

»Vestigia antiquorum magistrorum sequi«

*Wie liest Apponius Origenes?**

HILDEGARD KÖNIG

Unter den wenigen uns überlieferten lateinischen Väterkommentaren zum Hohelied nimmt der Kommentar des Apponius¹ aufgrund seines Gedankenreichtums, seiner theologischen Tiefe und seines Umfangs eine hervorragende Stelle ein². Vom Verfasser, der sich in der Widmung des Kommentars Apponius nennt, wissen wir außer seinem Namen wenig Genaues³. Sicher hat er aber nicht, wie bisher angenommen, zu Beginn des 5. Jahrhunderts, sondern eher in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts gewirkt⁴.

*Erw. Fassung eines beim 5. Origenes-Colloquium im August 1989 in Boston gehaltenen Vortrags.

1. Apponii in Canticum Cantorum Expositionem ed. B. de Vregille – L. Neyrand: CChr.SL 19.

2. Für die patristische Hoheliedexegese war vor allem die Hohelied-Auslegung des Origenes prägend. Nach dem Zeugnis Eusebs (vgl. Hist. Eccl. 6, 32, 2: ed. H. Kraft 302 f) umfaßte der Hohelied-Kommentar des Origenes zehn Bücher, von denen allerdings ein großer Teil verlorengegangen sein muß; schon zu Cassiodors Zeiten (vgl. Institut. I, 5, 4) lag der Text nur noch fragmentarisch vor, und zwar in der Übersetzung der ersten drei Bücher (über Hld 1, 1–2, 15; Text: GCS VIII, 61–213), die Rufin 410 erstellt hatte. Daneben sind zwei Homilien zu Hld 1, 1–2, 14 überliefert, die Hieronymus 383 übersetzte (Text: GCS VIII, 27–60). Ebenfalls nur in Bruchstücken liegt der ursprünglich griechische Kommentar des Hippolyt von Rom vor. Er wurde im Westen nur in geringem Umfang rezipiert (Text: GCS Hippolyt I; CSCO 263. 264). Im lateinischen Sprachraum sind neben den Origenesübersetzungen des Rufin und Hieronymus fragmentarisch außerdem der Kommentar des Gregor von Elvira (5 Bücher: Hld 1, 1–3, 4; Text CChr.SL 69, 169–210) und der Kommentar Gregors d. Gr. (Hld 1, 1–1, 8; Text: CChr.SL 144, 1–46) überliefert. Interpretationen des ganzen Hoheliedes liegen im Kommentar des Justus von Urgel (Text: PL 67, 961–994) sowie in der von Cassiodor (vgl. Institut. I, 5, 4) angeregten Übersetzung der Hohelied-Auslegung des Philo von Carpasia durch Epiphanius Scholasticus (Text: Corona Patrum 6, 42–202) vor. Bei diesen beiden Werken handelt es sich aber nicht um ausführliche, Wort für Wort interpretierende Kommentare, sondern über weite Strecken um Kurzerklärungen zu den einzelnen Hohelied-Versen, die mitunter nicht über den Umfang eines einzigen, kurzen Satzes hinausgehen. Die Auslegung des Apponius ist also das einzige uns erhaltene lateinische Werk, das mit den großen griechischen Canticum-Kommentaren (des Origenes, Gregor von Nyssa, Theodoret von Kyros) verglichen werden kann.

3. Im Hohelied-Kommentar selbst sind keine Äußerungen des Verfassers zu seiner Person zu entdecken. Seine umfassenden theologischen Kenntnisse und sein breites literarisches Wissen (im Text lassen sich zahlreiche Berührungspunkte zu den verschiedensten Werken der Väter, angefangen von Origenes bis zur Regula Magistri, nachweisen) zeigen ihn als einen hochgebildeten Menschen, der von pastoraler Verantwortung geprägt ist und das asketische Leben als die vollkommene Lebensweise betrachtet. Obgleich der Kommentar keine monastische Literatur ist, d. h. weder eindeutig auf die Bedürfnisse monastischer Leser ausgerichtet ist, noch spezifisch monastische Themen hervorhebt, lassen verschiedene Bemerkungen zur »militia Christi« und Gemeinsamkeiten mit der Regula Magistri und anderer monastischer Literatur erkennen, daß der Verfasser dem Mönchtum nahestand. Über den möglichen Wirkungsort des Apponius lassen sich ebenfalls nur Vermutungen anstellen. Sein Verständnis vom Epiphaniestag sowie seine »interpretatio romana der antiken Romidee« (K. S. Frank, Apponius: VigChr 39 [1985] 380), legen jedoch nahe, daß der Kommentar in Rom entstanden sein könnte.

4. Die Christologie des Apponius setzt das Konzil von Chalcedon voraus. Damit kann die Entstehung des Werkes in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts ausgeschlossen werden. Für eine Datierung in das späte 6.

Apponius rechtfertigt im Prolog zu seinem umfangreichen und gedankenreichen Hohelied-Kommentar seine Arbeit mit folgenden Worten:

»[Der Leser] soll wissen, daß wir nicht im Verlangen nach eitlem Ruhm oder Lob den Reichen Schätze und den Satten zusätzliche Speise unverschämterweise aufdrängen wollen, sondern daß wir den Spuren der alten Meister gefolgt sind, [und] die Armut der hungernden Armen ein bißchen gelindert haben . . .«⁵

Mit dieser Einstellung zu seinem literarischen Tun weiß er sich in einer Linie mit den »alten Meistern« (»vestigia antiquorum magistrorum secutos«). Allerdings sagt Apponius nirgends in seinem Werk, wer diese »alten Meister« sind oder wie weit er sich nicht nur an ihrer Haltung zur Schriftstellerei, sondern auch an ihren Werken selbst orientiert. Daß einer von ihnen Origenes gewesen sein muß, ist schon lange bekannt. Während aber J. Witte⁶ eine Abhängigkeit zwischen der Hohelied-Exegese des Origenes und dem Kommentar des Apponius annahm, bezweifeln dies B. de Vregille und L. Neyrand, die Herausgeber der 1986 im Corpus Christianorum erschienenen kritischen Edition. Sie machen zwar 45–50 Parallelstellen zwischen Apponius und Origenes aus, in denen aber ihrer Meinung nach die Analogien nicht so ausgeprägt sind, daß sich daraus zwingend literarische Abhängigkeit ergibt, besonders angesichts des großen Einflusses, den die Exegese des Origenes auf spätere Auslegungen ausgeübt hat, weshalb immer damit gerechnet werden muß, daß solche Parallelen über Dritte vermittelt sein können⁷.

Die Frage, ob Apponius die Hohelied-Auslegung des Origenes, genauer die Übersetzungen des Rufin und Hieronymus – Apponius konnte nämlich kein Griechisch –, gelesen hat, steht also noch immer zur Diskussion, und sie ist nur in Verbindung mit der Frage, wie er die rezipierten Texte in seinem eigenen Kommentar verarbeitet hat, also wie er den Spuren der alten Meister gefolgt ist, zu beantworten.

Denn wenn nur in parallelen Ausdrucksweisen und gleichgerichteten Aussagen die entscheidenden Kriterien für literarische Abhängigkeit gesehen, andere Möglichkeiten, z. B. ein dialogisches Verhältnis, aber gar nicht berücksichtigt werden, ist bei Apponius

Jahrhundert spricht, daß *Cassiodor*, Institut. I, 5, 4 den Kommentar des Apponius in der Auflistung exegetischer Werke zum Hohenlied nicht erwähnt. Andererseits steht der Wortschatz des Apponius dem des Cassiodor nahe. Außerdem sind Gemeinsamkeiten zwischen der Auslegung des Apponius und dem von Epiphanius Scholasticus übersetzten Kommentar des Philo von Carpasia Indizien dafür, daß Apponius diesen Text kannte (vgl. z. B. die Interpretation der »Taubenaugen« aus Hld 1, 14 und der »Brüste der Braut« Hld 1, 12). Ein sicherer terminus ante quem wird durch den Hoheliedkommentar des Beda Venerabilis festgesetzt, der Apponius namentlich erwähnt (In Cant. I, 2, 13: CChr.SL 116 B, 223). Allerdings sprechen Anklänge an die Exegese des Apponius im Hoheliedkommentar Gregors d. Gr. und in *Ps-Cyprian*, De Duodecim Abusivis Saeculi, dafür, daß Apponius sein Werk im 6. Jahrhundert abgefaßt hat.

5. » . . . noverit nos non vanae gloriae vel laudis studio aucupandae divitibus opes nec cibum ventre repletis impudenter ingerere, sed vestigia antiquorum magistrorum secutos, paupertatem esurientium pauperum aliquantum consolatos . . .« (CChr.SL 19, 2).

6. J. Witte, Der Kommentar des Apponius zum Hohenliede. Diss. Erlangen 1903, 84 ff. Witte verfaßte mit dieser Arbeit die bislang einzige Monographie zu Apponius. Seine Beobachtungen und Ergebnisse haben alle weiteren Äußerungen zum Hoheliedkommentar des Apponius bis in die jüngste Zeit bestimmt, sein Urteil, der Kommentar habe in der Geschichte der Auslegung des Hohenliedes keine hervorragende Stellung eingenommen (vgl. 94 f), schlug sich im geringen Interesse der Forschung an diesem Text nieder.

7. Vgl. CChr.SL 19, Introduction LXXXVII–XC.

tatsächlich kaum mehr als eine gewisse Nähe zu der von Origenes herkommenden Auslegungstradition festzustellen. Allerdings bedeutet das dann auch, daß man Rezeption reduziert auf das Aufspüren und Abschreiben passender Stellen.

Wie steht es also um die literarische Nähe der beiden Hohelied-Interpretationen? Es ist eine kleine, wenngleich deutliche formale Gemeinsamkeit, die Anlaß gibt, die beiden Auslegungen über die Suche nach Parallelen hinaus zu vergleichen:

Apponius verwendet im ganzen Kommentar für »Wort Gottes« synonym die Begriffe »verbum Dei« und »sermo Dei«. Auffälligerweise verwendet er »sermo Dei« nur im Nominativ, »verbum Dei« aber in allen Kasus. Diese seltene Sprachregelung findet sich in keinem anderen Hohelied-Kommentar außer in der Übersetzung, die Rufin vom Kommentar des Origenes erstellte⁸. Sollte dies jedoch ein Indiz dafür sein, daß Apponius Rufins Übersetzung in den Händen hatte, so müßte diese noch weitere Spuren im Werk des Apponius hinterlassen haben. Und solche Spuren lassen sich finden.

So stößt man z. B. in Buch III, 31 f bei der Auslegung von Hld 2, 3 auf eine auffällige Erweiterung des Schriftverses, die sich dann klären läßt, wenn man Rufins Origenes-übersetzung zu Rate zieht: Apponius zitiert zunächst den Vers in der Form der Vulgata: »sicut malum inter ligna silvarum sic dilectus meus inter filios« (CChr. SL 19, 78). Er spricht aber in der folgenden Interpretation immer vom »malum granatum« bzw. vom »malum punicum«, also vom Granatapfel(baum), von dem an anderen Stellen des Hohenliedes (in 6, 6. 10; 8, 2) die Rede ist. Weder der hebräische Text noch die Septuaginta, noch eine atlatische Lesart geben aber an der vorliegenden Stelle Anlaß zu dieser Erweiterung, und Apponius selbst hält sich in der Regel streng an den Wortlaut des auszulegenden Textes. Wodurch ist also diese Erweiterung verursacht?

Zu Beginn der Exegese dieses Verses im Kommentar des Origenes spricht Rufin ein philologisches Problem an, nämlich die Doppeldeutigkeit von »arbor mali« (dieses Textstück stammt mit Sicherheit vom Übersetzer, denn das erörterte Problem wird durch die lateinische Sprache hervorgerufen). Er sagt dort:

»Damit aber einfachere Leute nicht aufgrund der Wortähnlichkeit »arborem mali« (Apfelbaum) als »malam arborem« (bösen Baum) verstehen und meinen, er werde von der Bosheit her (a malitia) so genannt, sagen wir »arborem meli« und benützen dabei den griechischen Namen, der aber auch bei einfacheren Lateinern besser bekannt ist als »mali«. Lieber nämlich wollen wir den Grammatikern Anstoß geben, als daß wir den Lesern bei der Auslegung der Wahrheit irgendeinen beunruhigenden Zweifel verursachen.«⁹

Das hier angesprochene Mißverständnis macht sich nun Apponius bei der Auslegung

8. »Sermo Dei« verwendet Rufin im Prolog (ComCt Prolog.: GCS VIII, 61), in Buch II (ebd. 165) und mehrfach ab der zweiten Hälfte von Buch III (ebd. 218 ff). Hieronymus dagegen verwendet in der Übersetzung der Homilien zum Hohenlied »sermo Dei« in allen Kasus.

9. »Sed ne ex similitudine sermonis simpliciores aliqui »arborem mali« malam arborem putent et a malitia dictam, dicamus nos »arborem meli«, graeco quidem nomine utentes, sed simpliciores quibusque Latinorum plus notiore quam mali. Melius est enim ut grammaticos offendamus quam legentibus scrupulum aliquem in veritatis explanatione ponamus« (ComCt III: GCS VIII, 180).

von Hld 8, 5, wo der Schrifttext ebenfalls nur »malum« ohne Ergänzung bietet, dienstbar: »sub arbore malo suscitavi te« versteht er tatsächlich im Sinne von »sub arbore mala« (die Verwendung von »arbor« als Maskulinum ist im übrigen mehrfach bezeugt). Und dazu erklärt er nun in XII, 4–5:

»[Christus] hat die [Braut], die unter der Macht des Teufels schläft – denn der ist der Baum des Todes (arbor mortis) –, die den Werken des Todes ergeben ist – das ist der tödliche Schlaf –, mit seiner Lehre gerufen und mit seinem Lebensbeispiel aufgeweckt. Denn wie Christus der Baum des ewigen Lebens ist . . ., so ist der Teufel . . . der Baum des Todes, denn er ist wirklich »malus«, böse.«¹⁰

Apponius kennt also das Problem der Doppeldeutigkeit auch, spricht aber nicht explizit davon. Vielmehr löst er es von vornherein, indem er das zweideutige »malum« von Hld 2, 3 durch »granatum« ergänzt und so eindeutig macht; »malum granatum« versteht er dann als Metapher für Christus, den Baum des Lebens. Diesem setzte er in Hld 8, 5 den »arbor malus« gegenüber, als Metapher für den Teufel, den Baum des Todes. Daß er Hld 2, 3 und 8, 5 eng miteinander in Beziehung gesetzt wissen will, zeigt sich auch daran, daß er bei der Erklärung von 8, 5 auf die Auslegung von 2, 3 zurückverweist und den Vers nochmals zitiert.

Die Auslegung des Origenes zu Hld 8, 5 ist nicht erhalten, sicher wäre sie vom Griechischen hier anders verlaufen als die Erklärung des Lateiners. Hinter der Interpretation des Apponius wird aber die Äußerung des Rufin sichtbar, die Apponius offensichtlich gekannt hat, die er allerdings nicht wiederholt, sondern selbständig verarbeitet, indem er für das angesprochene Problem eine eigene Lösung bietet¹¹.

Auch bei der Auslegung von Hld 1, 7 (1, 8) lassen sich Spuren zum Hohelied-Kommentar des Origenes erkennen. Beide Interpretationen scheinen auf den ersten Blick ziemlich verschieden, stehen aber bei näherem Hinsehen in enger Beziehung zueinander:

Bei Origenes ist die Auslegung des Satzes: »Wenn du dich nicht kennst, o Schöne der Frauen . . .« ganz vom »*gnothi seauton*« der antiken Philosophie bestimmt¹². Selbsterkenntnis hat für ihn eine ontologische und eine ethische Perspektive: Die Seele

10. »Sub arbore malo suscitavi te. Id est: sub potestate diaboli dormientem – qui est arbor mortis –, operibus mortis deditam – quod est somnus letalis –, sua doctrina suoque exemplo vitae excitavit. (5.) Nam sicut Christus arbor vitae aeternae – cui . . . Ecclesia retro dixit: in umbra eius quam desideraveram, sedi, et fructus eius dulcis gutturi meo (Ct 2, 3) –, ita et diabolus . . . arbor mortis probatur, qui vere »malus« et rebus et nomine evidenter docetur« (CChr. SL 19, 269 f).

11. Die hier beschriebene Zusammenschau von Hld 2, 3 und 8, 5 findet sich in keinem anderen lateinischen Hoheliedkommentar. Ebenso wenig die Interpretation des »sub arbore malo« von Hld 8, 5 als Baum des Todes. Apponius scheint sich hier direkt mit dem Kommentar des Origenes/Rufin auseinanderzusetzen. Für eine literarische Vermittlung des Problems durch zweite oder dritte Hand, mit der stets zu rechnen ist, gibt es keine Hinweise. Sie wäre in diesem Fall auch schwer nachvollziehbar.

12. Vgl. ComCt II: GCS VIII, 141–150; besonders den direkten Hinweis auf die antike Philosophie S. 141: »Unius ex septem, quos apud Graecos singulares in sapientia fuisse fama concelebrat, haec inter cetera mirabilis fertur esse sententia qua ait: »scito te ipsum« vel »cognosce te ipsum.«

soll ihr Wesen und ihre Beweggründe erkennen¹³. Zunächst befaßt er sich mit der ethischen Dimension der Selbsterkenntnis und listet eine ganze Reihe von Fragen auf, die sich die Seele zu stellen und zu beantworten hat¹⁴: eine subtile Gewissenserforschung, durch die sie erkennt, was sie tun und lassen muß, was ihr mangelt und was sie reichlich hat, was sie tilgen und was sie bewahren muß, um ihrer hervorragenden Würde, Schöne unter den Frauen zu sein – und das heißt, nach dem Bilde Gottes geschaffen zu sein¹⁵, die Küsse des Wortes Gottes schon empfangen und in seine verborgenen Geheimnisse schon Einblick erhalten zu haben –, zu entsprechen¹⁶. Die zweite Perspektive der Selbsterkenntnis zielt auf das Wesen der Seele. Dazu bedarf es des vom Heiligen Geist gewährten Charismas der Erkenntnis. Ihre Hauptaufgabe ist es, Gott, den Vater und den Sohn, zu erkennen¹⁷. Erst auf dem Hintergrund der Gotteserkenntnis ist dann die Kenntnis des Wesens der Seele, die ja nach dem Bild Gottes geschaffen ist, möglich: »Igitur principale munus scientiae est agnoscere Trinitatem, secundo vero loco cognoscere creaturam eius.«¹⁸ Mit diesem Satz schließt Origenes den Gedanken der Gotteserkenntnis ab und konzentriert sich im folgenden auf das Wesen der Seele, wiederum indem er eine Reihe von Fragen aufführt¹⁹. Auf die Gotteserkenntnis kommt Origenes also hier nur deshalb kurz zu sprechen, weil sie die Bedingung jeder Selbsterkenntnis des Menschen ist.

13. »Videtur ergo mihi duplici modo agnitionem sui capere animam debere, quidve sit ipse et qualiter moveatur, id est quid in substantia et quid in affectibus habeat« (GCS VIII, 143).

14. ». . . ut intelligat, si boni affectus sit aut non boni, et recti propositi aut non recti; et si quidem recti sit, si erga omnes virtutes eundem tenorem habeat, tam in intelligendo quam in agendo, an erga necessaria tantum et quae in promptu sunt; et utrum in eo sit, ut recipiat profectus et augeatur in intellectu rerum augmentoque virtutum, an in eo stet et resideat, in quod potuit pervenire . . .« (ebd.).

15. Vgl. ebd. 141.

16. »Hoc igitur est, quod praesens sermo . . . animam docet . . . et ait: »nisi cognoveris temet ipsam«, . . . nisi . . . discretionem singulorum tenueris, quae agenda sint, quae cavenda, quid desit tibi et quid abundet, quid emendandum sit quidve servandum, sed si volueris indifferenter agere inter ceteras animas communis vitae hominum . . . inter quas tu »pulchra« es, utpote quae iam et »oscula« Verbi Dei susceperis et »cubilis« eius arcana perspexeris, »sic« inquam »non te cognoveris« . . . »exi in vestigiis gregum«, id est esto in reliquo grege, si nihil egregium post haec omnia, quae in te collata sunt, agis neque »agnoscens temet ipsam« a conversatione gregali sequestraveris« (GCS VIII, 144 f.).

17. »Dicit per prophetam sermo divinus: »illuminate vobis lumen scientiae«. Sed et in donis spiritalibus unum et quidem maximum donum est, quod »per Spiritum sanctum ministratur, sermo scientiae«; cuius »scientiae« opus illud principale est, quod in Evangelio secundum Matthaeum quidem ita dicit: »nemo novit filium nisi pater, neque patrem quis novit nisi filius et cui voluerit filius revelare«. In Luca autem ita ait: »nemo scit, quid sit filius, nisi pater, et nemo scit, quid sit pater, nisi filius et cui voluerit filius revelare« . . . In quadragesimo vero et quinto Psalmo dicit: »vacate, et cognoscite quoniam ego sum Deus« (GCS VIII, 146).

18. Ebd.

19. »Inter haec ergo erit animae quaedam etiam sui agnitio, per quam scire debet, quae sit eius substantia, utrum corporea an incorporea et utrum simplex an ex duobus vel tribus an vero ex pluribus composita. Sed et iuxta quorundam quaestiones utrum facta an omnino a nullo sit facta; et, si facta sit, quomodo facta sit, utrum, ut putant aliqui, in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an perfecta extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur. Et si ita sit, utrum nuper creata veniat et tum primum facta, cum corpus videtur esse formatum, ut causa facturae eius animandi corporis necessitas existitisse credatur, an prius et olim facta ob aliquam causam ad corpus sumendum venire aestimetur, et si ex causa aliqua in hoc deduci creditur, quae illa sit causa, ut agnoscere possit, »scientiae« opus est« (GCS VIII, 146 f.).

In der Auslegung des Apponius ist dies anders. Ausgangspunkt seiner Interpretation ist nicht das »*gnothi seauton*« der Philosophie, sondern die Heilige Schrift als die Quelle der Erkenntnis, näherhin das Hohelied selbst, das gleichsam »das Liebeslied des Wortes Gottes und der Seele« ist, ein Hochzeitslied, in dem der Heilige Geist in Bildern und Rätseln spricht, die nur durch Allegorese zu entziffern sind²⁰. Der Schlüssel zum Verständnis der Heiligen Schrift, zur Erkenntnis ihres wahren Inhalts, besteht aber in der Erkenntnis und Annahme Christi. Durch sie werden im Alten Testament die Glaubenswahrheiten des Neuen Testamentes sichtbar: Die Seele, oder das Volk, das Christus annimmt, »erkennt, . . . daß es vom Irrtum der Heiden [weg] aus Ägypten herausgeführt worden ist zur Taufe . . . , daß ihm die Wolkensäule als Verteidigung gegen die Hitze der aufreizenden Dämonen und die Feuersäule als Gestalt des Heiligen Geistes vorausgegangen ist, durch den der Vater die verborgenen Geheimnisse offenbart. Es empfing das Manna im fleischgewordenen Wort, das den Menschen das Leben verschafft . . .«, ja, »es erkennt, daß die ganze Geschichte vom erstgeschaffenen Adam bis zu Christus als Vorabbild der menschlichen Erlösung vorausgegangen ist«²¹.

In diesem ersten Gang seiner typologisch-allegorischen Auslegung fällt auf, daß Apponius das Offenbarwerden der Trinität in der Heilsgeschichte herausstreicht, und dies im Blick auf Ex 13, 21, einen Schriftvers, der für trinitarische Interpretation keinerlei Anlaß gibt. Apponius hätte sich mit dem Hinweis auf Taufe und Eucharistie begnügen können, es ist ihm aber ein Anliegen, hier nicht nur vom fleischgewordenen Wort Gottes, dem Sohn, zu sprechen, sondern auch vom Vater und vom Heiligen Geist. Wenn Apponius dann im zweiten Gang (II, 19–22) seiner Interpretation die subjektive Unheils- bzw. Heilssituation der einzelnen Seele als eines Geschöpfes Gottes im Blick hat²², dann entsteht der Eindruck, daß Apponius die Erkenntnis des Origenes: »*principale munus scientiae est agnoscere Trinitatem, secundo vero loco cognoscere creaturam eius*« trotz seines ganz anderen Ausgangspunktes wie ein kurz vorgegebenes Programm in seiner Exegese ausführt.

20. »Hoc [si ignoras te . . .] igitur quam maxime ad eruditam legis divinae scientiae animam respicit, ut . . . agnoscat se, cur vel quo creata sit . . . Aenigmatibus ergo, ut nuptialem cantilenam, et nihil historiae in toto hoc Cantico agere Spiritum sanctum retro iam diximus . . . sed quasi amatoria Verbi Dei et animae dulci modulatione canitur . . . Et necesse est ubi figuris agit Spiritus sanctus, nos allegoriae omnimodo deservire« (II, 14: CChr.SL 19, 47).

21. »Quae in illa plebe quae Christum cognoscens quasi legitimum virum in propria domo suscepit . . . agnovit . . . se de errore gentilium ad baptismum . . . ex Aegypto esse deductam. Quae sibi columnam nubis in defensione ab aestu incantivorum daemonum, et ignis columnam in sancti Spiritus forma praecessisse agnoscit, per quam Pater revelat abscondita sacramenta. Quae manna in Verbo carnefacto vitam hominibus conferente suscepit . . . (16) Quae agnoscit universa quae gesta sunt a protoplasto Adam usque ad Christum, in typo redemptionis humanae omnia praecessisse« (II, 15. 16: CChr.SL 19, 48. 49).

22. Z. B. in II, 20: »Non ignoret hominem bonum a bono Deo creatum et per liberam voluntatem malum fieri propria culpa, persuadente diabolo: quem non ignorare debet bonum angelum a Deo formatum et per voluntatem malam propriam malum effectum; quem non ignorare debet vinci ab homine non posse nisi Christi auxilio invocato« (CChr.SL 19, 51).

Auch bei den Äußerungen über die Selbsterkenntnis der Seele läßt sich feststellen, daß die Interpretationen verschieden sind und doch in engem Zusammenhang stehen: Für Origenes ist Selbsterkenntnis einerseits ein Nachforschen über die innerseelischen Beweggründe und andererseits ein geradezu philosophisches Nachfragen über das Wesen der Seele, für Apponius dagegen heißt Selbsterkenntnis nicht, nachzuforschen und Fragen zu stellen, sondern sich die Antworten auf diese Fragen bewußt zu machen. Selbsterkenntnis ist für Origenes der Weg zum Wesen der Seele, für Apponius das Vergegenwärtigen des Wesens der Seele (in II, 20 wird dies am mehrfachen »non ignoret« »sie soll wissen« deutlich). Wo Origenes Fragen stellt, gibt Apponius Antworten. Während Origenes z. B. die Fragen nach der Geschöpflichkeit und der Inkorporation der Seele zwar stellt, aber unbeantwortet läßt²³, fragt Apponius nicht danach, sondern macht definitive Aussagen: Der Mensch ist als Bild und Gleichnis Gottes geschaffen, das Bild und Gleichnis des Schöpfers besteht aber in der Seele (II, 20. 22); die Seele wird in den schon im Mutterschoß gebildeten Leib gesandt und nicht, wie die animalische Seele, durch den Samen eingegossen²⁴.

Daß Apponius an dieser Stelle direkt auf die Fragen des Origenes antwortet, wird bis in die Formulierung hinein sichtbar, wie das in beiden Texten erwähnte »iam formato corpore« zeigt²⁵.

Wie also liest Apponius Origenes? Keineswegs so, als sei sein großer Vorgänger die einzige Norm für jede Hohelied-Auslegung. Keineswegs so, daß er sich sklavisch an seine Vorlage hielt. Vielmehr läßt er sich von ihr anregen, nimmt Gedanken auf, verarbeitet sie weiter, läßt Fragwürdiges weg und äußert gelegentlich auch Kritik²⁶.

Apponius betet also den Origenes nicht nach, sondern tritt mit ihm in einen Dialog. Die Beziehung zwischen den beiden Interpreten ist so oft feststellbar, daß Apponius

23. »... per quam [agnitionem anima] scire debet, quae sit eius substantia, utrum corporea an incorporea . . . et, si facta sit, quomodo facta sit, utrum . . . in semine corporali etiam ipsius substantia continetur et origo eius pariter cum origine corporis traducitur, an perfecta extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur« (ComCt II: GCS VIII, 146 f).

24. »... ne ignoret se similem quidem habere ordinem generationis conceptus cum pecoribus secundum carnem, sed in anima porro sublimiore sensu et ratione praecellere, et eam iam formato corpore in utero mitti, et non cum semine, sicut animalium animae de paterno viscere fundi; – ne ignoret se imaginem et similitudinem creatoris non in corpore sed in anima possidere« (II, 22: CChr.SL 19, 52).

25. Origenes fragt: »... an perfecta [anima] extrinsecus veniens parato iam et formato intra viscera muliebria corpore induitur« (ComCt II: GCS VIII, 147). Apponius antwortet: »... et eam [animam] iam formato corpore in utero mitti . . .« (II, 22: CChr.SL 19, 52). Diese kleine sprachliche Parallele ist leicht zu übersehen oder als zufällig abzutun. Wenn man die Beziehung der beiden Kommentare zueinander erkannt hat, wird sie sichtbar und erhält Gewicht.

26. Z. B. an der Auslegung der Töchter Jerusalems (Hld 1, 4) bei Origenes, in I, 42: »Filiae autem Hierusalem principes vel sacerdotes Iudaeorum intellegi, qui Ecclesiae gentium maculam nigredinis peccatorum improperant, qui apostolos prohibebant verbum salutis gentibus loqui, sicut aliis visum est praesenti loco, nescio quomodo possit congrue stare . . .« (CChr.SL 19, 29). Diese Deutung klingt bei *Origenes*, ComCt II: GCS VIII, 113 f an sowie in Abhängigkeit von ihm bei *Theodoret von Kyros* (Com. in Cant. I: PG 81, 67).

seinen Origenes gründlich gelesen haben muß, und zwar mit jener Haltung, die Cassiodor seinen Mönchen in der Einführung in die geistliche Wissenschaft empfiehlt:

»Wir sollen ihn . . . vorsichtig und klug lesen, damit wir zwar seinen recht heilkräftigen Trank trinken, aber nicht gleichzeitig das Gift seines Irrglaubens mittrinken, das gegen unser Leben ist.«²⁷

27. Cassiodor, Einführung in die geistliche Wissenschaft I, 1, 8, in: K. S. Frank, Frühes Mönchtum im Abendland I. Zürich-München 1975, 214.