

Es gibt in der deutschen Literatur kein Werk, das mit ähnlicher Gründlichkeit und Sachlichkeit von einem universellen Standpunkt aus das Problem der Evolution behandelt. G. hat den Mut, sich schwierigen philosophischen Problemen zu stellen und eine Lösung zu versuchen, aber auch zu sagen, wo die Grenzen unserer denkerischen Bemühungen zur Zeit liegen. So kann man das Werk ohne Einschränkung empfehlen. Leider ist der deutsche Text an manchen Stellen nicht so elegant ausgefallen wie das Französische des Originals. Um nur einige Beispiele für die etwas geschraubte und umständliche Übersetzung zu nennen: S. 18 wird der Satz „il n'appartient pas à l'explication scientifique de faire reculer l'explication philosophique“ übersetzt: „Es gehört nicht zur naturwissenschaftlichen Erklärung, die philosophische Erklärung zum Zurückweichen zu bringen.“ Wir sprechen nicht vom „rechts- und linksgedrehten Zucker“ (77), sondern vom rechts- und linksdrehenden Zucker; die „Spontaneität“ alles Lebendigen wird mit „Wahlvermögen“ (79) übersetzt. Es ist zu wünschen, daß bei einer zweiten Auflage das Deutsch fließender und einfacher wird und daß die gebräuchlichen deutschen Fachausdrücke angewandt werden. Mit diesem Wunsch soll das große Verdienst der Übersetzer nicht geschmälert werden, die durch ihre Arbeit dem deutschen Leser ein außerordentlich wertvolles Werk zugänglich gemacht haben.

A. Haas S. J.

Hanson, R. P., *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*. 8<sup>o</sup> (400 S.) London 1959, S.C.M. Press. 35/— Sh. — *Der s., Origen's Doctrine of Tradition*. 8<sup>o</sup> (214 S.) ebd. 1954, S. P. C. K. 25/— Sh. vhd  
vhd

Origenes bedeutet, wie der Verf. mit Recht bemerkt, den ersten größeren Markstein in der christlichen Schriftauslegung. Sein Anliegen war es, die ganze Bibel und die Bibel als ein Ganzes auszulegen. Es ist bekannt, daß er als Hauptvertreter der alexandrinischen Schule in der Schrift durchgehend, wenn auch nicht ausschließlich, einen allegorischen Sinn finden will. Darin liegt ja der Hauptunterschied von der antiochenischen Schule, die vor allem den Literalsinn betont, auf den sich allerdings vielfach (nicht überall) ein geistiger oder typischer Sinn aufbaut, ein Verhältnis, das die Antiochener bekanntlich als *Theoria* bezeichnen. H. weist einleitend hin auf den Unterschied zwischen Typologie und Allegorie. Typologie ist nach ihm die Deutung eines Ereignisses der Gegenwart oder jüngsten Vergangenheit, insofern es in einer ähnlichen in der Schrift erwähnten oder vorausgesagten Situation seine Erfüllung findet. Allegorie ist dagegen nach ihm die Deutung eines Gegenstandes oder einer Person oder einer Anzahl von Gegenständen oder Personen, insofern damit in Wirklichkeit ein Gegenstand oder eine Person einer späteren Zeit gemeint ist, ohne den Versuch zu machen, die Beziehung einer „ähnlichen Situation“ zwischen den beiden Gegebenheiten aufzuzeigen (7). Klarer und einfacher ließe sich der Unterschied wohl so ausdrücken: Die Typologie („*Theoria*“) liegt vor, wenn durch ein geschichtliches Ereignis, das wirklich stattgefunden hat, ein größeres und vollkommeneres zukünftiges Ereignis vorbedeutet wird, so daß das erste der Typus des zweiten ist. Die Allegorie dagegen ist eine metaphorische oder bildliche Redeweise, die den Wortsinn oder die Geschichtlichkeit der erzählten Begebenheit entweder leugnet oder doch davon absieht. Sachlich will der Verf. offenbar dasselbe sagen. Dabei macht er mit Recht darauf aufmerksam, daß die Grenze zwischen Typologie und Allegorie nicht immer scharf gewahrt ist.

Im 1. Teil untersucht H die *Quellen* der christlichen Allegorie. Er glaubt, sie in der jüdischen Schriftauslegung zu finden, die die Erlösung Israels in der messianischen Zeit in allen Einzelheiten durch die Befreiung Israels aus Ägypten als ihren Typus vorgebildet sah (13). Diese primitive und einfache Typologie — der Verf. möchte sie Typologie der „ähnlichen Situation“ nennen — findet sich nach ihm auch im NT und bei den christlichen Vätern und hat ihren Niederschlag gefunden in den typischen Szenen auf urchristlichen Grabdenkmälern (16 f.).

Diese von den Juden übernommene Typologie hat sich nach H. allmählich ohne Einflüsse von außen zur jüdischen oder christlichen Allegorie entwickelt. Ein Beispiel findet der Verf. im Habakuk-Kommentar unter den in Qumrân gefundenen



Schriften und in der sogenannten Damaskusschrift (20—23); doch handelt es sich in beiden Fällen wohl eher um eine Typologie als um eine eigentliche Allegorie. H. meint, man könne wohl nicht länger bezweifeln, daß im palästinischen Judentum zur Zeit Christi eine „vollblütige“ Tradition der Allegorisierung bestanden habe und daß die christliche Allegorie vor allem dieser Tradition ihren Ursprung verdanke (35). Das mag richtig sein, insofern es sich um Typologie handelt, ist aber meines Erachtens nicht der Fall, wenn man Allegorie im Unterschied zu Typologie versteht. Der Verf. gibt auch selbst zu, daß die christliche Allegorie und infolgedessen auch die palästinisch-jüdische Allegorie im Unterschied zur alexandrinischen wesentlich eine Allegorie der Verwirklichung von Typen oder von Weissagungen oder von Ereignissen ist, die ihre gesetzmäßige Wiederholung finden, wie die christliche Eschatologie eine Eschatologie ist, die sich zum großen Teil schon ereignet hat oder daran ist, sich zu ereignen (36).

H. untersucht dann das NT auf die *Verwendung* der Allegorie. Daß die neutestamentlichen Autoren im Anschluß an die jüdische Tradition vielfach die Typologie angewandt haben, läßt sich nicht leugnen. Die Allegorie findet sich z. B. Gal 4, 21—31 und im Hebr., jedoch nicht im selben Sinne wie bei Philo. Während dieser die Allegorie verwendet, um eine geschichtliche Erzählung als solche nicht ernst nehmen zu müssen, braucht Paulus die Allegorie als eine Hilfe für die Typologie (83). Gegen C. Spicq O. P., *L'Épître aux Hébreux*, I, 39—91, ist H. der Ansicht, daß der Verf. des Hebr. das Werk Philos nicht durch und durch gekannt habe und darum von ihm nicht zutiefst beeinflusst sei (83). Der gemeinsame Wortschatz und Stil und der teilweise gemeinsame Grundstock der Gedanken beweise nur, daß beide aus demselben literarischen und intellektuellen Milieu kommen oder ungefähr aus derselben Zeit stammen (87). Man wird zugeben müssen, daß die Beweise für eine direkte Abhängigkeit des Hebr. von Philo nicht durchschlagend sind, aber die von H. betonten Unterschiede zwischen Hebr. und Philo schließen meines Erachtens eine solche Abhängigkeit auch nicht aus. Andererseits ist es durchaus denkbar, daß der eigentümliche Wortschatz des Hebr. und in geringerem Umfange seine charakteristischen Gedankengänge, die an Philo erinnern, aus einer gemeinsamen alexandrinisch-jüdischen Quelle stammen. Jedenfalls kann man, wie H. betont, den wesentlichen Unterschied zwischen der christlichen und der philonischen Allegorie nicht übersehen. Diese ist im Unterschied zur christlichen eine Nachahmung einer hellenistischen, vor allem stoischen Allegorisierung, die an Stelle des Literalsinnes einen philosophischen oder moralischen Sinn setzen will, der nur einen ganz schwachen und willkürlichen Zusammenhang mit dem Literalsinn hat, also ganz unhistorisch, um nicht zu sagen antihistorisch ist und in gar keinem Zusammenhang mehr mit der Typologie steht (126).

Mit Daniélou lehnt der Verf. wohl mit Recht den Versuch ab, *überall* unter dem Literalsinn der Schrift einen verborgenen „mystischen“ und „geistigen“ Sinn zu finden. Das sei eine Auffassung, die direkt von Philo herkomme und keinen Zusammenhang mit der urchristlichen Überlieferung habe (128). Dagegen ist er nicht davon überzeugt, wie Daniélou es ausgemacht haben möchte, daß das Urchristentum an Stelle der Allegorie nur eine Typologie, und zwar in einem verhältnismäßig frühen Stadium ihrer Entwicklung gekannt habe, während die Allegorie eine ganz alexandrinische oder philonische Erscheinung sei (128). Nach ihm genügt es nicht, die Typologie einfach in der Beziehung zwischen zwei Wirklichkeiten zu sehen, die beide historisch sind, wie Daniélou es tue. Man müsse vielmehr von jedem Exegeten verlangen, daß er einen Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Bedeutung eines Bibeltextes in seinem geschichtlichen Zusammenhang und der typischen Bedeutung aufzeige, die er damit verbindet. Dieser Aufgabe seien aber die Schriftausleger des Altertums bis auf Origenes sich nur unzureichend bewußt gewesen, so daß ihre Exegese vielfach eher Allegorie als Typologie sei. Jedenfalls hätten sie diese beiden Dinge nicht sauber auseinandergelassen (128 f.). Das mag richtig sein, aber dabei bleibt doch wohl bestehen, daß man eine Allegorie im strengen Sinne des Wortes bei ihnen schwerlich findet.

Der 2. Teil handelt von *Origenes als Exegeten*. Besonders in seinen früheren Werken ist er nach H. stärker von den Gnostikern, vor allem von Marcion, beeinflusst, der allerdings die Allegorie ablehne (136). Doch macht er ihren Determinis-



mus und ihre Spitzfindigkeiten in der Schriftauslegung, durch die sie sich in heillose Widersprüche verwickeln, nicht mit. Er löst die Schwierigkeiten dadurch, daß er die anstößigen Stellen aus dem AT nicht wörtlich, sondern nur allegorisch versteht (160 f.).

Daß Origenes in der Frage der Schriftinspiration so weit gehe wie Philo (188), ist nur insofern richtig, als beide die mechanische Verbalinspiration vertreten, jedoch mit dem Unterschied, daß nach Origenes, wie H. zugibt, die Propheten und Evangelisten nicht, wie bei Philo, als bloße „Diktaphone“ gesprochen, sondern die Kontrolle über ihre Verstandestätigkeit vollständig behalten haben (195 f.). Origenes lehnt also die mantische Inspiration ab. Wenn H. an anderer Stelle meint, die Inspirationslehre des Origenes sei für den modernen Gelehrten *völlig* unannehmbar (367), dann mag das für den gelten, der in der Bibel nur ein literarisches, rein menschliches Erzeugnis sieht, nicht aber für den, der aus der Offenbarung um eine dogmatische Überlieferung weiß, die durch das unfehlbare Lehramt der Kirche verbürgt ist. Daß Origenes dabei von dem hellenistischen Juden Philo beeinflusst ist (368), tut seiner Lehre keinen Abbruch. Allerdings ist die von ihm vertretene mechanische Verbalinspiration sachlich unhaltbar und mit den kirchlichen Verlautbarungen nicht zu vereinbaren. Es stimmt auch nicht ganz, daß niemand vor den christlichen Platonikern von Alexandrien von einem „besonderen Sinn“ in den Bibelworten gesprochen hat (208); denn nach dem vorhin Gesagten finden sich sowohl im NT wie in der außerbiblischen jüdischen und christlichen Literatur Beispiele von Typologie und Allegorie.

Neben der Inspiration ist für die Schriftauslegung des Origenes die Akkomodation grundlegend. Für ihn gibt es in der Schrift drei Sinne, den Literalsinn oder den fleischlichen Sinn, den moralischen oder psychischen Sinn und den intellektuellen oder geistlichen Sinn, der nur für die vollkommenen Christen gilt (235). H. bemerkt dazu, daß manche Seiten der Schrift einen historischen Sinn haben, andere reiches Material für lehrhafte Feststellungen und Schlußfolgerungen bieten und wieder andere sehr geeignet sind, einen gläubigen Christen zu erbauen, aber einem zumuten, daß alle Stellen, wenn man sie allegorisiere, einen geistlichen Sinn haben müssen, der direkte Bedeutung für die christliche Lehre hat, und daß manche Stellen nicht in ihrem Literalsinn zu nehmen sind, besage exegetischen Selbstmord (257 f.). Spricht Origenes vom geistlichen Sinn, dann meint er damit offenbar nicht nur die parabolische oder symbolische Bedeutung der geschichtlichen Erzählungen und Berichte im Sinne Philos, sondern auch die bloß bildliche oder allegorische Rede-weise, die sachlich zum Literalsinn gehört.

Origenes ist nach H. in seiner Haltung zur Geschichtlichkeit der Bibel vor allem von Philo abhängig (269), doch so, daß er dessen Auffassung weiterentwickelt hat. Er betrachte die meisten Erzählungen und Berichte der Bibel als geschichtlich, aber für ihn habe diese Geschichte nur Gültigkeit wegen der gleichnishaften und symbolischen Bedeutung, die sie enthält, d. h. weil sie allegorisiert werden kann (286). Wenn Urs von Balthasar und de Lubac die wesentliche Wirklichkeit für Origenes nicht in dem geschichtlichen Leben Jesu, noch in irgendeiner zeitlosen philosophischen Deutung der Bedeutung Christi, sondern in dem Leben der Kirche in der gegenwärtigen Welt sehen, dann haben sie nach H. die Frage nach der Beziehung zwischen dem ursprünglichen historischen Zusammenhang eines Abschnittes der Bibel und dem Gebrauch, den die Kirche davon in der Allegorie zur Zeit des Origenes oder zu einer anderen Zeit macht, unbeantwortet gelassen (287 f.). De Lubac hat inzwischen in seinem Werk „Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture“, I., Paris 1959, 198—207, zur Exegese des Origenes neu Stellung genommen.

In der Haltung zum jüdischen Gesetz unterscheidet sich Origenes nicht wesentlich von der traditionellen Auffassung des Urchristentums, nach der das jüdische Gesetz Christus vorausverkündet und Vorbildet, ja er macht diese Auffassung zum Angelpunkt seiner Lehre, die er mit Hilfe der Allegorie, wie er sie bei Philo und Klemens von Alexandrien vorfand, weiter ausbaut (309).

In der Sakramentenlehre ist der Verf. der Ansicht, daß Origenes den Empfang des Heiligen Geistes zeitweilig von der Wassertaufe zu trennen sucht, um der Apg gerecht zu werden, aber daraus sei schwerlich zu schließen, daß der Heilige Geist durch eine von der Taufe verschiedene Zeremonie mitgeteilt werde (318), von



der wenigstens bis 180 keine Spur in der Kirche zu finden sei. Auch bei Hippolyt sei das Öl und die Myrrhe wohl nur als ein der Taufe folgendes Symbol der Geistmitteilung gedacht, und ähnlich bezeichne bei Klemens von Alex. das „Siegel“ der Salbung wohl nur die Wirkung des ganzen Taufritus (316). Im Lichte der Dogmengeschichte läßt sich diese Deutung nicht halten. Taufe und Eucharistie werden von Origenes in ihrem sakramentalen Charakter anerkannt, aber allegorisch gedeutet, d. h. die Taufe als „geistliche Beschneidung“ (323) und die Eucharistie mit ihrer wirklichen Gegenwart des historischen Leibes Christi als Symbol seines mystischen Leibes, der Kirche (329).

In seiner Eschatologie bekennt sich Origenes nach H. zu einem „geistlichen“, einem ewigen Evangelium, von dem das irdische nur ein Schatten sei (354). Dabei denke er Gott nicht dynamisch als Beweger, sondern statisch als den, zu dem der Mensch, ja die ganze Schöpfung in ihrer nie endenden Sehnsucht in Bewegung sei (356). Diese Auffassung von der Eschatologie scheint H. nicht mit dem NT in Einklang zu stehen. Die Bedenken würden nur dann berechtigt sein, wenn die Sehnsucht nach Gott nicht von ihm in die Schöpfung hineingelegt wäre. Aber das leugnet ja auch Origenes nicht.

Die Bedeutung des Origenes für die christliche Exegese besteht nach H. u. a. darin, daß er sich von außerbiblischen Gedankengängen habe befruchten lassen, insofern er versucht habe, die zeitgenössische Philosophie mit der Bibel in Einklang zu bringen. Doch habe er im Unterschied zu Klemens von Alex. gnostisches Gedankgut kaum aufgenommen (361 f.).

Wenn der Verf. es vor allem begrüßt, daß Origenes ein Exponent der Entmythologisierung der Bibel war (366), dann kann das nur in dem Sinne gelten, daß nach ihm vieles in der Bibel nicht im unmittelbaren Wortsinn, sondern allegorisch oder bildlich gemeint ist. Aber allegorische Redeweise ist nicht mythologische, wie sie z. B. von R. Bultmann verstanden wird, der jedes objektivierende Denken in der Bibel ablehnt. Die Allegorie ist der bildliche Ausdruck einer objektiven Gegebenheit. Die Frage ist nur, ob eine solche Allegorie überall dort vorliegt, wo Origenes sie annimmt.

Trotz mancher Vorbehalte, die anzumelden sind, ist das Werk zweifellos sehr anregend und geeignet, auf die allegorische Schriftauslegung des Origenes neues Licht zu werfen.

In dem Bewußtsein, daß eine fruchtbare Untersuchung über die Schriftauslegung des Origenes unmöglich ist, solange man sich keine Klarheit über seine Haltung zur Tradition verschafft hat, veröffentlichte der Verf. 1954 eine Untersuchung über die *Lehre des Origenes von der Tradition*. In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die zeitgenössische Auffassung von der Tradition. Da Origenes auch hier von Klemens von Alex. beinflusst ist, untersucht H. zunächst die Lehre des Klemens von der Glaubensnorm und der „Geheimtradition“ und kommt zu dem Ergebnis, daß Origenes gegen die Häretiker zwar auch Verunftgründe anführt, aber doch viel mehr als Klemens betont, daß die Schrift allein als Ergänzung der Kirchenlehre ausreicht, ohne die Aufgabe der Kirche in der Auslegung der Schrift zu leugnen (51). Auch Origenes wisse von einer „Geheimtradition“, die er aber im Unterschied zu Klemens nicht neben der Bibel, sondern in dem tieferen Verständnis der Bibel finde (83). Die Glaubensnorm ist nach Origenes das, was die Kirche lehrt und predigt. Es könne nicht genau dasselbe sein wie das, was auch in der Bibel steht, obgleich nach H. Origenes nicht daran gedacht hat, daß es eine von der Schrift verschiedene Glaubensquelle bilde (101). Die Kirche mit ihrer von den Aposteln überkommenen Tradition, auf die er auch die Allegorisierung der Schrift zurückführe, sei für ihn Glaubensnorm (101), über die er sich aber bei verschiedenen Gelegenheiten unmißverständlich hinwegsetze und statt dessen seine eigene esoterische Lehre vorziehe (105).

H. spricht dann von dem Verhältnis der Glaubensnorm zum Glaubensbekenntnis bei Origenes. Er nehme sehr wenig Kenntnis von den Formen eines Glaubensbekenntnisses und setze nie voraus, daß sie unabhängig von der Bibel irgendeine Autorität haben. Aber wie stimmt das überein mit der Feststellung, die der Verf. an derselben Stelle macht, wenn er sagt: „Wenn Origenes von der Glaubensnorm der Kirche spricht, dann meint er den christlichen Glauben, wie er gepredigt wurde von



der Kirche seiner Zeit und wie er immer seit der Zeit der Apostel gepredigt und gelehrt worden ist“ im Gegensatz zu den Häretikern, die sich auch auf die Bibel berufen (113)? Vgl. auch, was über die „institutionelle Tradition“ gesagt wird (174 bis 181).

Was den Kanon der Schrift angeht, so hält Origenes nach H. den Kanon der Evangelien mehr als Klemens von Alex. für endgültig abgeschlossen und zeigt ein größeres Interesse an einer Abgrenzung zwischen echten und unechten Schriften als jener. Doch bei keinem von beiden fänden sich Anzeichen, daß sie um eine Liste von kanonischen Schriften des NT außer den Evangelien gewußt hätten (143). Aber das trifft für Origenes sicher nicht zu, wie sich aus seiner Homilie in Josue 7, 1 eindeutig ergibt (vgl. PG 12, 857 oder GCS 30, 327 f.), und diese allgemeine Anerkennung des neutestamentlichen Kanon schließt eine Anerkennung durch das gewöhnliche kirchliche Lehramt ein.

Im letzten Kap. (182—192) gibt der Verf. eine gute Zusammenfassung. Beide Werke schließen mit einer ausführlichen Bibliographie, einem Schriftindex und einem Autorenverzeichnis. Mag nach dem Gesagten der Verf. auch dem Traditionsbegriff des Origenes nicht in allem ganz gerecht werden, so ist seine Arbeit doch eine wirkliche Bereicherung der einschlägigen Literatur über die heute viel verhandelte Frage nach dem Begriff der Tradition.

B. Brinkmann S. J.

Hagendahl, H., *Latin Fathers and the Classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian Writers* (Acta Universitatis Gothoburgensis). Göteborgs Universitets Årsskrift, 64, 2). gr. 8<sup>o</sup> (424 S.) Göteborg 1958. 28.— Kr.; 35.— DM. vhd

Wäre Verfasser nicht schon seit 1937 mit einschlägigen Arbeiten hervorgetreten, dürfte man bei der Schwierigkeit der hier intendierten Quellenstudien mit Recht in Sorge sein, ob das angekündigte Thema bewältigt werden könne (vgl. S. 95 des Verf.s Eingeständnis schon in bezug auf Hieronymus). Das Studium des Werkes hebt mögliche Zweifel. Sein Titel läßt zudem die faktischen Abgrenzungen der Untersuchung noch nicht sichtbar werden.

Der 1. Teil behandelt die *Beziehung der lateinischen Apologeten zu Lukrez* (7—88). Für *Arnobius* (12—47), dessen Abhängigkeit von Lukrez schon lange bekannt ist, hat Verf. in neuer Untersuchung alle bisherigen Arbeiten überboten. Wortschatz und Ideologie zeigen eine weitgehende Gemeinschaft zwischen Arnobius (Adv. nat. I u. II) und Lukrez. Indem sich der Apologet von der platonischen Seelenlehre (Anamnesis) distanziert, gerät er in den Bannkreis des lukrezischen Pessimismus und gibt die Lehre von der (natürlichen) Unsterblichkeit der Menschenseele und ihrer Unkörperlichkeit preis (Adv. nat. II 26 u. 27). Die weiteren 5 Bücher von Adv. nat., besonders VI und VII, verraten von der Natur der Sache her nur geringe Berührung mit dem römischen Dichter. Cicero (und auch Klemens von Alexandrien) treten in den Vordergrund, besonders was die Mythologie anbetrifft. Stärker ist dagegen die Benützung des Lukrez in der Bekämpfung des heidnischen Polytheismus (40—47).

*Laktanz* (nach Hieronymus ein Schüler des Arnobius — eine Annahme, der Verf. beipflichten möchte) steht in der Berufung auf Lukrez neben Arnobius (48—76). Im Unterschied zu seinem Lehrer nennt er aber seine Quelle und zitiert sie gerne wörtlich. Lukrez wird an dritter Stelle nach Cicero und Vergil verwertet. Die Forschung ist sich aber nicht eins bezüglich der Gründe dieser Auswertung und der Haltung des Laktanz zum Epikureismus. Während die Mehrzahl der Forscher bei Laktanz eine absolute Gegenstellung zu Lukrez und seinen Lehren annimmt, vertritt neuerdings E. Rapisarda die Ansicht, daß Laktanz (wie Arnobius) vor der Bekehrung Epikureer gewesen sei. Die frühere Anhängerschaft zeige sich da und dort in seinen Werken, wenn auch die Fundamentelehren des Epikureismus abgelehnt würden. H. bekämpft diese Deutung scharf und mit guten Gründen. Die profanen und klassischen Elemente hätten wohl noch in *De opificio Dei* eine gewisse Vorherrschaft, während die christlichen Züge fehlten. H. sieht darin eine Taktik des Apologeten gegenüber dem Kaiserhof. Als Wesen des Christentums sei darum hier der Glaube an die Existenz und Weisheit der göttlichen Vorsehung herausgehoben worden (54—57). Starke Angriffe auf die Epikureer seien eingeflochten. H. zeigt