die *προσευχή* „heilig“ nennt. Denn was das Adjektiv ausdrückt, wird schon durch den Begriff der *προσευχή* an sich klar.

ΠΡΟΤΡΟΠΗ. Im Joh. Kom. VI 2,6 (IV 107,11) begegnet uns die Wendung „κατὰ τὴν ἁγίαν σου προτροπήν“. Origenes spricht zu seinem Mäzen Ambrosius. Auf Grund der „heiligen Aufforderung“ dieses Mannes hat er sich entschlossen, den „Turm“ (vgl. Luc. 14,28)

¹ Vgl. auch PE III 2, Anfang.

des Evangeliums in Worten aufzubauen. Welches ist der Grund, um dessentwillen diese Aufforderung und Ermunterung „heilig“ heißt? Es tritt dadurch die Ehrfurcht vor dem Auftrag des Ambrosius und vor diesem selbst in Erscheinung, der an der zitierten Stelle als *ἱερός* angesprochen wird.

Zu den Ausführungen über die menschlichen Fähigkeiten und Tätigkeiten gehören auch jene Texte, die sich auf die moralische Haltung und ihre Auswirkung im Benehmen beziehen, und die deshalb hier angefügt werden sollen.

ΚΑΤΑΣΤΑΣΙΣ. In den Sel. in Ps. 5, 8 (12, 3)** wird gesagt, der Tempel und das Haus Gottes sei *ἡ ἁγία καὶ ἐνάρετος κατάστασις*, und wer diese besitze, der könne „μετὰ παρρησίας“ sprechen. Diese *κατάστασις* bezeichnet den Zustand, die seelische Haltung des Menschen. *Ἁγία* wird sie genannt, insofern sie sittliche Vollkommenheit zeigt, was durch *ἐνάρετος* (tugendsam)¹ noch unterstrichen wird. Nur in einem solchen Menschen schlägt Gott seine Wohnung auf².

ΠΛΑΤΥΣΜΟΣ. Die Sel. in Ps. 17, 19 f. (12, 62)** ermuntern die *θλιβόμενοι καὶ στενοχωρούμενοι* durch die Versicherung, daß sie aus der Bedrängnis befreit und zur „heiligen Weite Gottes“ hingeführt werden, gemäß dem Worte des Psalmes 4, 2: „In der Bedrängnis hast Du mich ausgeweitet“. Damit ist zu vergleichen Röm. Kom. 2, 6 (PG 14, 885 CD-886 A), lat., wo es heißt: Nicht nur keine Enge hat die Bedrängnis der Heiligen, sondern sie hat selbst Weite, denn so spricht der Gerechte: „In der Bedrängnis hast du mich geweitet. . . .“ In dieser Herzensweite der Heiligen „wohnt“ Gott nicht nur, sondern er „wandelt“ selbst in ihr. In die Herzen der Sünder aber, wo Enge herrscht, weil sie dem eindringenden Teufel Raum gegeben haben, tritt der Teufel hinein. . . . Was mit dem Begriff *πλατυσμός* genau gemeint

¹ Ein Lieblingswort der stoischen Ethik; es erscheint gerne in Verbindung mit *τέλειος*. Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum NT, s. v. *ἐνάρετος*.

² Vgl. mit dieser Stelle Sel. in Ps. 4, 2 b (11, 428)**, wo wir von der *κατάστασις τοῦ ἁγίου* hören. Ferner Sel. in Ps. 26, 5 (12, 110)**: Das Zelt (Gottes) ist *ἐν τῇ ἡγιασμένῃ καταστάσει*, die von jeder Gemeinschaft mit der Vielheit frei ist. Ebenso PE XXV 1 (II 357, 9 f.): Origenes glaubt, daß mit „Reich Gottes“ in der Vaterunser-Bitte der selige Zustand (*ἡ μακαρία τοῦ ἡγεμονικοῦ κατάστασις* des herrschenden Willens und die Ordnung der weisen Gedanken gemeint sei.

ist, läßt sich nicht sicher bestimmen. Es ist hier wohl in erster Linie an die Ruhe und Abgeklärtheit, die innere Freiheit und Weite in der Lebensführung des durch Kämpfe und Stürme erprobten und geläuterten Menschen (= Pneumatiker) zu denken. Aber auch der Gedanke an den jenseitigen Zustand im Himmel ist begründet. Je nachdem man den Ausdruck faßt, ist auch der Gehalt des Adjektivs ἅγιος verschieden. Fassen wir πλατυσμός als Zustand des zu sittlicher Vollkommenheit gelangten Menschen, an dem Gott seine Freude hat, und bei dem er weilt, so liegt der Ton von ἅγιος auf dem Ethischen. Im andern Fall aber hätte ἅγιος mehr die Bedeutung des Himmlischen, Göttlichen, was durch das Attribut „τοῦ θεοῦ“ noch verstärkt wird.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Wird durch den Begriff κατάστασις mehr auf den Zustand Gewicht gelegt, so hebt πολιτεία besonders dessen *Auswirkung* im Leben hervor. Origenes gibt uns in Jerem. Hom. XVI 4 (III 136, 19) den Unterschied des ἅγιος vom φαῦλος in ihrem Verhalten und Benehmen gegenüber Gott an. Ueber den ἅγιος äußert er sich folgendermaßen: ὁ δὲ ἅγιος οὐ κέκρυπται (vor dem Angesichte Gottes: vgl. Gen. 3, 8), ἀλλ' ἔχει καρδίαν μετὰ παρησίας¹ τῆς κατὰ τὴν ἁγίαν πολιτείαν πρὸς τὸν θεόν. Der Heilige, d. h. der sittlich vollkommene Mensch, darf seinen Blick frei zu Gott erheben, im Bewußtsein seiner guten, Gott wohlgefälligen Lebensführung. Wir erkennen ohne Schwierigkeit, daß ἁγία an der erklärten Stelle im moralischen Sinn zu verstehen ist². Ganz gleich haben wir den ἅγιος-Begriff zu fassen im Matth. Kom. tom. XII 4, (X 75, 14), wo Origenes ausführt, die in der Stadt bekannte Sünderin habe mit dem wohlriechenden Salböl τῆς ἁγίας πολιτείας die Füße Jesu gesalbt. Die ἁγία πολιτεία ist die sündenlose, reine, sittlich gute Lebensführung, die Magdalena nach der Begegnung mit Jesus begann.

ΠΡΑΞΙΣ. Dieser Terminus spielt im Denken des Alexandriners eine große Rolle. Er bildet den einen Brennpunkt der Ellipse, als die man nach Völkern das origenistische Vollkommenheitsideal auffassen kann³. Denn durch den πρακτικὸς βίος muß der θεωρητικὸς βίος des

¹ Ganz gleich wie beim Text von der ἁγία κατάστασις S. 186.

² Im Matth. Kom. tom. XII 4 (X 74, 13) ist die Rede von θεία πολιτεία. 1. Clem. 2, 8 gibt der πολιτεία die Attribute πανάρετος καὶ σεβάσμιος.

³ Völker, S. 76 und Kap. III: Das tätige Leben, S. 145-197.

Pneumatikers ergänzt werden. Aber an der einzigen Stelle, wo Origenes *ἀγία* neben *πραῖς* setzt, haben wir darunter nicht ganz allgemein das tätige Leben (= das ständige Wachsen in der Tugend) zu verstehen, sondern es handelt sich im Matth. Kom. tom. XVI 22 (X 551, 3) um die einzelne, individuelle Tat des Menschen. Es ist bekannt, daß unser Autor immer wieder die Forderung des ständigen Gebetes erhebt¹. Dieses kann auf verschiedene Weise geübt werden. An unserer Stelle betrachtet Origenes die einzelnen Handlungen des Frommen als Gebet im weiteren Sinn. Er schreibt: οὐδὲν γὰρ ἄλλο δεῖ εἶναι ἐν ἐκκλησίᾳ θεοῦ ἢ εὐχὴν πάσης ἀγίας πραΐως... εἰς εὐχὴν παρὰ θεῶ λογισμένης καθὼ καὶ τὸ ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε (1. Thess. 5, 17) δυνατόν ἐστιν. Damit aber die Handlungen des Menschen den Wert von Gebet besitzen, müssen sie selbstverständlich „heilig“, d. h. sittlich gut und vollkommen sein.

ΟΡΧΗΣΙΣ. In Com. Ser. 44 in Matthæum hören wir, wie der sittenstrenge Alexandriner die Christen vor den Tänzerinnen warnt, indem er, auf den ersten Blick gesehen, den Tanz als moralisch schlecht betrachtet. Aber das ist der Tanz nach Origenes nicht in sich. Dies zeigt Matth. Kom. tom. X 22 (X 30, 2), wo von einer *ἀγία ὄρχησις* gesprochen wird; diese stellt er der *ὄρχησις* der Herodias gegenüber, die er als Gegenstück zum heiligen Tanz bezeichnet: ἐναντία ὀρχήσει ἀγία. Also unheilig in den Augen unseres Autors ist der Tanz der Herodias. Er ist dies entweder wegen seiner unsittlichen Art oder — was wahrscheinlicher ist — wegen der schlechten Person, die ihn aufführte und der schlechten Absicht, die ihm zugrundelag, sowie wegen der schlimmen Folgen (Befehl des Herodes zur Enthauptung des Täufers), die er zeitigen sollte.

*ΠΑΙΔΟΠΟΙΑ*². Auf ein anderes Gebiet der Lebensführung weist uns 1. Kor. Kom. Fragm. 35 (JTS 9 S. 505)*, nämlich auf das Geschlechtliche. Nach Origenes ist, wie wir es bei ihm kaum anders erwarten können, der jungfräuliche Stand für beide Geschlechter das Ideal, während die Ehe in seinen Augen etwas Unvollkommeneres bedeutet. Das Geschlechtliche, ja selbst die Geburt, ist bei ihm mit einem tiefen

¹ Völker, S. 212 ff.

² In Luc. Hom. VII (IX 47, 15 ff.)* spricht Origenes von der Mutterschaft Mariens und gebraucht den Ausdruck „*θελα τεκνογονία*“.

Schatten behaftet¹. Am ausführlichsten geht unser Verfasser auf Geschlechtsfragen ein in seiner Erklärung zu 1. Kor. 6-7, woraus auch die hierher gehörende Stelle stammt. Er untersucht 1. Kor. 7,12 und bemerkt, Paulus sage mit Rücksicht auf die Gläubigen, die Ehe sei nichts Gottfremdes, wenn nämlich beide Ehegatten Gebete und heilige Kindererzeugung und alles, was unter christlichen Eheleuten gemeinsam sein müsse, miteinander teilten. Origenes nennt die *παιδοποιΐα* also *ἁγία*, was dem Synonym „*ἁγνεία*“ gleichkommt². „Heilig“ ist die Kindererzeugung, wenn dabei die eheliche Keuschheit gewahrt bleibt. Es ist demnach das sittliche Moment des Begriffes, auf das unser Verfasser an dieser Stelle den Ton legt.

ΑΡΙΘΜΟΣ. Wir kommen damit zum Kapitel „Zahlensymbolik und Zahlenmystik“. Origenes ist nicht der erste und einzige, der sich damit beschäftigt hat; freilich hat er es in besonders ausgiebiger Weise getan. In seiner Arbeit „Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes“, TU 42, 3 und 4 (1918 und 1919) S. 52 ff. resp. S. 110 ff., hat A. von Harnack die Ergebnisse, die sich aus den Schriften des Origenes über die Zahlensymbolik gewinnen lassen, zusammengestellt und kommt zum Schluß, daß der Alexandriner die zahlentheoretischen Untersuchungen der Griechen zwar nicht ganz verachte, daß aber von Origenes kaum eine Brücke zur profanen Zahlensymbolik hinüberführe; er sei eben auch hier strenger Biblizist und gewinne die Bedeutung der Zahlen ausschließlich aus der Heiligen Schrift, soweit nicht bereits durch die einfache Empirie die Bedeutung offenkundig gewesen sei. A. von Harnack nennt Origenes den Vater der kirchlich-biblischen Zahlensymbolik, welche die antike allmählich fast ganz verdrängt habe³. Anders urteilt de Faye, Origène I p. 224, der sagt: „L'arithmétique mystique et allégorique des néopythagoriciens l'a séduit comme elle a séduit beaucoup d'autres écrivains de ce temps“. Mir scheint, daß man in der Beurteilung der Zahlenmystik

¹ Vgl. dazu die Ausführungen von A. von Harnack, TU 42,3 (1918) S. 60 ff. und TU 42,4 (1919) S. 120 ff.

² Vgl. Hohel. Kom., Prolog (VIII 74, 13 ff.), lat.: Die Kirche ersehnt, sich ihm (Christus) durch das Wort zu verbinden, um aus ihm zu empfangen, und „gerettet“ zu werden durch diese keusche Zeugung von Kindern, wenn sie in Glaube und Heiligkeit mit Mäßigkeit verharret“ (vgl. 1. Tim. 2,15, wo wir freilich den Ausdruck *τεκνογονία* treffen).

³ TU 42,3 (1918) S. 55.

unseres Verfassers nach keiner Seite zu extrem sein darf: sicher hat er sich — wenn vielleicht auch nicht immer bewußt — an Vorgänger angelehnt; aber bestimmt ist er als bedeutender, schöpferischer Geist dabei auch seine eigenen, neuen Wege gegangen.

An einigen Stellen, wo Origenes auf Zahlen zu sprechen kommt, finden wir dabei das Attribut *ἅγιος*. Bereits eines seiner ersten Werke (wenigstens die ersten Bücher), nämlich der Johanneskommentar, weist in Buch II 36, 220 (IV 95, 15) einen Text auf, in dem wir von *ἅγιος ἀριθμός* hören. Unser Autor findet es bedeutungsvoll, daß im Evangelium die zehnte Stunde, in der die Jünger des Johannes zu Jesus kamen, ausdrücklich angegeben wird, *ἐπεὶ δὲ δέκατος ἀριθμὸς τετῆρεται ὡς ἅγιος*. Die Eins hat nach Origenes nämlich den Vorrang vor allen andern Zahlen (sowohl sie selbst als auch die Zehn und die Hundert)¹. Im Gegensatz zu Lazarus, so lesen wir in Fragm. 79 des Joh. Kom. (IV 547, 10)*, ist Christus auch „unter den Toten frei gewesen“ (Ps. 87, 5) und *ἐν ἐλευθέρῳ καὶ ἁγίῳ ἀριθμῷ τῷ τρία* auferstanden. Die Drei gilt unserm Schriftsteller als Zahl der Vollkommenheit². In den Sel. in Ezech. 4, 14 (14, 191)** erscheint wiederum die Zehn als *ἅγιος ἀριθμός*, neben ihr aber werden auch die Sieben, Dreißig, Acht und andere als zu den „heiligen Zahlen“ zugehörig erwähnt. Anschließend an Apok. 1, 20 heißt es im Schol. Kom. zu Apok. IX (TU 38, 3 S. 24): Und da nicht anderswo dieses Licht notwendig ist als in den Kirchen (Gemeinden), so nannte er (der Menschensohn) die Gemeinden Leuchter, sie der Siebenzahl, die geheimnisvoll ist, unterstellend, *διὸ ἅγιος καὶ εὐλογημένος ἐστίν*. Die Sieben ist „heilig“, weil Gott bei der Welterschöpfung den siebenten Tag, den Sabbat, gesegnet und geheiligt hat (*εὐλογεῖν* und *ἁγιάζειν*)³. Sie ist die Zahl des Sabbats, jenes Tages, den Gott ganz besonders ausgezeichnet und aus der Zahl der übrigen Tage herausgehoben hat⁴.

Ἄγιος ist aber nicht das einzige Epitheton, das Origenes dem Worte *ἀριθμός* gibt. Zwei weiteren sind wir bereits begegnet, nämlich den Adjektiven *ἐλευθέρως* und *εὐλογημένος*. Daneben finden wir auch die

¹ Fragm. 62 in Jerem. (III 228, 27)*. — Com. Ser. in Matth. 142 (XI 295, 20 f.): bezüglich der Zehn. — Matth. Kom. tom. XI 3 (X 38, 21 f.): Die Hundert als *λεπὸς ἀριθμός*. — Matth. Kom. Fragm. 383 (XII 1 S. 164)*.

² Sel. in Ezech. (14, 220)**. — Joh. Kom. X 39, 270 (IV 216, 30 f.).

³ Gen. 2, 3 und Exod. 20, 11.

⁴ Vgl. Jerem. Fragm. 62 (III 228, 26)*.

Adjektive *ἱερός*¹, *τέλειος*², *θειός*³, sowie die nähere Bestimmung, daß die Zahl Zehn *ὄχι ὀλίγα μυστήρια* enthalte⁴. Nicht zuletzt sind es gerade diese Beiwörter, die uns den Sinn von *ἅγιος* bei *ἀριθμός* erkennen lassen: diese Zahlen schließen nämlich eine geheimnisvolle Kraft in sich, vor der der Mensch Scheu empfindet; sie stehen im Zusammenhang mit dem Göttlichen, sind vollkommen wegen ihrer symbolischen Bedeutung, und so erscheint das Beiwort *ἅγιος* für *ἀριθμός* durchaus gerechtfertigt.

5. Das Adverb *ἁγίως*

Verhältnismäßig selten treffen wir bei Origenes die adverbiale Verwendung des Wortes *ἅγιος*. Nur viermal begegnet es uns in dieser Form⁵.

Im Joh. Kom. XIX 4, 24 (IV 302, 31) kommentiert unser Verfasser Joh. 8, 19. Jesus macht den Juden den Vorwurf, daß sie weder ihn noch den Vater kennen; würden sie ihn kennen, so würden sie auch seinen Vater kennen. Nachdem Origenes 1. Kor. 6, 16 angeführt hat, sagt er: Wenn sich dies so verhält, so kannten die Pharisäer weder den Vater noch den Sohn, und wahrhaft war der, der spricht „Ihr kennt weder den Vater noch mich“. Schließlich gibt er die Mahnung: So soll denn der, welcher sich der Buhlerin hingibt, diese erkennen, und wer sich der Gattin hingibt, die Gattin, *μᾶλλον δὲ τούτου καὶ ἁγίως ἐγνωσέτω ὁ κολλώμενος τῇ κυρίῳ τὸν κύριον*. Unser Autor steigt also vom geschlechtlichen „Erkennen“ zum geistigen „Erkennen“ auf und nennt dies ein „ἐγνωσέναι μᾶλλον δὲ τούτου“ (= das geschlechtliche Erken-

¹ Vgl. S. 190, Anm. 1.

² Matth. Kom. tom. XII 36 (X 151, 1). — Joh. Kom. X 39, 270 (IV 216, 28). Philo, De migratione Abrahami, II 301, 18 (P. Wendland 1897), setzt zu *ἀριθμός* zwei Epitheta zugleich: *ἅγιος καὶ τέλειος* (Ed. minor P. Wendland-Cohn § 169 - II 293, 25). — Auch die Neuplatoniker sprechen von „τέλειοι ἀριθμοί“: siehe Proclus Diadochus, In Platonis Timæum Commentaria, tom. III (ed. E. Diehl): Index verborum, s. v. *ἀριθμός* und *τέλειος*.

³ Schol. Kom. zu Apok., Schol. XXVII. — *Ἀριθμός θειός* begegnet uns ebenfalls im Prokloskommentar zum platonischen Timaios; siehe im Index verborum, tom. III s. v. *ἀριθμός* und *θειός*.

⁴ Joh. Kom. II 36, 220 (IV 95, 15 f.).

⁵ In zwei Fällen handelt es sich um Fragmente.

nen) καὶ ἁγίως. Schon dieses gestufte Nebeneinanderstellen des verschiedenen „Erkennens“ zeigt uns, welcher Sinn im Adverb ἁγίως liegt. Es bedeutet etwa „in erhabener, vergeistigter Weise“, was durch den Ausdruck „μᾶλλον δὲ τοῦτου“ noch unterstrichen wird. Daß natürlich auch ein Ton des Ethischen im Begriff ἁγίως zutage tritt, ist nicht zu leugnen. — Der zweite Text, in dem uns das Adverb ἁγίως begegnet, stammt aus Martyr. 3 (I 5, 1). Der Alexandriner erhebt die Frage, ob einer wohl nicht nachher danksage, wenn er sehe, daß er, durch sein Bekenntnis (= das Martyrium)¹ von dem „Todesleib“ (vgl. Röm. 7, 24) erlöst, in heiliger Weise ausrufen könne: „Dank sei Gott durch Christus Jesus, unsern Herrn“ (Röm. 7, 25). Paulus versteht an der genannten Römerbriefstelle unter „Todesleib“ den Zustand der unerlösten Menschheit in ihrem Sündenelend, für Origenes hingegen ist „Todesleib“ meines Erachtens Bezeichnung des irdischen Lebens. Der Martyrer hat durch sein Bekenntnis den Himmel erreicht, und so ist er imstande, ἁγίως d. h. in einer vollkommenen, geistigen, himmlischen Art Gott durch Jesus Christus ewig dankzusagen. — Deutlich tritt das sittliche Moment bei ἁγίως in Erscheinung in Eph. Kom. Fragm. 30 (JTS 3 S. 567)*. Unser Autor zieht den Vergleich zwischen der Kirche und den Frauen und ihrem Verhalten dem Gatten gegenüber. Er betont dabei die Notwendigkeit des ἁγίως καὶ ἀπαθῶς καὶ ἀναμαρτήτως βιοῦν der Frauen nach dem Vorbild der Kirche. Gerade die Adverbien „ἀπαθῶς“ und „ἀναμαρτήτως“ erleichtern uns die Deutung des Wortes „ἁγίως“: es ist das ethische Moment, das im Vordergrund steht. Fragm. 15 des 1. Kor. Kom. (JTS 9 S. 245)* bringt uns die Zusammenstellung καλὰ - ἄγνῳς - ἁγίως. Es handelt sich um den geistigen Bau, den Paulus durch seine Predigt- und Lehrtätigkeit in Korinth grundlegte. Den Grund des Baues bildet Jesus Christus. Womit ein jeder weiterbaut, wird sich zeigen beim Gericht. Wenn wir nun καλὰ νοοῦμεν καὶ διανοοῦμεθα, so errichten wir ein Gebäude aus „Gold“; εἰ ἄγνῳς λέγοντες πάντα λόγον λεγόμενον ἁγίως λέγομεν, so wird der Bau wie „Silber“ sein. Gold und Silber sind Bezeichnungen des Wertes, der Kostbarkeit und Beständigkeit des aufgeführten Werkes. Ἀγνῳς λέγοντες πτλ. scheint mir auf die treue Pflichterfüllung in der Lehrverkündigung hinzuweisen, womit bereits auch der Sinn von ἁγίως bestimmt ist: wie bei ἄγνῳς, so wird auch bei ἁγίως an der behandelten

¹ Der Text ist hier allerdings verdorben; „ὁμολογίας“ ist eine Konjekture von Koetschau, der dieses Wort für das unverständliche διμύλλας setzt.

Stelle die ethische Seite des Heiligkeitsbegriffes besonders betont. Man könnte die Ausdrücke paraphrasiert etwa wiedergeben mit „in reiner Absicht, getreu der von Gott gestellten Aufgabe das Wort Gottes verkünden“. Zugleich hebt aber das Adverb *ἀγίως*, gerade wenn wir den Zusammenhang beachten (die Wendung *καλὰ νοεῖν* und die Begriffe „Gold“ und „Silber“), den Wert der Verkündigungsart und die Hochschätzung dafür hervor.

II. KAPITEL

DAS VERBUM *ΑΓΙΑΖΕΙΝ*

Im Vergleich zum Adjektiv *ἅγιος* gebraucht Origenes das Verbum *ἀγιάζειν* selten¹.

Fragm. 67 in Luc. (IX 266, 4)* legt dar, daß *σῶμα, πνεῦμα, ψυχή* durch den Sauerteig des Heiligen Geistes geheiligt werden (*ἀγιάζεται*), sodaß *ἐν φύραμα* entstehe. Der Vergleich zeigt klar die umformende Kraft und Macht des Geistes Gottes; dieses *ἐν φύραμα* ist ganz von ihm durchwirkt. Und da der Heilige Geist der göttliche Geist ist, wird eben dieser „Teig“ (= als Bild des Menschen) geheiligt, vergöttlicht, durchdrungen und immer mehr umgebildet vom Pneuma, das *ἅγιον* ist. Ähnlich ist die Wirksamkeit Christi, des wesentlichen *ἁγιασμός*. Davon hören wir im Joh. Kom. I 34, 247 (IV 44, 2. 4). Durch Christus, den *ἁγιασμός οἱ ἅγιοι ἀγιάζονται*. Christus wird nicht nur aufgefaßt als ethisch vollkommen (das ist natürlich eingeschlossen), sondern hier geht der Sinn des Wortes tiefer. Wenn Origenes schreibt, wir Menschen würden durch Christus geheiligt, so heißt das, wir erhalten durch ihn, der Gott ist, Anteil am göttlichen Wesen², wir werden aus dieser Welt ausgesondert, und auf eine höhere, übernatürliche Seinsstufe erhoben. Von der Heiligung Christi selber ist die Rede im Fragm. 10 des Joh. Kom. (IV 492, 13)*, wo dargelegt wird, Christus sei vom Vater geheiligt

¹ Im außerbiblischen Sprachgebrauch, wo *ἀγιάζειν* üblich ist, begegnet uns die Form *ἀγιάζειν* fast nie.

² Sehr richtig ist meines Erachtens, wenn Procksch, Kittel, Theol. Wörterbuch, I 112f., bezüglich des NT darauf hinweist, daß *ἀγιάζειν* weniger die Selbstheiligung als die Heiligung durch Gott bedeute; das „Heiligen“ der Christen geht häufiger von Gott resp. von Christus als Subjekt aus, als von ihrem eigenen Tun.

und bezeugt worden vor dem Täufer, und so sei er als würdiger (als Johannes) und als ihn überragend erwiesen. Was soll nun durch diese „Heiligung“ (*ἡγιασμένοι*) ausgedrückt werden? Es liegt darin der Gedanke der Auserwählung, der Salbung und Bestimmung Christi für den Messiasberuf durch den Vater.

Bereits die zuletzt angeführte Stelle brachte eine Anspielung auf die Taufe. Es finden sich nun einige Texte (allerdings handelt es sich dabei um Fragmente), wo das Verbum *ἁγιάζειν* ausdrücklich in Beziehung zur Taufe gesetzt wird. So lesen wir im Joh. Kom. Fragm. 36 (IV 512, 11. 13)*, daß auch der Leib, nicht bloß die Seele durch das „Bad der Wiedergeburt“ (vgl. Tit. 3, 5) geheiligt werden müsse. An der Auserwählung der Seele des Menschen durch die Taufe soll also auch sein Körper Anteil haben und in eine höhere Sphäre versetzt werden. Das Wasser der Taufe aber, das diese Wirkung hervorbringt, ist nicht bloßes (*ψιλόν*) Wasser, sondern es wird, wie der Alexandriner betont, durch eine gewisse geheimnisvolle Herabrufung (*μυστικῇ τινι ἐπικλήσει*) geheiligt: Das Wasser, das den Menschen aus dem gewöhnlichen, profanen Bereich aussondern soll, muß, damit es diese Kraft in sich schließe, selbst zuerst durch eine besondere Weihe vom gewöhnlichen Wasser unterschieden und ausgesondert werden. Aus dem gleichen Kommentar vernehmen wir im Fragm. 79 (IV 547, 10)*, daß durch die Heilige Drei Christus auch uns in der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes hin heilige, mit andern Worten: durch die Taufe wird uns neues, göttliches Wesen und Leben geschenkt, wir treten mit Gott in unmittelbare Verbindung¹. — Hieß es im Fragm. 36 des Johanneskommentars, daß das Wasser durch eine geheimnisvolle Herabrufung geheiligt werde, so bringt uns Luc. Hom. VII (IX 45, 9)* den Gedanken, daß der Erlöser zu dem Zwecke zu Johannes dem Täufer kam, um dessen Taufe zu heiligen (*ἵνα . . . ἁγιάσῃ*), d. h. sie durch seine Einwirkung und seine Gegenwart in einen erhabeneren Stand und Rang zu heben; und im Matth. Kom. Fragm. 56 (XII 1, 37)* wird als Begründung für die Taufe Jesu angeführt, das sei geschehen *διὰ τὸ ἁγιάσαι τὰ ὕδατα ἡμῖν*. — Die Apologie gegen

¹ Vgl. Röm. Kom. 8, 5 (PG 14, 1166 A-C), lat.: Der Heilige Geist nimmt jene, die der Sohn dem Vater darbringt, auf, um sie zu heiligen, d. h. der Heilige Geist heiligt die Menschen durch die Taufe. Heiligung = Taufe, in der allein der Mensch den Heiligen Geist erhält.

Celsus spricht im Buch VIII 33 (II 249,8) vom *σῶμα ἁγιάζον*. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß es sich dabei um den eucharistischen Leib des Gottmenschen handelt, der in sich heilig = himmlisch, göttlich ist. Und gerade weil er dies ist, besitzt er auch die Kraft, auf den Menschen heiligend, vergöttlichend zu wirken, den Menschen teilnehmen zu lassen an seinem Wesen. — Die Schriftstelle Matth. 15,18 ff. gibt unserm Verfasser im Matth. Kom. tom. XI 14 (X 57,21. 22. 28; 58,2) Anlaß, sich über das „durch Gottes Wort und Gebet“ (1. Tim. 4,5) geheiligte Brot zu äußern. Darunter haben wir meines Erachtens die Eucharistie zu verstehen. *Ἀγιάζειν* ist hier Ausdruck für die Segnung, wodurch das materielle Brot dem gewöhnlichen Bereich entzogen wird. Es wird erhöht, erhoben, umgewandelt in den Leib Christi¹. Das durch Gottes Wort und Gebet geheiligte Brot heiligt jenen, der an der Eucharistie teilnimmt, nicht durch die der eigenen Natur des Brotes und Weines zukommende Kraft (*τῷ ἰδίῳ λόγῳ*); denn wenn sich dies so verhielte, so würde auch derjenige geheiligt, der des Herrn „unwürdig“ (vgl. 1. Kor. 11,27) ist. Die Wirkung, die diese geheiligte Speise, dieses göttliche Brot hervorbringt (resp. das von der göttlichen Logoskraft erfüllte Wort, das über das Brot gesprochen wird), besteht in der Vergöttlichung des sie Genießenden (auch hier ist es die Logoskraft, die die Umwandlung und Erhebung bewirkt)².

Wie schon bei Paulus, tritt auch bei Origenes im Gebrauch des Verbums *ἁγιάζειν* verschiedentlich, allerdings irgendwie gegeben durch die zu kommentierenden Schriftstellen, der Gedanke an die Rechtfertigung hervor; der Heiligkeitsbegriff bekommt so eine stark passive Färbung. Heiligung ist demnach gottgewirkter Zustand, nicht sittliche Eigentat

¹ Bd. X 57,21 lautet der Ausdruck einfach *τὸ ἁγιαζόμενον* durch „das Wort Gottes und Gebet“. — Bd. X 57,28 wird gesprochen vom Essen *ἀπὸ τοῦ ἁγιασθέντος λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξει ἄρτου*. — Bd. X 58,2 begegnen wir der Wendung *τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα*. — Bd. X 47,14 ist es nicht ganz sicher zu entscheiden, ob mit dem *ὀνομαζόμενος ἄρτος τοῦ κυρίου*, der die Fähigkeit des *ἁγιάζειν* hat, ebenfalls die Eucharistie gemeint ist, oder die geistige Nahrung der Belehrung.

² Bezüglich der hier von Origenes vertretenen Auffassung verweise ich auf den überaus lehrreichen Artikel von O. Perler, Logos und Eucharistie nach Justinus 1. Apol. c. 66, „Divus Thomas“ 18. Bd. (1940) S. 314-316. — Zu weit geht meines Erachtens E. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, S. 122 Anm. 1, der sagt, das religionsgeschichtliche Faktum vom Essen der geweihten Speise und ihrer vergöttlichenden Wirkung finde sich auch bei Origenes, sei aber völlig spiritualisiert und ganz auf die mystische Schau bezogen.

des menschlichen Subjektes. Dieser gottgewirkte Zustand besteht darin, daß der Mensch dem gewöhnlichen Leben, der Welt entzogen und durch Gott in einen höheren, den göttlichen Zustand versetzt wird. Dieser Sinn von *ἀγιάζειν* liegt in Luc. Hom. VII (IX 51,13)*¹, wo es heißt, Johannes der Täufer, der noch im Mutterschoße war, ἦσθετο, ὅτι κύριος ἦλθεν ἐν τῇ μητρὶ, ἵνα αὐτὸν (sc. Ἰωάννην) παραλάβόν (Klostermann liest *προλαβόν*) ἀγιάσῃ. In Jerem. Hom. I 5 (III 3,32) zieht der Alexandriner die Parallele zwischen Jeremias, der schon im Mutterschoße geheiligt worden war, und Abraham, und bemerkt bezüglich des Letztgenannten: ἀλλὰ ὅστερόν ποτε ἡγιάσθη ὁ Ἀβραάμ, ὅτε ἐξῆλθεν „ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ“ (vgl. Gen. 12,1). Durch die Wendung ὅτε ἐξῆλθεν κτλ. kommt besonders schön der Gedanke der Aussonderung und der Bestimmung zu speziellem Dienste Gottes in *ἀγιάζειν* zum Ausdruck. In § 11 der gleichen Homilie (III 10,2-8), wo immer noch Jeremias 1,5 kommentiert wird, finden wir nicht weniger als siebenmal das Verbum *ἀγιάζειν* in verschiedenen Formen gebraucht. Der Sinn des Wortes ist auch hier: Rechtfertigung des Propheten durch Gott selbst, Aussonderung aus der Menge zu einer gottgewollten Aufgabe, d. h. zum Prophetenamt. Dieser letzte Gedanke tritt klar zutage in III 10,6 f., wo das Verbum *ἀγιάζεσθαι* vom Erlöser ausgesagt wird: es besagt seine Weihe zum Messiasberuf. Wenn § 14 der 1. Jerem. Hom. (III 12,7) darlegt, da Jeremias schon im Mutterschoße geheiligt worden sei, werde ihm weder eine Zange noch eine Kohle vom Altar gesandt, sondern des Herrn Hand selber habe ihn berührt, so verbindet Origenes mit der Vorstellung des Aussonderns im Worte *ἀγιάζειν* zugleich die des Reinseins und Freiseins von Sünden, also den Gedanken an das Ethische.

Luc. Hom. XI (IX 82,9)* handelt von der Symbolik der Volkszählung bei der Geburt Christi: Darin scheint das Geheimnis angedeutet, daß Jesus bei der Aufzeichnung des ganzen Erdkreises mitaufgezeichnet werden sollte, damit er, mit allen auf dem Erdkreis Wohnenden mitaufgezeichnet, ἀγιάσῃ τὴν οἰκουμένην καὶ μεταθῇ τὴν ἀπογραφὴν ταύτην „εἰς βιβλὸν ζώντων“ (vgl. Apok. 20,15). In diesem Text wird der Ton von *ἀγιάζειν* ebenfalls auf die durch Christi Erscheinen in der Welt bewirkte Aussonderung der Welt für Gott und den Himmel gelegt, was durch den zweiten Satz, der von der Versetzung der Welt mit Christus „ins Buch der Lebendigen“ spricht, verstärkt wird.

¹ Das Catenenfragment ist durch die lateinische Uebersetzung gedeckt.

In den Sel. in Ps. 26,5 (12,110)** hören wir, nach dem Psalmisten sei das „Zelt“ (Gottes) nicht an einem geographischen Ort gewesen, ἀλλὰ ἐν ψυχῇ καταστάσει ἡγιασμένη καὶ πάσης ἀπηλλαγμένη τῆς τῶν πολλῶν κοινωνίας. Wie mir scheinen will, wird an dieser Stelle besonderes Gewicht gelegt auf das moralische Moment. Das zeigt meines Erachtens die Beifügung „losgelöst von der Gemeinschaft mit aller Vielheit“ (Vielheit = Sünde, Unvollkommenheit), sowie die noch folgende Erwähnung des Hauses τῆς τελειότητος. Im Matth. Kom. tom. XI 14 (X 57,14) kommt unser Autor im Anschluß an Matth. 15,18 f. auf das zu sprechen, was den Menschen verunreinige, gemein mache (κοινοῦν) und was ihn heilige, aussondere (ἀγιάζειν). „Heiligen“ besagt hier nicht einfach physische Reinigung, sondern wir müssen den Begriff im übertragenen Sinne nehmen: Das Böse und Schlechte verunreinigt den Menschen innerlich (sittlich), das Gute hingegen macht ihn besser, tugendhafter. — Fragm. 10 der Sam. Erklärung (III 298,19. 21)* zu 1. Sam. 21,5 f. zeigt eine deutliche Anlehnung an alttestamentliche Vorstellungen des Heiligkeitsbegriffes: ἀγιάζειν weist hier auf die rituelle, kultische Reinheit hin. Nur in diesem Zustand der Reinheit durfte man von den Schaubroten genießen, die nach Origenes zugleich eine reinigende Wirkung besaßen; er führt nämlich aus: εἰ δὲ οὐκ (sc. ἡγνισμένα) ἦν (sc. τὰ παιδία) πάντως ἡγιάζετο διὰ τοῦ φαγεῖν τὸν ἄρτον τῆς προθέσεως.

Im Joh. Kom. X 19,115 (IV 190,24 f.) erwähnt Origenes solche Menschen, die durch ihr Benehmen das Haus des Vaters nicht geheiligt und somit zu einer Stätte des Handels gemacht haben. Ἀγιάζειν bezeichnet das besondere Benehmen gegenüber dem Hause Gottes, die Ehrfurcht davor, weil es durch die Gegenwart Gottes einen besondern Platz unter allen Häusern einnimmt. Dieser Gedanke der Verehrung erscheint, sogar noch gesteigert, auch im Verbum ἀγιάζειν in PE XXV 2 (II 358,12), wo sich unser Autor zu den beiden Vaterunser-Bitten „Geheiligt werde dein Name“ und „Zu uns komme dein Reich“ äußert. „Heiligen“ besagt hier bei Origenes dasselbe wie im NT: es ist Ausdruck der dem Wesen Gottes entsprechenden Anbetung durch die Menschen. Nur bei der Darlegung der Art und Weise dieser anbetenden Verehrung geht Origenes seine eigenen Wege, was uns hier jedoch nicht weiter zu interessieren braucht. Im Zusammenhang mit der Stelle aus PE stehen zwei Fragmente des Matthäuskommentars. Fragm. 119 (XII 1,63)* betont daß kein βέβηλος καὶ ἀκάθαρτος καὶ πόρνος den

„Namen“ Gottes zu heiligen imstande sei. Als Begründung wird angeführt: ὃ γὰρ ἡγίασται τοῦτο (sc. τὸ ὄνομα) συμβέβηκεν αὐτῷ ἁγίῳ γεγονέναι. Das Verbum ἁγιάζειν bedeutet auch hier „verehren“ und „anbeten“, sich vor ihm beugen und ihn als Herrn und Gott anerkennen¹. Nur wird daneben auch noch die Wirkung dieser Handlung erwähnt: Sie vermag nämlich den Menschen sittlich umzugestalten und zu erneuern, ihn von der Sünde zu befreien. Fragm. 121 (XII 1, 63)* befaßt sich ebenfalls mit der Vaterunser-Bitte „Geheiligt werde dein Name“ und stellt sprachliche Reflexionen über die optativische und imperativische Form des Verbums an, bringt aber darüber inhaltlich nichts Neues.

In zwei Fragmenten beschäftigt sich unser Verfasser mit einer Namen-Erklärung, wobei er auf ἁγιάζεσθαι zu sprechen kommt. Es handelt sich um den alttestamentlichen Begriff des Nasiräers. Zu Klageged. 4, 7 bemerkt Origenes im Fragm. 102 (III 271, 26)*, Jeremias meine mit dem „ναζιραῖοι“ die „ἀγιάσαντας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ“, ἡγιασμένοι γὰρ τὸ „Ναζιραῖοι“ δηλοῖ. Im Matth. Kom. Fragm. 36 (XII 1, 30)* bringt Origenes ganz ähnliche Gedanken. Er sagt: Wenn Ναζωραῖος gleichbedeutend ist mit ἡγιασμένος, so haben viele Propheten Christus ναζωραῖον, d. h. ἅγιον genannt. Denn auch die Schrift pflegt τοὺς ἡγιασμένους „ναζωραίους“ zu nennen. An beiden Stellen läßt sich mit Leichtigkeit ersehen, welches Moment des Begriffes unser Autor im Auge hat: es ist der Gedanke des Absonderns, des in spezieller Weise sich Gott Weihens und Uebergebens. Denn schon das hebräische Wort „nasar“ besagt „aussondern“². Origenes übernimmt hier also, wenn er ἁγιάζεσθαι gebraucht, mit dem Worte der LXX auch dessen Inhalt.

Zusammenfassend kann über den Gebrauch und die Bedeutungen des Verbum ἁγιάζειν bei Origenes gesagt werden, daß er diesbezüglich nichts Neues bietet. Wenn er ἁγιάζειν (in den verschiedenen Formen) verwendet, so will er damit jene Bedeutungen verbinden, die ihm aus der Heiligen Schrift geläufig sind. Hervorzuheben wäre bei Origenes vielleicht der Gedanke an die Vergöttlichung, der aus dem Verbum ἁγιάζειν spricht (Grundgedanke ist aber auch hier die Vorstellung des Aussonderns).

¹ Vgl. etwa 1. Petr. 3, 14f.

² Implizit ist natürlich auch das moralische Moment vorhanden; denn die Nasiräer zeichneten sich durch ihren vorbildlichen Lebenswandel aus. Auch legten sie sich durch ihre Gelübde besondere Verpflichtungen auf.

ΚΑΘΑΓΙΑΖΕΙΝ¹. Die Sel. in Ps. 19, 4 (12, 77)** bringen uns das Verbum *ἀγιάζειν* in der verstärkten Form *καθαγιάζειν* = ganz, durch und durch heiligen. Wir haben auch in diesem Wort eine Anlehnung an das alttestamentliche Opfer vor uns. In *καθαγιάζειν* liegt der Sinn: dem Dienste Gottes weihen, für den Kult bestimmen und aussondern. Aber wegen des beigefügten Substantivs *πυρί* kommt damit zudem der Gedanke des vollständig Gereinigtwerdens zum Ausdruck.

ΑΓΙΑΣΤΙΚΟΣ. Zum Verbum *ἀγιάζειν*² gehört das Adjektiv *ἀγιαστικός*, das uns im Fragment 527 aus dem Matth. Kom. (XII 1, 216)* begegnet. Obschon sich schwere Bedenken bezüglich der Echtheit dieses Stückes ergeben³, möge der Text der Vollständigkeit halber doch erwähnt und behandelt werden. Origenes kommentiert Matth. 26, 26 ff., wo von der Einsetzung der Eucharistie durch Christus die Rede ist. Er führt aus, daß wir durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi auch *τὴν ζωοποιὸν αὐτοῦ καὶ ἀγιαστικὴν δύναμιν ἔχωμεν ἐν ἑαυτοῖς*. Der Alexandriner spricht von einer lebendig- und heiligmachenden Kraft der sakramentalen Gestalten. Es kann sich bei dieser *δύναμις ζωοποιός* nicht um eine Macht handeln, die bloß natürliches Leben verleiht, und damit ergibt sich auch von selbst die Bedeutung, die im zweiten Beiwort *ἀγιαστικός* liegt: dieses dient zur Bezeichnung der vergöttlichenden Wirkung der Eucharistie.

¹ Vgl. W. Bauer, Wörterbuch, s. v. *ἀγιάζω* Nr. 3. — Liddell-Scott bringt Belege für *καθαγιάζειν* aus der LXX-Uebersetzung des AT und aus Philo, Leges Allegoricæ (I 115 P. Wendland. — Ed. minor § 140, I 139), und übersetzt „devote, dedicate“. In der Form *καθαγιάζειν* mit derselben Bedeutung erscheint das Verbum bei Herodot 2, 47, wo wir, wie bei Origenes, die nähere Bestimmung „*πυρί*“ treffen; das Verbum bedeutet nach Liddell-Scott besonders „weihen einer verbrannten Gabe“ (ein weiterer Beleg bei Herodot für *καθαγιάζειν* findet sich 2, 130), kann aber auch „verbrennen“ bedeuten (Herodot 1, 202). Vgl. dazu: *καθαγιάζειν τι ἐπὶ πυρί*: etwas als Opfer darbringen auf dem Feuer des Altars: Euripides, Ion 707.

² E. A. Sophocles, A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Cambridge 1914. Als Belege werden nur Basilius (PG 29, 660 A) und Macarius von Alexandrien (PG 34, 642 A) erwähnt. — Blass-Debrunner, § 113, 2.

³ Der Thesaurus von Stephanus erwähnt als Belege für *ἀγιαστικός* nur Autoren, die einer späteren Zeit als Origenes angehören. Von Gregorius von Nyssa, contra Eunomium II (PG 45, 472 B) haben wir eine in den Termini mit unserem Fragment überraschend ähnliche Stelle über den Heiligen Geist, wodurch der Zweifel bezüglich Echtheit unseres Stückes noch verstärkt wird: „Der Heilige Geist ist das Gute und das Heilige; *ὁπερ ἐστὶν εὐθὲς ἡγεμονικόν, ζωοποιὸν τὸ πάσης τῆς κτίσεως πε-*

III. KAPITEL

DIE SUBSTANTIVE DES STAMMES ΑΓ-

ΑΓΙΑΣΜΟΣ

Als *nomen actionis* bedeutet *ἀγιασμός* eigentlich die Handlung (heilig machen, heilig werden, sich heilig machen), was im Deutschen durch das Substantiv „Heiligung“ zum Ausdruck gebracht wird. Aber *ἀγιασμός* wird auch verwendet, um den Zustand des Heiligseins, die Heiligkeit, zu bezeichnen. Beide Bedeutungen finden wir schon in den wenigen Stellen der LXX-Uebersetzung des AT, wo die Beziehung des Wortes auf den Kultus überwiegt¹. Im NT wird mehr der Zustand als die Handlung hervorgehoben², und zwar liegt dabei der Ton überall auf dem sittlichen Moment³. Was den Alexandriner betrifft, so begegnen wir bei ihm mehrmals dem Substantiv *ἀγιασμός*. Er übernimmt es in der Bedeutung, die es bereits im NT besaß. Besonders häufig ist die Verwendung des Wortes für Christus im Anschluß an 1. Kor. 1,30. Wenn Christus so genannt wird, so soll damit auf ihn als den Urheber der menschlichen Heiligkeit hingewiesen werden. Er besitzt als Gott — das ist der tiefste Grund, weshalb er den Namen *ἀγιασμός* erhält — eine unendliche sittliche Vollkommenheit; nur von heiligen Personen — und Christus *ist* ja der substantielle *ἀγιασμός* — kann die Wirkung des *ἀγιασμός* ausgehen.

Im Joh. Kom. I 9,59 (IV 15,14) nimmt Origenes einfach Bezug auf 1. Kor. 1,30, wo gesagt wird, Christus sei uns von Gott her zur Rechtfertigung und zur Heiligung und zur Erlösung geworden. Joh. Kom. I 34,247 (IV 44,4) spricht zuerst von Christus als der Weisheit Gottes: jeder Weise aber nimmt, in dem Maße als er Weisheit faßt, teil an Christus, sofern dieser die Weisheit ist. Dann fährt Origenes fort, dasselbe gelte auch bezüglich des *ἀγιασμός* und der *ἀπολύτρωσις*. Jeder von uns werde durch jene Heiligkeit geheiligt, d. h. auf Grund der Gemeinschaft

οικρατήτικόν τε καὶ ἀγιαστικόν. Maximi Schol. in Dionys. Areopag. 229 spricht von *ἡ τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀγιαστικὴ δύναμις*.

¹ Procksch, bei Kittel, Theol. Wb. I 114.

² Bauer, Wörterbuch, s. v. *ἀγιασμός*. — Williger, Hagios S. 84 Anm. 3 Schluß (S. 85).

³ Vgl. Procksch, bei Kittel, Theol. Wb., I 115.

mit dem Gottmenschen Jesus Christus erhalten die Christen einen neuen Seeleninhalt, nämlich Anteil am Wesen Gottes. Dieser neue Zustand erfordert aber eigenes Mittun, legt sittliche Verpflichtungen auf. Christus *bewirkt* den *ἁγιασμός* (Handlung) nur, insofern er *ἁγιασμός ist* (Zustand). Etwas später, in § 249 (IV 44, 14) wird die Frage untersucht, ob Christus, der unser *ἁγιασμός* ist, seinerseits den *ἁγιασμός* vom Vater erhalte. Zu Joh. 3, 35 „der Vater liebt den Sohn“ bemerken Fragm. 50 (IV 525, 1)* sowie Fragm. 127 (IV 570, 23)* aus dem Johanneskommentar, Gott liebe seinen Sohn, der die Wahrheit, die Weisheit und die Heiligkeit sei. Auf die sittliche Vollkommenheit Christi als den wahren *ἁγιασμός* weist auch Fragm. 1 aus dem Prov. Kom. zu Prov. 1, 28 (13, 227)** hin, wo betont wird, wer Christus anrufe, der lade die Weisheit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit und jegliche Tugend (!)¹ zu sich ein. Wenn der Alexandriner in Jerem. Hom. VIII 2 (III 57, 7) darlegt, Christus sei die *σοφία* Gottes, seine *δύναμις*, die *δικαιοσύνη*, der *ἁγιασμός* und die *ἀπολύτρωσις*, so erinnern wir uns wiederum sofort an 1. Kor. 1, 30².

Wie in den meisten bereits erwähnten Stellen, so drückt *ἁγιασμός* auch in den Sel. in Ps. 4, 9 (11, 457)** stärker den Zustand als die Handlung aus. Es heißt daselbst, der genannte Psalmvers 9 bezeichne die Seltenheit der Heiligkeit, besonders in den Kreisen der Sünder. Gerade durch die Erwähnung der Sünder wird der Hauptton auf das Ethische im Worte *ἁγιασμός* gelegt. Mehr die Handlung, die Heiligung, wird in den Vordergrund gestellt in Jerem. Hom. XVII 4 (III 147, 10f)³, wo gesagt wird, der Ungerechte verlasse die Gerechtigkeit: *καὶ βέβηλος γινόμενος καταλείπει ἁγιασμόν*. Das Nebeneinanderstellen dieser beiden entgegengesetzten Begriffe (*βέβηλος* — *ἁγιασμός*) läßt uns erkennen, daß unser Verfasser in *ἁγιασμός* das sittliche Moment unterstreichen will. Fragm. 42 der Jerem. Hom. (III 220, 2)* nennt den Dienst Gottes

¹ Vgl. Matth. Kom. tom. XIV 7 (X 290, 3-15): Und wenn ich sage, er (Christus) herrsche über jeden Gedanken, so meine ich, er herrsche, sofern er die Gerechtigkeit ist und die Wahrheit und alle übrigen Tugenden . . .

² Ganz ähnlich Jerem. Hom. VIII 2 (III 57, 13) und XVII 4 (III 147, 10). — Matth. Kom. tom. XV 22 (X 414, 32): Neben den bereits erwähnten Bezeichnungen für Christus erscheinen hier *εἰρήνη*, *ἀλήθεια*, *ὁδὸς ἡ φέρουσα πρὸς θεόν*, *ζωὴ ἀληθινή*. Vgl. Matth. Kom. tom. XII 25 (X 126, 1-9). Ferner Matth. Kom. Fragm. 14 (XII 1 S. 21)*.

³ Vgl. denselben Text in den Sel. in Jerem. 17, 13 (15, 442)** mit kleinen Änderungen. Wie in Matth. Kom. tom. XV 22 (X 414, 32) wird hier die *εἰρήνη* erwähnt.

(ὕπηρεσία) „ἁγιασμός“, was hier soviel ist wie „heiliger Dienst gegenüber Gott und seiner Sache“. Er ist es aber nicht wegen desjenigen, der den Dienst erfüllt, sondern wegen des Objektes (Gott), auf das er sich bezieht.

Zwei Fragmente des 1. Kor.-Kommentars bringen ebenfalls den Ausdruck ἁγιασμός. Nachdem Origenes die Epheserbriefstelle 3,8 angeführt hat, sagt er in Fragm. 20 (JTS 9 S. 360)*: οὐχ ὅτι κατὰ τὸν ἁγιασμὸν ἐλάττων ἦν (sc. Παῦλος) „πάντων ἁγίων“ . . . , ἀλλὰ ἐπὶ πάντων τῶν πιστευόντων ταπεινότερον ἑαυτὸν ἐποίει . . . Nach unserem Alexandriner ist der Apostel also in bezug auf Heiligkeit — hier als Zustand gefaßt, der aber zugleich ein dynamisches Eigentum, ein Sich-Entfalten verlangt (Heiligung) — nicht geringer als „alle Heiligen“, sondern er machte sich selbst geringer als alle Gläubigen. In Fragm. 36 (JTS 9 S. 505)* äußert sich Origenes zu 1. Kor. 7, 14: καὶ ὥσπερ μεταδίδωσιν ὁ πιστὸς ἁγιασμοῦ τῇ ἐθνικῇ γαμετῇ, ἣ τὸ ἐναντίον ἡ πιστῇ τῷ ἀπίστῳ ἀνδρὶ, οὕτω καὶ ὁ ἄπιστος μεταδίδωσιν μολυσμοῦ τῇ πιστῇ γυναικὶ ἢ τῷ πιστῷ ἀνδρὶ ἡ ἄπιστος γυνή. Wie mir scheint, dürfen wir an der vorliegenden Stelle in ἁγιασμός nicht so sehr das sittliche Moment sehen, meines Erachtens ist das Wort tiefer zu fassen. „Heiligkeit“ bedeutet den Zustand des Christen, der sich aus seiner Stellung als durch die Taufe gnadenhaft mit Gott verbundener Christ ergibt. Μολυσμός weist uns freilich in erster Linie auf das moralische Gebiet hin; aber da man auch von einem μολυσμὸς τοῦ πνεύματος (2. Kor. 7, 1) sprechen kann, so glaube ich, man dürfe „Befleckung“ ebenfalls im übertragenen Sinn, in der Bedeutung „Heidentum, Unglaube, Leben in der Sünde und der Gottentfremdung“ fassen.

Fragm. 137 II aus dem Matth. Kom. (XII 1,69)* erläutert Matth. 7,6 „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werft die Perlen nicht den Schweinen vor“. Es heißt dann, nach Deut. 23,19 müsse man bezüglich dieser Tiere kein Lösegeld „ins Haus Gottes“ bringen. Als Begründung führt unser Autor an: πάντα γὰρ ἀλλότριον ἁγιασμοῦ τὸ ζῶον. Es ist klar, daß es sich bei diesem ἁγιασμός nicht um innere Heiligkeit handeln kann. Es soll einfach die rituelle Reinheit gemäß den Bestimmungen des alttestamentlichen Kultgesetzes damit bezeichnet werden; ἀλλότριον ἁγιασμοῦ ist dem Sinne nach äquivalent mit dem skripturistischen Begriff βδέλυγμα κυρίῳ der zitierten Stelle aus dem Deuteronomium.

Bereits fand ein Fragment aus Jes. Nav. Hom. XIX 3 (VII 412,28)*

Erwähnung (siehe S. 144 Anm. 2), in dem Origenes sich mit der philologischen Untersuchung des hebräischen Namens Kades befaßt, ohne jedoch dabei auf die semasiologische Seite desselben näher einzutreten. Er kommt zum Schluß: *Κάδης „ἅγιον καὶ ἁγιασμός ἐρμηνεύεται“*.

ΑΥΤΟΑΓΙΑΣΜΟΣ¹. Im Joh. Kom. I 9,59 (IV 15,14) stellt der Alexandriner die Frage: *τίς δὲ διστάξει, εἰ ἀποδοικαιοσύνη² ἀγαθὸν ἐστὶ καὶ αὐτοαγιασμός καὶ αὐτοαπολύτρωσις³*; jene, die Jesu frohe Botschaft bringen, verkündigen ja gerade diese Dinge (*ἀποδοικαιοσύνη κτλ.*) als etwas Erfreuliches, indem sie von Jesus sagen, er sei uns *δικαιοσύνη ἀπὸ θεοῦ καὶ ἁγιασμός καὶ ἀπολύτρωσις* (vgl. 1. Kor. 1,30) geworden. Damit verwandt ist eine Stelle aus Jerem. Hom. XVII 4 (III 147,2), wo Origenes zu Jerem. 17,13 „ὑπομονή Ἰσραήλ“ sagt: *ὥσπερ ἀποδοικαιοσύνη ἐστὶν ὁ σωτήρ, αὐτοαλήθεια⁴, αὐτοαγιασμός, οὕτω αὐτοῦπομονή⁵*. Unser Verfasser steigert hier die Begriffe, die wir in 1. Kor. 1,30 treffen, durch das Präfix *αὐτο-* und fügt noch andere Attribute Christi hinzu. Er will damit sagen, daß Christus den Gläubigen *ἁγιασμός* mitteilen kann, weil er ihn in eminentem Maße besitzt, ja nicht nur ihn besitzt, sondern selbst (*αὐτο-*) wesenhaft *ἁγιασμός* ist. Durch die Zusammenstellung mit den übrigen hier erscheinenden Begriffen zeigt sich, daß Origenes an den beiden angeführten Stellen den Akzent von *ἁγιασμός* auf das sittliche Moment des Begriffes legt.

¹ Bindungen mit *αὐτο-* finden sich bei Origenes mehrere. Zwei wurden bereits auf Seite 94 erwähnt (siehe dazu Anm. 4 und 5). Was das Substantiv *αὐτοαγιασμός* betrifft, so geben die Wörterbücher (Liddell-Scott bringt das Wort gar nicht) neben den Stellen des Origenes nur einen Beleg aus Athanasius (PG 25,93). Daß diese Bindungen mit *αὐτο-* in der Terminologie des Neuplatonismus beliebt sind, wurde schon auf Seite 94, Anm. 4 betont.

² E. A. Sophocles in seinem Lexikon bringt als Belege dafür nebst den hier behandelten Origenes-Texten nur noch eine Stelle aus Plotin, Ennead. I 31,1 (Creuzer). Der Thesaurus erwähnt daneben noch spätere Autoren.

³ Bei Liddell-Scott fand ich das Wort nicht verzeichnet. Sophocles und Thesaurus führen nur diese einzige Stelle bei Origenes an und bemerken, es sei eine Bezeichnung für Gott selbst.

⁴ Liddell-Scott führt nur das Adverb *αὐτοαληθῶς* und *τὸ αὐτοαληθές* an. Außer bei Origenes kommt *αὐτοαλήθεια* bei verschiedenen kirchlichen Schriftstellern nach Origenes vor.

⁵ Außer den Stellen bei unserm Alexandriner fand ich in den Lexika keine Belege aus Werken anderer Autoren. — Zum Worte *ὑπομονή* vgl. M. Dibelius, Der Brief des Jakobus, Meyers Kommentar zum NT 15, ⁷ 1921.

ΑΓΙΑΣΜΑ

Bauer bemerkt in seinem Wörterbuch zum NT s. v. *ἁγίασμα*, daß dieses Wort fast nur biblisch¹ und christlich sei, jedoch ab und zu auch anderswo vorkomme, wofür er Preisendanz, Griechische Zauberpapyri 4,522 anführt. Die in der LXX nicht seltene Bezeichnung *ἁγίασμα* für das Heiligtum übernimmt unser Alexandriner ziemlich häufig. An den meisten Stellen bezeichnet *ἁγίασμα* einfach den Tempel in Jerusalem, das Zentrum des alttestamentlichen Kultes. Das ist der Fall im Joh. Kom. XXVIII 12, 92 (IV 403, 22), ferner in einem Fragment des Psalm. Kom. zu Ps. 108, 15 (Cadiou 96)*, wo uns der Ausdruck *ἡ τοῦ ἁγιάσματος σεμνότης* begegnet. Fragm. 46 des Klagel. Kom. zu Klagel. 24 (III 255, 28)* erklärt: „*σκηνήν*“ δὲ καλεῖ τὸν ναὸν κατὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς *ἁγίασμα*. In den Sel. in Ezech. 28, 13 (14, 229)** hören wir von der *κεφαλὴ* (= der Eckstein) *τῷ ἁγιάσματι κυρίου*. Jerem. Hom. XVIII 5 (III 155, 34) spricht vom Volke Israel, das in Gefangenschaft geraten ist: seine Stadt wurde von Grund aus zerstört, *καθηρέθη τὸ ἁγίασμα, τὸ θυσιαστήριον καταβέβληται, οὐδὲν ἔτι σώζεται τῶν πάλαι σεμνῶν παρ’ αὐτοῖς*². Fragm. 10 des Röm. Kom. (JTS 13 S. 217)* hat den Ausdruck *τὸ καλούμενον ἁγίασμα*³, während c. Cels. II 78 (I 200, 20) vom *λεγόμενον ἁγίασμα* spricht. Damit ist zu vergleichen Fragm. 530 II des Matth. Kom. (XII 1, 217)*, in dem uns der Ausdruck *σεμνοτάτη περὶ τὸ ἁγίασμα λατρεία* begegnet. Es ist unschwer zu erkennen, welcher Sinn dem Worte *ἁγίασμα* als Bezeichnung des Tempels zugrunde liegt. Es kommt dadurch die Zugehörigkeit zum alttestamentlichen Kultus zum Ausdruck: dieses Haus gehört Gott, ist aus allen anderen Gebäuden ausgesondert für seinen Dienst und genießt darum Verehrung.

In einigen wenigen Catenen-Fragmenten scheint Origenes *ἁγίασμα* nicht in seiner spezifischen Bedeutung zu verwenden. In den Sel. in Ps. 23, 3 (12, 97)** will unser Autor ein Beispiel für „*ἐν τόπῳ ἁγίῳ αὐτοῦ*“ aus der Heiligen Schrift bieten und sagt *Μωυσῆς ἔσται ἐν τόπῳ ἁγιάσματος τοῦ θεοῦ*. Hier kommt meines Erachtens *ἁγίασμα* dem Be-

¹ Es kommen nur alttestamentliche Stellen in Betracht; vgl. Asting, S. 276.

² Vgl. Matth. Kom. tom. XIV 19 (X 329, 35). Hier ist die Rede von *κληθὲν ὑπ’ ἐκείνων ἁγιάσματος*, ferner von den *σεμνά* und dem *θυσιαστήριον τῶν ὁλοκαυτωμάτων* sowie von der *λατρεία*.

³ Ganz gleich Matth. Kom. tom. XVI 3 (X 467, 9).

griffe *ἁγιασμός* nahe: der *ἁγιασμός* Gottes wirkt sich aus auf den Ort der Gotteserscheinung und macht diesen zum *ἁγίασμα* in einem weiteren Sinne. Dadurch aber unterscheidet sich der Ort von den übrigen Orten und ist besonders erhaben und verehrungswürdig. Die Sel. in Ps. 113 (13,54)** kommentieren Vers 2 folgendermaßen: *πᾶσα ἐξομολογουμένη ψυχή ἁγίασμα τοῦ θεοῦ ἐστίν*. Hier wird deutlich, daß der Begriff *ἁγίασμα* nicht Bezeichnung des materiellen Tempels ist, sondern im übertragenen Sinne verwendet wird (die Seele als Tempel Gottes) und daß der Ton auf dem ethischen Moment (sittliche Reinheit) ruht.

ΑΓΙΟΤΗΣ

Bezüglich des Substantivs *ἀγιότης* sagt Procksch, Kittel, Theologisches Wörterbuch I 115, daß es sich dabei um ein seltenes Wort handle. Die LXX-Uebersetzung bringt *ἀγιότης* nur einmal, nämlich in 2. Makk. 15,2. Zwei weitere Stellen weist das NT auf: 2. Kor. 1,12¹ und Hebr. 12,10². Was die Bedeutung betrifft, so ist zu betonen, daß man, obwohl *ἀγιότης* die zuständige Sittlichkeit ausdrückt, dieses Substantiv doch niemals einfach mit „Sittlichkeit“ übersetzen darf (das gleiche gilt übrigens für *ἅγιος*), da sonst das Element des „religiosum“ verloren geht³. Wie im biblischen Griechisch, treffen wir *ἀγιότης* auch im außerbiblischen Sprachgebrauch höchst selten⁴. — Sowohl bei Clemens von Alexandrien (z. B. Strom. VII 5,29,4), wie auch bei Origenes begegnet uns *ἀγιότης* nur einige Male. Im Joh. Kom. XXVIII 22,188 (IV 416,29) schreibt unser Autor, wenn einer antworten wollte, der Heilige Geist scheine der Urheber des Planes gewesen zu sein, daß die Hohenpriester und die Pharisäer Jesus zum Tode verurteilten, so würde er damit sagen, *ὅτι οὐκ ἀλλότριόν ἐστιν τὸ τοιοῦτο ἔργον* (= Tötung Jesu) *τῆς ἀγιότητος*, da ja auch Jesus nichts seiner Unwürdigen getan hat, indem er kam zum „Fall und zur

¹ Procksch, Kittel, Theol. Wb. I 115, hält es für fraglich, ob der zwar gut bezeugte Text richtig überliefert sei.

² *Ἀγιότης* ist hier nach Asting, S.233 Bezeichnung für die Heiligkeit = absolute Vollkommenheit Gottes.

³ Siehe Kittel, Theologisches Wörterbuch I 110.

⁴ W. Bauer, Wörterbuch zum NT, erwähnt Schol. Aristoph., Plut. 682 sowie einige Papyri.

Auferstehung vieler“. Ἀγιότης dient an dieser Stelle zur Bezeichnung eines ethischen Zustandes, einer sittlichen Haltung. Aus demselben Kommentar sind uns drei Fragmente erhalten, in denen wir ebenfalls auf den Begriff ἀγιότης stoßen. Fragm. 10 (IV 492, 26. 31)* verbreitet sich über Joh. 1,15. Es heißt da: εἰ γὰρ αὐτὸς (sc. Ἰησοῦς) τελειοῖ καὶ πληροῖ ἀρετῆς καὶ σοφίας τοὺς ἐφ’ ἀγιότητα ἐρχομένους, πῶς οὐ πρῶτος καὶ προὔχων αὐτῶν ὑπάρχει; Und kurz darauf wird bemerkt, es heiße nicht, wir haben die Fülle empfangen, sondern „aus seiner Fülle“ (Joh. 1,16): οὐ γὰρ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ ἀγιότητος μετέχοντες¹ καὶ γνώσεως τῆς ἀληθείας τὸ ἐκ μέρους γινώσκειν καὶ ἐκ μέρους προφητεῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ, ἀλλ’ οὐ πλήρωμα αὐτοῦ ἔχουσιν. Christus vollendet also und erfüllt mit Tugend und Weisheit jene, die nach Heiligkeit streben. An der zweiten Stelle des Fragments hören wir von den in diesem Leben μετέχοντες ἀγιότητος καὶ γνώσεως τῆς ἀληθείας. Der Autor faßt in diesem Fragment ἀγιότης als eine ethische Qualität des Menschen, was wir auch aus den Verben τελειοῦν und πληροῦν und der Erwähnung des Begriffes ἀρετὴ ersehen können. Zuerst ist es der Zustand der menschlichen sittlichen Vollendung, den er damit bezeichnen will, das zweite Mal ist es ein gewisses Teilhaben an dieser sittlichen Vollkommenheit. Aber mir scheint, daß Origenes nicht nur das sittliche Moment im Worte sieht; gerade der Zusammenhang — es ist von Christus die Rede — zeigt, daß unser Autor den Ton ebenso stark auf das Seinshafte, das Göttliche, die gnadenhafte Erhebung legen will, was die Vorbedingung für das Sittliche bildet. Daneben wird meines Erachtens im erwähnten Fragment noch eine andere Nuance des Wortes ἀγιότης sichtbar. Die ἀγιότης ist Ausdruck für den Zustand des christlichen Gnostikers, des christlichen σοφός. Es wird ja betont, daß Christus τοὺς ἐφ’ ἀγιότητα ἐρχομένους nicht nur mit ἀρετὴ erfülle, sondern es wird bezeichnenderweise beigelegt καὶ σοφίας, und hernach wird ganz parallel neben der μετοχὴ τῆς ἀγιότητος die Teilnahme τῆς γνώσεως τῆς ἀληθείας erwähnt. Eine Auswirkung dieser Teilnahme an der Heiligkeit und der Erkenntnis der Wahrheit ist der Besitz des ἐκ μέρους γινώσκειν καὶ ἐκ μέρους προφητεῦν ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ). Fragm. 22 (IV 502, 16)* befaßt sich mit Joh. 1,42, wo berichtet wird, daß Petrus zu Christus geführt wird und dieser ihm den Namen Petrus gibt. Dazu bemerkt der Alexandriner: Christus

¹ Vgl. 1. Kön. (nach der Zählung des Origenes) I 11 (VIII 20,8-16), lat.

sagte, daß er (Simon) den Namen Petrus erhalten werde, benannt nach dem Felsen, der Christus ist, damit so, wie ἐκ σοφίας σοφὸς καὶ ἅγιος ἐξ ἁγιότητος, auch ἐκ τῆς πέτρας Πέτρος benannt werde. Hier bezeichnet ἁγιότης in erster Linie die sittliche Eigenschaft, auf Grund deren einer ἅγιος = ein sittlich guter Mensch, genannt wird. Der dritte zu behandelnde Text aus den Bruchstücken des Johanneskommentars ist Fragm. 45 (IV 521, 9)*. Zu Joh. 3, 29 wird gesagt: Wenn die Sonne sich erhebt, wird die Morgenröte schwächer, aber nicht, indem sie etwas von ihrer Größe ablegt, sondern indem sie sich dem Sonnenlicht, das sich offenbart, verbindet. Οὕτως καὶ Ἰωάννης μέγας τις ὑπάρχει πληρότητι ἁγιότητος. Johannes der Täufer erscheint hier als μέγας an Fülle der Heiligkeit, womit natürlich auf seine ethische Vollkommenheit hingewiesen wird, die von der absoluten Vollkommenheit Christi überstrahlt wird¹. In den Sel. in Ps. 10, 7 (nach der hebräischen Zählung) (12, 26)** bezeichnet ἁγιότης, wie sich aus dem Zusammenhang der Stelle ergibt, die sittliche Güte des Menschen: ὁ τῆς ἁγιότητος ἐκπεσὼν τῆς ἀληθείας καὶ εὐλογίας πόρρω ἐαυτὸν ἀπαγαγὼν τὸ στόμα πεπληρωμένον ἀρᾶς ἔχει . . . Diese Stelle zeigt uns, nebenbei bemerkt, auch, daß man die ἁγιότης verlieren kann: τῆς ἁγιότητος ἐκπεσὼν². Die Sel. in Ps. 60, 5 (12, 378)** sprechen von einem τελειωθείς ἐν ἁγιότητι, der εἰς τοὺς αἰῶνας ἐν ἐκείνῳ τῷ σκηνώματι (= Himmel) wohnt: ἁγιότης, in der es ein Mensch zur Vollendung gebracht hat, ist Vorbedingung für das ewige Wohnen im Hause Gottes, d. h. im Himmel. Auch hier liegt der Ton auf dem Moralischen, was durch das Verbum τελειοῦν, das wir bereits oben (vgl. S. 206) in Verbindung mit ἁγιότης trafen, verstärkt wird. Ἀγιότης ist deshalb im behandelten Text Heiligkeit in einem vollkommenen Grade. Die Schrift PE bringt uns in Kap. XXIV, das sich mit der Vaterunser-Bitte „Geheiligt werde dein Name“ befaßt, in § 2 (II 354, 13. 15) ebenfalls den Ausdruck ἁγιότης. Origenes bedauert, feststellen zu müssen, daß nur wenige und, wenn man so sagen dürfe, noch weniger als die Wenigen es seien, die die allseitige Heiligkeit Gottes erfassen (τὴν ἐν πᾶσιν ἁγιότητα

¹ Vgl. 1. Kön. Hom. I 11 (VIII 20, 8-16), lat.: So sehr einer auch in der Heiligkeit fortschreiten mag, so viel Reinheit und Lauterkeit einer auch erwerben mag, der Mensch kann nicht so heilig sein, wie der Herr es ist, weil dieser der Spender der Heiligkeit ist, jener ihr Empfänger usw.

² Vgl. PA I 5, 5 (V 77, 22 f.): Sanctitas in omni creatura accidens res est (quod autem accidit, et decidere potest) . . .

καταλαμβάνοντες). Es scheint mir, daß für unseren Autor hier im Begriff „Heiligkeit“ nicht Gottes ethische Vollkommenheit im Vordergrund steht, sondern daß er damit mehr die Göttlichkeit¹, die absolute göttliche Seinsvollkommenheit hervorheben will, die freilich ihrerseits Grundlage der sittlichen Vollkommenheit ist. Das Gleiche ist zu sagen bezüglich des Wortes *ἀγιότης*, das wiederum in Zeile 15 erscheint. Origenes legt dar, wir würden mit Recht belehrt, daß unsere Auffassung von Gott heilig sein müsse, damit wir seine Heiligkeit sehen könnten, wie er nämlich erschafft, vorsorgt, richtet, auserwählt und verläßt, annimmt und verstößt und jeden nach seiner Würdigkeit teils durch Lohn auszeichnet, teils bestraft. Das sind alles Tätigkeiten Gottes, die ihn als absoluten Herrn und Gott kennzeichnen, und deshalb steht auch hier im Begriff „Heiligkeit“ das Moment des Göttlichen und Unausprechlichen im Vordergrund. Von der *ἀγιότης* Gottes spricht ebenfalls Fragment 121 des Matth. Kom. (XII I, 63)*, das sich mit der gleichen Vaterunser-Bitte befaßt. Es wird untersucht, weshalb es heiße „Geheiligt werde dein Name“: οὐχ ἵνα ἐκ βεβήλου ἁγιασθῇ, ἀλλ’ ἵνα ἡμῖν ἀπὸ καλυφθείσης τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ (sc. θεοῦ) ἀξίως αὐτοῦ διδῶμεν ἀγιότητα ὀνομάζοντες θεόν. Nachdem uns also Gott seine Heiligkeit geoffenbart hat, müssen wir in gebührender Weise seine Heiligkeit anerkennen, indem wir ihn „Gott“ nennen. Auch hier soll nicht in erster Linie Gewicht gelegt werden auf Gottes ethische Vollkommenheit, sondern die *ἀγιότης* ist, wie mir scheint, vor allem Ausdruck der absoluten Seinsvollkommenheit und Erhabenheit Gottes, die uns geoffenbart wird und die wir anerkennen, indem wir dieses höchste Wesen mit dem ihm gebührenden Namen „Gott“ anreden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Origenes wohl bewußt, wenn er von „Heiligkeit“ spricht, häufiger das Wort *ἀγιότης* braucht, das vor allem den übernatürlichen *Zustand* betont und erst von hier aus ethische Vollkommenheit besagt, als *δοσιότης*, welcher Ausdruck besonders die *Haltung* gegenüber Gott (fromme, gottergebene Gesinnung) ausdrückt. Daneben mag bei Verwendung von *ἀγιότης* durch den Alexandriner noch ein anderer Grund für ihn maßgebend gewesen sein: Bei *δοσιότης* würde stärker als bei *ἀγιότης* der griechische Einfluß sichtbar, was Origenes vielleicht vermeiden wollte. — Was den Gebrauch von *ἀγιότης* in bezug auf Gott betrifft, so scheint mir unser Autor da-

¹ Vgl. damit Levit. Hom. I 1 (VI 280,8), lat.; siehe S. 182 Anm. 1.

bei nicht so sehr die ethische Vollkommenheit Gottes, als vielmehr dessen Göttlichkeit und Erhabenheit hervorheben zu wollen.

ΑΓΙΩΣΥΝΗ

Wie bei *ἀγιότης*, so haben wir es auch bei *ἀγιωσύνη* mit einem selten vorkommenden Worte zu tun; in den Evangelien treffen wir es nie, bei Paulus nur an drei Stellen. Wie Procksch, Kittel, Theologisches Wörterbuch I, 116 darlegt, bedeutet es „Heiligkeit“, jedoch nicht als Zustand, sondern als Eigenschaft¹. Für Origenes kann ich bloß einen einzigen Text beibringen, in dem das Wort *ἀγιωσύνη* erscheint, nämlich PE XXV 3 (II 359, 11). Aus dem Context wird ersichtlich, daß *ἀγιωσύνη* sittlichen Idealzustand des Christen in seiner ganzen Lebensführung besagen will. Denn Origenes fordert dazu auf, daß schon jetzt das „Vergängliche“ an uns die in Keuschheit (!) und aller Reinheit (!) bestehende Heiligkeit und „Unvergänglichkeit“ anziehen solle (vgl. 1. Kor. 15, 53 f.). Bei Paulus hat die Stelle stark eschatologischen Charakter. Aber wie es nicht selten geschieht, biegt der Alexandriner die Stelle in seinem Sinn um und bringt eine ganz individualistische Auslegung: Der Mensch in Heiligkeit und „Unvergänglichkeit“ ist die von Christus gestaltete, sittlich vollkommene Seele.

ΑΓΙΣΤΕΙΑ

In der Schrift c. Celsum begegnet uns zweimal das Substantiv *ἀγιστεία*, das allerdings nur im weiteren Sinne zur Wortfamilie ΑΓ-gehört; das Verbum *ἀγιστεύειν*, von dem es abgeleitet wird, steht zu *ἀγίζειν* und so auch zu *ἀγιάζειν* in Beziehung². In c. Cels. IV 22 (I 291, 28) treffen wir die Verbindung *σεμνή ἀγιστεία καὶ λατρεία*. Der Zusammenhang der Stelle legt es nahe, in *ἀγιστεία* eine Bezeichnung für den alttestamentlichen Kult zu erblicken. Es liegt dem Begriff also der Gedanke der Aussonderung, der Gottzugehörigkeit und der daraus

¹ Hingegen Asting, S. 228, bezüglich 2. Kor. 7,1: *ἀγιωσύνη* = Zustand oder Eigenschaft, *ἅγιος* zu sein.

² Wir treffen den Begriff bereits im profanen Griechisch; nach Liddell-Scott wird er verwendet in der Plural- und später auch in der Singularform. Liddell-Scott übersetzt ihn mit „ritual, service“. Belegstellen werden im genannten Lexikon angeführt. Vgl. S. 29.

sich ergebenden Erhabenheit zugrunde, was durch den Ausdruck *λατρεία* noch klarer gemacht wird. Der zweite Text findet sich in c. Cels. VII 48 (II 199, 22), wo *ἀγιστεία* eine andere, ganz spezifische Bedeutung besitzt. Origenes behandelt hier die Frage der sittlichen Qualitäten des christlichen und des heidnischen (griechischen) Priesters und spricht dabei von den παρ' Ἀθηναίους geltenden Anschauungen bezüglich der *ἀγιστεία*. Ἀγιστεία bezeichnet hier soviel wie Kultfähigkeit, Kultreinheit, die in priesterlicher Keuschheit besteht. Nach der Auffassung der Heiden wird der Priester als rein (καθαρός) erachtet, wenn seine Geschlechtsteile mit Schierlingssaft bestrichen worden sind. Somit ist es klar, daß Origenes an dieser Stelle die ethische Seite des Begriffes hervorhebt.

DRITTER ABSCHNITT

Ergebnisse der Untersuchung

Wir stehen am Schluß unserer Untersuchung. Wir sind dem ἅγιος-Begriff bei Origenes nachgegangen und haben dabei feststellen können, daß dieser Begriff bei unserm Verfasser eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Es handelt sich im ganzen um ungefähr 1000 Stellen, an denen der Alexandriner von ἅγιος und dessen Derivaten spricht. Davon fallen allerdings gegen 300 auf den Ausdruck ἅγιον πνεῦμα; diese übernehmen, wie gezeigt wurde, zum großen Teil einfach eine bereits gebräuchliche Ausdrucksweise. Trotz der gleichwohl noch ziemlich großen Anzahl von Texten — wenn wir berücksichtigen, daß der weit- aus größere Teil der origenistischen Schriften nicht mehr existiert — konnte aber festgestellt werden, daß die Vermutung von H. Delehaye, die Untersuchung des Begriffes ἅγιος bei Origenes werde neues Licht auf die hagiographische Forschung und das Problem des christlichen Heiligenkultes in den ältesten Zeiten des Christentums werfen¹, nicht bestätigt wurde. Es hat sich gezeigt, daß es im Schrifttum des Origenes nur ganz wenige Stellen gibt, an denen wir aus der Verwendung des Wortes ἅγιος auf Anzeichen einer kultischen Verehrung gewisser Personen schließen können². Die Hauptstelle, die Delehaye für seine Vermutung anführte, nämlich PE XIV 6, kann, wie wir nachgewiesen haben, nicht als Beweis angesehen werden (siehe die Ausführungen S. 101 ff.). Bei den Stellen über Maria (S. 47 ff.) und jener über die Märtyrer (S. 142 f.) läßt sich eventuell aus dem Beiwort ἅγιος auf eine kultische Verehrung dieser Personen schließen (siehe auch S. 59).

Daß jedoch dieses negativen Ergebnisses wegen unsere Arbeit wertlos sei, kann nicht behauptet werden. Fürs erste nämlich ist nun die von Delehaye vorgeschlagene Arbeit geleistet: das Hagiosproblem bei Origenes ist untersucht und — soweit die erhaltenen Texte dies gestatten — geklärt. Durch die angestellte Untersuchung der auf

¹ Siehe Vorbemerkungen S. 13.

² Meines Erachtens besteht dabei kein Zusammenhang mit der Verwendung von ἅγιος als kultischem Epitheton von Gottheiten (besonders orientalischer Herkunft) in hellenistischer Zeit. Vgl. darüber Williger, S. 80 ff.

uns gekommenen Schriften erhielten wir zudem weitgehend Aufschluß über den Gebrauch des ἅγιος-Begriffes bei Origenes. Es wurde uns klar, welche Vorstellungen der Verfasser mit dem Begriff verbindet. ἅγιος begegnete uns sowohl als Prädikativ wie auch als Attribut bei Personen: bei Gott, dem Logos, dem Geist, der Dreifaltigkeit; „heilig“ weist hier hin auf das göttliche Sein und Leben. Zugleich aber erkannten wir, daß durch den Begriff auch die ethische Vollkommenheit Gottes erfaßt wird, die ihm als dem höchsten, in seinem Sein absolut vollkommenen Wesen eignet. Daraus ergibt sich sodann die Vorstellung des Erhabenen und Ehrwürdigen. „Heilig“ nennt Origenes ferner Christus, den Gottmenschen, seine Mutter Maria, die Geisterwesen, nämlich Engel und Seelen Verstorbener im Himmel.

Besonders häufig begegnet uns der Begriff ἅγιος verwendet als Prädikativ oder Attribut auch bei Menschen; bestimmend dafür ist in erster Linie ihr Verhältnis zu Gott; die Menschen sind aus der Welt ausgesondert, herausgehoben, auf eine höhere Ebene gestellt infolge einer seinsmäßigen, übernatürlichen, durch die Gnade bewirkten Verbindung mit dem höchsten Wesen, d. h. mit Gott. Dadurch kommt der Begriff ἅγιος der Bedeutung nach den Ausdrücken „göttlich, vergöttlicht“ sehr nahe. ἅγιος ist in diesem Fall Ausdruck für die *objektive Heiligkeit*, die im profanen Griechisch ursprünglich mit dem Adjektiv ἁγνός, dann aber auch mit ἅγιος ausgedrückt wurde. Doch es ist sehr zu betonen, daß bei Origenes das Ganze viel tiefer geht als bei den nichtchristlichen griechischen Schriftstellern, tiefer auch als in den Schriften des AT: das Verhältnis zu Gott ruht auf dem *Sein* kraft der Gnade, des Erlösungswerkes Christi und der Sakramente. Diese objektive Heiligkeit können wir daher als eine *Weihe* bezeichnen. Wir haben hier die religiöse Seite des ἅγιος-Begriffes vor uns. Dieses Verhältnis zu Gott kann sich aber auch gründen auf eine spezielle Berufung von seiten Gottes zu einer Aufgabe, zu seinem Dienst (z. B. bei den Propheten, den Aposteln, den kanonischen Schriftstellern). ἅγιος bezeichnet hier die *Amtsheiligkeit* der Personen, denen das Beiwort „heilig“ gegeben wird.

Aber ἅγιος, das unser Verfasser von verschiedenen Menschen prädiziert, wird von Origenes auch gebraucht, um eine *ethische Qualität* dieser Persönlichkeiten hervorzuheben und zu betonen. Wir haben dann die *subjektive Heiligkeit* vor uns (= sittliche Vollkommenheit), die der Hellenismus mit dem Worte ἁγνός (bisweilen mit ἅγιος) aus-

zudrücken pflegte¹. So wird also neben der religiösen Seite des ἅγιος auch eine ethische sichtbar, die nur den ἀρετή-Charakter an sich trägt, während das religiöse Moment im Begriff ἅγιος dem entspricht, was die Theologen als „opus operatum“ bezeichnen. Gewiß, die beiden Seiten der „Heiligkeit“ erscheinen im ἅγιος-Begriff des Origenes oft in Verbindung miteinander. Aber wenn wir nach dem Verhältnis der beiden fragen, so müssen wir sagen, daß ἅγιος im Sinne ethischer Vollkommenheit erst das Sekundäre ist. Das Fundamentale und Primäre der christlichen Heiligkeit ist nach Origenes zweifellos das übernatürliche Sein, und auf diesem seinsmäßigen Grund muß sich nach Origenes die ethische Vollkommenheit aufbauen. Das ist mit allem Nachdruck zu betonen.

Wichtig und wertvoll ist jenes Material, das uns zeigt, daß unser Alexandriner ἅγιος auch als *Substantiv* verwendet. Wir können daraus ersehen, was Origenes veranlaßt, einen Menschen oder gewisse Menschengruppen ἅγιος, respektiv ἅγιοι zu nennen.

Es läßt sich freilich nicht behaupten, daß unser Verfasser in seiner Auffassung vom ἅγιος im großen und ganzen wesentlich Neues biete. Er ist zu sehr Biblizist, Exeget und Schrifttheologe; deshalb liegt es nahe, daß er sich vor allem stark an die Terminologie der heiligen Schriften anlehnt; und mit den biblischen Ausdrücken und Wendungen² übernimmt er meistens zugleich auch deren Bedeutungsinhalt. Aber Origenes ist nicht bloß Schrifttheologe, sondern sein ganzes Schrifttum, besonders seine gelehrten Kommentare zeigen uns ihn auch als den philosophisch hervorragend geschulten Lehrer, der kraft seiner Schulbildung und durch eigenes Studium die verschiedenen philosophischen Lehrsysteme antiker heidnischer Autoren gründlich kennt³. Das darf uns nicht verwundern, wenn wir uns an das Milieu erinnern, in dem unser Autor herangewachsen ist und sich gebildet hat⁴. Origenes aus Alexandrien war ein unermüdlicher Arbeiter auf

¹ Vgl. die Ausführungen von Williger mit Fr. Pfisters Korrekturen; ferner R. Asting, S. 16f.

² Vgl. Völker, S. 190.

³ Mit vollem Recht betont Koch, S. 170, daß es nicht nur „handbuchliches“ philosophisches Wissen ist, das wir bei Origenes finden. Origenes hat besonders die Werke Platons selbst in bedeutendem Umfange gekannt, er besaß gute Kenntnisse des Stoizismus, er war auch mit dem Neupythagoreismus bekannt. Er weiß vor allem um das charakteristische Gepräge der verschiedenen Philosophenschulen.

⁴ Siehe Einführung, S. 14.

dem Felde des Geistes, ein Forscher nach Wissen und Weisheit; auf ihn übte die geistig überaus regsame Stadt mit ihrem intensiven wissenschaftlichen Betrieb einen ungewöhnlich starken Einfluß aus. Origenes, der beseelt war von einem ausnehmenden Erkenntnisdrang¹, bemühte sich, vorzudringen zum wirklichen, gründlichen Verständnis der Dinge, zur tieferen Erkenntnis und zur Einsicht in die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Ferner war es sein unablässiges Bestreben, im Kampf gegen die heidnische Gnosis und gegen die Lehre der falschen Gnostiker seine Schüler zur wahren christlichen Gnosis zu führen. Damit verband sich bei ihm aber überdies ein unablässiges Streben nach Verwirklichung eines Ideals, wie es ihm in der christlichen Religion gezeigt wurde. Diese geistig-religiöse Haltung des Alexandriners erklärt uns, weshalb er den erkenntnismäßigen Fähigkeiten im Menschen so hohen Wert beimißt, und es macht uns verständlich, daß in den Augen des Origenes vor allem das Ideal des christlichen Gnostikers, dem eine tiefere Einsicht in menschliche und göttliche Dinge eigen ist, groß dasteht. Es muß uns auffallen, wie oft beim Alexandriner gerade „Heiligkeit“ und das Gebiet des Geistes und der Erkenntnis zueinander in Beziehung gebracht werden. Zusammenfassend soll hier auf das Wichtigste nochmals hingewiesen werden. Wir sahen, welche große Bedeutung in seinem Denken das *Πνεῦμα* besitzt, und wie ausgiebig und ausführlich er vom *ἄγιον πνεῦμα* spricht. Wir hörten ferner, wie Origenes die Geisterwesen *νοεραὶ καὶ ἄγιοι δυνάμεις* nennt (S. 50); denn der *νοῦς* und die Heiligkeit gehören nach unserm Autor eng zusammen. Christus wohnt in den *δυνάμεις*, weil er der *Λόγος* (das „Wort“, das der gesprochene Ausdruck des Gedankens Gottes des Vaters ist) ist. Als *ἀρετή* und *σοφία* ist Gott in den heiligen Mächten: Sel. in Ps. 41, 4 (12, 313)**. Die *δυνάμεις* stehen uns bei der Schriftlesung zur Seite. Sie vermitteln dem Menschen die *γνώσεις*, da sie diese selbst besitzen (Vgl. S. 55). Gewisse Menschen des AT sind für Origenes *ἄγιοι*, weil sie sich als wahre Pneumatiker erwiesen haben. Wenn die Propheten beim Alexandriner das Beiwort *ἄγιοι* erhalten, so geschieht das besonders deshalb, weil diese Menschen sich durch ihre *σοφία*, ihre Lehre ausgezeichnet haben. Aber auch im NT findet Origenes noch *ἄγιοι*: es sind vor allem die vollkommenen Christen, d. h. jene Men-

¹ E. de Faye, Origène, I S. 14, glaubt, dieser Drang stamme von seiner griechischen Herkunft.

schen, die auf einer beachtenswerten moralischen Höhe stehen, wodurch sie dann auch zu tieferem Verständnis der christlichen Lehren und Geheimnisse befähigt werden. Wenn unser Verfasser von ἄγιοι ἄνδρες spricht, so steht beim Attribut ἄγιος vor allem der Gedanke an ihre Gnosis und die Belehrung der Menschen durch diese Männer im Vordergrund. Das Gleiche ist zu sagen hinsichtlich der Apostel. Wenn Origenes sie mit dem Epitheton auszeichnet, so tut er dies meist im Zusammenhang mit ihrer Lehrtätigkeit, ihrer Predigt, ihrer Verkündigung und Unterweisung¹.

Gestützt auf diese Ergebnisse im Schrifttum des Alexandriners kam ich zu folgendem Schluß. Wir wissen, daß die Menschen, die sich in besonderer Weise mit der Erkenntnis, dem Forschen nach Weisheit und Einsicht befaßten, in der Antike die Philosophen waren. Zu beachten ist dabei die ethisch-religiöse Färbung und Zielsetzung vor allem in den spätantiken Philosophenschulen, nämlich im Platonismus, Neuplatonismus, Stoizismus, Kynismus und anderswo. Im Altertum verkörperte der Philosoph all das, was sich mit Wissenschaft und Erkenntnis beschäftigte. Wie mir scheint, ist unser Alexandriner, der bereits wiederholt als unermüdlicher Sucher nach Weisheit und Einsicht aufgezeigt wurde, von diesen Männern der ausgehenden Antike beeinflusst worden. Er hat das, was er bei ihnen vorfand, übernommen, es aber zugleich vertieft und verchristlicht. Denn unserem Autor ist es nicht bloß um natürliche Erkenntnis zu tun, sondern in erster Linie ist ihm das Gebiet des Uebernatürlichen Herzenssache.

Gleichwohl wage ich aber nach der Untersuchung des gefundenen Materials zu behaupten, daß bei Origenes in gewissem Umfang der ἄγιος an die Stelle des „Philosophen“ Platons und des wahren „Weisen“ der Stoiker getreten ist, ohne daß damit gesagt sein soll, daß zwischen ihnen Identität bestehe.

Im Verlauf der Arbeit wurde verschiedentlich, in den Darlegungen selbst wie auch in den Anmerkungen, auf die Aehnlichkeit der Terminologie des Origenes mit jener der Stoiker und Neuplatoniker hingewiesen. Freilich sei bemerkt, daß ich dabei keineswegs Anspruch erhebe, die Sache erschöpfend behandelt und eine vollständige Zusammenstellung geboten zu haben. Das Material aus der Antike wurde nur

¹ Siehe auch die Ausführungen über *μαθητής, ὑπηρέτης, ποιμὴν, στρατιώτης, χήρα* (S. 138-141).

teilweise berücksichtigt, nämlich dort, wo die Verwandtschaft zwischen Antike und Origenes evident war und ein Vergleich am Wege lag und sich geradezu aufdrängte. Ein ausführlicher, allseitiger Nachweis der Parallelen nämlich hätte über den Rahmen der vorliegenden Arbeit hinausgeführt, obwohl eine solche Untersuchung uns wertvolle Aufschlüsse über Einflüsse antiker Philosophie und Religion auf Origenes geben könnte¹. Bedeutend wichtiger aber als diese terminologischen Berührungspunkte zwischen Antike und unserm Alexandriner scheinen mir die sachlich-inhaltlichen zu sein, die uns noch anschaulicher zu zeigen vermögen, wie bei Origenes der *ἄγιος* zum Teil das Erbe des antiken *σοφός* antritt und dessen Rolle übernimmt. Es wurde bei der Interpretation der betreffenden Texte bereits darauf hingewiesen, und ich begnüge mich, hier nur die wichtigsten nochmals herauszuheben. Vor allem sei PE XXVII 17 erwähnt (siehe S. 104 mit Anm. 2), wo unser Verfasser an Stelle des stoischen „*τῶν σοφῶν δὲ πάντα εἶναι*“ sagt: *διδάσκει δὴ ὁ ἀπόστολος, ὅτι . . . πάντα τῶν ἁγίων ἐστὶ*. Aehnliche Gedanken hören wir in den Sel. in Ps. 4,9 und 1. Kor. Kom. Fragm. 17 (siehe S. 119f.), wo die Rede ist von einem *ἄγιος*, der alles erhofft, weil *πάντα τοῦ ἁγίου ἐστίν*. Dies sind jedoch keineswegs die einzigen Stellen bei Origenes, an denen eine deutliche Verwandtschaft mit antiken Vorstellungen und Gedanken zutage tritt. So werden z. B. in einem Text über die *προφῆται* diese mit *ἐν τῇ σοφίᾳ διατρέχοντες* zusammengestellt (siehe S. 70 f.; vgl. dazu auch S. 70 Anm. 2, S. 71 Anm. 1, S. 74 Anm. 1). Und an einer andern Stelle spricht Origenes vom *σοφὸς Μωϋσης* und den weisen heiligen Propheten (siehe S. 71). Erst recht sichtbar aber werden die Zusammenhänge an jenen Stellen, wo Origenes unter den *ἄγιοι* die Pneumatiker versteht, über deren Tätigkeit er sich ausführlich äußert (siehe S. 97 ff.). Wenn unser Alexandriner darlegt, der *ἄγιος* sei *ἀπαθής*, so zeigt sich auch hier wiederum ein Berührungspunkt mit dem stoischen *σοφός* (siehe S. 122). Bezüglich der Apostel vernehmen wir, daß Christus ihnen *τὸ φῶς τὸ τῆς γνώσεως* aufleuchten machte; sie sind für Origenes *φύσεις*

¹ Meines Wissens besteht nur eine einzige diesbezügliche relativ neuere Arbeit, die sich auf den Johanneskommentar und die Homilien zu Jeremias beschränkt. Es ist eine Studie von J. Borst, Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Origenes, Dissertation, München 1913. Darin wird gezeigt, daß der Haupteinfluß von der attischen Prosa (Platon) herkommt. Andere Einflüsse stammen von der zeitgenössischen Vulgärsprache sowie von der biblischen und kirchlichen Sprache.

πνευματικαί (siehe S. 135 f.). Und schließlich wird bezüglich jener, die nach Heiligkeit streben, gesagt, daß sie von Christus nicht nur mit ἀρετή erfüllt werden, sondern daß ihnen auch σοφία zuteil werde (siehe S. 206).

Zeigt sich in den Texten, in denen wir eine Verwandtschaft zwischen dem antiken σοφός und dem christlichen ἅγιος bei Origenes feststellen konnten, unser Autor als Kind seiner Zeit, so gibt es daneben eine Reihe von Stellen, die uns bewiesen haben, daß dies nicht der einzige Aspekt ist, unter dem der Alexandriner den ἅγιος betrachtet. Freilich ist zu betonen, daß die Vorstellung des „Heiligen“ als Erbe des σοφός neben der des gnadenhaft, seinsmäßig mit Gott verbundenen Menschen wohl die wichtigste ist. Origenes ist damit allerdings nicht der alleinige und auch nicht der erste Vertreter dieser Idee. Denken wir nur etwa an seinen Vorgänger auf dem Lehrstuhl der alexandrinischen Schule, Clemens. Aber bei Origenes wird diese Seite im ἅγιος-Begriff wie vielleicht bei keinem andern Autor der christlichen Zeit vor ihm betont. Es besteht kein Zweifel, daß unser Verfasser von der griechischen Philosophie Einflüsse empfang, obwohl er nicht ihr Bewunderer war, sondern in seinen Schriften sehr häufig, und zwar in äußerst heftiger Weise, gegen die „Weisheit der Griechen“ polemisierte. Wie weit indes diese Beeinflussung ging, ist sehr umstritten. Den Hintergrund für die philosophische Haltung des Origenes haben wir im mittleren Platonismus, der in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung blühte, zu suchen. Diese philosophische Richtung hatte die platonische Grundlage nicht aufgegeben, was sich sowohl im Ausdruck als auch im Gedankengang zeigt. Aber es machte sich in diesem System ein stärkerer Einfluß des Aristoteles bemerkbar (Gottesbegriff, Psychologie usw.); stoische Einflüsse zeigten sich besonders auf dem Gebiete der Ethik und in der Terminologie¹. Vom Neupythagoreismus her stammt das ausgesprochen religiöse Interesse. Andererseits fanden Epikur und der Skeptizismus eine scharfe Ablehnung². Origenes ist also ein Vertreter jenes Platonismus eklektischer Prägung, der sich auf dem Wege zum Neuplatonismus befindet³. Dabei darf jedoch nie übersehen werden, daß das Grund-

¹ Diese Beobachtung ist für unsere Untersuchung besonders wichtig.

² Zum Ganzen vergleiche Koch, S. 232 ff.

³ Koch, S. 306, sagt, von der Schule des Ammonios Sakkas, dessen Schüler Ori-

legende bei unserem Alexandriner immer das Christliche ist, das ihm aus der Schrift und der kirchlichen Tradition zukommt.

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß sich in der christlichen Moral starke Einflüsse der stoischen Ethik zeigen. Gestützt darauf aber behaupten zu wollen, Stoizismus und Christentum seien identisch, wird niemand einfallen. Ebenso liegt die Sache bei Origenes. Die Einflüsse von der griechischen Philosophie, von Platon und den Stoikern her sind unverkennbar. Aber trotzdem sind doch wesentliche Unterschiede zwischen dem ἅγιος des Origenes und dem griechischen σοφός festzustellen¹. Das wird uns am klarsten aus der Persönlichkeit des Alexandriners selbst. Origenes, der Sohn eines christlichen Martyrers, eines „Heiligen“, war selber ein ἅγιος ἀνὴρ², ein ἅγιος schlechthin, wie er ihm als Ideal vorschwebte. Durch die Taufe nämlich wußte sich Origenes in seinsmäßig-gnadenhafter Verbindung mit Gott; dieses Bewußtsein, das in ihm stets lebendig war, gab ihm Ansporn zu unablässigem Streben nach sittlicher Vollkommenheit und nach vertieftem Verständnis der göttlichen Wirklichkeiten und Wahrheiten, von denen er als wahrer christlicher Gnostiker auch den Mitmenschen nach Mög-

genes vielleicht war, gehen zwei Wege zum Neuplatonismus; der eine, auf dem sich auch Origenes befinde, führe zum alexandrinischen Neuplatonismus, der andere aber zum betont christentumfeindlichen Neuplatonismus eines Plotin. Was das Verhältnis des Origenes zu Plotin betrifft, bemerkt Koch, S. 228 mit Anm. 1, es sei keine Ähnlichkeit zwischen diesen beiden Männern festzustellen. — Zum gleichen Ergebnis kommt W. Schüler, Die Vorstellungen von der Seele bei Plotin und Origenes, ZThK 10 (1900) S. 167-188. Auf Seite 168 schreibt er, daß eine Beeinflussung des Origenes durch Plotin nicht in Frage komme. Auch eine umgekehrte Abhängigkeit sei abzulehnen. Schüler untersucht die Frage am Problem „Seele“, weil hier der Kern und Zentralpunkt des Systems beider Gelehrten liegt. — Bezüglich der Stellung des Origenes zum *Neuplatonismus* bemerkt der Verfasser, S. 187, Origenes sei vom Neuplatonismus selbst noch nicht beeinflusst, aber es zeige sich schon eine starke Verwandtschaft in den Gedanken des Origenes mit denen des Neuplatonismus. Schüler betont mit Recht den christlichen Charakter und den Einfluß der Persönlichkeit im Denken unseres Alexandriners. Origenes verbindet Christentum und Philosophie in einer Glaubenslehre.

¹ In überzeugender Weise hat Völker, S. 146 ff., auf die Verschiedenheit zwischen Origenes, der ja selbst ein „Pneumatiker“ in hervorragendem Sinne war, und dem stoischen Weisen, trotz der oft starken Verwandtschaft, bezüglich des ethischen Handelns und seines Grundmotivs (Gottesliebe) hingewiesen.

² Es soll hier nicht Stellung genommen werden zu den irrigen Auffassungen des Origenes in theologischen Fragen.

lichkeit mitzuteilen sich bemühte¹. Und so könnte man fast sagen, beim Alexandriner sei der *ἅγιος ἀνὴρ* identisch mit dem *ἀνὴρ πνευματικός*. Das also ist das wahre und echte Bild des *ἅγιος* bei Origenes. Dies hier aufgezeigt zu haben, darf wohl als das wichtigste Ergebnis unserer Untersuchung angesehen werden.

Was den Gebrauch des Adjektivs *ἅγιος* in Verbindung mit Sachen und Begriffen angeht, so wird ersichtlich, daß sich unser Autor dabei besonders stark an die jüdisch-christliche Tradition anlehnt, die ihm mit der Heiligen Schrift gegeben war. Eine persönliche Note trägt vielleicht die Auffassung von der Schrift, die dem Alexandriner „heilig“ ist. Ferner ist die Vorstellung über die Sakramente, wo durch den Begriff *ἅγιος* das Moment des Erhabenen, Geheimnisvollen hervorgehoben wird, zu beachten. Nicht belanglos sind schließlich die Texte, in denen Origenes auf den menschlichen Geist und dessen Tätigkeiten zu sprechen kommt: *ἅγιος* ist hier Ausdruck der Verehrung und Hochschätzung für all das, was mit dem Geist und der Erkenntnis in Beziehung und Zusammenhang steht.

Keine neuen Aspekte bietet uns die Verwendung des Adverbs *ἁγίως* bei Origenes. Dasselbe ist zu sagen bezüglich des Verbums *ἁγιάζειν* und dessen Bedeutung: wir finden hier den Gedanken der Aussonderung, die sich unser Autor besonders gern als „Vergöttlichung“ denkt (= göttlich machen; besonders im Zusammenhang mit der Taufe), ausgedrückt.

Unter den Substantiven wäre vielleicht *ἀγιότης* hervorzuheben als Bezeichnung für den Zustand des christlichen Gnostikers. Aber im allgemeinen lehnt sich Origenes auch hier einfach an den Sprachgebrauch der Bibel an, indem er die Termini samt ihrer Bedeutung von ihr übernimmt.

¹ Gregorios Thaumaturgos sieht in Origenes ein „παράδειγμα σοφοῦ“ (Dankrede an Origenes XI 26,17f. Kœtschau).

STELLEN-REGISTER

Vorbemerkungen: Es werden hier alle bei Origenes vorkommenden ἄγιος-Stellen aufgeführt, auch jene, die in der vorliegenden Arbeit nicht behandelt wurden. Bei der Reihenfolge in der Zitation der Werke war die heute allgemein angenommene Datierung der Abfassung der einzelnen Schriften maßgebend. Bei den Texten, die in den Bänden der GCS veröffentlicht sind, wird die Bandzahl mit römischer, bei den Texten, die nur in der Ausgabe von Lommatzsch stehen, mit arabischer Ziffer vermerkt. Die Probleme der Textüberlieferung werden im Register nicht berücksichtigt. Zitate aus Teilausgaben werden besonders angegeben. Die Zitate der ersten Kolonne beziehen sich auf die *Werke* des Origenes, jene der zweiten auf die *Ausgaben*.

A. ἄγιος und Derivata

ἄγια	PA I 3, 5 Fragm 9	V 56, 8
	Joh Kom V 4	IV 102, 12
	Joh Kom V 5	IV 103, 7
	Joh Kom V 7	IV 103, 37
	Joh Kom XIII 231	IV 261, 13
	Sel in Ps I 2	11, 374
	Sel in Ps 27	12, 113
	Sel in Ps 41	12, 314
	Sel in Ps 73	13, 9
	Sel in Ps 119	13, 107
	Sel in Ps 150	13, 163: 3 Stellen
,	Luc Hom XIV	IX 100, 1
	PE XXIX 10	II 386, 10
	Sel in Ezech 5, 11	14, 192
	Sel in Ezech 7, 22	14, 202
	Sel in Ezech 8, 9	14, 206
	Sel in Lev 10, 9	9, 166
	1 Kor Br Kom § 74, 35	JTS 10, 42
	c Cels V 29	II 31, 9
	Matth Kom XVI 18	X 539, 4
(τὰ ἄγια τῶν ἁγίων)		
	Joh Kom I 240	IV 43, 5
	Joh Kom XIX 38	IV 305, 18
	Klagelied Kom Fragm 26	III 247, 9
	Sel in Ezech 7, 10	14, 200
	Brief an Gregor Thaummat VII 2	17, 50 (Philoc c 13)
	Sel in Ps 26	12, 110
	Sel in Ps 60	12, 378
	Jerem Hom Fragm 58	III 227, 10

<i>ἀγιάζω</i>	Joh Kom I 247	IV 44, 2. 4
	Joh Kom X 115	IV 190, 24
	Joh Kom Fragm 10	IV 492, 13
	Joh Kom Fragm 36	IV 512, 11. 13
	Joh Kom Fragm 79	IV 547, 10
	Klagelied Kom Fragm 102	III 271, 26
	Luc Hom VII	IX 45, 9; IX 51, 13
	Luc Hom XI	IX 82, 9
	Luc Hom Fragm 67	IX 266, 3
	Luc Hom Fragm 106	IX 280, 6: 2 Stellen
	PE XXV 2	II 358, 12
	Sel in Ps 19	12, 77 (<i>καθαγιάζειν</i>)
	Sel in Ps 26	12, 110
	Sam Erklärung Fragm 10	III 298, 19. 21
	Jerem Hom I 5	III 3, 32
	Jerem Hom I 11	III 10, 2. 3. 4. 6. 7. 8
	Jerem Hom I 14	III 12, 7
	Röm Br Fragm 5	BiZ 18 S.77, 15
	c Cels VIII 33	II 249, 8
	Matth Kom XI 14	X 57, 14: 2 Stellen
	Matth Kom XI 14	X 57, 21. 22: 2 Stellen
	Matth Kom XI 14	X 57, 28; X 58, 2
	Matth Kom Fragm 36, 1. 3	XII 1 S.30
	Matth Kom Fragm 56,3	XII 1 S.37
	Matth Kom Fragm 119, 3	XII 1 S.63: 2 Stellen
	Matth Kom Fragm 121, 1. 2	XII 1 S.63
<i>ἀγίασμα</i>	Joh Kom XXVIII 92	IV 403, 22
	Sel in Ps 23	12, 97: 2 Stellen
	Sel in Ps 108	Cadiou 96
	Sel in Ps 113	13, 54: 2 Stellen
	Klagelied Kom Fragm 46	III 255, 28
	Sel in Ezech 28, 13	14, 229
	Jerem Hom XVIII 5	III 155, 34
	Röm Br Kom § 10, 33	JTS 13, 217
	c Cels II 78	I 200, 20
	Matth Kom XIV 19	X 329, 35
	Matth Kom XVI 3	X 467, 9
<i>ἀγιασμός</i>	Matth Kom Fragm 530 II 5	XII 1 S.217
	Joh Kom I 247	IV 44, 1. 2. 4
	Joh Kom I 249	IV 44, 14
	Joh Kom Fragm 50	IV 525, 1
	Joh Kom Fragm 127	IV 570, 23
	Sel in Ps 4	11, 457
	Proverb Kom Fragm 1	13, 227

ἀγιασμός	Jerem Hom VIII 2	III 57, 7. 13
	Jerem Hom XVII 4	III 147, 10
	Jerem Hom Fragn 42	III 220, 2
	1 Kor Br Kom § 20, 5	JTS 9, 360
	1 Kor Br Kom § 36, 3	JTS 9, 505
	Josue Hom XIX 3	VII 412, 28
	Matth Kom XV 22	X 414, 32
	Matth Kom Fragn 14, 3	XII 1 S.21
	Matth Kom Fragn 137 II 16	XII 1 S.69
(αὐτοαγιασμός)		
	Joh Kom I 59	IV 15, 14
	Jerem Hom XVII 4	III 147, 3
ἀγιαστήριον	Sel in Ps 72	13, 6
ἀγιαστικός	Matth Kom Fragn 527, 3	XII 1 S.216
ἄγιοι	PA I 3, 5 Fragn 9	V 56, 4
	PA III 1, 18 Fragn 26	V 230, 3
	Joh Kom I 73	IV 17, 14
	Joh Kom I 97	IV 21, 13
	Joh Kom I 146	IV 28, 29
	Joh Kom I 166	IV 31, 26
	Joh Kom I 176	IV 32, 33
	Joh Kom I 221	IV 39, 18
	Joh Kom I 225	IV 40, 4
	Joh Kom I 247	IV 44, 2
	Joh Kom II 77	IV 65, 28
	Joh Kom II 98	IV 69, 26
	Joh Kom II 118	IV 73, 32. 33
	Joh Kom II 118	IV 74, 1: 2 Stellen
	Joh Kom II 119	IV 74, 6. 7. 8. 9
	Joh Kom II 134	IV 77, 5
	Joh Kom II 184	IV 87, 28
	Joh Kom II 185	IV 88, 4
	Joh Kom II 211	IV 93, 22
	Joh Kom V 2	IV 101, 5. 14
	Joh Kom V 4	IV 102, 4
	Joh Kom V 5	IV 103, 4
	Joh Kom VI 17	IV 110, 4
	Joh Kom VI 68	IV 120, 24
	Joh Kom X 15	IV 174, 3. 7
	Joh Kom X 187	IV 203, 20
	Joh Kom X 230	IV 210, 2
	Joh Kom X 290	IV 219, 21
	Joh Kom XIII 359	IV 282, 30
	Joh Kom XIII 403	IV 289, 23

Joh Kom XIII 452	IV 296, 33
Joh Kom XIX 149	IV 324, 20
Joh Kom XX 92	IV 342, 12. 13
Joh Kom XX 94	IV 342, 25
Joh Kom XXXII 140	IV 445, 27
Joh Kom XXXII 198	IV 453, 6: 2 Stellen
Joh Kom XXXII 225	IV 456, 8
Joh Kom XXXII 360	IV 475, 10
Joh Kom Fragm 6	IV 488, 10
Joh Kom Fragm 10	IV 493, 12. 13
Sel in Genes 1, 26	8, 50
Sel in Genes 17, 18	8, 72
Sel in Genes 29, 31	8, 79
Sel in Genes 47, 19	8, 98
Sel in Ps 2	11, 404
Sel in Ps 2	11, 405: 2 Stellen
Sel in Ps 2	11, 407
Sel in Ps 3	11, 415: 2 Stellen; 11, 418
Sel in Ps 4	11, 424; 11, 425: 4 Stellen
Sel in Ps 4	11, 427; 11, 428; 11, 429
Sel in Ps 4	11, 449 (Philoc c 26); 11, 456
Sel in Ps 15	12, 42: 4 Stellen
Sel in Ps 15	12, 43: 2 Stellen
Sel in Ps 17	12, 55; 12, 58; 12, 64
Sel in Ps 27	12, 113; 12, 114
Sel in Ps 30	12, 129
Sel in Ps 33	12, 138
Sel in Ps 41	12, 314
Sel in Ps 43	12, 321
Sel in Ps 44	12, 326
Sel in Ps 45	12, 329; 12, 330
Sel in Ps 47	12, 338
Sel in Ps 60	12, 378
Sel in Ps 61	12, 383: 2 Stellen
Sel in Ps 71	13, 3
Sel in Ps 74	13, 14
Sel in Ps 98	13, 38
Sel in Ps 104	Cadiou 90: 2 Stellen
Sel in Ps 118	13, 68; 13, 85
Sel in Ps 132	13, 130: 2 Stellen
Sel in Ps 150	13, 164
Klagelied Kom Fragm 39	III 253, 13
Klagelied Kom Fragm 70	III 263, 20
Klagelied Kom Fragm 93	III 269, 11
Luc Hom III	IX 20, 24

Luc Hom XXI	IX 141, 11
Luc Hom Fragn XXII	IX 243, 18
Luc Hom Fragn XXIV	IX 244, 9. 13
Luc Hom Fragn XXVIII	IX 246, 4. 6
Luc Hom Fragn XXXIV	IX 249, 10
Luc Hom Fragn XXXVII	IX 251, 18
Luc Hom Fragn XLVIII	IX 255, 4
Luc Hom Fragn LX	IX 262, 18
Luc Hom Fragn LXXXIV	IX 274, 4
PE II 5	II 303, 4
PE XI 1	II 321, 18; II 322, 6
PE XI 2	II 322, 15; II 322, 23
PE XI 5	II 324, 2
PE XII 1	II 324, 14
PE XIII 3	II 327, 26
PE XIV 1	II 330, 7. 12
PE XIV 6	II 333, 12. 13. 14
PE XV 2	II 334, 17
PE XVI 2	II 336, 25; II 337, 9
PE XVI 3	II 337, 22
PE XXI 2	II 346, 4
PE XXII 4	II 348, 23
PE XXIII 1	II 349, 24
PE XXIII 4	II 352, 11. 15. 18
PE XXVII 11	II 370, 15
PE XXVII 17	II 375, 18
PE XXIX 10	II 386, 6
PE XXXI 5	II 398, 27
PE XXXI 6	II 399, 15
PE XXXI 7	II 400, 19
Sel in Num 22, 4	10, 3
Sel in Ezech 2, 10; 3, 2	14, 183: 2 Stellen
Sel in Ezech 7, 18	14, 202
Sel in Ezech 14, 14	14, 215
Sel in Jerem 10, 13	15, 425
Sel in Lev 13, 45	9, 168
Sel in Deut 33, 2	10, 381
Eph Br Kom § 2, 2	JTS 3, 235
Eph Br Kom § 3, 2. 5	JTS 3, 237
Eph Br Kom § 4, 38	JTS 3, 239
Eph Br Kom § 5, 56	JTS 3, 241
Eph Br Kom § 8, 60	JTS 3, 243
Eph Br Kom § 9, 52. 53	JTS 3, 400
Eph Br Kom § 9, 76	JTS 3, 400
Eph Br Kom § 9, 79. 83	JTS 3, 400

Eph Br Kom § 9, 169	JTS 3, 403
Eph Br Kom § 17, 28	JTS 3, 413
Eph Br Kom § 17, 67	JTS 3, 415
Eph Br Kom § 17, 78	JTS 3, 415
Eph Br Kom § 21, 17	JTS 3, 556
Eph Br Kom § 31, 43. 48	JTS 3, 569
Eph Br Kom § 34, 22	JTS 3, 573
Eph Br Kom § 37, 4	JTS 3, 575
Sam Hom 7	III 290, 6 (3 Stellen). 7
Sam Hom 9	III 294, 9
Jerem Hom II 3	III 19, 21
Jerem Hom VIII 2	III 57, 14
Jerem Hom VIII 3	III 58, 17 & 59, 5
Jerem Hom IX 1	III 63, 24 & 64, 15
Jerem Hom X 1	III 71, 14
Jerem Hom XVI 4	III 136, 9
Jerem Hom XVII 4	III 147, 17. 21
Jerem Hom XVII 6	III 150, 5
Jerem Hom XIX 13	III 168, 32
Jerem Hom Fragm 56	III 226, 1
Jerem Hom Fragm 62	III 229, 1
Ezech Hom I 1	VIII 320, 31
Röm Br Kom § 2, 3	JTS 13, 213
Röm Br Kom § 5, 13	JTS 13, 215
Röm Br Kom § 14, 12	JTS 13, 220
Röm Br Kom § 29, 17	JTS 13, 364
Röm Br Kom Fragm 7	BiZ 18 S.78, 2
Röm Br Kom Fragm 13	BiZ 18 S.81, 9
1 Kor Br Kom § 2, 45	JTS 9, 233
1 Kor Br Kom § 3, 3	JTS 9, 234
1 Kor Br Kom § 18, 111	JTS 9, 357
1 Kor Br Kom § 25, 12	JTS 9, 365
1 Kor Br Kom § 51, 22	JTS 10, 35
1 Kor Br Kom § 89, 11	JTS 10, 50
Oseas Kom	13, 304 (Philoc c 8)
c Cels II 66	I 188, 21
c Cels III 60	I 254, 28
Josue Hom XVI 1	VII 395, 26
Josue Hom XXI 1	VII 429, 23
Sel in Jes Nav	11, 4
Com Series in Matth 28	XI 54, 14
Com Series in Matth 70	XI 166, 18
Matth Kom XII 11	X 88, 31
Matth Kom XIII 2	X 180, 31
Matth Kom XIII 13	X 212, 12

ἄγιοι	Matth Kom XIII 21	X 239, 4
	Matth Kom Fragm 38 II 10	XII 1, S.31
	Matth Kom Fragm 106, 6	XII 1, S.59
	Matth Kom Fragm 119, 1	XII 1, S.63
	Matth Kom Fragm 125, 4	XII 1, S.65
	Matth Kom Fragm 244, 15	XII 1, S.114
	Matth Kom Fragm 300, 2	XII 1, S.134
	Matth Kom Fragm 409, 1	XII 1, S.172
	Matth Kom Fragm 439, 2. 3	XII 1, S.184
	Matth Kom Fragm 470, 2	XII 1, S.194
	Schol Kom Apok Schol XXV	TU 38, 3 S.32, 9
	Schol Kom Apok Schol XXIX	TU 38, 3 S.34, 20
	Schol Kom Apok Schol XXX	TU 38, 3 S.35, 15
	Schol Kom Apok Schol XXXVII	TU 38, 3 S.40, 6. 8
	Schol Kom Apok Schol XXXVII	TU 38, 3 S.41, 2. 4. 7
ἄγιον	Joh Kom X 272	IV 217, 14
	Joh Kom XIII 232	IV 261, 16: 2 Stellen
	Sel in Deut	10, 381
	Eph Br Kom 21, 18	JTS 3, 56
	Sel in Ps 62	12, 383
	Sel in Ps 73	13, 9
	Josue-Hom XIX 3	VII 412, 28
	Josue-Hom XX 5	VII 424, 20
ἀγιοποιός	Sel in Ezech	14, 219
ἄγιος	PA III 1, 21 Fragm 26	V 239, 14
	Joh Kom II 5	IV 53, 2
	Joh Kom II 114	IV 73, 14
	Joh Kom II 118	IV 74, 2. 3
	Joh Kom II 162	IV 82, 32. 33
	Joh Kom VI 42	IV 115, 17
	Joh Kom VI 271	IV 161, 19
	Joh Kom XIII 98	IV 240, 13
	Joh Kom XIII 143	IV 247, 32
	Joh Kom XX 151	IV 350, 11
	Joh Kom XXVIII 140	IV 410, 28
	Joh Kom XXXII 131	IV 444, 15
	Joh Kom XXXII 224	IV 456, 4
	Joh Kom XXXII 225	IV 456, 7
	Joh Kom XXXII 247	IV 459, 6
	Joh Kom Fragm 22	IV 502, 16
	Joh Kom Fragm 36	IV 511, 17
	Joh Kom Fragm 36	IV 511, 29
	Joh Kom Fragm 121	IV 568, 19
	Sel in Genes 9, 20 f	8, 67

ἀγνος	Sel in Genes 15, 5	8, 70
	Sel in Genes 39, 5	8, 84
	Sel in Genes 47, 10	8, 97
	Sel in Ps 2	11, 404; 11, 408
	Sel in Ps 3	11, 414; 11, 420; 11, 421
	Sel in Ps 4	11, 427; 11, 428; 11, 438
	Sel in Ps 4	11, 446 (Philoc c 26)
	Sel in Ps 4	11, 447 : 2 Stellen (Philoc c 26)
	Sel in Ps 4	Philoc 237, 28; 11, 458
	Sel in Ps 9	12, 23
	Sel in Ps 16	12, 78
	Sel in Ps 27	12, 114; 12, 118
	Sel in Ps 29	12, 121 : 2 Stellen; 12, 125
	Sel in Ps 41	12, 312; 12, 313; 12, 316
	Sel in Ps 45	12, 329
	Sel in Ps 48	12, 344 : 2 Stellen
	Sel in Ps 51	12, 355
	Sel in Ps 57	12, 371
	Sel in Ps 62	12, 383; 12, 384
	Sel in Ps 64	12, 391
	Sel in Ps 76	13, 17; 13, 18
	Sel in Ps 104	Cadiou 89
	Sel in Ps 105	13, 46
	Sel in Ps 117	13, 62
	Sel in Ps 118	Cadiou 112; 13, 91
	Sel in Ps 127	Cadiou 124
	Sel in Ps 141	13, 146
	Klagelied Kom Fragm 4	III 236, 23
	Klagelied Kom Fragm 29	III 249, 8
	Luc Hom IX	IX 64, 2
	Luc Hom XXVI	IX 165, 8
	Luc Hom Fragm 28	IX 246, 4
	PE IX 2	II 318, 22
	PE XII 1	II 324, 22
	PE XII 2	II 325, 3
	PE XIV 6	II 333, 17
	PE XVI 3	II 338, 5
	PE XX 1	II 344, 1
	PE XXIII 4	II 352, 16
	PE XXV 1	II 357, 3
	Martyr XXVIII	I 24, 9
	Sel in Ezech 3, 10	14, 184
	Sel in Jerem 17, 5	15, 441
	Proverb Kom 16, 14	13, 232
	Eph Br Kom § 8, 37. 49	JTS 3, 243

ἅγιος	Eph Br Kom § 10, 4	JTS 3, 405
	Eph Br Kom § 15, 51	JTS 3, 412
	Sam Hom 8	III 292, 1. 2 (2 Stellen). 14
	Sam Hom 9	III 293, 14
	Sel in Job 41, 13	11, 349
	Jerem Hom II 3	III 19, 11
	Jerem Hom XII 2	III 87, 7. 9
	Jerem Hom XV 6	III 130, 25
	Jerem Hom XVI 4	III 136, 18
	Jerem Hom XVII 4	III 147, 4
	Jerem Hom XVIII 2	III 153, 24
	Jerem Hom Fragm II 2	III 197, 21
	Jerem Hom Fragm XXX	III 214, 16
	Röm Br Kom § 29, 13	JTS 13, 363
	Sel in Exod 20, 5. 6	8, 327
	1 Kor Br Kom § 17, 12	JTS 9, 353
	Josue Hom XVIII 2	VII 408, 24
	Matth Kom XIII 13	X 212, 22
	Matth Kom Fragm 36, 2	XII 1 S.30
	Matth Kom Fragm 119, 1, 4	XII 1 S.63
	Matth Kom Fragm 317, 1	XII 1 S.140
	Schol Kom Apok Schol XX	TU 38, 3 S.29, 1
	Schol Kom Apok Schol XXXVII	TU 38, 3 S.41, 6
ἀγιότης	Joh Kom XXVIII 188	IV 416, 29
	Joh Kom Fragm 10	IV 492, 26. 30
	Joh Kom Fragm 22	IV 502, 17
	Joh Kom Fragm 45	IV 521, 9
	Sel in Ps 10	12, 26
	Sel in Ps 60	12, 378
	PE XXIV 2	II 354, 13. 15
	Matth Kom Fragm 121, 2. 3	XII 1 S.63
ἀγιότητα	c Cels IV 22	I 291, 28
	c Cels VII 48	II 199, 22
ἀγίως	Joh Kom XIX 24	IV 302, 31
	Martyr III	I 5, 1
	Eph Br Kom § 30, 3. 5	JTS 3, 567
	1 Kor Br Kom § 15, 61	JTS 9, 245
ἀγιωσύνη	PE XXV 3	II 359, 12
	Sel in Ps 29	12, 123
ἀγιώτατος	Sel in Ps 4	11, 430: 2 Stellen
	Eph Br Kom § 14, 35	JTS 3, 410
ἀγιώτερος	siehe τέκνον	
πανάγιος	siehe παρθένος, πνεῦμα	

B. ἄγιος gebraucht in Verbindung mit folgenden Nomina:

ἄγγελος	Joh Kom II 186	IV 88, 11
	Joh Kom VI 292	IV 165, 30
	Joh Kom XIII 152	IV 249, 25
	Joh Kom XIII 220	IV 259, 24
	Joh Kom XIII 335	IV 278, 29
	Sel in Ps 16	12, 53
	Sel in Ps 30	12, 130
	Sel in Ps 120	13, 110
	Sel in Ps 121	13, 111
	PE XXXI 6	II 399, 17; II 400, 5
	Martyr XIII	I 13, 29
	Sel in Num 22, 4	10, 3
	Cant Kom III	VIII 184, 27
	Jerem Hom X 8	III 78, 23
	Jerem Hom XVI 3	III 134, 25
	c Cels I 17	I 69, 14
	c Cels III 28	I 225, 23
	c Cels III 37	I 233, 23
	c Cels V 5	II 5, 5. 10
	c Cels VIII 60	II 276, 28
	Matth Kom X 13	X 15, 13. 15
	Matth Kom XIII 28	X 256, 13
	Matth Kom Fragm 400, 9	XII 1 S.169
αἴνεσις	Sel in Ps 150	13, 163
ἀναγνώσματα	PA IV 2, 1 Fragm 28	V 306, 1
	Sel in Ezech 9, 4	14, 209
ἀνάπανσις	Sel in Exod 16, 23	8, 325
ἄνθρω	Joh Kom IV 1	IV 98, 4 (Philoc c 4)
	Joh Kom Fragm 20	IV 500, 9. 12
	Klagelied Kom Fragm 37	III 252, 32
	Cant Kom III (IV)	VIII 235, 26
	1 Kor Br Kom § XIII 17	JTS 9, 243
ἄνθρωπος	Joh Kom VI 155	IV 140, 15
	Joh Kom X 24	IV 176, 15
	Joh Kom XX 79	IV 339, 34
	Sel in Ps 17	12, 59
	PE XIV 6	II 333, 19
	PE XXVII 11	II 370, 11
	PE XXXI 6	II 400, 2
	PE XXXI 7	II 400, 13
	1 Kor Br Kom § 66, 5	JTS 10, 39
	1 Kor Br Kom § 89, 31	JTS 10, 50

<i>ἀπόστολος</i>	PA II 7	V 147, 20
	Joh Kom II 134	IV 77, 8
	Joh Kom XIII 310	IV 274, 1
	Joh Kom XIII 314	IV 274, 14
<i>ἀριθμός</i>	Joh Kom II 220	IV 95, 15
	Joh Kom Fragm 79	IV 547, 10
	Sel in Ezech 4, 14	14, 191
	Schol Kom Apok Schol IX	TU 38, 3 S.24, 7
<i>ἄρτος</i>	Sam Erklärung Fragm 9	III 298, 5
	Röm Br Kom § 53, 3	JTS 14, 22: 2 Stellen
<i>ἀρχισυνάγωγος</i>	Matth Kom Fragm 564, 2	XII 1 S.232
<i>ἄστρον</i>	Jerem Hom Fragm 37	III 217, 31
<i>αὐλή</i>	Sel in Ps 28	12, 120
<i>βάπτισμα</i>	Sel in Ps 31	12, 132
	Sel in Ps 84	13, 26
	Sel in Ps 132	13, 130
<i>βασιλεία</i>	Schol Kom Apok Schol XXVIII	TU 38, 3 S.34, 3
<i>βιβλιον, βιβλος</i>	Joh Kom I 133	IV 26, 33
	Joh Kom VI 53	IV 117, 19
	Joh Kom VI 217	IV 151, 14
	Brief an Afric VI 3	17, 23
	Schol Kom Apok Schol XXXI	TU 38, 3 S.37, 16
<i>βροντή</i>	Schol Kom Apok Schol XXXVI	TU 38, 3 S.40, 17
<i>γῆ</i>	PA IV 3, 8 Fragm 28	V 335, 4
	Joh Kom VI 234	IV 154, 24
	Joh Kom VI 235	IV 154, 27
	Joh Kom VI 236	IV 154, 33
	Joh Kom XXXII 82	IV 437, 13
	Klagelied Kom Fragm 93	III 269, 14
	PE XXVII 14	II 373, 19
	Martyr XVII	I 15, 29
	Sel in Ezech 30, 4	14, 232
	Eph Br Kom § 34, 36	JTS 3, 573
	Eph Br Kom § 34, 41	JTS 3, 574
	Jerem Hom IV 2	III 24, 14
	Jerem Hom VII 3	III 53, 16
	Jerem Hom VII 3	III 54, 13. 14. 31. 32. 33
	Jerem Hom Fragm 27	III 212, 12
	Ezech Hom I 1	VIII 319, 24
	c Cels VII 30	II 181, 17
	c Cels VII 31	II 182, 4
	Josue Hom XIX 4	VII 414, 20
	Josue Hom XX 1	VII 415, 25

γῆ	Josue Hom XXV 3 Matth Kom XII 31	VII 455, 15; VII 456, 20 X 138, 10
γνώσις	Sel in Ps 62	12, 384
γράμματα	PA IV 2, 4 Fragm 28 Joh Kom VI 207 Joh Kom XX 297 Genes Hom II 2 Jerem Hom Fragm I Matth Kom XVI 3	V 312, 8 IV 150, 2 IV 371, 27 VI 28, 13 III 195, 23 X 467, 21
γραφή	Joh Kom XX 378 Sel in Ps 14 PE XV 4 Martyr II Brief an Afric VI 4	IV 383, 1 12, 40 II 335, 19 I 3, 15 17, 26
γυνή	Luc Hom Fragm XXXVIII	IX 251, 2
Δαυίδ	Sel in Ps 33	12, 139
δίδραχμος	Matth Kom XIII 13	X 212, 14. 19. 20. 24
δόγματα	Klagelied Kom Fragm 19	III 243, 2
δύναμις	Joh Kom X 269 Sel in Ps 10 Sel in Ps 17 Sel in Ps 21 Sel in Ps 24 Sel in Ps 37 Sel in Ps 41 Sel in Ps 42 Sel in Ps 67 Sel in Ps 75 Sel in Ps 88 Sel in Ps 112 Sel in Ps 118 Sel in Ps 134 PE XXIII 4 Sel in Ezech 1, 27 Jerem Hom X 7 Matth Kom XV 7 Matth Kom XV 25 Josue Hom XX 1	IV 216, 18 12, 26 12, 57 12, 85 12, 102 12, 235 12, 313 12, 318 12, 408 13, 15 13, 28 13, 53 13, 83; (Cadiou 113 = Glosse) 13, 132 II 353, 1 14, 181 III 77, 16 X 366, 8 X 424, 20 VII 417, 27
δωρεά	PE XVII 1	II 338, 27
ἐκκλησία	Joh Kom V 8 Joh Kom X 304 Luc Hom Fragm XII Luc Hom Fragm XIII	IV 105, 5 IV 222, 17 IX 237, 5 IX 238, 10

<i>ἐκκλησία</i>	PE XX 1 Sel in Ezech 17, 12	II 343, 15 14, 221
<i>ἔλαιον</i>	Sel in Ps 88	13, 29
<i>ἐννοια</i>	PE XXIV 2	II 354, 15
<i>ἐντολή</i>	Luc Hom X Röm Br Kom § 40, 8	IX 73, 11 JTS 14, 15
<i>ἔτος</i>	PE XXVII 16	II 374, 24
<i>ἐθαγγέλιον</i>	Proverb Kom 3, 9	13, 229
<i>ἐθφοροσύνη</i>	Sel in Ps 149	13, 160
<i>ἡμέρα</i>	Sel in Deut 16, 13 Jerem Hom XVII 6	10, 376 III 150, 12
<i>θεός</i>	Sel in Ps 118	Cadiou 111
<i>θεοτόκος</i>	Luc Hom VII	IX 50, 8 (<i>παναγία</i>)
<i>θρόνος</i>	Sel in Ps 46	12, 334
<i>ιεράτευμα</i>	Joh Kom X 266	IV 215, 32
<i>ιερεὺς</i>	Matth Kom XVII 2 Matth Kom XVII 10	X 581, 31 X 610, 28
<i>Ἱερουσαλήμ</i>	Joh Kom X 183	IV 203, 8
<i>Ἰορδάνης</i>	Joh Kom VI 246	IV 156, 26
<i>Ἰωάννης</i>	Sel in Deut 33, 3	10, 381
<i>καρδία</i>	Sel in Ps 118	13, 75
<i>καρπός</i>	Joh Kom VI 144	IV 138, 9
<i>κατάστασις</i>	Sel in Ps 5	12, 3
<i>κληροδοσία</i>	Josue Hom XX 5	VII 423, 16
<i>κληρονομία</i>	Jerem Hom IV 6	III 29, 28
<i>λαός</i>	Sel in Num 22, 4	10, 3
<i>λίθος</i>	Sel in Ezech 28, 13 Sel in Deut 8, 7	14, 229 10, 374
<i>λόγοι, λόγια</i>	Klagelied Kom Fragm 17 Sam Hom 4 Jerem Hom VI 3	III 242, 7 III 287, 13 III 51, 11
<i>λόγος</i>	Schol Kom Apok Schol XX	TU 38, 3 S.29, 1
<i>μαθήματα</i>	Martyr IL Sel in Ezech 4, 1-3 Brief an d. Vater Leonidas I Eph Br Kom § 20, 5	I 45, 13 14, 189 17, 5 JTS 3, 554
<i>μαθητής</i>	Sel in Ps 44	12, 328
<i>μαργαρίτης</i>	Matth Kom 15 Matth Kom X 8 Fragm 308	TU 47, 2 S.23 XII 1 S.137

μάστορες	Joh Kom VI 281	IV 163, 13
μυστήριον	Joh Kom VI 31 Eph Br Kom § 13, 17 Matth Kom Fragm 137 I 4	IV 113, 22 JTS 3, 408 XII 1 S.68
ναός	Sel in Ps 5 Sel in Ps 27 Sel in Ezech 15, 2	Cadiou 75; 12, 3: 2 Stellen 12, 115; 12, 116 14, 217
νόησις	Sel in Ps 10	12, 30
νόμος	Röm Br Kom § 39, 29 Röm Br Kom § 40, 1	JTS 14, 15 JTS 14, 15
νουμηνία	PE XXVII 16	II 374, 21
δόδος	Joh Kom VI 107 Joh Kom XXXII 80 Klagelied Kom Fragm 23	IV 128, 30 IV 437, 8 III 245, 26
οίκος	Joh Kom X 275	IV 217, 25
ὄνομα	Sel in Ps 104	Cadiou 88
ὄρος	Joh Kom XIII 77 Sel in Ps 3 Sel in Ps 3 Sel in Ps 14 Sel in Ps 23 Sel in Ps 42 Sel in Ps 47	IV 236, 33 Cadiou 73 11, 416 12, 39: 3 Stellen 12, 96 12, 318: 3 Stellen 12, 335
ὄρχησις	Matth Kom X 22	X 30, 2
παιδοποιία	1 Kor Br Kom § 35, 48	JTS 9, 505
παῖς	Brief an Afric VI 1	17, 20
παρθένος	Luc Hom VII Luc Hom XI Luc Hom XVII Luc Hom XIX Luc Hom XIX Sel in Ps 30	IX 50, 3 (παναγία) IX 77, 6 IX 117, 13 IX 128, 17 (παναγία) IX 129, 3 (παναγία) 12, 129
πατέρες	Joh Kom XX 77 Brief an Afric VI 10 Sel in Exod 20, 5	IV 339, 26 17, 35 8, 327
πατήρ	Joh Kom XX 184 Sel in Exod 20, 5	IV 355, 24 8, 327
Παῦλος	Sel in Ps 28 Sel in Ps 103 1 Kor Br Kom Fragm 35, 71	12, 119 13, 44 JTS 9, 505
περιστερά	Sel in Ps 54	12, 362

<i>πηγή</i>	Röm Br Kom § 53, 10	JTS 14, 22
<i>πλατυσμός</i>	Sel in Ps 17	12, 62
<i>πνεῦμα</i>	PA I 3, 4 Fragm 8	V 53, 2. 4
	PA I 3, 5 Fragm 9	V 56, 4. 6. 7 (2 Stellen)
	PA IV 2, 2 Fragm 28	V 308, 12
	PA IV 2, 4	V 348, 1
	PA IV 4, 1 Fragm 31	V 348, 5
	Joh Kom I 89	IV 19, 33
	Joh Kom I 197	IV 36, 13
	Joh Kom I 288	IV 50, 32
	Joh Kom II 73	IV 64, 33; IV 65, 2. 4
	Joh Kom II 74	IV 65, 7. 9. 12
	Joh Kom II 75	IV 65, 17. 19
	Joh Kom II 76	IV 65, 23
	Joh Kom II 77	IV 65, 27. 30
	Joh Kom II 79	IV 66, 5. 8
	Joh Kom II 80	IV 66, 10. 13
	Joh Kom II 82	IV 66, 23
	Joh Kom II 83	IV 66, 31; IV 67, 1
	Joh Kom II 88	IV 67, 29
	Joh Kom II 127	IV 75, 22. 24
	Joh Kom II 172	IV 85, 7
	Joh Kom II 179	IV 86, 23
	Joh Kom II 180	IV 87, 1
	Joh Kom II 208	IV 92, 33
	Joh Kom VI 68	IV 120, 25
	Joh Kom VI 88	IV 124, 18
	Joh Kom VI 121	IV 132, 18
	Joh Kom VI 125	IV 134, 1
	Joh Kom VI 162	IV 141, 28
	Joh Kom VI 168	IV 143, 11
	Joh Kom VI 250	IV 157, 21
	Joh Kom VI 253	IV 158, 6
	Joh Kom VI 254	IV 158, 17
	Joh Kom VI 262	IV 159, 31
	Joh Kom X 38	IV 178, 28
	Joh Kom X 173	IV 201, 18
	Joh Kom X 300	IV 221, 24
	Joh Kom XIII 140	IV 247, 21
	Joh Kom XIII 151	IV 249, 20. 21
	Joh Kom XIII 221	IV 259, 26
	Joh Kom XIII 231	IV 261, 13
	Joh Kom XIII 321	IV 276, 17
	Joh Kom XX 89	IV 341, 27
	Joh Kom XX 263	IV 366, 25

Joh Kom XX 338	IV 377, 24
Joh Kom XXVIII 55	IV 397, 32
Joh Kom XXVIII 121	IV 408, 4
Joh Kom XXVIII 122	IV 408, 8
Joh Kom XXVIII 122-123	IV 408, 12. 13
Joh Kom XXVIII 123-124	IV 408, 17. 19. 21
Joh Kom XXVIII 125	IV 408, 24
Joh Kom XXVIII 127	IV 408, 34
Joh Kom XXVIII 140	IV 410, 29
Joh Kom XXVIII 146	IV 411, 16
Joh Kom XXVIII 151	IV 412, 2
Joh Kom XXVIII 153	IV 412, 13. 14
Joh Kom XXVIII 187	IV 416, 20
Joh Kom XXVIII 188	IV 416, 25
Joh Kom XXVIII 189	IV 417, 3
Joh Kom XXVIII 191	IV 417, 18
Joh Kom XXXII 75	IV 436, 22
Joh Kom XXXII 79	IV 437, 5
Joh Kom XXXII 86	IV 437, 31
Joh Kom XXXII 128-129	IV 444, 6. 7
Joh Kom XXXII 189	IV 451, 30
Joh Kom XXXII 191	IV 452, 4
Joh Kom XXXII 218	IV 455, 22
Joh Kom XXXII 352	IV 474, 6
Joh Kom Fragm 20	IV 499, 11
Joh Kom Fragm 20	IV 500, 3. 16. 18
Joh Kom Fragm 20	IV 501, 3. 5. 7. 8. 15. 19. 20
Joh Kom Fragm 36	IV 512, 21
Joh Kom Fragm 37	IV 513, 5
Joh Kom Fragm 38	IV 514, 10
Joh Kom Fragm 76	IV 543, 8
Joh Kom Fragm 85	IV 550, 17
Joh Kom Fragm 121	IV 568, 19
Genes Kom Fragm I	8, 4
Sel in Genes 17, 5	8, 72
Sel in Ps 1	11, 375 (Philoc c 2)
Sel in Ps 1	11, 376 (Philoc c 2)
Sel in Ps 2	11, 394; 11, 397
Sel in Ps 2	Cadiou 72; 11, 408
Sel in Ps 4	11, 449 (Philoc c 26)
Sel in Ps 13	12, 38: 2 Stellen
Sel in Ps 15	12, 46
Sel in Ps 17	12, 66
Sel in Ps 21	12, 85
Sel in Ps 50	12, 350 (Philoc c 2)

πνεῦμα	Sel in Ps 50	12, 353; Cad 84: 2 Stellen
	Sel in Ps 56	12, 366
	Sel in Ps 67	12, 405: 2 Stellen
	Sel in Ps 87	13, 28
	Sel in Ps 97	13, 37
	Sel in Ps 109	Cadiou 97: 2 Stellen
	Sel in Ps 109	Cadiou 98
	Sel in Ps 118	13, 68; 13, 95
	Sel in Ps 121	13, 111
	Sel in Ps 122	13, 113: 2 Stellen
	Sel in Ps 132	13, 130
	Sel in Ps 145	13, 156
	Klagelied Kom Fragm 83	III 267, 9
	Klagelied Kom Fragm 116	III 277, 2
	Luc Hom I	IX 4, 14
	Luc Hom IV	IX 27, 18
	Luc Hom VII	IX 45, 26; IX 46, 15
	Luc Hom VII	IX 49, 21; IX 50, 5. 15
	Luc Hom VIII	IX 60, 7
	Luc Hom IX	IX 64, 18
	Luc Hom XIV	IX 101, 8
	Luc Hom XV	IX 105, 3
	Luc Hom XVII	IX 112, 6; IX 120, 2. 8
	Luc Hom XXIII	IX 154, 14
	Luc Hom XXXVIII	IX 225, 3. 5
	Luc Hom XXXIX	IX 231, 2
	Luc Hom Fragm 9	IX 235, 1. 2
	Luc Hom Fragm 65	IX 265, 21
	Luc Hom Fragm 67	IX 266, 4. 5
	Luc Hom Fragm 83	IX 273, 9
	Luc Hom Fragm 94	IX 277, 7 (πανάγιον)
	PE XIII 3	II 327, 8
	PE XIII 5	II 329, 25
	PE XVI 3	II 338, 5
	PE XVIII 1	II 340, 5
	PE XXII 3	II 347, 24
	PE XXVII 15	II 374, 15
	PE XXVIII 8	II 380, 10
	PE XXXIII 1	II 401, 16. 25
	PE XXXIII 6	II 402, 34
	Martyr XXXIX	I 37, 4
	Sel in Num 24, 3	10, 6
	Sel in Num 24, 7	10, 7
	Sel in Judic 17, 5	11, 216
	Sel in Ezech 11, 3	14, 212

πνεῦμα	Sel in Ezech 16, 9	14, 219: 2 Stellen
	Sel in Ezech 16, 11	14, 220
	Sel in Jerem 3, 7	15, 423
	Proverb Kom Fragm 1	13, 225
	Sel in Deut 8, 3	10, 373
	Eph Br Kom § 8, 33	JTS 3, 243
	Eph Br Kom § 8, 36	JTS 3, 243
	Eph Br Kom § 8, 44 f	JTS 3, 243: 2 Stellen
	Eph Br Kom § 9, 102	JTS 3, 401
	Eph Br Kom § 21, 9. 10	JTS 3, 555
	Eph Br Kom § 21, 15. 18. 19. 20	JTS 3, 556: 4 Stellen
	Sam Hom 4	III 286, 2. 7. 8
	Sam Hom 7	III 290, 32; III 291, 22
	Sam Hom 9	III 292, 21; III 293, 6. 9
	Jerem Hom II 3	III 19, 12. 14. 22
	Jerem Hom V 1	III 30, 18. 27
	Jerem Hom V 13	III 42, 9
	Jerem Hom VIII 1	III 55, 24. 26; III 56, 2. 7
	Jerem Hom X 1	III 71, 12
	Jerem Hom XIV 5	III 110, 3
	Jerem Hom XVIII 9	III 163, 6. 11. 16
	Jerem Hom XVIII 9	III 164, 4. 7. 8
	Jerem Hom XIX 11	III 166, 5
	Jerem Hom Fragm 49	III 223, 10
	Jerem Hom Fragm 55	III 225, 24
	Act Ap Hom IV	Philoc c 7, 2 S.51.15.23.25.27.30
	Röm Br Kom § 15, 9	JTS 13, 221
	Röm Br Kom § 36, 1	JTS 14, 10
	Röm Br Kom Fragm 5	BiZ 18 S.77, 1. 11
	Sel in Exod 23, 15	8, 331
	1 Kor Br Kom § 4, 2	JTS 9, 234
	1 Kor Br Kom § 5, 8	JTS 9, 234
	1 Kor Br Kom § 29, 5 f	JTS 9, 370
	1 Kor Br Kom § 32, 5	JTS 9, 371
	1 Kor Br Kom § 32, 8	JTS 9, 372
	1 Kor Br Kom § 34, 14	JTS 9, 502
	1 Kor Br Kom § 47, 27	JTS 10, 30
	c Cels I 32	I 84, 1
	c Cels I 40	I 91, 10
	c Cels I 43	I 93, 10
	c Cels I 44	I 94, 25
	c Cels I 46	I 95, 30
	c Cels I 46	I 96, 5. 19. 23. 25. 26
	c Cels I 48	I 99, 22; I 100, 4
	c Cels I 55	I 106, 19

πνεῦμα	c Cels I 69	I 123, 24
	c Cels II 2	I 129, 9
	c Cels VII 4	II 156, 4
	c Cels VII 8	II 160, 22. 25
	c Cels VII 10	II 161, 23
	Com Ser in Matth 53	XI 120, 24
	Matth Kom X 17	X 21, 33
	Matth Kom X 18	X 24, 28
	Matth Kom XI 6	X 44, 11
	Matth Kom XI 17	X 64, 16
	Matth Kom XII 11	X 87, 17
	Matth Kom XII 20	X 115, 27
	Matth Kom XII 40	X 157, 22. 25
	Matth Kom XII 42	X 166, 6. 18. 19
	Matth Kom XIII 6	X 196, 8
	Matth Kom XIII 18	X 226, 25. 32
	Matth Kom XIII 18	X 227, 4. 15. 16. 31. 32
	Matth Kom XIII 18	X 228, 21. 24
	Matth Kom XIII 18	X 229, 28. 30
	Matth Kom XIII 19	X 231, 4
	Matth Kom XIV 4	X 281, 7
	Matth Kom XV 31	X 442, 29
	Matth Kom XVI 12	X 510, 16
	Matth Kom XVI 15	X 524, 10
	Matth Kom XVI 21	X 548, 28
	Matth Kom XVI 27	X 565, 18
	Matth Kom Fragm 11, 25	XII 1 S.20
	Matth Kom Fragm 43, 5	XII 1 S.33
	Matth Kom Fragm 52, 5	XII 1 S.36
	Matth Kom Fragm 58, 5	XII 1 S.38
	Matth Kom Fragm 60, 1	XII 1 S.39
	Matth Kom Fragm 138 I, 5	XII 1 S.69
	Matth Kom Fragm 139, 5	XII 1 S.71
	Matth Kom Fragm 141, 5	XII 1 S.72
	Matth Kom Fragm 257, 3	XII 1 S.118
	Matth Kom Fragm 270, 2. 8	XII 1 S.122
	Matth Kom Fragm 281, 12	XII 1 S.126
	Matth Kom Fragm 382, 5	XII 1 S.163
	Matth Kom Fragm 401, 1	XII 1 S.169
	Matth Kom Fragm 435 I, 13	XII 1 S.182
	Matth Kom Fragm 570, 3	XII 1 S.234
	Schol Kom Apok Schol VII	TU 38, 3 S.24, 5
πνεύματα	Joh Kom XIII 152	IV 249, 25
	Sel in Ps 43	12, 320
	PE XXXI 5	II 398, 17

<i>ποιμνήν</i>	Luc Hom XIII	IX 91, 14
<i>ποιότης</i>	Joh Kom XX 13	IV 330, 8
<i>πόλις</i>	Sel in Num 23, 1	10, 5
<i>πολίτεια</i>	Jerem Hom XVI 4 Matth Kom XII 4	III 136, 19 X 75, 14
<i>πραξις</i>	Matth Kom XVI 22	X 551, 3
<i>προσευχή</i>	PE XIII 2	II 326, 22
<i>προτροπή</i>	Joh Kom VI 6	IV 107, 11
<i>προφητεία</i>	Joh Kom X 23	IV 176, 3
<i>προφήτης</i>	Joh Kom XIII 376 Luc Hom X Sel in Lev 14, 35 Sel in Ps 88 Jerem Hom XIX 15 Josue Hom XX 2 Matth Kom Fragm 70, 10 Schol Kom Apok Schol XXXVII	IV 285, 5 IX 70, 8; IX 71, 3 9, 169 13, 29 III 173, 9 VII 419, 20 (Philoc c 12) XII 1 S.44 TU 38, 3 S.41, 6
<i>πῦρ</i>	Sel in Ps 19	12, 77
<i>σαββατισμός</i>	PE XXVII 16	II 374, 20
<i>σκεῦος</i>	Brief an Gregor Thaumt VII 2	17, 50 (Philoc c 13)
<i>Σουσάννη</i>	Matth Kom 61	XI 140, 11
<i>σπέρμα</i>	Jerem Hom V 13	III 42, 7
<i>σπέρματα</i>	Joh Kom XX 38	IV 333, 18
<i>Στέφανος</i>	Luc Hom Fragm 48	IX 274, 11
<i>στρατιώτης</i>	Sel in Ps 3	11, 419
<i>σῶμα</i>	c Cels VIII 33	II 249, 8
<i>τέκνον</i>	Martyr XIV	I 14, 25
<i>τόπος</i>	Joh Kom XIII 77 Sel in Ps 23 Sel in Ps 67 Klagelied Kom Fragm 23	IV 236, 32 12, 96: 2 Stellen; 12, 97 12, 403; 12, 404 III 245, 27
<i>τρανότης</i>	PE XXIII 2	II 350, 30
<i>τράπεζα</i>	Röm Br Kom § 53, 9	JTS 14, 22
<i>Τριάς</i>	Joh Kom Fragm 36 Sel in Genes 30, 37 Sel in Ps 17 Sel in Ps 23 Sel in Ps 37 Sel in Ps 38 Sel in Ps 54	IV 512, 23 8, 80 12, 60 12, 96 12, 236 12, 271 12, 362

<i>Τριτάς</i>	Sel in Ps 144	13, 153
	Sel in Ps 147	13, 157
	Sel in Num 24, 6	10, 6
<i>τροφή</i>	Matth Kom XII 31	X 138, 31
<i>ὕπερ ἑτέρας</i>	PA IV 2, 8 Fragn 28	V 320, 2
	Genes Kom III 13 Fragn	8, 41 (Philoc c 23)
<i>φύσις</i>	Sel in Ps 92	13, 33
<i>χείρ</i>	Matth Kom XI 8	X 47, 8
<i>χίρα</i>	Joh Kom XXXII 131	IV 444, 19
<i>χώρα</i>	c Cels II 51	I 174, 19
<i>ψυχή</i>	Genes Kom III 13 Fragn	8, 39 (Philoc c 23)
	Sel in Lev 11, 46	9, 167
	Sam Hom 7	III 290, 9
	Jerem Hom XIV 10	III 114, 25
	1 Kor Br Kom § 29, 5	JTS 9, 370
<i>ψυχή</i>	(=Lebewesen)	
	Sel in Lev 11, 46	9, 167
<i>ὀφέλεια</i>	Jerem Hom 39 Fragn 1	III 196, 13

NACHTRAG

In den Jahren zwischen der Abfassung und der Veröffentlichung vorliegender Arbeit hat die Origenes-Forschung bedeutsame Fortschritte gemacht. Deshalb sollen auch diese neuen Ergebnisse in einem kurzen Nachtrag Erwähnung finden.

Wichtig sind vor allem die Papyrusfunde, die 1941 von den englischen Behörden in einem Steinbruch bei Turra, nahe bei Kairo, in Aegypten gemacht wurden. Es handelt sich dabei um Papyri mit zum Teil bisher unbekannten Texten, von denen am wichtigsten die dem Kirchenschriftsteller Origenes zugeschriebenen sind. Soweit die gefundenen Texte bereits publiziert sind (vgl. den bibliographischen Nachtrag), wurden sie für die vorliegende Arbeit noch berücksichtigt. Es ist freilich zu bemerken, das die darin vorkommenden ἅγιος-Stellen kein wesentlich neues Licht auf den Hagios-Begriff bei Origenes werfen. Die Stellen aus dem apologetischen Werk c. Celsum, Buch I und II, sind bereits in der Ausgabe von P. Koetschau (GCS 2 und 3) enthalten. Mit Ausnahme dieser Texte aus dem Werk c. Celsum sollen die neu gefundenen ἅγιος-Stellen in dem folgenden ergänzenden Stellen-Register aufgeführt werden.

Die neuere Literatur über Origenes, soweit sie das Hagios-Problem betrifft, wurde ebenfalls berücksichtigt, und wird in einem bibliographischen Anhang geboten.

Nachtrag zum Stellen-Register

A. ἅγιος und Derivata

ἅγια	Unterredung mit Herakleides 12, 25. 29	Scherer, E 152, 12
	Unterredung mit Herakleides 14, 32	Scherer, E 148, 6. 8
	Unterredung mit Herakleides 15, 11	Scherer, E 152, 19
ἅγιοι	Röm Br Kom V 6, 34	Scherer, R 148, 3
	Röm Br Kom VI 28, 32	Scherer, R 232, 9
ἅγιος	Röm Br Kom V 12, 27	Scherer, R 174, 10

B. ἅγιος, gebraucht in Verbindung mit folgenden Nomina:

ἀνὴρ	Röm Br Kom V 12, 31	Scherer, R 176, 2
βλος	Unterredung mit Herakleides 13, 6	Scherer, E 150, 4
πνεῦμα	Unterredung mit Herakleides 6, 30. 32	Scherer, E 136, 10. 12
	Röm Br Kom V 7	Scherer, R 150, 9
	Röm Br Kom V 9, 12	Scherer, R 158, 17
πρᾶξις	Unterredung mit Herakleides 20, 11	Scherer, E 160, 15

Nachtrag zur Bibliographie

1. Texte

Teilausgaben

- Scherer J., Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils et l'Ame, Publications della Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents IX, Le Caire 1949 (zitiert Scherer, E).
- Extraits des livres I et II du „Contre Celse“ d'Origène, Le Caire 1956.
 - Le commentaire d'Origène sur Romains III. 5 - V. 7, Le Caire 1957 (zitiert Scherer, R).
- Staab K., Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief, in BiZ 18 (1928/29), S. 72-82. (zitiert BiZ).

Uebersetzungen

- Chadwick H., Origen: contra Celsum. Cambridge 1953.
- Méhat A., Homélie sur les Nombres. Paris 1951.

2. Sammelwerke und Einzeldarstellungen

- Bertrand Fr., Mystique de Jésus chez Origène. Paris 1951. Théologie 23.
- Betz, Die Eucharistie in der Lehre der griechischen Väter. 1955.
- Cadiou R., Introduction au système d'Origène. 1932.
- Crouzel H., L'anthropologie d'Origène, in RAM 1955, S. 354 - 385.
- Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris 1956. Théologie 34.
- Frankowski G., Origenes über die Urgemeinde. Diss. Madrid-Heidelberg 1955.
- Grimmelt L., Die Eucharistiefeier . . . (b. Origenes). Diss. Münster i. W. 1942.
- Hasler V. E., Gesetz und Evangelium in der Alten Kirche bis Origenes. Zürich 1953.
- Lang M., Ueber die Leiblichkeit der Vernunftwesen bei Origenes. Leipzig 1892.
- Latko E. F., Origen's Concept of Penance. Diss. Univ. Laval - Quebec 1949.
- Massart G., Società e Stato nel cristianesimo primitivo. La concezione di Origene. Padova 1932.
- Méhat A., Apocatastasis. Vigiliæ Christianæ. Amsterdam 1956, S. 196-214.
- Verfaillie C., La doctrine de la justification dans Origène. 1926.

Corrigenda

- S. 38, Anm. 2 Origenes, in ThStK 102
 S. 39, Anm. 1 erschienenen Band
 S. 39, Anm. 6 *αἰρεσιν*
 S. 50, Z. 3 *ζητοῦμέν σε*
 S. 33, Z. 6 Sel. in Ps. 120,1: Lommatzsch 13, 110
 S. 53, Z. 15/16 (Matth. Kom. tom. XIII 28: GCS X 256,13) *⁵
 S. 56, Z. 17 Hermas
 S. 59, Z. 6 Das Wort *ἄγιοι*
 S. 59, Z. 17 *ἄγιοι* an der Seite Gottes
 S. 62, Z. 14 (10,381)
 S. 64, Z. 2 v. u. in Psalmos
 S. 64, Z. 1 v. u. *κύριος*
 S. 104, Z. 13 StVFr
 S. 186, Anm. 2 (. . . *κατάστασις*)
 S. 198, Z. 15 -lied

IN DER GLEICHEN SAMMLUNG SIND ERSCHIEENEN

- I. LEONHARD WEBER : Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Großen. Ein Bild altchristlicher Lebensführung.
xii + 288 S. (1947). Fr. 9.35 / DM 9.—
- II. ANDREAS SCHMID O. S. B. : Die Christologie Isidors von Pelusium.
xii + 114 S. (1948). Fr. 5.20 / DM 5.—
- * III. JOSEPH K. STIRNIMANN : Die Praescriptio Tertullians im Lichte des römischen Rechts und der Theologie. xii + 180 S. (1949).
Fr. 6.75 / DM 6.50
- * IV. KARL FEDERER : Liturgie und Glaube. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung. viii + 144 S. (1950). Fr. 6.25 / DM 6.—
- V. ALOIS MÜLLER : Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche. 2. überarbeitete Auflage. xviii + 242 S. (1955).
Fr. 13.50 / DM 13.—
- * VI. HENRI DE RIEDMATTEN O. P. : Les Actes du Procès de Paul de Samosate. Etude sur la Christologie du III^e au IV^e siècle.
172 pages (1952). Fr. 7.50 / DM 7.20
- * VII. HUBERT MERKI O. S. B. : Ὁμοιωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa.
xx + 188 S. (1952). Fr. 8.10 / DM 7.80
- VIII. OTHMAR HEGGELBACHER : Die christliche Taufe als Rechtsakt nach dem Zeugnis der frühen Christenheit. ix + 196 S. (1953).
Fr. 8.30 / DM 8.—
- IX. MARK DORENKEMPER C. PP. S. : The Trinitarian Doctrine and Sources of St. Caesarius of Arles. ix + 234 p. (1953).
Fr. 10.35 / DM 10.—
- X. TARSICIUS VAN BAVEL O. E. S. A. : Recherches sur la Christologie de saint Augustin. xiii + 189 p. (1954). Fr. 10.35 / DM 10.—
- XI. LUIGI I. SCIPIONI O. P. : Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio. x + 186 p. (1956).
Fr. 12.45 / DM 12.—
- XII. GERVAIS AEBY OFM. Cap. : Les Missions Divines. De saint Justin à Origène. xiii + 194 p. (1958). Fr. 13.45 / DM 13.—
- XIII. FRANZ FAESSLER O. S. B. : Der Hagios-Begriff bei Origenes. Ein Beitrag zum Hagios-Problem. xviii + 242 S. (1958).
Fr. 15.55 / DM 15.—

In Vorbereitung :

CH. W. NEUMANN S. M. : The Virgin Mary in the Works of Saint Ambrose.

Les Missions Divines selon saint Augustin.

* Die Auflage der mit einem * bezeichneten Titel ist vergriffen. Wenige Exemplare bleiben Nachbezügern der ganzen Sammlung vorbehalten.

* Les titres marqués d'un astérisque sont épuisés. Quelques exemplaires sont réservés aux souscripteurs de la collection complète.

Printed in Switzerland