

noch keine eigentlichen Bischöfe gewesen sein sollen (vgl. Bibl 12 [1931] 41—69). Man möchte noch wünschen, daß diese Exkurse sich im Druck klarer abheben würden.

In der Textauslegung selbst steht die Erklärung des Wortsinnes, auf den es natürlich bei einem Kommentar zuerst ankommt, auf Kosten der theologischen Auswertung stark im Vordergrund, wenn auch ein Epilog über die dogmatische Lehre des 1 Petr beigelegt ist (418—421). Weitausholend wird der Abstieg Christi zur Unterwelt nach 1 Petr 3, 19 f. behandelt (306—354). Eine Fülle von eingestreuten Einzelheiten erschwert etwas das Lesen und die Durchsichtigkeit des Kommentars, obgleich der sachliche Teil schon von den rein textlichen und philologischen Fragen einigermaßen getrennt ist und sich durch größeren Druck abhebt. So treten die großen Linien, die in den immer vorausgeschickten Überblicken wohl angedeutet werden, in der Ausführung selbst nicht immer so klar zu Tage. Zum Teil liegt das freilich an der Eigenart des Briefes, der keine Lehren entwickelt, sondern nur praktische Ermahnungen geben will. — Aber das sind alles nur kleine Wünsche, die auf das Ganze gesehen nicht so sehr ins Gewicht fallen. Jeder wird dem Verf. dankbar sein für die Fülle dessen, was er in diesem Bande zusammen getragen hat und wodurch er dem einzelnen die Mittel bereit stellt, sich weiter in das Verständnis des ersten Rundschreibens des ersten Papstes hineinzuarbeiten.

B. Brinkmann S. J.

Lieske, A., S. J., Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster. Beitr. z. Theol. 22). gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 230 S.) Münster 1938, Aschendorff. M 11.60.

Die merkwürdige Zwiegestaltigkeit des „Kentauren“ Origenes, wie ihn schon Methodios von Olympos genannt hat, die Tatsache, daß für ihn Christus zugleich der Sohn Gottes im christlichen Sinne wie die Weltvernunft im stoisch-neuplatonischen Sinne ist, daß die Gemeinschaft der Seele mit Christus zugleich Teilhabe am göttlichen Leben in der Gnade ist wie auch das Verhältnis der einzelnen Logoi, der einzelnen Geistwesen, zum Welt-Logos, zum absoluten Geist, dessen Teile sie sind, bedeutet — all das hat in früherer Zeit meist dazu geführt, in einseitiger Weise Origenes als den Intellektualisten zu betrachten, der die christlichen Lehren in das Schema der griechischen Philosophie zu pressen und in intellektualistischem Hochmut aus der Religion eine Welterkenntnis zu machen trachtet. Erst in neuerer Zeit beginnt man, auch die andere Seite an Origenes zu sehen, die christlich-mystische. W. Völker hat in seinem Buche: Das Vollkommenheitsideal des Origenes (1931) zuerst entschieden darauf hingewiesen, daß in der Art, wie Origenes das Verhältnis des menschlichen Logos zum göttlichen auffaßt, wirkliche Frömmigkeit, tiefes, religiöses Erleben sich ausdrückt, ja daß der ganze Aufstieg zur Gnosis und zur Vereinigung mit dem göttlichen Logos nicht als eine intellektualistische Vervollkommnung gedacht ist, sondern als Projektion und metaphysischer Ausdruck mystischen Erlebens. Gegen eine solche nur psychologische Auffassung der Lehre des Origenes verwahrt sich L. (bes. 10—12 u. 120 Anm.). Es ist im Grunde gleichgültig, ob bei der Ausbildung der origenistischen Lehre mystisches Erleben im engeren Sinne mitgewirkt hat oder nicht (15 u. 73). Logosmystik im vollen Sinne ist die Tatsache der realen Vereinigung mit dem göttlichen Logos Christus, und es handelt sich darum, die dogmatischen Grundlagen zu zeigen, aus denen Origenes diese Vereinigung erklärt und mit seiner Auffassung von Vollkommen-



heit, Glauben, Erkenntnis und Liebe verbindet. Ist das, was man von der einen Seite her nur als intellektualistisch-metaphysische Konstruktion zu betrachten gewohnt ist, von der anderen Seite her gesehen nicht doch zugleich auch eine dogmatische Formel für die Realität der Vereinigung mit Christus in der Gnade und unserer Eingliederung in das innertrinitarische, göttliche Leben durch die Gnade?

Von dieser Frage aus gerät zunächst einmal der Begriff der „Gnosis“ in eine ganz neuartige Beleuchtung. Daß der Aufstieg zur christlichen Vollkommenheit auf dem Wege tieferer Erkenntnis, vollkommeneren Durchdringens der Glaubenswahrheiten geschehen muß und daß dieses tiefere Erkennen die Vorstufe zur vollkommenen Liebe ist, zum Einswerden mit Gott im Geiste Gottes (die bekannte Stufenreihe: Pistiker, Gnostiker, Pneumatiker) — das braucht jetzt nicht unbedingt als Ausdruck des origenistischen „Intellektualismus“ beurteilt zu werden. Es ist der naturgemäße Ausdruck der Tatsache, daß das Gnadenleben, als seinshafte Teilnahme am göttlichen Leben Christi, Teilhaben am Logos, Erleuchtetwerden vom göttlichen Logos ist. Beim Glauben, Erkennen und Lieben Gottes handelt es sich nicht nur um eine intentionale Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern um ein wesenhaftes „Logosförmigwerden“, ein Gestaltetwerden nach dem Bilde des Logos, das in der Gottesschau ganz verwirklicht wird (117), aber keimhaft schon in der Geistigkeit der Seele gegeben ist (103—109). Alles Wirken dieses Logosprinzips im Menschen, ja selbst die latente Gegenwart des göttlichen Logos in der Heiligen Schrift (136) ist eine neue Geburt des Logos in der Welt, eine neue Gottesgeburt im Menschen. Es ist wichtig, daß dieser Gedanke für Origenes nicht eine bloße konstruktive Spekulation ist, sondern eines der Grundmotive seiner innersten, persönlichen Frömmigkeit (157).

Freilich geht bei Origenes das Gnadenhafte und das Ontologische noch zu sehr ineinander über. L. schreibt zwar: „Spekulativ mußte das göttliche Gnadenleben entweder seines übernatürlichen Charakters beraubt oder die relative Eigenwertigkeit des Menschseins untergraben werden“ (153). Man fragt sich aber, ob L. nicht diese Seite doch etwas zu wenig berücksichtigt hat, ob er auf den Begriff des ἡγεμονικόν nicht etwas schnell den mystisch gemeinten Begriff des „Seelengrundes“ angewendet hat (103). Denn erst dann ist die Feststellung berechtigt, Origenes habe nie ausführlicher seine Auffassung darüber entwickelt, wie er sich die Logosgegenwart im ἡγεμονικόν spekulativ vorstelle (112), wenn man nicht bedenkt, daß es sich für Origenes (entsprechend der philosophischen Grundlage, von der er ausgeht) um Seinsidentität handelt. Für ihn sind die einzelnen Logoi Teile des All-Logos (113). Daraus folgt auch (was im Grunde genommen die völlige Rückkehr der Einzelexistenzen in die Alleinheit des einen Logos, die Origenes im Sinne des Dogmas tatsächlich leugnet [120], philosophisch dennoch erfordert), daß in der höchsten „Logosförmigkeit“, der Gottesschau, die Vermittlung des Logos-Christus irgendwie überflüssig wird (61 u. 126—128). Im Mittelalter haben zwar alle diese durch Hieronymus und Ambrosius vermittelten origenistischen Begriffe, wie *principale cordis*, *apex mentis*, *scintilla sinderis*, *portio virginalis animae* usw. einen speziell mystischen Sinn (daß ihr Auftreten im 12. Jahrhundert gerade auf diesem Wege angeregt worden ist, beweist der Umstand, daß eben damals auch Wilhelm von St. Thierry z. B. in seiner *Epistola ad fratres de monte Dei* die origenistische Stufenreihe *des status animalis* [psychikos], *rationalis* [gnostikos] und *spiritualis* [pneumatikos] verwendet [PL 184, 315 u. 407]). Bei Origenes haben sie aber si-



cher einen viel kosmologischeren und anthropologisch-ontologischen Sinn, als es nach der Darstellung von L. scheinen könnte. Man bedenke nur, einen wie „psychologischen“ Sinn der Begriff des Hegemonikon noch bei Gregor von Nyssa hat (PG 44, 156—157), obwohl es auch für ihn Träger der Gottebenbildlichkeit ist.

Die andere Seite der Frage ist die trinitarische: das Verhältnis des Logos zu Gott. Prinzipiell ist die Logoslehre des Origenes nicht subordinatianistisch; der Logos ist für Origenes ebenso sehr Wort Gottes (im Schriftsinn) wie Welt-Logos (im neuplatonisch-stoischen Sinn). Dieser Beweis (bes. 176—178) ist als völlig gelungen anzuerkennen und bedeutet eine wesentliche Korrektur des üblichen Origenesbildes. Daß der Logos dann doch zum kosmologischen Prinzip herabsinkt, beruht einerseits auf der origenistischen Lehre von der Ewigkeit der Welt (182—183), wodurch die Ewigkeit des Sohnes doch wieder mit der der Welt koordiniert wird, andererseits darauf, daß beim Mangel der Lehre von den trinitarischen Relationen der berechtigte Widerstand gegen die Monarchianer leicht zum Subordinatianismus führte (165). L. hätte sich hier auf das fast gleichlautende Urteil des hl. Basilius über den Subordinatianismus des Origenes-Schülers Dionysios von Alexandria berufen können: Αίτιον δέ οἶμαι οὐ πονηρία γνώμης, ἀλλὰ τὸ σφόδρα βούλεσθαι ἀντιτείνειν τῷ Σαβελλίῳ (PG 32, 268). Daß die Fortsetzung dieses Gedankens dann immer mehr zu neuplatonischen Formulierungen des Verhältnisses hindrängte (vgl. bes. 196), ist begreiflich. Dennoch sind auch hier bei Origenes Elemente vorhanden, die vom Subordinatianismus unabhängig sind und für eine tiefere Verbindung von Trinitätslehre und Gnadenlehre von Wert sein können. „Gewiß“, sagt L., „wurde die theologische Auffassung unserer Realvereinigung mit den göttlichen Personen bei der spekulativen Überwindung des Subordinatianismus ... am ärgsten bedroht. Und doch ist mit der Widerlegung des Subordinatianismus und der Feststellung unserer gnadenhaften Teilnahme an der göttlichen Natur die spekulative Frage nach der Art unserer besonderen Vereinigung mit dem göttlichen Wort oder dem Heiligen Geist weder überflüssig geworden noch beantwortet“ (218). Damit ist gesagt, worin für L. der besondere Wert der Beschäftigung mit Origenes besteht. Der Hauptwert des Buches — so lehrreich auch das Gesamtbild ist, das es von der origenistischen Logoslehre gibt — liegt gerade in der Herausarbeitung der Züge, die für diese spekulativen Aufgaben von Bedeutung sind, und in dem Nachweis, daß sich gerade in diesen Zügen bei Origenes die Verbundenheit mit der kirchlichen Tradition und seine eigene, persönliche Frömmigkeit ausdrückt. Es mußten daher, mehr als es im allgemeinen üblich ist, die Homilien herangezogen werden, insbesondere die zum Cant., was die Gefahr in sich schloß, einen überarbeiteten Origenes der Charakteristik zu Grunde zu legen oder eine dogmatische Feststellung auf ein einziges Zitat zu basieren. Die methodische Aufgabe, in jedem einzelnen Fall durch ähnliche authentische Stellen, durch Vergleichung der Motive und Termini das Zitat zu sichern, ist vorbildlich gelöst. Alles in allem, ein Buch, das uns Origenes von einer neuen Seite zu sehen lehrt und entscheidend für die weitere Origenesforschung ist.

Nachzutragen wäre noch, daß parallel mit der individuellen Logosmystik die „soziale“ Seite, die Menschwerdung des Logos in der Kirche als dem corpus Christi mysticum behandelt wird. So wesentlich für Origenes dieser Gedanke ist, so kann er doch der Konsequenz nicht entgehen, daß der Logosmystiker, der vollendete Gnostiker, irgendwie schon aus der Kirche herausfällt. Sie ist



auf ihn angewiesen, auf seine Mitarbeit (89), aber er nicht mehr auf sie; prinzipiell wenigstens. Denn der Gedanke, daß auch der Mystiker der Orientierung an der Lehre der Kirche bedarf (93), ist nur praktisch berechtigt, theoretisch widerspricht er der Auffassung, daß die „Logosförmigkeit“ in ihrer Vollkommenheit unmittelbares Erleuchtetwerden von Gott, untrügliche Sicherheit ist. Das kann auch bei einer Auffassung nicht anders sein, für die höhere Gnade höheres Teilnehmen an der Erleuchtung durch den Logos, erhöhte Erkenntnis ist. Trotzdem ist es wichtig, daß im „metaliterarischen Hintergrund seines Denkens“ (93) und in seiner persönlichen Frömmigkeit für Origenes die Kirche größere Bedeutung besaß, als sie es nach der strikten Konsequenz seiner *philosophischen* Logoslehre haben sollte — eben weil sie *dogmatisch* die Eingliederung in den persönlichen Logos, Christus, bedeutet.

E. von Ivánka.

Rodriguez-Herrera, I., *Poeta Christianus. Prudentius' Auffassung vom Wesen und von der Aufgabe des christlichen Dichters.* gr. 8° (160 S.) Speyer 1936, Pilgerdruck.

Es ist ein alter Gedanke, daß der Dichter in besonderem Auftrag der Gottheit steht. Der Verf. der vorl. Dissertation weist das in der Einleitung mit vielen Quellenbelegen nach. Aber sein Ziel ist zu zeigen, welche besondere Form diese Auffassung vom Wesen des Dichters bei dem zweifellos bedeutendsten Sänger des christlichen Altertums angenommen hat, der im Mittelalter in Deutschland besonders eifrig gelesen wurde. Die Abhandlung zerfällt in drei Teile, deren erster Bedeutung und Aufgabe der christlichen Poesie und zwar 1. für den Dichter selbst, 2. für die Menschen, 3. für die Kirche nach Prudentius' Auffassung darstellt (11—120), während in zwei kürzer gehaltenen Schlußkapiteln über die Mittel der christlichen Poesie (121—133) und ihre Formen bei Prudentius (134—142) gehandelt wird. — Maßgebend für die Auffassung des altchristlichen Dichters von seiner *Aufgabe* ist die Praefatio des Prudentius, in der er schildert, wie die Dichtkunst sozusagen als eine *vita nuova* erst seinem Leben den religiösen und menschenwürdigen Gehalt verlieh. Seine Verpflichtung sieht er nicht so sehr in der Pflege der Kunst für die Kunst, sondern in der eigenen Heiligung und in der Verchristlichung der Umwelt in und außerhalb der katholischen Kirche, der er mit Stolz und Begeisterung angehört. Dementsprechend bilden die einzelnen Teile der Gesamtausgabe seiner Werke, die 405 erfolgt ist, ein innerlich zusammenhängendes Ganzes: Im Tagliederbuch (*Cathemerinon*) bereitet sich die Seele durch Gebet und durch Betrachtung der letzten religiösen Grundlagen, Ursprung und Ziel des Menschen, Ursprung der Sünde, Wesen Gottes und Christi. Wie der Gottmensch den Menschen vergöttlicht, bringt die Apotheosis zum Ausdruck. Die folgende *Hamartigenia* (Sündenursprung) zeigt gegen Marcion, daß die Sünde nur durch den Mißbrauch der Freiheit entstanden ist und kein böses Prinzip voraussetzt (ob auch gegen Priszillian bleibt unstritten). Logisch schließt sich daran der „Seelenkampf“ (*Psychomachia*), worin der Dichter zum Führer im Kampf gegen Versuchung und Sünde wird, allerdings nur als Dolmetsch Christi, des obersten Führers (*Psychom.* 1—6). Aber auch gegen die Feinde des Glaubens, gegen das immer noch lebenskräftige Heidentum hat der Christ zu kämpfen. Im Jahre 402 war der alte Versuch des Rhetors und Stadtpräfekten Symmachus, vom Kaiser die Wiederaufstellung des Altars der Viktoria im Senatsgebäude