

Origenes und die „Simplices“.

Theologie vor den Herausforderungen einfachen Glaubens

Origenes und die „Simplices“.
Theologie vor den Herausforderungen einfachen Glaubens

Inauguraldissertation zur Erlangung des Doktorgrades
an der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Julius-Maximilians-Universität Würzburg

vorgelegt von
Ralf Grillmayer

2009

Erstgutachter: Prof. Dr. Jakob Speigl

Zweitgutachter: Prof. Dr. Franz Dünzl

Tag der mündlichen Prüfung: 16. Juli 2009

INHALT

ERSTES KAPITEL HINFÜHRUNG

1.1	Zum Stand der Forschung	8
1.2	Zum methodischen Vorgehen der Arbeit	14

ZWEITES KAPITEL ERKUNDUNGEN THEOLOGISCHER WISSENSCHAFT: PERI ARCHON

2.1	„Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an“ (Hos 10,12) – Das Programm der Grundlagenschrift (1 Praef 1-10)	20
2.2	Die Frage nach dem richtigen Gottesverständnis	23
2.3	Die Frage nach dem Menschen und sein Schicksal	26
	2.3.1 Die Verschiedenartigkeit der Vernunftwesen	26
	2.3.2 Die Freiheit des Willens	29
	2.3.3 Die Auferstehung des Leibes (II 10-11)	31
2.4	Die Frage nach dem richtigen Verständnis der Erlösung. Der Leitgedanke: die Paideia Gottes	34
	2.4.1 Die Gesamtperspektive der göttliche Oikonomia	34
	2.4.2 Apokatastasis panton	37
	2.4.3 Menschliche Mithilfe ?	40
2.5	Das Schriftverständnis der Einfachen und der Vollkommenen (IV 1-3)	42
	2.5.1 Die Theopneustie der Schrift als Ansporn zur Vollkommenheit (Kap. 1)	42
	2.5.2 Einfältige – Fortgeschrittene – Vollkommene (Kap. 2,1-6)	42
	2.5.3 Zwei Ziele des Gottesgeistes (Kap. 2,7-8)	46
	2.5.4 Anstöße zur Allegorese (Kap. 2,9 - 3,15)	48

DRITTES KAPITEL PRÜFSTEINE FÜR DIE SCHRIFTAUSLEGUNG: DER KOMMENTAR ZUM JOHANNES- EVANGELIUM

3.1	Leibliches und geistiges Schriftverständnis	50
	3.1.1 Die Grundlegung im Einleitungsteil (I 1-46)	50
	3.1.2 Variationen im Kommentar	55
3.2	Die Vielen und die Wenigen	58
3.3	Stufen der Erkenntnis	63

3.3.1	Vier Arten des Gottesglaubens (II 12-33)	63
3.3.2	Drei Arten des Schriftverständnisses: Jesus und die Samariterin an der Jakobsquelle (XIII 8-42)	65
3.3.3	Die Möglichkeit des Dazulernens	68
3.4	Gotteskinder – Teufelskinder?	70
3.5	Anfeindungen gegen Origenes?	75

VIERTES KAPITEL DER PREDIGER UND SEIN PUBLIKUM

4.1	Das Los der Propheten (JerHom 14)	81
4.1.0	Aufbau	81
4.1.1	Ärzte des Körpers und Ärzte der Seele (Kap. 1)	82
4.1.2	Die Anfechtungen des Jeremia (Kap. 2)	83
4.1.3	Zwei Textvarianten von Jer 15,10c (Kap. 3-4)	83
4.1.4	Der Klageruf des Propheten (Jer 15,10a.b) (Kap. 5-8)	85
4.1.5	Die Kraft des Logos (Kap. 9-10)	87
4.1.6	Das Schicksal des jüdischen Volkes (Kap. 11-13)	88
4.1.7	Aktualisierung (Kap. 14)	89
4.1.8	Frohsinn und Scherz (Kap. 15)	91
4.1.9	Christlicher Elitarismus (Kap. 16-17)	92
4.1.10	Kreuz und Auferstehung – der Gedanke der Apokatastasis (Kap. 18)	93
4.2	Göttlicher Betrug (JerHom 20)	93
4.2.0	Überblick	93
4.2.1	Anthropomorphes Reden von Gott (176,10 - 178,8)	95
4.2.2	Täuschung als Erziehung – eine jüdische Auslegung (178,9 - 179,26)	96
4.2.3	Drohung und Ablenkung – Vatermetapher und Arztmetapher (Kap. 3)	97
4.2.4	Der Nutzen der göttlichen Täuschung (Kap. 4)	99
4.2.5	Täuschen nach dem Vorbild Gottes (Kap. 5)	100
4.2.6	„Höre auf Paulus!“ – Zurechtweisen nach dem Vorbild des Apostels (Kap.6)	101
4.2.7	Der Umgang mit Anfeindungen (186,34 - 190,6)	102
4.2.8	Der Mensch vor dem Anspruch Gottes (190,7 - 194,19)	104
4.3	Schelte für das Publikum? (GenHom 10)	106
4.3.0	Aufbau	107
4.3.1	Die Vorhaltungen (Kap. 1)	107
4.3.2	Schöpfen aus der Quelle des Gotteswortes (Kap. 2)	109
4.3.3	Christen heiligen jeden Tag (Kap. 3)	111
4.3.4	Rebecca als Vorbild (Kap. 4)	112
4.3.5	Aufforderung zu geistlicher Schriftlektüre (Kap. 5)	113
4.4	Merkmale der origeneischen Predigt	114
4.5	Der Gesamteindruck	118
4.5.1	Tadel	118
4.5.2	Geheimhaltung vor Unwürdigen?	123
4.5.3	Kritik an Origenes	125
4.5.4	Einfacher Glaube	127

Exkurs: Schlangen, Schweine, Hunde – „Ich will eine Darlegung entwickeln, die die Seelen der Hörer heilt“ (Dial Her 15,26) 131

FÜNFTES KAPITEL ORIGENES ALS APOLOGET: CONTRA CELSUM

5.1	Die „Wahre Lehre“ des Celsus	135
5.2	Die Vorrede	138
5.3	Der Überblick (I 1-27)	140
5.4	„Kein Gebildeter komme heran ...“ – eine Religion des niederen Volks (III 44-54)?	142
5.5	Heilsgeschichte als göttliches Erziehungshandeln	147
	5.5.1 Die Rücksichtnahme der göttlichen Pädagogik (Buch II)	147
	5.5.2 „Zu allen Zeiten bessert Gott durch sein Wort“ (IV 3)	150
	5.5.3 Partikularität oder Universalität in der Religion? (V 25-32)	152
	5.5.4 Pädagogische Arzneien	156
5.6	„... denn es müssen auch die Einfältigen gerettet werden“ (VI 13)	160
	5.6.1 Vom Nutzen einfacher Sprache (VI 1-2)	160
	5.6.2 Natur und Gnade	163
	5.6.3 Erkenntnis und Menschenliebe (VI 3-18)	165
	5.6.4 Das Vorbild Jesu	168

SECHSTES KAPITEL WEGE DER CHRISTUSNACHFOLGE: DER KOMMENTAR ZUM MATTHÄUSEVAN- GELIUM

6.1	Die Bekehrung vom Buchstaben zum Geist. Die Auslegung von Mt 13,36-52 (X 1-15)	172
	6.1.1 Das Haus Jesu (Kap. 1)	172
	6.1.2 Der Schatz im Acker und die wertvolle Perle (Kap. 4-10)	176
	6.1.3 Anleitungen zum Schriftverständnis (Kap. 14f)	178
6.2	Pädagogik für die Einfachen und für die Fortgeschrittenen	180
	6.2.1 Die Scharen und die Jünger	181
	6.2.2 Der Auftrag an die Jünger (XI 1-3)	183
	6.2.3 Auf dem Berg der Verklärung (XII 36-43)	186
	6.2.4 „Das haben anfangs auch die Apostel selbst nicht gewusst ...“ – Die Bedeutung des Beginns (XII 15-20)	189
6.3	Die Bescheidenheit des Exegeten	191
6.4	Die Kleinen in der Kirche	198

SIEBTES KAPITEL ORIGENES UND DIE SIMPLICES: DAS GESAMTBILD

204

ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

ABKÜRZUNGEN	211
QUELLENTEXTE	212
ÜBERSETZUNGEN	213
HILFSMITTEL	215
LITERATUR	216

ERSTES KAPITEL HINFÜHRUNG

1.1 Zum Stand der Forschung

Zu Beginn seiner 1931 erschienenen Monographie über das „Vollkommenheitsideal des Origenes“ beschreibt *Walther Völker*, die ältere Forschung nicht nur in diesem Punkt zusammenfassend, das Verhältnis des alexandrinischen Theologen Origenes zu den einfachen Gläubigen wie folgt: „Bekanntlich scheidet Origenes wie sein Lehrer Clemens, wie die Gnostiker, streng zwischen den Durchschnittschristen und den Pneumatikern, den eigentlich Vollkommenen, ein Unterschied, der damals überhaupt üblich war und in der zeitgenössischen Philosophie und der Mysterienpraxis mutatis mutandis eine Parallele besaß. Die Anforderungen, die an Glauben und Wandel der Einfachen gestellt wurden, waren nicht allzugroß, und Origenes hat trotz aller seelsorgerlichen Liebe und alles pädagogischen Eifers für sie keine übergroße Sympathie besessen. Es hat auch nicht, wie aus den Homilien zu ersehen ist, an Angriffen dieser Seite gegen Origenes gefehlt, an Angriffen, die sich gegen die Art seiner Predigt wie gegen gewisse spekulative Sondermeinungen richteten, und man kann nicht sagen, daß Origenes die Antwort schuldig geblieben wäre, denn in seinem großen apologetischen Alterswerk opfert er an vielen Stellen die ἰδιώται unbedenklich den Angriffen des Celsus. Dies um so eher, da für die simplices ein einfacher, handfester Glaube völlig ausreichte [...]. Für diese Kreise paßten daher auch eine möglichst kraß ausgemalte Gerichtsdrohung und genügte somit auch die Furcht als Motiv ethischen Handelns völlig. Sie leben wie vor ihrer Bekehrung in der Welt, streben nach Ehre und Besitz, sind geizig und geldsüchtig, geschwätzig und zuweilen auch vor einem Diebstahl nicht zurückschreckend, sie gehen ihren beruflichen Verpflichtungen mit mehr oder weniger Treue nach und sind verheiratet. Das ist das Publikum, an das sich Origenes in seinen oft täglichen Ansprachen wendet und das er durch ernste Vorhaltungen zu bessern sucht, ohne es freilich zur Höhe seines Ideals von christlicher Vollkommenheit emporziehen zu *wollen*. Sind doch die Anforderungen, die an den Pneumatiker gestellt werden, ganz anderer Art.“¹

Völkers Einschätzung mag für viele andere Urteile aus der Origenes-Forschung, besonders der älteren, stehen, soweit diese auf das Verhältnis des alexandrinischen Theologen zur Menge der einfachen Gemeindechristen eingeht. In der Regel pflegt das Thema nur eine knappe und summarische Behandlung zu finden, als läge der Sachverhalt, wie von Völker beschrieben, eindeutig und offen zu Tage: Zwischen Origenes und den schlichteren, ungebildeten oder nur wenig gebildeten Angehörigen der Kirche, den so genannten *Simplices*², habe es wegen

¹ Völker, *Vollkommenheitsideal* 22f, Hervorh. von mir; ebd. 82f Anm. 1 Belege aus der älteren Literatur für die Einschätzung des Origenes als Gnostiker und intellektuellen Wissenschaftler.

² Mit vier verschiedenen Bezeichnungen für die gleiche Personengruppe (Durchschnittschristen, Einfache, ἰδιώται, simplices) gibt bereits das Zitat aus Völkers Buch eine erste Vorstellung von der Pluralität der sich weitgehend deckenden, oft synonym verwendeten Begriffe bei Origenes, die entweder die Vielzahl oder die geistige, ethische oder religiöse Unreife bezeichnen: τὸ πλῆθος (lat. multitudo), οἱ πολλοί (lat. plurimi), ὁ ὄχλος (lat. turba), οἱ ἀπλούστεροι (lat. simpliciores oder nur schlicht simplices), οἱ ἀκέραιοι (lat. imperiti), οἱ νήπιοι (lat. infantes), οἱ μικροί (lat. parvuli), οἱ σάρκινοι (lat. carnales), οἱ ἀγράμματοι und andere, entsprechende Bezeichnungen für den einfachen Glauben wie ψιλή πίστις oder verbale Umschreibungen wie ἀπλῶς πιστεύειν, ἀπλούστερον πιστεύειν oder πιστεύειν ἀλόγως, vgl. die genaue Aufstellung bei Hällström 11-17.

der elitären Haltung des Theologen, akademischen Lehrers, Schriftstellers und Predigers ein gespanntes, mitunter auch von Polemik und offener Feindschaft geprägtes Verhältnis gegeben. Völker pointiert diese Grundaussage mit der Überzeugung, dass Origenes trotz aller pastoraler Bemühung als Seelsorger in Cäsarea und allen pädagogischen Einsatzes nicht nur keine Sympathie für diese Simplices besessen, sondern vielmehr gar nicht beabsichtigt habe, ihnen Anteil an der vollkommenen Existenzform der Pneumatiker zu geben. Damit entsteht das Bild eines theologischen Gelehrten, der, wie es unter den Gebildeten und Philosophen der Antike üblich war und in den Lehren der Gnostiker seine entschiedenste Begründung fand, mit der überwiegenden Mehrzahl der Menschen im Grunde nichts anfangen konnte und anfangen wollte.

Sofern dieses Bild mit dem besonders aus den Mysterienkulten geläufigen Begriff einer esoterischen, nur dem kleinen Kreis der Eingeweihten vorbehaltenen Lehre konturiert werden sollte, konnte sich Völker auch auf die große Autorität der deutschsprachigen Patristik, Kirchen- und Dogmengeschichtsschreibung um 1900, *Adolf von Harnack* berufen, der in seinem weit verbreiteten Lehrbuch der Dogmengeschichte über die Lehre des Origenes geschrieben hatte: „Die Objecte der religiösen Erkenntnis sind geschichtslos oder vielmehr – echt gnostisch und neuplatonisch – sie haben nur eine überweltliche Geschichte. Von hier aus ergab sich mit Nothwendigkeit die Annahme einer esoterischen und exoterischen Form der christlichen Religion [...]. Dieser Annahme – in der alexandrinischen Katechetenschule muss sie schon geläufig gewesen sein – hat Origenes den deutlichsten Ausdruck gegeben und sich ihre Berechtigung an der Unfähigkeit der christlichen Menge für die Erfassung des tieferen Schriftsinns und an den Schwierigkeiten der Exegese klar gemacht.“³ Im gleichen Werk ist ferner zu lesen, Origenes habe ein System erzeugt, „welches den Kirchenglauben mit der griechischen Philosophie versöhnte [...]. Diese Lösung war jedoch keineswegs als Kirchenlehre gemeint, da ja vielmehr die Unterscheidung des kirchlichen Glaubens und der Glaubenswissenschaft auch demgemäß die Unterscheidung der ἀπλούστεροι und der Denkenden ihre Basis bildete. Aber solche Unterscheidung war auf die Dauer nicht haltbar in einer Gemeinde, die sich ihre Stärke an der Einheit und Geschlossenheit eines geoffenbarten Glaubens bewahren musste“⁴. Es mag dahingestellt bleiben, ob die Gegenüberstellung kirchlicher Glaube – theologische Wissenschaft und, mit ihr korrelierend, ἀπλούστεροι – Denkende auch etwas über die eigenen Resentiments Harnacks und des Wissenschaftsbetriebs seiner Zeit verrät, festzuhalten bleibt jedoch das in der älteren Origenes-Forschung weithin unbestrittene Urteil von der elitären, auf die Maßstäbe akademischen Wissenschaftsgeistes bezogenen Grundhaltung des Origenes.⁵

Dass dieses Urteil in verschiedenen Variationen auch in neuerer Literatur begegnet, sei ebenfalls an zwei Beispielen verdeutlicht. So formulieren *Herwig Görgemanns* und *Heinrich Karpp* in der Einleitung ihrer für den deutschsprachigen Raum maßgeblichen Ausgabe von „Peri Archon“: „Der philosophische Theologe war auch kirchlicher Prediger, Missionar und Märtyrer. Er beabsichtigte nicht, die kirchliche Lehre dem griechischen und gnostischen Denken anzupassen, um sie zeitgemäß zu machen; wohl aber wollte er sie als der denkende Grieche, der er war, begreifen. Diese Feststellung soll ihn aber nicht als einen in allem rechtgläubigen, kirchlichen Christen hinstellen. Zu weit erhob sich sein Systementwurf über das, was

³ Harnack, Dogmengeschichte 660f.

⁴ Ebd. 696; Hervorh. im Orig.

⁵ Dabei soll nicht verschwiegen werden, dass es auch Ausnahmen von der Regel gab, vgl. zum Beispiel E. Molland, *The conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo 1938, 158: „[Origenes] has broken with the aristocratic attitude of Platonism“ (zitiert bei Lubac, *Du hast mich betrogen* 104 Anm. 14 mit weiterer, zum Teil entlegener Literatur).

die große Mehrheit der einfachen Christen fassen konnte und wollte.“⁶ Auch der Gedanke Harnacks, die Lehren des Origenes hätten dem christlichen Grundprinzip der Einheit letztlich entgegengestanden, begegnet: „Im Christusverständnis wurde die Einheit der Christen problematisch, wenn sich nur die einfachen Gläubigen an den Gekreuzigten halten sollten, während die Fortgeschrittenen zu dem ihn transzendierenden Logos als zu dem göttlichen Lehrer aufsteigen durften.“⁷ Von der kritischen Abgrenzung des Origenes nach drei Seiten, gegen einfaches Christentum, Philosophie und Gnosis, nimmt *Strutwolfs* Monographie aus dem Jahr 1993 ihren gedanklichen Ausgang. Über erstere ist dort zu lesen: „Gegen die ‚simpliciores‘, die ein einfaches und traditionelles Christentum vertreten, grenzt er [scil. Origenes] sich teils schroff ab, wenn ihre Vorstellungen von Gott zu primitiv sind, teils ist es sein Forschungsprogramm, über die einfachen, allen Glaubenden zugänglichen Lehren hinaus zu den tieferen Geheimnissen vorzudringen, die allein den Vollkommenen zugänglich sind.“⁸

Angesichts der Vielfalt und Fülle der in den letzten Jahrzehnten erschienenen Origenes-Literatur überrascht es, dass das Verhältnis und die Einstellung des Origenes zu den einfachen Christen bisher nur von sehr wenigen Autoren eingehender untersucht worden ist.⁹ Ihre Zahl ist so gering, dass von einer Forschungsgeschichte kaum gesprochen werden und die Forschungslage daher sehr knapp skizziert werden kann.

Jules Lebreton war der erste, der sich Anfang der 20er Jahre des vorigen Jahrhunderts in zwei Aufsätzen ausführlicher wissenschaftlich mit dem Thema befasste. In seiner Untersuchung über den „Missklang zwischen dem volkstümlichen Glauben und der gebildeten Theologie in der christlichen Kirche des 3. Jahrhunderts“ spannt er den Bogen von den älteren christlichen Apologeten über Irenäus von Lyon und Clemens von Alexandrien bis zu Origenes und konstatiert, dass der „Missklang“ (désaccord) keineswegs nur in Alexandria, sondern auch in Gallien, Karthago oder Rom bestanden habe.¹⁰ Das elitärste Konzept habe Clemens vorgelegt, was besonders deutlich in der Vorstellung werde, dass die Trennung zwischen einfachen Glaubenden und christlichen Gnostikern auch im Himmel fortbestehe.¹¹ Origenes habe, trotz seines in den späten Jahren täglichen Kontaktes mit dem christlichen Volk, an den Elitarismus des Clemens angeknüpft und eine Grundhaltung an den Tag gelegt, die Lebreton als aristokratisch bezeichnet. Bei Origenes sei die Theorie einer esoterischen Lehre erkennbar, er habe Glaubensinhalte gnostischer Herkunft wie etwa die Reinkarnationslehre oder die der Seelenwanderung vertreten, aber nur in und für einen kleinen Kreis „Vollkommener“. Wenig Nachhall in der Origenes-Forschung fand Lebretons Versuch, die Diskrepanz zu den einfachen Glaubenden an den bevorzugten Gebetstexten festzumachen: Die Schrift über das Gebet, insbesondere das 15. Kapitel beschreibt Lebreton als Schlüsseltext, und der strenge Grundsatz,

⁶ Görgemanns-Karpp 20.

⁷ Ebd. 21.

⁸ Strutwolf 26.

⁹ Vgl. hierzu Hällström 7-19; zur Tatsache, dass es von Jahr zu Jahr mehr Mut erfordert, von noch wenig beachteten Fragestellungen innerhalb der Origenes-Forschung zu sprechen, vgl. Runia 43 (der allerdings ein ganz anderes Thema anschnidet): „Although I would not dare to say that any aspect of Origenian studies has been really neglected in recent years – after all we are dealing here with a real growth industry during recent years, and the combined effort of hundreds of scholars has been truly impressive –, nevertheless I would be prepared to stick my neck out and say that relatively little emphasis has been laid on this [...]“

¹⁰ Vgl. Lebreton, Désaccord 482-491.

¹¹ Vgl. ebd. 491-501, zusammenfassend 501: „Il reste cependant que ce christianisme est fortement imprégné d’un hellénisme hautain, aristocratique, très peu évangélique“.

nicht den anbeten zu dürfen, der selber bete, Gebete also nicht an Christus, sondern nur an den Vater richten zu dürfen, demonstrierte die Größe des theologischen Unterschieds.¹²

Die erste und bis heute einzige Monographie über die Geschichte der *Simplices*, allerdings nicht wie der Titel erwarten lässt, in der ganzen Alten Kirche, sondern nur von den Anfängen bis Origenes, hat *Martin Hirschberg* unter schwierigen äußeren Umständen im Jahr 1944 vorgelegt.¹³ Wie schon im Untertitel erkennbar, möchte Hirschberg einen „Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis“ liefern. Weite Teile seiner bei den klassischen griechischen Philosophen einsetzenden Darstellung sind von der – nicht selten recht gezwungen wirkenden – Unterscheidung von „Schichtung“ und „Stufung“ geprägt, wobei erstere den übergeordneten, Kontraste markierenden Begriff darstellt und einer Einteilung in Klassen nahe kommt oder entspricht. Origenes habe deutlich zwischen den hoffnungslosen Fällen, den *Simplices*, und den „Anfängern im Glauben“, für die Fortschritte möglich seien, unterschieden.¹⁴ „So scheint mir Origenes zwischen *simplices* und sonstigen Christen zu ‚schichten‘, zwischen Anfängern im Glauben und vollkommenen Christen jedoch zu ‚stufen‘.“¹⁵ Über die pädagogischen Bemühungen um die *Simplices* urteilt Hirschberg, Origenes habe diesen ein Christentum geboten, „von dem man nicht nur weiß, daß es nur die Anfangsgründe der Lehre enthält, sondern auch, daß es ein Christentum minder wertvoller Art darstellt.“¹⁶ Der esoterische Grundzug seiner Lehre werde darin offenkundig, dass er neben der schlichteren Wahrheit für die *Simplices*, der Hirschberg die buchstäbliche Schriftauslegung zuordnet, noch eine andere und höhere gekannt habe, die für die Verständigeren reserviert und deren Zugangsweg die allegorische Schriftauslegung gewesen sei.¹⁷ „Da die Allegorese aber nach seiner eigenen Meinung für die wahre Erkenntnis zutiefst notwendig ist, aus ihr auch allein ein höherer Glaube entstehen kann, wird den *simplices* eine andere, unterwertige Lehre geboten unter dem Motto der Anpassung, während in Wirklichkeit das esoterische Moment, die Wahrung der Arkandisziplin, eine Rolle spielt. [...] Das Motiv ist nach außen hin die Pädagogie, tatsächlich aber der Esoterismus.“¹⁸ Hirschberg fügt hinzu, dass Origenes als Mann der Kirche zwar das Heil aller gewollt habe, dass dies für die *Simplices* aber nur als ein Heil „auf ihrer Schicht“ gedacht gewesen sei.¹⁹ Die Frage, was das dann eigentlich sein solle, beantwortet er ebenso wenig wie er das Dilemma lösen kann, dass es nach Origenes einerseits für die *Simplices* keinen Fortschritt zur gnostischen Schau gebe, andererseits auch sie mit ihrem schlichten Glauben selig werden sollten.²⁰

¹² Vgl. ebd. 19-26 und die knappe Behandlung bei Monaci Castagno, *Due religiosità* 107f.

¹³ Der Anmerkungsteil des nur noch in wenigen Exemplaren greifbaren Werks konnte erst 1948 publiziert werden, vervielfältigt wurde eine maschinengeschriebene Fassung mit handschriftlich eingetragenen griechischen Texten. Eine inhaltliche Schwäche der Arbeit wird schon darin erkennbar, dass Hirschberg nur in sehr geringem Umfang fremdsprachige Sekundärliteratur benutzt; Lebretons Arbeiten zum Beispiel gehören nicht dazu.

¹⁴ Vgl. Hirschberg 168f; dagegen mit Recht Hällström 16 Anm. 46.

¹⁵ Ebd. 169; vgl. ferner ebd. 222: „Wenn Origenes also von Stufungen und *ascensiones* spricht, dann meint er nie, der Glaube der *simplices*, die $\psi\iota\lambda\eta\ \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, könne sich weiterentwickeln bis zur gnostischen Schau, sondern er hat dann den im Auge, dessen Weiterentwicklung er überhaupt für möglich hält.“

¹⁶ Ebd. 213.

¹⁷ Vgl. ebd. 215-218.

¹⁸ Ebd. 216f.

¹⁹ Vgl. ebd. 219.

²⁰ Vgl. auch die höchst widersprüchliche Aussage, Origenes habe eine doppelte Lehre – für die Verständigen und für die Einfachen – gelehrt und zwischen den *Simplices* und den Gnostikern „eine unüberbrückbare Andersgeartetheit“ (S. 238) erkannt, sei andererseits aber „im Interesse der *communio*

Den heutigen Stand der Forschung stellen die Arbeiten von *Gunnar af Hällström* und *Adele Monaci Castagno* dar. Ersterer hat 1984 in einer knapp 100 Seiten umfassenden Abhandlung über den Glauben der *Simplices* in einer bis dahin nicht erreichten Gründlichkeit die einschlägigen Stellen aus dem gesamten origeneischen Schrifttum gesammelt und ausgewertet. Mit Hirschberg teilt er die Prämisse, die *Simplices* als einheitliche Gruppe aufzufassen, der so etwas wie eine explizite Lehre zugeschrieben werden könne und die gewissermaßen eine geschlossene theologische Front gegen Origenes darstelle.²¹ Daraus und aus der Vielzahl der verstreuten und meist sehr kurzen Texte zum Thema leitet er Möglichkeit und Notwendigkeit einer systematischen Darstellung nach einem dogmatischen Einteilungsraster ab, und zwar unter bewusster Ausklammerung anderer Aspekte.²² So kommt er zu einer Gliederung des Stoffes nach der traditionellen Unterscheidung von Glaubensakt (*fides qua creditur*) und Glaubensinhalt (*fides quae creditur*). Unter ersterem werden als Merkmale einfachen Glaubens nach den Schriften des Origenes intellektuelle Mängel, Verweigerung von Spekulationen, Fehlen eines Systems, Verhaftetsein an Sinnliche und religiöse Unreife genannt, unter letzterem Beobachtungen in die Rubriken Schriftverständnis, Weltentstehung, Schöpfergott, Erlösergott, Wirken des Geistes und Eschatologie eingefügt. Hällström kommt zu dem Ergebnis, der Glaube der *Simplices* stimme in bemerkenswerter Weise mit dem Glauben der Kirche zusammen und er werde stärker von soteriologischen Interessen als von intellektuellen geprägt.²³ Er sieht ihn ferner stark von einem marcionitischen Biblizismus geprägt, wogegen gnostische Elemente eher bei den Einlassungen des Origenes als bei den *Simplices* zu finden seien: „The Gnostic elements which one might expect of early Christianity in Egypt are, however, missing. Sometimes Origen himself joins in the Gnostic criticism of catholic Christianity, directing it against the simplices.“²⁴ So in die Nähe eines gnostisch geprägten Elitarismus gerückt, erscheint Origenes auch bei Hällström als ein Theologe, der in der Gefahr stand, die Einheit der christlichen Gemeinde zu gefährden: „The simplices are classed now with the Jews, now with the pagans, now with the heretics. Origen could hardly have indicated more strongly that the rift between him and the simplices was serious, a rift that almost implies Christianity on different levels.“²⁵

„Origene ed ‚i molti‘: due religiosità a contrasto“ ist der Titel der 1981 erschienenen ersten Veröffentlichung *Monaci Castagnos* zum Thema. Er signalisiert bereits eine Betrachtungsweise der *Simplices* – die gleiche Bedeutung der verschiedenen Begriffe für die „Vielen“ bei Origenes wird auch von *Monaci Castagno* herausgestellt – als weitgehend homogenes Phänomen, dem ganz bestimmte religiöse Haltungen klar zugeordnet werden können.²⁶ Diese

sanctorum letztlich fast zu einer Gleichwertigkeit der $\psi\iota\lambda\eta$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ und der verständigen Frömmigkeit“ (S. 234) gekommen.

²¹ Hällström 93, die Ergebnisse seiner Arbeit zusammenfassend: „The general impression is, nevertheless, that simple faith is *one* phenomenon“; Hervorh. im Orig.

²² Ebd. 9: „The sources of information about the simplices in Origen’s writings are relatively numerous, but often short and they deal with very different topics. The only way of presenting these brief references to the simple believers’ Christianity in a tolerably logical order is thus to arrange them in the order of a traditional exposition of Christian dogma. [...] The focus is thus on dogmatic issues, whereas historical and other aspects are left aside.“

²³ Ebd. 94: The doctrines held by the simplices coincide remarkably well with the Rule of Faith [...] In fact Origen explicitly confirms the relation between the teaching of the Church and the belief of the multitudes. Consequently they represent a Christianity of which the incarnate Christ constitutes the focus, and where soteriological aspects rank higher than intellectual ones.“

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., ferner: „Origen does not want to divide Christianity into two classes. [...] But the impression remains that Christianity is in danger of being divided.“

²⁶ Vgl. *Monaci Castagno*, *Due religiosità* 113.116.

seien in der Sicht des Origenes vor allem geprägt vom buchstäblichen Schriftverständnis, dann, davon zum Teil abhängig, vom Anthropomorphismus, von einer Christologie, die sich auf die Kenntnis Jesu als des Gekreuzigten beschränkt, von Fatalismus in Bezug auf die Herkunft des Bösen, von ausgeprägt materiellen Vorstellungen in Bezug auf die himmlischen Güter, von Wertschätzung für die sichtbaren Substrate des Glaubens sowie allgemein von intellektueller Trägheit, Vulgarität, Grobschlächtigkeit, Naivität, Oberflächlichkeit und Starrköpfigkeit.²⁷ In ihrem 2000 im Origenes-Lexikon veröffentlichten, ihre früheren Arbeiten in diesem Punkt zusammenfassenden Artikel „Semplici“ kommt die Autorin zu einer teilweisen Revision ihres Urteils und zu einer Differenzierung der Aussagen über „die Vielen“. Origenes habe nicht immer Menschen auf einem anderen kulturellen oder sozialen Niveau im Blick, vielmehr gehe es mitunter auch gegen Christen mit einem konkurrierenden theologischen Konzept,²⁸ die Origenes als rückständig, unintelligent und von zweifelhafter Moral diffamiere: „In molti casi, dunque, l’attribuzione ai semplici di forme esegetiche, interpretazioni, dottrine non indica un divario culturale e sociale che lo studioso moderno potrebbe essere tentato di interpretare alla luce di categorie quali: prescritto/vissuto; colto/popolare; egemone/subalterno, ma nasconde uno scontro teologico in cui la definizione dell’altro come ‚semplice‘ appartiene alla topica della *vituperatio* con cui l’avversario viene sminuito sottolineandone l’arretratezza culturale, l’insufficiente intelligenza, la scarsa levatura morale.“²⁹ Kommt hier, wenn auch nur ansatzweise, eine neue Betrachtungsweise des Phänomens „Simplices“ zum Vorschein, so bleiben doch auch Monaci Castagnos Arbeiten von der stillschweigenden Voraussetzung geprägt, dass sich Origenes in seinen Schriften und Predigten sozusagen immer gleich bleibt, denn es erfolgt – wie auch sonst häufig in der Origenes-Literatur – keine besondere Unterscheidung nach einzelnen Schriften, nach Schreibanlässen, Leser- beziehungsweise Hörerbezug oder nach der Entstehungszeit.³⁰ Äußeren Ausdruck erhält diese Voraussetzung durch die übliche Anordnung des Stoffes nach Sachfragen mit jeweils kurzen Zitateinblendungen oder Hinweisen auf Textstellen aus dem origeneischen Gesamtkorpus.

Dass sich der Versuch lohnen könnte, durch Beachtung sowohl des Mikro- als auch des Makrokontextes von Zitaten oder Belegen aus den Werken des Origenes neues Licht auf sein Verhältnis zur Menge der einfacheren Christen zu werfen, soll im Folgenden dargelegt werden.

²⁷ Vgl. ebd. 112f sowie dies., Semplici 441 und 440, wo die Vorwürfe des Origenes gegen die Mehrheit seiner Mitchristen auf drei verschiedenen Ebenen verteilt erscheinen: (1) auf der intellektuellen (spärliches kulturelles Niveau, Unvermögen bzw. Desinteresse gegenüber dem Schriftstudium, Unvermögen zur argumentativen Begründung des eigenen Glaubens, Mangel an Zielstrebigkeit), (2) auf der moralischen (Unvermögen, sich von den Dingen der sinnlichen Wahrnehmung abzuwenden) und (3) auf der religiösen Ebene (ausschließlich auf Furcht beruhendes Gottesverhältnis).

²⁸ Zum Beispiel bezüglich der so genannten ἐπίνοιαί Christi im Johannesevangelium; zu diesen vgl. das Schlusskapitel dieser Arbeit.

²⁹ Dies., Semplici 442; Hervorh. im Orig.

³⁰ Die Ausnahme von der Regel bietet ebd. 440 ein knapper Hinweis auf Unterschiede im moralischen Urteil des Origenes zwischen der Schrift gegen Celsus, wo die Vorzüge christlicher Lebenshaltung herausgestellt würden, und den Predigten, in denen Origenes wesentlich strenger mit den Mitchristen umgehe.

1.2 Zum methodischen Vorgehen der Arbeit

Wie eine Stelle in seinem Johanneskommentar besonders deutlich zeigt, verfügte Origenes auch über ein Bewusstsein von dem, was wir heute als Kommunikationssituation bezeichnen. Er bietet dort eine Erklärung, warum es gefährlich sein kann, die volle Wahrheit auszusprechen, nämlich dann, wenn es darum geht, tiefere göttliche Geheimnisse denen mitzuteilen, die sie nicht oder nur zum Teil verstehen:

- „Es ist riskant, weil ‚*der Verwalter der Geheimnisse Gottes*‘ (vgl. *1Kor 4,1*)
- sowohl den richtigen Zeitpunkt (τὸν καιρὸν) für die Präsentation solcher Lehren suchen muss, um nicht den Zuhörer zu verletzen,
 - als auch das Maß (dieser Präsentation) genau bedenken muss (τὸ μέτρον περιφραεῖν), ob es zu wenig oder zu viel ist [...],
 - als auch sorgfältig untersuchen muss, ob diejenigen, denen solche Lehren mitgeteilt werden, Mitdiener sind oder Diener eines anderen als ‚*des Herrn der Herren*‘ (vgl. *1Tim 6,15*) (πότερον σύνδουλοί εἰσιν [...] ἢ δοῦλοι ἄλλου τινὸς παρὰ τὸν κύριον τῶν κυριευόντων).“³¹

Origenes gibt dem Leser hier einen Wink, dass die Beachtung von Rede- beziehungsweise Schreibanlass, Sachzusammenhang und Adressatenbezug für das Verständnis einzelner Aussagen in seinem Werk große Bedeutung gewinnen kann. Geradezu die Probe aufs Exempel erlaubt der Vergleich zweier Texte aus dem Matthäuskommentar und aus der Schrift gegen Celsus, also ungefähr zeitgleich entstandener Werke. Gegen Celsus hebt Origenes deutlich die moralische Stärke der christlichen Gemeinden und ihrer Anführer hervor:

„Gott [...] ließ überall Gemeinden entstehen, die den Gemeinden abergläubischer, zuchtloser und ungerechter Menschen entgegenwirken; denn aus Leuten solcher Art besteht fast überall die große Masse der Bürger in den Stadtgemeinden. Die Gemeinden Gottes aber, denen Christus Lehrer und Erzieher geworden ist, sind im Vergleich mit den Gemeinden der Völker, unter denen sie als Fremde wohnen, wie ‚*Himmelslichter in der Welt*‘ (*Phil 2,15*). Denn wer könnte wohl leugnen, daß auch diejenigen Glieder unserer Kirche, die manches an sich zu wünschen übriglassen und geringwertiger sind, wenn man sie mit den besseren vergleicht, doch viel höher stehen als die Mitglieder der Bürgergemeinden? [...]

Und wenn du den Rat der Gemeinde Gottes mit den Rat jeder Stadt vergleichst, so wirst du unter den Ratgebern der Kirche manche finden, die eine Stadt Gottes zu leiten verdienen, sofern es eine solche in dieser Welt gibt, während die weltlichen Ratsherren allerwärts in ihrem Wandel nichts aufweisen, was ihnen einen Anspruch auf den Vorrang unter ihren Mitbürgern gäbe, den ihnen ihre amtliche Stellung zu verleihen scheint. So muß man auch den Vorsteher der Christengemeinde in jeder Stadt mit dem bürgerlichen Oberhaupte dieser Stadt vergleichen, um zu erkennen, daß selbst diejenigen Ratgeber und Vorsteher der Kirche Gottes, die weit von der Vollkommenheit entfernt sind und im Vergleich mit ihren sittenstrengen Amtsgenossen ein zu lässiges Leben führen, nichtsdestoweniger im allgemeinen auf der Bahn der Tugend weiter vorgeschritten sind als die bürgerlichen Ratsherren und Vorsteher in den Städten.“³²

³¹ JohKom XX 2, 7 (IV 328,25-32).

³² CC III 29f (I 227,2 - 228,3; Übers. Koetschau 237f).

Hier wird keineswegs ausgeblendet, dass auch christliche Bischöfe in ihrer Lebensführung deutlich zu wünschen übrig lassen können. Im Vergleich mit heidnischen Amtsinhabern jedoch erscheinen auch die weniger überzeugenden Vertreter des christlichen Lebensideals als tugendhaft und vorbildlich. Umso erstaunlicher mutet dagegen die Passage aus dem Kommentar an, in der Origenes ein extrem düsteres Bild von den Zuständen in den christlichen Gemeinden im Hinblick auf die Verhaltensweisen arroganter Bischöfe zeichnet:

„Aber wenn einer bei meinem Vater als groß beurteilt werden und im Vergleich mit seinen Brüdern einen Vorrang haben will, soll er all denen dienen, im Vergleich zu denen er größer sein will. [...] Wir aber führen uns [...] so auf, daß wir gelegentlich sogar noch die Aufgeblasenheit derer, die unter den Völkern schlecht herrschen, übertreffen und geradezu wie die Könige eine Leibwache haben wollen und uns vor allem den Armen gegenüber Schrecken erregend und unzugänglich benehmen; ja wir gehen mit ihnen, wenn sie mit irgend einer Bitte an uns herantreten, um, wie nicht einmal die Tyrannen und die grausamsten Herrscher die Bittsteller behandeln. Man kann auch in vielen sogenannten Kirchen und zwar vor allem denen der größeren Städte sehen, wie die Führer des Volkes Gottes sich nicht ansprechen lassen, ja manchmal sogar den besten der Jünger Jesu <verbieten> zu ihnen zu kommen. [...] Man kann aber erleben, daß manche grobe Drohungen aussprechen, manchmal angeblich wegen der Sünde, manchmal aber auch, weil sie die Armen verachten [...]. Wiederum haben sie weder die Gleichheit mit den Untergebenen im Sinn, noch denken sie daran, daß es sich geziemt, vor allem Christen gegenüber ohne Überheblichkeit und auf gleichem Fuß aufzutreten und das vorzugsweise für die, die eine hervorragende kirchliche Amtsbezeichnung tragen.“³³

Der unmittelbare Vergleich der beiden Texte macht deutlich, wie weit Origenes in seiner Unterscheidung von Zeitpunkt, Maß und angezielter Leserschaft gehen kann. Er sagt nicht einfach Gegensätzliches, doch verteilt er die Akzente seiner Darstellung so unterschiedlich und in solch pointierter Zuspitzung, dass der unbefangene Leser zunächst an der gleichen Urheberschaft bei ungefähr gleicher Entstehungszeit dieser beiden Texte zweifeln könnte. Vor allem aber zeigt der Vergleich, wie irreführend die stillschweigende Annahme sein kann, dass die einzelne Aussage bei Origenes sozusagen den ganzen Autor zum jeweiligen Thema enthält und sich zur unvermittelten Einfügung in ein dogmatisches oder sonstiges Darstellungsraster eignet.³⁴ Für die Apologie „Contra Celsum“ bemängelt daher *Karl Pichler*, dass die vollständig im griechischen Urtext überlieferte Hauptschrift häufig als Steinbruch für das Sammeln von Belegstellen verwendet werde, und er fordert für ein adäquates Verständnis den Einbezug sowohl von Mikro- als auch Makrokontext: „Generell kann dazu gesagt werden, daß das Argumentieren mit Belegstellen aus *Contra Celsum* überall dort fragwürdig bleiben muß, wo der engere und weitere Kontext solcher Stellen und schließlich ihre Eingebundenheit

³³ MtKom XVI 8 (X 492,32 - 495,4; Übers. Vogt, BGL 30, 176f).

³⁴ Weitere Beispiele für die Notwendigkeit kontextbezogener Interpretationen origeneischer Aussagen beschreibt Vogt, BGL 30, 87 Anm. 78 (Deutungen von Scheidung und Scheidebrief in MtKom XII 4 und XIV 78 unter Einblendung von LevHom 12,5 und 7) sowie Johannes-Kommentar 199-202: Vergleicht man die beiden Auslegungen von Joh 14,28 in JohKom XIII 25,151f und in MtKom XV 10, so wird deutlich, dass Origenes im Johanneskommentar den Abstand zwischen Mensch und Logos als kleiner, im Matthäuskommentar als größer im Vergleich zum Abstand zwischen dem Logos und dem Vater beschreibt; die unterschiedliche Betrachtungsweise verdanke sich der Tatsache, dass Origenes keine dozierende Theologie betreibe, sondern in einem Fall die Auseinandersetzung mit der Homousie-Lehre der Gnostiker, der Pneumatiker sei wesenseins mit der göttlichen Natur, im anderen Fall die Unterweisung in der christlichen Demut.

in die Texteinheit *Contra Celsum* als ganze außer acht gelassen wird.“³⁵ Diesem Urteil wird man sich auch für die anderen Schriften des Origenes anschließen können und daher besonders für den Umgang mit den zahlreichen über das Gesamtwerk verstreuten Aussagen über die *Simplices*, die meist sehr kurz sind und vom Autor nirgends in einer ausführlicheren Darstellung zusammengefasst werden, eine Beachtung von Kontext und Kommunikationssituation in den Blick fassen müssen. Gerade Letzteres erscheint notwendig, wenn man berücksichtigt, dass sich Origenes zum Beispiel in einer wissenschaftlichen Abhandlung wie „*Peri Archon*“ möglicherweise anders über den schlichten Glauben der einfachen Christen äußern wird als in den Predigten, in denen er zu solchen einfachen Christen spricht oder in seiner Apologie, in der er auch den schlichten Glauben gegen den Hohn des heidnischen Philosophen verteidigen muss.

Wie sehr unterschiedliche Aussagen und Akzentsetzungen möglicherweise auch auf ein zeitliches Gefälle, also auf eine Entwicklung im Denken des Origenes zu konkreten Einzelthemen zurückgeführt werden können, ist eine Frage, die in der älteren Literatur zumeist ignoriert³⁶ und auch in der neueren nur von wenigen Autoren gestellt wird.³⁷ Dass bei Origenes Meinungsänderungen durchaus möglich sind, wird dabei bevorzugt durch Vergleiche der beiden Evangelienkommentare plausibel gemacht.

So beobachtet *Hermann Josef Vogt* im Zuge seiner Übersetzung und Kommentierung des Matthäuskommentars bei Origenes einen Wandel hinsichtlich der Erkenntniszuversicht³⁸ und einer stärkeren Betonung eschatologischen Denkens³⁹. Der Vergleich mit dem Johanneskommentar lässt ihn darüber hinaus gewisse Akzentverschiebungen bezüglich einer stärkeren Beachtung des Wortsinnes der Schrift und der äußeren Geschichte ihrer Erzählungen vermuten⁴⁰, was schließlich in der pointierten These gipfelt, Origenes habe sich „vom alexandrinischen Professor zum Prediger und Meister des geistlichen Lebens“⁴¹ entwickelt.

Zu ähnlichen Urteilen gelangt auch *Lorenzo Perrone*, der, obwohl er Entwicklungen bereits innerhalb des Johanneskommentars nachzeichnet⁴², Vergleiche zwischen Johannes- und Mat-

³⁵ Pichler 182.

³⁶ Gelegentlich finden sich in der älteren Literatur entschiedene Aussagen, Origenes bleibe sich in seinem Werk stets gleich, so zum Beispiel bei Kettler 47 oder bei de Lubac, *Du hast mich betrogen* 39 mit älterer Literatur. Eine Ausnahme von der Regel bietet Cadiou, der die Quellenlage für hinreichend ansieht, die Gedankenwelt des jungen Origenes beschreiben und von dessen späterer Entwicklung abheben zu können (401): „Comme tous les jeunes maîtres de la pensée religieuse, Origène a commencé par des élévations; puis vinrent les essais et les controverses, enfin le système et ses applications spirituelles.“ Bemerkenswert ist immerhin sein Versuch, innerhalb des Johanneskommentars das Einsetzen einer verstärkten Hinwendung zur biblischen Gestalt des Christusglaubens zu beschreiben (vgl. 339.369).

³⁷ So z.B. von Heine in der Einführung zu seiner Übersetzung des Johanneskommentars (FOTC 89, 20): „On the other hand, when one brings together various texts of Origen on a given subject, one must always be mindful of the dating of the various treatises from which the texts come, for it is not impossible that Origen changed his mind on some subjects. To amass texts indiscriminately on a particular subject will obscure if not obliterate that possibility.“

³⁸ Vogt, BGL 18, 51f: „Man wird [...] festhalten dürfen, daß Origenes in seinem Mattäus-Kommentar noch weniger als in anderen Kommentaren mit einem Autoritätsanspruch vor den Leser hintritt, sondern sich sowohl der Begrenztheit der eigenen Einsicht als auch der beschränkten Ausdrucksmöglichkeit immer bewusst bleibt.“

³⁹ Vgl. ders., BGL 30, 21-23; Vogt erkennt hier sogar eine Parallele zu Augustinus (s.u. Nr. 3.1.1).

⁴⁰ Vgl. ders., BGL 30, 234, Anm. 64.

⁴¹ Vogt, Johannes-Kommentar 194.

⁴² Vgl. Perrone, *Commentaires* 42-58: Zunahme des Lesereinbezugs und der Aufforderung, selbst einer Frage weiter nachzugehen, gegenüber festen Behauptungen, also der Erkenntniszuversicht, in den beiden letzten erhaltenen Büchern XXVIII und XXXII.

thäuskommentar als besonders geeignet für diachrone Untersuchungen im Werk des Origenes ansieht, da diese in der griechischen Originalsprache und nicht lediglich als Übersetzungen des Rufin vorliegen und zwei verschiedene Abschnitte im Leben des alexandrinischen Meisters darstellten.⁴³ Perrone sieht den Matthäuskommentar stärker didaktisch ausgerichtet und geprägt von einer größeren Bescheidenheit hinsichtlich der Endgültigkeit eigener Ergebnisse.⁴⁴

Dass es bei Origenes zumindest im Laufe seines ganzen Lebens beträchtliche Sinneswandel geben konnte, bezeugen Eusebius und Gregor der Wundertäter, sofern man die Nachricht aus der Kirchengeschichte, Origenes habe als junger Asket alle Werke der von ihm intensiv studierten paganen Autoren verkauft,⁴⁵ nicht als hagiographische Erfindung des Eusebius anzweifelt.⁴⁶ Gregor spricht in seiner Dankrede davon, dass er mit seinen Mitschülern vom verehrten Meister zum Studium der gesamten poetischen und philosophischen Tradition – mit Ausnahme der Atheisten – angehalten worden sei, was voraussetzt, dass Origenes in späteren Jahren wieder eine umfangreiche Handbibliothek heidnischer Autoren zusammengestellt hat.⁴⁷

Die Überprüfung der Möglichkeit zeitlicher Entwicklungen zu anderen Themen steht vor dem doppelten Problem, dass zum einen die erhaltenen Reste des origeneischen Oeuvres zeitlich nicht die ganze Spanne seiner schriftstellerischen Tätigkeit umfassen, sondern, grob gesprochen, aus der Zeit des letzten Lebensdrittels stammen. Zu Beginn dieser Lebensphase aber hat Origenes seine Standpunkte zu den wichtigen theologischen Fragen bereits gefunden, so dass, anders als etwa bei Augustinus, eine Darstellung der Entwicklung seines Denkens anhand des Überlieferten kaum möglich erscheint.⁴⁸ Zum anderen ist die zeitliche Bestimmung des Erhaltenen nur mit einem sehr unterschiedlichen Maß an Gewissheit möglich.⁴⁹ Jede diachron orientierte Vergleichsanordnung muss folglich von den gesicherten Fixpunkten der Datierung ihren Ausgang nehmen.

Die folgende Darstellung untersucht die Aussagen und die Einstellung des Origenes zu den *Simplices*, indem sie von der ältesten uns erhaltenen Ganzschrift, der nach wie vor den ersten Zugang zum Verständnis der origeneischen Theologie bietenden Grundlagenschrift „*Peri Archon*“ ausgeht. Diese enthält viele wichtige und auch in einen systematischen Zusammenhang gebrachte Aussagen zum Thema, die vor allem das Bild der älteren Forschung maßgeb-

⁴³ Ebd. 42: „En outre, ces deux écrits peuvent être pris, au moins partiellement, comme témoins de deux périodes différentes de la vie et de l'activité littéraire de l'Alexandrin, ce qui a l'avantage de nous donner la perspective diachronique, le premier ayant été commencé à Alexandrie, le deuxième étant, avec le *Contre Celse*, un ouvrage des dernières années d'Origène.“

⁴⁴ Vgl. ebd. 59-69.

⁴⁵ Vgl. HE VI 3,8f.

⁴⁶ So Nautin 40 und Klein, FC 24, 103.

⁴⁷ Pan Orig 13,150-153, hier 151 (Übers. Guyot 185): „Denn er hielt es für richtig, daß wir Philosophie trieben, indem wir unter Einsatz unserer ganzen Kraft alle vorhandenen Schriften der alten Philosophen und Dichter lasen, ohne etwas zu übergehen oder zu verwerfen“; zum Ganzen vgl. Gamble 155.

⁴⁸ Vgl. Perrone, *Commentaires* 36f: „Si, à la lumière de ce qui a survécu, la nouveauté de l'oeuvre d'Origène paraît indiscutable, on pourrait toutefois se demander de quelle manière il a lui-même évolué, changeant éventuellement d'avis ou modifiant sa pratique littéraire au cours des quatre décennies de son activité extrêmement féconde d'écrivain ecclésiastique. Cependant, sur ce point aussi nous sommes loin d'avoir des idées très précises, car à la différence d'auteurs comme St Augustin, dont on peut retracer les diverses étapes de l'itinéraire intellectuel, nous avons de la peine à discerner une évolution substantielle chez Origène [...]“

⁴⁹ Vgl. zuletzt die ausführlichen „Vorbemerkungen zur Chronologie der Werke des Origenes“ bei Buchinger 36-52 sowie seine jeweiligen Darlegungen der Einleitungsfragen zu den einzelnen von ihm behandelten Werken.

lich geprägt haben. Wenngleich die Datierung von „Peri Archon“ in der Forschung der vergangenen Jahrzehnte innerhalb einer Spanne von rund 10 Jahren schwankt⁵⁰, so wird man dennoch jede chronologische Anordnung des von Origenes Erhaltenen mit der Grundlagenschrift beginnen können.

Zeitlich und sachlich am nächsten steht der Johanneskommentar, der nicht selten als das Hauptwerk des Origenes angesehen wird und von dem im griechischen Original die Bücher I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII und XXIII erhalten sind. Seine ersten fünf Bücher stammen aus der Zeit vor der Übersiedlung aus Alexandria nach Cäsarea Anfang der 30er Jahre⁵¹, könnten also noch zeitgleich mit oder kurz nach „Peri Archon“ entstanden sein. Schwieriger ist die Datierung der späteren Teile des Kommentars⁵² und die Beantwortung der Frage, warum er nach Buch XXXII offenkundig nicht zu Ende geführt wurde.⁵³

Sicheren Boden hat man nach einhelliger Forschungsmeinung wieder mit der Datierung der beiden großen, unmittelbar vor Beginn der Decischen Verfolgung 249 entstandenen Spätwerke „Contra Celsum“ und dem Kommentar zum Matthäusevangelium unter den Füßen.⁵⁴ Die acht Bücher der Apologie sind vollständig in griechischer Sprache erhalten, vom Matthäuskommentar besitzen wir ebenfalls noch acht Bücher auf Griechisch, daneben weitere Teile in einer lateinischen Übersetzung.

Sieht man von den Homilien ab, so befinden sich nahezu alle relevanten Aussagen des Origenes zu den Simplicis in diesen vier, bis auf große Teile der Grundlagenschrift in der Originalsprache erhaltenen Hauptwerken. Will man sich die Option offen halten, mögliche zeitliche Entwicklungen in der Einstellung des Origenes untersuchen zu können, so wird man bei einer Behandlung dieser Werke in der angeführten Reihenfolge die Gefahr vermeiden, den Wert der gewonnenen Ergebnisse durch ein Sich-Verheddern im „Gestrüpp widerstreitender Hypothesen“⁵⁵ zur Chronologie des origeneischen Gesamtwerks in Frage zu stellen.

Die Homilien bilden sachlich und zeitlich die Mitte der Untersuchung. In ihnen finden sich die vielzitierten Beispiele, in denen Origenes der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde harsche Worte der Kritik sagt und aus denen in der Regel die Aussage gewonnen wird, er habe zur Menge der einfachen Kirchgänger ein zumindest problematisches Verhältnis gehabt.⁵⁶ Zur Überprüfung dieser oft ganz unkritisch tradierten Überzeugung wird es hilfreich sein, zunächst geeignete Predigten, besonders aus dem Bestand der in griechischer Sprache erhaltenen, als Ganzes zu interpretieren, um einen authentischen Eindruck vom Prediger Origenes

⁵⁰ Vgl. z.B. Görgemanns-Karpp 6: „wahrscheinlich Anfang der zwanziger Jahre“, d.h. zum Frühwerk gehörig, aber nach der „Zeit des asketischen Rigorismus“; ähnlich Crouzel-Simonetti, SC 252, 10-12; Nautin 363-412: 229-230; Vogt BGL 38, 390f: 230.

⁵¹ Vgl. z.B. Buchinger 37 und Williams, Art. Origenes 401: 231/232; Görgemanns-Karpp 6 und Crouzel, Origène 38: 231 oder 233; Vogt, BGL 18, 3: „etwa im Jahre 232“; Perrone, Commentaires 37: vor 233; Heine FOTC 80, 5 (unter Berufung auf Nautin 431f): 234, FOTC 89, 4f Anm. 12 mit der Korrektur auf 232/233.

⁵² Heine FOTC 89, 4-19 nimmt mit überzeugenden Gründen eine Abfassungszeit zwischen 231 und 241 oder 242 an; Datierungen von Buch XXXII auf das Jahr 248 (so besonders Nautin 412) haben natürlich den Vorteil, das Problem der nicht erfolgten Fortführung des Kommentars schon damit zu lösen.

⁵³ Zum Abbruch des Unternehmens nach der Kommentierung von Joh 13,33 am Ende von Buch XXXII: vgl. z.B. Heine FOTC 80, 3-10 und Buchinger 55 Anm. 212 sowie unten Nr. 3.1.1, Anm. 12.

⁵⁴ Vgl. z.B. Buchinger 352.357 und Vogt BGL 30, 1-4 (Gleichzeitigkeit der Abfassung) und BGL 18, 49f: „Zu vielen Fragen darf man den Mattäus-Kommentar als sein letztes Wort nehmen, das frühere Aussagen bestätigt oder korrigiert.“

⁵⁵ Buchinger 36.

⁵⁶ Vgl. Grant, Education 185 mit dem etwas unfairen Vergleich: „We should note that Origen has to complain about the congregations' inattentiveness to his sermons. John Chrysostom, a brilliant speaker, has to ask his congregation not to applaud so much!“

zu gewinnen und um die Bedeutung einer den Kontext berücksichtigten Wertung einzelner Aussagen nachweisen zu können. Dass Letzteres nirgends so wichtig ist wie dort, wo Origenes direkt zur Gemeinde und damit auch zur Menge der durchschnittlichen, ungelehrten und einfacheren Christen spricht, wird in einem der Untersuchung der Homilien angefügten Exkurs über eine bemerkenswerte Passage im „Dialog mit Herakleides“ zusätzlich deutlich werden.

Die Durchsicht auch aller übrigen Schriften des Origenes ergibt, dass die Frage nach seinem Verhältnis zu den einfachen Mitchristen anhand der genannten Werke vollständig beantwortet werden kann. Es bleibt nur relativ wenig übrig: die lediglich in lateinischer Übersetzung erhaltenen Kommentare zum Hohen Lied und zum Römerbrief, die Ermahnung zum Martyrium, die Schrift über das Gebet, die Schrift über das Pascha, zwei oder drei Briefe sowie Fragmente, zumeist aus Katenen. Was daraus noch im Sinne des Themas verwertbar ist, soll in einer abschließenden Gesamtschau Berücksichtigung finden.

Mit der Konzentration auf die vier Hauptwerke und die Predigten ist auch die Fixierung eines stabilen chronologischen Rahmens möglich. Den beiden älteren, bis in die alexandrinische Zeit zurückreichenden Werke „Peri Archon“ und Johanneskommentar werden die beiden Spätschriften „Gegen Celsus“ und Matthäuskommentar gegenübergestellt. In der Mitte liegen die Homilien, die von der Forschung in der Regel entweder auf die Jahre um 240⁵⁷ oder auf die Zeit nach 244 datiert werden, je nachdem, ob man der Angabe des Eusebius⁵⁸ folgt, Origenes habe erst in einem Alter von über 60 Jahren, als er durch lange Übung ein Höchstmaß an Sicherheit erreicht habe, die Erlaubnis gegeben, seine Predigten von Stenographen mitzuschreiben zu lassen.⁵⁹ Ohne auf die komplizierten Details der relativen Chronologie und auf die Fülle der Bestimmungsversuche näher einzugehen, lässt sich aus dieser Unsicherheit doch mit hinreichender Gewissheit folgern, dass es bei einer Anordnung „Peri Archon“ – Johanneskommentar – Homilien – „Contra Celsum“ – Matthäuskommentar lediglich zu einer zeitlichen Überschneidung zwischen den Predigten und den letzten Büchern des Johanneskommentars kommen kann.

Zur Darstellung der origeneischen Gedankenabfolgen und Argumentationen schien es mir unumgänglich, zentrale Passagen immer wieder in kürzeren oder gelegentlich auch längeren Zitaten aufzunehmen, um einerseits eine größtmögliche Transparenz zu gewährleisten und andererseits die Nähe zum Original nicht aus den Augen zu verlieren. Bei der Übernahme fremder Übersetzungen habe ich mich von der Überzeugung leiten lassen, sehr gute Übertragungen nicht durch minder gute Eigenleistungen ersetzen zu müssen, zumal dort, wo das Augenmerk nicht philologischen Details, sondern dem Duktus der Gesamtaussage galt.⁶⁰ Gleichwohl sind alle in Frage kommenden deutschen Übersetzungen auf ihre Brauchbarkeit für den vorliegenden Zweck geprüft und nicht selten modifiziert oder durch genauere Übertragungen ersetzt worden.

⁵⁷ Vgl. z.B. Vogt, BGL 38, 378-386 und Heine, FOTC 71, 23 („Delivery of the homilies sometime between 238 and 244, however, seems highly likely to me.”)

⁵⁸ Vgl. HE VI 36,1.

⁵⁹ Zur umfangreichen Diskussion vgl. Buchinger 42-52, der allen genauen Datierungen der Predigten ebenso wie der vieldiskutierten These Nautins von einer Verortung der Homilien in einem dreijährigen Lesezyklus eine Absage erteilt.

⁶⁰ Dieses Vorgehen erscheint mir bei einer theologisch, nicht primär philologisch orientierten Arbeit vertretbar; es schiene mir auch wenig sinnvoll, z.B. die sehr genaue Übersetzung des Matthäuskommentars durch Hermann Josef Vogt verbessern zu wollen.

ZWEITES KAPITEL

ERKUNDUNGEN THEOLOGISCHER WISSENSCHAFT: PERI ARCHON

„[...] gleich ist alles in Verwirrung, Aufruhr wird entfesselt, Geschrei verbreitet sich durch die ganze Stadt, man bricht den Stab über den Mann, der versucht hat, mit den Strahlen der Leuchte des Evangeliums die teuflische Finsternis der Unwissenheit zu vertreiben.“¹ Mit diesem dramatischen Bild verleiht Rufin in der Vorrede zum dritten Buch der Schrift „Peri Archon“ seinen Erwartungen bezüglich der Reaktionen auf seine Übersetzung ins Lateinische Ausdruck und lässt damit – wenn auch in rhetorischer Überzeichnung – die emotionale aufgeladene Debatte um Origenes erkennen, wie sie in den Jahren um 400 bestanden hat. Dieser erscheint dabei als Aufklärer, der mit den Lichtstrahlen des Evangeliums die Finsternis der Unwissenheit bekämpft habe, einer Unwissenheit, die ihrerseits nach wie vor die Erforscher und Verkünder der Wahrheit bekämpfe: „[...] und so kommt es, dass die Menschen schwierige und dunkle Dinge lieber aus Oberflächlichkeit und Unwissenheit verurteilen, statt sie durch Bemühung und Sorgfalt zu verstehen.“² Auch der Übersetzer und Apologet des Origenes führt also Klage gegen Simplices und ihr aggressives Verhalten. Dass Origenes schon zu Lebzeiten die oberflächliche Denkungsart vieler Mitchristen zu schaffen machte, zeigt die Grundlagenschrift an vielen Stellen.

2.1 „Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an“ (Hos 10,12) – Das Programm der Grundlagenschrift (I Praef 1-10)

Origenes stellt in seiner Vorrede zu Peri Archon nicht nur überblickshaft die Punkte zusammen, die er in seinem Werk behandeln will,³ er gibt auch einen knappen Einblick in das, was er als seine theologische Aufgabe und das Wesen theologischer Arbeit insgesamt ansieht. Dabei legt er zunächst, auch im Hinblick auf seinen eigenen Werdegang,⁴ Wert auf die Feststellung, dass Erkenntnis „nirgendwo anders her als von eben den Worten und der Lehre Christi“⁵ zu gewinnen ist. Ausgangspunkt für alle Untersuchungen ist folglich der Kanon der kirchlichen und apostolischen Überlieferung.⁶ Die Apostel haben, nicht zuletzt „für die, die sich zur Erforschung des göttlichen Wissens träger (pigniores) zeigten“,⁷ die notwendigen Grundwahr-

¹ PA III Praef Ruf (V 193,18-21; Übers. Görgemanns-Karpp 459).

² Ebd. (V 194,16-18; Übers. Görgemanns-Karpp 461); neben Oberflächlichkeit (temeritas) und Unwissenheit (inscientia) macht Rufin zuvor vor allem das Wirken von Dämonen, die durch die Publikation der Übersetzung ihre dunklen Geheimnisse in Gefahr sehen und daher die Menschen zu bösen Reden gegen Origenes reizen, verantwortlich.

³ Über den Aufbau der Grundlagenschrift und seine Entsprechung zu den neun im Vorwort genannten Punkten vgl. den Überblick bei Harl-Dorival-Le Boulluec 20f.

⁴ I Praef 2 (V 8,20-24; Übers. Görgemanns-Karpp 85): „Viele haben (zwar) bei Griechen und Barbaren den Anspruch erhoben, die Wahrheit zu verkünden, aber wir haben aufgehört, sie bei all denen zu suchen, die sie auf falsche Meinungen zu begründen versuchten, seit wir zum Glauben gelangt sind, dass Christus Gottes Sohn ist, und uns überzeugt haben, dass wir von ihnen die Wahrheit zu lernen haben.“

⁵ I Praef 1 (V 7,12; Übers. Görgemanns-Karpp 83).

⁶ I Praef 2 (V 8,26): ecclesiastica et apostolica traditio.

⁷ I Praef 3 (V 9,3f; Übers. Görgemanns-Karpp 87).

heiten des Glaubens klar und eindeutig überliefert, für die Eifrigeren (*studiosiores*) späterer Generationen, die Liebhaber der Weisheit (*amatores scientiae*), die sich zu deren Aufnahme genügend vorbereitet haben, ließen sie etliches zu erforschen übrig, um ihnen Gelegenheit zur Übung zu geben.⁸ Es besteht also zunächst kein Gegensatz zwischen dem Glauben der einfacheren Christen, die hier durch ihre geistige Trägheit gekennzeichnet werden, und dem der Lern- und Wissbegierigen, denn diese handeln durchaus in Übereinstimmung mit dem Willen der Apostel und aufgrund der Fähigkeiten, die ihnen der Heilige Geist selbst gegeben hat.⁹ Umgekehrt sind sie angesichts der Uneinigkeit vieler Christen selbst über sehr gewichtige theologische Fragen ihrerseits an die grundlegende Norm kirchlicher Verkündigung und Überlieferung gebunden.¹⁰

Zu diesen klaren und unbestreitbaren Sachverhalten gehören (1) die Einheit Gottes, (2) die Fleischwerdung des vor jeder Schöpfung aus dem Vater geborenen Christus, (3) die Überlieferung von dem die Heiligen und Propheten des Alten Bundes *und* die Apostel inspirierenden Geistes, (4) das Richten der Seele nach ihren Verdiensten, (5) die Auferstehung der Toten, (6) die Willensfreiheit der Vernunftgeschöpfe, (7) die Existenz des Teufels und seiner Engel, (8) die Endlichkeit und Vergänglichkeit der Welt sowie (9) die Geistgewirktheit der Schrift.¹¹ Dass deren genauere Behandlung an vielen Stellen der Abgrenzung gegenüber häretischen Irrlehren dient,¹² wird bei den beiden ersten Punkten angedeutet. Gegenüber einer Trennung des alttestamentlichen Gottes vom Vater Jesu Christi, wie sie für Markion und die Gnosis grundlegend ist, wird die Identität des Gottes des Gesetzes *und* der Evangelien, der Propheten *und* der Apostel festgehalten, der zugleich gerecht und gut ist.¹³ Für die Menschwerdung Christi werden gegenüber doketischen Verzeichnungen die Annahme eines wirklichen Leibes und das tatsächliche Leiden betont. Zusammen mit dieser Aufzählung weist Origenes auf jeweils noch zu erforschende Unklarheiten hin, zu denen auch die Frage gehört, „was vor dieser Welt war und was nach der Welt sein wird“¹⁴. Dies sei der Menge (*multis*) nicht mehr deutlich bekannt, da es darüber keine eindeutigen Aussagen in der kirchlichen Verkündigung gebe. Auch die Verwendung des Begriffs „körperlos“ (*ἄσώματος*) für Gott sei genau zu untersuchen, da die einfachen und ungebildeten Leute (*simpliciores vel imperitiores*) ihn ungenau, nämlich nach dem allgemeinen Sprachgebrauch als etwas, das man nicht anfassen und festhalten könne, verwendeten.¹⁵ Am Ende seines Vorwortes stellt Origenes seine Schrift als Versuch vor, ausgehend von den grundlegenden Elementen (*elementa ac fundamenta*) der apostolischen Überlieferung, mit Hilfe sorgfältiger Bibelauslegung, genauer Begründung und logischer Schlussfolgerung ein *corpus*, ein organisches Ganzes des christlichen Glaubens zu bilden.¹⁶ Dass dieses Streben nach zusätzlicher Erkenntnis über die überlieferten Glaubenswahr-

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Ebd. (V 9,5f): *qui spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis sapientiae et scientiae gratiam per ipsum sanctum spiritum percepissent.*

¹⁰ Vgl. I Praef 2.

¹¹ Vgl. I Praef 4-8.

¹² Vgl. II 9,6 (V 169,17-21; Übers. Görgemanns-Karpp 413): „[...] wir aber als Menschen wollen, um nicht die Verwegenheit der Irrlehrer durch Schweigen zu befördern, auf ihre Einwände zur Antwort geben, was uns nach unserem Vermögen in den Sinn kommt“; der französischen Übersetzung der Grundlagenschrift von Harl-Dorival-Le Boulluec ist S. 11f eine Liste von 32 antignostischen Textpassagen vorangestellt, die sich durchaus noch ergänzen ließe (z.B. um III 6,3f.6f: Unser Körper wurde von Gott geschaffen); zum Ganzen vgl. auch Le Boulluec, *Polémique antignostique*, *passim*.

¹³ Vgl. Crouzel, *Origène* 238ff.

¹⁴ I Praef 7 (V 14,3; Übers. Görgemanns-Karpp 95).

¹⁵ I Praef 8 (V 14,14 - 15,19).

¹⁶ I Praef 10 (V 16,9-15).

heiten hinaus¹⁷ nicht nur als apostolischer Auftrag, sondern geradezu als göttliches Gebot aufzufassen ist, wird mit dem Septuaginta-Zitat aus dem Buch Hosea „Zündet euch selbst das Licht der Erkenntnis an“ (φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως) begründet. Dieser wie ein Motto für die gesamte Schrift platzierte Satz illustriert die Auffassung des Origenes, der selbst einer der gebildetsten Menschen seiner Zeit war,¹⁸ dass intellektuelle Tätigkeit und eigenes Bemühen um richtig verstandene Gnosis einen wichtigen Platz in der Kirche haben. Ihre Berechtigung resultiert nicht zuletzt aus der Notwendigkeit, Irrlehren und falschen Meinungen gegenüberzutreten, also neuen Herausforderungen und Fragestellungen durchaus auch mit neuen Argumenten zu begegnen.

Wie die Forschung der letzten Jahrzehnte¹⁹ gezeigt hat, ist *Peri Archon* als Niederschlag des origeneischen Schulbetriebs, sozusagen als Sammlung von Vorlesungsunterlagen²⁰ zu verstehen, wo studierfähigen und studierbereiten Christen Antworten auf Fragen, die zum Teil aktuell auf den Nägeln brannten, gegeben wurden. In der abschließenden Zusammenfassung von *Peri Archon*, der ἀνακεφαλαίωσις, ist daher auch davon die Rede, die Ausführungen über die sichtbare Welt seien für diejenigen erfolgt, „die in unserm Glauben auch eine Begründung des Glaubens zu suchen gewohnt sind, und für die, welche als Häretiker gegen uns kämpfen“.²¹ Dass diese Schrift nicht als Unterweisung oder Lektüre für die Mehrzahl der einfacheren Christen gedacht war, geht aus einem Brieffragment des Origenes hervor, das Hieronymus²² überliefert: Der Autor habe sein Werk nur einem kleinen Kreis zu lesen gegeben, veröffentlicht habe es erst sein unvorsichtiger Mäzen und Freund Ambrosius.²³

¹⁷ Ein wichtiger Unterschied zum Beispiel zu Irenäus, für den die gnostische Häresie durch das unerlaubte Herausfragen über die Aussagen der Schrift entstanden ist (*Adv Haer* II 28,2f). Doch kennt auch Origenes gottgegebene Grenzen des menschlichen Verstands, nur fasst er sie um die Erkenntnismöglichkeiten weiter, die die göttliche Gnade dem menschlichen Denken als Antwort auf Gebet und Herzensreinheit verleiht; vgl. Chadwick, *Christian Thought* 81f.

¹⁸ Vgl. Eus., *HE* VI 8,5; 18,2 - 19,1; 21,3f u.ö.

¹⁹ Vgl. die Aufsätze von Steidle, Kübel und Harl (*Structure*) sowie das Vorwort zur *Sources-Chrétiennes*-Ausgabe Bd. 1, 15-22; demnach könne *Peri Archon* als eine Zusammenstellung von 16 bis 18 ursprünglich selbständiger Einzelvorträge angesehen werden, die in zwei Reihen (I 1 - II 3 und II 4 - IV 3) die neun in der Praefatio vorgestellten Themen abhandeln; hinzu kommt eine Zusammenfassung (IV 4).

²⁰ Vgl. Lies, *Peri Archon*, Vorwort.

²¹ IV 4,5 (V 356,16-18; Übers. Görgemanns-Karpp 801).

²² Ep. 84,10 (CSEL 55, 132,23 - 133,1): ipse Origenes in epistula, quam scribit ad Fabianum, Romanae urbis episcopum, paenitentiam agit, cur talia scripserit, et causas temeritatis in Ambrosium refert, quod secreto edita in publicum protulerit.

²³ Zu den Gepflogenheiten der Veröffentlichung christlicher Literatur in den ersten Jahrhunderten vgl. Gamble 82-143: Ein Autor gab ein Werk dann aus der Hand, wenn er eine oder mehrere Kopien an Freunde weitergab, die ihrerseits das Werk oder Kopien davon weitergaben. Oft wurde eine Schrift aber nur zum Zweck der kritischen Gegenlektüre an Freunde geschickt, um deren Verbesserungsvorschläge in eine revidierte Fassung einzuarbeiten, die dann erst und auf ausdrücklichem Wunsch des Verfassers veröffentlicht wurde. Ambrosius scheint also eine Abschrift von „*Peri Archon*“ an Unberufene gegeben zu haben, so dass Origenes keine Kontrolle mehr über das Werk und dessen weiterer Verbreitung besaß. Von der Möglichkeit, wie sie Tertullian für seine Schrift „*Adversus Marcionem*“ genutzt hat, machte Origenes offensichtlich keinen Gebrauch (vgl. Gamble 118-120): Von einer ersten, eilig niedergeschriebenen Fassung distanzierte sich Tertullian später, indem er eine ausführlichere und sorgfältiger niedergeschriebene zweite Fassung produzierte, die ihm jedoch von einem Mitschris ten gestohlen und später in fehlerhaften Abschriften an viele andere Personen weitergegeben worden ist. Um die Angelegenheit in seinem Sinn zu korrigieren, schrieb Tertullian eine nochmals erweiterte, dritte Fassung, die, um die beiden anderen zu verdrängen, in einer größeren Anzahl von Kopien vom Verfasser in Umlauf gegeben werden musste.

Auch die Art und Weise, wie Origenes gerade schwierige und für viele eventuell auch heikle theologische Fragen behandelt, wird bereits angedeutet, nämlich im Begriff der „Übung“. Mit $\zeta\eta\tau\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\gamma\upsilon\mu\nu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ werden im Werk des Alexandrinerers die Vorgehensweisen des behutsamen Erkundens möglicher Lösungswege benannt, die an die Praxis der Disputationen in Philosophenschulen erinnern, wo in Rede und Gegenrede der Verstand geschult werden sollte und dabei auch sich gegenseitig ausschließende Erklärungen mit den sie jeweils stützenden Argumenten entfaltet werden konnten.²⁴ Denn für manche Probleme ist nach Origenes eine Lösung nur schwierig oder sogar überhaupt nicht zu finden.²⁵ Er wünscht sich Leser und Hörer, die mitdenken und sich ein eigenes Urteil bilden und denen er verschiedene Alternativen zur Beantwortung einer Frage vorlegen kann.²⁶ Die Lösung kann dann auch einmal völlig offen bleiben²⁷ oder dem Leser zur freien Wahl gestellt werden²⁸.

Inwiefern bei diesem anspruchsvollen Unternehmen die einfachen, weniger gebildeten Christen und ihre Überzeugungen und Meinungen zur Sprache kommen, zeigt eine nähere Betrachtung vor allem der Ausführungen über Gott, über den Menschen und sein Schicksal, über die Pädagogik Gottes mit den Menschen sowie über die geistliche Schriftauslegung.

2.2 Die Frage nach dem richtigen Gottesverständnis

Die richtige Art und Weise, über Gott zu sprechen, wird in Peri Archon jeweils am Anfang der beiden Hauptteile (I 1,1 und II 4-5) verhandelt. Der zweite dieser Textabschnitte gilt, wie es zu Beginn ausdrücklich angekündigt wird, der Widerlegung derjenigen, „die meinen, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein anderer Gott als der, der Mose das Gesetz mitteilte und die Propheten sandte, der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob“²⁹. Zusammen mit der fast schon rührend anmutenden Bemerkung am Ende, die Widerlegung könne noch umfassender erfolgen, „damit die Häretiker, von der Menge der Zeugnisse überführt, endlich einmal schamrot werden“³⁰, ergibt sich eine Rahmung, welche die Stoßrichtung der Argumentation unterstreicht. Origenes legt dabei, wie auch sonst zumeist in seinem Werk³¹, keinen Wert auf eine genaue Unterscheidung zwischen markionitischen und gnostischen Gegenar-

²⁴ Beispiele für solche übungsweise erfolgenden Erörterungen allein in Peri Archon: I 6,1; 7,1; II 8,4; III 4,5. Zur „gymnastischen“ Argumentationsweise des Origenes vgl. Perrone, Aspekt, passim.

²⁵ Vgl. I 5,2 und II 8,2.

²⁶ Vgl. I 6,4; II 3,2f; 3,7; 6,1-4; IV 4,8.

²⁷ Vgl. I 6,4.

²⁸ Vgl. II 8,4; III 4,5; 6,9. Origenes rechnet durchaus auch damit, dass ein anderer, eventuell sogar der Leser, eine zutreffendere Erklärung findet, der er sich – wenn er sie hörte – anschließen würde, vgl. Vogt, Fragen 197f, der als Beispiele anführt: MtKom XII 15; XV 31; XV 36 (von Vogt versehentlich mit XV 37 bezeichnet). Chadwick, Christian Thought 97, zieht eine Parallele zu Augustinus: „Like Augustine, he is continually asking his hearers and readers to be critical and to subject his work to correction if they find it inadequate.“

²⁹ II 4,1 (V 126,23 - 127,3; Übers. Görgemanns-Karpp 329).

³⁰ II 5,4: ut pluribus testimoniis convicti haeretici aliquando forte erubescant (V 139,1f; Übers. Görgemanns-Karpp 355).

³¹ In Peri Archon spricht Origenes in II 7,1 von „Marcion oder Valentin“, in II 9,5 von der *Schule* des Marcion, Valentin und Basilides, er nennt also die wichtigsten Ketzerhäupter des zweiten Jahrhunderts ohne Differenzierung im gleichen Atemzug; vgl. Harnack, Ertrag II 52 Anm. 2 mit dem Hinweis auf mehr als zwei Dutzend diesbezüglicher Belege in den exegetischen Arbeiten.

gumenten³², vielmehr bevorzugt er den Oberbegriff haeretici (οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων).³³ Von diesen Gegnern und ihren Lehren behauptet nun Origenes ausdrücklich, dass sie besonders für die einfachen Christen eine Gefahr darstellen:

„Die Vertreter dieser Häresie pflegen manchmal mit täuschenden Trugschlüssen (per deceptiosa quaedam sophismata) die Herzen der einfachen Gläubigen (simpliciorum quorumque corda) irrezuführen [...].“³⁴

Darum sei es notwendig, „auch das anzuführen, was sie bei ihren Behauptungen vorzubringen pflegen, und ihre Erschleichungen und Lügen zu entlarven“³⁵. Es geht vor allem um die Schriftauslegung.

(1) Wenn vom alttestamentlichen Gott in der Schrift gesagt wird, er sei von Mose gesehen worden, im Johannesevangelium dagegen der Satz „Niemand hat Gott je gesehen“ (Joh 1,18) steht, dann wird dies bereits als Beleg dafür verwendet und offensichtlich auch akzeptiert, dass der Gott des Alten Testaments sichtbar, der Vater Jesu aber unsichtbar sei.³⁶ Es fällt Origenes leicht, unter Hinweis auf Joh 14,9 („Wer den Sohn gesehen hat, hat auch den Vater gesehen“) diese Argumentation zu entkräften und „sehen“ als bildliche Ausdrucksweise für „erkennen“ zu erklären. Gott könne man nur mit Hilfe des Erkenntnisvermögens, der Vernunft, sehen.³⁷ Der Erfolg der Häretiker hängt nun auch offensichtlich damit zusammen, dass ihre Neigung, bildhafte Aussagen über Gott im Alten Testament wortwörtlich aufzufassen, sich mit dem allzu simplen Glaubensverständnis mancher einfacher Christen berührt. Denn diese dürfte Origenes im Visier haben und als „imperiti“ bezeichnen, wenn er über das Verständnis von Ex 33,23 („Mein Angesicht wirst du nicht sehen, aber meinen Rücken“) schreibt:

„Das ist natürlich in mystischem Sinne (sacramento) zu verstehen, wie alle Worte Gottes, und ganz fernhalten muss man die Ammenmärchen, die von Ignoranten (ab imperitis) über das ‚Angesicht‘ und den ‚Rücken‘ Gottes erfunden werden.“³⁸

Für diese Deutung spricht die Behandlung der Gottesfrage zu Beginn des ersten Hauptteils von „Peri Archon“, wo das Zurückweisen des dualistischen Gottesbildes der Häretiker keine Rolle spielt. Dort geht es vielmehr um die umfassendere Entfaltung der Lehre von der Unkörperlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, die gegen diejenigen erfolgen müsse, die „versuchen

³² Irritierend wirken z.B. Zusammenstellungen wie die in II 5,2, wo die Gegner beschuldigt werden, die Schrift nur buchstäblich auffassen zu können, was markionitisch, aber sicher nicht gnostisch ist, andererseits ihnen eine Naturenlehre zugeschrieben wird, die wiederum nur für die Gnosis typisch ist.

³³ Möglicherweise liegt dies auch an Nivellierungen und gegenseitigen Annäherungen der Lehren der markionitischen, valentinianischen und sonstigen gnostischen Schulen, die im Laufe von etwa drei Generationen nach dem Tod der großen Schulhäupter stattgefunden haben; ein Argument für diese Annahme wäre der Marcion-Schüler Apelles, der einige Male im origeneischen Gesamtwerk ausdrücklich als Gegner genannt und dessen Lehre so deutliche Annäherungen an das klassisch gnostische Gedankengut aufweist, dass Harnack von einer „Verbindung des Marcionitismus mit dem Gnostizismus auf Kosten des ersteren“ sprechen kann (vgl. Harnack, Marcion 177-196 und 404*-420*; Zitat S. 194).

³⁴ II 4,3 (V 130,3f; Übers. Görgemanns-Karpp 335).

³⁵ Ebd. Z. 5f.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ So auch dezidiert in I 1,9: „Mit diesem göttlichen Sinn also, der nicht den Augen, sondern dem reinen Herzen, das heißt der Vernunft angehört, kann Gott von denen gesehen werden, die dessen würdig sind“ (V 27,11-13; Übers. Görgemanns-Karpp 121).

³⁸ II 4,3 (V 131,7-10; Übers. Görgemanns-Karpp 337-339); vgl. Crouzel-Simonetti II 164 Nr. 20.

werden, auch auf Grund unserer (heiligen) Schriften zu erklären, Gott sei ein Körper“³⁹. Dass damit die „einfachen und ungebildeten Leute“ gemeint sind, von denen ein paar Zeilen zuvor in der Praefatio gesagt wird, sie verstünden das Wort „körperlos“ nicht angemessen, liegt auf der Hand.⁴⁰ Für manche Simplices ist auch der Heilige Geist ein Körper, der offensichtlich sogar in einzelne Teile zerlegt sein und so einzeln empfangen werden könne.⁴¹ Hauptgrund auch dieser Irrtümer ist nach Origenes ein allzu grobes Schriftverständnis (*intelligentia crassiore*), das schon Paulus mit dem Bild des Schleiers über dem Haupt des Mose ausdrücke.⁴²

(2) Ein weiteres Argument der Häretiker gegen die Einheit des biblischen Gottesbildes sind die Stellen im Alten Testament, wo vom Zorn Gottes und seinen Strafaktionen die Rede ist. Sie seien unvereinbar mit der Lehre Jesu, die von Mitleid und Güte geprägt sei.⁴³ Dies spielt deutlich auf die Vorgehensweise der „Antithesen“ Marcions an, in denen dieser in großer Virtuosität alttestamentliche Aussagen über die vermeintliche Grausamkeit, Beschränktheit und Widersprüchlichkeit des Schöpfergottes der Botschaft Christi vom erlösenden Gott der Liebe gegenüberstellt.⁴⁴

Origenes kontert zunächst mit dem Hinweis auf ähnlich anstößige Stellen in den Evangelien, ohne allerdings darauf einzugehen, dass Marcion wegen seiner Bibelkritik mit ihrer weitreichenden Verfälschungstheorie viele dieser Texte gar nicht hätte gelten lassen.⁴⁵ Für ihn ist es allein das Unvermögen, über den buchstäblichen Sinn der Schrift hinauszugelangen, was zu derartigen Irrlehren führt.⁴⁶ Aufgrund dieses Unvermögens gelangen viele Christen auch dann, wenn sie nicht diese häretischen Schlussfolgerungen ziehen, zu einem verheerenden Gottesbild, wie es Origenes in seiner auch griechisch überlieferten Erklärung der geistigen Schriftauslegung (PA IV 1-3) deutlich zum Ausdruck bringt:

„Dagegen kennen die Einfältigeren (οἱ ἀκεραιότεροι) unter denen, die sich der Zugehörigkeit zur Kirche rühmen, zwar keinen Höheren als den Weltenschöpfer und tun recht daran; aber auch sie machen sich von ihm schlimmere Vorstellungen als von dem rohesten und ungerechtesten Menschen.“⁴⁷

³⁹ I 1,1 (V 16,19f; Übers. Görgemanns-Karpp 99).

⁴⁰ So auch Görgemanns-Karpp 99-101 Anm. 2; Lies, *Peri Archon* 46; Schockenhoff, *Fest* 163.

⁴¹ Vgl. I 1,3; möglicherweise ein vergrößertes Verständnis der Pfingstperikope (Apg 2,3f), vgl. Görgemanns-Karpp 105 Anm. 8.

⁴² Vgl. I 1,2.

⁴³ Vgl. II 5,1.

⁴⁴ Vgl. Harnack, *Marcion* 74-92 und 256*-313*; eine Zusammenstellung von 30 noch rekonstruierbaren Antithesen ebd. 89-92.

⁴⁵ Vgl. II 4,4 und 5,2. Die Bibel Marcions bestand aus dem Lukasevangelium und den Paulusbriefen in teilweise stark überarbeiteter Fassung, alles andere sei vom Demiurgen verfälscht worden, um seinen Geschöpfen den Zugang zu der von Christus gebrachten wahren Erkenntnis zu verbauen (vgl. Harnack, *Marcion* 35-73 und 177*-255*). Dies könnte ein weiteres Indiz dafür sein, dass sich Origenes bereits mehr oder minder stark modifizierten markionitischen Lehren gegenübersteht; Harnack, *Marcion* 43 weist darauf hin, dass Marcion für seine Festlegung des ursprünglichen Bibeltextes keine Irrtumsfreiheit in Anspruch genommen habe und spätere Schüler daher andere Abgrenzungen vornehmen konnten.

⁴⁶ So ausdrücklich in II 4,4 und 5,2.

⁴⁷ IV 2,1 (V 308,5-8; Übers. Görgemanns-Karpp 701). Chadwick, *Origenes* 141 sieht hier sozusagen den Sitz im Leben der Grundlagenschrift: „Das Werk wurde geschrieben, um die Lehre des christlichen Glaubens darzulegen, damit die Glieder der Kirche nicht von den machtvollen Ketzereien eines Marcion und Valentinos in Versuchung geführt würden, gleichzeitig aber befreit wären von der Einfalt jener, deren Gottesbild allzu menschlich schien.“

Mit anderen Worten: Sie machen sich von Gott ein Bild, wie es die Gnostiker vom Demiurgen haben.⁴⁸

(3) Den dritten Einwand der Häretiker gegen die Identität von Schöpfer- und Erlösergott bildet die Hauptthese Marcions, wonach der Gott des Alten Testaments sich lediglich durch Gerechtigkeit auszeichne, der Vater Jesu Christi dagegen gut sei. Dass sich auch zu Origenes' Zeiten von ihr noch „manche“ beeindrucken lassen, wird von diesem eigens betont.⁴⁹ Die Gerechtigkeit wird dabei vor allem als harte, mitleidlos strafende und streng nach Verdienst vergeltende angesehen, wohingegen Güte sich darin erweise, dass sie allen unterschiedslos Gutes widerfahren lasse.

Die Irrlehrer stützen sich dabei auf zwei Herrenworte: „Niemand ist gut als allein Gott der Vater“ (Lk 18,19) wird von ihnen als besondere Verteidigungswaffe (scutum) angesehen und beziehe sich alleine auf den unbekanntem Gott.⁵⁰ Der Ausspruch Jesu vom guten Baum, der nicht schlechte Früchte, und vom schlechten Baum, der nicht gute Früchte hervorbringen könne (Lk 6,43f), jener „berühmte Streitpunkt“ (famosissima quaestio), sei im Hinblick auf die zwei völlig verschiedenen göttlichen Wesen gesprochen.⁵¹

Dagegen stellt Origenes eine Reihe von Schriftzitatzen, die auch bei einfachem und wörtlichem Verständnis diese Zuordnungen von Güte- und Gerechtigkeitsprädikaten ad absurdum führen.⁵² Aber auch mit Hilfe von Vernunftgründen bestreitet er die gegnerische Gegenüberstellung von Gerechtigkeit und Güte und kommt zu dem Ergebnis, dass „weder Güte ohne Gerechtigkeit noch Gerechtigkeit ohne Güte die Würde der göttlichen Natur kennzeichnen kann“⁵³. In diesem Zusammenhang begegnet eine weitere Option im theologischen Denken des Origenes: Gott straft nur zum Wohl des Sünders, denn „die Sünder bedürfen einer Heilung mit recht bitteren Heilmitteln, und deshalb wendet er bei ihnen Mittel an, die in Zukunft Besserung erwarten lassen, in der Gegenwart aber die Empfindung des Schmerzes hervorrufen.“⁵⁴

2.3 Die Frage nach dem Menschen und sein Schicksal

2.3.1 Die Verschiedenartigkeit der Vernunftwesen

Um die Güte und Gerechtigkeit des einen Gottes verteidigen zu können, geht Origenes aber noch wesentlich weiter und entwickelt eine Theodizee, die ihn selbst an den Rand der Heterodoxie führt. Wie kommt es zu den scheinbaren Ungerechtigkeiten in der Schöpfung, warum sind einige Menschen von Geburt an geistig benachteiligt und zu jedem Lernen unfähig, andere von langsamem, wieder andere von schärferem Verstand?⁵⁵ Die Frage berührt unmittelbar das Verhältnis des Origenes zu den Simplicibus, insofern es sich um solche handelt, die zu Verstandestätigkeit und geistiger Einsicht gar nicht oder nur in geringerem Umfang fähig sind.

⁴⁸ Vgl. Crouzel-Simonetti IV 173.

⁴⁹ Vgl. II 5,1.

⁵⁰ Vgl. II 5,4 und 5,1.

⁵¹ Vgl. II 5,4.

⁵² Vgl. II 5,2.

⁵³ II 5,3 (V 136,22f; Übers. Görgemanns-Karpp 349).

⁵⁴ Ebd. (V 135,32 - 136,2; Übers. Görgemanns-Karpp 349).

⁵⁵ II 8,4: [...] unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indociles nasci (V 162,5-7).

Sie steht im Kontext eines weiter gefassten Problems bezüglich der Erschaffung der Vernunftwesen, also auch der himmlischen und dämonischen Mächte:

„Hat Gott, der Schöpfer des Alls, einige von ihnen so heilig und selig geschaffen, dass sie überhaupt nichts Gegenteiliges aufnehmen können, und einige so, dass sie ebenso wohl Tugend wie Schlechtigkeit aufnehmen können? Oder muss man annehmen, dass er einige so geschaffen hat, dass sie völlig unfähig sind zur Tugend, dass andere Schlechtigkeit überhaupt nicht aufnehmen können, sondern nur in der Seligkeit verweilen können, und dass wieder andere so geschaffen sind, dass sie beides in sich aufnehmen können?“⁵⁶

Die „aus der Schule des Marcion, Valentin und Basilides“⁵⁷ haben eine einfache Antwort: Die Naturen der Seelen sind verschieden, es gibt in der Tat solche, die zum Schlechten unfähig und zur Rettung vorherbestimmt sind, die φύσει σφζόμενοι, und solche, für die es keine Rettung geben kann, da sie zum Guten nicht fähig sind, die φύσει ἀπολλύμενοι.⁵⁸ Nur so lässt es sich erklären, dass es himmlische Mächte in vielfältiger Rangabstufung und Menschen mit von Geburt an höchst unterschiedlichen Lebensvoraussetzungen gibt, will man andererseits nicht folgern, dass es gar keine Vorsehung, sondern nur Regellosigkeit und Zufall gibt.⁵⁹ Für die Anhänger der Naturenlehre ist dies nur unter der Voraussetzung denkbar, dass die einen Anteil am wahren Gott aufgrund der Zugehörigkeit ihres innersten Wesenskerns zur göttlichen Fülle, dem Pleroma, haben, die anderen aber Kinder des Demiurgen, des alttestamentlichen Welterschöpfers, sind.⁶⁰

Origenes, der die Einheit und Güte Gottes einerseits, die Freiheit der Vernunftwesen andererseits unbedingt verteidigen will, stellt das Theologumenon dagegen, „dass unter dem Gewordenen nichts ist, das nicht Gutes wie Böses in sich aufnehmen könnte und zu beidem fähig wäre“⁶¹, und dass dies auch für die himmlischen⁶² und für die dämonischen Mächte⁶³ gelte. Da Gott in seiner Gerechtigkeit alle Vernunftwesen gleich geschaffen habe, müsse man konsequenterweise davon ausgehen, dass selbst der Teufel nicht, wie manche meinten, von sub-

⁵⁶ I 5,3 (V 71,11-18; Übers. Görgemanns-Karpp 199).

⁵⁷ II 9,5 (V 168,15).

⁵⁸ Vgl. III 1,8.

⁵⁹ Vgl. ebd.

⁶⁰ Die radikale Abwertung der Nichtgnostiker und ihr unbedingtes Verlorengehen kommen auch in den gnostischen Originalschriften häufiger vor:

„Ein heidnischer Mensch stirbt nicht. Denn er hat niemals gelebt, so daß er sterben könnte.“ (EvPh NHC II/3 52,15f = § 4a; Übers. NHD 191; vgl. auch Foerster II 95);

„Ein Esel, der einen Mühlstein drehte, legte hundert Meilen zu Fuß zurück. Als er losgemacht wurde, merkte er, dass er noch an demselben Platz war. Es gibt Menschen, die viele Wegstrecken zurücklegen und doch keinerlei Ziel näher kommen. Als der Abend sie überraschte, sahen sie weder eine Stadt noch ein Dorf, weder etwas Künstliches noch etwas Natürliches (zum Unterschlüpfen). Da ist keine (helfende) Macht; da ist kein Engel. Vergeblich haben die(se) Elenden sich abgemüht“ (ebd. 63,11-21 = § 52; Übers. NHD 198f);

„Denn einer, der unwissend ist bis zum Ende, ist ein Gebilde des Vergessens. Und er wird mit ihm aufgelöst.“ (EV NHC I/3 21,34-37; Übers. NHD 36; vgl. auch Foerster II 70);

vergleichbare Aussagen in Noema NHC VI/4 46,29 - 47,8, vgl. Rudolph 217f; LibTh NHC II/7 142,27 - 143,7, vgl. Rudolph 202; ferner im beeindruckenden Gemälde vom Weltende in OrigMund NHC II/5 125(173),32 - 127(175),17, Übers. NHD 261f und bei Rudolph 218f.

⁶¹ I 7,2 (V 87,4f; Übers. Görgemanns-Karpp 235); hier auch gegen „einige der Unsrigen“, welche die Gestirne für unwandelbar halten; vgl. ferner I 5,3; I 8,1 und II 9,6.

⁶² Vgl. I 5,3.

⁶³ Vgl. I 8,4.

stantieller Schlechtigkeit sei, sondern aufgrund eigener Bosheit zu einer so genannten Gegenmacht geworden sei.⁶⁴ Origenes zeigt auch Unverständnis gegenüber Christen, welche die Gestirne für unwandelbar und unfähig zum Bösen halten, und das nicht etwa, weil er die Beseeltheit der Himmelskörper bestreitet, sondern weil er auch für sie keine Ausnahme von seinem Grundsatz machen kann.⁶⁵ Wenn die Gegner auf die empirisch feststellbaren und von Geburt an bestehenden Unterschiede bei den Menschen hinweisen, die die einen Fürsten, die anderen Untertanen oder Sklaven⁶⁶, die einen Hebräer oder Griechen, die anderen Barbaren sein lassen⁶⁷, wenn sie sich sogar auf Paulus und seine Rechtfertigungslehre berufen und auf das Beispiel von der Erwählung Jakobs und der Verwerfung Esaus bereits vor ihrer Geburt hinweisen,⁶⁸ dann lautet die Antwort des Origenes:

„Wir müssen nur annehmen, dass er [scil. Jakob] auf Grund von Verdiensten eines früheren Lebens von Gott mit Recht geliebt wurde, so dass er auch nach Verdienst dem Bruder vorgezogen wurde.“⁶⁹

„Auf diese Weise wird der Schöpfer nicht ungerecht erscheinen, wenn er infolge vorausgehender Ursachen jedem nach Verdienst seine Stelle gibt; und man wird auch nicht glauben, Glück oder Unglück der Geburt und das besondere Geschick, das mit ihr gegeben ist, beruhen auf Zufall, und man wird auch nicht verschiedene Schöpfer und wesensmäßig verschiedene Seelen annehmen.“⁷⁰

Der Präexistenzlehre des Origenes – die einer der Gründe seiner späteren Verurteilung war – wird man also nur gerecht, wenn man ihren „Sitz im Leben“, nämlich die Bekämpfung der gnostischen Naturenlehre berücksichtigt⁷¹ und dabei in Rechnung stellt, dass sie zu den Erweiterungen des theologischen Bestands gehören, die Origenes nicht als feste Lehre vorträgt, sondern als Erörterung offener Probleme dem kritischen Leser zum prüfenden Überdenken anvertraut.⁷² Sie wird formuliert, „um nicht die Verwegenheit der Irrlehrer durch Schweigen zu befördern“⁷³.

⁶⁴ Vgl. I 5,5 und I 8,3 (V 99,14-17; Übers. Görgemanns-Karpp 257):

„Nach unserer Meinung dagegen gibt es nichts in der ganzen vernunftbegabten Schöpfung, was nicht zur Aufnahme des Guten wie des Bösen fähig wäre. Aber wenn wir sagen, dass kein Wesen unfähig wäre, das Böse aufzunehmen, behaupten wir darum noch nicht, dass jedes Wesen (tatsächlich) das Böse in sich aufgenommen hat.“

⁶⁵ Vgl. I 7,2; die Lehre von der Beseeltheit der Gestirne ist antikes Gemeingut, vgl. Crouzel-Simonetti II 106 und umfassender Scott, passim; ders. 114f: „Origen adopts the philosophical assumption that the stars are alive [...] much of Origen’s understanding of the heavens is once again a repetition of commonplaces familiar in Hellenistic schoolrooms.“

⁶⁶ Vgl. I 8,2 und II 9,3.

⁶⁷ Vgl. II 9,5.

⁶⁸ Vgl. ebd. und II 9,7; Origenes selbst erweitert die Argumentation um die Beispiele aus dem „Verzeichnis des menschlichen Elends“ wie etwa die vielfältigen Behinderungen von Geburt an (II 9,3) und aus der Bibel wie die Erwählung des Jeremia bereits im Mutterleib oder die Befähigung zu Prophetie und Wahrsagen von früher Jugend an (III 3,5).

⁶⁹ II 9,7 (V 171,7-9; Übers. Görgemanns-Karpp 415).

⁷⁰ II 9,6 (V 170,12-17; Übers. Görgemanns-Karpp 413); vgl. auch III 1,21f und 3,5.

⁷¹ I 8,2 (V 98,8f; Übers. Görgemanns-Karpp 255):

„Nur so halten wir uns frei von den absurden und gottlosen Erfindungen derer, die davon fabulieren, die geistigen Naturen seien verschieden und stammten darum von verschiedenen Schöpfern [...]“

⁷² Vgl. II 8,4f und 9,5. Crouzel, *Origène* 269 nennt die Präexistenzaussagen des Origenes „une hypothèse, mais une hypothèse favorite selon laquelle il pense constamment“.

⁷³ II 9,6 (V 169,18f; Übers. Görgemanns-Karpp 413).

Für die von Geburt an zur Erkenntnis wenig oder gar nicht Befähigten bedeutet dies nichts Geringeres, als dass sie selbst schuld an ihrer Misere sind, weil sie sich bereits vor ihrer Geburt von der Erkenntnis abgewendet haben⁷⁴ und freiwillig in einen Zustand des Stumpfsinns hineingeraten sind. Ihre Lernunfähigkeit darf dabei freilich nicht als so total angesehen werden, dass für sie überhaupt keine Besserung möglich wäre, denn dies würde ja der gnostischen Auffassung entsprechen.

2.3.2 Die Freiheit des Willens

Origenes geht es vielmehr darum, die Lehre von der Freiheit und damit auch Entwicklungsfähigkeit aller Vernunftgeschöpfe unbedingt zu verteidigen. Sie ist der Dreh- und Angelpunkt seines Gedankengangs⁷⁵ und wird daher auch im Zentrum von „Peri Archon“ ausführlich behandelt.⁷⁶ Obwohl sie in der kirchlichen Verkündigung (ἐν τῷ κηρύγματι τῷ ἐκκλησιαστικῷ) implizit enthalten ist,⁷⁷ mit Hilfe von Vernunftgründen⁷⁸ und unzähligen Schriftzitate⁷⁹ belegt werden kann, taucht auch hier wieder das Problem auf, dass einzelne Bibelstellen von den Gnostikern benutzt werden, um die Menge der Gemeindeglieder von ihrer Lehre, in diesem Fall von der Naturenlehre, zu überzeugen.⁸⁰ Es handelt sich um die Überlieferung von der Verstockung des Pharaos durch Gott (Ex 4,21; 7,3), um das Ezechielwort vom Herz aus Fleisch, das Gott den Menschen anstelle des Herzens aus Stein geben will (Ez 11,19f), um die Verstockungsankündigung Jesu im Evangelium (Mk 4,12), um die beiden Paulusstellen Röm 9,16 („*Es liegt nicht an jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen*“) und Phil 2,13 („*Sowohl das Wollen wie das Vollbringen ist von Gott*“) sowie um das Doppelgleichnis in Röm 9,18-21: „*So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will. [...] Spricht etwa ein Werk zu seinem Meister: Warum machtest du mich also? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus e i n e m Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?*“⁸¹ Diese Liste genüge bereits, „um die Menge in Verwirrung zu stürzen und zu der Meinung zu bringen, der Mensch sei nicht freien Willens, sondern Gott rette und verderbe, wen er wolle“⁸². Offensichtlich sind die angeführten Texte von Gnostikern in den Gemeinden häufiger in ihrem Sinn verwendet worden, denn Origenes sieht sich auch in den Kommentaren und in den Homilien immer wieder genötigt, auf sie besonders einzugehen. An dieser Stelle der Grundlagenschrift zeigt sich nun, wie sehr ihm bei der Deutung prädesti-

⁷⁴ Den selbstverschuldeten, unterschiedlich tiefen Fall der Vernunftwesen aus der Gemeinschaft mit Gott führt Origenes auf das zurück, was im späteren Mönchtum als Acedie bezeichnet wird: Durch „Trägheit“ (desidia) und „Überdruß“ (taedium) bewirkte „freie Bewegungen“ haben diese vom Guten weg zum Gegenteil gezogen, so dass entsprechend der unterschiedlichen Fallhöhe Gottes Fürsorge eine vielfältige Welt als Teil des Erlösungshandelns schaffen musste; vgl. II 9,2; dazu Crouzel, Origène 279f und Strutwolf 242f.

⁷⁵ So schon de Faye III 179: „Le libre arbitre est la pierre angulaire des système tout entier de notre théologie. Sur ce point capital Origène se sépare avec éclat des théologiens gnostiques“.

⁷⁶ Der Aufnahme des Kapitels über den freien Willen (PA III 1) in die „Philocalie“ durch Basilius und Gregor verdanken wir die griechische Überlieferung. Die Abhandlung hat noch auf Erasmus befruchtend gewirkt und ihn zur Abfassung seiner berühmten Schrift „De libero arbitrio“ angeregt; vgl. Schär 274f.

⁷⁷ Nämlich als Voraussetzung für die „Lehre von gerechten Gericht“; vgl. III 1,1.

⁷⁸ Vgl. III 1,2-5.

⁷⁹ Vgl. III 1,6.

⁸⁰ Vgl. III 1,8.9.10.15.16.18.23.

⁸¹ Vgl. III 1,7 (Übers. Görgemanns-Karpp 483-485; Hervorh. im Orig.).

⁸² Ebd. (V 206,7-9; Übers. Görgemanns-Karpp 485): ταῦτα γὰρ καθ' ἑαυτὰ ἰκανά ἐστι τοὺς πολλοὺς ἐκταράξαι, ὡς οὐκ ὄντος τοῦ ἀνθρώπου αὐτεξουσίου, ἀλλὰ τοῦ θεοῦ σώζοντος καὶ ἀπολλύντος οὓς ἐὰν αὐτὸς βούληται.

natianisch klingender Bibeltexte seine bisherigen Grundannahmen zustatten kommen. Da er nach der Darlegung einiger Gedanken gerade im Hinblick auf die besonders schwierige Aussage von der Verstockung des Pharaos eingestehen muss, dass ihnen die letzte Durchschlagskraft fehlt,⁸³ rekurriert er auf seinen Grundsatz, wonach alle göttlichen Strafen analog den schmerzhaften Therapien der Ärzte als heilsam anzusehen sind.⁸⁴ Wo diese Erklärung immer noch nicht zu einem der Oikonomia Gottes angemessenen Verständnis einer Schriftaussage – wie im Falle Esaus und Jakobs – ausreicht, muss als ultima ratio die Hypothese von der Präexistenz der Vernunftgeschöpfe und den *πρεσβύτεραι αἰτίαι* hinzugezogen werden,⁸⁵ wodurch der göttlichen Fürsorge als dem Gegenüber des menschlichen Freiheitshandelns über beide Grenzen der irdischen Lebensspanne hinaus Raum geschaffen wird.

Aber auch ohne die Anleitung seitens der Häretiker konnten einfache Gläubige Aussagen der biblischen Offenbarung als Widerlegung der Willensfreiheit verstehen. Wenn in der Heiligen Schrift an vielen Stellen davon die Rede ist, dass der Teufel, feindliche Mächte, Dämonen und Geister Macht und Einfluss auf die Menschen ausüben und diese zu bösen Taten veranlassen, dann deuten die simpel Denkenden unter den Christen – Rufins Übersetzung enthält keinerlei Einschränkungen – dies so, als könnten alle Sünden auf solche Einflüsse zurückgeführt werden:

„Daher meinen die Einfacheren unter denen, die an den Herrn Christus glauben, alle Sünden, die die Menschen begingen, kämen von diesen feindlichen Mächten, die den Geist der Sünder bedrängen, insofern in diesem unsichtbarem Kampfe die Gewalten sich überlegen erwiesen. Wenn also, um es einmal so auszudrücken, der Teufel nicht existierte, würde überhaupt kein Mensch sündigen.“⁸⁶

Es geht also um die moralisch sehr bequeme Haltung, alle Sünden auf den übermächtigen Einfluss von Kräften zurückzuführen, gegen die man ohnehin nichts ausrichten könne. Liegt hier ein Fatalismus vor, wie ihn Origenes in der Praefatio anspricht als Glaube derer, „die den Lauf der Gestirne als Ursache der menschlichen Taten betrachten“⁸⁷? Angesichts der weiten Verbreitung von Sternengläubigkeit und astrologischer Schicksalslehre⁸⁸ dürfte diese Frage zu bejahen sein, denn Origenes nennt zwar an dieser Stelle und im Kontext nirgends Planeten- und Sternbewegungen als Ursache menschlichen Handelns, sondern nur mit dem Text der Bibel den Teufel, Dämonen und unsichtbare Gegenmächte, doch zählt er ja selbst in I 7 die Gestirne als beseelte himmlische Wesen zu den höhergestellten Geistwesen.⁸⁹ Origenes ist

⁸³ III 1,12 (V 214,7f; Übers. Görgemanns-Karpp 501): „Da aber solche Darlegungen als wenig überzeugend und gewaltsam angesehen werden [...]“.

⁸⁴ Mit diesem Vergleich kann Origenes in III 1,13 auch das mitunter allzu lang erscheinende Ausbleiben des göttlichen Eingreifens und sogar die Tötung des Pharaos als ein für diesen nützlich Therapeutikum erklären (V 218,2-11; Übers. Görgemanns-Karpp 509):

„In derselben Weise handelt auch Gott [...]: in seiner Langmütigkeit lässt er den Dingen ihren Lauf, ja er zieht sogar durch äußere Einflüsse das verborgene Übel hervor, damit der Mensch gereinigt wird, [...] und wenn er dabei auch in noch größere Not gerät, so kann er doch später, nach der Reinigungskur, die auf das Übel folgt, seine ursprüngliche gesunde Konstitution wiedererlangen. Denn Gott lenkt (*οἰκονομεῖ*) die Seelen nicht im Hinblick auf die, sagen wir, fünfzig Jahre des irdischen Lebens, sondern auf die unendliche Ewigkeit“.

⁸⁵ Vgl. III 1,17ff.

⁸⁶ III 2,1 (V 246,25-30; Übers. Görgemanns-Karpp 565-567).

⁸⁷ I Praef. 5 (V 13,3f; Übers. Görgemanns-Karpp 93).

⁸⁸ Vgl. Riedinger 13-30 und passim, der die grundlegende Bedeutung des Origenes für die antiastrologische Polemik der Alten Kirche hervorhebt.

⁸⁹ Zu diesem Komplex vgl. Scott 113-149: „The composition and life of the stars had a firmly established place in pagan philosophy and religion, even if their role was not always clearly understood,

nun weit davon entfernt, einen solchen Einfluss strikt zu leugnen, doch muss er den Spielraum menschlicher Freiheit und Verantwortung genauer bestimmen: Wie der Mensch zum Guten den eigenen Willen und die Hilfe Gottes benötigt, so resultiert die böse Tat aus dem Nachgeben gegenüber der eigenen Schwäche und der dann erfolgenden Beeinflussung durch böse Mächte.⁹⁰ Mit anderen Worten: Wir verfehlen uns auch ohne den Antrieb des Teufels oder anderer dämonischer Mächte, diese verstärken aber die anfänglichen Regungen.

2.3.3 Die Auferstehung des Leibes (II 10-11)

Ähnlich wie Paulus am Ende seines ersten Korintherbriefes muss auch Origenes den Auferstehungsglauben der Kirche gegen Missverständnisse und Angriffe absichern⁹¹, und zwar sowohl gegen die Negierung einer Leiblichkeit der Auferstehung, wie sie von den Gnostikern vertreten wird, als auch gegen allzu irdische Vorstellungen von den letzten Dingen, die er bei einigen seiner Mitchristen zu beklagen hat. Die erstere der beiden Positionen stammt von „Häretikern“, die „sich für höchst gebildet und weise halten“⁹²; sie kann aber nach Origenes relativ schnell und leicht mit Vernunftgründen und den Ausführungen des Paulus in 1Kor 15 widerlegt werden.⁹³ Mehr Raum erfordert die Behandlung allzu einfacher und kruder Endzeit-erwartungen, die mit einer Einleitung am Beginn von II 10,3 einsetzt:

„[...] jetzt aber wenden wir uns einigen der Unsrigen zu, die entweder aus geringer Einsicht oder aus Mangel an (einer zureichenden Bibel-) Erklärung eine sehr triviale und niedrige Vorstellung von der Auferstehung des Leibes einführen.“⁹⁴

Es handelt sich also um Mitchristen, deren geistige Fähigkeiten (*intellectus*) zu wünschen übrig lassen oder denen es schlicht an einer ausreichenden Unterweisung (*explanatio*) fehlt. Auch hier kann Origenes zunächst auf Paulus verweisen. Dessen Aussagen über die Verwandlung des natürlichen Leibes in einen geistigen (1Kor 15,42-44) verbieten es, sich den Auferstehungsleib so vorzustellen, als könne er wieder „in die Leidenschaften (*passiones*) von Fleisch und Blut“⁹⁵ verfallen. Ferner müsse es sich im Hinblick auf die jenseitigen Strafen um einen unvergänglichen Leib handeln, also um einen Körper, der auch durch die Strafe nicht vernichtet werden kann.⁹⁶ Vor allem aber ist zu beachten, dass sowohl die jenseitigen Strafen als auch die himmlischen Belohnungen dem Wesen und der Würde Gottes entsprechend gedacht werden müssen. Wenn Gott ein Arzt der Seele ist, der durch gezielte Heimsuchungen

and Origen (like Philo) would try to understand them in his attempt to lay out a biblical cosmology“ (126); „Origen adopts the traditional philosophical view that the orderly motion of stars and planets was proof of their immanent intelligence and high ontological status“ (130); Scott weist darauf hin, dass die Astrologie nicht nur in ihrer Hochburg Alexandria einen enormen Einfluss auf Gebildete und Ungebildete hatte, sondern auch in Cäsarea, wo viele den Gottesdienst besuchten und gleichzeitig regelmäßig Kunden der Astrologen waren (145, mit Verweis auf JosHom 7,4 und Philoc 23,1).

⁹⁰ Vgl. III 2,2.

⁹¹ II 10,1 (V 173,11; Übers. Görgemanns-Karpp 421): „[...] weil einige sich am kirchlichen Glauben über die Auferstehung stoßen“.

⁹² II 10,2 (V 174,11; Übers. Görgemanns-Karpp 423): *eruditissimi sibi videntur et sapientissimi*.

⁹³ Vgl. II 10,1f.

⁹⁴ V 175,11-13: *Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt*; Übers. Görgemanns-Karpp 425.

⁹⁵ II 10,3 (V 175,21; Übers. Görgemanns-Karpp 425).

⁹⁶ Vgl. ebd.

die Rettung des Sünders erreichen will, dann ist das „ewige Feuer“ als ein innerer Vorgang zu denken, welcher der Reinigung und Läuterung dient.⁹⁷

Besonders scharfe Kritik erfordern libidinöse Vorstellungen von den himmlischen Belohnungen, wie sie Origenes in dem vielzitierten Abschnitt II 11,2 beschreibt:

„Einige nun wollen von geistiger Mühe nichts wissen; sie richten sich sozusagen nach der Oberfläche des Gesetzesbuchstabens und geben in gewisser Weise allzu sehr ihrem Drang nach Genuss Raum.“⁹⁸

Diese geistig Trägen können sich die Verheißungen nicht als Sinnbilder, sondern nur als Fortsetzung und Verlängerung irdischer Freuden, und zwar Freuden auf der unteren, körperlichen Stufe⁹⁹ vorstellen. Als Christen argumentieren sie durchaus mit biblischen Texten, auch mit Jesusworten wie Mt 5,6 und 26,29, vermögen diese aber nicht angemessen zu verstehen. Origenes hebt drei Momente ihrer Eschatologie hervor: (1) Ihren Drang nach körperlich-sinnlichem Genuss, der hinter dem Wunsch nach einem irdischen Auferstehungsleib steht. Er soll Essen und Trinken sowie sexuelle Betätigung, nämlich eheliche Verbindung und Zeugung von Kindern ermöglichen. (2) Diese „Schüler des Buchstabens“ malen sich einen Wiederaufbau des irdischen Jerusalem ganz realistisch mit all den Edelsteinen aus, wie sie bei Jesaja und in der Johannesoffenbarung aufgezählt werden, und (3) sie träumen gemäß der Verheißung von Jes 60-61 von Macht, Reichtum und Bequemlichkeit, die ihnen die Völker der „Fremdgeborenen“ verschaffen sollen.

Was verbirgt sich hinter dieser Beschreibung? Wie bei den Häretikern nimmt Origenes auch bei den Simplices keine genaue Differenzierung vor und fasst alles, was er als zu einfachen Glauben ausmacht, unter einer Front zusammen. Crouzel-Simonetti bringen in ihrer ausführlichen Kommentierung von „Peri Archon“ die Begriffe Anthropomorphismus, Litteralismus und vor allem Millenarismus (= Chiliasmus) ins Spiel, wobei sie auf chiliastische Texte bei Justin und Irenäus verweisen, die auf die gleichen Bibelstellen, ebenfalls in wörtlichem Verständnis, zurückgehen.¹⁰⁰ Doch lässt sich nirgends im Text eine Bezugnahme auf eine eindeutig chiliastische Position erkennen. Es fehlt die Unterscheidung einer ersten von einer zweiten Auferstehung, die Charakterisierung des Erwarteten als messianisches Zwischenreich von begrenzter, vorab festgelegter Dauer.¹⁰¹ Entweder hat Origenes diesen Grundzug unterschla-

⁹⁷ Vgl. II 10,4-8. 10,4 (V 178,3-8; Übers. Görgemanns-Karpp 429):

„Der menschliche Geist selbst, das Gewissen, hat durch göttliche Kraft alles in sein Gedächtnis aufgenommen, er hat beim Sündigen in sich selbst gewisse Zeichen und Figuren eingepägt, und so wird er alles Hässliche, Schändliche oder gar Gottlose, das er getan hat, vor seinen Augen ausgebreitet sehen, sozusagen eine Geschichte seiner Untaten.“

⁹⁸ V 184,5-7; Übers. Görgemanns-Karpp 441.

⁹⁹ In II 11,1 schickt Origenes die klassische Unterscheidung von den drei Lebensformen (griech. βίος ἀπολαυστικός, πολιτικός, θεωρητικός, vgl. Görgemanns-Karpp 441 Anm. 2) voraus, um zu zeigen, dass bereits im irdischen Dasein das Streben nach körperlichen Genüssen (voluptates ac libidines corporis) gegenüber der Betätigung für die Allgemeinheit und dem Streben nach Erkenntnis nur für den in Frage kommen, der „seiner selbst nicht bewusst (immemor sui) ist und nicht weiß, was ihm ziemt“ (V 183,17f; Übers. Görgemanns-Karpp 439).

¹⁰⁰ Crouzel-Simonetti II 228-230.242f.; vgl. ferner Pietras, passim, der Origenes selbst in eine Linie millenaristischen Gedankenguts mit Irenäus, Tertullian und Hippolyt stellt und von einem orthodoxen und einem heterodoxen Millenarismus spricht; zum Problem allgemein vgl. Mazzucco, passim.

¹⁰¹ So sieht zum Beispiel der bei Crouzel-Simonetti 243 angegebene Vergleichstext Iren., Adv Haer V 32-36 die paradisische Zukunft sehr wohl nur als irdische Vorstufe des endgültigen Heils, die der Vorbereitung und Erziehung auf das Ziel einer ewigen Gemeinschaft mit Gott hin dient, vgl. 35,2f und

gen, um die dargestellten Überzeugungen umso leichter ad absurdum führen zu können, oder es liegt hier tatsächlich eine noch wesentlich schlichtere Auffassung vor, gemäß der die verheißenen künftigen Freuden insgesamt nur in vergrößerter materialistischer Weise vorgestellt werden können:

„Um es kurz zu sagen: Sie wollen *alles*, was auf Grund der Verheißungen zu erwarten ist, in allen Dingen dem ähnlich haben, was in diesem Leben üblich ist, so dass noch einmal das sein soll, was ist.“¹⁰²

Gegen die Hoffnung auf ein Paradies mit Tafelfreuden und geschlechtlicher Fortpflanzung, dem ersten Punkt der Beschreibung, polemisiert Origenes auch in anderen Werken, wo er sie wie einen Topos aufgreift.¹⁰³ Die Formulierung des dritten Punktes lässt möglicherweise noch eine weitere Eingrenzung zu. Die „Fremdgeborenen“ sollen demnach für die Seligen „Erbauer der Mauern“ (vgl. Jes 60,10) sein und „von diesen sollte *ihre* zerstörte und eingestürzte Stadt“¹⁰⁴ Jerusalem wiedererrichtet werden. Nach van den Broek¹⁰⁵ legt die Wortwahl des Origenes es nahe, diese Simplices als Judenchristen oder möglicherweise auch als judaisierende Heidenchristen zu identifizieren, die gerade in Alexandrien noch lange nach dem Herauswachsen der christlichen Kirche aus der jüdischen Gemeinde eine erkennbare Rolle gespielt hätten.¹⁰⁶ Zu dieser Vermutung passt der Schlusssatz des Abschnitts II 11,2, wonach das beklagte allzu simple Verständnis biblischer Texte quasi als jüdisch angesehen werden kann:

36,2. Ähnlich fällt das Urteil Monaci Castagnos, Origene e Dionigi aus, die lediglich die Ausführungen zur Schule der Seelen in II 11,6 in Zusammenhang mit millenaristischen Gedanken bringt.

¹⁰² V 185,22 - 186,1; Übers. Görgemanns-Karpp 443 (Hervorh. von mir).

¹⁰³ MtKom XVII 35; PsKom Frg. 4 in Philoc XXVI 6; HldKom ProI. (nur Tafelfreuden); ebenso Eusebius in seiner Kirchengeschichte über Kerinth: HE III 28,4f und VII 25,3.

¹⁰⁴ V 185,4f: a quibus diruta ipsorum et conlapsa civitas extruatur; Übers. Görgemanns-Karpp 443 (Hervorh. von mir).

¹⁰⁵ Juden und Christen 188. Dass „diese Christen dem Gnostizismus ebenso verständnislos gegenüberstanden haben müssen wie dem philosophischen Christentum“ (ebd.) erscheint allerdings aufgrund der bisher untersuchten Ausführungen des Origenes zur Verführbarkeit der einfachen Christen durch gnostische Irrlehrer zweifelhaft.

¹⁰⁶ Judenchristen und Millenarismus kombiniert bei Quispel, Origen 42, allerdings ohne nähere Diskussion. Wenngleich die Anfänge des ägyptischen Christentums im Dunkeln liegen (vgl. Fürst, Christentum 70-80; Mimouni 147: „Le silence qui entoure les origines du christianisme à Alexandrie et ses destinées pendant les deux premiers siècles a posé un sérieux problème à la plupart des historiens“; Roberts schreibt auf der ersten Seite seines grundlegenden Werks von der „obscurity that veils the early history of the Church in Egypt“) und die Papyrusfunde und sonstigen literarischen Überlieferungen erst für die Zeit ab dem Beginn des 3. Jahrhunderts gesicherte Aussagen erlauben, so ist der von den meisten Forschern unbezweifelte Ausgangspunkt des Christentums in der berühmten jüdischen Gemeinde von Alexandria zu suchen. Diese war im 1. Jahrhundert die größte und bedeutendste der griechisch sprechenden Diaspora mit einer Gesamtzahl, die in der Forschung auf hunderttausend oder mehr geschätzt wird (vgl. Martin 106 und Pearson, Earliest Christianity 145). Erst nach dem jüdischen Aufstand unter Trajan (115-117) mit seinen verheerenden Folgen sei das alexandrinische Christentum als eigenständige Größe hervorgetreten, aber noch lange von seiner Herkunft geprägt geblieben. Van den Broek, Juden und Christen 183, spricht von einer „bemerkenswerten Kontinuität jüdischer religiöser Vorstellungen im alexandrinischen Christentum“. Dagegen vertritt Fürst in seiner Arbeit über die Anfänge des Christentums in Alexandria auf der Grundlage einer strengen Quellenkritik die These, das Christentum sei erst im zweiten Jahrhundert in diese Stadt gekommen und habe dort lange nur in der Gestalt christlicher Philosophenschulen – mit naturgemäß hellenistischer Ausrichtung – bestanden.

„Die so denken, glauben zwar an Christus, aber sie verstehen die heilige Schrift sozusagen in jüdischem Sinne (*Judaico autem quodam sensu*) und haben aus ihr nichts entnommen, was den göttlichen Verheißungen angemessen wäre.“¹⁰⁷

Sicher ist, dass es Origenes auch hier darauf ankommt, die Folgen eines litteralistischen Schriftverständnisses aufzuzeigen, das letztlich Gottes unwürdig sei, und ihm sein Konzept einer geistigen Schriftauslegung gegenüberzustellen.

2.4 Die Frage nach dem richtigen Verständnis der Erlösung. Der Leitgedanke: die *Paideia* Gottes

2.4.1 Die Gesamtperspektive der göttlichen Oikonomia

Die in „*Peri Archon*“ behandelten Themen münden ein in die Frage nach dem richtigen Verständnis des Erziehungshandelns Gottes an den Menschen. „Die Überzeugung, in einer Welt zu leben, die von der Macht einer gerechten Vorsehung durchwaltet ist, wächst Origenes gleich seinem sittlichen Freiheitsbewusstsein von seinem biblischen Gottesbild her zu; wie die Erfahrung der menschlichen Willensfreiheit auf einen Gott zurückweist, den nur der freie Gehorsam freier Wesen ehren kann, so bezeugt das Wirken der Vorsehung die Menschenfreundlichkeit Gottes, der sich in unendlicher Langmut seiner Geschöpfe annimmt und von sich aus alles tut, was sie zur Vollendung führen kann.“¹⁰⁸ Origenes ist überzeugt, dass Gott sein Ziel erreicht und in seiner unaussprechlichen Weisheit alle Dissonanzen menschlichen Handelns zur Harmonie einer einzigen Welt (*ad unius mundi consonantiam*) zusammenfügen kann.¹⁰⁹

Unter der Gesamtperspektive einer göttlichen Oikonomia¹¹⁰ können nicht nur alle Strafen und Heimsuchungen als heilschaffende göttliche Pädagogik verstanden werden, die Präexistenz,

¹⁰⁷ V 186,1-3; Übers. Görgemanns-Karpp 443. Dieser Vergleich wird im vierten Buch der Grundschrift noch wesentlich vertiefter durchgeführt.

¹⁰⁸ Schockenhoff, Fest 132.

¹⁰⁹ II 1,2 (V 107,25-28; Übers. Görgemanns-Karpp 287, Hervorh. im Orig.):

„Denn eine einzige Kraft ist es, die die ganze Mannigfaltigkeit der Welt umfasst und zusammenhält und die verschiedenen Bewegungen auf *ein* Werk hinlenkt, damit nicht das riesige Weltgebäude durch die Uneinigkeit der Geister sich auflöse.“

Hier findet für Origenes eine alte Vorstellung der Stoiker, die in der Formulierung noch deutlich zu erkennen ist, ihr Ziel und ihren Sinn.

¹¹⁰ Vgl. zum Beispiel den bereits in Anm. 84 dieses Kapitels teilweise zitierten Text III 1,13 (V 218,9-13; Übers. Görgemanns-Karpp 509):

„Denn Gott lenkt (*οἰκονομεῖ*) die Seelen nicht im Hinblick auf die, sagen wir, fünfzig Jahre des irdischen Lebens, sondern auf die unendliche Ewigkeit; denn er hat die geistige Substanz unvergänglich gemacht und ihm selbst verwandt, und die vernünftige Seele ist nicht von der Heilung ausgeschlossen, als wäre sie auf das Leben hier auf Erden beschränkt.“

III 1,14 (V 220,10 - 221,1): Einer allein ist der beste *οἰκονόμος* der Seelen, der den richtigen Zeitpunkt, die richtigen Behandlungsmittel, die richtigen Erziehungsmethoden und Wege kennt; daher ist das Ertrinken des Pharao im Meer nicht als das Ende von Gottes Plänen mit ihm (*οἰκονομία τοῦ Φαραώ*), also als völliges Vergehen anzusehen. Mit dem Begriff *οἰκονομία* bezeichnet Origenes also den Plan Gottes für die Geschichte der Welt und für den Menschen, aber auch sein planmäßiges Verhalten, seine Taten und Vorkehrungen, um diesen Plan an sein Ziel zu führen, vgl. Benjamins, Freiheit 182 unter Bezug auf ältere Literatur.

irdisches und ewiges Dasein umfasst, sondern es erfolgt auch quasi aus der Sicht Gottes eine Relativierung aller menschlichen Gegensätze und Unterschiede. Ersteres macht Origenes mit Hilfe der Analogie menschlicher Erziehung deutlich. Dabei wird klar, dass Drohungen und Strafen nur auf einer unteren Stufe der Einsicht notwendig sind. Für die Verständigeren habe das göttliche Erziehungshandeln das Wort, die Vernunft, Wissen, Aufmunterungen und gute Lehre bereit.¹¹¹ Lehren (instruere) und erziehen (erudire) sind daher auch häufig verwendete Ausdrücke, um das Wirken der Paideia Gottes zu beschreiben.¹¹² Diese zielt auf freie Entscheidungen der Vernunftwesen, nämlich auf ihre Bereitschaft, einen Zuwachs an Erkenntnis und Bildung anzustreben. Origenes räumt daher der Übung einen hohen Stellenwert ein¹¹³ und sieht es als eine von Gott gestellte Aufgabe, dessen Oikonomia durch Studium und Verstandesbemühung verstehen zu lernen.¹¹⁴ Wie viel ihm Wissen und intellektuelle Anstrengung bedeuten, wird auch ex negativo ersichtlich, wenn er für diejenigen, die nur gute Werke aufweisen können, aber ohne die wünschenswerte Erziehung und Bildung (minus eruditus) aus dem Leben scheiden müssen, eine Vermittlung dieser Güter im Jenseits durch *principes* und *rectores*¹¹⁵ annimmt,

„die die Niederen lenken, erziehen, belehren und im Göttlichen unterweisen (qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad divina)“¹¹⁶

Das Paradies ist für ihn eine Art Hörsaal (auditorium), eine Schule der Seelen (schola animarum), wo diese postmortal, aber noch auf Erden, Belehrung über das auf der Erde schattenhaft Erkannte und Hinweise auf das noch Bevorstehende (indicia de consequentibus et futuris) erhalten.¹¹⁷ Einsicht in den Sinn der Werke Gottes und Kenntnis von den Ursachen aller Dinge seiner Schöpfung können sie nämlich sodann beim Durchgang durch die himmlischen Sphären erlangen, und es ist bezeichnend, dass als Speise des Geistes bei diesem Vollendungsprozess Lehrsätze (theoremata), Einsichten (intellectus rerum) und Ursachenkenntnis (rationes causarum) genannt werden.¹¹⁸ Entsprechend werden diejenigen, die selbstverschuldet fern von Gott sind, mit gnostisch klingenden Formulierungen als „in die tiefe Finsternis der Unwissenheit versunken (profundae ignorantiae tenebris immersi) und ohne alles Licht der Vernunft und des Verstandes (extra omne rationis et intelligentiae lumen)“¹¹⁹ bezeichnet.

Benjamins betont in seiner Arbeit über Freiheit und Vorsehung bei Origenes den Gegensatz zu den zeitgenössischen philosophischen Vorstellungen: „Origenes' Auffassung von der Vorsehung Gottes ist von den griechischen Vorstellungen von der *pronoia* völlig verschieden. Die griechische Vorstellung von der *pronoia* bezieht sich auf die Gesetzmäßigkeit, durch die diese Welt als geordnetes Ganzes erhalten bleibt. [...] Origenes' Auffassung von der Vorsehung bezieht sich nicht auf irgendeine Gesetzmäßigkeit der *pronoia*, durch die diese Welt verwaltet wird, sondern sie bezieht sich auf einen Heilsplan Gottes. [...] Durch diese Auffassung von einem Heilsplan und einer Vorsehung, die sich um individuelle Vernunftwesen kümmert, unterscheidet sich Origenes von der griechischen Philosophie seiner Zeit.“ (166f.212)

¹¹¹ Vgl. III 5,8 (V 278,24 - 279,3).

¹¹² Vgl. I 3,8 (die Weisheit lehrt und erzieht die Geschöpfe); I 6,3 (manche sind jener Lehre und Erziehung unwürdig und werden zu Widersachern derer, die eine Erziehung erhalten); II 3,1.2; 11,3.4; III 6,6 (durch Erziehung von einem natürlichen zu einem geistigen Menschen werden).

¹¹³ Vgl. I 1,6; ex negativo I 4,1.

¹¹⁴ Vgl. II 11,4, wo Gnosis als Voraussetzung künftiger Erziehung erscheint.

¹¹⁵ Gemeint sind Engel; vgl. III 6,9 und Crouzel-Simonetti II 245.

¹¹⁶ II 11,3 (V 186,20f; Übers. Görgemanns-Karpp 445).

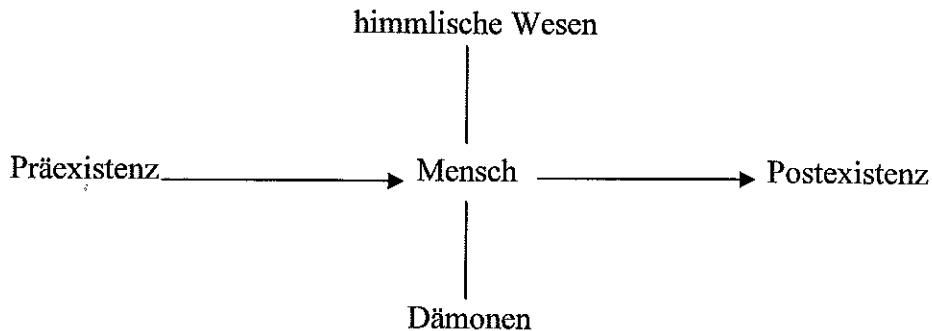
¹¹⁷ Vgl. II 11,6.

¹¹⁸ Vgl. II 11,7.

¹¹⁹ II 10,8 (V 182,2f; Übers. Görgemanns-Karpp 437).

Die Gottlosen sind dadurch gekennzeichnet, dass sie zu Lebzeiten „die Finsternis des Irrtums (errorum tenebras) und die Nacht der Unwissenheit (noctem ignorantiae) geliebt haben“¹²⁰.

Andererseits erscheint – anders als in der Gnosis – der Gegensatz zwischen Gebildeten und Ungebildeten bei Origenes jedoch relativiert, wenn man die *conditio humana* unter der Voraussetzung des Eingespanntseins in einen übergeordneten kosmologischen Rahmen betrachtet. Durch die Ausweitung des Blickfeldes sowohl in die Prä- und Postexistenz des Menschen als auch in den Bereich inferiorer feindlicher¹²¹ und superiorer himmlischer¹²² Mächte rückt der Mensch in seinem irdischen Dasein horizontal und vertikal in eine Zwischenposition, die jedoch nicht statisch, sondern dynamisch gedacht ist:



Angesichts der Weite dieser Betrachtung, die sozusagen vom Standpunkt Gottes aus erfolgt, können die Unterschiede zwischen den Menschen gar nicht als total erscheinen. Sie wirken sogar eher gering, wenn man berücksichtigt, dass Origenes zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der kosmischen Ordnung unter der Prämisse der gerechten Leitung Gottes einen gestuften Abstieg der Seelen vor der Erschaffung der Welt und eine Einkörperung aller menschlichen Seelen „wegen der großen Mängel ihrer Intelligenz“¹²³ in irdische Leiber in die eigens dafür eingerichtete sichtbare Welt annimmt. Jedes Gebildetsein erscheint relativiert, wenn unsere Vernunft Gott nur zu einem winzigen Teil erfassen¹²⁴ und auch der am eifrigsten Forschende in dieser Welt die letzten Geheimnisse nicht enthüllen kann¹²⁵.

Das Bewusstsein einer *Paideia* Gottes lässt Origenes auch deutlich vor der Arroganz des geistig Höherstehenden gegenüber den einfacheren Gemütern warnen. Jeder müsse die eigene sittliche Leistung vom Geschenk der göttlichen Gnade unterscheiden können und nicht sich selbst zuschreiben, was er höherer Lenkung verdanke. Überheblichkeit sei schließlich der Grund für den Fall des Teufels gewesen.¹²⁶ Bescheidenheit sei auch angesichts des Herrenwortes Lk 10,21 / Mt 11,25 angezeigt, das den Unmündigen (*νηπίοις*) gelte, „die nach der Zeit ihrer Unmündigkeit zum Höheren gelangt sind und das Bewußtsein haben, daß sie nicht so sehr selbst die Ursache sind, daß sie zur höchsten Seligkeit gelangt sind, sondern daß dies

¹²⁰ Ebd. (Z. 6f).

¹²¹ Vgl. I 6,3.

¹²² Vgl. I 5,3; II 9,3; III 5,4.

¹²³ III 5,4 (V 275,12): *ob nimios defectus mentis*.

¹²⁴ Vgl. I 1,5; II 6,2.

¹²⁵ Vgl. IV 3,14f.

¹²⁶ Vgl. III 1,12.

durch die unaussprechliche Wohltat (Gottes) geschehen ist.“¹²⁷ Für Origenes, dem auch die Sünde des falschen Wissens geläufig ist,¹²⁸ ist der Gedanke eines göttlichen Erziehungs- und Gnadenhandelns stets ein Korrektiv gegen elitäristische Versuchungen.

2.4.2 Apokatastasis panton

Zielpunkt und Gipfel der Lehre von der göttlichen Paideia ist die berühmte Idee einer ἀποκατάστασις πάντων, der endzeitlichen Wiederherstellung *aller* geistbegabten Wesen bei Gott. Ausführlich stellt sie Origenes nur in „Peri Archon“ vor und er gibt auch – anders als es spätere Verzeichnungen wahrnehmen wollen¹²⁹ – deutlich zu erkennen, dass er sie keineswegs als feste Glaubenslehre behandelt, sondern, wie auch die Aussagen zur Präexistenz aller Vernunftgeschöpfe, zum Bereich der Gegenstände rechnet, über die mit letzter Sicherheit nicht entschieden werden kann.¹³⁰ Wenn überhaupt, dann lässt sich hier so etwas wie eine für gebildete und lernbegierigere Adressaten reservierte Sonder„lehre“ ausmachen, die in den anderen Werken des Origenes und in den Homilien nur sehr selten und im Vergleich zu „Peri Archon“ extrem yerknappt erscheint.¹³¹ Origenes sah oder ahnte zumindest die Gefahren sehr wohl, die eine derart zu Missverständnissen einladende Theorie heraufbeschwören konnte, wenn sie verkürzt dargeboten oder Unberufenen anvertraut wurde.¹³² Inwiefern seine Ausführungen für die Frage nach seiner Einstellung zu den Simplices von Bedeutung sind, lässt ein cursorischer Vergleich mit gnostischen Positionen hervortreten.

Nach Ausweis der Wörterbücher lässt sich der Begriff ἀποκατάστασις vor allem mit „Wiederherstellung“, „Zurückversetzung in einen früheren Zustand“ übersetzen.¹³³ Besonderes Gewicht erhält er in der Gnosis¹³⁴, da sie ihn soteriologisch verwendet und mit ihm den Aufstieg des innersten Wesenskerns in die Heimat des göttlichen Pleromas bezeichnet. Wenn

¹²⁷ Ebd. (V 216,13 - 217,3; Übers. Görgemanns-Karpp 505-507). Origenes verschiebt die Sinnrichtung des Logions beträchtlich, indem er die „Unmündigen“ erst *nach* der Zeit ihres Unmündigseins zu Höherem gelangen lässt, vgl. unten Kap. 6 Anm. 140.

¹²⁸ Vgl. III 2,7 - 3,4: Diese Sünde beruht auf feindlichen Mächten, die dem Menschen Wissen einflößen und die Seele verführen; schließlich halten sich auch die Irrgläubigen für sehr gebildet und weise, vgl. II 10,2.

¹²⁹ Vgl. Crouzel, Origène 331-346 und Apokatastase passim, bes. 283 und 288f.

¹³⁰ Vgl. I 6,1 (V 78,16-22; Übers. Görgemanns-Karpp 215):

„Dabei sprechen wir unsererseits mit großer Behutsamkeit, mehr als Untersuchende und Erörternde denn als fest und sicher Behauptende. Wir haben oben angegeben, über welche Dinge man eine klare Lehre aufzustellen hat, und das haben wir, glaube ich, auch nach Kräften bei der Behandlung der Trinität getan; über das jetzige Thema dagegen halten wir, so gut wir können, eine (dialektische) Übung ab, die mehr den Charakter einer Disputation als einer Lehre hat.“

¹³¹ Ein Beispiel ist JerHom 14,18, vgl. unten Nr. 4.1.10.

¹³² Vgl. die Einleitung zu den Ausführungen über die Eschata in I 6,1 (V 78,9-16; Übers. Görgemanns-Karpp 215), wo Origenes deutlich macht,

„daß man einen vollendet gebildeten Geist mitbringen muß, wenn man solch schwierige Gegenstände verstehen will, sofern jemand das Verlangen hat, davon zu lesen und zu erfahren. Denn wenn er keine Erfahrung in dergleichen Untersuchungen mitbringt, könnte ihm dies als etwas Nichtiges und Überflüssiges erscheinen, oder wenn er sich bei anderen (Untersuchungen) im voraus schon sein Urteil gebildet hat, könnte er diese (Ausführungen) für häretisch und dem kirchlichen Glauben widersprechend halten, nicht so sehr aus überzeugenden Gründen, sondern aus seinem festen Vorurteil heraus.“

¹³³ Vgl. die Artikel von Oepke, Lenz und Bauer.

¹³⁴ Vgl. Siniscalco 391 und Méhat 199.

Origenes im Johanneskommentar von der „so genannten Apokatastasis“ spricht¹³⁵, dann ist es ziemlich wahrscheinlich, dass er auf die gnostische Verwendung des Begriffs anspielt, gibt er doch selbst mit der Überlieferung eines einschlägigen Belegs aus Herakleon an einer anderen Stelle seines Kommentars einen wichtigen Fingerzeig.¹³⁶ Auf dem ersten Blick können Apokatastasis-Aussagen in gnostischen Texten dem origeneischen Konzept sehr ähnlich sehen, wenn etwa im „Tractatus Tripartitus“ davon die Rede ist, dass bei der eschatologischen Vollendung im Pleroma die Apokatastasis aller Glieder der Kirche erfolgen werde¹³⁷ oder im „Rheginosbrief“ Christus als Erlösergestalt auftritt, der die Apokatastasis zum Pleroma bewirke¹³⁸. Der entscheidende Unterschied gerät aber schnell in den Blick, wenn man nach dem Schicksal derer fragt, die nicht zur Erkenntnis, zur „Gnosis“ gelangt sind. Für den Gnostiker bedeutet Erlösung Befreiung der göttlichen Lichtbestandteile von der Fesselung an die Materie und an den Körper. Ruhe zu finden im Pleroma, die Vielheit und Unruhe, die das Signum der Welt sind, durch das Eingehen in das Eins der ewigen Heimat zu überwinden, lässt auf der Ebene der Individualeschatologie die Apokatastasis erreicht sein; vollständige Wiederherstellung gibt es dann, wenn alle Pneuma-Bestandteile wieder an ihrem Ursprungsort vereinigt sind.¹³⁹ Für die Nicht-Gnostiker gibt es, wie oben schon dargestellt, keine Rettung, sie werden beim Weltbrand wie alle Finsternisbestandteile vernichtet werden.¹⁴⁰ Die Aussage im „Philip-pusevangelium“, Christus sei gekommen, die Guten in der Welt zu erlösen und die Bösen¹⁴¹ indiziert dagegen keine Allversöhnungsaussage, sondern steht im Kontext zur Aussage, alles werde sich zu seinem ersten Anfang auflösen.¹⁴² Was eine Erlösungsvorstellung bedeutet, wonach Christus jeden zu seinen naturgegebenen Anfängen hin restituiert, vermag eine Stelle aus dem Basilides-Referat des Hippolyt zu verdeutlichen. Dort wird im Kontext von Apokatastasis-Aussagen das Erbarmen Gottes, das der ganzen Schöpfung zuteil werden soll, für die Nicht-Gnostiker als eine Art gnädige Umnachtung beschrieben:

„Wenn das geschehen ist, sagt er, wird Gott über die ganze Welt die große Unwissenheit bringen, dass alles (seiner) Natur gemäß bleibe und nicht irgendetwas gegen seine Natur begehre. [...] In den unteren (Räumen) wird keine Kunde und keine Kenntnis von den darüber liegenden Räumen sein, damit die unten befindlichen See-

¹³⁵ JohKom I 16 (GCS IV 20,11f).

¹³⁶ Vgl. JohKom XIII 46 (IV 272,4-8), wo die Begriffe „Soteria“ und „Apokatastasis“ parallel verwendet werden:

„Herakleon meint, das Wort ‚*der Schnitter bekommt Lohn*‘ (vgl. Joh 4,36) sei gesagt, weil, so sagt er, der Erlöser (σωτήρ) sich selbst ‚Schnitter‘ nennt. Und er nimmt an, der Lohn unseres Herrn sei die Erlösung (σωτηρία) und Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) derer, die geerntet werden [...]“.

¹³⁷ TracTrip NHC I/5 123,16ff; Übers. NHD 87f:

„[...] bis alle Glieder des Leibes der Kirche <versammelt sind> an demselben Ort und zugleich die Wiederherstellung (Apokatastasis) empfangen. Nachdem sie sich als dieser heile Leib offenbart haben, <wird> die Wiederherstellung (Apokatastasis) in (das Reich) der Fülle hinein <erfolgen>. [...] Die letzte Wiederherstellung (Apokatastasis) aber <wird erfolgen>, nachdem das All sich in dem offenbart hat, der der Sohn ist [...]“.

¹³⁸ Vgl. NHC I/4 44,22-36; ähnlich auch eine Stelle aus der „Valentinianischen Exposition“ ExpVal NHC XI/2 (39,10-39); nach Strutwolf 168 Anm. 87 könne der Begriff „Apokatastasis“ als fester Terminus bei den Valentinianern gelten.

¹³⁹ Vgl. das Basilides-Referat bei Hippolyt, Ref VII 27,11 (302,62-64; Übers. Foerster I 99):

„Ihr ganzes System ist nämlich gleichsam eine Vermischung des Weltsamens, eine Scheidung der Arten und die Wiederherstellung der vermischten Dinge in je ihr Eigenes“ (καὶ ἀποκατάστασις τῶν συγκεχυμένων εἰς τὰ οἰκεία).

¹⁴⁰ Vgl. Anm. 60.

¹⁴¹ Vgl. EvPh NHC II/3 53,13f = § 9e.

¹⁴² Vgl. ebd. 53,20f.

len nicht dadurch gequält werden, dass sie nach etwas Unmöglichem streben, wie ein Fisch, der danach streben würde, auf den Bergen mit den Schafen zu weiden: ein solches Begehren wäre für sie ja der Untergang.“¹⁴³

Die „Rettung“ für das Böse würde nach dieser Aussage darin bestehen, dass es nicht vernichtet, sondern zu seinem inferioren Ursprung zurückgebracht und nicht mehr mit dem Verlangen nach Unerreichbarem gequält wird.¹⁴⁴ Die tiefe Kluft zwischen Gnostikern, die in die Vollkommenheit des Pleromas eingehen, und den anderen, die in das Dunkel eines gnädigen Vergessens fallen, bleibt aber in jedem Fall bestehen.¹⁴⁵

Origenes ist hingegen daran gelegen, die Apokatastasis als Wiederherstellung *aller* geistbegabter Wesen und damit *aller* Menschen in den vollkommenen Anfangszustand zu verstehen. An der kirchlichen Lehre vom gerechten Gericht, das je nach Verdienst mit ewiger Seligkeit belohnt oder mit ewigen Feuerqualen bestraft, hält er durchaus fest¹⁴⁶ und kann sehr wohl auch mit dem Gedanken der ewigen Strafe für die Gottlosen argumentieren¹⁴⁷. Er folgt damit zunächst einer Tradition, die sowohl im Judentum¹⁴⁸ als auch im Hellenismus¹⁴⁹ beheimatet ist und auch von der Gnosis¹⁵⁰ übernommen wird, doch lässt sein Gottesbild es nicht zu, diese Vorstellung unhinterfragt und unvertieft zu lassen, wie es PA II 10,4-8 besonders deutlich zeigt: Ausgangspunkt ist Mt 25,41 mit der Drohung des „ewigen Feuers“. Dieses Feuer wird aber sogleich mit Hilfe von Jes 50,11 auf den inneren Menschen bezogen als ein Feuer, das nicht von außen über den Sünder kommt, sondern von ihm selbst und seinen Sünden entzündet wird. Gewähr bietet 1Kor 3,12-15, wo Paulus vom Feuer spricht, welches das Werk eines jeden prüfen wird, ohne jedoch den Betreffenden selbst mit der Vernichtung zu bedrohen. Diesen Text meditiert Origenes immer wieder, wenn es um die Frage des göttlichen Strafgerichts geht.¹⁵¹ Er kommt zu dem Ergebnis, dass mit „Holz, Heu und Stoppeln“ in Vers 12 die Sünden gemeint sind, die sich zu gegebener Zeit entzünden und dem Betreffenden dann das ganze Ausmaß seiner Schuld schmerzlich vor Augen führen werden. Nach ihrer – wenn auch

¹⁴³ Ref VII 27,1-2 (Übers. Foerster I 97); die Apokatastasis-Aussagen: 26,1-2; 27,4-5.11.

¹⁴⁴ So auch Wilson 72.

¹⁴⁵ Dass es in der Gnosis vereinzelt auch Aussagen gibt, die eine vollständige Erlösung aller Geistwesen anklingen lassen, sei wenigstens noch vermerkt, vgl. Rudolph 220, doch kann hier auch die Anschauung zu Grunde liegen, manche Menschen besäßen überhaupt keinen Pneuma-Funken; das Gesamtbild des gnostischen Elitarismus wird dadurch m. E. nicht beeinträchtigt.

¹⁴⁶ Vgl. I Praef 5 und II 10,3.

¹⁴⁷ So besonders in Exh Mart, wo durchgehend der Lohn der Märtyrer der Bestrafung für die Frevler gegenübergestellt wird.

¹⁴⁸ Die ältere Vorstellung von der Scheol als Schattenreich, in dem *alle* Toten fern von Gott existieren, wandelt sich im Frühjudentum besonders unter dem Eindruck der Märtyrer der Makkabäerzeit in das Bild einer Unterwelt mit zwei Kammern für Gute und Böse um, vgl. Finkenzeller 269.

¹⁴⁹ Auch in der Unterwelt Homers fristen alle Toten gleichermaßen ein trostloses Schattendasein, wie die Unterweltschilderung der „Nekya“ im 11. Buch der Odyssee (Origenes erwähnt Homer zwar anerkennend in CC IV 91, verwahrt sich aber gegen dessen Schilderung des gleichen Dahinsterbens aller Menschen in CC III 69 und sieht in CC VII 28 die Jenseitserwartung der Christen derjenigen eines Homer oder Platon überlegen). Seit dem Aufkommen der Mysterienkulte verwandelt sich auch in Griechenland die Unterwelt in einen Ort von Strafe und Belohnung, vgl. Nilsson I 815-826; II 220-230. 520-535; drastische Schilderungen von Höllenqualen finden sich besonders in den eschatologischen Mythen Platons und werden von Christen seit der „Petrusapokalypse“ übernommen, vgl. ebd. II 533f und 535: „Leider bleibt es dabei, dass die Hölle eine griechische Erfindung ist.“

¹⁵⁰ Vgl. Rudolph 196-220.

¹⁵¹ Sie begegnet 28 Mal im erhaltenen Gesamtwerk, vgl. Crouzel, Purification, der alle einschlägigen Stellen auswertet.

noch so quälenden – Prüfung werde die Seele durch das Eingreifen Gottes neu gefügt und wiederhergestellt werden, da er allein wie ein Arzt die notwendigen Heilmittel kennt.¹⁵²

In einer weiteren Stelle aus dem ersten Korintherbrief, in 1Kor 15,28 („... damit Gott herrscht über alles und in allem“), findet Origenes das Endszenarium der Wiederbringung aller als Lehre des Apostels ausgesagt.¹⁵³ Bewirkt werde die Apokatastasis ausschließlich durch die Güte Gottes, welche die in dieser Schriftstelle und anderen – zu denken ist vor allem an Ps 110,1; Joh 17,20-23 und Phil 2,10 – ausgesagte Unterwerfung der gesamten Schöpfung nicht zu einem brutalen Gewaltakt, sondern zu einem einzigen gewaltigen Läuterungsprozess werden lässt, der zurück zu dieser Güte führt, welche nur der Trinität substantiell zu eigen sei.¹⁵⁴ Wenn die Unterwerfung des Sohnes gegenüber dem Vater etwas Gutes ist, dann könne auch die Unterwerfung der „Feinde Gottes“ nur deren letztendliches Heil bewirken.¹⁵⁵ Daher müsse man, auch wenn man eine so stark eingewurzelte Bosheit für möglich hält, dass diese zu einer Art Natur wird, daran festhalten, dass nichts und niemand aus der Harmonie des Endzustandes herausfallen kann, sondern vielmehr schlimmstenfalls besonders harte Läuterungsmaßnahmen nötig sind, um das Ziel der göttlichen Paideia zu erreichen,¹⁵⁶ deren Beweggründe im Übrigen nur dieser selbst bekannt seien.¹⁵⁷ In letzter Konsequenz bedeutet dies, dass auch der Teufel nicht völlig von der Rettung ausgeschlossen werden kann.¹⁵⁸ Die Abwehr gnostischer Lehren führt Origenes also mitunter an den Rand des kaum noch Denkbaren und lässt ihn gegenüber gnostischer Heils- und Unheilsgewissheit die Wiederherstellung aller als große Hoffnung formulieren.¹⁵⁹

2.4.3 Menschliche Mithilfe?

Die Idee einer allumfassenden Apokatastasis schließt für Origenes auch das Mitwirken der Vernunftwesen ein, vor allem die Hilfe der Fortgeschritteneren bei den Bemühungen der an-

¹⁵² Dies werde auch durch die Aussagen der Schrift nahe gelegt (vgl. II 10,6-7), doch müssten im Einzelnen mehrere mögliche Antworten nebeneinander gestellt werden (vgl. II 10,5 und 7f).

¹⁵³ PA III 5,7 (V 278,21-24; Übers. Görgemanns-Karpp 639):

„[...] wenn es heißt, der Sohn sei dem Vater unterworfen, so wird damit die vollkommene Wiederbringung der ganzen Schöpfung bezeichnet, und wenn es heißt, die Feinde seien dem Sohn Gottes unterworfen, so ist darin die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen zu sehen.“

¹⁵⁴ Vgl. I 6,2.

¹⁵⁵ Vgl. III 5,7.

¹⁵⁶ Vgl. I 6,3.

¹⁵⁷ Vgl. III 5,8.

¹⁵⁸ III 6,5 (V 286,12 - 287,5; Übers. Görgemanns-Karpp 657):

„Die ‚Vernichtung des letzten Feindes‘ (vgl. 1Kor 15,26) ist aber so zu verstehen, daß nicht seine von Gott geschaffene Substanz vergeht, sondern seine feindliche Willensrichtung, die nicht von Gott, sondern von ihm selbst stammt. [...] Denn dem Allmächtigen ‚ist nichts unmöglich‘ (vgl. Hiob 42,2), und nichts ist unheilbar für den, der es gemacht hat. Denn er hat alles geschaffen, damit es sei, und was geschaffen ist, damit es sei, kann nicht nicht sein.“

Das Problem der Vereinbarkeit mit dem freien Willen wird von Origenes durchaus gesehen (vgl. III 5,8, wo er es zusammen mit verschiedenen Detailfragen offen lässt und darauf verweist, dass die letzten Fragen Gott allein beantworten könne), er traut aber der göttlichen Vorhersehung und Erziehung zu, „durch Wort, Vernunft, Wissen, Aufmunterung der Besseren, gute Lehren, auch durch angemessene, der Sache entsprechende Strafandrohung“ (ebd., V 278,26-28; Übers. Görgemanns-Karpp 639) den freien Willen seiner Geschöpfe zum Besseren zu bewegen, bis am Ende auch der „letzte Feind“ wiedergewonnen sei (vgl. III 6,6).

¹⁵⁹ Vgl. Crouzel, Origène 340.

deren. Als Grund für die Einkörperung zu Beginn der sichtbaren Welt kann er sich nicht nur einen Mangel an Intelligenz oder die Begier nach dem Sichtbaren vorstellen, sondern auch eine Art Beauftragung „mit Willen oder wider Willen“, um den Herabgesunkenen Dienste zu erweisen, sie also nicht einfach ihrem Schicksal zu überlassen.¹⁶⁰ Dass er von diesen wiederum im Gegenzug erwartet, auch selbst Anstrengungen zu unternehmen, um mit Hilfe eines Fortgeschritteneren Anteil an der Paideia zu gewinnen, wird zumindest indirekt im analogen Beispiel deutlich, wenn er im Zusammenhang mit den Darlegungen über den freien Willen aufzeigt, wie sehr es in der Situation des Lehrens auch auf die Mitwirkung oder zumindest Bereitschaft des Lernenden ankommt:

„Wer sich in Unwissenheit und Unbildung (ἐν ἀμαθίᾳ καὶ ἀπαιδευσίᾳ) befindet und seines eigenen Mangels gewahr wird, sei es durch die Mahnung eines Lehrenden oder einfach aus sich selbst heraus, der vertraut sich einem an, von dem er glaubt, er könne ihn hinführen zu Bildung und Tugend (παίδευσιν καὶ ἀρετήν); und während dieser sich dem Erzieher anvertraut, verheißt ihm jener, er werde die Unbildung aus ihm wegnehmen und Bildung in ihn hineinbringen. Dabei ist es keineswegs so, daß für das Ziel der Erziehung und der Abwendung von der Unbildung nichts auf den ankäme, der sich (doch) selbst zu der (geistigen) Behandlung begeben hat (ἐπὶ τῷ ἑαυτὸν προσαγοχότι θεραπευθῆσόμενον), sondern es ist so, daß (der Lehrer) den zu bessern verheißt (ἐπαγγελλόμενος βελτιώσειν), der es (selber) will.“¹⁶¹

Selbst negative Energien können unter der Perspektive des göttlichen Heilshandelns positive Wirkung haben, wie eine Passage zu Beginn des zweiten Buches deutlich werden lässt:

„Und deshalb meinen wir, daß Gott, der Vater des Alls, zum Heil all seiner Geschöpfe nach dem unaussprechlichen Plan seines Wortes und seiner Weisheit das Einzelne so angeordnet hat, daß einerseits all die einzelnen Vernunftwesen – mögen sie nun Geister oder Intelligenzen heißen – nicht gegen ihren freien Willen mit Gewalt zu etwas anderem gezwungen werden als wozu ihre geistige Bewegung hindrängt [...] und daß andererseits die verschiedenen Bewegungen ihres Wollens sich zur Harmonie einer einzigen Welt in angemessener und nutzbringender Weise zusammenfügen: die einen brauchen Hilfe, die anderen können Hilfe geben; andere bringen die Fortschreitenden in Bedrängnisse, in denen ihr Eifer sich bewähren kann, so daß sie nach dem Sieg um so sicherer auf der wiedererrungenen Stufe stehen, da sie diese durch Schwierigkeiten und Nöte hindurch erreicht haben.“¹⁶²

Verstreute Formulierungen in „Peri Archon“ machen also deutlich, dass es sich bei der göttlichen Paideia und speziell auch bei der Apokatastasis nicht um ein Geschehen handelt, bei dem nur Gott aktiv ist und die verschiedenen Gruppen von Vernunftwesen unabhängig voneinander das ihnen Zuträgliche erwarten. Origenes ist davon überzeugt, dass Gott sein Ziel erreicht und Wege findet, seine Geschöpfe unter völliger Wahrung ihrer Freiheit und Individualität zur Mithilfe zu bewegen. Ob damit nur höhere Geistwesen gemeint sind oder auch Menschen eine Verantwortung für ihre Mitmenschen übernehmen sollen, ist angesichts der kosmologischen Weite der Betrachtung schwer zu entscheiden und muss für den Bereich der Grundlagenschrift zunächst offen bleiben. Doch lassen die benutzten Analogien sehr wohl

¹⁶⁰ Vgl. III 5,5.

¹⁶¹ III 1,15 (V 222,9-16; Übers. Görgemanns-Karpp 517). Nicht zuletzt die Wortwahl dieses Textes zeigt, wie eng Origenes in seiner akademischen Lehrschrift die Analogie zwischen menschlichem Lehren und göttlichem Erziehungshandeln sieht.

¹⁶² II 1,2 (V 107,28 - 108,10; Übers. Görgemanns-Karpp 287-289).

vermuten, dass Origenes die Fortgeschrittenen unter den Gottsuchern von der Mithilfe nicht dispensieren will.

2.5 Das Schriftverständnis der Einfachen und der Vollkommenen (IV 1-3)

2.5.1 Die Theopneustie der Schrift als Ansporn zur Vollkommenheit (Kap.1)

Da er für die bisherigen Ausführungen in „Peri Archon“ keineswegs nur das, was man die allgemeinen Vernunftgründe nennen könnte, sondern in großem Umfang auch Schriftbeweise herangezogen hat, sieht sich Origenes am Ende der zweiten Reihe seiner Darlegungen¹⁶³ auch zu einer vernunftgemäßen Begründung für die göttliche Autorität der biblischen Schriften veranlasst. Er führt damit den letzten Punkt auf der Liste in seiner Präfatio aus, in der er den unbestrittenen Kernbestand der kirchlichen Überlieferung aufgezählt hat, nämlich die Lehre

„daß die (heiligen) Schriften durch den Geist Gottes verfaßt sind und nicht allein den Sinn haben, der offen zutage liegt, sondern auch einen anderen, der den meisten verborgen ist. [...] Darin ist die gesamte Kirche einer Meinung: daß das ganze *Gesetz geistlich ist* (vgl. Röm 7,14), daß jedoch der geistliche Gehalt des Gesetzes nicht allen bekannt ist, sondern nur jenen, denen die Gnade des heiligen Geistes im Wort der Weisheit und Erkenntnis geschenkt wird (vgl. 1Kor 12,8).“¹⁶⁴

Origenes legt also Wert auf die Feststellung, dass nicht nur die Lehre von der Geistgewirksamkeit der Schrift, sondern auch die Überzeugung, dass es nur wenige sind, die ihren tieferen Sinn zu erfassen vermögen, in der Überlieferung der ganzen Kirche verankert sei. Die Theopneustie der Schrift begründet er im ersten Kapitel seines hermeneutischen Traktats mit der Göttlichkeit Jesu und der erstaunlichen Verbreitung seiner Lehre bei einer Vielzahl von Völkern. Denn mit dem Nachweis der Göttlichkeit Jesu verbindet sich der Nachweis der Göttlichkeit der von ihm weissagenden Schriften.¹⁶⁵ Angesichts der Verborgenheit der göttlichen Vorsehung in den vielen Hervorbringungen ihres Wirkens sei es jedoch nicht verwunderlich, dass den Lesern ohne eine wissenschaftliche Bildung (τοῖς ἀνεπιστήμοσι) nicht in jedem Wort der Schrift das Übermenschliche (τὸ ὑπὲρ ἄνθρωπον τῶν νοημάτων) sich erschließe.¹⁶⁶ Daher fordert Origenes seine Leser in paulinischer Diktion dazu auf, die christliche Elementarlehre zu verlassen und Vollkommenheit anzustreben.¹⁶⁷ Diese Aufforderung zur Vollkommenheit, verstanden als wissenschaftlich fundierte Anstrengung, den verborgenen Geheimnissen der Schrift auf die Spur zu kommen, durchzieht auch die anschließenden Ausführungen des Traktats.

¹⁶³ Vgl. oben Anm. 19.

¹⁶⁴ I Praef 8 (V 14,6-13; Übers. Görgemanns-Karpp 95).

¹⁶⁵ Vgl. IV 1,1-6; 1,6 (V 301,10): θεοπνεύστους εἶναι τὰς προφητεούσας περὶ αὐτοῦ γραφάς.

¹⁶⁶ Vgl. IV 1,7; Zitate: V 303, 1f. Damit wird auch selbstverständlich vorausgesetzt, dass das „Übermenschliche der Gedanken“ tatsächlich in jedem einzelnen Schriftwort vorliegt, ein Gedanke, den Karpp, Motive 199 als theologiegeschichtlich neu hervorhebt.

¹⁶⁷ Vgl. ebd.; Origenes legt auch bei der Darlegung seiner Hermeneutik großen Wert auf die Übereinstimmung mit der Lehre des Paulus, wie neben der bevorzugten Beweisführung mit paulinischen Schrifttexten auch die – von Rufin wohl als anstößig empfundene und durch eine andere Formulierung ersetzte – Bezeichnung des Paulus als θεῖος ἀνὴρ in IV 2,6 (V 317,15) zeigt.

2.5.2 Einfältige – Fortgeschrittene – Vollkommene (Kap. 2,1-6)

Nachdem er die Göttlichkeit der Schrift geklärt hat, nimmt sich Origenes des Problems ihrer angemessenen Auslegung an. Es entsteht, wenn das Schriftverständnis derer, welche die Göttlichkeit der Bibel anerkennen, regelmäßig zu Irrtümern und Gottlosigkeiten führt:

„Denn sehr viele Irrtümer sind daraus entstanden, daß die große Menge (τοῦς πολλοῦς) den (sachgemäßen) Weg nicht gefunden hat, wie man die heiligen Schriften studieren soll.“¹⁶⁸

Drei Gruppen sind es, denen Origenes ein defizitäres Schriftverständnis attestiert: Juden, Häretiker und die „Einfältigen“ unter den Christen. (1) Den Juden, genauer, den „Verstockten und Unverständigen unter den Juden“ (Οἱ τε γὰρ σκληροκάριοι καὶ ἰδιῶται τῶν ἐκ περιτομῆς)¹⁶⁹, die nicht zum Glauben an Christus gekommen sind, wirft er vor, den über den Erlöser weissagenden alttestamentlichen Texten nur dem Wortlaut nach (τῇ λέξει) zu folgen und damit zu ignorieren, dass diese sinnenfällig (αἰσθητῶς)¹⁷⁰ aufzufassen seien. (2) Über die Häretiker (Οἱ τε ἀπὸ τῶν αἱρέσεων) wiederholt er die Aussage, dass sie die alttestamentlichen Aussagen über den Zorn Gottes zum Anlass nähmen, sich vom Schöpfergott, dem von den Juden verehrten Demiurgen, loszusagen und dass sie das entstandene Vakuum mit phantasievollen Kosmogonien füllten. (3) Gegenüber den einfältigeren Mitgliedern der Kirche (οἱ ἀκεραιότεροι τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀρχούντων) macht er geltend, dass sie zwar der gnostischen und markionitischen Aufspaltung des Gottesbildes nicht folgen, gleichwohl sich aber vom Schöpfergott ähnlich unangemessene und krude Vorstellungen machen würden.¹⁷¹ Die Härte des Vorwurfs im griechisch erhaltenen Text wird auch im Blick auf die Übersetzung Rufins deutlich, wo abschwächend nur von „einigen“ der Simpliciores die Rede ist.¹⁷² Für alle diese Irrtümer macht Origenes die gleiche Ursache aus:

„Die Ursache der falschen Meinungen und Gottlosigkeiten oder der einfältigen Reden von Gott dürfte in all den genannten Fällen keine andere sein als die, daß die Schrift nicht geistlich (κατὰ τὰ πνευματικὰ) verstanden, sondern nach dem bloßen Buchstaben (πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα) aufgefaßt wird.“¹⁷³

Damit erscheint es zwingend, all denen, welche an der göttlichen Eingebung der biblischen Schriften festhalten, die richtigen Wege ihrer Auslegung zu zeigen. Grundlage dafür ist zunächst die Erkenntnis ihrer inneren Struktur, die Origenes in gekünstelt wirkender Anlehnung an ein Schriftwort (Spr 22,20f LXX) und unter noch gekünstelterer Beiziehung des Hermas-Buches¹⁷⁴ als eine dreigeteilte beschreibt, wobei jeder „Sinn“ der Heiligen Schrift einer anderen Personengruppe zugeordnet wird:

„Dreifach also muß man sich die ‚Sinne‘ der heiligen Schriften in die Seele schreiben: Der Einfältige (ὁ μὲν ἀπλούστερος) soll von den ‚Fleische‘ der Schrift erbaut werden – so nennen wir die auf der Hand liegende Auffassung –, der ein Stück weit

¹⁶⁸ IV 2,1 (V 305,12 - 306,2; Übers. Görgemanns-Karpp 697).

¹⁶⁹ Ebd. 306,3; Rufin verändert den Ton, wenn er die Stelle mit *Iudaei per duritiam cordis sui, et dum sibimet ipsis volunt videri esse sapientes* (ebd. Z. 17f) übersetzt.

¹⁷⁰ Ebd. Z. 5 und 14.

¹⁷¹ Zitat oben Anm. 47.

¹⁷² Ebd. (V 308,21f): *Sed et nonnulli ex simplicioribus quibusque eorum, qui intra ecclesiae fidem contineri videntur.*

¹⁷³ IV 2,2 (V 308,8-11; Übers. Görgemanns-Karpp 701).

¹⁷⁴ Vgl. Vogt, BGL 18, 11f.

Fortgeschrittenere (ὁ δὲ ἐπὶ ποσὸν ἀναβεβηκὼς) von ihrer ‚Seele‘, und der Vollkommene (ὁ δὲ τέλειος) – der denen gleicht, von denen der Apostel sagt: ‚Weisheit aber reden wir unter den Vollkommenen, aber nicht die Weisheit dieser Weltzeit, und nicht die der vergänglichen Herrscher dieser Weltzeit, sondern wir reden Gottes Weisheit im Geheimnis, die verborgene, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Herrlichkeit vorherbestimmt hat‘ (1Kor 2,6f) – erbaut sich aus ‚dem geistlichen Gesetz‘ (vgl. Röm 7,14), ‚das den Schatten der zukünftigen Güter enthält‘ (vgl. Hebr 10,1). Wie nämlich der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, ebenso auch die Schrift, die Gott nach seinem Plan zur Rettung der Menschen gegeben hat.“¹⁷⁵

Neuere Darstellungen der origeneischen Bibelhermeneutik pflegen an dieser Stelle stets den Hinweis zu enthalten, dass sich Origenes in der Praxis seiner Bibelauslegung keineswegs an dieses dreischrittige Schema hält, sondern vielmehr meist Wortsinn der Schrift und die diesen übersteigende geistige Schriftauslegung voneinander abhebt, also den psychischen und den pneumatischen Sinn nicht genau voneinander unterscheidet und im Grunde nur zwei Stufen der Interpretation kennt.¹⁷⁶ Selbst in unmittelbarem Zusammenhang der Erklärung eines dreistufigen Aufbaus der Schrift, die sich so nur an dieser Stelle in „Peri Archon“ findet, gerät diese Dreiteilung schnell, nämlich ab § 7, wieder aus dem Blick. Lediglich in § 6, nach der Darlegung, dass die Bibel an manchen Stellen das „Leibliche“ überhaupt nicht enthält, sondern nur den seelischen und den geistlichen Sinn, gibt Origenes ein eindeutiges Beispiel für die psychische Erklärung: Wenn Paulus in 1Kor 9,9f die Vorschrift in Dtn 25,4 („Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden“) auf den Unterhalt der Verkündiger des Evangeliums bezieht, damit also eher eine praktische Lebensweisheit äußert und nicht etwa himmlische Geheimnisse enthüllt.

Auch die Zuordnungen zu den Personengruppen der Einfältigen, der Fortgeschrittenen und der Vollkommenen erfolgt keineswegs eindeutig und randscharf. Wenn etwa in § 2 gesagt wird, dass auch alle noch so Einfältigen (πάντες καὶ οἱ ἀκεραιότατοι) an die Offenbarung geheimnisvoller Heilsmaßnahmen in den biblischen Schriften glauben, die Einsichtigen (οἱ εὐγνώμονες) und Bescheidenen (ἄτυφοι) aber bekennen, diese nicht näher bestimmen zu können, legt dies – auch angesichts der Warnung in § 3 vor der Gefahr, selbst anspruchsvollere biblische Texte für leicht verständlich zu erklären – die Frage nahe, ob hier bereits vom Unterschied zwischen Einfachen und Fortgeschrittenen die Rede ist. Er würde sich dann auf die Erkenntnis eigener Unzulänglichkeit beziehen. Dafür spricht die Aussage, diese Bescheideneren könnten zwar die Bestimmungen für die Errichtung des Bundeszeltes im Buch Exodus als τύποι richtig erkennen, würden sich aber nicht selten in der richtigen Erklärung und Zuordnung dieser Typen irren:

¹⁷⁵ IV 2,4 (V 312,7 - 313,4; Übers. Görgemanns-Karpp 709-711).

¹⁷⁶ So schon de Lubac, Geist 263: „Für ihn [scil. Origenes] liegt hinter dem Wortsinn vielmehr ein kontinuierlich gestufte geistiger Raum“, so dass nicht einfach drei Stufen der Auslegung durchschritten werden, sondern eher die Dreiteilung dazu neigt, „sich in eine Zweiteilung aufzulösen: sei es indem der Mittelbegriff untergeht [...], sei es, daß die zwei letzten Begriffe ineinander verschmelzen“; dagegen zwar Schadel, 42-50, allerdings mit recht überzogenen Formulierungen; vgl. ferner Vogt, BGL 18, 10-26 sowie Crouzel, Origène 114: „En fait Origène n’explique guère habituellement les trois sens, mais après le sens littéral soit le moral soit le mystique. Son vocabulaire, qui exprime surtout la vision du monde exemplariste, ne permet pas à lui seul de distinguer les deux derniers sens. Il y a d’une part le symbole, le type, l’image, l’énigme, ainsi que les adjectifs sensible, corporel, visible, etc., de l’autre le mystère, la vérité, les réalités, ainsi que les adjectifs mystique, vrai, intelligible (opposé à sensible), spirituel (opposé à corporel), raisonnable, invisible (opposé à visible). On ne voit guère de différence de signification entre ces mots quand ils sont appliqués à l’exégèse spirituelle.“

„Jede Erzählung, die von Eheschließung, Kinderzeugung oder Krieg zu handeln scheint, oder was sonst die Menge als geschichtliche Nachrichten aufnehmen wird (ἡ ὄν δῆποτε ἱστοριῶν ἂν παρὰ τοῖς πολλοῖς δεχθησομένων), erklären sie für Typen. Aber wessen Typen sie sind, darüber wird im einzelnen keine klare Auskunft gegeben, teils deshalb, weil die Anlage dazu nicht recht ausgebildet ist, teils aus Voreiligkeit, aber zuweilen auch dann, wenn jemand gut ausgebildet und nicht voreilig ist, weil es (überhaupt) für die Menschen äußerst schwierig ist, die (gemeinten) Sachen zu finden.“¹⁷⁷

Merkmal der „Fortgeschritteneren“ wäre es dann also, anders als „die Menge“ für die Typologie der Schrift sensibel zu sein, mangels Ausbildung und wohl auch Zeit die schwierigeren Texte der Bibel aber nicht zutreffend deuten zu können.¹⁷⁸ Schwieriger wird jedoch die Zuordnung, wenn etwas weiter unten ausgeführt wird:

„Und wer liest die Offenbarungen an Johannes, ohne betroffen zu sein über die darin verborgenen unaussprechlichen Geheimnisse, die auch dem, der das Geschriebene nicht versteht (τῷ μὴ νοοῦντι τὰ γεγραμμένα), bemerkbar sind? Wem von denen, die Texte sorgfältig zu prüfen verstehen, könnten die Briefe der Apostel deutlich und leicht verständlich erscheinen, da doch auch hier unzählige (Stellen) zu vielen erhabenen Einsichten (nur) wie durch einen Spalt einen schmalen Zugang gewähren?“¹⁷⁹

Wenn man auch hier den Unterschied zwischen Einfacheren und Fortgeschritteneren zu Grunde gelegt sieht, dann muss man von ersteren immerhin annehmen, dass sie nicht nur die in der Bibel „verborgenen unaussprechlichen Geheimnisse“ als solche zu erkennen vermögen, sondern auch biblische Schriften wie etwa die Johannesoffenbarung selbst lesen. Dann wären diejenigen, die Texte genau zu prüfen (βασανίζειν) verstehen, lediglich als „Fortgeschrittene“ anzusehen. Oder soll man annehmen, dass bereits im ersten Satz Menschen verschiedenen Verständnisgrades (Geheimnisse bemerken – von Geheimnissen betroffen sein) angesprochen sind, von denen man im zweiten Satz diejenigen abzuheben hätte, die sich auf wissenschaftliche Exegese verstehen?

Wie Eberhard Schockenhoff in seiner Habilitationsschrift darlegt, würde man Origenes Gewalt antun, stellte man seine Aussagen unter das Diktat eines starren Dreierschemas. Ausgehend von der Trichotomie des zeitgenössischen Menschenbildes und – das muss in „Peri Archon“ stets mitgedacht werden – in Konfrontation mit der gnostischen Menschenklassenlehre – geht es ihm vielmehr darum, die Wirkmöglichkeiten des göttlichen Wortes für alle Menschen seinen Lesern plausibel zu machen: „Origenes geht es in seiner Theorie vom dreifachen Verstehenszugang zum Gesamtsinn der Schrift primär darum, daß Gottes Wort seiner eigenen Sinnstruktur nach jedem Hörer den Weg eröffnen kann, der seinen Verstehensmöglichkeiten am besten entspricht und der ihn am höchsten emporführt. Ein darüber hinausgehendes oder von dieser Verstehensintention unabhängiges Interesse an einer eigenständigen Ausgestaltung des Dreierschemas entwickelt er nicht.“¹⁸⁰ Schockenhoff wendet sich dabei

¹⁷⁷ IV 2,2 (V 309,13 - 310,6; Übers. Görgemanns-Karpp 703-705).

¹⁷⁸ Anders jedoch Lies, Peri Archon 36, der hier nicht differenziert und daher auch die Erkenntnis der τύποι im Alten Testament den Einfältigen zuschreibt.

¹⁷⁹ IV 2,3 (V 310,13 - 311,4; Übers. Görgemanns-Karpp 705-707).

¹⁸⁰ Schockenhoff, Fest 56.

auch gegen ältere Erklärungsversuche, die den drei Zugangsweisen zur Schrift Entwicklungsstufen im Menschen zuordnen, die nacheinander durchlaufen werden müssen.¹⁸¹

Gegenüber Schockenhoff, der hier wie auch sonst das *Gesamtwerk* des Origenes im Blick hat, darf allerdings gefragt werden, ob sich bereits in diesem Abschnitt von „Peri Archon“ die in den drei Zugangswegen zur Schrift sich spiegelnde Fürsorglichkeit des göttlichen Wortes als eine prinzipiell für alle Glaubenden *gleich gewichtete* darstellen lässt. Festgehalten werden können und müssen zunächst die Aussagen in § 6 vom Nutzen des wörtlichen Schriftverständnisses „für die große Menge“ (τοῖς πλήθεσιν) und für die, „welche Höheres nicht verstehen können“¹⁸² sowie vom Zeugnis derer, die zwar einfältig, aber echt glauben:

„Daß man nun von der ersten, in ihrer Weise förderlichen Auffassung Gewinn haben kann, das bezeugt die große Menge derer, die (zugleich) echt und doch einfältig glauben (μαρτυρεῖ τὰ πλήθη τῶν γνησίως καὶ ἀπλούστερον πεπιστευκότων).“¹⁸³

Wenn man nach der Art dieses Nutzens fragt, erhält man durch die Deutung der zweiten Vision im Hermasbuch auf drei Schriftsinne und den ihnen zugehörigen Personen in § 4 einen Fingerzeig: Grapte, von der in Vis II 4,3 gesagt wird, dass sie das von Hermas empfangene Buch zur Ermahnung der Witwen und Waisen nutzen soll, wird etymologisch auf den wörtlichen Sinn bezogen. Origenes fährt fort, dass folglich der „bloße Buchstabe“ zur Ermahnung beziehungsweise Zurechtweisung¹⁸⁴ derer dient, die ihrer seelischen Entwicklung nach noch als „Kinder“ einzustufen sind oder die als „Witwen“ einerseits nicht mehr mit dem falschen und andererseits noch nicht mit dem richtigen Bräutigam zusammen leben. Er hat in § 1-6 ein weiteres Spektrum von Umgangsweisen mit der Schrift im Auge als es die von ihm beschriebene Dreiteilung zunächst nahe legt. Bereits die einfachen Christen lassen sich, da Origenes ihnen zumindest ein Erahnen der Tiefendimension der Schrift zubilligt, von einer reinen Buchstabengläubigkeit abheben, die im Kontext seiner Argumentation dann nur noch den Juden und Häretikern zugeschrieben werden kann. Es gibt die – in Origenes’ Augen ignorante – Meinung, solche Geheimnisse seien leicht zu erkennen, und es gibt die Bescheidenheit derer, die ihre Grenzen erkennen und nicht alles für leicht verstehbar erklären. Es gibt die zu sorgfältiger Exegese Befähigten, welche die große Schwierigkeit vieler biblischer Texte zu erfassen vermögen, und schließlich die zum Verständnis der himmlischen Dinge Begnadeten, welche nach dem Vorbild des Paulus die „Weisheit im Geheimnis“ suchen und zum Aufweis

¹⁸¹ Ebd., 61: „Die strukturähnliche Entsprechung der Schrift zu den anthropologischen Daseinsdimensionen ihrer Hörer (Leib – Seele – Geist) eröffnet jedem den Zugang zu ihrem Gesamtsinn, der seinen Verstehensmöglichkeiten am genauesten entspricht. Eine über diese den ganzen exegetischen Prozeß tragende Korrespondenz hinausgehende detaillierte Zuordnung eines bestimmten Schriftsinnes zu einer ihm gegenüberliegenden ‚existentiellen Entwicklungsstufe im Menschen‘ [W. Gruber, Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Beitrag zur Noematik der Heiligen Schrift, Graz 1957, 5 zitierend], von denen jede auf der vorangehenden aufruht und diese als bereits durchlaufen voraussetzt, preßt die origeneische Exegese in das Schema eines apriorischen Methodenzwangs, das an einigen Einzelstellen kräftig durchscheint, aber von diesen nicht auf das Gesamtbild übertragen werden darf“; Schockenhoff wendet sich auch gegen Torjesen, Hermeneutical procedure 40: „Origen has organized the congregation of all believers into three groups which simply represent the three distinct phases through which a soul passes on its way to perfection“.

¹⁸² V 315,12f; Übers. Görgemanns-Karpp 715.

¹⁸³ Ebd. Z. 5f.

¹⁸⁴ νουθέτημα: Ermahnung, Warnung, Zurechtweisung; Görgemanns-Karpp 711 variieren zwischen diesen Bedeutungen, wenn die entsprechende Verbalform in der Zitation des Hermas-Textes mit „wahrnehmen“, in der Deutung des Origenes auf eine bestimmte Gruppe von Christen mit „zurechtweisen“ wiedergegeben wird.

der „himmlischen Dinge“ befähigt sind. Ihnen und ihrem Schriftzugang räumt Origenes erkennbar größeren Raum ein, ihnen gelten letztlich seine Ausführungen in PA IV 1-3 und im gesamten Buch.

2.5.3 Zwei Ziele des Gottesgeistes (Kap. 2,7-8)

Die Präferenz des Origenes wird in der folgenden Gegenüberstellung deutlich. § 7 beginnt mit einer Überleitung zur Frage nach den Merkmalen des Schriftverständnisses. Pointiert wird herausgestellt, dass zuerst (πρώτον) vom Ziel des Gottesgeistes¹⁸⁵ bei der Erleuchtung der Propheten und Apostel zu reden sei, welches an erster Stelle (προηγούμενος) in der „Belehrung über die verborgenen Geheimnisse bezüglich der Geschicke der Menschen“¹⁸⁶ bestanden habe, damit der Belehrbare (ὁ δυνάμενος διδαχθῆναι) durch Forschen und Versenkung in den Sinn der Wörter quasi zum Teilhaber des göttlichen Ratschlusses werde. Diese Geheimnisse werden im Folgenden genannt, es sind die gleichen Gegenstände, die Origenes schon in seiner Präfatia nennt und die die Hauptthemen von PA I-III darstellen: die Lehre von Gott, von seinem einziggeborenen Sohn und von den Vernunftwesen, die Frage nach deren Fall, die Gründe für die Verschiedenheit der Seelen, die Kosmologie und die Frage nach der Herkunft des Bösen. Damit gibt Origenes zu erkennen, dass sein Buch keinem geringeren Ziel dient, als die „verborgenen Geheimnisse“ der göttlichen Heilsoffenbarung den Belehrbaren und Empfänglichen aufzudecken.¹⁸⁷ Die „reiche und weise Wahrheit über Gott“¹⁸⁸ sei für die Seelen der einzige Weg, Vollkommenheit zu erlangen. Hermann Josef Vogt formuliert in diesem Zusammenhang: „Die Heilige Schrift ist also für Origenes in allererster Linie Selbstmitteilung Gottes; ihr Adressat ist zuerst nicht der simple Hörer der Geschichten, sondern der Lernfähige und Lernwillige, kurz der Vervollkommnungsbereite. Zweck der Schrift ist es, diese, wenn auch stark erkenntnismäßige, aber eben nicht nur intellektuelle, sondern auch moralische Vervollkommnung zu bewerkstelligen, die freilich höchste Anspannung des Lesers erfordert.“¹⁸⁹ Rufin überliefert einen bezeichnenden Zusatz, der durchaus bereits im Original gestanden haben kann¹⁹⁰ und der zur Erklärung der verhüllenden Weitergabe der offenbarten Geheimnisse in Form abbildlicher Geschichten und Gesetzesvorschriften ein der Arkandisziplin angeglichenes Motiv bietet:

„Diese Geheimnisse, die ihnen durch den Geist mitgeteilt und offenbart worden sind, beschrieben sie (nur) abbildlich, indem sie gleichsam menschliche Handlungen erzählten und gewisse gesetzliche Anordnungen und Vorschriften überlieferten; auf

¹⁸⁵ Um genau zu sein, muss hier – wie auch in Kap. 2 – sogar von einem Zusammenwirken aller drei göttlichen Personen bei der Abfassung der biblischen Schriften die Rede sein, vgl. Martens, passim.

¹⁸⁶ V 318,11f; Übers. Görgemanns-Karpp 721.

¹⁸⁷ Vgl. Görgemanns-Karpp 723 Anm. 29.

¹⁸⁸ V 319,5; Übers. Görgemanns-Karpp 723.

¹⁸⁹ Vogt, BGL 18, 13. Görgemanns-Karpp 14 fassen diesen elitären Grundzug im hermeneutischen Traktat PA IV 1-3 noch schärfer: „Die Kirche wollte das Alte Testament gegen Juden, Gnostiker und Marcioniten als ihr Buch festhalten; Origenes will außerdem und vorwiegend zeigen, dass und wie der eigentliche, tiefere Sinn der ganzen heiligen Schrift, so wie er ihn selber in Buch I-III systematisierend zu erkennen glaubt, einer begnadeten – wenn auch nicht fest abgegrenzten – Minderheit und allein ihr zugänglich werden kann.“

¹⁹⁰ Crouzel-Simonetti IV 189 (zu Anm. 60b): „ce passage qui manque dans Philoc. peut difficilement passer pour une interpolation rufinienne vu son caractère bien origénien et le lien satisfaisant avec la contexte. L’allusion à Matth. 7,6 est constante chez Origène pour signifier qu’il ne faut livrer à quelqu’un que ce qu’il est capable de comprendre; autrement la révélation lui fera du mal et ses contresens calomnieront la Parole“.

diese Weise sollte nicht jeder Beliebige diese Geheimnisse erklärt vorfinden wie etwas (Gewöhnliches), worauf man mit Füßen treten kann, sondern (nur) der, der sich derartigen Studien in aller Keuschheit, Nüchternheit und nächtlichem Wachen ergeben würde (, sollte sie verstehen).“¹⁹¹

Das zweite Ziel (δεύτερος σκοπὸς) des Geistes besteht für Origenes in der Sorge für die, „welche die Mühe nicht auf sich nehmen können, solche (Geheimnisse) zu finden“¹⁹²; δεύτερος gewinnt in diesem Zusammenhang auch die Bedeutung von „nachrangig“, „in zweiter Linie stehend“. Die Pädagogik des Geistes für diese weniger Befähigten – es können auch weniger Ausdauernde oder über weniger freie Zeit Verfügende sein – besteht darin, die tieferen Geheimnisse in eine erzählerische Hülle einzubetten, die alleine schon und nur wörtlich verstanden zur sittlichen Besserung zu dienen vermag:

„Er wollte nämlich die Belehrung über die genannten Gegenstände in Ausdrücken verbergen, die, äußerlich betrachtet, eine Erzählung (διήγησιν) sind mit Aussagen über die sichtbaren Schöpfungswerke (περὶ τῶν αἰσθητῶν δημιουργημάτων) [...]. Denn es war die Absicht (des Geistes), auch die Hülle des Geistlichen – ich meine das Leibliche an den Schriften – an vielen Stellen zu etwas Nützlichem zu machen, das die Menge (τοὺς πολλούς) zu bessern vermag, je nachdem, wie sie es fasst.“¹⁹³

Analog zum Menschen besteht also die Schrift aus Pneumatischem und Somatischem. Es wird deutlich, dass anders als in den gnostischen Konzeptionen das göttliche Heilshandeln universal ist, indem es sich auch des Somatischen zur Erziehung des Menschen bedient. Deutlich wird in diesem Abschnitt aber auch der unterschiedliche Wert, den Origenes beiden Zugängen beimisst.

2.5.4 Anstöße zur Allegorese (Kap. 2,9 - 3,15)

Mit der Behandlung der ἀδύνατα καὶ ἄλογα kehrt Origenes in Kap. 2,9 wieder zum eigentlichen Anliegen zurück. Ausführlich und in langen Beispielreihen legt er im dritten Kapitel dar, dass viele Einzelaussagen der Schrift bei wörtlichem Verständnis, dem Schriftverständnis der Juden, anstößig oder gar sinnlos erscheinen. Anstößig sei es etwa, Details der Schöpfungserzählung wortwörtlich aufzufassen, so dass man sich zum Beispiel Gott wie einen Gärtner vorstellen müsste, der in Eden einen Park angepflanzt habe und am Abend darin gewandelt sei (§ 1). Zu den Aloga des Evangeliums gehöre etwa das Verbot Jesu in der lukianischen Aussendungsrede, niemanden zu grüßen:

„Was könnte unvernünftiger (ἀλογώτερον) sein als das Wort: ‚*Grüßet niemanden unterwegs!*‘ (Lk 10,4), das nach Meinung der schlichten Gläubigen (ὅπερ [...] νομίζουσιν οἱ ἀκέρατοι) der Erlöser den Aposteln aufgetragen hat?“¹⁹⁴

¹⁹¹ V 318,26 - 319,17; Übers. Görgemanns-Karpp 723 Anm. 28, wo die Passage ohne Umstände als rufinische Erweiterung angezeigt wird.

¹⁹² IV 2,8 (V 320,4f; Übers. Görgemanns-Karpp 725): διὰ τοὺς μὴ δυναμένους τὸν κάματον ἐνεγκεῖν ὑπὲρ τοῦ τὰ τηλικαῦτα εὐρεῖν.

¹⁹³ Ebd. (V 320,5 - 321,2; Übers. Görgemanns-Karpp 725-727).

¹⁹⁴ IV 3,3 (V 327,7-9; Übers. Görgemanns-Karpp 739).

Diese „Stolpersteine“ seien deswegen in das Gesetz, die Geschichtsdarstellungen, aber auch in neutestamentliche Texte hineinverwoben, damit der zur Erkenntnis Befähigte sich nicht mit der glatten Oberfläche eines Textes zufrieden gibt und seinen tieferen Gehalt übersieht. Origenes beschreibt den Logos wie einen Autor, der geeignete Stoffe sucht, um die göttlichen Heilsgeheimnisse mitteilen zu können.

„Wo nun der Logos geschichtliche Ereignisse fand, die sich auf diese Geheimnisse beziehen ließen, da benutzte er sie, wobei er den tieferen Sinn (τὸν βαθύτερον νοῦν) vor der Menge (ἀπὸ τῶν πολλῶν) verbarg.“¹⁹⁵

Dieses Verbergen des Eigentlichen vor der Mehrzahl der weniger Befähigten beabsichtigt jedoch nicht deren Ausgrenzung; vielmehr lassen sich die verborgenen Geheimnisse gar nicht unmittelbar in einfachen und jedem zugängliche Aussagen formulieren. „Nicht das Verhüllen als solches ist also der zweite vom Geist verfolgte Zweck, sondern, dass er als Hülle für die Mysterien Erzählungen verwendet, die in sich nicht nur verstanden werden können, also einen vordergründigen Sinn entfalten, sondern darin auch schon erbauen und zum Guten antreiben, etwas Protreptisches enthalten, wie Origenes gelegentlich in der Mattäus-Erklärung sagt“¹⁹⁶. Die zu tieferem Suchen Befähigten können zwar damit rechnen, dass „die geschichtlich wahren Stellen“ viel zahlreicher sind als die „hineingewobenen rein geistlichen Stellen“¹⁹⁷, sie sollen aber stets wachsam die σκάνδαλα, προσκόμματα und ἀδύνατα in der Schrift registrieren und sich durch diese zu einem pneumatischen Verständnis der Schrift herausfordern lassen. Der Größe des zu Entdeckenden entspricht dabei die Schwierigkeit der Aufgabe, denn auch der wissenschaftlich Gebildete (Ὁ μέντοι γε ἀκριβῆς) könne nicht immer mit Sicherheit entscheiden, ob etwa eine geschichtliche Erzählung auch wirklich so geschehen, also wörtlich zu verstehen, oder ob ein Gebot nach dem Wortlaut zu befolgen sei oder nicht.¹⁹⁸ Daher prägt Origenes seinen Lesern mit Nachdruck das Wort „Erforschet die Schriften“ (Joh 5,39) – kontextwidrig – als Gebot Christi ein und appelliert am Ende des Abschnitts (§ 14-15) noch einmal an jeden einzelnen, bereit zur Anstrengung zu sein – ein Appell, der den Bogen zum Anfang des Buches, zum Motto aus Hosea in der Vorrede zu „Peri Archon“, spannt.

Allerdings weist Origenes am Ende seiner Ausführungen auch unmissverständlich auf die Relativität menschlichen Erkennens in diesem irdischen Dasein hin. Auch der am eifrigsten Forschende und am weitesten Fortgeschrittene vermöge selbst unter Beistand der göttlichen Gnade nicht zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen. Vielmehr eröffne jedes Erkennen sogleich wieder einen Raum mit neuen Fragen und neuen Gegenständen, auf die sich das Suchen richte.¹⁹⁹ Folgerichtig schließt der Traktat mit dem Bekenntnis zur Einsicht, dass manche der göttlichen Geheimnisse mit menschlicher Sprache gar nicht ausgedrückt werden können, sondern allein dem bloßen Denken zugänglich sind.²⁰⁰ Damit ist die Grenze der geistlichen Schriftauslegung markiert und die Hermeneutik gelangt an das Ende, welches an das berühmte Diktum Ludwig Wittgensteins denken lässt, wonach man über das schweigen soll, wovon man nicht reden könne.

¹⁹⁵ IV 2,9 (V 321,13-15; Übers. Görgemanns-Karpp 727).

¹⁹⁶ Vogt, BGL 18, 14.

¹⁹⁷ IV 3,4 (V 329,11-13; Übers. Görgemanns-Karpp 743).

¹⁹⁸ Vgl. IV 3,5; dass Origenes mit diesem Programm zwar viele Auslegungsschwierigkeiten beseitigt, die Lektüre der Heiligen Schrift aber zu einem allzu anspruchsvollen Unternehmen zu machen droht, betont Karpp, Motive 199: „Mit der Wissenschaft führt er die Kirche aus einer großen Unsicherheit heraus, doch mit der Pflicht zum tieferen Verständnis aller Texte auch in neue Schwierigkeiten hinein.“

¹⁹⁹ Vgl. IV 3,14.

²⁰⁰ Vgl. IV 3,15 (V 347,23-30).

DRITTES KAPITEL

PRÜFSTEINE FÜR DIE SCHRIFTAUSLEGUNG: DER KOMMENTAR ZUM JOHANNESSEVANGELIUM

Die theologischen Optionen in „Peri Archon“ prägen auch die Ausführungen des Origenes im Kommentar zum Johannesevangelium. Unmittelbarer Anlass für die Abfassung ist der Wunsch seines Freundes und Gönners Ambrosius, dem gnostischen¹ Johanneskommentar des Herakleon auf großkirchlicher Seite eine rechthgläubige Erwiderung entgegenzusetzen. Die Arbeit, nur bis zur Auslegung von Joh 13,33 vorangebracht, nimmt eine beträchtliche Spanne seiner Lebenszeit in Anspruch: Nach Ronald E. Heine² rund 11 Jahre, nach anderen sogar noch deutlich mehr. Offensichtlich waren nicht nur einfach denkende, sondern gerade auch die gebildeten Schichten anfällig für die gnostischen Heilslehren.³ In einer erhaltenen Passage des fünften Buches gibt Origenes darüber Auskunft, dass es eine größere Zahl von heterodoxen Auslegungen verschiedener biblischer Bücher, nämlich der Evangelien und der Apostelbriefe gegeben habe, aber keine großkirchlichen Erwiderungen. Er wolle nicht durch Schweigen den Erfolg dieser Auslegungen befördern und sehe es als Aufgabe eines christlichen Lehrers an, Rechthgläubiges dagegenzuhalten.⁴ In seinem Auftraggeber Ambrosius sieht er gewissermaßen den idealen Leser seines Kommentars verkörpert, der sich nicht mit einem „unvernünftigen und einsichtslosen Glauben“ (ἄλογον καὶ ἰδιωτικὴν πίστιν) zufrieden gibt, sondern sich aus Liebe zu Jesus für das Bessere einsetzt.⁵ Es besteht allgemeine Übereinstimmung, dass sich der Johanneskommentar, wie auch „Peri Archon“, überwiegend an ein intellektuelles Publikum richtet,⁶ und zwar an Christen, für die eine den Literalsinn übersteigende geistige Schriftauslegung plausibel war. Vorüberlegungen zu leiblicher und geistiger Schriftauslegung prägen daher auch den Beginn des Kommentarwerks.

3.1 Leibliches und geistiges Schriftverständnis

3.1.1 Die Grundlegung im Einleitungsteil (I 1-46)

Gerade in den ersten beiden Büchern wird deutlich, wie breit Origenes die Kommentierung des Johannesevangeliums angelegt hat. Das erste Buch besteht aus einer allgemeinen Einlei-

¹ Wucherpfennig, Heracleon 402 hält Herakleons Kommentar eher für eine „gnostisierende“ als für eine wirklich gnostische Schrift: „Sein Johanneskommentar ist zuallererst die Transformation der christlichen Botschaft für gebildete Kreise in griechisch-römischen Städten“; Wucherpfennig möchte wegen der in ihm angewandten philologischen Methodik und seiner Beachtung der „Grundlagen zeitgenössischer Philosophie“ lieber von einer „Platonisierung“ sprechen.

² Vgl. FOTC 89, 4-19 gegenüber ders., FOTC 80, 4f.

³ Vgl. Kippenberg, passim.

⁴ Vgl. JohKom V 8.

⁵ Ebd. (IV 105,16-19); Schockenhoff 233 wertet die Stelle irrtümlich als Selbstaussage des Origenes und leitet aus ihr hinsichtlich des origeneischen Erkenntnisideals ab, es nähre sich „nicht aus intellektualistischem Überschwang und nicht aus esoterischer Verachtung, sondern aus dem Wunsch, das gehörte Wort Gottes tiefer zu verstehen“, was im Übrigen zur Frage verleitet, ob sich dies zwingend gegenseitig ausschließen müsste.

⁶ Vgl. Heine, FOTC 80, 6f; Blanc, SC 120, 10; Vogt, Johannes-Kommentar 191f.

tung (Kap. 1-15) und aus der Auslegung des ersten Halbverses von Joh 1,1 (Kap. 16-39); das zweite Buch schreitet in der Kommentierung des Johannesprologs lediglich bis Vers 8 voran. In der Einleitung finden sich wichtige Vorklärungen bezüglich des Verständnisses der geistigen Schriftauslegung sowie ihrer Bedeutung im Hinblick auf eine Unterscheidung von einfacheren und in der Erkenntnis fortgeschritteneren Christen. Sie lässt sich in Anlehnung an Cécile Blanc⁷ wie folgt gliedern:

- | | | |
|-----|---------------------------------------|-----------------------|
| (1) | Die Bedeutung des Johannesevangeliums | (Kap. 1-4, § 1-26) |
| (2) | Klärung des Begriffs „Evangelium“ | (Kap. 5-8, § 27-46) |
| (3) | Jesus als der Inhalt des Evangeliums | (Kap. 8-11, § 47-74) |
| (4) | Engel, Altes Testament und Evangelium | (Kap. 12-15, § 75-87) |

Eine nähere Betrachtung verdienen die beiden ersten Abschnitte, also die Paragraphen 1-46.⁸

Origenes gehört nicht zu den Schriftstellern, die Wert auf die besondere Wirkung der ersten Sätze eines Werkes legen. Er beginnt ziemlich weitschweifig mit zwei Texten aus der Johannesoffenbarung, die von der schützenden Bezeichnung der 144000 Auserwählten mit dem Siegel Gottes und von ihrer besonderen Würde als „Erstlingsgaben“ für Gott handeln (Offb 7,2-5 und 14,1-5). Dem darüber zunächst etwas verwunderten Leser wird der Sinn dieser Ausführungen erst allmählich klar. In § 9 spricht Origenes Ambrosius direkt als jemanden an, der sich mühe πνευματικός zu sein, nicht mehr ἄνθρωπος, und der daher bei der Lektüre dieser Bibeltex-te die Frage stelle, was sie „für uns“ bedeuteten. Über das Stichwort „Erstlingsgabe“ (ἀπαρχή), dem Leitbegriff in den ersten Paragraphen,⁹ schlägt Origenes die Brücke zu den verschiedenen Ordnungen oder Rangstufen im alten Volk Israel, von denen er schon im allerersten Satz spricht: Die einfachen Israeliten hätten ihre Opfer Gott durch die Leviten und Priester dargebracht, diese wiederum durch den Hohepriester; erstere hätten nicht alles als „Erstlingsgabe“ besessen, letztere dagegen schon. Damit ist die unmittelbare Anwendung auf die gegenwärtige Kirche vorbereitet: Die meisten Christen sind mehr mit den Dingen des alltäglichen Lebens beschäftigt und widmen Gott nur wenige ihrer Tätigkeiten, andere aber – hier spricht Origenes in der Wir-Form – sind ganz nach dem Besseren bestrebt und widmen ihre ganze Zeit und ihr gesamtes Leben dem sorgfältigen Studium der Schrift (§ 10-12). Als Entsprechung für den Hohepriester an der Spitze der Opfer-Rangordnung hält Origenes diejenigen für möglich, die sich vor allen anderen auszeichnen und sozusagen die Spitzenstellung in ihrer Generation einnehmen (§ 11).

Auch beim Gegenstand des Schriftstudiums trifft Origenes mit Hilfe des Begriffs ἀπαρχή eine Abstufung: Erstlingsgabe der Schrift ist das Evangelium, womit alle neutestamentlichen Schriften gemeint sind, da sie sich unmittelbar auf Jesus beziehen (§ 12-19). Unter ihnen ragen die vier Evangelien natürlich besonders hervor; an der Spitze steht, sozusagen als Erstlingsgabe unter den Evangelien, das Johannesevangelium, da es die Christusüberlieferung mit dem Uranfang¹⁰ beginnt. Niemand habe die Göttlichkeit Jesu so wie Johannes in den Ἐγώ

⁷ Vgl. Blanc, SC 120, 406f.

⁸ Erwin Preuschen hat mit seiner GCS-Ausgabe von 1903 die Einteilung der Bücher in fortlaufend gezählte kurze Paragraphen eingeführt, die sich seither größtenteils, aber leider nicht ausnahmslos durchsetzen konnte. Im Folgenden werden Texthinweise nur mit der Angabe der jeweiligen Paragraphen bezeichnet; Zitate sind, um problemlos verifiziert werden zu können, auch mit Kapitelangabe sowie Seiten- und Zeilenzählung der GCS-Ausgabe gekennzeichnet.

⁹ Rund zwei Dutzend Verwendungen in § 3-23.

¹⁰ Die Nähe der Begriffe ἀρχή und ἀπαρχή kann als ein gedanklicher Nukleus des ersten Buches angesehen werden, jedenfalls vermag sie die Gedankenführung im „Einleitungsteil“ des Kommentars zusätzlich plausibel zu machen. Natürlich zieht den Verfasser von Περὶ ἀρχῶν das Wort „Anfang“

εἰμι-Aussagen aufgezeigt; von ihm, der an Jesu Brust geruht hat (vgl. Joh 13,25), stammten die größeren und vollkommeneren Lehren über Jesus (§ 22). Origenes sagt ausdrücklich, dass die Bedeutung des Johannesevangeliums nicht jedem zugänglich sei, sondern nur dem, der wie ein zweiter Johannes an Jesu Brust ruhe und wie er von Jesus Maria als Mutter erhalte (§ 23). Nur die besonders Anstrengungsbereiten werden sich also an seine Auslegung wagen, nur die besonders Befähigten den tieferen Sinn seiner Worte erfassen können.

„Wie groß muss also unser Verstehen sein, damit wir das in ‚irdenen Gefäßen‘ (vgl. 2Kor 4,7) geringfügiger Worte aufbewahrte Wort in würdiger Weise auslegen können, dessen Buchstabe von jedem Beliebigen (ὕπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων) gelesen wird und dessen sinnhaft wahrnehmbares Wort von jedem gehört wird, der seine leiblichen Ohren hinhält?“¹¹

Es geht also nicht nur um die Widerlegung eines gnostischen Häretikers, sondern um das überaus anspruchsvolle, alle Kräfte erfordernde Projekt, für das Johannesevangelium eine Auslegung zu finden, welche die Tiefen dieser wichtigsten Schrift der Bibel auslotet. Hier liegt der Grund für das nur allmähliche Voranschreiten des Kommentars und vielleicht auch für das Ausbleiben seiner Vervollständigung.¹²

Bei der Klärung des Begriffs „Evangelium“ und der Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften von denen des Alten Testaments macht Origenes zunächst klar, dass zwar alle biblischen Bücher frohe Botschaft sind, die Schriften des Alten Testaments aber erst dadurch, dass sie im Licht des Christusglaubens verstanden werden (§ 33-36). Ihre göttliche Natur sei – in den Worten eines von Origenes gerne zitierten Pauluswortes aus 2Kor 3,15 – erst dadurch offenbar geworden, dass Christus den über Gesetz und Propheten gebreiteten Schleier weggenommen habe. Was wahr im Gesetz und in den geschichtlichen Darstellungen des Alten Testaments ist, werde aber nur denen deutlich, die „Schüler seiner Weisheit“ werden wollen. Der bis dahin noch gut paulinische Gedanke erfährt eine erste Zuspitzung in der Aussage, dass Christus vor seiner leiblichen Ankunft schon in geistiger Weise gekommen sei, und zwar zu jenen, die, wie Mose, die Patriarchen und Propheten, als „Vollkommenerer“ (τελειότεροι) eben nicht mehr, paulinisch gesprochen, Unmündige gewesen seien (§ 37). Umgekehrt bedeutet das aber auch, dass er zu Späteren, die im Status spiritueller Unmündigkeit verblieben sind, noch gar nicht gekommen ist (§ 38). Die Betrachtung ist also nicht heilsgeschichtlich geprägt, sondern vom zeitlosen Gegensatz zwischen Verstehen und Nichtverstehen. Ihre Fortsetzung findet sie mit der Einblendung des Begriffs εὐαγγέλιον αἰώνιον aus Offb 14,6, die einige der älteren Ausleger unnötigerweise zu der Annahme verleitete, das „ewige Evange-

in Joh 1,1 in seinen Bann; er legt es über mehrere Seiten in den Paragraphen 90-108 bzw. 90-124 aus. Mit ἀπαρχή verbindet er das Beste, was der Mensch zu geben vermag, mit der Makellosigkeit, Hingabe und vollkommenen Gottzugehörigkeit derer, von denen die Apokalypse spricht, sowie dem Besten und Anspruchsvollsten, was die Schrift zu bieten vermag, vgl. dazu auch eine Stelle aus § 20: „Jedoch die Erstlingsgabe der ganzen Schrift ist das Evangelium, und wir widmen die Erstlingsgabe all unserer künftigen Tätigkeiten der Erstlingsgabe der Schrift“ (IV 7,25-27).

¹¹ I 4,24 (IV 9,4-8).

¹² Wenig überzeugend ist die Deutung Vogts, BGL 18, 49, Origenes habe möglicherweise deshalb am Ende der einzelnen Bücher des Johanneskommentars auf das Geleistete verwiesen, weil er einen gewissen Widerwillen gegen eine ungeliebte Auftragsarbeit empfunden habe; dagegen Speigl, Vangelo 130.134; der Gegensatz lässt sich aber zu einem großen Teil auflösen, wenn man einerseits die Aussagen des Origenes über die Stellung des Johannesevangeliums und folglich auch über die Bedeutung seiner Auslegung beim Wort nimmt und andererseits gerade wegen der daraus resultierenden höheren Verantwortung ihm eine wachsende Zurückhaltung und Zögerlichkeit gegenüber der Größe der Aufgabe zubilligt.

lium“ stelle sozusagen eine Steigerung des „geistigen Evangeliums“ im Sinne letzter und unüberbietbarer geistiger Höhen dar¹³:

„Man muss wissen, dass so, wie es ein Gesetz gibt, welches den ‚Schatten der zukünftigen Güter‘ (Hebr 10,1) enthält, die durch das im Sinne der Wahrheit verkündete Gesetz offenbar gemacht werden, das Evangelium einen Schatten der Geheimnisse Christi lehrt, das Evangelium nämlich, von dem man meint, es werde von jedem Beliebigen (ὕπὸ πάντων τῶν ἐντυγχανόντων) verstanden; jenes Evangelium aber, welches Johannes das ewige Evangelium nennt (vgl. Offb 14,6) und welches im richtigen Sinn geistlich genannt werden kann, stellt alle Dinge, die sich auf den Sohn Gottes beziehen, klar dar, das heißt die Geheimnisse, die in seinen Worten enthalten sind, und die Wirklichkeiten, von denen seine Handlungen rätselhafte Andeutungen sind.“¹⁴

Der Kontext dieser Aussagen macht jedoch hinreichend deutlich, dass es Origenes hier nicht um eine Überbietung des geistigen Evangeliums geht, sondern schlicht um den Überstieg vom wörtlichen zum geistigen Schriftverständnis. In § 44f resümiert er, die Darlegungen zum Begriff „Evangelium“ hätten die Unterscheidung zwischen dem sinnlichen Evangelium (ἀισθητὸν εὐαγγέλιον) und dem geistigen (πνευματικόν), letztlich die Übersetzung des ersteren in das letztere, zum Ziel. Bedeutsam an diesen Überlegungen ist die Überzeugung, dass nicht nur die alttestamentlichen Schriften, sondern auch die Bücher des Neuen Testaments und sogar die Evangelien zu ihrem vollen Verständnis der allegorischen Schriftauslegung bedürfen. „Im zeitlichen Evangelium keimt das ewige heran; die Bewegung des Geistes führt auch über den Buchstaben hinaus, in dem das Evangelium zu uns gekommen ist.“¹⁵ In „Peri Archon“ hat Origenes die Folgen eines wörtlichen Schriftverständnisses, wie es auch durch Häretiker praktiziert wird, vorgeführt und als Gegenmittel die geistige Schriftauslegung dargestellt. Jetzt sieht er sich durch eine häretische Schrift herausgefordert, in der selbst die Allegorese zur Anwendung kommt. Die Aufgabe gestaltet sich dadurch für ihn schwieriger; er muss zunächst eine Grundlage für die Anwendung der allegorischen Schriftauslegungsmethode auch auf die Evangelien bieten, um sodann vorzuführen, wie diese – im Gegensatz zu Herakleon – angemessen anzuwenden ist. Letztlich dient die geistige Schriftauslegung damit auch als Mittel, gebildeteren und interessierteren Zeitgenossen eine großkirchliche Alternative zu den elitären Zirkeln der Gnostiker und deren Varianten des Christentums aufzuzeigen.

Wenn den Propheten schon die gleiche Erkenntnis der göttlichen Geheimnisse zugebilligt wird wie den Aposteln¹⁶, dann liegt im Zitat aus dem Hebräerbrieff in § 39 die Betonung auf „Schatten“, nicht auf „zukünftig“, dann ist der Gedanke eher philosophisch als biblisch-heilsgeschichtlich formuliert. Sowohl Gesetz als auch Evangelium sind als Buchstabe, der

¹³ Vgl. zum Überblick Vogt, Johannes-Kommentar 195 und Schockenhoff, Fest 51f; ebd. 51: „Es ist einigermaßen erstaunlich, wieviele unter den Forschern, wenn sie nach dem ursprünglichen Sinn der Rede vom ‚ewigen Evangelium‘ (vgl. Offb 14,6) im Werk des Origenes fragen, lieber der Chimäre angeblich letzter Höhen und verschlungenster Linien origeneischer Spekulation folgen, als daß sie bereit wären, das auf der Hand liegende ethische Motiv wahrzunehmen, das hinter der ganz nüchternen Rede vom geistigen und ewigen Evangelium steht.“

¹⁴ I 7,39f (IV 12,10-16); Übers. nach Vogt, Johannes-Kommentar 194f.

¹⁵ Schockenhoff, Fest 53.

¹⁶ In XIX 27f schlägt Origenes das Thema noch einmal an, zunächst in der abwägenden Form der Frage, ob Mose und die Propheten Gott bereits als Vater gekannt haben oder nicht; völlig unproblematisch scheint ihm die Aussage, diese hätten im Geheimen (ἐν ἀπορρήτῳ) und nicht für alle verständlich von Gott als Vater gesprochen, um nicht die Gnade vorwegzunehmen, die mit Jesus und seiner Botschaft gekommen sei.

allen zugänglich ist und vermeintlich von allen verstanden wird, nur „bloßer Buchstabe“; Wahrheit und Klarheit entsteht erst dann, wenn man sich vom Geist über den Buchstaben hinausführen lässt. Hermann Josef Vogt, der auf die Unterschiede zum Matthäuskommentar und auf die dort ausgeprägte typologische Betrachtungsweise der Texte des Alten und des Neuen Testaments hinweist, sieht darin ein Indiz für eine Entwicklung des Origenes vom Professor in Alexandria zum Prediger und geistlichen Lehrer der späteren Jahre in Cäsarea und zieht eine interessante Parallele zu Augustinus: „Wir stellen also im Johannes-Kommentar des Origenes den Gegensatz zwischen äußerlich und innerlich, zwischen allgemeinverständlich und geistlich, fest, den man als platonisch bezeichnen könnte; im Matthäus-Kommentar dagegen den Gegensatz zwischen jetzt und zukünftig, den man biblisch, heilsgeschichtlich oder eschatologisch nennen könnte. Sollen wir da bei Origenes selbst eine Entwicklung annehmen? Der Unterschied mag auch ein bißchen von der Lage abhängen, in der Origenes sich beim Schreiben befand; aufs Ganze gesehen aber möchte ich sagen, daß wir bei Origenes die gleiche Entwicklung finden wie bei Augustinus, nämlich von der platonischen Weltsicht hin zur biblischen, von der Philosophie zur Heilsgeschichte.“¹⁷

Die Rechtfertigung für seinen Umgang mit der Bibel bezieht Origenes aber auch im Johanneskommentar nicht aus der griechischen Philosophie, sondern aus neutestamentlichen Vorbildern, wie sie ihm in Paulus und in den synoptischen Evangelien zur Verfügung standen. Die Anpassungsfähigkeit des Paulus in der Verkündigung des Evangeliums wird ihm auch zum Vorbild für ein Christsein, das gleichermaßen geistig und leiblich zu sein versteht:

„Daher ist es notwendig, geistig und leiblich Christ zu sein (πνευματικῶς καὶ σωματικῶς χριστιανίζειν). Und wo es notwendig ist, das leibliche Evangelium zu verkündigen, den fleischlich Gesinnten (σαρκίνοις) zu sagen, (man wolle) ‚nichts wissen außer Jesus Christus, und zwar den Gekreuzigten‘ (vgl. 1Kor 2,2), dann muss man das tun. Wenn sich aber welche finden, die ‚dem Geist verbunden‘ (vgl. 1Kor 1,10) sind, ‚in ihm Frucht tragen‘ (vgl. Kol 1,10) und die himmlische Weisheit begehren, dann muss man ihnen den Logos mitteilen, der nach der Fleischwerdung zurückgegangen ist zu dem, was er ‚am Anfang bei Gott‘ (vgl. Joh 1,2) war.“¹⁸

Hier wird nun klar, wie das bereits in den Anfangssätzen des Kommentars angedeutete Verhältnis der Mehrzahl der Gläubigen zu den Wenigen, die sich nicht den Dingen des Alltags, sondern dem göttlichen Wort widmen, seine Entsprechung findet in einem zweifachen Verständnis der biblischen Schriften: Einerseits, wie sie von allen verstanden werden können, andererseits, wie sie nur die geistlichen Menschen, die „Pneumatiker“ aufzuschlüsseln imstande sind.¹⁹ Die Hinweise auf das Ruhen an Jesu Brust in § 23 oder in § 67 auf die guten Taten, die Bestandteil des Evangeliums werden, zeigen, dass für Origenes die Vorrangstellung nicht wie in der Gnosis primär auf intellektueller Überlegenheit, sondern auf Lebensge-

¹⁷ Vogt, Johannes-Kommentar 196.

¹⁸ I 7,43 (IV 13,3-10).

¹⁹ Im Vorgriff auf das Schlusskapitel sei bereits hier erwähnt, dass H. J. Vogt im Vergleich mit Aussagen des Matthäuskommentars § 43 als weiteren Beleg für den oben genannten Wandel des Origenes von seiner Zeit in Alexandria zu seinen späten Jahren in Cäsarea anführt (Johannes-Kommentar 196f). Der Satz, man könne denen, welche die himmlische Weisheit begehren, den Logos mitteilen, zeige eine „sehr optimistische Einstellung“ hinsichtlich der Möglichkeiten des Exegeten, geradezu „eine typisch professorale; denn ein Professor muß ja wohl davon überzeugt sein, daß er den Logos erfassen und auch mitteilen kann“; die bescheidenere und realistischere Haltung bezüglich der Mitteilbarkeit des Logos zeige sich in MtKom XII 4, wo diese Möglichkeit mit einem „vielleicht“ deutlich weniger sicher vorgetragen wird.

staltung und Frömmigkeit beruht. An der Inferiorität, ja Nichtigkeit einer buchstäblichen Auslegung des Evangeliums lässt Origenes am Ende des Abschnitts aber keinen Zweifel. Nach der Formulierung der Aufgabe in § 45, das sinnliche Evangelium in das geistige zu übersetzen, antwortet er auf die selbst gestellte Frage, was die Auslegung des sinnlichen Evangeliums ohne diese Übertragungsleistung wert sei:

„Wahrlich wenig oder nichts, auch wenn die einfachen Leute (οἱ τυχόντες) überzeugt sind, dass sie vom (bloßen) Buchstaben den Inhalt der Offenbarung erhalten.“²⁰

Origenes leitet daraus die Aufgabe ab, mit allen zur Verfügung stehenden Kräften in die Tiefen des Evangeliums (εἰς τὰ βάθη) einzudringen, um dort die von allen τύποι entkleidete Wahrheit zu finden.

3.1.2 Variationen im Kommentar

Die Gegenüberstellung von wörtlicher und geistiger Texterklärung durchzieht den Johanneskommentar wie ein roter Faden. Immer wieder fordert Origenes seine Leser auf, nicht bei der wörtlichen, oberflächlichen Auslegung stehen zu bleiben, sondern ihm bei der genauen Lektüre und bei der Freilegung der geistigen Aussage zu folgen.²¹ Er beklagt die dilettantischen Texterklärungen der Vielen, die etwa nur die Bezeichnung Logos auf Christus anwenden und alle weiteren Aussagen des Evangeliums übergehen.²² Johannes habe bewusst Formulierungen für diejenigen gewählt, die über die notwendigen intellektuellen Fähigkeiten zu deren Verstehen verfügen.²³ Mehr noch: Man dürfe keines der Worte Jesu auf gewöhnliche Art und Weise verstehen, auch wenn es zunächst noch so einfach und klar erscheint.²⁴ Schließlich müssten alle, die am leiblichen Schriftverständnis festhalten und nicht imstande sind, den geistigen Gehalt der biblischen Texte zu erfassen, als fern vom Herrn angesehen werden.²⁵

Origenes fällt diese Urteile nicht apodiktisch, vielmehr will er den Leser am konkreten Text und am Gang seiner Auslegung von der Unmöglichkeit eines wörtlichen Verständnisses über-

²⁰ I 8,45 (IV 13,15-17); Göglers Übersetzung (105) zeigt an dieser Stelle ihre gelegentliche Neigung zu phantasievoller Paraphrase: „Es wäre gar keine oder eine armselige Allerweltsexegese, wenn man meinte, man könne den Wortlaut an sich als das Geoffenbarte nehmen.“

²¹ Vgl. zum Beispiel II 29,175 (IV 85,28f): Ἀκριβέστερόν τις ἀκούων [...] ζητήσει [...]; X 131: Wir klopfen an, damit die verborgenen Geheimnisse der Schrift uns mit Hilfe der Schlüssel der Erkenntnis eröffnet werden; X 300: Wie kann jemand in richtiger Weise glauben, wenn er den Heiligen Geist in der Schrift verkennt?; XIII 395.397: Ein Einfältigerer (ὁ μὲν οὖν ἀκεραιότερος) wird denken, dass der βασιλικὸς in Joh 4,46 einer von Herodes' Männern gewesen ist, und ein anderer von vergleichbarem Zuschnitt (ἕτερος δὲ τούτῳ ὅμοιος) wird ihn für einen Angehörigen des kaiserlichen Hauses halten – wir aber wollen nach Kräften danach suchen, wessen Sinnbild er und sein Sohn gewesen sein können; XIII 448 (notwendige Sorgfalt und Genauigkeit bei der Schriftauslegung); XX 381: Auch wenn nach der einfacheren Auslegung der Sinn klar erscheint, dürfen wir dennoch nicht die Untersuchung von Paralleltexten vernachlässigen; XXVIII 211: Dies wurde über die buchstäbliche Aussage des Evangeliums gesagt – die folgenden Ausführungen sollen über den anagogischen Sinn erfolgen; XXXII 32,398 (IV 480,14f): [...] οὐχ ὡς ἂν οἱ ἀπλούστεροι ὑπολάβοιεν σωματικῶς [...].

²² Vgl. I 266.

²³ Vgl. II 168.

²⁴ Vgl. XX 323f.

²⁵ Vgl. XIII 361.

zeugen.²⁶ In seiner Einleitung zum zehnten Buch geht er ausführlich auf die zahlreichen Unterschiede zwischen den Evangelien ein, die ohne ein anagogisches Verständnis nicht in Einklang mit der Überzeugung zu bringen seien, dass alle vier Evangelien vom Gottesgeist inspiriert sind.²⁷ Der Gedanke wird auch danach noch weitergeführt, und in § 130 kann Origenes auf der Grundlage vieler mittlerweile angeführter Beispiele resümieren, dass es für diejenigen, die nichts außer der wörtlichen Auslegung kennen, schlicht unmöglich sei, die offenkundigen Widersprüche auszugleichen. Wer schließlich meine, die gebotenen Darlegungen seien nicht korrekt, der solle doch eine intelligente Erwiderung schreiben.²⁸ An einer anderen Stelle kündigt Origenes einen Einschub an, um denen, die in der Überlieferung vom Bau des salomonischen Tempels in 1Kön 5f nichts außer der geschichtlichen Aussage erkennen können, einen Weg zum geistigen, das heißt dem Geist würdigen Verständnis zu bahnen.²⁹ Dies sei deswegen notwendig, weil es Schriften des Geistes sind. Hier wird der theologische Zusammenhang der Polemik des Origenes gegen den einfachen Buchstabenglauben erkennbar: Geistige Schriftauslegung ist keine von außen an die Schrift herangetragene besondere Verstehensweise, sondern vielmehr ein vom Geist geleitetes Vorgehen, das dem innersten Wesen des biblischen Textes als vom gleichen Geist gewirktes Wort entspricht.³⁰ „Erneut aber frage ich die Sklaven des Buchstabens (πάλιν δὲ ἀπορῶ πρὸς τοὺς τῇ λέξει δουλεύοντας) ...“³¹ ist daher ein auch in seiner Polemik aus dem Gang der Auslegung erwachsender Einschub, der den Leser anregen soll, sich an der Anstrengung einer sorgfältigen und immer tiefer in den Text eindringenden Suche nach dem Gehalt einer Schriftstelle zu beteiligen.

Die Polemik gegen die „Sklaven des Buchstabens“ kann an Schärfe noch gewinnen, wenn Origenes zum Stichwort „Paschafest“ (Joh 2,13) das geistige Schriftverständnis mit der Zubereitung von rohem Fleisch vergleicht:

„Man darf daher das Fleisch des Lammes nicht roh essen, wie es die Sklaven des Buchstabens (οἱ τῆς λέξεως δοῦλοι) in der Weise unvernünftiger und wilder Tiere tun. Im Vergleich zu denen, die wahrhaft vernünftig sind durch ihr Verlangen, das Geistige des Wortes (τὰ πνευματικὰ λόγου) zu erkennen, sind sie wie³² die wilden Tiere.“³³

Dem Vergleich mit wilden Tieren kaum nachstehend ist der mit den Schriftgelehrten und Pharisäern, die von Jesus angegriffen werden.³⁴ Wer den tötenden Buchstaben anbetet und den in der Schrift waltenden Geist verachtet, gleiche denen, welche die lebenden Propheten anfeinden, den toten aber Grabmäler errichten.

²⁶ Auch im Johanneskommentar fehlt es nicht an der Aufforderung an den Leser, selbst zu prüfen und zu einer Entscheidung oder zu eigenen Schlussfolgerungen zu kommen, vgl. zum Beispiel VI 24.

²⁷ Vgl. X 10-27.

²⁸ X 22,130 (IV 194,21-23): εἰ δέ τις οἶεται μὴ ὑγιῶς ἡμᾶς ἐξειληθέναι, συνετῶς ἀντιγραφάτω τῇ τοιαύτῃ ἡμῶν ἀποφάσει.

²⁹ Vgl. X 273.

³⁰ Vgl. Schockenhoff, Fest 31: „Der lebensgeschichtliche, glaubende Übergang vom ἰουδαίζειν zum χριστιανίζειν, der seinen methodischen Niederschlag in der Bereitschaft findet, den Buchstaben der Schrift zu ihrem geistigen Verständnis hin zu überschreiten, ist die hermeneutische Voraussetzung dafür, daß sich dem Exegeten der ‚Zusammenklang‘ der Schrift auftut, der seine analytische Recherche nach den Sinnkongruenzen der einzelnen Schriftstellen leitet.“

³¹ X 40,276 (IV 217,27f).

³² Wörtlich: „haben sie Anteil an ...“ (μεταλαμβάνοντες θηρίων ἀπηργιωμένων).

³³ X 18,103 (IV 188,15-18).

³⁴ Vgl. XIII 379f.

Wer solche Aussagen mit anderen vergleicht, in denen Origenes sehr wohl auch dem Wort-sinn einer Schriftstelle göttliche Unterweisung und Auferbauung abgewinnt, wird schließlich auf das pädagogische Wirken der göttlichen Vorsehung verwiesen, die alle Menschen im Blick hat³⁵ und die auch in diesem Wortsinn eine einfache Bedeutung offenbart. Im Zuge der Auslegung des Jesuswortes Joh 4,35 sagt Origenes deutlich, dass der Logos auch die Mehrheit der leiblich Gesinnten (τοὺς πολλοὺς καὶ σωματικωτέρους) unterweisen wolle, welche die Dinge eher wörtlich verstehen, und darum die tiefere Bedeutung (τὸ μυστικόν) verberge, so dass seine Worte zunächst allen klar und einfach erscheinen würden.³⁶ Origenes steht hier im Einklang mit seinen im vierten Buch von „Peri Archon“ gemachten Darlegungen über das Verbergen göttlicher Geheimnisse im einfachen Buchstaben der Schrift.³⁷ Mindestens ebenso deutlich wie in „Peri Archon“ gewichtet er aber auch im Johanneskommentar zwischen dem Nutzen eines wörtlichen Schriftverständnisses und dem der geistigen Auslegung.

Dass diese Gewichtung Origenes gelegentlich über das Ziel hinausschießen lässt, zeigt das Ende seiner Auslegung der Fußwaschungsparikope Joh 13,1-15. Schon bei der Erklärung von Vers 4, wo es um die Deutung des erzählerischen Details geht, dass Jesus vor der Fußwaschung sein Obergewand abgelegt und sich mit einem Leinentuch umgürtet habe, macht Origenes deutlich, welchen Stellenwert für ihn der Aufstieg vom Wortlaut zum geistigen Sinn besitzt. Sein Ton erhält einen polemischen Beiklang, wenn er denen, die nicht vom Wortlaut des Textes aufsteigen und die in ihm enthaltene Nahrung für die Seele in geistiger Weise erkennen *wollen*³⁸, rhetorisch die Frage stellt, warum Jesus sein Obergewand abgelegt habe, wo er doch die Fußwaschung auch vollständig bekleidet hätte vornehmen können. Es ist eine jener Stellen, wo Origenes auch beiläufigeren Einzelheiten in biblischen Texten einen besonderen geistigen Sinn abgewinnen möchte, da seine Hermeneutik so etwas wie einen erzählerischen Überschuss nicht kennt. In dieser Aufwärtsbewegung der Auslegung gerät ihm die ganze Fußwaschung zum Gegenstand allegorischer Auslegungen³⁹, besonders aber im Herrenwort „... so müsst auch ihr einander die Füße waschen“ (Joh 13,14) sieht er einen jener „Stolpersteine“, die durch ihre Unmöglichkeit zur Suche nach dem geistigen Sinn führen wollen. Dabei scheint es ihm gar nicht in den Sinn zu kommen, dass der Auftrag Jesu keineswegs so unmöglich zu befolgen ist. Vielmehr liegt eine jener Stellen vor, wo diese Unmöglichkeit durch ein Überdehnen des Wortlautes hergestellt wird, um so eine Handhabe für die Allegorese zu finden.⁴⁰ Im Sinne eines „Alles oder Nichts“, nämlich eines wortwörtlichen oder – als einziger Alternative – eines allegorischen Verständnisses finden dabei bildliche Aussagen und Handlungsweisen wie etwa Zeichenhandlungen keine Berücksichtigung. Und so gerät der Auftrag Jesu für Origenes zu einem Beispiel, wie das wörtliche Verständnis zu einer unerträg-

³⁵ Vgl. I 65: Jesus verkündet die frohe Botschaft allen und verachtet auch die „an der Seele Armen“ nicht (τοὺς τὴν ψυχὴν πτωχοὺς οὐχ ὑπερηφανεῖ), da es die Botschaft des einen Vaters ist, der über Böse und Gute gleichermaßen die Sonne aufgehen lässt (vgl. Mt 5,45).

³⁶ Vgl. XIII 250-270, hier 265.

³⁷ Vgl. oben Kap. 2.5.3 und 2.5.4.

³⁸ XXXII 4,43 (IV 431,20-22): τοῖς μὴ βουλομένοις ἀπὸ τῶν ῥητῶν ἀναβαίνειν καὶ νοητῶς νοεῖν τὰ παρατιθέμενα ἐν τούτοις τῆς ψυχῆς βρώματα.

³⁹ Betonung der seelischen Reinigung; Waschung der Füße als des untersten, mit der Erde in unmittelbarem Kontakt befindlichen Körperteils als Reinigung von Sünden, welche für die Seele in der Welt nie ganz zu vermeiden sind; dazu Schockenhoff, Fest 69: „Man kann diese Seiten nicht lesen, ohne Befremden darüber zu empfinden, wie er [scil. Origenes] dem Text eine allegorische Deutung nach der anderen abringt [...], ohne darauf zu stoßen, daß Jesus seine Jünger nach dem Beispiel der von ihm selbst vollzogenen Zeichenhandlung zum gegenseitigen Dienen und zur Überwindung der weltlichen Herrschaftsverhältnisse auffordert.“

⁴⁰ Vgl. Vogt, BGL 18,19f und Schockenhoff, Fest 62-70; ebd. 65: „Der zerstörte Wortlaut dient nicht mehr als Fundament, sondern nur noch als Absprungbrett, um ungehinderter in das geistige Verstehen entkommen zu können.“

lichen Aussage führt, geradezu zu einer Geschmacklosigkeit, wie man sie sich nur bei höchst einfachen Menschen fern aller Zivilisation vorstellen könne:

„Bedenke doch auch, ob es nicht schwer anginge, wenn jeder, der von Christus belehrt das Gebot erfüllen will: ‚*Auch ihr sollt einander die Füße waschen*‘, es als eine Pflicht ausführen wollte, die körperlichen und sichtbaren Füße der Brüder zu waschen dergestalt, daß die Gläubigen, in was für Lebensverhältnissen sie sich auch befinden, dies tun, ob sie als Bischöfe und Priester, wie man so meint, in kirchlichem Vorrang stehen, oder ob sie in anderen, weltlichen Ehrenstellungen sind, so daß demnach auch der Herr drankäme, die Füße des gläubigen Untergebenen zu waschen, und die Eltern die des Sohnes. Das ist nicht oder nur höchst selten Brauch und nur bei ganz einfachen Leuten, die von städtischer Kultur nichts wissen (παρὰ τοῖς πάνυ ἀπλουστέροις καὶ ἀγροικότεροις).“⁴¹

Die Unmöglichkeit sieht Origenes aber nicht nur in der Anstößigkeit, sondern auch in der Sinnlosigkeit, im Auftrag zur Fußwaschung ein verpflichtendes Gebot zu sehen, denn dann müsste man einem Mitschristen, der sich wie Petrus scheute, die Fußwaschung zu empfangen, wie Jesus vorhalten: „*Wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Anteil an mir.*“ (Joh 13,8)⁴² Außerdem könnte dann von nahezu niemand gesagt werden, dass er dieses Gebot befolgt habe.⁴³ Sein Umgang mit dem Wortlaut lässt es Origenes geradezu lächerlich erscheinen, beim Literalsinn zu verharren;⁴⁴ er zeigt sich überzeugt, auch den gedachten Lesereinwand, dass sich dies alles im Abendmahlsaal doch durchaus buchstäblich zugetragen habe, leicht entkräften zu können⁴⁵ und appelliert – seiner Deutung sicher – an den Leser, sich selbst Antworten auf die Frage zu geben, ob der Wortlaut der Stelle wörtlich zu befolgen sei⁴⁶. Eberhard Schockenhoff urteilt: „[...] bei der Szene der Fußwaschung steht ihm seine eigene Hermeneutik-Theorie im Weg; er blickt so gebannt auf die angebliche „Unmöglichkeit“ des wörtlich verstandenen Gebots, daß er den von selbst sprechenden Sinn dieser Zeichenhandlung nicht mehr wahrnehmen kann. Es ist dies ein blinder Fleck auf dem Auge des Exegeten Origenes, mit dem allein die Tatsache zu versöhnen vermag, daß er seine geschärfte Aufmerksamkeit für den wörtlichen Sinn der biblischen Gebote und Weisungen nur an wenigen und teilweise unbedeutenden Stellen getrübt hat.“⁴⁷

3.2 Die Vielen und die Wenigen

Auslassungen über die „Vielen“ und die „Wenigen“ können zu allen Zeiten Merkmal elitär geprägter Sichtweisen auf den Menschen sein. Es liegt auf der Hand, dass im Johanneskommentar einschlägige Aussagen im Zusammenhang mit Ausführungen über wörtliches und geistiges Schriftverständnis begegnen, und zwar über die oben bereits behandelten hinaus. So ist etwa zu Beginn des zweiten Buches zu lesen, dass der „Mann aus der Menge“ (ὁ μὲν οὖν πολὺς) das, was über die Propheten gesagt wird, nur auf eine einfachere Weise verstehe

⁴¹ XXXII 12,133 (IV 444,26 - 445,1); Übers. nach Gögler 370.

⁴² Vgl. XXXII 137.

⁴³ Vgl. XXXII 140.

⁴⁴ XXXII 12,131 (IV 444,18): γελοῖον γὰρ οἶμαι τυγχάνειν τὸ στῆναι ἐπὶ τοῦ ῥητοῦ [...].

⁴⁵ Vgl. XXXII 137.

⁴⁶ Vgl. XXXII 138.

⁴⁷ Schockenhoff, Fest 70.

(ἀπλούστερον ἐκλήψεται).⁴⁸ An einer anderen Stelle mokiert sich Origenes über die vielen, die häufig Psalm 44 zitieren würden, so als hätten sie ihn verstanden.⁴⁹ Mitunter klingen auch Motive aus dem Sprachgebrauch esoterischer Lehren an, so zum Beispiel in JohKom XIII 30-33: Anlässlich der Betrachtung der Aussagen über den Jakobsbrunnen in Joh 4 stellt Origenes ohne Umschweife fest, dass nicht alle das, was hinter dem Buchstaben ist, untersuchen dürfen. Ihm fällt auch sogleich ein passendes alttestamentliches Schriftwort ein: „*Suche nicht zu ergründen, was zu hoch für dich ist; untersuche nicht, was jenseits deiner Fähigkeiten liegt!*“ (Sir 3,21)⁵⁰ Zur Erklärung führt er weiter an, dass Johannes bewusst manches nicht zu Papier gebracht habe, wie der Evangelienabschluss Joh 21,25⁵¹ zeige oder Offb 10,4, wo sogar eine himmlische Stimme verbiete, das vom Donner Vernommene aufzuschreiben. Wenn einige wissen, was sich sozusagen hinter dem Buchstaben der Schrift verberge, dann bedeute das gerade nicht, dass diese Dinge der Mehrheit mitgeteilt werden könnten.⁵² Die Aussage reicht so weit, dass selbst das genaue Verständnis der gesamten Schrift nur als kurze und elementare Einführung in die ganze Erkenntnis angesehen wird.⁵³

Natürlich kann Origenes auch ohne unmittelbaren Bezug auf die Schriftauslegung von der Erkenntnis der Wenigen und dem Nichtverstehen der Vielen sprechen, zum Beispiel, wenn er erwähnt, dass nur sehr wenige vollen Anteil an der Wahrheit haben⁵⁴, oder wenn er vom schmalen Weg, der die Guten zum Vater führt (vgl. Mt 7,14), sagt, dass die Vielen (οἱ πολλοί), also die Mehrheit, und die ganz fleischlich Gesinnten (μεγαλοσάρκοι) ihn nicht gehen können⁵⁵. Solche eher beiläufig wirkenden Bemerkungen, wie etwa auch die „über die Menge der Glaubenden, denen es an Belehrung fehlt über das, was sie glauben“⁵⁶ können bei isolierter und kumulierender Betrachtung durchaus den Eindruck verstärken, Origenes habe – im Gestus des Philosophen – für die Masse der einfacheren Menschen nicht mehr als Geringschätzung übrig. Deutlich wird aber in jedem Fall, wie sehr es Origenes um die Erkenntnis geht, die nur wenigen zugänglich ist:

⁴⁸ Vgl. II 4.

⁴⁹ Vgl. I 180.

⁵⁰ Vgl. XIII 32.

⁵¹ Ebenfalls ein Beispiel für das Überdehnen des Wortlautes, in diesem Fall das Verkennen seines rhetorischen Charakters.

⁵² Vgl. XIII 33.

⁵³ Vgl. XIII 30; weitere Aussagen aus dem esoterischen Sprachgebrauch im Johannesevangelium: I 208: Wie Brot das Überleben sichert, Wein aber das Herz erfreut, so könne man auch das Verhältnis von moralischer Unterweisung (ἠθικὰ μαθήματα) und mystischer Geheimlehre (ἀπόρρητα καὶ μυστικὰ θεωρήματα) verstehen; II 174: „Dunkelheit“ habe in der Bibel nicht nur eine negative Bedeutung und Mt 10,27 („*Was ich euch im Dunkeln sage, davon redet am hellen Tag*“) / Lk 12,3 belegten, dass Jesus den Jüngern schwer verständliche Geheimnisse anvertraut habe, die nicht für die Ohren der Vielen (τὰ γὰρ ἐν ἀπορρήτῳ καὶ μὴ ἐπὶ πολλῶν δύσγνωστα [...] μυστήρια) bestimmt gewesen seien; vgl. auch XIX 52.56: Jesus sagt das nicht zu allen, nur zu den Jüngern, um sie sehen zu lehren, wie Gott sieht, nicht wie die Menschen sehen – das alles wird von denen verstanden werden, die auf das hören, was für die Vollkommeneren gesprochen ist; zu Aussagen über jüdische Geheimlehren vgl. VI 64.73.76 (Lehre von der Seelenwanderung) und XIX 91ff, wo Origenes (97) von Geheimwissen spricht, das durch mündliche Tradition oder in apokryphen Büchern (ἐκ παραδόσεως ἢ ἐξ ἀποκρύφων) überliefert ist; zur Esoterik bei Origenes insgesamt vgl. Monaci, Art. Esoterico / essoterico, in: dies., Dizionario 144-150.

⁵⁴ Vgl. I 245.

⁵⁵ Vgl. VI 105.

⁵⁶ XIII 43,287 (IV 269,19f): περὶ τοῦ πλήθους τῶν πιστευόντων ἀπορούτων διδασκαλίας τρανούσης αὐτοῖς περὶ ὧν πιστεύουσιν.

„Die Wege dieses Lammes [...] sind viele, einige von ihnen sind den Vielen (τοῖς πολλοῖς) bekannt, aber andere entgehen der Kenntnis so vieler (τοὺς τοσοῦτους) und sind nur denen bekannt, die der göttlichen Weisheit für würdig befunden werden.“⁵⁷

Die Stelle Joh 2,23-25, wo vom Glauben vieler an den Namen Jesu aufgrund der Zeichen die Rede ist, führt ihn sogleich zu einer abstuften Unterscheidung zwischen dem unvollkommenen Glauben an den Namen Jesu, welcher Merkmal der Vielen sei, und dem Glauben an Jesus selbst, der den Wenigen zugeordnet werden müsse, die, noch einmal im Bild aus Mt 7,14, den schmalen Weg gehen, der zum Leben führt.⁵⁸

Solche und ähnliche Aussagen können auch im Zusammenhang mit platonisch gefärbten Formulierungen begegnen, so zum Beispiel im zweiten Buch, wo Origenes im Zusammenhang mit einer weit ausholenden Klärung des Begriffs „Logos“ zunächst davon spricht, dass die höheren Dinge für diejenigen verschlossen seien, die „unten“ und noch „im Fleische“ sind. Dieses Nichtverstehen der höheren Dinge und ihrer Schönheit wird aber ausdrücklich auf den mangelnden Willen, sie zu erhalten, zurückgeführt. Die für die platonische Philosophie grundlegenden Begriffe „Schatten“, „Typen“ und „Bilder“ dienen Origenes sodann zur Unterscheidung des auf Erden weilenden Logos von dem im Himmel befindlichen, worauf in unmittelbarem Anschluss Origenes der Überzeugung Ausdruck verleiht, dass „die Mehrzahl derer, die als Gläubige angesehen werden“ (τὰ δὲ πλῆθη τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων), lediglich Schüler des Schattens des Logos, aber nicht des wahren Logos seien.⁵⁹

Das Verhältnis zwischen den Vielen und den Wenigen kann Origenes auch mit der Unterscheidung von Pistis und Gnosis, von Glaube und Erkenntnis formulieren, wie im 19. Buch eine Erklärung zu Joh 8,21 („*Ich gehe fort, und ihr werdet mich suchen, und ihr werdet in eurer Sünde sterben. Wohin ich gehe, dorthin könnt ihr nicht gelangen*“) zeigt, die einer näheren Betrachtung wert ist:

„Viele glaubten an ihn, nicht viele aber erkannten ihn (πολλοὶ μὲν οὖν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, οὐ πολλοὶ δὲ ἔγνωσαν αὐτόν), da von denen, die an ihn geglaubt haben, (nur) diejenigen, die in seinem Wort bleiben, die wahrhaft seine Jünger werden, die Wahrheit erkennen werden. Aber nicht die Vielen, die an ihn geglaubt haben, bleiben in seinem Wort, und nicht die Vielen werden wahrhaft seine Jünger. Deshalb werden auch nicht viele die Wahrheit erkennen, und wenn ‚*die Wahrheit frei macht*‘ (vgl. Joh 8,32), werden sie⁶⁰ nicht frei; denn es sind sehr wenige, die sich auf die Freiheit zubewegen.“⁶¹

⁵⁷ VI 58,298 (IV 167,2-5).

⁵⁸ Vgl. X 307-311.

⁵⁹ Vgl. II 47-50; Zitat § 50 (IV 60,19); weitere Beispiele für eine platonisierende Verwendung des Gegensatzes von „oben“ und „unten“: VI 257; X 41ff; XIII 267; XIX 127ff; platonisches Gedankengut ferner zum Beispiel in I 167 (IV 31,30): nichts sinnlich Wahrnehmbares ist wahr (οὐδενὸς αἰσθητοῦ ὄντος ἀληθινοῦ); X 110: die σωματικὰ sind Abbilder der πνευματικὰ und die ἱστορικὰ Abbilder der νοητὰ.

⁶⁰ Das „sie“ kann sich nur auf die Vielen beziehen, es liegt also eine Nachlässigkeit in der Satzkonstruktion vor; Zusätze neuzeitlicher Herausgeber wie εἰ μὴ ἀλήθεια ἐλευθεροῖ oder ein πολλοὶ vor dem οὐ γίνονται in Z. 27 (aufgeführt im kritischen Apparat der SC-Ausgabe) verdeutlichen die Schwierigkeit.

⁶¹ XIX 11,66f (IV 310,21-28).

Die Textpassage beginnt mit einer These: Gegenstand von Glaube und Erkenntnis ist Jesus, wobei glauben den Vielen, erkennen aber ausdrücklich nicht den Vielen, also nur wenigen zukommt. In der Begründung der These wird deutlich, dass glauben und erkennen nicht als Gegensatz gedacht werden, sondern der Glaube geradezu als Voraussetzung des Erkennens erscheint. Damit aus Glaube Erkenntnis werden kann – wobei die Erkenntnis Jesu mit der Erkenntnis der Wahrheit gleichgesetzt wird – müssen zwei Voraussetzungen erfüllt sein: (1) in seinem Wort bleiben und (2) wahrhaft sein Jünger werden. Damit wird aber schon deutlich, dass Erkenntnis keineswegs auf naturgegebenen Voraussetzungen beruht, sondern auf dem Willen und der Anstrengung zur Nachfolge Jesu. Im zweiten und dritten Satz erfährt die Aussage eine Vertiefung und Zuspitzung. Eindringlich wird durch dreimalige Wiederholung (οὐχὶ δὲ οἱ πολλοὶ – οὐδὲ οἱ πολλοὶ – οὐδὲ πολλοὶ) herausgestellt, dass Nachfolge und Erkenntnis der Wahrheit von den Vielen gerade nicht zu erwarten ist. Schließlich folgert Origenes durch das Einblenden von Joh 8,32, dass auch Freiheit dann nur für wenige möglich ist, da ihr Erreichen an das Erlangen von Wahrheit gebunden ist. Bedenkt man, dass die Freiheit aller Vernunftwesen zu den Grundoptionen im Denken des Origenes gehört und daher Anstrengungen zur Nachfolge auch allen möglich und zumutbar sind, dann gewinnt die Aussage mehr als nur einen Anflug von Enttäuschung. Die Zuspitzung, die in diesem zweiten Gedanken liegt, erfolgt auch sprachlich: Es werden nicht mehr die Nicht-Vielen genannt, sondern erstmals ausdrücklich die Wenigen (ὀλίγοι), und zwar deutlich verstärkt durch das Beifügen des Adverbs σφόδρα.

Bereits in der deutschen Übersetzung, mehr aber noch bei zusammenhängender Lektüre des griechischen Textes erscheinen auch dessen stilistische Qualitäten. Origenes betont mit der wiederholend-kreisenden Gedankenbewegung, die den mit johanneischen Texten halbwegs vertrauten Leser natürlich auch an den besonderen Stil seiner Vorlage denken lässt, die Bedeutung seiner Aussage. Wer die Untersuchung von Gennaro Lomiento zu den ersten uns erhaltenen Kapiteln des origeneischen Matthäuskommentars beziehungsweise ihren Wiederhall im Vorwort von Hermann-Josef Vogts Übersetzung dieses Werks⁶² kennt, ist für die Möglichkeit sensibilisiert, bei Origenes auch Ansätze zu dichterischer Gestaltung seiner Aussagen zu finden, wie sie etwa langsames Lesen des griechischen Textes oder dessen Abdruck in Sinnzeilen deutlich machen können. Zur Veranschaulichung sei der dritte Satz unserer Textpassage in dieser Weise präsentiert:

διόπερ οὐδὲ πολλοὶ γινώσκονται ἀλήθειαν,
καὶ εἰ ἀλήθεια ἐλευθεροῖ,
ἐλεύθεροι οὐ γίνονται·
σφόδρα γὰρ ὀλίγοι χωροῦσι τὴν ἐλευθερίαν.

Sowohl die syntaktische Fügung als auch die klanglichen Qualitäten dieses Satzes lassen über die Semantik hinaus seine Aussage in einer besonderen Betonung erscheinen. Wenn Origenes an dieser Stelle die Sprachgestaltung dem Inhalt in einer auffälligen Weise dienstbar macht, dann lässt dies zusätzlich seine Enttäuschung über das Nichterkennen der Mehrzahl seiner Mitschris ten zu Tage treten, welches ja nicht ein Nicht-Können ist, sondern vielmehr ein Nicht-Wollen im Sinne einer Verweigerung von Anstrengungsbereitschaft, von Bewegung auf ein Ziel hin, an dem Erkenntnis und Freiheit zusammenfallen.

Wie sehr für Origenes Erkenntnis an das rechte Handeln geknüpft ist, macht auch der weitere Kontext der zitierten Stelle deutlich, welcher der Auslegung von Joh 8,19-21 gilt und mehr-

⁶² Vgl. Lomiento, *Christo didaskalos* 32ff und Vogt, *BGL* 18,44-49.

fach vom höheren Rang der Gnosis gegenüber der Pistis, der Erkenntnis Gottes gegenüber einem bloßen Glauben an ihn handelt.⁶³ Es ist die Schrift, die ihm unmittelbar zeigt, dass man ohne die richtige Lebensführung nicht im Besitz der Erkenntnis Gottes sein kann.⁶⁴ Und es ist die Schrift, aus der er die Bedeutung des rechten Wollens ableitet: In § 70 schreibt er mit großer Deutlichkeit über diejenigen, zu denen Jesus in Joh 8,21 sagt, sie müssten in ihrer Sünde sterben, dass sie wegen ihres fehlenden Willens unfähig zur Nachfolge seien, denn sonst ergäbe das Herrenwort keinen Sinn. Rechtes Wollen und rechtes Tun werden auch in diesem Zusammenhang als die eine Seite einer Münze angesehen, deren andere der rechte Glaube ist, so dass Origenes im Zusammenhang mit der Deutung dieses Jesusworts schließlich mit den Worten aus Jak 2,17 sagen kann, dass Glaube ohne Werke tot sei.⁶⁵ Dass der rechte Wille über der Größe der rechten Tat stehen kann, wird ihm aus der Betrachtung des Jesusworts über das Scherflein der armen Witwe im Tempel (Mk 12,41-44; Lk 21,1-4) klar: Wer seine Möglichkeiten ausschöpfe, dem werde die Tat höher angerechnet als dem, der zwar mehr geleistet, dabei aber seine Möglichkeiten nur teilweise zum Einsatz gebracht habe.⁶⁶ Hier erweist sich einmal mehr, wie sehr Origenes echter Hörer des Wortes ist, denn seine Folgerung in der geistigen Deutung der Stelle, die Witwe habe die göttlichen Dinge sehr einfach verstanden und in Übereinstimmung mit ihrem Verstehen gelebt,⁶⁷ steht durchaus in einer gewissen Spannung zu seinen anderen Aussagen über das einfache Verstehen der göttlichen Dinge.⁶⁸

Als letztes Beispiel für das Verhältnis der Vielen zu den Wenigen aus der Sicht des Origenes sei noch ein Abschnitt aus der Behandlung der Täuferperikope angeführt, wo deutlich anklingt, dass rechtes Wollen und rechtes Handeln nicht bei der Mehrheit zu finden sind. Im Zuge eines ausführlichen Vergleichs zwischen den Textfassungen des Johannesevangeliums und denen der Synoptiker erklärt er den Wechsel von Singular zu Plural („*Bringt Frucht hervor!*“ – „*Bringt Früchte hervor!*“) in der Aufforderung des Täufers an die Pharisäer und Sadduzäer in Mt 3,8 auf der einen und an die Volksmenge (πρὸς δὲ τοὺς ὄχλους) in Lk 3,8 auf der anderen Seite damit, dass die Menge noch nicht einmal begonnen habe, gute Taten auszuführen:

„Vielleicht ist es so, dass die Pharisäer aufgefordert werden, die Frucht der Umkehr schlechthin hervorzubringen, die nichts anderes ist als der Sohn und der Glaube an ihn, die Volksmenge dagegen, weil sie nicht einmal den Anfang guter Taten (ἀρχὴν ἀγαθῶν) vorweisen kann, aufgefordert wird, alle (einzelnen) Früchte der Umkehr hervorzubringen.“⁶⁹

⁶³ Vgl. XIX 16-25, wo als Ziel der Erkenntnis Gottes die Vereinigung mit ihm beschrieben wird.

⁶⁴ Vgl. ebd. 13-15; 13 (IV 300,32): [...] μὴ βιοῖ δὲ καλῶς [...] οὐκ ἔχειν γνῶσιν θεοῦ.

⁶⁵ Vgl. XIX 152.

⁶⁶ Vgl. XIX 46 ff.

⁶⁷ XIX 48 (IV 307,31 - 308,1): τὴν πενιχρὰν χήραν [...] ἀπλούστερον περὶ τῶν θείων φρονοῦσαν, καὶ ἀνάλογον τούτοις βιοῦσαν.

⁶⁸ Als Mann der Kirche und Ausleger des Wortes Gottes ist ihm als entscheidendes Kriterium, wie man ein Sohn Gottes wird, die Nächstenliebe selbstverständlich (vgl. XX 290-292); gegenüber der gnostischen Naturenlehre vermag er klar den Standpunkt herauszuarbeiten, dass das Nichtverstehen des Wortes Gottes und das Nicht-aus-Gott-Sein immer schuldhaft ist und jeder die Möglichkeit hat aus Gott zu sein: indem er die Feinde liebt und für die betet, die ihn missverstehen (vgl. XX 309).

⁶⁹ VI 27,141 (IV 137,8-12).

3.3 Stufen der Erkenntnis

3.3.1 Vier Arten des Gottesglaubens (II 12-33)

Im Zuge der ausführlichen Auslegung des dritten Versteils von Joh 1,1 (καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) kommt Origenes zu einer Unterscheidung von vier Gruppen von Menschen, die anhand des Gegenstandes ihrer Gottesverehrung durchgeführt werden könne. Der Gedankengang beginnt mit der Beobachtung des fehlenden Artikels bei θεὸς und mit der Anzeige einer wichtigen sich daraus ergebenden Differenzierung (§ 12-18). Im Unterschied zu *dem* Gott als der unerschaffenen Ursache allen Seins komme *dem* Logos als Quelle des Logos in jedem Vernunftwesen die artikellose Bezeichnung θεὸς zu (§ 14f)⁷⁰. Die Bedeutung dieser Distinktion für die Rechtgläubigkeit macht Origenes sogleich klar, wenn er auf die Vielzahl derer verweist, die fromm sein wollen und gerade deswegen entweder durch das Leugnen einer eigenständigen Natur des Sohnes oder durch das Leugnen seiner Gottheit in einen falschen Glauben geraten, weil sie fürchten, zwei verschiedene Götter zu verehren (§ 16). Ihr Problem könne durch die Unterscheidung des Gottesbegriffs mit Hilfe des Artikels gelöst werden: Mit Artikel bezeichne der Begriff Gott selbst, den Vater Jesu Christi, den einzigen und wahren Gott (αὐτόθεος), ohne Artikel dagegen alle anderen Götter, die an seinem Gottsein teilhaben und nach seinem Bild geformt sind⁷¹, an erster Stelle den Logos, weil er im Anfang bei Gott war (§ 17f). Wer aber sind diese anderen Götter außer dem Logos Gottes? Ihre Existenz vermag Origenes schon aus der Bezeichnung „Gott der Götter“ in Ps 50,1 abzuleiten, ihre nähere Bestimmung als die Gestirne am Firmament liefert ihm Dtn 4,19 („Wenn du die Augen zum Himmel erhebst und das ganze Himmelsheer siehst, die Sonne, den Mond und die Sterne, dann lass dich nicht verführen! Du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen und ihnen nicht dienen. Der Herr, dein Gott, hat sie allen anderen Völkern überall unter dem Himmel zugewiesen.“)⁷²

Wie sich der Logos zum Vater verhalte, nämlich als dessen Abbild, so verhalte sich auch der jedem Vernunftwesen innewohnende Logos zu *dem* Logos. Vater und Logos könnten daher jeweils als Quelle bezeichnet werden: der Vater als Quelle des Gott-Seins, der Sohn als der αὐτόλογος als Quelle des Logos-Seins (§ 20). Im Zuge des Gedankengangs gelangt Origenes zu einer vierfachen Abstufung sowohl des Gottes- als auch des Logos-Begriffs. Leitend ist zunächst die Unterscheidung zwischen (1) Gott mit Artikel, (2) Gott ohne Artikel, (3) Götter verstanden als Gestirne und schließlich, da Origenes die alttestamentlichen Aussagen von den Gestirnen als „Göttern“ durchaus positiv versteht, (4) das, was sonst fälschlicherweise als Götter verehrt wird. Von ihr leitet Origenes, erkennbar um Systematisierung bemüht, die Unterscheidung Logos bei Gott – fleischgewordener Logos – am Logos teilhabende Logoi – fälschlicherweise so bezeichnete Logoi (ἄλογοι λόγοι) ab (§ 23).

⁷⁰ Die Unterscheidung lässt sich im Deutschen nur schwer wiedergeben (vgl. die Einheitsübersetzung: „und das Wort war Gott“), deutlich wird sie zum Beispiel in der Übersetzung von Wucherpfennig, Johannesprolog 488, wo der Vers mit „und Gott von Art war das Wort“ übersetzt wird (Hervorh. von mir).

⁷¹ II 2,18 (IV 55,3f): ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου.

⁷² Fassung der Einheitsübersetzung; zur Einschätzung der Gestirne durch Origenes vgl. Kap. 2 Anm. 64, 87 und 88.

Die Überlegung mündet schließlich in eine vierfache Abstufung des Gottesglaubens, deren Betonung schon aus der Wiederholung (§ 27-31 und 32-33) deutlich wird.⁷³ Vier Menschengruppen werden jeweils zunächst anhand ihrer Gottesbeziehung, dann anhand ihrer Zuordnung zu einer Abstufung des Logos-Begriffs unterscheidbar, und Origenes unterstreicht mit einem Durchzählen der Stufen die Abgrenzung dieser Gruppen:

(1) An erster Stelle stehen diejenigen, die als ihren Gott den Gott des Universums anbeten und geradezu als sein Anteil bezeichnet werden können. Auf den Logos bezogen sind es die, welche an *dem* Logos Anteil haben, wie schon im Alten Testament die Propheten Hosea, Jesaja und Jeremia, von denen geschrieben steht, dass *das* Wort Gottes zu ihnen gekommen sei.

(2) Den zweiten Rang nehmen die Verehrer des Gottessohnes ein, die aber mit zwei Paulusworten eine deutliche Abqualifizierung erfahren:

„An zweiter Stelle aber stehen diejenigen, die nichts wissen ‚außer *Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten*‘ (1Kor 2,2) und die in der Meinung, dass der fleischgewordene Logos (bereits) der ganze Logos sei, Christus nur ‚*dem Fleische nach kennen* (vgl. 2Kor 5,16): Dies ist die Mehrzahl derer, die als Gläubige angesehen werden (τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων).“⁷⁴

Bemerkenswert ist hier die Umformung des paulinischen Gedankens. Dem größeren Teil der Mitglieder in den christlichen Gemeinden wird die Fähigkeit abgesprochen, den irdischen Jesus zu transzendieren und zur Erkenntnis des himmlischen Christus zu gelangen. Es handelt sich wie im ersten Buch des Kommentars um die Unterscheidung von pneumatischem und leiblichem Christsein, wie es im geistigen und im buchstäblichen Verstehen der Schrift zum Ausdruck kommt. Gunnar af Hällström sieht in dieser zweiten Gruppe Simplices, die ihre Freude an den Erzählungen der Evangelien über Jesus hatten, ohne Origenes in seinen anspruchsvolleren christologischen Darlegungen etwa über die Präexistenz Christi oder sein Wirken im Alten Testament folgen zu können.⁷⁵ Ihr Anhängen an die sichtbaren Dinge und – dem entsprechend – an den Buchstaben der Schrift, an einen Christus κατὰ σάρκα, werde in der platonischen Abwertung eines θεὸς αἰσθητός besonders treffend gespiegelt.⁷⁶

(3) An dritter Stelle stehen die Verehrer von Sonne, Mond und Sternen (§ 32). Sie werden gleichgesetzt mit den Mitgliedern der populären griechischen Philosophenschulen, denen Origenes immerhin noch ein Anhängen an Logois, die an dem einen Logos teilhaben, attestieren kann (§ 30). Über die Verehrung von „Göttern“ sagt Origenes ausdrücklich, dass sie auf eine Maßnahme der göttlichen Oikonomia zurückzuführen ist. Auf die fiktive Frage, warum Gott überhaupt die Gestirne den Völkern zugewiesen habe, den Israeliten aber nicht, lautet nämlich seine Antwort: um auch diejenigen, die nicht zum geistigen Verstehen aufsteigen können, durch die Gabe sinnlich wahrnehmbarer Götter (αἰσθητῶν θεῶν) vom Abfall an Idole und Dämonen zu bewahren (§ 26).

⁷³ Zu Beginn des § 32 spricht Origenes als Überleitung zu seiner Wiederholung ausdrücklich von der Bedeutung dieser τέσσαρα τάγματα.

⁷⁴ II 3,29 (IV 56,32 - 57,2).

⁷⁵ Vgl. Hällström 72-75; 74: „There is nothing greater for the simplices than the stories about Jesus Christ.“

⁷⁶ Vgl. ebd. 74f: „The simplices, knowing Christ κατὰ σάρκα, cleave to this visible side of him. [...] They fear the Father and take refuge in Christ. But in Christ they stick to the lowest aspect, to the shadow of his true nature. [...] They are advocates of things visible, of αἰσθητά. Moreover, their God is a visible God, Christ κατὰ σάρκα.“

(4) Den unteren Abschluss bilden die Anbeter toter und seelenloser Idole. Auch für sie findet Origenes eine Entsprechung im Spektrum griechischer Philosophie, indem er sie mit gängigen Etikettierungen der Epikuräer und wohl auch der Anhänger des Aristoteles⁷⁷ versieht.

Konstitutiv für dieses Viererschema ist die Zweiteilung: in Christen und Heiden, in wenige geistig Verstehende und viele nur leiblich Auffassende bei den Christen, in am Logos Anteil Habende und völlig Irrende bei den Heiden.⁷⁸ Auch hier ist die Perspektive der Abstufung nicht heilsgeschichtlich, sondern philosophisch gewählt: An *dem* Logos konnten schon die Propheten Anteil haben, und die Gegenwärtigen haben den Glaubenden des Alten Testaments nichts voraus, sondern fallen hinter diese sogar zurück, wenn ihr Erkennen des Logos kein pneumatisches ist. Die Kenntnis Christi als des Fleischgewordenen und Gekreuzigten allein verleiht jedenfalls keinen Vorrang.

3.3.2 Drei Arten des Schriftverständnisses: Jesus und die Samariterin an der Jakobsquelle (XIII 8-42)

Wo es um die verschiedenen Möglichkeiten der Schriftauslegung geht, rücken bei der Unterscheidung verschiedener Gruppen von Menschen auch die Gnostiker wieder in den Blickwinkel. Anlass ist die Kommentierung der Perikope von der Begegnung Jesu mit der Samariterin an der Jakobsquelle (Joh 4,1-42), die Origenes im 13. Buch seines Kommentars mit der Auslegung von Vers 13f fortsetzt. Die Deutung von Joh 4 bildete einen Schwerpunkt im Johanneskommentar des Herakleon, was schon der quantitative Befund sichtbar macht: Genau die Hälfte, nämlich 24 der 48 bei Origenes erhaltenen Fragmente des Kommentars beziehen sich auf Joh 4. Für Origenes stellt daher dieser Abschnitt des Johannesevangeliums eine besondere Herausforderung dar, Herakleon zu widerlegen und zu überbieten.

Origenes beginnt die Auslegung von Joh 4,13f („Jesus antwortete ihr: Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt“) mit der Unterscheidung von wörtlicher und übertragener Bedeutung der Begriffe „hungern“ und „dürsten“ (§ 8-14). Auch das Wasser, dessen Genuss den Durst nur für eine gewisse Zeit löschen kann, vermag er übertragen, nämlich als Lehre aufzufassen, denn auch das Akzeptieren und Aufnehmen einer Lehre führe nach einer gewissen Zeit zu neuen Fragen und zu neuem Suchen (§ 15). Damit bahnt Origenes den Weg, im Jakobsbrunnen in Joh 4 die Heilige Schrift verkörpert zu sehen (§ 31). Die Gegenüberstellung des Wassers der Quelle und des von Jesus stammenden Wassers führt Origenes zu den bereits erwähnten⁷⁹, esoterisch anmutenden Aussagen über den bloß einführenden Charakter selbst einer genauen Kenntnis der ganzen Schrift und den aus einigen Schriftstellen⁸⁰ abgeleiteten unaussprechlichen, jenseits der Schrift liegenden

⁷⁷ Vgl. Blanc, SC 120, 226 Anm. 1 und, ihr folgend, Heine, FOTC 80, 102 Anm. 46.

⁷⁸ Die Gnostiker geraten bei dieser Aufstellung nicht wie in den Darlegungen zu PA IV und in den nachfolgenden zu JohKom XIII ausdrücklich in den Blick.

⁷⁹ Vgl. oben Nr. 3.2.

⁸⁰ Joh 21,25: „Es gibt aber noch vieles andere, was Jesus getan hat. Wenn man alles aufschreiben wollte, so könnte, wie ich glaube, die ganze Welt die Bücher nicht fassen, die man schreiben müsste.“

Offb 10,4: „Als die sieben Donner gesprochen hatten, wollte ich es aufschreiben. Da hörte ich eine Stimme vom Himmel her rufen: Halte geheim, was die sieben Donner gesprochen haben; schreib es nicht auf!“

1Kor 4,6: „Nicht über das hinaus, was in der Schrift steht“.

und nur den Wenigen zugänglichen göttlichen Geheimnissen (§ 26-36). Origenes scheint hier gedanklich an das Ende seines hermeneutischen Traktats in PA IV anzuknüpfen, wo er auf die Unvollkommenheit allen irdischen Erkennens und auf die Unmöglichkeit, göttliche Geheimnisse mit menschlicher Sprache auszudrücken, hinweist.⁸¹ Im Unterschied zu dort geht es aber in diesem Textabschnitt nicht um die Demut des Erkennenden angesichts der Begrenztheit seines und jedes irdischen Daseins, sondern um die Abgrenzung der Erkenntnis jenseits der Schrift von dem, was der Buchstabe auszudrücken vermag, und damit auch um die Abgrenzung derer, die – durchaus im Bereich des Irdischen – Zugang zur höheren Erkenntnis besitzen, von denen, die im Bild der Herde Jakobs, also des bloß Animalischen, auf diesen Zugang verzichten müssen. An kaum einer anderen Stelle seines erhaltenen Werks klingt Origenes' Tonfall näher am gnostischen Sprachgebrauch als in diesem Abschnitt, wo er davon spricht, dass einige der wichtigeren und göttlicheren Mysterien von der Schrift gar nicht eingefasst worden sind (§ 27), dass auch eine genaue Kenntnis der ganzen Schrift nur sozusagen Anfängerwissen vermitteln⁸², dass der Menge die tiefere Erkenntnis gar nicht möglich sei (§ 33) und diese ihr, um sie zu schonen (§ 33), auch gar nicht mitgeteilt werden dürfe, wie es die zum Beleg gesammelten Schriftstellen zeigen (§ 28f; 32).

Dass aber auch hier, wie im Eingangsteil seines Kommentars, nicht wirklich esoterisches Geheimwissen gemeint ist, sondern der Überstieg von wörtlicher zu geistiger Schriftauslegung, das Fortschreiten von der Schrift zu Jesus als des in ihr waltenden Logos, macht Origenes im Blick auf das auszulegende Herrenwort deutlich: Wenn die Jakobsquelle für die Schrift steht, und zwar nicht nur für das Alte, sondern ausdrücklich auch für das Neue Testament, dann kann diese allein den Durst nach Erkenntnis nicht dauerhaft stillen, dann muss noch etwas hinzukommen, das nur Jesus zu geben vermag:

„Die Schriften⁸³ nun sind Einführungen (εἰσαγωγὰι), genannt Jakobsquelle; von ihnen muss man, wenn man sie sorgfältig durchdacht hat, zu Jesus hinaufsteigen, damit er uns die Quelle sprudelnden Wassers zum ewigen Leben schenkt.“⁸⁴

Wie der Schluss des Abschnittes (§ 42) zeigt, hat Origenes hier durchaus Anstrengung und harte Arbeit im Blick. Die von Jesus geschenkte höhere Erkenntnis sei nur dem möglich, der sich mit größter Sorgfalt (ἐπιμελέστατα) um das Verstehen der Schrift bemüht hat. Im Bild ausgedrückt: Das Wasser, das der Logos gibt und das sich vom Wasser der Jakobsquelle unterscheidet, erhält man nur, wenn man vorher entsprechenden Eifer beim Schöpfen aus eben dieser Quelle gezeigt hat. Schließlich gelangt Origenes zur Unterscheidung von drei Gruppen von Bibellesern: den Kundigen, den Einfachen und den Häretikern. Die Kernaussage lautet:

2Kor 12,4: „Und ich weiß, dass dieser Mensch in das Paradies entrückt wurde; ob es mit dem Leib oder ohne den Leib geschah, weiß ich nicht, nur Gott weiß es. Er hörte unsagbare Worte, die ein Mensch nicht aussprechen kann.“

Sir 3,21: „Suche nicht zu ergründen, was zu hoch für dich ist; untersuche nicht, was jenseits deiner Fähigkeiten liegt!“

⁸¹ Vgl. oben Nr. 2.5.4.

⁸² XIII 5,30 (IV 230,13-15): οἶμαι δὲ τῆς ὅλης γνῶσεως στοιχεῖα τινα ἐλάχιστα καὶ βραχυτάτας εἶναι εἰσαγωγὰς ὅλας γραφάς [...].

⁸³ Göglers 245 ergänzt unzutreffend „des [Alten Bundes]“ (sic!), um eine heilsgeschichtliche Sicht zu retten, die aber hier gerade nicht vorliegt.

⁸⁴ XIII 6,37 (IV 231,6-9).

„Diejenigen, die nach den Schriften weise sind,⁸⁵ trinken wie Jakob und seine Söhne. Die Einfacheren und Einfältigeren aber (οἱ δὲ ἀπλούστεροι καὶ ἀκεραιότεροι) die als die ‚Schafe Christi‘ (vgl. Joh 10,2-5) bezeichnet werden, trinken wie die Herden Jakobs. Die aber die Schriften falsch verstehen und unter dem Vorwand, sie verstanden zu haben, Worte von übler Bedeutung zusammenstellen (δύσφημά τινα συνιστούντες), trinken wie die Samariterin getrunken hat, bevor sie an Jesus glaubte.“⁸⁶

Von denen, die Zugang zur Erkenntnis besitzen, sagt Origenes in § 38, dass sie wie Jakob und seine Söhne verständig (ἐπιστημόνως) trinken, also über Wissen beziehungsweise wissenschaftliche Fähigkeit (ἐπιστήμη) verfügen. Es sind diejenigen, welche um den hinter ihrem Wortsinn erscheinenden geistigen Gehalt der Schrift wissen und sowohl über das Methodeninstrumentarium als auch über die notwendige Hingabe zu seiner Erschließung verfügen. Ihnen stehen die einfachen Gläubigen gegenüber. Das Bild der Herde drückt im Kontext einerseits ihre sozusagen animalische Schlichtheit aus – in § 38 spricht Origenes vom einfachen (ἀπλούστερον) und viehischen (κτηνωδέστερον) Trinken der Herden Jakobs –, andererseits ihre unverhältnismäßig höhere Zahl.⁸⁷ Den Häretikern schreibt Origenes Schaden anrichtende Wortverdrehungen zu und er lässt auch so etwas wie böse Absicht anklingen. Auf der anderen Seite sind es aber sie und nicht die schlichten Gläubigen, denen im Kontext der Perikope von der Samariterin an der Jakobsquelle der entscheidende Erkenntnisgewinn zugetraut wird.

Hierin liegt auch der wesentliche Unterschied zur Aufstellung der verschiedenen Arten des Umgangs mit der Schrift in PA IV 2. Wird dort den Juden, Häretikern und einfachen Gläubigen gleichermaßen eine litteralistische Verkennung der alttestamentlichen Texte vorgeworfen, so sieht sich hier, wo im Übrigen die jüdische Schriftauslegung nicht eigens in den Blick genommen wird, Origenes mit dem Umstand konfrontiert, dass auch die Gnostiker über allegorische Schriftauslegung verfügen und die Trennlinien zwischen Richtig und Falsch daher nicht nur entlang des wörtlichen Schriftverständnisses verlaufen. Dass mit dem Überstieg des Wortsinnes so etwas wie eine gemeinsame Basis mit den Gnostikern besteht, lässt diese, zumindest unter diesem Blickwinkel, näher an die Erkenntnis heranrücken als die Menge der einfacheren Christen.

Dieser Eindruck wird durch die folgende Auslegung von Joh 4,16-18 noch verstärkt. An dieser Stelle bestätigt Jesus die Aussage der Samariterin, keinen Mann zu haben, deckt aber auf, dass sie in der Vergangenheit bereits mit fünf Männern gelebt hat und jetzt mit einem sechsten lebt, der jedoch nicht ihr rechtmäßiger sei. Origenes bewältigt das Problem der Anstößigkeit dieser Aussage, indem er sie auf den Glaubens- und Erkenntnisweg der Frau hin deutet (§ 51f). Jede Einführung in den christlichen Glauben erfolge durch die biblischen Schriften und beginne mit deren wörtlichem, somatischem Verständnis, welches sich auf das sinnlich Wahrnehmbare beschränke. Die Fünzfzahl der Ehemänner entspreche der Fünzfzahl der Sinne; sie zeige an, dass bei der Lektüre der Schrift am Anfang des Erkenntnisweges die Seele an die Wahrnehmung der fünf Sinne gebunden sei. Wenn sie nach dem Verweilen beim Sinnenhaften später sich darüber erhebe, zum Geistigen aufsteigen wolle und dabei an eine Lehre gerate, die zwar auf das Geistige ausgerichtet und der allegorischen Auslegung fähig, dennoch

⁸⁵ κατὰ τὰς γραφὰς; Blanc, SC 222, 52 Anm. 1 weist zu Recht auf die Ungenauigkeit der freien, eher interpretierenden Übertragung Göglers dieser Stelle („Wer die Schrift weise liest“) hin.

⁸⁶ XIII 6,39 (IV 231,15-20).

⁸⁷ Noch am Ende von § 42 betont Origenes, dass die Vielen unter einem großen Mangel an Übung im Bemühen um den Inhalt der Schrift leiden.

aber falsch sei, dann könne dies im Bild des sechsten Mannes ausgedrückt werden, dem sich die Seele zuwendet, nachdem sie den fünf vorherigen den Scheidebrief ausgestellt hat. Man gewinnt hier den Eindruck, Origenes habe sehr konkret Leser vor Augen, die sich wie Ambrosius von der Gnosis zum großkirchlichen Glauben bekehrt haben, denn er fährt in der den Leser einbeziehenden Wir-Form fort:

„Und wir werden bei jenem bleiben, bis Jesus kommt und uns über den Charakter eines solchen Mannes zur Einsicht bringt. Aber nachdem das Wort des Herrn gekommen ist und mit uns gesprochen hat, verleugnen wir jenen Mann und sagen: *Ich habe keinen Mann*'. Dann lobt uns der Herr und sagt: *Du hast richtig gesagt: Ich habe keinen Mann*' (Joh 4,17).“⁸⁸

Es wird deutlich, wie variabel Origenes Aufstellungen wie die in § 39 gestaltet. Mit großer Freiheit vermag er je nach den konkreten Erfordernissen einer Auslegung gewissermaßen ad hoc festzulegen, wer bei einer Darstellung von Gruppen rechten und falschen Glaubens beziehungsweise rechten und falschen Verstehens Erwähnung findet und in welcher Reihenfolge oder Abstufung dies geschieht. Ohne Hervorhebung der Gnostiker erscheinen Heterodoxe und einfachere Kirchenmitglieder bei der Auslegung von Joh 4,19-23, wo es um die Unterscheidung der Anbetung Gottes auf dem Berg Garizim einerseits und in Jerusalem andererseits von der Anbetung „*im Geist und in der Wahrheit*“ geht. Sowohl Häretiker als auch die Menge der Gemeindechristen würden die Anbetung Gottes in einer vorläufigen, unvollkommenen Weise praktizieren, von der die Gottesverehrung des Vollkommenen abzuheben sei, der, wie die Engel Gottes, den Vater in einer kontemplativeren, klareren und göttlicheren Weise anbetet (§ 98).⁸⁹

3.3.3 Die Möglichkeit des Dazulernens

Bei der Unterscheidung verschiedener Gruppen von Menschen geht es Origenes immer auch um den Gedanken der Aufstiegs, der jedem vernunftbegabten Wesen möglich ist. Auch wenn er nur die Gläubigen im Blick hat, legt er verschiedene Arten sehr variabel fest. Die diesbezüglichen Beobachtungen in der Grundlagenschrift⁹⁰ finden auch durch die Untersuchung des Johanneskommentars Bestätigung: Origenes kann die Einfachen den Vollkommenen gegenüberstellen, er kann dazwischen eine Gruppe von „Fortgeschrittenen“ stellen oder mehrere solcher Stufen beschreiben; leitend ist stets das Interesse, die Möglichkeiten eines Fortschreitens aufzuzeigen und für das geistige, höhere Verständnis der christlichen Glaubensinhalte zu werben.⁹¹

Belege lassen sich vor allem aus dem 32. und letzten Buch seines erhaltenen Kommentarwerks anführen, wo Origenes die Perikopen von der Fußwaschung und von den Worten Jesu beim letzten Abendmahl bis Joh 13,33 interpretiert. Bereits die Tatsache, dass von einem Abendmahl die Rede ist, lässt ihn – unter Hinweis auf seine Homilien zum Lukasevangelium – zu einer allegorischen Auslegung gelangen: Das Frühstück als die erste Mahlzeit des Tages

⁸⁸ XIII 9,52 (IV 233,25-30).

⁸⁹ In § 110f macht Origenes noch einmal deutlich, dass die „Sklaven des Buchstabens“ nicht als die wahren Gottesverehrer angesehen werden könnten. Nur die in Geist und Wahrheit anbeten seien zur geistigen Erkenntnis des Gesetzes fähig, könnten aber im Zusammenhang mit der Verehrung Gottes, wie Paulus, zur Rettung und Erziehung der anderen sich diesen auch anpassen und wie sie werden, wenn es die Gelegenheit erfordere.

⁹⁰ Vgl. oben Kap. 2.5.2.

⁹¹ Vgl. XXXII 172.

stehe für die Lehre, die den Anfängern des geistigen Lebens⁹² angemessen und vorbehalten ist. Die am Abend eingenommene Hauptmahlzeit deutet er ausdrücklich auf diejenigen, welche in ihrem Verstehen bereits Fortschritte gemacht haben.⁹³ Ebenfalls in zwei Gruppen erfolgt die Unterscheidung derer, die an der Eucharistie teilnehmen und über sie nachdenken. Anlässlich der Frage nach der „Judaskommunion“, ob also Judas, bevor gemäß Joh 13,27 der Teufel in ihn gefahren ist, den von Jesus empfangenen Brotbissen auch tatsächlich gegessen habe oder nicht, stellt Origenes beide Möglichkeiten mit den für sie sprechenden Argumenten nebeneinander, wirbt in diesem Zusammenhang aber dafür, vertieft über die Wirkweisen des Sakraments zu reflektieren.⁹⁴ Die Einfachen (οἱ ἀπλούστεροι) sollten über Brot und Kelch nach der allgemeinen Lehre über die Eucharistie (κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχὴν) denken, die aber gelernt hätten, tiefer zu hören (βαθύτερον ἀκούειν), sollten auch mitbedenken, was die göttliche Verkündigung über das nährenden Wort der Wahrheit enthalte, dass nämlich das Sakrament nur im Würdigen zur positiven Wirkung komme, beim Unwürdigen aber, so wie ein gutes und wahres Wort⁹⁵, eine Verschlechterung des Zustandes bewirke.⁹⁶

Die Jünger Jesu und ihr Verstehen nach der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn dienen Origenes als Beispiel dafür, wie Gläubige nacheinander verschiedene Erkenntnisstufen durchlaufen können. So sei die Weigerung des Petrus, sich von Jesus die Füße waschen zu lassen (Joh 13,6-8) ein Beispiel dafür, wie jemand, der im Unverstand (διὰ τὸ ἀνεπίστημον) redet, in bester Absicht Dinge sagt, die nicht gut für ihn sind.⁹⁷ Erst nach der Auferstehung seien die Jünger zur Erkenntnis gelangt und hätten, in den Worten von Joh 2,22, „*der Schrift und dem Wort, das Jesus gesprochen hatte*“, geglaubt.⁹⁸ Anlässlich der Auslegung von Joh 13,33 („*Meine Kinder, ich bin nur noch kurze Zeit bei euch ...*“) entfaltet Origenes diesen Gedanken noch einmal ausführlicher.⁹⁹ Die Anrede der Jünger mit τεκνία vergleicht er einerseits mit der Anrede „Brüder“ nach der Auferstehung in Joh 20,17, andererseits mit der Bezeichnung „Knecht“ in Joh 13,16, wo Jesus den Jüngern erklärt, dass sie ihn mit Recht Herr und Meister nennen würden und dass der Sklave nicht größer sei als sein Herr. Als Ergebnis konstruiert er daraus eine Abfolge von Stufen des Jüngerseins, welche mit dem Knechtsein beginne, mit dem Schülerstatus fortfahre, dann zum Kindsein führe und schließlich in die Bruderschaft Christi und Sohnschaft Gottes münde.¹⁰⁰ Die Reihe

δοῦλος → μαθητῆς → τεκνίον → ἀδελφὸς Χριστοῦ / υἱὸς τοῦ θεοῦ

beschreibt also einen in vier Stufen sich vollziehenden Aufstieg zur vollkommenen Jüngerschaft, der als solcher von Origenes zwar an vielen Stellen seines Kommentars thematisiert

⁹² Sie werden in Heines Übersetzung (FOTC 89, 343) wohl sachgerecht, aber ohne genaue Entsprechung im Text als Katechumenen wiedergegeben.

⁹³ Vgl. XXXII 5f; im Anschluss (§ 7) verschweigt er aber nicht eine alternative Deutung, welche das Frühstück auf das Alte Testament, die Hauptmahlzeit dagegen auf die „Geheimnisse“ des Neuen Testaments bezieht.

⁹⁴ Vgl. XXXII 300-312.

⁹⁵ Origenes liefert hier also gleichsam nebenbei eine Begründung für Schweigegebote, wie sie an die Ausübung der Arkandisziplin denken lassen.

⁹⁶ Vgl. ebd. § 310f.

⁹⁷ Vgl. XXXII 56.

⁹⁸ Vgl. X 298f.

⁹⁹ Vgl. XXXII 368-374.

¹⁰⁰ XXXII 30, 374 (IV 477,2-4): ἐπιστήσεις δὲ εἰ ὁ δοῦλος πρότερον μαθητῆς γίνεται, εἶτα τεκνίον, εἶτα ἀδελφὸς Χριστοῦ καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ; die Formulierung legt nicht nahe, dass „Bruder Christi“ und „Sohn Gottes“ hier als zwei verschiedene Stufen gedacht werden.

wird, dessen konkrete Ausformulierung an dieser Stelle jedoch singulär ist.¹⁰¹ Origenes geht es um das geistige Fortschreiten als solches, nicht aber um eine verbindliche Festlegung von einzelnen Stufen dieses Fortschreitens oder um eine randscharfe Unterscheidung bestimmter Personengruppen. Dies hängt, wie im Folgenden gezeigt wird, vor allem mit seiner Zurückweisung der gnostischen Naturenlehre zusammen.

3.4 Gotteskinder – Teufelskinder?

Die Bücher XIX und XX des erhaltenen Johanneskommentars enthalten die Interpretation der Streitgespräche Jesu mit den Juden in Joh 8, genauer: Buch XIX enthält die Auslegung zu Joh 8,19c-25b, Buch XX die zu Joh 8,37-53.¹⁰² Wie ein roter Faden durchzieht die Unterscheidung zwischen (bloß) Gläubigen und Söhnen Gottes die beiden Bücher,¹⁰³ da sie vom Inhalt der Vorlage gefordert ist, wo es allerdings sowohl um die Gegenüberstellung von unzureichendem und vollendetem Glauben als auch um die von Glaube und Unglaube geht. Origenes aber unterscheidet nicht zwischen den von Jesus angeredeten Juden in Joh 8, sondern sieht in ihnen gemäß Joh 8,31 („*Da sagte er zu den Juden, die an ihn glaubten*“) gleichermaßen solche, die bereits zum Glauben gekommen sind, deren Glaube aber noch als anfanghaft und unvollkommen erscheint.

Besonders ausführlich kommentiert Origenes die Perikope von der Teufelskindschaft der Juden (Joh 8,31-47) mit dem berüchtigten Vers 44 („*Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt*“), stellt sie doch mit ihren prädestinatianisch klingenden Formulierungen¹⁰⁴ ein ideales Einfallstor für die Lehre verschiedener Menschenklassen aufgrund unveränderlicher Naturen dar. Um die Aussage von Joh 8,44 sind daher auch mehrere der von Origenes überlieferten Herakleon-Fragmente gruppiert. Fragment 44 lautet:

„Herakleon allerdings nimmt an, der Grund dafür, dass sie Jesu Rede nicht hören noch verstehen können, was er sagt, werde mit ‚*ihr seid aus dem Vater, dem Teufel*‘ angegeben. Mit eigenen Worten nun sagt er: ‚Warum aber heißt es, *ihr könnt mein Wort nicht hören*? Oder: *ihr seid aus dem Vater, dem Teufel* stehe anstatt aus der Wesenheit (οὐσία) des Teufels? Darauf macht er ihnen ihre Natur (φύσις) bekannt und überführt sie, dass sie weder Kinder Abrahams sind, denn sonst hätten sie ihn nicht gehasst, und auch nicht Kinder Gottes, weil sie ihn nicht geliebt haben.‘ [...] Jetzt ist

¹⁰¹ Besonders im 19. und 20. Buch greift Origenes häufiger auf die einzelnen Bezeichnungen dieser Reihe zurück (vgl. unten Kap. 3.4), um Unterschiede im Erkennen und Verstehen zu benennen; ein vollständiges Programm mit vier Stufen wird sonst aber nicht mehr entwickelt.

¹⁰² Die Lücke im Kommentar zwischen Vers 25 und 37 lässt darauf schließen, dass das 19. Buch nicht vollständig überliefert ist.

¹⁰³ Sie steht als Unterscheidung zwischen Pistis und Gnosis in programmatisch anmutender Formulierung am Anfang des 19. Buches: Es ist etwas anderes, Gott zu erkennen (γινώσκειν τὸν θεόν) als bloß an ihn zu glauben (πιστεύειν ψιλῶς εἰς τὸν θεόν) (§ 16); es besteht ein großer Unterschied zwischen dem zum Glauben hinzukommenden Erkennen und dem Glauben allein (XIX 3, 20 [IV 302,6f]): πολὺ δὲ διαφέρει τὸ πρὸς τῷ πιστεύειν ἐγνωκέναι τοῦ πιστεύειν μόνον; zu XIX 66f vgl. oben Kap. 3.2.

¹⁰⁴ Z. B. Joh 8,42 („*Wenn Gott euer Vater wäre, würdet ihr mich lieben*“), 8,43 („*Warum versteht ihr nicht, was ich sage? Weil ihr nicht imstande seid, mein Wort zu hören*“), 8,47 („*Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes; ihr hört sie deshalb nicht, weil ihr nicht aus Gott seid*“).

jedoch offensichtlich, einige Menschen, sagt er, seien dem Teufel wesensgleich (ὁμοούσιος), sie seien andere, wie seine Schüler glauben, Wesensarten als die, welche sie Psychiker und Pneumatiker nennen.¹⁰⁵

In der Literatur zu Herakleons Johanneskommentar wird diese Passage in der Regel als Musterbeleg für die valentinianische Menschenklassenlehre angeführt.¹⁰⁶ Die angeredeten Juden erscheinen demnach als Choiker (von χούς, dem irdenen Stoff, aus dem nach Gen 2,7 die Menschen gebildet sind) beziehungsweise Hyliker (von ὕλη = Materie), die aufgrund ihrer Homousie mit dem Teufel den φύσει ἀπολλύμενοι entsprechen. Ihnen stehen die Pneumatiker als die φύσει σωζόμενοι gegenüber sowie die Psychiker, die eine Zwischengruppe darstellen und als einzige aufgrund ihres Verhaltens und ihrer freien Entscheidung verloren gehen oder gerettet werden können. Ansgar Wucherpfennig plädiert in seiner Untersuchung der Herakleon-Fragmente jedoch für eine Unterscheidung der Lehren Herakleons von denen seiner Schüler und weist dabei auch auf Fragment 44 hin, wo Origenes selbst noch Herakleons eigene Worte (αὐταῖς γοῦν λέξεσιν) von denen seiner Schüler (ὡς οἴονται οἱ ἀπ' αὐτοῦ) unterscheidet. Als Ergebnis einer differenzierten Analyse stellt er fest, dass Origenes die Begriffe οὐσία und φύσις bei Herakleon irrtümlich als identisch ansieht und diesem daher eine Menschenklassenlehre unterstellt, die erst seine Schüler vertreten hätten. Geprägt von den Darstellungen des Irenäus und möglicherweise auch des Hippolyt oder des Clemens von Alexandrien über die Naturenlehre der Valentinianer habe er diese ohne genaueres Nachforschen auch für Herakleon vorausgesetzt.¹⁰⁷ Für das Verständnis der antignostischen Exegese des Origenes spielt es aber nur eine nachrangige Rolle, ob er Herakleon irrtümlicherweise mit späteren Schülern gleichsetzt und ihm Lehren unterstellt, die erst spätere Valentinianer vertraten. Es sind diese valentinianischen Lehren und ihre Auswirkungen auf das Schriftverständnis, denen er eine angemessene Auslegung entgegensetzen will. Wucherpfennigs Arbeit kann sogar als Bestätigung herangezogen werden, wie sehr Origenes' Blick bei der Auslegung von Joh 8 auf die Widerlegung der gnostischen Anthropologie in ihrer sozusagen klassischen Ausprägung fokussiert ist.

Entsprechend ist sein Trachten vordringlich darauf gerichtet, die Behauptung von der naturgemäßen Veranlagung zur Teufelskindschaft zu widerlegen.¹⁰⁸ Dazu braucht er nur die Aussage von 1 Joh 3,8 („*Wer die Sünde tut, stammt vom Teufel*“) heranzuziehen, denn wenn sich

¹⁰⁵ XX 20,168.170 (IV 352,20-29.33-35; Übers. unter Verwendung von Wucherpfennig, Herakleon 343-348).

¹⁰⁶ Vgl. hierzu Wucherpfennig, Herakleon 342f Anm. 48 und zum Folgenden ebd. 21-24.332-357.

¹⁰⁷ Vgl. H. Langerbeck, Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes, in: ders., Aufsätze zur Gnosis (hrsg. v. H. Dörrie) (AAWG.PH 69), Göttingen 1967, 70 (zit. bei Wucherpfennig, Herakleon 340): „In der schon generationenalten Polemik der Kirche gegen ‚die Gnostiker‘ hatten sich begreiflicherweise bestimmte loci communes herausgebildet, die in jeder einzelnen Auseinandersetzung einfach vorausgesetzt werden“; als Ergebnis seiner Untersuchung rekonstruiert Wucherpfennig, Herakleon 371: „Herakleons Kommentar zum Johannesevangelium ist unter Schülern weitergegeben und wahrscheinlich weiter vervielfältigt worden. Falls bereits Irenäus und Clemens Herakleon irrtümlicherweise für einen Schüler Valentins gehalten haben sollten, dann ist sein Kommentar erst in dieser Zeit sekundär ‚valentinianisiert‘ worden. Herakleons Schüler standen offenbar mit Valentinianern in Verbindung und diskutierten mit ihnen die Auffassungen seiner Exegese. Sie haben möglicherweise bereits durch Korrekturen von zweiter Hand in die Johanneserklärung ihres Lehrers eingegriffen. Erst nach einer vierzig- bis fünfzigjährigen Überlieferungsgeschichte hat Origenes Herakleons Johanneserklärung erhalten und sich ihrer Widerlegung gewidmet.“

¹⁰⁸ Vgl. XX 127; Wiles 108: „Certainly it is this conception of people as χολικοί, fixed irrevocably by their created nature in the ways of evil, that Origen is primarily concerned to refute.“

die Teufelskindschaft allein aus dem Sündigen ergibt, so liegt es am freien Verhalten des Menschen, und zwar jedes Menschen, Kind des Teufels oder Kind Gottes zu werden.¹⁰⁹ Daher könne sich niemand, der sündigt, frei von der Teufelskindschaft wähnen. Christus sei zwar gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören (1Joh 3,8), doch dieses göttliche Gnadenhandeln stoße dort ins Leere, wo der Einzelne sich ihm nicht aufgrund seines freien Willens öffne. Umgekehrt ist für Origenes jeder „Sohn des Teufels“ zur Erlösung fähig, und nicht einmal der Teufel selbst könne auf eine unveränderliche, verderbte Natur festgelegt werden,¹¹⁰ da, wie Origenes an anderer Stelle darlegt, aufgrund der Schöpfung des einen und guten Gottes jede Dunkelheit fähig sei, Licht zu werden.¹¹¹ Wie in „Peri Archon“ legt Origenes beständig größten Wert darauf, die Freiheit aller vernunftbegabten Geschöpfe Gottes zu verteidigen¹¹² und die Notwendigkeit aufzuzeigen, durch kontinuierliche Anstrengung zum Pneumatikertum fortzuschreiten.¹¹³ Dass dies allen Menschen möglich ist, aber von keinem anders als durch beständiges Bemühen erreicht werden kann,¹¹⁴ gehört zu den Grundoptionen seiner Theologie.

In der zweiten Hälfte von Buch XX geraten die Simplices ausdrücklich in den Blick. Bei der Auslegung von Joh 8,47 erscheinen sie – wie schon in „Peri Archon“ – als diejenigen, die von Vertretern gnostischer Irrlehren leicht getäuscht werden können und der besseren Unterweisung bedürfen:

¹⁰⁹ Vgl. XX 96-107.

¹¹⁰ Vgl. XX 198f; es handelt sich um die gleiche Position, wie sie Origenes in der öffentlichen Disputation mit dem Valentinianer Candidus kurz nach 230 in Athen vertreten hat: Nicht einmal der Teufel sei von einer zum Untergang bestimmten Substanz, sondern durch eigene Schuld gefallen und zur Rettung prinzipiell fähig, vgl. Hier., Apol Ruf II 19 und Ruf., Adul Lib Orig 6f sowie zur Erhellung des aufgrund der Quellenlage nur schwer zu entschlüsselnden Gesamtvorgangs Nautin 161-172 und Crouzel, Origène 41-44; Candidus hat die Aussage des Origenes in den Aufzeichnungen der Stenographen nachträglich dahingehend abgeändert, dass Origenes die notwendige Rettung des Teufels gelehrt habe, was Origenes zusätzliche Probleme mit seinen Gegnern in Alexandrien, besonders mit dem dortigen Bischof, eingetragen hat; zur Auseinandersetzung an dieser Front fasst Chadwick, Origenes 138 die Reaktion des Origenes sehr pointiert, wenn auch etwas frei zusammen: „Origenes glättete die Wogen nicht im geringsten, als er bemerkte, daß er im Hinblick auf die Zurückhaltung, die der Erzengel Michael im Judasbrief (Vers 9) geübt habe, nichts Schlechtes über den Teufel und nicht einmal über den Bischof von Alexandria sagen wolle.“

¹¹¹ II 20,135 (IV 77,12): πᾶν σκότος δύνασθαι γενέσθαι φῶς; vgl. auch II 134 ff (jeder Mensch kann aus der Finsternis ans Licht gelangen); Origenes kann in einem Fragment zu Joh 12,40 auch problemlos die Aussage akzeptieren, Gott habe die Augen der Juden blind gemacht, zeigten doch gerade die Blindenheilungen Jesu, dass alle Blindheit von ihm geheilt werden könne (vgl. JohKom Frg. 92); Origenes erfasst klar, dass der nicht selten schroff erscheinende Dualismus des Evangelisten stets ein Entscheidungsdualismus ist.

¹¹² Vgl. Trumbower 141 (mit Bezugnahme auf JohKom XIX und XX): „Origen’s defense of free will is found on almost every page of those two books.“; daher geht er im 32. Buch auch ausführlich auf die Person des Judas ein: dass der Teufel in ihn gefahren sei, bedeute nicht, dass dies im Zustand der Willenlosigkeit geschah (vgl. XXXII 24); auch Judas sei selbstverständlich zum Guten fähig gewesen (vgl. XXXII 240ff).

¹¹³ Vgl. die geradezu programmatische Aufforderung im Zusammenhang mit der Darlegung der Notwendigkeit geistiger Schriftauslegung in XX 10,74 (IV 339,15f): ὡς πνευματικοὶ πνευματικῶς ποιεῖν πειρασόμεθα.

¹¹⁴ Vgl. Aland, Menschenklassenlehre 150: „[...] es ist – nach Origenes – Ziel menschlicher Existenz, ein Pneumatiker zu werden. Herakleon dagegen bestreitet rundweg, daß man Pneumatiker im Sinne Origenes’ werden könne. Er spricht immer nur davon, daß einer Pneumatiker ist, niemals davon, daß er es wird.“

„Diejenigen, welche die Erdichtung einer Verschiedenheit der Naturen einführen und sagen, es gebe Söhne Gottes von Natur und aus ursprünglicher Anlage (εἶναι φύσει καὶ ἐκ πρώτης κατασκευῆς υἱοὺς θεοῦ), die nur wegen ihrer Verwandtschaft mit Gott fähig sind, das Wort Gottes aufzunehmen, scheinen dies auch an dieser Stelle nachzuweisen.“¹¹⁵

Von diesen Vertretern einer Naturenlehre sagt Origenes nun ausdrücklich, dass sie mit Hilfe dieses Verses diejenigen auf ihre Seite bringen,

„[...] die kritiklos sind (τοὺς ἀκρίτους) und der überredenden Wirkung des Gebrauches dieses Wortes nicht begegnen können und die auch nicht sehen, dass seine Auslegung wie folgt lauten muss: [...]“¹¹⁶

Es folgt eine Erklärung mit Hilfe von Aussagen aus dem Prolog des Evangeliums, nämlich Joh 1,9 („Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“) und Joh 1,12 („Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden, allen, die an seinen Namen glauben“). Origenes demonstriert, wie durch das Heranziehen des Gesamtkontextes des Evangeliums diese schwierige Einzelstelle angemessen verstanden werden kann: Erst mit dem Kommen des Logos, nicht von Natur aus, haben die Menschen, und zwar alle Menschen, die Möglichkeit, Kinder Gottes zu werden, und die, welche das „wahre Licht“ empfangen haben, stehen damit nicht schon einfach auf der Stufe der „Kinder Gottes“, sondern haben erst die Möglichkeit dazu erhalten. Dieser Beginn aber ist auf ein weiteres Fortschreiten hin angelegt:

„Dann, wenn sie aus Gott geworden sind und seine Worte hören, glauben sie nicht länger nur auf einfache Weise (οὐκέτι ἀπλούστερον πιστεύοντες μόνον), sondern sie nehmen die göttlichen Dinge¹¹⁷ in einer scharfsinnigeren Weise wahr. Diejenigen, die nicht ihren Ehrgeiz darauf verwenden, so zu sein, werden nicht ‚Kinder Gottes‘, und sie werden auch nicht ‚aus Gott‘ sein, und darum hören sie seine Worte nicht und verstehen auch ihre Bedeutung nicht. Sie bleiben in dem Zustand, der dem Kind-Gottes-Sein vorausgeht, dem Zustand derer, die bloß geglaubt haben (πεπιστευκότων μόνον), (sie bleiben) Knechte Gottes (δοῦλοι θεοῦ), weil sie den ‚Geist der Knechtschaft auf Furcht hin empfangen haben‘ und nicht eifrig waren voranzugehen und Fortschritte zu machen (προβῆναι καὶ προκόψαι), so dass sie auch den ‚Geist der Sohnschaft empfangen‘, in dem die, die ihn haben, rufen: ‚Abba, Vater!‘ (vgl. Röm 8,15).“¹¹⁸

Origenes möchte also einerseits urteilsfähig machen und im Rahmen seiner dynamischen Anthropologie verdeutlichen, dass der Mensch nicht auf eine Natur¹¹⁹ oder eine Konstitution¹²⁰ festgelegt, sondern gefordert ist, sich selbst zu gestalten und seinen Rang in Bezug auf

¹¹⁵ XX 32,287 (IV 370,5-8).

¹¹⁶ Ebd. § 288 (IV 370,11f).

¹¹⁷ πράγματα θεοσεβείας, wörtl. „die Dinge der Gottesfurcht“; Blanc, SC 290, 299 übersetzt „réalités de la religion“, Heine, FOTC 89, 266 gleich lautend: „realities of religion“.

¹¹⁸ XX 32,288f (IV 370,20-29).

¹¹⁹ Vgl. XX 17,138 (IV 348,26f): οὐ φύσει ἄρα Παῦλος θεοῦ υἱὸς ἦν. ἀλλ’ ὕστερον γέγονεν θεοῦ υἱός.

¹²⁰ Vgl. XX 13,106 (IV 343,34): οὐ διὰ κατασκευῆν υἱός τις ἐστὶν διαβόλου.

sein Verhältnis zu Gott selbst zu bestimmen.¹²¹ Andererseits will er aus der Selbstzufriedenheit derer aufrütteln, die meinen, mit dem sich allein aus dem Gegensatz zum Unglauben bestimmenden Glauben bereits im Besitz aller Heilsgüter zu sein. Dabei kommt es ihm gerade nicht auf eine Abstufung verschiedener Kategorien an, sondern er stellt zwei Möglichkeiten christlicher Existenz einander gegenüber: auf der einen Seite diejenigen, die „aus Gott“ beziehungsweise „aus Gott geworden“ sind und als „Kinder Gottes“ bezeichnet werden, auf der anderen Seite diejenigen, die „bloß“ beziehungsweise „auf einfache Weise“ glauben und „Knechte Gottes“ sind. Der Ton liegt auf dem Ehrgeiz und auf der Anstrengung, welche jedem Menschen zugemutet werden kann und muss: auf dem Weg zur Gottessohnschaft voranzuschreiten.

Bei den Beschreibungen dieses Weges vom einfachen Glauben zum Pneumatikertum, von der bloß menschlichen in die göttliche Sphäre¹²² mahnt Origenes gelegentlich zur Bescheidenheit. Grund dafür ist – wie auch in „Peri Archon“ – zunächst die Größe des angestrebten Zieles, das im irdischen Dasein allein kaum erreichbar erscheint, da niemand von sich sagen könne, den ganzen Glauben zu besitzen.¹²³ Zur Veranschaulichung greift er in Buch XXXII zu einer gedachten Hunderterskala, mit deren Hilfe er deutlich machen will, wie bei jedem Einzelnen Christen in verschiedener Weise quantitative oder qualitative Defizite gegenüber dem ganzen, Berge versetzenden Glauben vorliegen.¹²⁴ Als Beispiele für besonders gravierende Defizite im Glauben führt er die Trennung des alttestamentlichen Gottes vom Gott des Evangeliums sowie christologische Irrtümer an, wie sie bei den Häretikern auftreten.¹²⁵ Auf einer Gesamtskala aller Christusgläubigen, die auch für die Pneumatiker noch nach oben hin offen gedacht werden müsste, würden somit die Häretiker noch unterhalb der allzu einfachen Gläubigen stehen. Grund zur Bescheidenheit ist aber weiterhin das biblische Wort, das zu Hilfsbereitschaft mahnt¹²⁶ und vor Arroganz warnt¹²⁷. Es ist dieses biblische Wort, das Origenes in der bereits oben¹²⁸ behandelten Stelle im 19. Buch zur Deutung des Jesusworts über das Scherflein der armen Witwe dem einfachen Glauben, der aber bereit ist alles zu geben, eine im Johanneskommentar singuläre Reverenz erweisen lässt. Niemand dürfe sich angesichts dieser Bibelstelle über die Mitchristen einfacheren Glaubens erheben und niemand, der im Ruf steht,

¹²¹ Origenes prägt dafür in XX 174, wie er selbst vermerkt, einen Neologismus: τοιοῦτον φυσιοῦσθαι, das „Sich-zu-einer-so-bestimmten-Natur-Machen“, vgl. Blanc, SC 290, 242 Anm. 1 und Schockenhoff, Fest 183f und 187: „Immer bleibt der Mensch unterwegs zu sich selbst, um sein wahres Wesen einzuholen.“

¹²² Vgl. XX 29,266 (IV 367,1f): ἵνα πάσῃ δυνάμει φεύγωμεν τὸ εἶναι ἄνθρωποι καὶ σπεύδωμεν γενέσθαι ‚θεοί‘.

¹²³ Vgl. XXXII 183-197, hier 196; als biblische Begründung dient Origenes das Herrenwort vom Berge versetzenden Glauben (vgl. Mk 11,23 par).

¹²⁴ Vgl. ebd. § 183-186; mit der Unterscheidung nach Akt und Inhalt des Glaubens nähert sich Origenes der späteren klassischen Unterscheidung von *fides qua* und *fides quae creditur*.

¹²⁵ Vgl. ebd. § 190-193; zu den vier dargestellten Glaubensdefiziten siehe unten Nr. 3.5.

¹²⁶ In VI 259 führt die Betrachtung des Besuchs Marias bei Elisabeth, gesehen als Besuch einer Ranghöheren bei einer Rangniedrigeren, Origenes zur Aufforderung an seine Leser, ohne Zögern hilfsbereit gegenüber niedriger Stehenden zu sein; die Begründung der Mahnung erfolgt hier also anders als in „Peri Archon“ (vgl. oben Kap. 2.4.3) nicht über den Paideia-Gedanken.

¹²⁷ Vgl. XIX 47 und XIII 167-171: Anlass sind die Jünger, die nach Joh 4,27 sich darüber wundern, dass Jesus am Jakobsbrunnen mit einer Frau spricht; Origenes erinnert an biblische Texte, die Gott als Helfer der Kleinen, Beschützer der Schwachen und Retter der hoffnungslosen Fälle beschreiben (§ 168); weil er jeden Menschen nach seinem Abbild geschaffen hat, sei jede Arroganz gegenüber niedriger Stehenden unangebracht, was Origenes durch die Verwendung der Wir-Form noch rhetorisch unterstreicht (§ 167, IV 252,10f): ἡμεῖς δὲ ὑπὸ ἀλαζονίας καὶ ὑπὸ ὑπερηφανίας ἀγόμενοι τοὺς εὐτελεστέρους ὑπερορώμεθα [...].

¹²⁸ XIX 46-50; vgl. Nr. 3.2.

besondere Verdienste zu besitzen, solle sich mit anderen vergleichen.¹²⁹ Es ist allerdings bezeichnend, dass Origenes an diese Stelle ergänzend anfügt, Jesus habe dies nicht zu allen, sondern nur zu seinen Jüngern gesagt, um sie sehen zu lehren, wie Gott sieht, nicht wie es die Menschen tun.¹³⁰ Schärfer fasst er diesen Gedanken im unmittelbaren Kontext, wo er die Ausführungen über den Wert des von Jesus gesprochenen Wortes mit dem Zusatz versieht, dass dies alles von denen klar verstanden werde, die gelernt hätten, auf die im Geheimnis verborgene Weisheit zu hören, die nur den Vollkommenen zugänglich sei.¹³¹ Gleichwohl darf aber erneut festgehalten werden, dass der Elitarismus bei Origenes offenkundig dort an seine Grenzen stößt, wo das biblische Wort unabweisbar Gegenteiliges fordert.

3.5 Anfeindungen gegen Origenes?

Noch an einer weiteren Stelle in der zweiten Hälfte von Buch XX kommt Origenes auf Mitchristen mit geringerem intellektuellen Fassungsvermögen zu sprechen. Es handle sich um „viele“, die in ihrer Schlichtheit geneigt seien, als Irrlehre zu beargwöhnen, was ihren Horizont übersteige (§ 275). Die deutlichen Worte lassen etwas von der Sorge des Theologen erkennen, von Ignoranten angefeindet und möglicherweise diffamiert zu werden. Sie sollen im Folgenden zum Anlass genommen werden, zunächst den Kontext der Stelle (§ 268-275) ins Auge zu fassen und sodann verstreute Bemerkungen im Johanneskommentar auf die Frage hin zu überprüfen, ob Origenes möglicherweise öfter auf eigene Auseinandersetzungen mit Simplices unter den Mitchristen anspielt.

Anlass ist die Auslegung von Joh 8,45: „*Mir aber glaubt ihr nicht, weil ich die Wahrheit sage*“. Origenes sieht sich vor die Aufgabe gestellt, den Einklang mit Joh 8,31 zu begründen, da er, wie oben dargelegt, in den in Joh 8 angesprochenen Juden durchgehend bereits zum Glauben Gekommene verkörpert sieht. Dazu stellt er seinen Lesern anhand von vier Beispielen (παράδειγματος ἕνεκεν) vor Augen, wie unvollkommener Glaube als gleichzeitiges Glauben und Nichtglauben dargestellt werden kann, wenn nämlich jemand in einer bestimmten Hinsicht glaubt, in einer andern Hinsicht jedoch nicht (κατὰ τινα μὲν ἐπίνοιαν πιστεύειν, κατὰ δὲ ἑτέραν μὴ πιστεύειν). Die Darstellung der einzelnen Beispiele (§ 269-272) erfolgt in parallelem Aufbau und mit identischen Formulierungen: Zuerst wird das genannt, was die jeweilige Personengruppe glaubt, dann, was sie nicht glaubt: οἱ πιστεύοντες μὲν εἰς [...] μὴ πιστεύοντες δὲ εἰς[...]. Den Abschluss bildet jeweils der Satz: (οὗτοι) εἰς τὸν αὐτὸν (§ 272: εἰς τὸν θεὸν) πιστεύουσι καὶ οὐ πιστεύουσι. Es handelt sich, wie die folgende Übersicht zeigt, im Wesentlichen um die gleichen Irrtümer wie in XXXII 190-193, wenn auch ohne die dort vorgenommene Gewichtung:

XX 269	glauben an den in Judäa unter Pontius Pilatus gekreuzigten Jesus – nicht glauben an den aus Maria der Jungfrau Geborenen	glauben, dass der unter Pontius Pilatus Gekreuzigte als Heiland und Retter in die Welt gekommen ist – nicht glauben, dass ihn die Jungfrau Maria vom Heiligen Geist empfangen hat	XXXII 191
--------	---	--	-----------

¹²⁹ Vgl. XIX 47.

¹³⁰ Vgl. ebd. § 52.

¹³¹ Vgl. ebd. § 56.

XX 270	an Jesus als Wundertäter glauben – nicht glauben an ihn als den Sohn dessen, der Himmel und Erde geschaffen hat	die Aussagen über die menschliche Natur Christi glauben – die Aussagen über Christus als den Einziggezeugten und Erstgeborenen der ganzen Schöpfung leugnen	XXXII 193
XX 271	an den Vater Jesu Christi glauben – nicht glauben an den Schöpfer (δημιουργός) dieser Welt	glauben an Jesus – nicht glauben, dass der Gott des Gesetzes identisch ist mit dem Gott des Evangeliums	XXXII 190
XX 272	glauben an den Schöpfer des Himmels und der Erde – nicht glauben an den Vater des Jesus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist	glauben an die Göttlichkeit Jesu – Anstoß nehmen an seiner menschlichen Natur und glauben, dass nichts Menschliches ihm zugestoßen sei	XXXII 192

Zumindest die ersten drei Paare lassen sich problemlos einander zuordnen, wengleich eine sichere Bestimmung nur beim dritten Paar (XX 271 / XXXII 190) möglich ist: Es handelt sich um die für Gnosis und Marcion grundlegende Aufspaltung des Gottesglaubens in den wahren Gott des Evangeliums und dem untergeordneten Schöpfer dieser inferioren Welt. Beim ersten Paar geht es um die Leugnung der göttlichen Geburt Christi, möglicherweise eine Haltung, die auf judenchristliche Wurzeln zurückgeht.¹³² Das zweite Paar (XX 270 und XXXII 193) handelt von dem, was Origenes am häufigsten mit dem Glauben von Simplices in Verbindung zu bringen pflegt, nämlich nur das glauben zu können, was unmittelbar, sozusagen sinnlich vor Augen liegt, sich dem tieferen und geistigeren Einsichten über Christus aber zu verschließen. Eindeutig doketisch ist der Glaube, den Origenes in XXXII 192 umreißt; eine entsprechende Zuordnung von XX 272 ist zwar nicht zwingend, jedoch ohne Widersprüche möglich. Origenes fallen also an zwei verschiedenen Stellen seines Kommentars vier weitgehend gleiche Beispiele für defizitären Glauben ein, jedoch lassen sich weder aus den knappen Angaben noch aus dem Kontext fest umrissene und definierbare Gruppen von Gegnern herauspräparieren. Auch eine Rangfolge zwischen Gnostikern und einfachen Gläubigen, wie sie die Passage in Buch XXXII nahe legt, ist in XX 269-272 nicht zu erkennen. Es verdient jedoch festgehalten zu werden, dass Origenes den Häretikern, auch den Gnostikern und Marcioniten, den christlichen Glauben nicht einfach abspricht. Ihm geht es darum, für Differenzierungen sensibel zu machen und für ein tieferes geistiges Durchdringen des Glaubens zu werben, da die sich nur am Sichtbaren und Handfesten Orientierenden von tieferen Lehren oft nichts wissen mögen.¹³³ An sie richtet er die fiktiven Worte Jesu: „Sofern ich wunderbare Taten vollbringe,

¹³² Vgl. die – jeweils als Vermutung gekennzeichnete – Zuordnung Heines, FOTC 89, 261 Anm. 266 (zu XX 269): „Perhaps he is referring to Jewish Christians“ und 378 Anm. 174 (zu XXXII 191): „Origen’s reference is probably to heretical sects of Jewish Christians, such as the Ebionites“.

¹³³ XX 30,274 (IV 367,32-34): καὶ εἰκὸς ὅτι ἐπίστευον μὲν αὐτῷ κατὰ τὸ ὄρατὸν διὰ τὰ τεράστια, οὐκ ἐπίστευον δὲ τοῖς βαθυτέρον ὑπ’ αὐτοῦ λεγομένοις.

glaubt ihr mir, sofern ich aber die Wahrheit sage, glaubt ihr mir nicht.“¹³⁴ Unmittelbar danach schließt Origenes die Auslegung des Verses mit dem Blick auf die Gegenwart ab:

„Nun kann man das auch heute noch bei vielen Leuten beobachten, die Jesus bewundern, wenn sie auf seine Geschichte sehen¹³⁵, die aber nicht länger glauben, wenn ihnen eine Lehre (λόγος) enthüllt wird, die tiefer ist und ihr Fassungsvermögen (βαθύτερος καὶ μείζων τῆς ἕξεως αὐτῶν) übersteigt, und die sie stattdessen beargwöhnen, lügnerisch zu sein.“¹³⁶

Noch deutlichere Worte findet Origenes zu Beginn des 20. Buches (§ 2-45) anlässlich der ausführlichen Auslegung von Joh 8,37: „*Ich weiß, dass ihr Samen Abrahams seid. Aber ihr wollt mich töten, weil mein Wort in euch keine Aufnahme findet.*“ Es geht um die Unterscheidung der Begriffe „Same Abrahams“ und „Kinder Abrahams“, die er als geeignet zur Bezeichnung des Fortschreitens im Glauben ansieht. Durch Übung, durch das Bemühen, das göttliche Wort immer tiefer zu verstehen und damit den Logos immer mehr in sich aufzunehmen, könne man vom „Samen“ zum „Kind“ Abrahams werden. An dieser Stelle macht Origenes jedoch auch deutlich, dass mangelndes Verstehen, mangelndes Fassungsvermögen für den Logos eine zerstörerische Kraft hervorrufen kann, die sich gegen den Logos selbst richtet:

„Und du wirst sagen, dass bis heute der Logos in denen keinen Raum findet, die nicht vom Same-Abrahams-Sein fortgeschritten sind und nicht dahin gelangt sind, seine Kinder zu sein. Aber diese wollen auch den Logos töten und ihn gleichsam zerkleinern, da sie seine Größe nicht fassen. Und immer kann man sehen, wie solche, die den Logos nicht fassen, weil ihr Gefäß zu klein ist, die Einheit der Größe des Logos töten wollen, gleichsam als könnten sie nach seiner Zerstörung und Zerkleinerung seine Teile fassen.“¹³⁷

Origenes bemüht sogar das Psalmwort „*Alle meine Knochen sind zerstreut worden*“ (Ps 21,15 LXX), um es dem Logos in den Mund zu legen, der in die zerstörerischen Hände dieser Ignoranten gerät, um anschließend noch einmal an den Leser zu appellieren, sich um das tiefere Verstehen zu bemühen anstatt im Zustand des Nicht-Begreifens zu verharren und danach zu trachten, den Logos zu töten.¹³⁸ Die Deutung des Vorwurfs Jesu gegen seine Hörer erfährt eine unmissverständliche Aktualisierung (μέχρι γε τοῦ δεῦρο)¹³⁹ und Universalisierung: Überall, keineswegs nur bei den Juden, und zu allen Zeiten geschehen Aufnahme oder eben Nichtaufnahme des Logos. Gegen letztere polemisiert Origenes mit den drastischen Worten aus dem Evangelium. Es ist das im biblischen Bild von den zu kleinen Gefäßen ausgedrückte Defizit an Erkenntnis, das eine Identifizierung seiner Träger mit denen erlaubt, die es sich mit ihrem christlichen Glauben zu einfach machen. Schwer zu entscheiden ist, ob an dieser Stelle Origenes auf gegen ihn selbst und seine Unterweisung gerichtete Polemik oder überhaupt auf ein aggressives Verhalten anspielt, oder ob er eher zum Ausdruck bringen will, dass das Nichterkennen des Logos, das Nichtvoranschreiten zum Status des Kind-Abraham-Seins selbst bereits das Töten beziehungsweise Zerstören des Logos beinhaltet. Die Wahl der For-

¹³⁴ Ebd. 368,2f.

¹³⁵ In Göglers (322) freierer Übersetzung: „[...] wenn sie auf das hinblicken, was sich mit Ihm historisch zugetragen hat“.

¹³⁶ XX 30,275 (IV 368,3-7).

¹³⁷ XX 6,42-44 (IV 333,34 - 334,6).

¹³⁸ Vgl. ebd. § 45.

¹³⁹ Es geht also keineswegs nur um die unmittelbaren Hörer Jesu, wie es etwa eine Zwischenüberschrift in der Sources-Christiennes-Ausgabe (SC 290,177: „6. Le cas des auditeurs de Jésus“) nahe legen könnte.

mulierungen, besonders der zweifache Hinweis, dass „sie“ den Logos töten *wollen*, legt aber schon nahe, dass Origenes auf böse Absicht und Tat anspielt, möglicherweise auch auf gegen ihn selbst gerichtete.¹⁴⁰

Auch an anderer Stelle kann Origenes das fehlende Wollen als Ursache fehlender Erkenntnis erwähnen, etwa in der oben¹⁴¹ bereits behandelten Auslegung der Fußwaschungserikope, wo von denen die Rede ist, die am Literalsinn festhalten und sich der Bemühung um einen weiteren Aufstieg verweigern. Vom Tötungswillen der Unverständigen spricht Origenes auch dort, wo in der Auslegung des Herrenworts von der dem Propheten in seiner Heimat verweigerten Anerkennung (Joh 4,44) Hebr 11,37 mit seiner drastischen Ausmalung des Prophetenschicksals eingeblendet wird: *„Gesteinigt wurden sie, zersägt, gefoltert, mit dem Schwert getötet. Sie gingen in Schafsfellen und Ziegenhäuten umher, Mangel leidend, bedrückt, misshandelt, in Wüsten umherirrend.“* Origenes, der auch in anderen Werken gerne diese Stelle zitiert,¹⁴² macht in Buch XIII deutlich, dass nicht nur die Propheten von ihren Landsleuten schlecht behandelt worden sind, sondern dass dies auch für Jesus gelte und darüber hinaus für diejenigen, die sich ernsthaft einer Wissenschaft widmen, dafür Verachtung ernten und manchmal sogar deswegen umgebracht würden.¹⁴³ Hier kommen für einen kurzen Moment, aber deutlich Animositäten zwischen dem akademisch Gebildeten und ihn anfeindenden Ungebildeten zum Vorschein. Dies ist umso bemerkenswerter, als von den Schrifttexten her ja das Schicksal der Propheten in den Blick zu nehmen wäre, nicht unbedingt aber das derer, die sich, so die Stelle wörtlich, mit einer Wissenschaft befassen. Aus dem Kontext wird jedoch hinreichend deutlich, dass es Origenes nicht um irgendwelche Wissenschaften geht, sondern um Exegese, um die Anstrengung, die im Überschreiten des wörtlichen Schriftsinnes zum geistigen Verständnis des Evangeliums führt. Das Propagieren dieser Anstrengung kommt für Origenes dem Verkündigen des Evangeliums gleich und wird mit der – vielen ungelegenen – Verkündigung der Propheten auf eine Stufe gestellt.

Auch aus anderen, über den gesamten Kommentar verstreuten Formulierungen lassen sich zwar keine unmittelbaren Bezüge zu konkreten Anfeindungen gegen Origenes herstellen, doch blitzt in ihnen immer wieder einmal ein Anflug von Polemik auf sowie der Umstand, dass Origenes auch mit Widerspruch zu rechnen hatte. So kann er etwa sagen, dass weniger klar Denkende bestimmte Einwände gegen seine Auslegungen vorbringen könnten¹⁴⁴ oder dass es wahrscheinlich welche gebe, die an seinen Darlegungen Anstoß nehmen¹⁴⁵. Ungeduldiger als in „Peri Archon“ oder etwa im Matthäuskommentar¹⁴⁶ und mit einem gereizten Unterton fordert Origenes zum Verfassen einer intelligenten Erwiderung für den Fall auf, dass irgendjemand meine, er, Origenes, habe ein Problem nicht richtig verstanden.¹⁴⁷ Den Widerspruch gegen eine seiner Auslegungen, nämlich die der Perikope vom reichen Mann und vom

¹⁴⁰ Von einer solchen hat der Leser des Johanneskommentars ja bereits im Vorwort zu Buch VI (§ 1-12) gelesen, wo Origenes die Umstände seines ihm aufgezwungenen Verlassens Alexandrias beschreibt, allerdings geht es bei seinem Zerwürfnis mit der alexandrinischen Gemeindeleitung nicht um mangelndes geistiges Fassungsvermögen seiner Gegner.

¹⁴¹ Vgl. oben Nr. 3.1.2 Anm. 38 (zu XXXII 43).

¹⁴² Die Biblia Patristica verzeichnet 18 Belege; hervorzuheben ist die Behandlung in JerHom 14, vgl. unten Nr. 4.1.7.

¹⁴³ XIII 55,376 (IV 285,17f): τοὺς ἐν τινὶ σοφίᾳ διατρίψαντας καὶ καταφρονηθέντας ὑπὸ τῶν πολιτῶν, ὥστε τινὰς αὐτῶν καὶ τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἀπαχθῆναι.

¹⁴⁴ XXXII 10,117 (IV 442,23): καὶ οὐκ ἂν τις εὖ φρονῶν λέγοι [...].

¹⁴⁵ II 3,19 (IV 55,9): Ἄλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις [...].

¹⁴⁶ Vgl. oben Nr. 2.1 Anm. 28.

¹⁴⁷ X 22,130 (IV 194,21-23): εἰ δέ τις οἶεται μὴ ὑγιῶς ἡμᾶς ἐξειληφέναι, συνετῶς ἀντιγραψάτω τῇ τοιαύτῃ ὁμῶν ἀποφάσει.

armen Lazarus (Lk 16,19-31), vermag Origenes an einer Stelle in Buch XXXII auch als Einwand einer konkreten Einzelperson zu beschreiben, ohne jedoch nähere Angaben zu dieser Person zu machen.¹⁴⁸ Anlass ist die Aussage vom Ruhen des Lieblingsjüngers an der Brust Jesu in Joh 13,23, die Origenes in Beziehung setzt zu Joh 1,18 (der Logos, der am Herzen des Vaters ruht) und Lk 16,23 (der Arme erblickt Lazarus in Abrahams Schoß). Der Ungenannte hatte offensichtlich die Behauptung aufgestellt, dass das „Ruh in Abrahams Schoß“ immer nur einer Person möglich sei, so dass vor Lazarus' Tod jemand anders diesen Platz eingenommen habe und auch der Arme der Evangelienperikope einmal einem anderen weichen müsse. Origenes sieht sich hier nach seinen eigenen Worten als Apologet gegenüber der Unwissenheit in der Schriftauslegung¹⁴⁹ und macht deutlich, dass ein angemessenes Verständnis von der Bildlichkeit des Evangeliums den Weg bahne zur Erkenntnis, dass Zehntausenden das „Ruh in Abrahams Schoß“ möglich sei.

¹⁴⁸ Vgl. § 264-266.

¹⁴⁹ XXXII 20,265 (IV 462,1f): [...] ἐσόμεθα ἀπολογησάμενοι πρὸς τὴν κατ' ἄγνοιαν περὶ τῆς γραφῆς ἐπαπόρησιν [...].

VIERTES KAPITEL DER PREDIGER UND SEIN PUBLIKUM

Im Gegensatz zur akademischen Lehrschrift „Peri Archon“ und zu den exegetischen Kommentarwerken richten sich die Homilien des Origenes an ein sehr gemischtes Publikum.¹ Origenes stellt sich als Prediger der Aufgabe, auch den einfacheren Gläubigen die Heilige Schrift auszulegen,² denn Auslegung der biblischen Texte sind seine Predigten durch und durch.³ Bei der Behandlung der über 200 erhaltenen Homilien⁴ werden folglich nicht nur die Aussagen über die Simples von Interesse sein, vielmehr wird es um die Beantwortung der Frage gehen, wie der Prediger seiner Gemeinde gegenübertritt, wie er zu den einfacheren und weniger gebildeten Christen spricht. War Origenes tatsächlich wegen seiner vermeintlich abgehobenen, professoralen Art „für die Gemeinde im Großen und Ganzen nicht geeignet“, wie die gern zitierte⁵ Formulierung eines Aufsatzes aus dem 19. Jahrhundert lautet? Ist es daher zu Konflikten zwischen ihm und der Gemeinde in Cäsarea gekommen, wie es Pierre Nautin und Erwin Schadel aus einer Reihe von verstreuten Formulierungen meinen ableiten zu können?⁶ Mit anderen Worten, hat eine negative Einstellung des Origenes zu den einfachen Gläubigen, zu den nicht Studierfähigen oder -willigen, den Inhalt seiner Predigten geprägt, so dass man tatsächlich mit einigem Recht – und unabhängig von der Frage, ob er sein Predigtamt deswegen habe aufgeben müssen – vom typischen Scheitern des falschen Mannes am falschen Ort sprechen könnte?

Die Darstellung schließt sich hinsichtlich der Datierung der Mehrheitsmeinung in der Forschung an, wonach die meisten⁷ der erhaltenen Predigten, der Notiz des Eusebius in seiner

¹ Lienhard 43 (unter Hinweis auf LevHom 1,4): „Origen’s congregation included catechumens, simple believers, and others who were more educated or spiritually advanced.“

² Junod, Homilien 53 (in Anlehnung an Torjesen, Hermeneutical procedure 54-62.156-165): „Der Kommentar ist an im Glauben fortgeschrittene Christen gerichtet [...]; die Homilien dagegen sind für Anfänger bestimmt, die sich erst noch reinigen müssen, bevor sie sich den Geheimnissen nähern können“; dort auch der Hinweis auf das Vorwort des Hieronymus zu seiner Übersetzung der Predigten über das Hohelied (VIII 26,11f), wonach Origenes die beiden Predigten in der Alltagssprache für noch nicht entwöhnte Kinder verfasst habe: [...] *hos duos tractatus, quos in morem cotidiani eloquii ‚parvulis‘ adhuc lactantibusque composuit*“; Lienhard 39f: „The commentaries are the product of a library or a study, where a learned author wrote for learned readers, and their form set no extraneous limit to the number of pages Origen might spend on an intriguing point. The homilies, in contrast, were naturally limited in length by the structure of the liturgy and the congregation’s span of attention, and in scope by the hearers’ ability to comprehend and use what the preacher said.“ Zur Zusammensetzung des Publikums in Cäsarea vgl. Monaci Castagno, Origene predicatore 81-93.

³ Vgl. Crouzel, Origène 72: „Les homélies expliquent le texte sacré de la même manière que les commentaires, verset par verset, ou groupe de versets par groupe de versets, mais d’une manière moins savante et plus simple.“

⁴ 205 ohne die 74 Psalmenhomilien, die traditionell Hieronymus zugeschrieben, von Peri als adaptierte Origenes-Predigten angesehen werden, vgl. Crouzel, Origène 71f und Monaci Castagno, Origene predicatore 34-43; 21 sind im griechischen Original erhalten (20 über Jeremia, eine über 1Sam 28), 118 liegen in der Übersetzung Rufins, 66 nur in der des Hieronymus vor.

⁵ Außer Marksches im Titel seines Aufsatzes schon Schadel 23, Anm. 59.

⁶ Belege und deren Diskussion siehe unten.

⁷ Für die Lukashomilien ist, Sieben 30f folgend, eine deutlich frühere Datierung auf 233-234 vorzuziehen; sie lassen sich wegen ihrer im Vergleich zu den anderen Predigten meist auffälligen Kürze auch gut als Notizen des Predigers erklären.

Kirchengeschichte⁸ folgend, den Jahren um oder nach 245, also dem späten Origenes zuzurechnen sind: Origenes habe erst nach langer Übung als über Sechzigjähriger Schnellschreiber die Erlaubnis erteilt, seine Vorträge aufzuzeichnen. Diese Mitschriften spiegeln in den griechisch erhaltenen Fassungen durchaus den originalen Wortlaut wider, wie etwa sprachliche Unebenheiten oder eine Diskussion des Origenes mit dem im Gottesdienst anwesenden Bischof über den auszulegenden Text am Beginn der Samuelhomilie zeigen,⁹ und sind daher natürlich von besonderem Interesse.

Um nicht schon lange Bekanntes aus der Fülle der Literatur¹⁰ zu wiederholen und um einen klareren Eindruck vom Inhalt der Predigten des Origenes und von der Interaktion des Predigers mit seiner Gemeinde zu bekommen, werden im Folgenden zunächst drei ausgewählte Homilien als Ganzes interpretiert. Es bieten sich bevorzugt die griechisch erhaltenen Predigten an, aus denen die Wahl auf die 14. und 20. Jeremiahomilie fiel. Als Beispiel aus der großen Zahl der lateinischen Übersetzungen folgt die Behandlung der 10. Genesishomilie. Dabei wird der Blick nicht zuletzt auf eine kontextbezogene Interpretation solcher Stellen zu richten sein, welche bei isolierter Betrachtung und Zusammenstellung zu Belegsammlungen die Behauptung eines gespannten Verhältnisses des Predigers zu seiner Gemeinde plausibel erscheinen lassen. Auch die besonders in der älteren Literatur häufig vertretene Ansicht einer esoterischen Ausprägung des Glaubensverständnisses bei Origenes soll anhand der – auch in neuerer Literatur gerne zitierten – Textstellen überprüft werden, wo Origenes seinem Publikum die Bedenken eingesteht, tiefere Einsichten und schwierigere Sachverhalte einer dafür nicht disponierten Hörerschaft anzuvertrauen.

4.1 *Das Los der Propheten (JerHom 14)*

4.1.0 Aufbau

- (1) Ärzte des Körpers und Ärzte der Seele (Kap. 1)
 - a) Proömium: Die Risiken des Arztberufes
 - b) Propheten und Lehrer
- (2) Die Anfechtungen des Jeremia (Kap. 2)
- (3) Zwei Textvarianten von Jer 15,10c (Kap. 3-4)
 - a) Ideale Schülerschaft (Kap. 3)
 - b) Geistige Schuldnerschaft (Kap. 4)

⁸ HE VI 36,2.

⁹ Vgl. Schadel 17-20.

¹⁰ Einschlägig aus der Fachliteratur der vergangenen zwei bis drei Jahrzehnte sind die monographischen Darstellungen von Schütz (1984), Torjesen, *Hermeneutical procedure* (1986), und Monaci Castagno, *Origene predicatore* (1987), die Aufsätze von Lienhard (1989), Junod, *Homilien* (1994), und Marksches, *Predigten des Origenes* (1997) sowie nicht zuletzt die oft sehr umfangreichen Einleitungskapitel der Textausgaben und Übersetzungen, von denen besonders Nautin-Husson, *SC 232* (1976), Schadel (1980) und Sieben (1991) erwähnt seien.

- (4) Der Klageruf des Propheten (Jer 15,10a.b) (Kap. 5-8)
 - a) Das wörtliche Verständnis
 - b) Die Auslegung des Philo
 - c) Die christologische Deutung
 - d) Aktualisierung: der Bezug auf die Märtyrer (Kap. 7)
 - e) Aktualisierung: der Bezug auf alle Christen (Kap. 8)
- (5) Die Kraft des Logos (Kap. 9-10)
- (6) Das Schicksal des jüdischen Volkes (Kap. 11-13)
- (7) Aktualisierung (Kap. 14)
 - a) Das Schicksal der Propheten
 - b) Ein Skandal in der Gemeinde
- (8) Frohsinn und Scherz (Kap. 15)
- (9) Christlicher Elitarismus (Kap. 16-17)
- (10) Kreuz und Auferstehung – der Gedanke der Apokatastasis (Kap. 18)

4.1.1 Ärzte des Körpers und Ärzte der Seele (Kap. 1)

Bevor sich Origenes an die versweise Auslegung der Perikope Jer 15,10-19 wendet, führt er seinen Hörern in einem προοίμιον (106,13) die Risiken des Arztberufs¹¹ vor Augen. Der beständige Kontakt mit den Kranken, mit abstoßenden Verunstaltungen und schweren Schicksalsschlägen mache den Beruf, den die Ärzte auf sich genommen haben¹² zu einer schweren Last.

Um den Vergleich der Ärzte mit den Propheten als den Ärzten der Seele, zu denen er sogleich auch die διδάσκαλοι ausdrücklich rechnet, noch weiter ausführen zu können, malt Origenes das Los der Ärzte in besonders düsteren Farben. Denn zum Elend der Kranken komme noch ihre fehlende Disziplin und ihre Eigenwilligkeit gegenüber den ärztlichen Weisungen:

- (1) Sie gehen ihren Wohltätern aus dem Weg (wörtl.: sie fliehen vor ihnen: φεύγουσιν ἰατρούς).
- (2) Sie beschimpfen sie (λοιδορούμενοι αὐτούς).
- (3) Sie verleumden sie (κακολογοῦντες αὐτούς).
- (4) Sie tun gegenüber den Ärzten alles, was man einem Feind antun würde.
- (5) Sie sind vergesslich in Bezug auf empfangene Wohltaten.
- (6) Sie sind kurzsichtig, da sie nur die Unbequemlichkeit und den Schmerz der Behandlung sehen, aber nicht deren Nutzen.
- (7) Sie hassen (μισοῦσιν) daher ihre Wohltäter.

¹¹ Origenes lässt dabei – wie in CC IV 15 – deutlich einen Satz des Hippokrates anklingen, er zitiert also eine geläufige Weisheit, vgl. Schadel 298 Anm. 138 und Nautin-Husson, SC 238, 65 Anm. 1.

¹² Mit Nautin-Husson, SC 238,64 ἐπαγγείλασθαι, statt στείλασθαι bei Koetschau 106,10f und Schadel 150.

4.1.2 Die Anfechtungen des Jeremia (Kap. 2)

Mit dieser beeindruckenden Liste schlägt Origenes die Brücke zu Jeremia und den Anfechtungen, denen dieser durch das eigene Volk ausgesetzt ist: „Jenes Volk nunmehr war krank“¹³. Wie im Verhältnis zwischen undisziplinierten Kranken und Ärzten habe das Volk auf die Vorhaltungen des Propheten mit Beschimpfungen, Beschuldigungen vor Gericht und Verleumdungen reagiert, so dass Jeremia in die Klage von Vers 10 ausgebrochen sei:

als einer,

- der von Geburt an dazu bestimmt gewesen sei, gerichtet zu werden, und zwar auf der ganzen Welt (V 10a),
- der keinen Nutzen gebracht habe (V10b),
- der – in geistiger Hinsicht – zu niemandes Gläubiger oder Schuldner habe werden können (V10c).

4.1.3 Zwei Textvarianten von Jer 15,10c (Kap. 3-4)

Auf den letzten Punkt geht Origenes zunächst ausführlicher textkritisch ein. Er informiert seine Zuhörer darüber, dass die Fassung der meisten Abschriften, also auch die, welche der täglichen Lesung im Gottesdienst zu Grunde liegt, lautet:

„Ich brachte keinen Nutzen und es nützte mir auch niemand.“
(οὐκ ὠφέλησα, οὐδὲ ὠφέλησέ με οὐδεὶς)

Die genaueren, mit dem hebräischen Original übereinstimmenden Abschriften differieren dagegen um ein Jota:

„Niemand schuldete mir etwas und auch ich schuldete nichts.“
(οὐκ ὠφείλησα, οὐδὲ ὠφείλησέ μοι οὐδεὶς)

Um nichts verloren gehen zu lassen, kündigt Origenes die Auslegung beider Varianten an. Wie eine Stelle in der folgenden Homilie zeigt, vergewissert er sich erst nach der Predigt und vor der Auslegung des nächsten Jeremia-Abschnitts, wohl am nächsten Tag, dass die Fassung der meisten Abschriften (ὠφέλησα) als Schreibfehler einzustufen ist, will aber dennoch an der zweifachen Auslegung der Stelle festhalten.¹⁴ Dazu dürfte auch beitragen, dass die sekundäre, häufigere Fassung leichter auszulegen ist. Dass ein erfolglos Mahnender „ich brachte keinen Nutzen“ von sich sagen kann, liegt auf der Hand. Die reziproke Aussage „niemand nützte mir“ vermag Origenes durch die Vermutung einer wechselseitigen Empfindung (ἀντιπάθεια) zwischen dem, der einen Nutzen empfängt, zu dem hin, der nützt, auszulegen. Eine Bestätigung liefert ihm die Stelle aus dem Buch Jesus Sirach (25,9): „*Glücklich, wer zu Ohren, die zuhören, sprechen darf*“. Er nimmt folgernd an, dass dem Lehrer ein Nutzen durch Zuhörer entsteht, „die Fortschritte machen und besser werden“¹⁵. Ein wenig umständlich und weitschweifig fährt Origenes mit dem Hinweis fort, dass bei Jeremia davon keine Rede gewesen sein konnte, vielmehr der Fall eingetreten sei, dass der Hörer falsch aufgefasst habe und

¹³ Ὁ λαὸς τοίνυν ἐκεῖνος ἔκαμνε (III 107,4; Übers. Schadel 151).

¹⁴ JerHom 15,5 (III 119,10-14; Übers. Schadel 172): „Wenn wir diese Lesart annehmen, muß man freilich wissen, daß der größere Teil der Abschriften der Septuaginta-Ausgabe diese Lesart nicht hat. Im nachhinein haben wir auch die übrigen Ausgaben eingesehen und festgestellt, daß ein Schreibfehler vorliegt. Gleichwohl aber kann man die Stelle in zweifacher Weise erklären.“

¹⁵ ἀπὸ ἀκροατῶν προκοπτόντων καὶ βελτιουμένων (III 108,7f; Übers. Schadel 152).

vom Gesagten gar nicht berührt worden sei.¹⁶ Dem Hörer der Predigt dürfte inzwischen klar geworden sein, dass Origenes von allgemein Gültigem in Bezug auf lehrende Verkündigung und ihren Erfolg oder Misserfolg spricht, denn dieser ergreift die Gelegenheit, seinen Zuhörern sein Ideal einer Verkündigungssituation vor Augen zu stellen:

„Auch sonst wird jedem Lehrer, wenn sein Schüler ein größeres Maß an Einsicht aufbringt, während des Lehrens selbst hinsichtlich dessen, was er lehrt, und hinsichtlich dessen, was er lernt, ein Nutzen zuteil; und die Lehrenden werden trefflicher in den Wissenschaften (μαθήματα), die sie unterrichten, wenn ihre *Zuhörer verständig* sind (ὅτε συνετοὶ ὄντες οἱ ἀκροαταὶ; Jes 3,3), nicht einfach bloß aufnehmen (οὐχ ἀπαξαπλῶς παραδέχονται), vielmehr dagegenhalten (ἀντιβασανίζουσι), Fragen stellen (ἐρωτῶσι) und die Absicht des Gesprochenen ausforschen (καὶ ἐξετάζουσι τὸ βούλημα τῶν λεγομένων).“¹⁷

Wie auch an anderen Stellen im Werk des Origenes¹⁸ wird hier deutlich, wie er sich *seine* ideale Hörerschaft vorstellt. Den Gedanken vom *gegenseitigen* Nutzen zwischen Lehrenden und Lernenden findet er in der Schrift ausgesprochen. Er erscheint ihm vorstellbar unter der Maßgabe eines kritischen Hörens, das sich nicht mit bloßer Rezeption begnügt, sondern in Fragen und konträrem Argumentieren, in Rede und Gegenrede allen Beteiligten die Möglichkeit des Dazulernens gibt.

Die Auslegung der ursprünglicheren Textvariante von 15,10c, die wiederum mit einiger Redundanz erfolgt, weist keinen neuen Gesichtspunkt auf. Über das Stichwort „schulden“ bzw. „schuldig sein“ wird die Brücke zu Röm 13,7 geschlagen und von dort aus die erste Hälfte des Versteils „ich schuldete nichts“ mit Hilfe eines stoischen Terminus gedeutet als eine Aussage, mit der der Prophet auf seine Mühen hinweist, jedem das ihm Zukommende (τὸ καθῆκον) gegeben zu haben. Die zweite Hälfte der Aussage („niemand schuldete mir etwas“) sei dann als die Weigerung der Zuhörer zu erklären, vom Propheten etwas anzunehmen.

Es fällt auf, dass Origenes in der zweiten Hälfte des vierten Kapitels in die Ich-Form des auszuliegenden Textes wechselt. Kann man daher mit Schadel¹⁹ von einer Identifizierung mit dem Propheten reden, die dessen Misserfolg mit der eigenen vergeblichen Anstrengung angesichts einer unwilligen, ignoranten oder sogar feindseligen Hörerschaft gleichsetzt? Die Frage muss im Hintergrund der weiteren Betrachtung des Homilientextes stehen. Sicher ist bisher, dass Origenes seine Gedanken über Hören und Nichthören prophetischer und anderer Unterweisung durchaus auf eine allgemeine Stufe stellt und persönliche Wünsche bezüglich einer idealen Hörerschaft anklingen lässt. Ob er sich die Bitterkeit der Klage im Hinblick auf die konkrete Kommunikationssituation zu eigen macht, wird erst später zu entscheiden sein. Die Einschätzung der Wiederholung der ersten Variante von Jer 19,10c als das Ende des dritten (Koetschau, Schadel) oder als Beginn des vierten Kapitels (Nautin-Husson)²⁰ entscheidet jedenfalls über diese Frage keineswegs, denn Origenes pflegt häufig die Erklärung eines Text-

¹⁶ ὁ δὲ ἀκροώμενος παρεκδέχοιτο καὶ ἔξω γίνοιτο τῶν λεγομένων (III 108,11f).

¹⁷ III 108,15-20.

¹⁸ Vgl. zu den Belegen in PA Kap. 2 Anm. 24 sowie MtKom XII 15; XIV 5; XV 31.37.

¹⁹ Schadel 298f Anm. 141: „In seinem Predigtalltag muß er [scil. Origenes] jedoch erfahren, wie dieser sein Wunsch an Zuhörern, die an spekulativen Fragen kein Interesse haben, zu scheitern droht. Diese Erfahrung bringt ihn dazu, sich in provozierender Weise mit Jeremia, mit dessen Klage über fruchtloses Predigen, zu identifizieren. Eine gewisse Enttäuschung an seiner Zuhörerschaft bringt Origenes in der 2. Hälfte des nachfolgenden 4. Kapitels zum Ausdruck (III 109,5-15).

²⁰ Ebd.: „NAUTIN gliedert diesen letzten Satz dem nachfolgenden 4. Kapitel an. Er läßt sich damit eine ironisch-spitze Pointe des Origenes entgehen“.

abschnittes mit dessen Zitation nicht nur einzuleiten, sondern auch zusätzlich abzuschließen.²¹ Es sollte also durchaus in den Blick genommen werden, die Übernahme der Ich-Form als rhetorisches Stilmittel zu verstehen.²²

4.1.4 Der Klageruf des Propheten (Jer 15,10a.b) (Kap. 5-8)

Breiten Raum nimmt in Origenes' Predigt die Auslegung der ersten beiden Versteile von Jer 15,10 ein: „*Wehe mir, Mutter, als welchen Menschen hast du mich geboren? Als einen Mann, der gerichtet wird und über den auf der ganzen Erde das Urteil gesprochen wird?*“²³ Sie erscheinen ihm als besonders geeignet, die Tiefe des Schrifttextes in fünf aufeinander folgenden methodischen Schritten vor Augen zu führen:

a) *Das wörtliche Verständnis (109,16 - 110,8)*. Die wörtliche Auslegung auf die Person des Propheten Jeremia bereitet zunächst keine Probleme, zeigt doch der Vergleich etwa mit Jesaja, dass Jeremia wie kein anderer Prophet schon von Jugend an und bereits im Mutterleib dazu vorherbestimmt mit dem Amt des prophetischen Redens (προφητεύειν) betraut ist. Origenes weist selbst darauf hin, dass er das allen Zugängliche, das Gemeinsame (τὸ κοινὸν) zuerst auslegt.²⁴

b) *Der Bezug auf die Sophia (110,9-18)*. Einen ersten Schritt, bei der Auslegung der beiden Versteile hinter die Oberfläche des bloßen Buchstabens zu dringen, ermöglicht die Bezugnahme auf die Autorität des namentlich nicht genannten Philo²⁵, der die Stelle bereits auf die σοφία Gottes als die hier angerufene Mutter aller Propheten interpretiert hat. Dieser Ausweitung der Deutung vom Individuellen (und geschichtlich Einmaligen) zum Allgemeinen und Zeitlosen gilt sogleich Origenes' Sympathie, zumal er sie durch ein – allerdings ungenau wiedergegebenes²⁶ – Zitat aus dem Evangelium bestätigt sieht.

c) *Der Bezug auf Christus (110,18 - 112,13)*. Die durch das vorsichtige μήποτε eingeleitete, dann aber breiter ausgeführte und sichtlich favorisierte Auslegung auf Jesus Christus hin nimmt ihren Ausgang von einem der in PA IV 2,7-9 theoretisch abgehandelten „Stolpersteine“, die den aufmerksamen Leser zu weiterem Erforschen des Schriftsinnes reizen sollen. Origenes räumt nun ein, die Beifügung „auf der ganzen Erde“ doch nicht wörtlich auslegen, sondern nur als Hinweis auf den verstehen zu können, der auch an anderen Stellen statt des alttestamentlichen Propheten gemeint sei. Da dann natürlich auch der Wehe-Ruf des Versbe-

²¹ Vgl. alleine in der vorliegenden Homilie Kap. 5 (III 109,16 - 110,8); Kap. 7; Kap. 9 (V. 15,10d); Kap. 12 (116,24 - 117,16) mit Zusatz in 117,15f: τὰ πάντα διὰ τὸ („So viel im Hinblick auf den Vers ...“); Kap. 16 (112,3-21). Allgemein wird man diese Rahmungen als besondere Variante der Vorliebe des Origenes für die häufige Wiederholung des jeweils auszulegenden Verses oder Versteils ansehen dürfen.

²² So zum Beispiel eindeutig in 110,15-18.

²³ Übers. Schadel 153 u. ö.

²⁴ Schadels Übersetzung „das Gewöhnliche“ (S. 154) legt den Text auf eine negative Aussage und Origenes auf eine abschätzigste Bewertung des wörtlichen Verständnisses fest; Nautin-Husson: (SC 238, 75): „l' explication commune“.

²⁵ Conf Ling 49; τῶν πρὸ ἐμοῦ δέ τις lässt möglicherweise auf ein Ad-hoc-Zitat aus dem Gedächtnis schließen.

²⁶ III 110,13f: καὶ ἀποστέλλει ἡ σοφία τὰ τέκνα αὐτῆς gegenüber

Lk 7,35: καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ πάντων τῶν τέκνων αὐτῆς und

Lk 11,49, wo von der Aussendung der Propheten durch die Sophia Gottes die Rede ist; als Kontaminierung durch Zitieren aus dem Gedächtnis erklärbar.

ginn zu Christus passen muss und somit die Frage nach seiner menschlichen Natur berührt wird, lässt Origenes eine Reihe von Texten aus den Evangelien und problemlos auch aus dem Alten Testament folgen, die belegen sollen, dass hinsichtlich seiner Menschennatur dem Erlöser durchaus klagende Rufe zugeordnet werden können.

„Wir werden also vermittelt untereinander übereinstimmender Stellen (ἀπὸ ὁμολογούμενων λέξεων), die sich einzig und allein auf den Heiland beziehen, darzubieten versuchen, auf welche Weise auch er über Jerusalem zu weinen vermocht hat. Denn das „*Wehe mir*“ ist die Äußerung eines Weinenden.“²⁷

Die Gleichsetzung des Rufes mit dem Weinen aus Mt 23,27 und das ausführliche Herbeiziehen alttestamentlicher Belege lässt eine gewisse Angestrengtheit der Darlegung deutlich erkennen. Diese ist notwendig, um in den folgenden beiden Schritten schließlich die Brücke zur Gegenwart schlagen und den Stolperstein überwinden zu können.

d) *Der Bezug auf die Märtyrer (Kap. 7)*. Die erneute Wiederholung der beiden Versteile Jer 15,10a.b, die auch am Ende dieses kurzen Kapitels erfolgt, ermöglicht über das Leitverb „richten“²⁸ Origenes auch formal eine Verbindung zur Gegenwart und zu denen, über die „*auf der ganzen Erde das Urteil gesprochen wird*“, den christlichen Blutzegen. Legitimiert durch das Herrenwort Mt 25,35f sieht Origenes das Leiden Christi in all denen verkörpert, die um dessen Namen willen Drangsalen unterworfen sind. Erst mit dieser Deutung kann der „Stolperstein“ des Schrifttextes ausgeräumt und sein tieferer Sinn offengelegt werden.

„Wenn also ein Christ nicht wegen irgendetwas anderem, nicht wegen seiner eigenen Vergehen, sondern nur deshalb, weil er Christ ist, gerichtet wird, so ist es Christus, der gerichtet wird. ‚*Auf der ganzen Erde*‘ wird demnach Christus Jesus gerichtet. Und sooft ein Christ gerichtet wird, ist es Christus, der gerichtet wird.“²⁹

Dabei geht Origenes' Blick sogleich über die Blutzegen hinaus und richtet sich auf die Alltagswirklichkeit der Christen:

„Dies gilt nicht nur bei Prozessen von dieser Art. Nein, nimm an, dass ein Christ, der wegen irgendeiner Sache unter Anklage steht, verleumdet wird, – auch dann ist es Christus, der in ungerechter Weise gerichtet wird.“³⁰

e) *Der Bezug auf alle Christen (Kap. 8)*. Mit drei aufeinander folgenden rhetorischen Fragen stellt Origenes im folgenden Kapitel seinen Hörern die Ubiquität des Geschehens vor Augen. „Wer in der Tat richtet nicht den Logos der Christen?“ (τίς οὖν οὐ δικάζει τῶν Χριστιανῶν³¹ λόγον;) Mit „Logos“ kann sowohl die Lehre gemeint sein als auch die Person, die Inhalt dieser Lehre ist. In der Identität des Begriffs zeigt sich die Identität der Sache: Wenn die

²⁷ III 111,6-9; Übers. Schadel 155.

²⁸ Part. δικαζόμενος, δικαζόμενον, δικαζομένους und Pass. δικάζεται in 112,14.15.17.18.23. 25.26. (2×); 113,3.4.

²⁹ III 112,23-26; Übers. Schadel 156; vgl. Exh Mart 36.

³⁰ III 112,26 - 113,3; Übers. Schadel 156. Gegen die Behauptung Nautins, Origenes deute hier persönliche Schwierigkeiten, nämlich Verleumdungen seitens seiner Gegner, an (Nautin-Husson, SC 238, 81 Anm. 4: „Allusion à son expérience personnelle“), spricht die Beobachtung, wie im folgenden Kapitel Bedeutung und Reichweite von „richten“ und „urteilen“ weiter entfaltet werden.

³¹ Mit Nautin-Husson und der Verbesserung der 2. Auflage bei Klostermann statt τὸν Χριστιανὸν λόγον; dadurch wird nicht nur die Übersetzung mit „christlicher Lehre“ oder „Lehre der Christen“, sondern auch mit „Logos der Christen“ ermöglicht.

christliche Lehre verurteilt wird, wird Christus selbst verurteilt. Damit verbindet Origenes das biblische Geschehen mit der täglich erfahrenen Wirklichkeit der Gemeinde. Als Verurteilende sind zuerst die Heiden zu nennen, denen Origenes ausdrücklich eine allzu simple Vorgehensweise attestiert: *τίς τῶν ἔθνῶν κἄν ἀπλῶς οὐκ ἐξετάζει αὐτόν;*³² Im Zuge der weiteren rhetorischen Entfaltung kommen die Ungebildeten noch einmal ausdrücklich als Diffamierende zur Sprache:

„Wer von den Juden, wer von den Griechen, wer von den Philosophen, wer von den Ungebildeten (*τίς τῶν ἰδιωτῶν*) redet nicht über die Angelegenheiten der Christen?“³³

Die beiden Gegensatzpaare Juden-Griechen und Philosophen-Ungebildete aus Röm 1,14 stellen die Allseitigkeit der Verurteilungen dar, denen die Christen im Namen Christi ausgesetzt sind. Folgerichtig steht nach der Fragereihe die Feststellung: „Überall wird Jesus gerichtet und beurteilt.“³⁴

Verurteilen (*καταδικάζειν*) ist der Leitbegriff der folgenden Ausführungen.³⁵ Verurteilt werde Jesus nicht nur durch die Ungläubigen, sondern de facto auch durch die misstrauisch Distanzierten, da deren Misstrauen ihn als Betrüger und Lügner erscheinen lasse. Begrifflich unterscheidet Origenes davon das in der Sache annähernd gleichbedeutende Anzweifeln durch die Unentschiedenen:

„Zweierlei erleidet Jesus unter den Menschen: Von den Ungläubigen wird er verurteilt, von denen, die geteilten Herzens sind, wird er angezweifelt.“³⁶

Hier geraten Menschen in den Blick, die den entscheidenden Schritt zum Glauben nicht zu gehen bereit oder in der Lage sind. Es bleibt offen, ob die direkte Höreranrede in diesem Abschnitt bloß rhetorischer Natur ist oder ob Origenes auch Anwesende, möglicherweise die Katechumenen³⁷, in seine Diagnose einbezieht. Der Gesamtduktus zielt jedenfalls auf die Anfeindungen von außen gegenüber dem einen Geschehen, das bei Jeremia, bei Jesus und in der Gegenwart sichtbar wird. Origenes führt seinen Hörern die Einheit des Gottesgeschehens vor Augen, das unabhängig von Raum und Zeit vom Logos Gottes gewirkt wird.

4.1.5 Die Kraft des Logos (Kap. 9-10)

„*Meine Kraft verringerte sich unter denen, die mich verfluchen.*“ Der letzte Versteil von Jer 15,10, der bei einer buchstäblichen Auslegung natürlich keine Probleme bietet, bedarf bei der christologischen Deutung einer erhöhten Auslegungsanstrengung. Die Vergleichsstellen, die Origenes zuerst anführt, 2 Kor 13,4 (*ἔσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας*), Phil 2,7 (*ἐκένωσεν ἑαυτὸν μορφῆν δούλου λαβῶν*) sowie das ausführlicher (Jes 53,1-5) zitierte vierte Lied vom

³² III 113,6f; Schadel übersetzt ungenau (157): „Wer von den Heiden tut dies nicht, auch wenn er sie überhaupt nicht geprüft hat“.

³³ Ebd. Z. 7-9.

³⁴ 113,10: *πανταχοῦ Ἰησοῦς δικάζεται καὶ κρίνεται.*

³⁵ 8× in 113,11-24.

³⁶ *δύο πάσχει ὁ Ἰησοῦς ἐν ἀνθρώποις: ὑπὸ μὲν τῶν ἀπίστων καταδικάζεται, ὑπὸ δὲ τῶν διψύχων διακρίνεται.* Mit Schadel dürfte an dieser Stelle *διακρίνεται* eher mit „zweifeln“ zu übersetzen sein gegenüber „urteilen“ bzw. „das Urteil sprechen“ im Jeremia-Text.

³⁷ Direkte Anrede der Katechumenen in den Lukas-Homilien: LkHom 7,8; 21,4; 22,6; 32,6: Anrede an Katechumenen und getaufte Christen gemeinsam.

Gottesknecht bei Jesaja vermögen ihn selbst nicht zufrieden zu stellen, da sie jeweils nur mit einem Aspekt der Aussage vergleichbar sind. Daher unternimmt Origenes unter Einblendung von Joh 1,9 einen weiteren Versuch, mit dem Beistand des Logos eine befriedigende Auslegung zu finden und seinen Zuhörern „etwas anderes, etwas Klareres“³⁸ sagen zu können. Die Aussage des Johannesprologs „*Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, indem es in die Welt kommt*“ kann er auch in platonisch gefärbter Sprache formulieren:

„Und wer vernünftig (λογικός) ist, hat Anteil (μετέχει) am wahren Licht; vernünftig aber ist³⁹ jeder Mensch. Während nun alle Menschen am Logos teilhaben, vermehrt sich in den einen die Kraft des Logos, in den anderen aber verringert sie sich.“⁴⁰

Ausschlaggebend hierfür sind die freien Entscheidungen der habituell in gleicher Weise am Logos teilhabenden Vernunftwesen, in ihrer Lebensführung und in ihrem Bekennen dieser Teilhabe gerecht zu werden. Origenes lädt seine Zuhörer geradezu ein, den Blick auf die Mitmenschen zu richten und zu unterscheiden, ob eine Seele von Leidenschaft und Sünde (ψυχὴν ἐμπαθῆ καὶ ἀμαρτωλόν) oder von Heiligkeit und Gerechtigkeit (ψυχὴν ἁγίαν καὶ δικαίαν) geprägt ist und somit dem Logos mehr oder weniger Raum gibt. Entsprechend könne tatsächlich von einer Mehrung oder Minderung der dem Menschen innewohnenden Kraft des Logos gesprochen werden. Der Lebensführung kann dabei das Bekenntnis als Entsprechung an die Seite gestellt werden: Dem Verfluchen des Logos in der Gestalt der Geringschätzung der Lehre Jesu steht die Anerkennung und das Lob Jesu gegenüber.

4.1.6 Das Schicksal des jüdischen Volkes (Kap. 11-13)

Erst jetzt vermag der Prediger die Auslegung des ersten Verses seiner Tagesperikope abzuschließen und zur Erklärung der übrigen neun Verse überzugehen, die etwas rascher erfolgt. Dabei gerät die weitere Deutung der Klage des Propheten auf Christus hin zunächst recht schwierig und etwas gekünstelt (Kap. 11). Den Vers „*Und deine Schätze werde ich zur Plünderung freigeben als Lösegeld für alle deine Sünden*“ (Jer 15,13) vermag er dann im Blick sowohl auf den Einzelnen als auch auf das Volk Israel auszulegen. Ersteres, sofern mit den Schätzen der Sünder gemäß Mt 6,19f irdische Güter gemeint sind, die der wenig verständige (φᾶλός) Mensch sammelt im Gegensatz zu den himmlischen Gütern, die der Kluge und Gebildete (ἀστειός) erstrebt; Letzteres, sofern die Plünderung der Schätze nach Mt 21,43 („*Das Reich Gottes wird euch weggenommen und einem Volk gegeben werden, das seine Früchte bringt*“) auf den Übergang des Wortes Gottes von den Juden zu den Christen verweist. Die Schätze des Volkes Israel sind demnach zum Beispiel Propheten wie Jeremia und Jesaja, deren Schriften von den Juden in ihrem tieferen Sinn⁴¹ nicht mehr erkannt werden. Gewissermaßen die Wendemarke bilden die Verwerfung und Tötung des Sohnes Gottes, was gemäß der Lehre von den Epinoiai Christi als Tötung von Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Weisheit

³⁸ III 114,16f; Übers. Schadel 158.

³⁹ Unrichtig die Übersetzung bei Schadel ebd.: „Vernünftig aber kann jeder Mensch sein“ (Hervorh. von mir); vgl. auch zur Lehre von der Teilhabe aller vernünftigen Wesen am Logos PA I 3,6: alles, was ist, hat Anteil an dem, der „der Seiende“ ist; zur Schwierigkeit, die Bedeutung von λογικός, das im Neuen Testament nur in Röm 12,1 und in 1 Petr 2,2 begegnet, genau zu bestimmen vgl. Wilckens, Römerbrief III 4-7.

⁴⁰ III 114,21-23.

⁴¹ Vogt, Origeniana 139 weist gegen Schadels Übersetzung von νοῦς als „Geist“ der Schriften darauf hin, dass bei Origenes νοῦς, σκοπός und βούλημα in Bezug auf den Bibeltext immer dessen Aussageabsicht, seinen tieferen Sinn meint.

(σοφία) und Wahrheit (ἀλήθεια) bezeichnet werden kann. Wie schon kurz zuvor am Ende von Kapitel 11 kann Origenes darauf hinweisen, dass sich die Aussage des Jeremia-Textes sowohl auf den Propheten als auch auf Christus beziehen lassen:

„Und in der Tat mag der Prophet diese Worte sagen, während er von denen, die er zurechtweist, verfolgt wird und während er von denen, die die Wahrheit nicht fassen können (ὕπὸ τῶν τὴν ἀλήθειαν μὴ χωρούντων), gehaßt wird. Denn er wurde zum Gegner der Zuhörer, weil er die Wahrheit sagte. Das Nämliche mag aber auch unser Heiland sagen. Weil auch er vom Volk verfolgt wurde, sagte er: ‚Keine Langmut mehr!‘ (Jer 15,15c). Was aber ist mit dem Ausruf ‚Keine Langmut mehr!‘ gemeint? Da du beim Volk hinsichtlich der Verfehlungen stets langmütig warst, sei nicht mehr langmütig hinsichtlich dessen, was man sich mir gegenüber erdreistet hat! Und in der Tat war Gott nicht mehr langmütig. Wenn du⁴² Nachforschungen anstellst über die Zeiten des Leidens, des Falles Jerusalems und der Zerstörung der Stadt sowie auch darüber, auf welche Weise Gott jenes Volk, nachdem sie Christus getötet hatten, verlassen hat, wirst du erkennen, dass er mit dem Volk nicht mehr in Langmut verfahren ist.“⁴³

Erwin Schadel sieht, von Pierre Nautin angeregt, in dem Satz „Denn er wurde zum Gegner der Zuhörer, weil er die Wahrheit sagte“ eine sarkastische Anspielung des Origenes auf seine eigene Predigtstätigkeit und seine Erfahrungen mit den Reaktionen der Gemeinde in Cäsarea, da sich Origenes „in provozierender Weise“ mit Jeremia identifiziere. Wie in zahlreichen anderen Stellen in den Jeremiahomilien komme auch hier „eine gewisse Animosität zwischen Origenes und seinen Zuhörern zum Ausdruck“, die Nautins These von der vorzeitigen Ablösung des Origenes von Predigeramt in dieser Stadt stütze.⁴⁴ Diese Deutung vermag nicht zu überzeugen. Ihr ist entgegenzuhalten, dass der engere Kontext der Stelle keineswegs derartige Animositäten erkennen lässt, Origenes vielmehr auch hier wie an mehreren anderen Stellen in seiner Homilie die zuhörende Gemeinde ausdrücklich einlädt und auffordert, seinen Gedankengang mitzugehen und den Standpunkt des Beurteilenden einzunehmen. Außerdem ist auch hier zu bedenken, dass Origenes wie in Kapitel 16, wo es ausdrücklich dazugesagt wird, mit diesem Satz Paulus zitiert (Gal 4,16), ein biblisches Geschehen also mit einem – leicht umformulierten – biblischen Satz kommentiert. Gegen eine einfache Identifikation mit Jeremia an dieser Stelle spricht auch, dass zuvor lediglich von der Deutung auf Christus hin die Rede ist, also nicht ausdrücklich wie in Kapitel 7 und in Kapitel 18 die Gegenwartsebene einbezogen wird. Dass sowohl Jeremia als auch Jesus von denen gehasst wurden, „die die Wahrheit nicht fassen können“, ist ein Sachverhalt, über den sich Origenes mit den anwesenden Zuhörern verständigt, denen er das Erfassen der Wahrheit also durchaus zutraut.

4.1.7 Aktualisierung (Kap. 14)

a) *Das Schicksal der Propheten (118,22 - 120,6)*. Auch in der Auslegung der beiden Verse Jer 15,15 und 16 bereitet es Origenes keine Probleme, die Aussage sowohl auf Jeremia als auch – und dann doch bevorzugt – auf Jesus zu beziehen. An dieser Stelle, wo von der wegen Gott

⁴² Der unvermittelte Wechsel von der Gebetsanrede zur Anrede des Hörers durch den Prediger gehört zu den stilistischen Nachlässigkeiten, die auf eine wortgetreue Wiedergabe der griechisch erhaltenen Predigten durch die mitschreibenden Tachygraphen schließen lassen, vgl. Schadel 19f.

⁴³ III 118,7-17; Übers. Schadel 161.

⁴⁴ Schadel 298f, Anm. 141 (Zitate 299) und 304, Anm. 151; Nautin-Husson: SC 232, 152-157, hier 155, und Nautin, Origène 405.435.

erlittenen Schmach die Rede ist, macht er jedoch schnell deutlich, dass es ihm um die Deutung auf die gegenwärtige Situation der Gemeinde hin geht.

„Vieles mussten die Propheten also erdulden, während sie zurechtwiesen, *Botschafter des Wortes waren* (vgl. Eph 6,20) und mitteilten, was ihnen von Gott aufgetragen war. Daher ist es notwendig, die Zuhörer an den Lebenswandel der Propheten, an ihre Verheißungen und an unsere Vorsätze zu erinnern, damit wir nach unseren Kräften – falls wir mit den Propheten Ruhe finden wollen – den Taten der Propheten nahekommen.“⁴⁵

Was gemeint ist, macht Origenes im Folgenden in teilweise drastischen Worten deutlich. Wenn Christen in ihren Gebeten um Anteil an den Propheten und an den Aposteln bitten, dann müssen sie sich vor Augen führen, dass dazu vor allem auch Leid und die Erfahrung von Hass gehören.

„Wenn wir also mit den Propheten in Gemeinschaft treten wollen – sieh auf die Lebensläufe der Propheten: Weil sie beschämten, weil sie Vorwürfe machten, weil sie tadelten, wurden sie gerichtet, beurteilt, verurteilt. *Gesteinigt wurden sie, zersägt, gefoltert, mit dem Schwert getötet. Sie gingen in Schafsfellen und Ziegenhäuten umher, Mangel leidend, bedrückt, misshandelt, in Wüsten umherirrend.* (Hebr 11, 37f)“⁴⁶

b) *Ein Skandal in der Gemeinde* (120,6-25). Origenes nutzt die Gelegenheit, die Gemeinde daran zu erinnern, dass Christsein keine ruhige und bequeme Angelegenheit ist, sondern Standfestigkeit voraussetzt und die Härte der Nachfolge beinhaltet. Für das Verständnis seiner Interaktion mit den versammelten Hörern ist jedoch wichtig, dass er diese nicht einfach tadelt, sondern durchaus einlädt, mit dem Blick auf die Leiden der Propheten in eine echte Gemeinschaft mit diesen einzutreten. Dass es dabei um ein konkretes Problem in der Gemeinde geht, wird nach einer überleitenden rhetorischen Frage deutlich:

„Wie könnte es also erstaunlich sein, wenn einer, der in Nachahmung der prophetischen Lebensweise einen Sünder beschämt und tadelt, verleumdet (κακολογεῖται), gehasst (μισεῖται) und bedroht (ἐπιβουλεύεται) wird? So war es auch notwendig, dass in der gegenwärtigen Lage in der Kirche Gottes Folgendes geschah: Ein Verurteilter wurde verurteilt⁴⁷, er hatte den Vorsitz inne und betrieb bestimmte Dinge (ἐ-

⁴⁵ III 119,5-10. Die Übersetzung ordnet hier mit Nautin-Husson, SC 238, 97 περὶ τοῦ βίου αὐτῶν καὶ τῶν ἐπαγγελιῶν αὐτῶν den *Propheten* zu. Schadel 162 übersetzt die Stelle so, dass die Zuordnung nicht ganz festliegt, aber deutlich zu den *Hörern* neigt:

„Vieles mussten die Propheten also erdulden, während sie zurechtwiesen, den Wortgrund mitteilten und Gottes Anordnungen verkündeten. Es ist von daher angebracht, die Zuhörer wegen ihres Lebenswandels, wegen ihrer Versprechungen und wegen unserer freien Entscheidung zu ermahnen, und zwar deshalb, damit wir – falls wir in der Gemeinschaft mit den Propheten Ruhe finden wollen – mit allen unseren Kräften den Werken der Propheten nachzueifern beginnen.“

Damit scheint die Ermahnung des Predigers an seine Hörer hervorzutreten; das Vorgehen fügt sich zu Schadels Behauptung (S. 299 Anm. 141), Nautins Vermutung bezüglich einer vorzeitigen Suspendierung des Origenes vom Predigeramt in Cäsarea könne bestätigt werden, wenn man in den Jeremiahomilien die „zahlreichen Stellen“ zusammensucht, „in welchen eine gewisse Animosität zwischen Origenes und seinen Zuhörern zum Ausdruck kommt.“

⁴⁶ III 119,23 - 120,2.

⁴⁷ Auch dieser Pleonasmus kann als Indiz für die Redetreue der Wiedergabe angesehen werden.

ποιεῖ τὰ τοιάδε)⁴⁸. Es war notwendig, dass eine Kirchenstrafe verhängt wurde, und sie wurde auch verhängt. Derjenige, der diese Aufgabe übernommen hatte, hat getan, was er tun musste. Jener aber läuft herum und redet schlecht über den, welcher der Wahrheit zum Sieg verholfen hat.“⁴⁹

Origenes erinnert an eine offensichtlich peinliche Affäre aus dem Gemeindeleben, die dem Zuhörer allgemein bekannt ist, so dass er keine Details erwähnen muss. Ein Mitglied der Gemeindeführung, ein καθεζόμενος, musste mit einer empfindlichen Kirchenstrafe, möglicherweise einer Exkommunikation⁵⁰, belegt werden. Derjenige, der diese Maßnahme pflichtgemäß durchgeführt hat, sah sich anschließend übler Nachrede seitens des Gemeindeführers ausgesetzt. Origenes erwähnt den Vorfall, um deutlich zu machen, dass auch in der Gegenwart, im Alltag der Gemeinde, mit Widrigkeiten zu rechnen hat, wer sich kompromisslos für die Wahrheit einsetzt. Wie schon in Kapitel 7 erinnert er aber daran, dass nicht jede Anfeindung als Auszeichnung empfunden werden soll, also auch nicht jede Verurteilung oder Schmähung ungerecht ist. Maßstab ist das Eintreten für die Sache Christi, welche die Sache der Wahrheit ist:

„Nur darauf müßte ich also achten, dass ich mir in der Mißhandlung sicher bin, wegen nichts anderem als wegen Christus mißhandelt zu werden, darauf, daß ich in Nöten sicher bin, Christus als Anlaß meiner Nöte zu haben. [...] Doch wir alle (ἡμεῖς οὖν πάντες) wollen uns in der Tat nach Kräften um ein prophetischen Leben, um ein apostolisches Leben bemühen und uns dabei dem Lästigen nicht zu entziehen versuchen. <Denn> wenn sich der Wettkämpfer dem Lästigen des Kampfes entzieht, wird er die Süße des Ehrenkranzes nicht erlangen.“⁵¹

Hier wird vollends deutlich, dass Origenes zwar hart in seinem Anspruch ist, aber keineswegs „Animositäten“ gegen seine Hörer zum Ausdruck bringt. Vielmehr schließt er sie *alle* in das gemeinsame Bemühen um eine Lebensführung ein, die dem Maßstab prophetischen und apostolischen Engagements genügt. Dieses Bemühen ist Angriffen und Schmähungen ausgesetzt, die aus der heidnischen Umwelt, aber auch aus dem Binnenraum der christlichen Gemeinde stammen können. Unbedarftheit und Primitivität können solche Anfeindungen auslösen, sie sind jedoch nicht etwas, was Origenes seinen Zuhörern offen oder latent vorwirft.

4.1.8 Frohsinn und Scherz (Kap. 15)

Mit dem Ende des 14. Kapitels hat Origenes eigentlich einen guten Schluss für seine Predigt gefunden. Dennoch und trotz der inzwischen erreichten beträchtlichen Länge der Ansprache legt er auch die restlichen Verse der Perikope aus. Zunächst veranlasst ihn die Aussage „*Und dein Wort wird mir Frohsinn geben*“ (Jer 15,16a) zu einer Betrachtung über die Freude des Gottesfürchtigen, die auf Zukünftiges ausgerichtet ist und sich abhebt von den „Scherzen dieser Weltzeit“.⁵² Der Christ steht wie der alttestamentliche Gottesfürchtige vor der Aufgabe, zwischen der Versammlung der Ernsthaften und der Versammlung der Scherzenden mit ihren

⁴⁸ Die Stelle ist wegen des Andeutungscharakters ihrer Aussage schwierig und verleitet zu textkritischen Operationen, vgl. Klostermann (App.), Nautins Ergänzungen in der Ausgabe Klostermanns (Z. 7: τὸ τοιοῦτον) und Schadel 305 Anm. 154 (Z. 8: τὰδε καὶ τὰδε).

⁴⁹ III 120,4-11.

⁵⁰ Vgl. 120,13: ἐκβεβλήσθαι; vgl. auch JerHom 11,3, wo Origenes von kirchlichen Amtsträgern spricht, deren Lebensführung nicht im Einklang mit den Anforderungen ihres Amtes steht.

⁵¹ III 120,16-19.22-25; Übers. Schadel 163.

⁵² III 121,15f.

Tändeleien und Lastern zu unterscheiden. Einmal mehr zeigt sich also für Origenes die Notwendigkeit der Wahl zwischen den Gegensätzen des Lebens, welche letztlich auf die Wahl zwischen Gut und Böse hinausläuft, deren Unausweichlichkeit von ontologischen Grundgesetz des Gegensatzes zwischen Sein und Nichtsein bestimmt ist.

4.1.9 Christlicher Elitarismus (Kap. 16-17)

Wen diese Wahl in die Einsamkeit führt, der darf sich in der Nachfolge des Propheten wissen:

„Wenn eine Menge von Sündern da ist und diese den ehrenhaft lebenden Gerechten nicht ausstehen können, ist es nicht widersinnig, daß derjenige, der die Versammlung des Lasters flieht, den nachahmt, der sagt: ‚Für mich allein saß ich da‘ (Jer 15, 17b).⁵³

Dass diese Einsamkeit nicht allein durch einen Mangel an Gesellschaft bestimmt ist, sondern in den Augen des Origenes die einsame Höhe einer sittlich vorbildlichen und von Weisheit geprägten Lebensführung meint, erschließt sich tieferem Bedenken des Sachverhalts:

„Wenn du aber das Wort : ‚Für mich allein saß ich da‘ vielleicht noch tiefer (βαθύτερον) untersuchst, wirst du einen Sinn finden, der der prophetischen Tiefe würdig ist: Wenn wir die Lebensweise der Vielen (τὸν τῶν πολλῶν βίον) nachahmen, so daß diese nicht zurückgezogen, besser und – im Abstand von den Vielen – auch nicht auserlesen sein kann, vermag ich nicht zu sagen: ‚Für mich allein saß ich da‘. Sobald meine Lebensweise nur schwer nachgeahmt (δυσμίμητος) werden kann, so daß ich so bedeutend (τηλικοῦτον) geworden bin, daß niemand mir an Sinnesart (τῷ ἦθει), Verstand (τῷ λόγῳ), Taten (ταῖς πράξεσι) und Weisheit (τῇ σοφίᾳ) nahekommen kann, dann vermag ich, da ich allein so beschaffen bin und niemand mich nachahmt, zu sagen: ‚Für mich allein saß ich da‘.⁵⁴

Bestätigt Origenes – wenigstens an dieser Stelle – tatsächlich den „esoterischen Charakter seines Denkansatzes“⁵⁵, der ihn in schroffen Gegensatz zu den Durchschnittschristen, den Mittelmäßigen und geringer Begabten bringt, auf die er im Grunde nur herabblicken kann? Dass auch hier mit „den Vielen“ aber eher die Angehörigen einer verständnislosen heidnischen Umwelt als die Mitglieder der christlichen Gemeinde oder gar die anwesenden Zuhörer der Predigt gemeint sind, zeigt die unmittelbare Fortsetzung der Textpassage, in der Origenes in direkter Höreranrede noch einmal die Bedeutung unablässiger sittlicher Anstrengung für jeden einzelnen Christen herausstellt:

„Es ist also möglich, daß auch *du* – ohne Priester zu sein, ohne Bischof zu sein, ohne mit irgendeinem kirchlichen Ehrenamt ausgezeichnet zu sein – dies sagen kannst, daß auch du den Satz ‚Für mich allein saß ich da‘ eifrig verwirklichst und eine Lebensweise annimmst, von der sich sagen läßt: ‚Für mich allein saß ich da‘.⁵⁶

Hier wird sehr wohl einem Elitarismus das Wort geredet, aber es geht um das Elitesein, zu dem alle Christen aufgefordert sind: inmitten des alten Äons Zeugnis vom Reich Gottes abzu-

⁵³ III 122,4-6; Übers. Schadel 164.

⁵⁴ III 122,9-18; Übers. Schadel 164f.

⁵⁵ Schadel 307 Anm. 157.

⁵⁶ III 122,18-21; Übers. Schadel 165.

legen, das nicht von dieser Welt, sondern von „besseren Gefilden“ (ἀπὸ τῶν κρείττωνων χωρίων)⁵⁷ ist. Origenes' Schriftauslegung bedeutet zugleich Zuspruch und Zumutung für seine Hörer. Die Bitternis, von der der Prophet Zeugnis ablegt, kann dem bitteren Los der Zeugen Christi gleichgesetzt werden, die wegen ihres Glaubens und ihres Andersseins durch eine feindlich gesinnte, übermächtige Umwelt Gewalt erleiden. Es ist *dieser* Zusammenhang, der Origenes noch einmal das Pauluswort aus dem Galaterbrief zitieren lässt: „*Euer Feind bin ich geworden, da ich euch die Wahrheit sagte.*“⁵⁸

4.1.10 Kreuz und Auferstehung – der Gedanke der Apokatastasis (Kap. 18)

Gegenwärtiges Leiden und Hoffen auf zukünftige Erfüllung werden schließlich in eine verdichtete Aussage gebracht, die die Klage über die Verwundung und den Ruf nach Heilung⁵⁹ zuerst auf Christus, dann auf alle Gerechten und erst abschließend auf den Propheten bezieht. Der Bezug auf Christus trägt den Akzent, da mit ihm Kreuz und Auferstehung als umfassender Verstehenshorizont in den Blick geraten.

Das Wort des Herrn von der Wiederherstellung nach erfolgter Bekehrung (Jer 15,19) lässt Origenes zum Abschluss und als krönenden Ausklang seiner Predigt den Gedanken der Apokatastasis aussprechen. Anders als in Peri Archon jedoch erfolgt keinerlei Spekulation über die Möglichkeit einer Wiederherstellung aller Vernunftgeschöpfe, sondern lediglich die Andeutung eines Geheimnisses und eine Worterklärung: Wiederherstellung sei nur möglich auf etwas bereits früher Bestandenes hin, wenn zum Beispiel ein Glied durch den Arzt wieder eingerenkt wird, ein Verbannter in seine Heimat zurückkehren darf oder ein aus seinem Verband ausgestoßener Soldat wieder in diesen aufgenommen wird. Mit dem Zitat aus Apg 3,21, dem einzigen biblischen Beleg für den Begriff der ἀποκατάστασις πάντων, und dem damit gegebenen Ausblick auf die große Verheißung der endzeitlichen Aufrichtung der Gottesherrschaft schließt Origenes eine lange Predigt, die sich theologisch gleichermaßen durch Fülle wie auch Dichte auszeichnet.

4.2 Göttlicher Betrug (JerHom 20)

4.2.0 Überblick

a) *Verklammerung mit JerHom 19.* Betrug und Täuschung als Mittel göttlicher Pädagogik stehen im Zentrum der Betrachtungen, mit denen Origenes seinen Hörern in der langen 20. Jeremiahomilie eine weitere der heute als „Konfessionen“ geläufigen Klagen des Propheten Jeremia erschließen will. Um seinen Gedankengang nachzuzeichnen, ist es notwendig, auch Teile der 19. Predigt zu Jeremia mit einzubeziehen, die bereits einen Beginn der Auslegung des zentralen Verses Jer 20,7 enthält: „*Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen.*“⁶⁰

„Nun gut. Eine Perikope ist zu Ende gebracht. Wir wollen nun schon auch mit der zweiten anfangen. Sie bietet sogleich vom ersten Vorlesen her ganz ungewöhnliche

⁵⁷ III 123,22f; Übers. Schadel 166.

⁵⁸ III 123,9f; Übers. Schadel 165.

⁵⁹ „*Meine Verwundung ist heftig. Woher werde ich Heilung erlangen?*“ (Jer 15,18b.c): 124,5; Übers. Schadel 166.

⁶⁰ Zur Wortbedeutung von ἀπατάω vgl. Lubac, *Du hast mich betrogen* 37f.

Schwierigkeiten. Und indem wir uns dem Wortlaut (τῆ λέξει) aufmerksam zuwenden, wollen wir wiederum die Ankunft Jesu erleben. Wir wollen ihn bitten, offensichtlicher und leuchtender anzukommen (ἐπιφανέστερόν γε καὶ λαμπρότερον ἦκειν), auf daß er uns allesamt in seiner Ankunft darüber belehre, ob der Prophet die folgenden Dinge – wie es sich doch wohl von einem Propheten zu denken geziemt – wahrheitsgemäß sagte oder ob – was gerechterweise wohl von keinem heiligen Propheten gesagt werden darf – eine Unwahrheit vortrug.“⁶¹

Eine in zwei Perikopen (Jer 20,1-6 und 20,7-12) aufgeteilte Lesung wird also in zwei Homilien ausgelegt, wobei Origenes die zweite Perikope bereits am Ende der ersten Predigt vorliest und zu deuten beginnt. Mit dem Hinweis auf die Schwierigkeit des Textes spornt er die Gemeinde zu besonders genauem Zuhören an und gibt gleichzeitig zu erkennen, dass ohne den Beistand des Logos auch er den Text nicht angemessen auslegen könne. Es fällt auf, dass Origenes in der 19. Jeremiahomilie mehrfach von der Notwendigkeit spricht, vor der Deutung des Textes die göttliche Hilfe im Gebet anzurufen.⁶² Er tritt vor der Gemeinde also nicht als souveräner Gelehrter auf, dem die Texte der Schrift keinerlei Probleme mehr bereiten. Vielmehr gibt er deutlich zu erkennen, dass auch für ihn sowohl Anstrengung und Sorgfalt als auch der Beistand Jesu, dessen Kommen als Epiphanie aufgefasst wird, zum Verstehen des hinter dem Wortlaut Verborgenen notwendig sind. Dies ist in besonderem Maße zum Verständnis des anstößigen Wortes von der Täuschung durch Gott notwendig. Origenes hat dann aber doch sehr rasch eine – aus „Peri Archon“ bereits hinreichend bekannte – Erklärung zur Hand, die diese Anstößigkeit zu mindern vermag:

„Wenn wir Kinder anleiten, sprechen wir mit Kindern. Doch sprechen wir nicht wie zu Erwachsenen, sondern wie zu Kindern, welche der Erziehung bedürfen. Wir täuschen auch die Kinder, indem wir den Kindern Furcht einjagen, damit die Ungezogenheit in den Kindern aufhöre. Und wir jagen den Kindern Furcht ein, indem wir wegen der bei ihnen noch bestehenden Unmündigkeit (διὰ τὸ ὑποκείμενον τῆ νηπιότητι αὐτῶν) täuschende Worte aussprechen, um sie durch die Täuschung so weit zu bringen, in Furcht zu geraten, zu den Lehrern zu gehen, Berichte zu erstatten

⁶¹ JerHom 19,15 (III 173,3-9; Übers. Schadel 212f).

⁶² Vgl. JerHom 19,10 (III 165,11-14; Übers. Schadel 205):

„Dies habe ich als Einleitung (ἐν προοιμίῳ) gesagt. Ich möchte dabei sowohl mich selbst als auch die Zuhörer anregen und dazu aufwecken, dem Vorgelesenen Aufmerksamkeit zu schenken. Wir wollen Jesus sodann bitten, zu kommen, sich uns zu zeigen (ἐλθεῖν [...] καὶ ἐπιφανῆναι) und uns über das Jetzige, das hier Aufgeschriebene, zu belehren.“

Nach Verlesen der ersten Perikope (ebd., 166,31 - 167,5; Übers. Schadel 206):

„Es war notwendig, die Perikope in ihrer Ganzheit herauszuheben und abzuklären, jedoch noch nicht ihren tiefen Grundgedanken (τὸ νόημα αὐτῆς τὸ βαθύ) – falls wir ihn überhaupt erfassen –, sondern lediglich den bloßen Wortlaut (τὴν λέξιν καὶ τὸ ῥητὸν αὐτό). Wer aber diesen erfaßte, indem er sich sorgfältig und nicht bloß so nebenbei (ἐπιμελῶς [...] καὶ μὴ ἐκ παρέργου) auf das Geschriebene eingelassen hat, der wäre auf diese Weise wohl auch befähigt, den Grundgedanken zu erfassen (νοῆσαι). Was will uns dies alles sagen? Hier entsteht nun die Anstrengung, den Willen des Geschriebenen darzulegen (παραστῆσαι τὸ βούλημα τούτων τῶν γραμμάτων). Und ich gestehe freilich ein, daß ich es, soweit es auf mich ankommt, nicht auslegen kann. Ich erbitte, wie ich schon sagte, das Erscheinen der Kraft Jesu. Denn darin können Weisheit, Vernunft und Wahrheit gefunden werden; und ich erbitte, daß sein Erscheinen dem Gesicht meiner Seele ein Licht aufgehen lasse (ἵνα ἡ ἐπιφάνεια αὐτοῦ ποιήσῃ φῶς ἐπὶ τοῦ προσώπου τῆς ψυχῆς μου).“

JerHom 19,14 (III 170,8f; Übers. Schadel 210):

„O Herr Jesus, komm abermals, mache mir und denen, die der geistigen Stärkung wegen (ἐπὶ τὴν πνευματικὴν τροφήν) gekommen sind, auch diesen Vers noch deutlich.“

und das zu tun, was dem Vorankommen der Kinder zuträglich ist. Für Gott sind wir allesamt Kinder; und wir brauchen – wie Kinder – eine Führung.“⁶³

Der übergreifende Gedanke von der Paideia Gottes macht nicht nur göttliche Strafen als Heilshandeln verständlich, sondern auch das, was nach menschlichem Verständnis als Täuschung aufzufassen ist. Das Beispiel von der Verschonung Ninives im Buch Jona führt Origenes dann zu einem – nach heutigem Verständnis – zunächst befremdlichen Vergleich: Den dort angedrohten Strafen stellt er wie allen alttestamentlichen (Todes-)Strafen das weitaus schlimmere Höllenfeuer gegenüber, von dem die Schriften des Neuen Testaments künden. Im Hinblick auf Mt 5,22, wo von den Höllenstrafen schon im Zusammenhang mit der Beschimpfung eines Nächsten die Rede sei, deutet er sogar eine weitere, die Qualen der Hölle noch überbietende Stufe etwa für Ehebrecher an, für die das Alte Testament „nur“ den irdischen Tod vorsehe. Der Gedankengang mündet in der Schlussfolgerung, Jeremia sei in der auszulegenden Stelle in der Situation des Erwachsenen gewesen, der rückblickend übersieht, wie ein Kind zum eigenen Besten getäuscht worden zu sein, womit in der Tat das Ärgernis Erregende dieser Stelle zunächst beseitigt erscheint.

b) Aufbau

- (1) Einleitung: Anthropomorphes Reden von Gott (176,10 - 178,8)
- (2) Täuschung als Erziehung – eine jüdische Auslegung (178,9 - 179,29)
- (3) Drohung und Ablenkung – Vatermetapher und Arztmetapher (Kap. 3)
- (4) Der Nutzen der göttlichen Täuschung (Kap. 4)
 - a) Beispiel: Enthaltensamkeit und zweite Ehe
 - b) Der Grund der Täuschung
 - c) Das Annehmen der Täuschung
- (5) Täuschen nach dem Vorbild Gottes (Kap. 5)
- (6) „Höre auf Paulus!“ – Zurechtweisen nach dem Vorbild des Apostels (Kap. 6)
- (7) Der Umgang mit Anfeindungen (186,34 - 190,6)
 - a) Gute Treulosigkeit und nützliche Drangsal
 - b) Beispiele: Judit, Eva, die Asketen
 - c) Öffentliches Fehlerbekenntnis
 - d) Rückzug in die Wüste?
- (8) Der Christ vor dem Anspruch Gottes (190,7 - 194,19)
 - a) Menschliches und göttliches Feuer
 - b) Der Tadel der Vielen
 - c) Göttliche Prüfungen

4.2.1 Anthropomorphes Reden von Gott (176,10 - 178,8)

Es zeigt das Tastende der Schriftauslegung des Origenes, dass er in der zweiten Predigt zu Jer 20 noch einmal neu und sehr ausführlich mit der Erklärung von Vers 7 ansetzt, wohl auch, weil ihm die vorangegangene Deutung dieser Prophetenklage noch nicht ausreichend er-

⁶³ JerHom 19,15 (III 173,34 - 174,6; Übers. Schadel 213f).

scheint. Er beginnt auch in dieser Homilie mit Vorreden (προοίμια), in denen er nicht ohne Redundanz in Erinnerung ruft, dass anthropomorphe Gottesaussagen in der Heiligen Schrift wie etwa Zorn, Unwille und Reue analog aufzufassen sind und nicht das Gleiche beinhalten wie gleich lautende Aussagen über Menschen. Eine erste Zusammenfassung zu Beginn des zweiten Kapitels lautet:

„Unsere bisherige Untersuchung ergab nämlich bereits folgendes: Der Unwille aller Menschen ist nichtswürdig, der aber, der von Gott kommt, schafft Klarheit. Der Zorn aller Menschen ist verderblich, der sogenannte Zorn Gottes hingegen hat erzieherische Macht. Die Reue von uns allen stellt eine der Reue vorangehende Schwäche in der Überlegung bloß, bei Gott hingegen stellt seine Reue nicht Gott bloß, sondern die äußeren Handlungen, deretwegen Reue wahrgenommen werden muß. Ist es nun etwa nicht in gleicher Weise notwendig, auch die Täuschung Gottes als etwas Andersartiges im Vergleich zu unserer Täuschung, in der wir betrügerisch handeln, aufzufassen?“⁶⁴

4.2.2 Täuschung als Erziehung – eine jüdische Auslegung (178,9 - 179,26)

Um die erzieherische Wirkung einer Täuschung durch Gott verständlich machen zu können, greift Origenes zunächst auf eine bereits vorliegende Erklärung zurück. Sein jüdischer Gewährsmann, von dem wir auch hier nichts Näheres außer seine durch den Übertritt zum Christentum erzwungene Flucht erfahren⁶⁵, bietet eine Deutung, die Origenes' eigenem Freiheitsdenken entgegenkommt und sogleich auch mit einem Pauluszitat bestätigt werden kann. Ihr zufolge ist aus dem Königtum Gottes unmittelbar sein Wille abzuleiten, Gutes bei den Menschen nicht durch Gewalt zu erzwingen, sondern in deren freie Entscheidung zu stellen:

„Der Gott des Alls könnte fürwahr eine anerkannt gute Tat in uns vollbringen, so daß wir unter Zwang Almosen gäben und unter Zwang vernünftig wären. Doch steht solches nicht in seiner Absicht. Er ordnet deshalb nicht an, daß wir unsere Handlungen unter Kummer und Zwang ausführen sollen. Er will nämlich, daß das, was wir bewirken, etwas Freiwilliges sein kann. Darum muß er sozusagen nach einem Weg suchen, auf dem man freiwillig Gottes Willen auszuführen vermag.“⁶⁶

Der gleichen Quelle verdankt Origenes zwei illustrierende Beispiele, die Propheten Jeremia und Jesaja. Ersteren habe Gott in seiner Ökonomie⁶⁷ bei der Beauftragung mit Strafandrohungen an die Völker (vgl. Jer 25,15ff) darüber im Unklaren gelassen, dass diese zuerst an die Adresse des eigenen Volkes zu richten seien. Letzterer sei erst nach seiner Bereitschaftserklärung über den drohenden Inhalt seiner Botschaft gegenüber Israel informiert worden (vgl. Jes 6,8-10), weswegen er bei späterer Gelegenheit im Dialog mit dem Herrn etwas vorsichtiger geworden sei (vgl. Jes 40,6).

⁶⁴ 20,2 (III 177,27 - 178,5; Übers. Schadel 218).

⁶⁵ Vgl. Schadel 297f Anm. 137 mit Lit.; Nautin-Husson, SC 238, 256 Anm. 1 mit Hinweis auf den Brief an Afrikanus Kap. 7.

⁶⁶ 20,2 (III 178,20-25; Übers. Schadel 178).

⁶⁷ III 178,30 - 179,1: διὰ τοῦτο ὀκονόμησεν εἰπεῖν.

4.2.3 Drohung und Ablenkung – Vatermetapher und Arztmetapher (Kap. 3)

Nach dem ausführlichen Referieren dieser Auslegung führt Origenes der Gemeinde sein eigenes Ringen um ein tieferes Verständnis von Jer 20,7 vor Augen und legt ihr im Modus der Möglichkeit die Deutung gemäß der Vater- und Arztanalogie vor. Von einer wohlthätigen Täuschung könne gesprochen werden, wenn ein Vater aus Liebe streng ist und wenn ein Arzt über schmerzhaft, aber notwendige Behandlungen im Ungewissen lässt, um die Zustimmung des Patienten zu dieser Behandlung zu erhalten. Erstaunlich ist dabei das Zögern des Predigers, denn die beiden Vergleiche sind keineswegs originell⁶⁸ und werden von Origenes, wie schon gesehen, auch sonst gern verwendet, um die Paideia Gottes anschaulich zu machen. Erstaunlich ist auch die Umständlichkeit und Sprunghaftigkeit in der Gedankenführung, mit der Origenes fortfährt. Um das Problem, zu dem auch die Erwähnung der einfacheren Gläubigen gehört, verdeutlichen zu können, sei zunächst der Wortlaut der Passage etwas ausführlicher wiedergegeben:

„Etwas Ähnliches, das sich aus der Analogie zum Vater und zum Arzt ergibt, tut auch Gott. Es gibt gewisse bittere Dinge, die auch den Gerechtesten und Weisesten heilen. Denn jeder Sünder muss für seine Sünden bestraft werden. *‚Täuscht euch nicht, Gott spottet man nicht (Gal 6,7), weder der Unzüchtige, noch der Ehebrecher, noch der Lustknabe, noch der Knabenschänder, noch der Dieb, noch der Trunkenbold, noch der Lästere, noch der Räuber wird das Gottesreich erben (vgl. 1 Kor 6,9f).‘* Wenn dies von denen genau erkannt wird, die nicht das heilende Eisen unter dem Schwamm sehen können, die nicht die bittere Arznei unter dem Honig <sehen>⁶⁹ können, wird man den Mut verlieren (ἐκκακήσει τις). Denn wer von uns ist sich nicht bewusst, einmal unbedacht zuviel getrunken zu haben? Wer von uns ist rein von Diebstahl und davon, sich Notwendiges auf unrechte Weise erworben zu haben? Doch sieh, was der Logos sagt: *‚Täuscht euch nicht, denn solche werden das Reich Gottes nicht erben.‘* Das in dieser Stelle liegende Geheimnis muss verborgen sein, damit der Mann aus der Menge (ὁ πολὺς) den Mut nicht verliert, damit er in Unkenntnis der Tatsachen den Tod nicht wie ein Ausruhen, sondern wie eine Strafe erwartet.“⁷⁰

Geht es um die Täuschung des Arztes oder um die des Vaters, um Beschwichtigung beziehungsweise Ablenkung oder um Drohung? Was ist es, das um der Menge willen verborgen werden muss, das Angenehme oder das Unangenehme? Die drohenden Mahnworte aus den Paulusbriefen werden den bitteren Heilmitteln zugeordnet, welche auch für die Gerechtesten notwendig seien. Es geht also zunächst gemäß der Arztmetapher um die zum Heil führende Strenge des göttlichen Gerichts, von der gesagt wird, sie könne mutlos machen (180,31 - 181,1). Das genaue Erkennen⁷¹ derer, „die nicht das heilende Eisen unter dem Schwamm sehen können“, kann sich also nicht auf die endzeitlichen Heilsgüter als das Ziel der göttlichen Oikonomia beziehen, sondern nur auf eben diese harten Prüfungen und ist daher – dem Duktus der Darlegung folgend – zu vermeiden. Schwieriger ist dann aber der letzte Satz des oben zitierten Abschnitts zu verstehen: Wenn das μυστήριον der Stelle aus dem Korintherbrief gegenüber den Menschen aus der Menge – es sind offensichtlich nicht die anwesenden

⁶⁸ Vgl. Lubac, Du hast mich betrogen 26-36 sowie die Belege bei Schadel 331f Anm. 266 und 267 und Nautin-Husson, SC 238, 262f, Anm. 1.

⁶⁹ Mit Nautin-Husson, die ἰδεῖν ergänzen, gegenüber Klostermann, der νοῆσαι einfügt.

⁷⁰ III 180,26 - 181,7; Z. 5-7: τὸ κατὰ τὸν τόπον μυστήριον κεκρύφθαι δεῖ, ἵνα μὴ ἐκκακήσῃ ὁ πολὺς, ἵνα μὴ μαθὼν τὰ πράγματα προσδοκῆσθαι τὴν ἔξοδον οὐχ ὡς ἀνάπαυσιν, ἀλλ' ὡς κόλασιν.

⁷¹ III 180,31f: τοῦτο ἐὰν νοηθῆ καὶ ἀκριβωθῆ.

Mitglieder der Gemeinde gemeint – um ihrer Schonung willen nicht enthüllt werden darf, dann stellt sich die Frage, ob darunter inhaltlich etwas anderes als die buchstäbliche Aussage des Textes selbst verstanden werden kann, denn ein ihr zu Grunde liegendes Heilshandeln Gottes müsste nicht in der Absicht verborgen werden, die Menschen vor Mutlosigkeit zu bewahren. Eine auf völlige Widerspruchsfreiheit der Stelle ausgerichtete Deutung müsste dann den zweiten der beiden mit ἵνα eingeleiteten Finalsätze so verstehen, dass der Tod als Strafe eine weniger entmutigende Vorstellung sei als die des Todes als eines Ausruhens⁷². Sie kann sich auf die unmittelbare Fortsetzung berufen, wo das den Vielen zu Verbergende schlicht in den Gerichtsaussagen der Schrift liegt:

„Oder findet sich ein zweiter Paulus, der sagen kann: ‚Das Beste wäre es zu sterben und bei Christus zu sein (Phil 1,23)?‘ Ich jedenfalls kann so etwas nicht sagen. Denn ich weiß, dass, wenn ich sterbe, meine ‚Hölzer‘ (vgl. 1 Kor 3,12f) in mir verbrannt werden müssen [...]. Du siehst, dass all dies vielen der Gläubigen (τοὺς πολλοὺς τῶν πεπιστευκότων) verborgen ist und dass es gut ist, wenn es ihnen verborgen ist. Jeder von uns meint doch, wenn er nicht Götzendienst und nicht Unzucht getrieben hat – wären wir doch wenigstens von diesen Dingen rein – werde er nach dem Hinscheiden aus diesem Leben gerettet werden. Wir sehen aber nicht, dass ‚wir alle vor den Richterstuhl Christi treten müssen, damit jeder den Lohn empfängt für das, was er durch seinen Leib getan hat, sei es gut, sei es böse (2Kor 5,10)‘. Wir sehen aber nicht den, der gesagt hat: ‚Nur euch habe ich aus allen Stämmen der Erde erwählt. Daher werde ich von euch für alle eure bösen Taten Vergeltung fordern (Am 3,2)‘, nicht nur für einige von ihnen, für andere aber nicht.“⁷³

Räumt man dem Vortrag jedoch an dieser Stelle die Möglichkeit kleinerer Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten in der Formulierung ein, wie sie in den griechisch erhaltenen, wortgetreu aufgezeichneten Homilien hin und wieder begegnen⁷⁴, dann eröffnet sich der Weg zu einem Verständnis, das die Komplexität und Tiefe des Gedankengangs aufscheinen lässt. Ausgangspunkt ist die Bedeutung des Begriffs μυστήριον, der von Origenes häufiger und in vielen Zusammensetzungen verwendet wird.⁷⁵ Im Zusammenhang mit der Schriftauslegung bezeichnet er in der Regel eine tiefere und verborgene Wahrheit⁷⁶, mitunter auch mit ausdrücklicher Nennung der Vielen, vor denen das Geheimnis verborgen ist.⁷⁷ Origenes fährt in

⁷² So wohl Schadel 334 Anm. 269, der ὡς ἀνάπαυσιν auf eine epikureische Todesauffassung bezieht, vgl. das dort angeführte Zitat aus Epikurs Brief an Menoikeus (Diog Laert X 125: „Die große Menge scheut den Tod einerseits als das größte Übel, andererseits sieht sie ihn aber auch als ein Ausruhen (ὡς ἀνάπαυσιν) an.“

⁷³ III 181,7-21.

⁷⁴ Vgl. Schadel 17-20; ein Beispiel für eine stilistische Unachtsamkeit, wie sie improvisiertem Reden leicht entspringen kann, findet sich in der vorliegenden Homilie zu Beginn des neunten Kapitels; nach Schadel 335 Anm. 279 Indiz für die wortgetreue Wiedergabe der Stenographen und die mangelnde stilistische und formale Überarbeitung.

⁷⁵ Dies zeigt bereits eine Durchsicht der 20 Jeremiahomilien; JerHom 7,2: ein Schriftvers (Lev 26,21), der ein Mysterium offenbar macht (III 53,1); 10,4: τὸ Ἰουδαϊκὸν μυστήριον (III 74,7); 14,18: das in dem Wort „ich werde euch wiederherstellen“ offenbar werdende Mysterium (III 124,19); 18,2: Schatten und Abbilder der himmlischen Mysterien in den Schriften (III 152,31); 18,5: die Ankündigung unsagbarer Mysterien (ἀπορρήτων μυστηρίων) durch die Propheten (III 155,14) und Christus, das Mysterium der Kirche (vgl. Eph 5,32) (III 157,11); 19,14: das Mysterium, mit Christus begraben zu werden (vgl. Röm 6,4) (III 172,25f).

⁷⁶ Vgl. Nautin-Husson, SC 232, 345 Anm. 2.

⁷⁷ Vgl. z. B. JohKom VI 54 (§ 280; IV 163,7): τὴν ὁμοίαν δὲ ἔχει ἀπέμφασιν παρὰ τῷ θέλοντι τῶν τοῦς πολλοὺς λανθανόντων μυστηρίων κατηγορεῖν καὶ τὰ περὶ τῶν μαρτύρων προστεταγμένα.

seiner Predigt fort, der Prophet habe „auf mystische Weise“ (μυστικῶς) erkannt, dass die von Gott bewirkten Täuschungen dem Menschen letztlich immer zum Guten gereichten, weswegen er Gott im Gebet geradezu aufgefordert habe, ihn zu täuschen. Unter Hinweis auf Jes 19,14, wo davon die Rede ist, dass der Herr den Geist des Irrtums gemischt habe, stellt Origenes seinen Hörern einzeln und in unmittelbarer Anrede die Erkenntnis dieser göttlichen Täuschung in Aussicht:

„Du wirst auch in diesem Fall erkennen können, was der von Gott gemischte Geist des Irrtums zu bewirken vermag. Es ist nämlich gut, daß Gott den Geist des Irrtums nicht unvermischt gegeben hat, sondern ihn, wie der Prophet sich ausdrückt, gemischt hat.“⁷⁸

Was ist damit gemeint? Unter der Prämisse, dass göttliches Täuschen etwas anderes ist als das, was sich die Menschen unter einem Betrug vorstellen, kann dies nur bedeuten, dass sich hinter den göttlichen Straf- und Gerichtsandrohungen, deren Ernst Origenes am Ende der vorangegangenen Homilie ja drastisch hervorgehoben hat, durchaus eine Wirklichkeit, und zwar eine tiefere Wirklichkeit verbirgt. Die Menschen werden also keineswegs nur wie Kinder in Furcht vor etwas gesetzt, das gar nicht existiert. Andererseits bringt die tiefere Erkenntnis dieses Mysteriums für diejenigen, die dazu befähigt sind, Zuversicht und Hoffnung hervor. Mit Henri de Lubac ist die Stelle also so zu verstehen, dass Origenes seine Hörer sowohl vor Mutlosigkeit als auch vor falscher Sicherheit bewahren will: „Der Vater simuliert die Strenge, der Arzt die Süßigkeit, Gott tut beides mit uns; will er doch nicht, daß der Schrecken uns mutlos mache, aber ebensowenig, daß wir, auf sein unverstandenes Wohlwollen bauend, in unserer Feigheit verharren. Somit gibt es eine doppelte göttliche Täuschung, die aber zu unserem Besten gereicht.“⁷⁹ Wie man sich das genauer vorzustellen hat, führt Origenes erst im Folgenden aus.

4.2.4 Der Nutzen der göttlichen Täuschung (Kap. 4)

a) *Beispiel: Enthaltensamkeit und zweite Ehe (182,20 - 183,5)*. Als Beispiel führt Origenes zunächst die Täuschung derer an, die eine rigoristische Sexualmoral pflegen und der Meinung sind, dass man durch ehelichen Geschlechtsverkehr oder durch Wiederverheiratung dem Verderben und der ewigen Strafe anheim fällt. Wie Paulus in 1Kor 7 gibt er seine Bevorzugung der Enthaltensamkeit zu erkennen, er geht aber in seiner Rechtfertigung für die Aufrechterhaltung des Irrtums deutlich über Paulus hinaus. Wo dieser aufklärend gegenüber dem Rigorismus Position bezieht, verteidigt Origenes den Irrtum und die Täuschung, da diese die Uneinsichtigen dazu brächten, aus Furcht das Richtige zu tun. Abstrahiert man von der Befremdlichkeit des gewählten Beispiels auf den Kern der Aussage, so wird deutlich, dass sich Origenes hier für den Primat des ethischen Handelns ausspricht: Richtiges Handeln geht vor richtiger Erkenntnis.

b) *Der Grund der Täuschung (183,5-17)*. Erst nach diesem Beispiel gelangt Origenes zu einer deutlicheren Erklärung dessen, was er zuvor noch recht gewunden und unklar beschreibt. Der Sinn biblischer Strafankündigungen wie zum Beispiel Jes 66,24 oder Mt 3,12 bestehe tatsächlich darin, die Menschen zu täuschen und zu einer besseren Lebensführung anzuhalten. Wer diese Täuschung durchschaut, laufe aber nicht nur Gefahr, in eine schlechtere Lebensführung abzugleiten, sondern auch einer Gottlosigkeit zu verfallen, die in die Katastrophe „am Tag

⁷⁸ III 182,16-19; Übers. Schadel 222.

⁷⁹ Lubac, Du hast mich betrogen 47.

des Zorns, der Offenbarung und des gerechten Gottesgerichts“ (Röm 2,5)⁸⁰ münde. Hinter den bildhaften Formulierungen der göttlichen Strafandrohungen, hinter dem bloßen Buchstaben steht also durchaus eine Realität, die furchtbarer als alle irdischen Strafen und deren Bilder ist: Es ist das Sein ohne Gott, das Sich-Abwenden von Gott. So ist die Täuschung zugleich eine Nicht-Täuschung, der Irrtum der Furcht vor der göttlichen Strenge zugleich die rechte Erkenntnis oder wenigstens die rechte Ahnung von dem, was jenseits des Sagbaren, Hörbaren und Vorstellbaren liegt. „Die höchste ‚Strafe‘, die Verwerfung, muß ‚größer‘ sein als alles von uns Vorstellbare.⁸¹ Sie gleicht ebensowenig – um mit Origenes selbst zu reden – unseren menschlichen Strafen, wie der göttliche Zorn dem unsrigen gleicht. Denn sie besteht gerade im Entzug Gottes.“⁸²

c) *Das Annehmen der Täuschung (183,18 - 184,10).* Daher ist nicht die Täuschung als solche zu vermeiden, sondern der Blick auf die Quelle der Täuschung zu richten. Im Vertrauen auf den bergenden Gott darf man sich von ihm getrost täuschen lassen:

„Wenn aber Gott zu mir redet und ich mir sicher werde, daß Gott es ist, der redet, so bin ich bereit, mich selbst hinzugeben. Redet er wahr, so nehme ich es auf. Will er mich betrügen, so lasse ich mich gern betrügen. Doch nur Gott soll mich betrügen. Und wenn ich mich, weil ich mir sicher werde, daß Gott es ist, der redet, hingebe und mich täuschen lasse, treibe ich auch nichts Unnützes, insofern ich beim Getäuschtwerden von keinem anderen als von Gott getäuscht werden will. Deswegen sage ich: Nicht du allein betreibst die Täuschung, sondern auch ich bin mir sicher geworden, von dir getäuscht zu werden. Und in diesem Sinne sage ich: *„Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen.“*⁸³

Hier liegt die theologische Spitzenaussage zur schwierigen und langen Auslegung des Verses Jer 20,7a vor. Die Anerkennung des Wortes und Willens Gottes geht vor dem Durchschauen seiner pädagogischen Täuschungsmanöver, theologisch gesprochen: Glaube geht vor Erkenntnis.

Wenn sowohl richtiges Handeln als auch der Glaube vor richtiger Erkenntnis geht, dann liegt das daran, dass es sich bei dieser Erkenntnis nur um eine vorläufige und bruchstückhafte handelt und sich dies gerade darin zeigt, dass sie gegebenenfalls von Glaube und ethischem Tun abzubringen vermag.

4.2.5 Täuschen nach dem Vorbild Gottes (Kap. 5)

Die Klage des Propheten über Spott und Verhöhnungen gibt Origenes Anlass, unter Berufung auf seinen jüdischen Gewährsmann auf die Sündhaftigkeit der Zeiten des Jeremias hinzuweisen. Daher habe der Prophet zu einer Täuschung seiner Hörer greifen müssen, indem er Worte des Herrn, die sie nicht hören wollten, als seine eigenen Worte ausgab, welche nun auch

⁸⁰ III 183,14f; Übers. Schadel 223.

⁸¹ So schon am Ende der 19. Jeremiahomilie (III 175,30-32): *μείζον ἐστὶ τῶν λεγομένων τὸ τῆς κολάσεως τῶν ἐν εὐαγγελίῳ ἀμαρτανόντων, μείζον τῶν ἀκουομένων, μείζον τῶν νοουμένων.*

⁸² Lubac, *Du hast mich betrogen* 65; ebd.: „Für ihn [scil. Origenes] besteht eine Parallele, besser: eine vollkommene Symmetrie im Gegensatz zwischen Seligkeit und Verdammnis. Keins von beiden besteht im Besitz oder im Verlust von vorstellbaren Dingen, Gütern oder Übeln sinnlicher oder begrifflicher Ordnung. Keins von beiden ist aussagbar. Für beides gilt das endgültige Wort: „Es ist in keines Menschen Herz aufgestiegen.““

⁸³ III 183,29 - 184,6; Übers. Schadel 224.

prompt Gehör fanden. Origenes begründet diese Auslegung des jüdischen Lehrers auch mit einer eigenen textkritischen Beobachtung, nämlich der Divergenz zwischen der Septuaginta-Formulierung ‚*Das Wort des Herrn, das an Jeremia [...] erging*‘ (Jer 1,1) und der Fassung im hebräischen Text und in den übrigen Ausgaben: ‚*Worte des Jeremia*‘. Die Brücke zur Gegenwart ist schnell geschlagen, denn Origenes gibt zu erkennen, dass er selbst mitunter in ähnlicher Absicht Hörern den göttlichen Ursprung einer Lehre verschweigt:

„Auch wir tun gelegentlich, wenn es nützlich erscheint, etwas Ähnliches: Wir legen <den> heidnischen Zuhörern (<τοῖς> ἀπὸ τῶν ἐθνῶν) bisweilen unsere Gründe dar und versuchen dabei, sie an den Glauben heranzuführen. Wenn wir jedoch erkennen, daß sie dem Christlichen feindlich gegenüberstehen, seinen Namen verabscheuen und es nicht ausstehen können, zu hören, daß eine solche Lehre den Christen zugehöre, so machen wir uns nicht länger anheischig, die Lehre der Christen als etwas Nützlichliches darzubieten. Nachdem aber jene Lehre von uns nach Kräften begründet worden ist und es uns scheint, daß der Zuhörer das Gesagte beim Zuhören in ungewöhnlicher Weise auffaßt, dann erst erklären wir offen, daß diese lobenswerte Lehre die Lehre der Christen sei.“⁸⁴

Es verdient Beachtung, dass er hier ausdrücklich von Heiden als Adressaten spricht, denn es ist diese Aussage, die den unmittelbaren Kontext zur folgenden Äußerung darstellt:

„Auch wir sind ärgerlich, wenn wir beim Sprechen einmal verlacht werden. Doch muß sich auch ein Mann wie Jeremia beklagen: ‚*Ich wurde zum Gespött; jeden Tag wurde ich ununterbrochen verhöhnt*‘ (Jer 20,7). Was soll’s, von Jeremia zu reden? Auch mein Jesus wurde verhöhnt. Es heißt nämlich: ‚*Dies alles hörten die Pharisäer, die sehr am Geld hingen, und verhöhnten ihn*‘ (Lk 16,14).“⁸⁵

Das Zitat, das bei isolierter Betrachtung ungemein geeignet erscheint, vermeintliche Animositäten zwischen Origenes und seinen (Predigt-) Hörern zu belegen, erweist sich im Zusammenhang als wesentlich offenere Aussage, die auch im Sinne eines Exempels aufgefasst werden kann: Wer um der Wahrheit willen verlacht wird, braucht zum Trost nur auf große Vorbilder, auf Jeremia und auf Jesus selbst, sehen, denen es nicht besser erging.

4.2.6 „Höre auf Paulus!“ – Zurechtweisen nach dem Vorbild des Apostels (Kap. 6)

Ähnlich wie in JerHom 14,15 stellt Origenes eine Betrachtung über das Lachen der Gottlosen und das Lachen der Gottesfürchtigen an. Wichtiger aber noch ist für ihn eine Reflexion über das Weinen, das ebenfalls gemäß dem Wort Jesu in der lukanischen Feldrede in das endzeitliche Weinen derer, die jetzt lachen, und in das gegenwärtige Weinen all jener, denen die Freuden des Himmels zugesprochen werden, unterschieden werden kann. Die Brücke zur gegenwärtigen Auferbauung der Gemeinde schlägt wie so häufig Paulus, vorbereitet durch eine rhetorische Einleitung:

„Aber wozu rede ich? Höre auf Paulus! Wenn er lehrte, war er bemüht, mit seinem Reden die Zuhörer zu betrüben, und er bekennt, dass er sich besonders freute, wenn jemand durch ihn betrübt wurde.“⁸⁶ Denn er sagt: ‚*Und wer erfreut mich, wenn nicht*

⁸⁴ III 184,31 - 185,3; Übers. Schadel 225.

⁸⁵ III 185,6-10; Übers. Schadel 225.

⁸⁶ III 186,4f: καὶ ὁμολογεῖ ὅτι τότε μάλιστα εὐφραίνεται, ὅτε ἐλυπεῖτό τις ἐξ αὐτοῦ.

der, welcher von mir betrübt wird?' (2Kor 2,2) Und wenn einer in der Tat befähigt ist, die Seele des Hörers zu bewegen (κινῆσαι ψυχὴν ἀκροατοῦ), besonders des sündigen Hörers, dann wünscht er sich solche Worte zu sprechen, welche durch den Ausdruck von Kraft, Ordnung, Göttlichkeit und heiligen Gedanken die Seele des Zuhörers aufrütteln (σεΐσουσι) und zu Trauer, zu Wehklagen und zu Tränen bewegen (κινήσουσιν), so dass der Sprechende sich freut, die Zuhörerschaft gesättigt (τερπόμενον) und von dem Gesprochenen erfüllt (γέμον) zu sehen.⁸⁷

Hier nun kommt erkennbar die Reflexion auf das eigene Predigen zum Vorschein, wenngleich Origenes durch das Sprechen in der dritten Person gleichzeitig das Exemplarische des Gesagten zum Ausdruck bringt. Er gibt den Hörern zu erkennen, dass er sie aufrütteln, in Bewegung bringen will, und er stellt ihnen sein Vorbild Paulus vor Augen, der sich nicht gescheut habe, seinen Hörern und Lesern die Anstrengung schonungsloser Gewissensforschung zuzumuten. Zumindest andeutungsweise kommt zum Vorschein, dass dabei Reibungen auftreten können:

„Wenn meine Rede an dieser Stelle ziemlich schroff (πικρότερος) ist, ziemlich schroff, weil ich durch sie selbst in Bedrängnis gerate, dann empfinden dies die Zuhörer als unangenehm. Wenn die Getadelten über den Sprechenden unwillig sind (βαρῶνται⁸⁸), weiß ich, dass das Ziel meiner schroffen Rede das Lachen ist, das Lachen des Lachens der Seliggepriesenen, und dies wohl wissend sagte der Prophet: *Wegen meiner schroffen Rede werde ich lachen.* (Jer 20,8a)“⁸⁹

Auch diese Stelle legt Zurückhaltung im Rückschluss auf eine aktuelle Unstimmigkeit mit der Gemeinde nahe, denn Origenes spricht auch hier distanziert von „Zuhörern“ und „dem Sprechenden“, um den Anwesenden exemplarisch vor Augen zu führen, wie die Auslegung der Stelle *Wegen meiner schroffen Rede werde ich lachen* den Blick in die Gegenwart lenken kann. Neben der Erklärung der jeweils doppelten Bedeutung von „Lachen“ und „Weinen“ geht es um die Erklärung des Prophetenwortes am Beispiel des Paulus und am eigenen Beispiel: Ein Verkündiger des Wortes Gottes muss stets bestrebt sein, heilsame Betrübnis zu erwecken, da diese allein zur Umkehr führen kann. Erkenntnis als erster Schritt zur Umkehr ist immer auch schmerzhaft.

4.2.7 Der Umgang mit Anfeindungen (186,34 - 190,6)

a) *Gute Treulosigkeit und nützliche Drangsal (186,34 - 187,30)*. Auch bei der Anrufung von Treulosigkeit und Drangsal durch den Propheten sei zu bedenken, dass je nach Sachverhalt diese Begriffe bei ihrer Verwendung eine Umwertung erfahren. Treulosigkeit vermöge dann im Sinne einer doppelten Negation Positives auszudrücken, wenn es um die Treulosigkeit

⁸⁷ III 186, 1-11; τερπόμενον και γέμον ist in diesem Zusammenhang schwierig zu übersetzen; dies zeigt auch Schadels Übertragung (226f), die eher eine vermutete Aussageabsicht als den Wortlaut wiedergibt: „Dann nämlich könnte sich der Sprechende freuen, <wenn> er beobachtet, wie sich die Zuhörerschaft umstimmen lässt und wie sie bei den Ausführungen angespannt mitgeht“; Nautin-Husson, SC 238, 279: „[...] celui qui parle se réjouisse de voir l'auditoire satisfait et plein de ce qu'il a dit.“

⁸⁸ Liddell-Scott 306: to be indignant at bei Verwendung mit Akkusativobjekt; die Übersetzung „bedrängen“ (Schadel 227), die zu einer erheblich weiter gehenden Aussage führt, liegt nicht mehr innerhalb der Bedeutungsbandbreite des Verbs. Denkbar, aber nicht besser wäre allenfalls noch „belästigen“, vgl. Benseler 135 und Schrenk 557.

⁸⁹ III 186,27-32.

gegenüber dem Irdischen im Gegensatz zum Himmlischen geht. Drangsal sei erstrebenswert, wenn es darum gehe, „den schmalen und engen Weg“ (vgl. Mt 7,13f) zu wählen, das heißt, sich nicht wie der φιλοσώματος, der „Mann aus der Menge“ (ὁ πολύς), der bereits über sein bloßes irdisches Dasein Glück empfindet, nur das Gegenwärtige zu sehen und den Verheißungen der christlichen Botschaft keinen Glauben schenken zu können.

b) *Beispiele: Judit, Eva, die Asketen (187,31 - 189,8)*. Als Beispiele aus der Schrift können die gottgefällige Treulosigkeit Judits gegenüber Holofernes dienen oder das Beispiel Evas, deren Bestrafung als Akt der Güte Gottes einsichtig gemacht werden könne: Das Stiften der Feindschaft zwischen der Schlange und den Nachkommen Evas sei die unmittelbare Voraussetzung für die Ermöglichung der Freundschaft mit Christus. Als Beispiel für die Anrufung der Drangsal dienen Origenes die Anstrengungen der Asketen. Damit wird dem Hörer zugleich der Brückenschlag zur eigenen Existenz ermöglicht: Jeder, der Bußanstrengungen unternimmt, darf sich in Gemeinschaft mit dem Propheten sehen, der – und hier weist Origenes eigens auf die Historizität der Aussage Jer 16,2 hin – im übrigen auf die Weisung Gottes hin ohne Frau und ohne Kinder geblieben sei.

c) *Öffentliches Fehlerbekenntnis (189,9-31)*. Auch das Erleiden von Schmach könne je nach Situation positiv oder negativ bewertet werden. Wie schon in JerHom 14,7 erinnert Origenes seine Hörer daran, dass den Christen nicht jede Anfeindung adelt, sondern dass um Christi willen geschmäht zu werden etwas anderes sei als wegen eigener Verfehlungen. Zu letzteren bekennt sich Origenes ausdrücklich gemeinsam mit den Angeredeten: „Wir Elenden aber ...“⁹⁰. Der rhetorische Zusammenschluss mit den Hörern ist auch zu beachten, wenn Origenes in der Ich-Form den Gegensatz zum Vorbild des Propheten herausstellt:

„Ich freilich zaudere, meine Verfehlungen bei den wenigen, die hier anwesend sind (ἐπὶ τῶν ὀλίγων ἐνταῦθα), offen zu bekennen, weil mich die Zuhörer sonst verachten (καταγινώσκειν) würden. Jeremia dagegen war ohne Scham, wenn ihm etwas Fehlerhaftes widerfahren ist; er schrieb seine Verfehlungen sogar auf.“⁹¹

Auch diese Aussage sollte eher im Sinne eines Exempels denn als Anspielung auf die reale Situation des Predigers verstanden werden: Die Tatsache des Niederlegens in der Schrift zeigt die Freimütigkeit des Propheten, derer man sich im kontrastierenden Blick auf eigene, verständliche Verhaltensweisen hinreichend bewusst werden kann. Es geht Origenes also weniger um die reale Gefahr der Verachtung durch die anwesende Gemeinde, sondern um das Herausstellen der Besonderheit prophetischer Rede. Die Bemerkung von den wenigen Anwesenden sollte daher auch nicht – wie es ein aus dem Zusammenhang gelöstes Zitat nahe legen würde – als Beleg für schwachen Gottesdienstbesuch in Cäsarea oder gar für eine Ablehnung des Origenes durch die übrige Gemeinde gebucht werden. Der unmittelbare Kontext macht vielmehr deutlich, dass sie dazu dient, den Kontrast zu *allen* Völkern *aller* Zeiten auszudrücken, denen Jeremia seine Schwächen gesteht.

d) *Rückzug in die Wüste? (189,31 - 190,6)*. Zu den freimütig bekannten Schwächen des Propheten sei besonders die Aussage zu rechnen: „Keinesfalls will ich den Namen des Herrn nennen und keinesfalls mehr in seinem Namen sprechen“ (Jer 20,9).⁹² Origenes, der sich auch in dieser Homilie gegen Ende zur Beschleunigung seiner Auslegung der Perikope veranlasst

⁹⁰ III 189,10f.

⁹¹ 20,8 (III 189,22-25); Übers. Schadel 230.

⁹² Dreimaliges Zitieren: III 189,25-27.30f; 190,5f; Übers. Schadel 230f.

sieht, veranschaulicht den Text wiederum mit Hinweis auf Erfahrungen, wie man sie auch in der Gegenwart machen kann:

„Er [scil. der Prophet] sagt dies also, weil ihm etwas Menschliches widerfahren ist, was auch uns häufig zu widerfahren droht: Und besonders dann, wenn jemand sich bewusst geworden ist, dass er wegen seiner Unterweisung etwa und wegen des Wortes in Drangsal geraten ist und Leid und Hass erfahren hat⁹³, sagt er häufig: ‚Ich ziehe mich zurück (ἀναχωρῶ), was nützt es mir und den Schwierigkeiten?‘ Wenn ich deswegen in Schwierigkeiten bin, wegen der Unterweisung und wegen der Verkündigung des Wortes, warum ziehe ich mich dann nicht lieber in die Wüste (ἐπὶ τὴν ἐρημίαν) und in die Einsamkeit (ἡσυχίαν) zurück? Derartiges ist auch den Propheten widerfahren [...]“⁹⁴

Der Wechsel von der dritten in die erste Person ist nicht nur ein Indiz für die wortgetreue Wiedergabe eines extemporierten Vortrags, sondern zeigt auch die Allgemeingültigkeit der beschriebenen Erfahrung und die Übertragbarkeit der aus ihr resultierenden Verhaltensweise an. Ob Origenes hier eine Anspielung auf eigene besondere Schwierigkeiten in der Gemeinde macht, bleibt letztlich Spekulation, da der Zusammenhang der Aussage eine solche Deutung keineswegs zwingend nahe legt.⁹⁵

4.2.8 Der Mensch vor dem Anspruch Gottes (190,7 - 194,19)

Trotz der mittlerweile beträchtlichen Länge seiner Ansprache und der daraus resultierenden Tendenz, die letzten Verse der auszulegenden Perikope zum Teil nur sehr kurz zu erklären, nimmt sich Origenes im Schlussabschnitt seiner Homilie noch einmal Zeit, im Blick auf die Eschata ausführlich und nachdrücklich den Ernst des Rufes zur Umkehr deutlich zu machen.

a) *Menschliches und göttliches Feuer* (190,7 - 192,15). „Feuer“ ist die Leitvokabel⁹⁶ im ersten Teil des Schlussabschnittes. Es geht um die Auslegung der insgesamt sechsmal⁹⁷ zitierten Erklärung des Propheten, an der Ausführung seiner vorangegangenen Ankündigung durch Gott selbst gehindert worden zu sein: „*Und es wurde in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, das in meinen Knochen wütet*“ (Jer 20,9). Die an sich leicht zu verstehende Aussage wird von Origenes keineswegs nur als bildlicher Vergleich aufgefasst, wie seine ausführliche Gegenüberstellung zweier als real vorgestellter Arten von Feuer zeigt: eines äußeren Feuers, welches zum Beispiel diejenigen erleiden, die in Christenverfolgungen verbrannt werden, und eines inneren, übersinnlichen Feuers (πυρὸς οὐκ αἰσθητοῦ), das im Gegensatz zu Ersterem unwiderstehlich sei.

Die Erklärungen sind in mehrfacher Hinsicht überraschend. Zum einen wünscht sich Origenes, wie der Prophet von diesem inneren Feuer an jeder Verfehlung gehindert zu werden. Er identifiziert es mit dem Feuer, das nach Lk 12,49 mit dem Kommen Jesu auf die Erde gewor-

⁹³ καὶ μάλιστα εἴ τις σύνοιδεν ἑαυτῷ διὰ τὴν διδασκαλίαν ποτὲ καὶ τὸν λόγον τάλαιπωρήσαντι καὶ παθόντι καὶ μισηθέντι.

⁹⁴ 20,8 (III 189,31 - 190,5).

⁹⁵ Schadel 334 Anm. 277 betrachtet auch diese Stelle als Beleg für ein gespanntes Verhältnis zwischen Origenes und seinen Zuhörern.

⁹⁶ 23-mal auf etwas mehr als einer Druckseite (III 190,12 - 191,17); insgesamt 29-mal bis 192,16.

⁹⁷ In Kapitel 20,8 in fast schon ermüdend dichter Folge: III 190,12f; 15f; 20f; 25f; 191,6f; in 20,9: 192,16f. Die kleinen Variationen im Wortlaut (ὡς πῦρ καιόμενον, φλεγόμενον ἐν τοῖς ὀστέοις μου gegenüber ὡς πῦρ φλεγόμενον, καιόμενον ἐν τοῖς ὀστέοις μου) werden allerdings in den Übersetzungen Schadels und Nautins nicht deutlich).

fen worden sei, und sieht es auch im Wort der Emmaus-Jünger „*Brannte nicht unser Herz?*“ (Lk 24,32) angesprochen. Im gleichen Atemzug deutet er dieses Feuer aber auch als etwas weitaus Schrecklicheres als das körperliche Verbranntwerden und bekundet seine Sorge, es könne auch für ihn und die Anwesenden aufgespart sein.

Zum anderen fällt auf, dass Origenes offenbar bewusst die Stelle Jer 20,9f die ersten fünf Male verkürzt zitiert und dadurch in der Aussage einen falschen Bezug herstellt. „*Und es wurde in meinem Herzen wie ein brennendes Feuer, das in meinen Knochen wütet, und ich bin ganz und gar niedergedrückt, und ich kann es nicht ertragen*“ vermag eben nicht, wie es Origenes ausdrücklich behauptet, die Unwiderstehlichkeit dieses inneren Feuers zu belegen, denn das vollständige Zitat in Kapitel 9 enthält die unmissverständliche Fortsetzung „... *dass ich den Tadel der vielen sich ringsum Versammelnden angehört habe.*“ Gegen den Wortlaut der Schriftstelle legt Origenes den Akzent der Aussage also auf die Unerträglichkeit und Unwiderstehlichkeit des göttlichen Feuers.

Außerdem erscheint es nicht ganz einleuchtend, warum Origenes gerade an dieser Stelle Zweifel äußert, ob die von ihm vorgetragene Deutung einer Zuhörerschaft wie der gerade vor ihm versammelten (τῷ τοιοῦτῷ ἀκροατηρίῳ) zuträglich sei. Will man nicht nur der Erklärung Nautins folgen, Origenes fürchte mangelnden Respekt vor einem körperlich nicht fühlbaren Widerfahrnis⁹⁸, so legt sich die Vermutung nahe, dass Origenes vor allem einen rhetorischen Kniff anwendet, um möglicherweise erlahmende Aufmerksamkeit gegen Ende einer langen Predigt neu zu wecken.

Eine überzeugende Erklärung für die scheinbar disparaten Aussagen über das göttliche Feuer bietet Henri de Lubac in seiner ausführlichen Deutung der Predigt: „Wie das sinnliche Feuer hat es eine doppelte Kraft: es beleuchtet und es setzt in Brand. [...] Das gleiche Feuer der Gottheit erzeugt in uns entgegengesetzte Wirkungen, entsprechend dem Zustand unserer Seele. Selig, die es als sanft und mild empfinden. Gott ist aufs Mal, sich selbst gleichbleibend, Feuer des Zorns und Feuer der Liebe. [...] Die Rache des Herrn ist immer erzieherisch, wie die Schrift Alten und Neuen Bundes uns lehrt; die Züchtigung des Herrn trägt stets ‚eine Frucht des Friedens und der Gerechtigkeit‘. Was aber viel mehr, was einzig zu fürchten ist, als das Übel schlechthin, ist Gottes Vergessen.“⁹⁹

b) *Der Tadel der Vielen* (192,16-32). Anders als in JerHom 14,14 handelt Origenes die Prophetenklage über den Tadel der Vielen (ψόγον πολλῶν) in Jer 20,10 recht knapp ab. Wenn von Jeremias Gegnern gesagt wird, dass sie sich an dem Propheten haben rächen wollen, so zeige das nur, dass von prophetischer Rede Überführte und Getadelte sich gern im Recht sehen und die schonungslose Mahnung zur Umkehr von den Menschen schnell als ihnen zugefügtes Unrecht aufgefasst wird. Die kurze Wiederholung bereits dargelegter Gedanken leitet zu dem über, was Origenes an dieser Stelle wesentlich stärker am Herzen liegt.

c) *Göttliche Prüfungen* (192,33 - 194,19). „Was uns jedoch erwartet, das sind Folterer“¹⁰⁰. Diese schroffen Worte stehen am Ende der Predigt, und das, obwohl die auszulegende Perikope mit der Zuversicht über den Beistand des Herrn, sein „*Kennen von Nieren und Herzen*“, endet. Befremdlich sind diese Worte, die den heutigen Leser an das persönliche Schicksal des

⁹⁸ SC 238, 288f Anm. 1: „Origène se demande si elle est utile à tous: il craint que la pensée d’un feu qui ne soit pas corporel n’incite une partie de son auditoire à moins redouter les châtements de l’au-delà“.

⁹⁹ Lubac, Du hast mich betrogen 93f.97; zu letzterem vgl. zum Beispiel die von Lubac 95 aufgeführte Vergleichsstelle ExHom 8,5 (VI 230,8-12): „Das ist dann der furchtbare Augenblick: jener äußerste Augenblick, da wir nicht mehr um unserer Sünden willen gezüchtigt werden: wenn wir das Maß des Bösen überschreiten, wendet sich der eifersüchtige Gott in seinem Eifer von uns ab: *Meine Eifersucht, sagt er, wird dich verlassen, deinetwegen werde ich nicht mehr zornig werden.*“

¹⁰⁰ III 194,14f.

Origenes in der Decischen Verfolgung denken lassen, deshalb, weil das Handeln Gottes ungeschützt mit dem von Folterknechten verglichen wird. Dass es Origenes dabei um eine ihm wichtige Angelegenheit geht, zeigt die etwas bemüht wirkende Anknüpfung an den Jeremia-text, der einen solchen Abschluss der Predigt keineswegs nahe legt. Das „Kennen“ der Nieren und Herzen bei den Gerechten wird dem „Prüfen“ von Nieren und Herzen aus Ps 7,10 gegenübergestellt, welches Origenes sogleich an das „Prüfen“ des Körpers durch Folterer in den Gerichtshöfen erinnert. Deswegen vermag er auch die Behandlung der Ungerechten durch den Logos als den Vollstrecker des Willens des Vaters analog zur Vorstellung vom göttlichen Feuer als etwas zu bezeichnen, das härter ist als alle Folterqualen, welche Menschen zufügen können. Mit der Unterscheidung der Folter durch Strafengel¹⁰¹ von der noch härteren Prüfung durch den Logos und dem Appell zur Umkehr leitet Origenes schließlich zur Aufforderung sich zum Gebet zu erheben und zur Schlussdoxologie über.

Diese – isoliert betrachtet – anstößigen Aussagen fügen sich in ein komplexes Gedankensystem über die Eschata ein, welches als oberste Prämisse die Gottheit Gottes gewahrt wissen will. Die sensible und eindringliche Deutung Henri de Lubacs verdient es, an dieser Stelle noch einmal ausführlicher zitiert zu werden: „Wenn Origenes die zahlreichen Texte Alten und Neuen Testaments kommentiert, welche Drohungen gegen die Sünder ausstoßen und künftige Strafen ansagen, wird er von einer dreifachen Sorge bewegt. Er will den Sarkasmen heidnischer Denker wie Kelsos wehren, die die Christen bedauern, die sich ihren Gott als einen Folterknecht vorstellen. Innerhalb der Kirche bekämpft er die christlichen Tendenzen derer, die alles buchstäblich auffassend und von den umgebenden Kulturen beeinflusst, Opfer ihrer gröblichen Einbildungskraft sind. Endlich sucht er, seine Hörer über die Wege göttlicher Erziehungskunst belehrend, in ihnen eine heilsame Unruhe zu wecken und zu hegen, ohne andererseits darauf zu verzichten, ihre Herzen über eine knechtische Furcht zu erheben. Einer der Grundsätze, die ihn dabei leiten, ist der, daß alle unsere Gedanken, alle unsere Deutungen der Heiligen Schrift, soweit es uns möglich ist, Gottes würdig sein sollen. [...] Er kann sich nicht genügen, die Vorstellungen über die den Sündern vorbehaltenen Strafen wie über die den Gerechten verheißenen Seligkeiten zu läutern. Die letztern bestehen nicht in Essen und Trinken; sie bestehen, ohne sekundäre Güter auszuschließen, wesentlich in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. [...] Die Strafe des verhärteten Sünders kann deshalb nur das genaue Gegenteil sein. Was jene Freuden in der Fülle sind, das muß die Strafe als Leere und Hohlraum sein. Und wenn jene unaussprechlich sind, wie sollten diese, als ihr Gegenpol, es nicht auch sein? Immerhin kann man, so denkt Origenes, den Geist wenigstens in der Richtung auf ein letztes Verständnis hin lenken, damit das Gefühl der Furcht und der Hoffnung des angezielten Geheimnisses nicht allzu unwürdig sei.“¹⁰²

4.3 Schelte für das Publikum? (GenHom 10)

Das erste Kapitel der zehnten Homilie zum Buch Genesis gehört zu den Paradebelegen für die These vom gespannten Verhältnis des Origenes zur Gemeinde von Cäsarea und zu den einfachen Gläubigen allgemein. Es enthält eine Reihe von Vorwürfen und Klagen, die in ihrer Anhäufung scheinbar zwingend den Eindruck einer heftigen Publikumsschelte machen. Auch in

¹⁰¹ Mit dem Hinweis auf die in Mt 18,34 erwähnten Folterknechte verknüpft Origenes auch in MtKom XIV 13 die Vorstellung von Engeln, die mit der Bestrafung der Sünder beauftragt sind; vgl. Nautin-Husson, SC 238, 232f Anm. 3f und 299 Anm. 3: „Les ‚tortionnaires‘ sont les anges chargés de châtier les pécheurs après la mort.“

¹⁰² Lubac, Du hast mich betrogen 87f.

diesem Fall soll – als Beispiel für die lateinisch erhaltenen Predigten – zur angemessenen Beurteilung des Textes das Ganze der Homilie in den Blick genommen werden, wenn auch etwas weniger ausführlich als zuvor bei den beiden griechisch erhaltenen Homilien.

4.3.0 Aufbau

- (1) Die Vorhaltungen (Kap. 1)
- (2) Schöpfen aus der Quelle des Gotteswortes (Kap. 2)
- (3) Christen heiligen jeden Tag (Kap. 3)
 - a) Absicherung der bisherigen Deutung
 - b) Entschuldigung für das Tadeln von Abwesenden
 - c) Mahnung zum täglichen Umgang mit dem Wort Gottes
- (4) Rebecca als Vorbild (Kap. 4)
 - a) „... heilig an Körper und Geist“ (1Kor 7,34)
 - b) „... natürlich, ungelehrt, schmucklos“
 - c) reich an Glauben und an guten Taten
- (5) Aufforderung zu geistlicher Schriftlektüre (Kap. 5)

4.3.1 Die Vorhaltungen (Kap. 1)

Zur Gewinnung eines angemessenen Eindrucks soll im Folgenden das erste Kapitel zunächst vollständig in Übersetzung dargeboten werden:

„*Isaak*‘, sagt die Schrift, *‘wuchs heran‘ (Gen 21,8)* und wurde stark, das heißt, die Freude Abrahams wuchs, der nicht auf die Dinge blickte, *‘die sichtbar sind, sondern auf die, die unsichtbar sind‘ (2 Kor 4,18)*. Denn Abraham freute sich nicht an den gegenwärtigen Dingen, weder am Reichtum der Welt noch an den Taten dieses Zeitalters. Aber willst du hören, was Abraham erfreute? Höre den Herrn, wie er zu den Juden spricht: *‘Euer Vater Abraham wünschte meinen Tag zu sehen, er sah ihn und freute sich.‘ (Joh 8,56)*. Durch dasselbe also wuchs Isaak, durch das die Freude Abrahams wuchs, nämlich jene Vision, in der er den Tag Christi sah und die Hoffnung, die in ihm liegt. Und wenn doch auch ihr Isaak würdet und die Freude eurer Mutter Kirche wärt!

Aber ich fürchte, dass bis heute die Kirche ihre Kinder unter Seufzen und Traurigkeit gebärt. Oder hat sie etwa keinen Grund zu Traurigkeit und Seufzen, wenn ihr nicht zusammenkommt, um das Wort Gottes zu hören und kaum an den Festtagen zur Kirche geht, und dies dann nicht so sehr aus Verlangen nach dem Wort als vielmehr aus dem Wunsch nach Feierlichkeit und um auf irgendeine Weise die öffentliche Vergeltung zu erlangen?¹⁰³

Was soll ich also tun, dem der Dienst am Wort anvertraut worden ist. Wenn ich auch ein unnützer Diener bin, habe ich doch vom Herrn empfangen, *‘das Maß Weizen der Familie des Herrn auszuteilen‘ (Lk 12,42)*. Aber sieh, was die Rede des Herrn hinzu-

¹⁰³ VI 93,9f: et hoc non tam desiderio verbi quam studio sollemnitatis et publicae quodammodo remissionis obtentu?

fügt: *„um zur rechten Zeit das Maß Weizen auszuteilen.* Was soll ich also tun? Wo oder wann werde ich die für euch passende Zeit finden? Den größten Teil eurer Zeit, ja beinahe eure ganze Zeit bringt ihr mit weltlichen Geschäften hin (mundanis occupationibus teritis); einen Teil davon bringt ihr auf dem Forum zu, einen Teil in geschäftlicher Tätigkeit; einer widmet sich seinem Acker, ein anderer seinen Rechtsstreitigkeiten, und niemand oder ganz wenige widmen sich dem Hören des Wortes Gottes.

Aber warum tadle ich euch wegen eurer Beschäftigungen? Warum beschwere ich mich über die Abwesenden? Selbst wenn ihr da seid und in der Kirche Platz genommen habt, seid ihr nicht aufmerksam, sondern ihr schwatzt banale Alltagsgeschichten, dem Wort Gottes aber und den göttlichen Lesungen kehrt ihr den Rücken zu.¹⁰⁴

Ich fürchte, dass der Herr auch zu euch sagt, was durch den Propheten gesagt worden ist: *„Sie haben mir ihren Rücken und nicht ihr Angesicht zugewendet“* (Jer 39,33).

Was soll ich also tun, der mir der Dienst des Wortes anvertraut ist?

Was euch vorgelesen wird, sind mystische Dinge, man muss sie durch die allegorischen Geheimnisse (sacramenta allegorica) auslegen.

Kann ich tauben und abgewandten Ohren die Perlen des Wortes Gottes einflößen? So hat es der Apostel nicht gemacht. Denn sieh, was er sagt: *„Die ihr das Gesetz“*, sagt er, *„lest, hört nicht auf das Gesetz. Abraham nämlich hatte zwei Söhne“* (Gal 4,21f) und so weiter, und er fügt hinzu: *„Diese Dinge sind allegorisch“* (Gal 4,24). Hat er etwa denen, die das Gesetz weder lesen noch hören, die Geheimnisse des Gesetzes enthüllt? Nein, sondern denen, die das Gesetz lasen, sagte er: *„Ihr hört nicht auf das Gesetz“*. Wie also werde ich die Mysterien des Gesetzes und die Allegorien, über die wir vom Apostel belehrt worden sind, denen enthüllen und weitergeben können, denen sowohl das Hören als auch das Lesen des Gesetzes unbekannt ist?

Ich komme euch vielleicht recht streng vor, aber ich kann nicht eine einstürzende Mauer übertünchen (vgl. Ez 13,10); ich fürchte nämlich das, was geschrieben steht: *„Mein Volk, die euch seligpreisen, leiten euch in die Irre und bringen euch ab vom richtigen Weg“* (Jes 3,12). *„Gleichsam wie meine geliebten Söhne ermahne ich euch.“* (1Kor 4,14) Ich frage mich voller Verwunderung, ob euch der Weg Christi noch nicht bekannt geworden ist; und ob ihr noch nicht davon gehört habt, was nicht *„breit und geräumig“*, sondern *„eng und schmal ist: der Weg, der zum Leben führt“* (vgl. Mt 7,13f). *„Tretet“* also auch ihr *„durch die enge Pforte ein“*, überlasst die Weite denen, die zugrunde gehen. *„Die Nacht ist vorgerückt, der Tag aber naht“* (Röm 13,12), *„wandelt als Söhne des Lichtes“* (Eph 5,8). *„Die Zeit ist kurz; es bleibt nur eines zu tun: dass diejenigen, die haben, gleichsam nicht Habende sind, und diejenigen, die Gebrauch von der Welt machen, gleichsam nicht von ihr Gebrauch machen.“* (1Kor 7, 29.31)

Der Apostel schreibt vor, dass *„ohne Unterlass“* (vgl. 1Thess 5,17) gebetet werden soll; ihr, die ihr nicht zu den Gebeten zusammenkommt, wie erfüllt ihr das *„ohne Unterlass“*, was ihr ständig sein lasst?¹⁰⁵ Aber auch der Herr schreibt vor: *„Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet!“* (Mk 14,38) Wenn also jene, die wachen und beten und immer dem Wort Gottes anhängen, keineswegs der Versuchung entgehen, was machen dann die, welche nur an Festtagen zur Kirche kommen?¹⁰⁶

¹⁰⁴ Ebd. Z. 19-21: Praesentes etiam et in ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo dei vel lectionibus divinis terga convertitis.

¹⁰⁵ VI 94,16-18: Sine intermissione orandum Apostolus praecipit; vos, qui ad orationes non convenitis, quomodo completis sine intermissione quod semper omittitis?

¹⁰⁶ Ebd. Z. 19-22: Quodsi illi vigilantes et orantes et semper verbo Dei adhaerentes tentationem tamen nequaquam fugerunt, quid faciunt hi, qui diebus tantum sollemnibus ad ecclesiam veniunt?

„Wenn kaum der Gerechte gerettet wird, wo werden dann der Sünder und der Gottlose enden?“ (Spr 11,31 und 1 Petr 4,18)

Es verdrießt mich etwas über das zu sagen, was soeben vorgelesen wurde. Denn auch der Apostel sagt über derartige Texte¹⁰⁷, dass *„sie nicht mit Worten ausgelegt werden können, da ihr“*, sagt er, *„schwerhörig geworden seid“ (Hebr 5,11)*.¹⁰⁸

Es sind geradezu zeitlos anmutende Klagen, mit denen Origenes seine Auslegung beginnt und die immerhin über ein Viertel des überlieferten Predigttextes umfassen:

- (1) Die Christen bleiben dem Gottesdienst fern.
- (2) Sie widmen ihre Zeit stattdessen ihren diversen weltlichen Geschäften.
- (3) Wenn sie den Gottesdienst besuchen, dann nur an den Festtagen und nur um
 - (a) diesen die nötige Feierlichkeit zu verleihen und
 - (b) auf bequeme Weise der Sündenvergebung teilhaftig zu werden.
- (4) Sie zeigen im Gottesdienst ein schlechtes, von Unernst geprägtes Benehmen. Ihre weltliche Gesinnung prägt auch ihr Verhalten in der kirchlichen Versammlung.¹⁰⁹

Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass Origenes dabei allerdings von derber Publikumsbeschimpfung weit entfernt ist. Er ist sich bewusst, dass zumindest die Klage über fehlenden Gottesdienstbesuch stets nur Abwesende trifft und dass seine Worte als sehr streng empfunden werden können. Begründen kann er diese Strenge mit

- der hohen Verantwortung, die auf dem Verkünder des Wortes Gottes liegt,
- dem Hinweis auf Prophetenworte, wonach nicht der Schmeichler einem Gutes bewirkt, sondern der, der ohne falsche Schonung die Wahrheit sagt,
- dem Vorbild des Paulus, den er auch in diesem Zusammenhang mit mehreren Aussagen zitiert.

Origenes gibt auch unumwunden zu erkennen, was er mit seiner Schelte bezweckt: Er will deutlich machen, welche wertvollen Dinge er zu verkünden hat und welche hohe Anforderungen die Schrift an diejenigen stellt, denen die göttlichen Mysterien anvertraut werden sollen. Um dies zu unterstreichen, gibt er wiederholt und mit rhetorischer Steigerung sein Zögern zu erkennen, „die Perlen des Wortes Gottes“ vor Unwürdigen auszubreiten.

4.3.2 Schöpfen aus der Quelle des Gotteswortes (Kap. 2)

Wie ernst sind die so deutlich betonten Zweifel zu nehmen, die göttlichen Geheimnisse einem offensichtlich derart gering disponierten Publikum zu erschließen? Schon das erste Kapitel enthält die Aufforderung sich aufzuraffen, in den Worten des Evangeliums *„durch die enge Pforte einzutreten“* und sich von denen abzusetzen, die selbstverschuldet verlorengelassen sind. Der Umschwung wird am Anfang des zweiten Kapitels deutlich. Origenes überwindet sogleich sein Zögern und lädt die Zuhörer zum gemeinsamen Nachsinnen und Nachforschen ein: *„Lasst uns nachdenken, was uns gerade gesagt wurde“ (Videamus tamen hoc quod nobis modo recitatum est)*!¹¹⁰ Erst an dieser Stelle fährt er mit der Auslegung der Tagesperikope fort.

Um der Gemeinde den geistlichen Gehalt der Erzählung von der Begegnung Rebeccas mit dem Diener Abrahams (Gen 24,15ff) zu erschließen, kommt Origenes nun ohne Umschweife zur Sache. Da der Heilige Geist in der Schrift nicht einfach nur Geschichten erzähle, müsse

¹⁰⁷ Mit Doutreleau, SC 7 bis, 259; wörtl.: „Reden“ (sermones).

¹⁰⁸ VI 92,25 - 94,26.

¹⁰⁹ Zum Problem störender Unterhaltungen im Publikum spätantiker Reden vgl. Korenjak 147-149.

¹¹⁰ VI 94,27.

der Sinn des Erzählten durch die Übertragung der einzelnen Handlungselemente freigelegt werden. Am Schöpfen aus dem Wasserbrunnen wird die tägliche Wiederholung dieses Vorgangs besonders betont: *Täglich* sollen die Angesprochenen aus der Quelle des Gotteswortes schöpfen und sozusagen ein randvoll gefülltes Gefäß mit nach Hause bringen. Aus der Fülle des Geschöpften soll dann auch anderen gegeben werden können, so wie auf der Textebene Rebecca Abrahams Diener und sogar seine Kamele aus dem Brunnen mit Wasser versorgt. In wenigen Sätzen wird so der Sinn des erzählten Geschehens symbolisch erschlossen, wobei sich die einzelnen Elemente der allegorischen Übertragung in einem unmittelbar einsichtigen Zusammenhang befinden.

Um in rechter Weise aus der Quelle des Gotteswortes schöpfen zu können, sind Übung und Wissen, man könnte sagen, Regelmäßigkeit und die Bereitschaft dazuzulernen, erforderlich:

„Wisse jedoch, dass kein Ungeübter (inexercitatus) und kein Unwissender (imperitus) das Prophetenwort empfängt; der aber, der das Wasser aus der Tiefe des Brunnens zu schöpfen weiß und der es in solcher Menge zu schöpfen weiß, dass es auch für die ausreicht, die als Unvernünftige (irrationabiles) und Irrende (perversi)¹¹¹ erscheinen, deren Sinnbild die Kamele sind, der vermag zu sagen: *„Den Weisen und den Toren bin ich ein Schuldner (vgl. Röm 1,14).“*¹¹²

Dass es dabei nicht um Bildung im Sinn des hellenistisch geprägten gesellschaftlichen Umfelds geht, wird wenig später deutlich, wenn Origenes, der wiederholt die geheimnisvolle Bedeutung aller Elemente des Erzählten betont, Rebeccas Absetzen des Wasserkruges von der Schulter auf die Einfachheit biblischer Sprache gegenüber griechischer Beredsamkeit bezieht:

„Denn sie legt die übermütige Arroganz der griechischen Beredsamkeit ab und indem sie sich zur bescheidenen und einfachen prophetischen Rede niederbeugt, sagt sie: *„Trink, deine Kamele werde ich auch tränken“ (Gen 24,14).“*¹¹³

Die Aufnahme dieses prophetischen Wortes wird als Voraussetzung für die im Bild der Verlobung und schließlich der Verheiratung ausgedrückten Verbindung der einzelnen Seele mit Christus gesehen, so wie in der biblischen Erzählung die Aufnahme des Dieners durch Rebecca Voraussetzung für ihre Verehelichung mit Isaak ist.

Ein einfacher Überblick über die im zweiten Kapitel begegnenden allegorischen Übertragungen vermag Reichweite und Struktur der Auslegung deutlich zu machen:

<u>Kap. 2:</u>	<i>Rebecca</i>	einzelne Seele	
	<i>Wasser</i>	göttliche Erkenntnis	I
	<i>Brunnen</i>	Hl. Schrift / Hl. Geist	

¹¹¹ Übersetzung in Anlehnung an Doutreleau 261, der Anm. 3 auf die Parallele MtKom Ser 20 (XI 36, 14f) verweist: quomodo autem non aestimentur *caeci* quos latet magnitudo et tortuositas camelorum, id est actuum perversorum; die „Verkehrtheit“ der perversi könnte sich aber nicht nur auf das Erkenntnisvermögen, sondern auch auf das moralische Verhalten beziehen, vgl. die Übersetzung von MtKom Ser 20 durch Vogt, BGL 38, 64: „Wie sollten nämlich die nicht für *Blinde* gehalten werden, denen die Größe und Buckligkeit der Kamele, das heißt der schlechten Handlungen, verborgen ist [...]?“

¹¹² VI 95,17-21.

¹¹³ VI 96,1-3: Deponit enim elatam graecae facundiae arrogantiam et ad humilem ac simplicem protheticum se inclinans sermonem dicit: ‚bibe tu, et camelos tuos adaquabo‘.

<i>Abrahams Diener</i>	prophetische Rede	
<i>Isaak</i>	Christus	II
<i>Verlobung/Hochzeit</i>	Verbindung/Einswerden der Seele mit Christus	
<i>Herabnehmen des Kruges</i>	Hören auf das einfache prophetische Wort	III
<i>Kamele</i>	im Irrtum Befindliche	

4.3.3 Christen heiligen jeden Tag (Kap. 3)

a) *Absicherung der bisherigen Deutung (96,4-21)*. Die Deutung des von Abraham losgeschickten Dieners auf die prophetische Rede stellt einen gewissen Bruch in der Übertragung des Erzählten auf die christliche Existenz dar, den Origenes als fiktiven Einwand formuliert. Wie kann der Diener, der ja von Rebecca Wasser erhält, für das prophetische Wort stehen, das dem Einzelnen gegeben wird als Vorbereitung und erster Schritt zur Verbindung mit Christus? Origenes behebt die Schwierigkeit unter Hinweis auf Schriftaussagen über Jesus, der einerseits im Johannesevangelium als Brot des Lebens und als lebendiges Wasser bezeichnet wird, andererseits aber auch in Mt 25,35 vom eigenen Hunger („*Ich war hungrig und ihr gabt mir zu essen*“) spricht und in Joh 4 die Samariterin um Wasser bittet. In der Sache ist die Schwierigkeit wohl darin begründet, dass Origenes zwei Aussageabsichten verbindet, wodurch der unmittelbar einsichtige Zusammenhang der einzelnen allegorischen Übertragungen gestört wird: Der Nutzen und die Notwendigkeit des täglichen Schriftstudiums (I)¹¹⁴ und der auf Christus hinweisende und vorbereitende Charakter alttestamentlicher Texte (II)¹¹⁵.

b) *Entschuldigung für das Tadeln von Abwesenden (96,21 - 97,2)*. Bevor Origenes weitere Vorwürfe an die Adresse derer richtet, die nur an Festtagen den Gottesdienst besuchen, schränkt er erneut den Tadel ein, indem er die Anwesenden ausnimmt. Er bittet sie, die er sogar als immer Anwesende bezeichnet¹¹⁶, um Geduld, wenn er sich die Nachlässigen (negligentes) und Trägen (desides) vornimmt, die ja gerade nicht anwesend sind, obwohl er sie im folgenden Abschnitt in der zweiten Person anspricht.

c) *Mahnung zum täglichen Umgang mit dem Wort Gottes (97,2-22)*. Wie etwa im Kommentar zum Johannesevangelium das litteralistische Schriftverständnis¹¹⁷ wird auch der Gottesdienstbesuch nur an bestimmten Tagen von Origenes als Form des *ἰουδαίειν* gebrandmarkt, wobei er allerdings nicht zwischen dem ernsthaften Heiligen bestimmter Tage und Zeiten einer-

¹¹⁴ Vgl. VI 96,15-17: *Nisi ergo cotidie venias ad puteos, nisi cotidie haurias aquas, non solum alios potare non poteris, sed ipse quoque sitim verbi Dei (vgl. Am 8,11) patieris.*

¹¹⁵ Vgl. VI 95,16f: *Puer iste sermo propheticus est, quem nisi prius susceperis, nubere Christo non poteris.*

¹¹⁶ VI 96,21-23: *Obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistitis, patienter accipite; die Stelle ist neben NumHom 13,1 (VII 107,18: *Hesterno die dixeramus, quomodo [...]*) und JosHom 4,1 (VII 309,3-6) ein Hauptbeleg für tägliche Wortgottesdienste mit Predigt in Cäsarea, vgl. Nautin-Husson, SC 232, 100-112; die Vermutung, der Ausdruck „auditorium verbi“ könne auf einen besonderen Raum für diese Wortgottesdienste hinweisen (vgl. Heine, Homilies 162 Anm. 42) erscheint dagegen weniger zwingend, denn wenige Zeilen weiter unten (VI 97,2f) werden die weniger Eifrigen im Glauben als diejenigen angesprochen, die nur an den Festtagen *zur Kirche* kommen (*vos, qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis*), es wird also vorausgesetzt, dass man auch an den anderen Tagen *ad ecclesiam* geht.*

¹¹⁷ Vgl. Schockenhoff 31.

seits und der aus Trägheit und Gleichgültigkeit nur gelegentlichen und wohl auch oberflächlichen religiösen Übung andererseits unterscheidet. Der Ton liegt vielmehr auf der Aussage, dass Christen nicht nur wenige bestimmte Tage, sondern jeden Tag heiligen sollen, indem sie sich vom göttlichen Wort nähren. Durch eine Kombination mehrerer Schriftworte wird diese Mahnung noch einmal vertieft, ehe der Hinweis auf die Bedeutung des Wasserschöpfens in der Schrift wieder zum Ausgangstext zurückführt.

4.3.4 Rebecca als Vorbild (Kap. 4)

a) „... heilig an Körper und Geist“ (1Kor 7,34) (97,23 - 98,18). Eine tautologische Aussage im Text veranlasst Origenes erneut darauf hinzuweisen, dass kein überflüssiges Wort in der Bibel steht und jede Aussage ihre tiefere Bedeutung hat. Wenn von Rebecca gesagt wird, dass sie eine Jungfrau gewesen sei, und zusätzlich, dass kein Mann sie berührt hatte¹¹⁸, müsse nach dem Sinn dieser Doppelung gefragt werden. Es ist eine jener Stellen, die Origenes, im Bann seiner eigenen Hermeneutik, die einfachere und näherliegende Erklärung eines schlichten sprachlichen Stilmittels zugunsten einer entlegeneren und aufwendigeren Deutung übersehen lässt.¹¹⁹ Die Erklärung lautet, so wie die Seele mit Christus vermählt werde, wenn sie zum Glauben kommt, so werde sie auch mit dem Teufel vermählt, wenn sie in den Unglauben fällt. Da nun bestehende Jungfräulichkeit durch Kontakt mit dem Widersacher, durch die „Pfeile der Konkupiszenz“¹²⁰ beeinträchtigt sein könne, bedeute die Aussage folglich, dass sich Rebecca nicht nur durch Jungfräulichkeit ausgezeichnet habe, sondern auch durch Freiheit von jeglichem Kontakt mit teuflischen Versuchungen.

b) „... natürlich, ungelehrt, schmucklos“ (98,18-25). Zu einem Lobpreis der Schlichtheit und Einfachheit veranlasst Origenes die Erwähnung der Schmuckstücke, die Rebecca von Abrahams Diener erhält. Sie erfahren eine allegorische Deutung, zu der sich der Ausleger durch die Überlegung veranlasst sieht, dass die Tochter eines reichen Mannes doch schon vorher Schmuck besessen und getragen haben müsse. Rebecca habe vielmehr Gaben aus dem Bereich des Barbarischen und der Unwissenheit (*ornamenta hominis barbari et imperiti*) zugunsten von Schätzen „aus dem Haus der Weisheit“ (*de domo sapientiae*) verschmäht. Sie sei „natürlich, ungelehrt, schmucklos“ (*incomposita, inerudita, incompta*) geblieben. Die Deutung fügt sich zur allegorischen Auslegung des Absetzens des Wasserkrugs, prunkvolle Gelehrsamkeit und Unwissenheit können als zwei Seiten der gleichen Medaille der einfachen und schmucklos erscheinenden Weisheit des Glaubens gegenübergestellt werden.

c) *Reich an Glauben und an guten Taten* (98,25 - 99,5). Die goldenen Ohringe seien daher als goldene Worte zu verstehen, die mit den Ohren empfangen werden, die goldenen Armbänder als goldene Taten, was den heutigen Leser der Predigt in der Sache an das Ideal des Lernens „mit Kopf, Herz und Hand“ denken lassen kann. Die Stelle lehre, dass Voraussetzung in jedem Fall das Schöpfen aus den Brunnen des Gotteswortes sei, wie den Hörern erneut eingeschärft wird:

„Du, der du nicht zu den Quellen kommen und nicht mit deinen Ohren die goldenen Worte der Propheten empfangen willst, wie wirst du den Schmuck der Lehre, den Schmuck der Taten, den Schmuck der Lebensweise tragen können (*quomodo poteris ornatus esse in doctrina, ornatus in actibus, ornatus in moribus*)?“¹²¹

¹¹⁸ VI 97,24: *virgo erat, vir non cognoverat eam* (Gen 24,16).

¹¹⁹ Vgl. Schockenhoff 64f.70 und Vogt, BGL 18, 20.

¹²⁰ VI 98,10f: *concupiscentiae iacula*.

¹²¹ VI 99,2-5.

4.3.5 Aufforderung zu geistlicher Schriftlektüre (Kap. 5)

Wieder sieht sich Origenes gegen Ende einer Predigt zur Steigerung des Tempos veranlasst, was er auch freimütig den Hörern gegenüber bekennt. Dabei charakterisiert er sehr genau seine Homilien im Hinblick auf Umfang und Ziel der in ihnen enthaltenen Schriftauslegung und im Vergleich zu seinen Kommentaren: Er müsse sehr viele Dinge übergehen, da in der gegenwärtigen Versammlung nicht eine Kommentierung des Textes zu leisten sei, sondern die Auferbauung (*aedificatio*; griech. οἰκοδομή) der Gemeinde und das aufstachelnde Provozieren der Träger unter den Hörern durch das Erschließen der Schrift in ihren tieferen Aussagen,¹²² welche einen unmittelbaren Bezug zur Gegenwart und zu jedem Einzelnen haben. Predigen heißt also auswählen nach dem Kriterium des größten pastoralen Nutzens für die momentan anwesende Gemeinde.

Die Hauptaussage der auszulegenden Perikope, auf die er sich im Schlusskapitel seiner Predigt noch einmal ganz konzentriert, wird im Leitwort „Brunnen“ (*puteus*) deutlich, das in diesem letzten Kapitel insgesamt elfmal begegnet. Wenn auch die Begegnung Rebeccas mit Isaak an einem Brunnen stattgefunden hat, wenn auch von Jakob und Mose gesagt wird, dass sie ihren Frauen an einem Brunnen begegnet sind, dann könne das nicht als zufällige Aussage der Schrift begriffen werden, sondern es müsse nach deren Sinn gesucht werden, wobei sich Origenes einmal mehr auf die Autorität des Paulus stützt. Wer kein *animalis homo* (griech. ψυχικὸς ἄνθρωπος; 1Kor 2,14) sein oder bleiben wolle, müsse begreifen, dass in den Vermählungen der biblischen Paare die Vereinigung der Seele des Menschen mit dem Logos Gottes ausgedrückt sei und dass als Voraussetzung dieser Vereinigung das „Schöpfen“ aus dem „Brunnen“ der Heiligen Schrift erfolgen müsse. Ein schöner Brückenschlag zum Neuen Testament und zur Taufe gelingt Origenes schließlich beim Verweis auf die vollkommene Harmonie, auf die Konkordanz und Konsonanz¹²³ der beiden Testamente. Auch im Neuen Testament sei an wichtiger Stelle von Brunnen die Rede; im Wasser des Taufbrunnens erfolgt für Origenes eine gewissermaßen universelle Vermählung, nämlich die zwischen Christus und seiner Kirche.

Immer wieder prägt Origenes der versammelten Gemeinde ein, dass nichts Überflüssiges in der Schrift stehe und in jedem Detail ein geistiger Gehalt aufgespürt werden könne.¹²⁴ Dies sei Motivation zum Hören, zum Besuch der gottesdienstlichen Versammlung und schließlich, da ja dort um der gebotenen Kürze willen gar nicht alle Inhalte der Schrifttexte erschlossen werden können, zum Wiederlesen und Meditieren¹²⁵ der Texte zu Hause, zum unablässigen Suchen und Entdecken eines Sinnhorizonts, der sich schließlich als der göttliche Logos selbst erweist, welcher die so bereitete Seele mit sich vereinigt. An diese Stelle fügt sich besonders gut die obligatorische Schlussdoxologie nach 1Petr 4,11 (... *cui gloria et imperium in saecula*

¹²² VI 99,5-8: Sed ut omittamus plurima – neque enim commentandi nunc tempus est, sed aedificandi ecclesiam Dei et pigriores ac desides auditores exemplis sanctorum et mysticis explanationibus provocandi – [...].

¹²³ VI 100,7f: Vides ubique sibi concordare mysteria, vides novi et veteris testamenti consonas formas.

¹²⁴ Dies kann in Form einer apodiktischen Feststellung geschehen, vgl. VI 93,24f (Quae leguntur mystica sunt, in allegoricis exponenda sunt sacramentis), 95,12 (Mysteria sunt cuncta, quae scripta sunt), 98,2f (Saepe iam dixi quod in his non historiae narrantur, sed mysteria contextuntur) oder in Form einer rhetorischen Frage, vgl. 95,2f (Haec fabulas putas esse et historias narrare in scripturis Spiritum sanctum?), 99,15 (Haec putas sola referri de puteis?) und 99,17f (Nondum moveris, ut haec intelligas spiritualiter dici?).

¹²⁵ Vgl. VI 99,26-29: Ad quos si qui veniat et hauriat ex his aquas, id est meditando in his sensum et intellectum percipiat altiozem, inveniet nuptias Deo dignas; coniungitur enim anima eius cum Deo.

saeculorum. Amen), welche mit einem Relativpronomen beginnt, das sich auf Christus bezieht und daher die Nennung Christi im Satzsatz der Predigt voraussetzt.¹²⁶

Es wird deutlich, dass sich im Kontext der ganzen Predigt die vermeintliche Scheltrede ans Publikum nicht als Abrechnung mit der Lauheit der Gemeinde, sondern eher als rhetorisch-didaktisches Mittel erweist, um zu provozieren und Aufmerksamkeit zu wecken. Was Origenes von der Gemeinde und vom einfachen Gläubigen in ihr fordert, ist die Bereitschaft, das regelmäßige Hören des Wortes Gottes und seiner Auslegung als Voraussetzung für eine eigene, persönliche Annäherung an das göttliche Mysterium zu begreifen. Die göttlichen Geheimnisse sind nicht esoterischer Natur, sie stehen vielmehr allen offen, die bereit und fähig sind, beständig in der Schrift, auch in ihren schwierigen oder nur belanglos erscheinenden Details, nach ihnen zu suchen. Aufgabe des Predigers ist es auch, unablässig gegen die Trägheit der Gemeindeglieder anzugehen und sie zu ermuntern, dieses anspruchsvolle Unterfangen als ureigenes Anliegen zu begreifen. Auch an diesem Beispiel wird ersichtlich, welcher unangenehme Eindruck bei isolierter Betrachtung selbst eines ganzen Kapitels entstehen kann und wie fragwürdig im besten Sinn des Wortes Zitatkompositionen aus einschlägigen, über das ganze erhaltene Werk oder über das Korpus der Homilien verstreuten Textstellen sein können.

4.4 Merkmale der origeneischen Predigt

Die drei untersuchten Fallbeispiele lassen deutlich Hauptmerkmale des origeneischen Predigens hervortreten, wie sie zum Teil in der Literatur bereits eingehender beschrieben sind. Der folgende knappe und keineswegs auf Vollständigkeit angelegte Überblick lehnt sich an den Aufsatz von Christoph Marksches über die Predigten des Origenes an, in welchem sieben Absichten des Predigers und einige Wirkungen auf sein Publikum herausgearbeitet werden. Wenn im Folgenden neutraler von „Merkmalen“ die Rede ist, verdankt sich dies der Überzeugung, dass Aussagen über unmittelbare oder mittelbare Wirkungen der Predigten aufgrund der Quellenlage ausgesprochen spekulativ sind,¹²⁷ und dass auch bei der Feststellung vermeintlicher Absichten wegen der Möglichkeit auch eines unbewussten oder ungewollten Agierens des Redners mit Umsicht und Zurückhaltung geurteilt werden sollte.

a) *Tiefes Einprägen des Bibeltextes.* Seinen tiefen Respekt vor dem auszulegenden Text zeigt Origenes in dessen versweiser Wiederholung und Auslegung. Immer wieder ruft er den Wortlaut des Verses oder auch einer kleineren Wendung den Hörern ins Gedächtnis zurück und unterstreicht damit seine Überzeugung, dass kein Wort und kein Buchstabe ohne Bedeutung ist. Pierre Nautin spricht im Zusammenhang mit diesen Wiederholungen und den para-

¹²⁶ Vgl. Crouzel, *doxologies finales*, passim und Nautin-Husson, SC 232, 129-131.

¹²⁷ So auch Marksches, *Predigten des Origenes* 62-66; ein Blick in neuere Forschungen der Altertumswissenschaften macht deutlich, wie schwierig es auch auf der Grundlage einer vielfältigeren und weiter gespannten Textbasis ist, wirklich gesicherte Aussagen über das Publikum spätantiker Redner zu machen: Korenjak spricht zum Beispiel in seiner Habilitationsschrift über die Interaktion von Publikum und Redner in der Kaiserzeit davon, dass bereits einer genaueren Erfassung der Hörerschaft der sophistischen Rhetorik in diesem Zeitraum deutliche Grenzen gesetzt sind: „Vielorts kommen wir deshalb über punktuelle Feststellungen nicht hinaus“ (41f). Die von Korenjak aufgezeigten Schwierigkeiten und Grenzen einer Beschreibung des Kommunikationsgeschehens zwischen Redner und Zuhörer in der Spätantike lassen eine analoge Selbstbeschränkung bei der Behandlung christlicher Homilien dieses Zeitraums berechtigt erscheinen.

phrasierenden, nicht selten um einzelne Begriffe kreisenden Auslegungen von einer „lecture glosée“.¹²⁸

b) *Philologische Genauigkeit.* Wie seine Vergleiche mit anderen Textfassungen oder die Erwähnungen eines jüdischen Gewährsmannes zeigen, legt er als gelernter Grammatiker Wert auf philologische Genauigkeit¹²⁹ und gibt dies den Hörern auch zu erkennen. Bei aller – heutigem Empfinden häufig so befremdlich anmutender – allegorischer Auslegung darf nicht übersehen werden, dass das Auslegungsbemühen zunächst der präzisen Erklärung des Literal-sinnes dient¹³⁰, bevor die Hörer aufgefordert und angeregt werden, auch in die Tiefe des göttlichen Wortes einzudringen. Dies geschieht meist unter Zuhilfenahme anderer Bibeltexte, die ihm in verblüffender Virtuosität zur Verfügung stehen.¹³¹ Origenes predigt mit der Bibel, deren Text er selbst kritisch erstellt hat, in der Hand, und mit der Bibel im Kopf.¹³²

c) *Ansprüche an die Zuhörerschaft.* Geleitet von dem Grundsatz, dass in jedem Detail des Textes der geistige Gehalt aufgespürt werden kann, stellt Origenes sich nicht nur in den Kommentaren, sondern auch in der Predigt vor der Gemeinde den problematischeren Aussagen der Schrift. Er scheut sich nicht, seine Zuhörer zu fordern und ihnen zuzumuten, auch schwierigeren Gedanken zu folgen. Auch für den heutigen Leser der Predigten, der ja immerhin die Möglichkeit der langsamen Wiederholung beim Lesen hat, kann es dabei reichlich anspruchsvoll werden.

Origenes fordert die Gemeinde aber nicht nur intellektuell, sondern vor allem ethisch. Vielleicht ist das der Punkt, der seine Homilien am stärksten von der Mehrzahl heutiger Predigten unterscheidet und modernem Empfinden befremdlich erscheinen lässt. Er fordert nämlich nicht nur moralische Besserung im Detail, sondern nicht weniger als die Umkehr des ganzen Menschen, die sich in der Einhaltung hoher ethischer Standards und in der Abkehr vom Irdisch-Materiellen bis hin zur Martyriumsbereitschaft bewährt.¹³³ Die Hörer werden aufgefordert, auch außerhalb des Gottesdienstes unablässig nach dem Logos in der Schrift zu suchen, mit dem sich zu vereinigen Ziel christlicher Existenz ist.

d) *Weitläufigkeit und Länge.* Origenes fordert die Anwesenden auch hinsichtlich ihrer Ausdauer. Die Weitläufigkeit seiner Ausführungen und die Länge seiner Predigten machen dem heutigen Leser wohl am meisten zu schaffen. Markschieß scheut sich nicht, von „ihrer gelegentlichen Geschwätzigkeit“ zu sprechen, an der wohl die enorme Bibelkenntnis des Predi-

¹²⁸ Vgl. SC 232,114.

¹²⁹ Vgl. Lienhard 38: „From Hellenistic rhetoric he learned the careful analysis of texts. The student of rhetoric in the ancient world learned by analyzing a text word by word, discussing each word until every possible allusion and every conceivable relationship was wrung out of it. This sort of education goes far in explaining Origen’s approach to the Bible, which differs so markedly from modern exegesis. For modern readers, the unit of understanding is the sentence or the idea. For Origen, the unit of understanding was the word. Again and again, in his homilies and commentaries, Origen puzzles for page after page over the meaning of a single word, a practise he learned as a young boy when he was taught Homer.“

¹³⁰ Eine pointierte Begründung für die Notwendigkeit, zunächst den Wortsinn angemessen zu erfassen, findet Origenes in NumHom 11,1 (VII 77,11f): Quid opus est, in his allegoriam quaerere, cum aedificet etiam littera?

¹³¹ Die Methode, die Bibel mit der Bibel zu kommentieren und dabei Stichwörter und einzelne Themen miteinander zu kombinieren, ist schon in der jüdischen Predigt vor der Zerstörung des Zweiten Tempels ausgeprägt, vgl. Sachot 152f; zum Einfluss der Synagogenpredigt auf die frühchristliche Homilie ebd. 157f.

¹³² Nautin hat die Formulierung geprägt (SC 232,112): „la Bible en main“ und „la Bible en tête“.

¹³³ Markschieß glättet diesen Unterschied (Predigten des Origenes 58): „Natürlich will Origenes – wie jeder halbwegs engagierte Prediger – auch den moralischen Standard seiner Hörer heben“.

gers schuld gewesen sei.¹³⁴ Unternimmt man etwa den Versuch, die längeren seiner Jeremiahomilien laut in mittlerer Sprechgeschwindigkeit zu lesen, so kommt man leicht auf eine Vortragsdauer von mehr als einer Stunde.¹³⁵ Man sollte aber sehr zurückhaltend sein, vom Hörvermögen heutiger Gemeinden und von den Grundsätzen moderner Homiletik Schlüsse auf die Zumutbarkeit für die Gemeinde in Cäsarea zu ziehen. Zwar ist es richtig, dass der Wunsch nach Kürze des homiletischen Vortrags bis zu Origenes selbst gedrungen war¹³⁶ und er sich gegen Ende seiner Predigten regelmäßig um deutliche Beschleunigung der Auslegung bemühte, doch ist es nicht notwendig, daraus einen „Wettlauf mit der Zeit“¹³⁷ zu machen, schließlich handelt es sich dabei um etwas, was man – wie etwa auch die ebenfalls für Origenes nachgewiesene Fähigkeit zur Improvisation – von einem guten Redner schlicht erwarten konnte.¹³⁸ Zu spätantiken Hörgewohnheiten gehörte es durchaus, dass man gerne auch zu längeren Vorträgen ging, besonders wenn man einem berühmten Redner zuhören konnte.¹³⁹ Ein Zeitmaß von einer Stunde und mehr war durchaus üblich und zumutbar.¹⁴⁰ Hans Georg Thümmel weist außerdem auf die Sprechgeschwindigkeit als Problem aller Berechnungen hin¹⁴¹ und hält sogar Predigten von zwei Stunden Dauer und darüber hinaus als allgemein in der Alten Kirche verbreitet.¹⁴² Man sollte folglich die Länge der Homilien des Origenes eher als Problem heutiger Leser denn als mögliche Mitursache von Ärgernissen zwischen ihm und seiner Gemeinde ansehen.

e) *Bemühen um das Publikum.* Obwohl Origenes auf letztlich billige Unterhaltungseffekte verzichtet und weit von einer *luxuriosa oratio* entfernt ist,¹⁴³ zeigt sich in der häufigen Verwendung von direkten Anreden, rhetorischen Fragen, fiktiven Hörereinwürfen und anderen Stilmitteln¹⁴⁴ nicht nur sein Bildungshintergrund, sondern vor allem sein bewusstes Bemühen um eine stärkere Anschaulichkeit und Wirkung seiner Ansprachen. Origenes weiß um die Unterschiedlichkeit seiner Zuhörer hinsichtlich des Bildungsstandes und der Rezeptionsfähigkeit.¹⁴⁵ Er ist zumindest bemüht, möglichst allen gerecht zu werden. Die zweite Homilie zum Buch Genesis ist ein Musterbeispiel dafür, wie er durch das Voranstellen einer Art Gliederung den Gedankengang nachvollziehbarer macht.¹⁴⁶ Wenigstens kurze Dispositionsangaben im Prolog gehören zu vielen seiner Predigten. Schwierig kann die Gedankenführung wohl vor

¹³⁴ Vgl. ebd. 57.

¹³⁵ Vgl. auch Nautin, Origène 392-394, der für Lesung und Predigt bei Origenes eine durchschnittliche Länge von einer Stunde veranschlagt.

¹³⁶ Vgl. JudHom 6,1 (VII 498,22): *brevitatem namque auditores ecclesiae diligunt.*

¹³⁷ Junod, Homilien 63; vgl. auch Schadel 3, der aus der Zeitnot eine Beschweris und Mühsal für Origenes beim Predigen ableitet.

¹³⁸ Vgl. Korenjak 37: Für den öffentlichen Redevortrag der Sophisten in der Kaiserzeit gehörte die Fähigkeit, je nach momentanem Bedarf die Rede zu dehnen oder zu kürzen, sozusagen zur handwerklichen Grundausstattung.

¹³⁹ Vgl. Thümmel 121: „Der Mensch der Spätantike war hörfreudig“.

¹⁴⁰ Für die übliche Dauer eines sophistischen Redevortrags in der Öffentlichkeit veranschlagt Korenjak 37 nach den erhaltenen Deklamationen etwa 60 bis 90 Minuten: 40 bis 60 Minuten für den Hauptvortrag zuzüglich 15 Minuten für die *προλαλία* zuzüglich Themenwahl und kurze anschließende Bedenkpause.

¹⁴¹ Thümmel 120: „Wer je erlebt hat, wie schnell Südländer sprechen können, wird hier vorsichtig sein“.

¹⁴² Vgl. ebd.

¹⁴³ Vgl. Marksches, Predigten des Origenes 58f.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. 51f, wo von einer dialogischen Grundstruktur der Predigten des Origenes die Rede ist; zu den rhetorischen Effekten vgl. Nautin-Husson, SC 232, 183-191 und Torjesen, *Influence*; ferner Monaci Castagno, *Origene predicatore* 75-78 sowie Schütz 113f.

¹⁴⁵ Vgl. Marksches, Predigten des Origenes 52 und Schütz 107-114.

¹⁴⁶ Vgl. Marksches, Predigten des Origenes 49f.

allem dann werden, wenn Improvisation zur Einblendung von Sachverhalten führt, die ursprünglich nicht vorgesehen sind.

f) *Eingestehen eigener Mühe.* Origenes hat keine Probleme damit, eigene Zweifel und eigenes Zögern offen zu zeigen und somit – modern gesprochen – das Ich des Predigers zum Vorschein kommen zu lassen.¹⁴⁷ Wendungen wie „vielleicht“, „man könnte“, „ich bin ratlos (ἀπορῶ), wie [...]“ oder „ich weiß nicht, ob [...]“¹⁴⁸, Eingeständnisse wie „Verlegenheit hat mich ergriffen“¹⁴⁹, „Es mag der Prophet sein, der so redet“¹⁵⁰ und ähnliche entsprechen dem Grundzug des origeneischen Theologisierens, Fragen offen stehen lassen und auf letzte Verbindlichkeit verzichten zu können. Vor allem aber ist es die Demut des Predigers, die das Eingeständnis der eigenen Schwierigkeiten beim Ausloten der Schrift in all ihrer Tiefe hervorbringt. Deutlich wird auch immer wieder, dass zum Erfassen des Logos in der Schrift der göttliche Beistand im Gebet angerufen werden muss. Den Gottesdienstbesuchern in der Hafenstadt Cäsarea macht der berühmteste Theologe seiner Zeit deutlich: Auch *er* muss sich anstrengen, auch *er* muss um Beistand beten, wenn er angemessen mit dem Wort Gottes umgehen will.

g) *Suche nach dem unmittelbaren Nutzen.* Auch die entlegensten Sachverhalte, die Origenes exkursartig in seine Ausführungen einblendet, sind nie einfach nur Ausfluss professoralen Zuvielwissens, sondern immer bezogen auf den Nutzen, auf die ὠφέλεια zur Auferbauung (οἰκοδομή) der gegenwärtigen Gemeinde in ihrer aktuellen Situation, „in deren Interesse alle Hörerbezogenheit, alle Sensibilität, Präzision und Durchsichtigkeit seines Predigens steht“¹⁵¹. Die Frage τί οὖν πρὸς ἐμέ;¹⁵² ist der denkbar einfachste, fundamentale Schlüssel, den Schrifttext als lebendiges und lebendig machendes Wort Gottes auf die gegenwärtige Situation und auf das einzelne Individuum zu beziehen. Die Verweigerung oder das Ignorieren dieses hermeneutischen Prinzips wird für Origenes daher auch zum Merkmal der Simplices, die das in der Bibel erzählte Geschehen nur als für sich stehend auffassen können.¹⁵³ Er fordert die Zuhörer ganz konkret im Sinne eigener Schriftlektüre und eigenen Forschens auf, selbst aus dieser Quelle zu schöpfen und Anstrengungen zu unternehmen, darin auch Fortschritte zu machen. In seinem Bemühen um die Vermittlung von Paideia weiß er sich rückgebunden an das große Erziehungshandeln, an die Paideia Gottes, die ein Zeiten und Kulturen übergreifender Verstehenshorizont ist.

¹⁴⁷ Vgl. ebd. 59f.

¹⁴⁸ Vgl. Schadel 23f.

¹⁴⁹ Z. B. JerHom 13,1 (III 102,3): ἀπορία κατέσχε με.

¹⁵⁰ JerHom 14,14 (III 118,23f): ἔστω ὁ προφήτης, λέγων [...].

¹⁵¹ Marksches, Predigten des Origenes 60. Dass wegen des Ziels, die Gemeinde zu erbauen, die Schriftauslegung in den Homilien im Vergleich zu den Kommentaren nur selektiv ist, arbeitet Junod, Homilien 65-67 anschaulich heraus (Zitat 67): „[...] der Kommentar muß sich zu dem ganzen Text äußern, ohne unbedingt die ganze Kirche dabei anzusprechen, während die Homilie auf die gesamte Kirche ausgerichtet ist, ohne unbedingt den gesamten Text unter all seinen Aspekten behandeln zu können“.

¹⁵² So zum Beispiel in JerHom 1,2 (III 2,11): τί οὖν πρὸς ἐμέ αὕτη ἡ ἱστορία;

¹⁵³ Vgl. zum Beispiel JesHom 6,4 (VIII 274,7f): Si autem, ut aestimant simpliciores, illa, quae facta sunt, non „propter nos“, sed tantum facta sunt et non erant exempla alterius rei [...].

4.5 Der Gesamteindruck

Der in der älteren Forschungsliteratur vorherrschenden Meinung, Origenes sei ein elitärer, scharf zwischen Simplices beziehungsweise Anfängern und Fortgeschrittenen unterscheidender Prediger gewesen¹⁵⁴, könnte – bei entsprechend einseitiger Interpretation – als Bestätigung etwa ein Fragment aus einer *Homilie zum 1. Korintherbrief* dienen, das Marksches wie folgt zitiert:

„Eines ist es nämlich, gewisse Leute zum Glauben hinzuführen, ein Anderes, die Weisheit Gottes zu offenbaren. Wir entfalten die Weisheit Gottes nicht den (gerade) Herangebrachten und auch nicht den gerade Beginnenden und auch nicht denen, die noch nicht einmal einen Erweis des gesunden Lebens gegeben haben. Sondern, wenn sich einer wohl eingübt hat die Sinneswerkzeuge zur Unterscheidung des Schönen und des Schlechten, auf welche Weise es nötig ist, und er geeignet geworden ist auch dazu, die Weisheit zu hören, dann ‚reden wir Weisheit unter den Vollkommenen‘.“¹⁵⁵

Glücklicherweise liegen die allermeisten anderen für unsere Fragestellung relevanten Texte nicht als Fragment, sondern eingebettet in das Ganze einer abgeschlossenen Gemeindepredigt vor. Die Untersuchung der drei Fallbeispiele hat gezeigt, wie sehr sich die Beurteilung einzelner einschlägiger Aussagen durch die Berücksichtigung des Kontextes ändern kann. Bei der Durchsicht der großen Masse der übrigen origeneischen Homilien wird daher auch die Frage eine Rolle spielen müssen, ob die Äußerungen von Tadel einerseits und von Skrupel, göttliche Geheimnisse vor Unwürdigen auszubreiten andererseits nicht auch als kalkulierte Provokation, als rhetorisch-didaktisches Mittel zur Steigerung der Aufmerksamkeit gedeutet werden können.

4.5.1 Tadel

Wie eine Erinnerung an die – wahrscheinlich am Vortag vorgetragenen – Klagen in GenHom 10,1 erscheinen am Ende der *elften Genesisihomie* zur Erläuterung, was zum „Leben am Brunnen des Schauens“ gehört, folgende Beschreibung dessen, was mit diesem Leben nicht vereinbar ist:

„Wenn ich aber nachlässig bin und weder zu Hause mich mit dem Wort Gottes beschäftige noch regelmäßig die Kirche besuche, um das Wort Gottes zu hören, so wie ich es einige unter euch machen sehe, die nur an Feiertagen zur Kirche kommen – solche wohnen nicht ‚am Brunnen des Schauens‘ (Gen 25,11). Ich aber fürchte, dass

¹⁵⁴ So z. B. Barth 57, der die Ursache darin sieht, dass Origenes zu sehr Platoniker gewesen sei: „Diese Ueberschätzung der Philosophie macht sich auch darin geltend, dass Origenes beständig geneigt ist, den unleugbaren Zusammenhang zwischen dem sittlichen Stand und der theoretischen Erkenntnis des Christen zu förmlicher Identität zu steigern. Auch er wie seine philosophischen Autoritäten ist überzeugt, dass niemand mit Wissen und Willen böse sei; den ‚Einfältigen‘, von welchen er oft so gering-schätzig redet, gebricht es am rechten, philosophisch geläuterten Verständnis der Schrift und deshalb auch am vollen Schmuck christlicher Tugenden, während die ‚Innerlichen‘ durch ihr Schriftverständnis direkt mit Gott verbunden und auf eine sittliche Höhe gehoben werden, auf welcher sie Jesus nicht mehr als Erlöser nötig haben. [...] Aus seinen Erklärungen blickt uns bei allem Reichtum an christlichen Gedanken doch die antike Geistesaristokratie entgegen, welche Schranken und Privilegien aufrichtet, wo das Evangelium nur Christus und den Menschen übrig gelassen hat.“

¹⁵⁵ 1KorHom Frg. 11 Jenkins: JThS 9 (1908) 240f; Übers. Marksches, Predigten des Origenes 52.

etwa jene, die solchermaßen nachlässig sind, auch dann, wenn sie zur Kirche kommen, weder aus dem Brunnen des Lebens trinken noch erfrischt werden, sondern sich den Geschäften widmen, die ihnen am Herzen liegen, und den Gedanken, die sie mit sich tragen, und dass sie gleichwohl dürstend vom Brunnen der Schriften weggehen.“¹⁵⁶

Von den unter 4.3.1 aufgelisteten Klagen begegnen die Nummern 1 (Fernbleiben) und 3 (Gottesdienstbesuch nur an Festtagen) sowie die Nummern 2 und 4 in Kombination (im Gottesdienst nur an Geschäfte denken) wieder. Origenes wiederholt also in gedrängter Form Klagen und Mahnungen, die er in der vorangegangenen Predigt ausführlicher vor seine Gemeinde gebracht hat. Auch hier geht es aber keineswegs primär um Publikumsschelte, denn unmittelbar anschließend folgt der eindringliche Appell an die Hörer, es anders zu machen: *Festinate ergo vos et satis agite, ut ista ad vos Domini benedictio veniat [...]*¹⁵⁷. Die Gegenüberstellung von Fehlverhalten einerseits und Mahnung zur Anstrengung andererseits, um des göttlichen Segens teilhaftig zu werden, wird unmittelbar anschließend noch einmal vorgenommen, so als wollte Origenes am Ende seiner Predigt diesen entscheidenden Punkt den Hörern besonders intensiv einprägen: Wer selten zur Kirche komme, selten aus der Quelle der Schriften schöpfe und das Empfangene beim Heimgehen sogleich wieder verliere, weil ihn andere Dinge beschäftigen, könne nicht mit der Teilhabe am göttlichen Segen rechnen, die im Schriftwort des „Lebens am Brunnen des Schauens“ ausgedrückt sei. Die Hörer aber (*Et tu ergo [...]*) sollten stattdessen sich unablässig in das Sich-Versenken in die Geheimnisse der Schrift üben und stets vom Wunsch erfüllt sein dazuzulernen. Diese doppelte Mahnung schließt eine Homilie ab, die aus einer Perikope nur zwei Stellen behandelt, nämlich Gen 25,1 (Abraham nahm sich noch eine andere Frau namens Chettura) und Gen 25,11 (Gott segnete Isaak und dieser ließ sich *παρὰ τὸ φρέαρ τῆς ὀράσεως*, am Brunnen der Vision / des Schauens nieder). Die Überleitung vermerkt ausdrücklich, dass vieles beiseite stehen müsse, um das als besonders bedeutsam Erachtete zu behandeln.¹⁵⁸ Es geht um das geistige Verständnis einerseits der Ehen und andererseits der Visionen der Patriarchen. Die Aussage, Abraham habe im Alter von mindestens 137 Jahren noch einmal geheiratet und Nachkommen gezeugt, fordere zu einer allegorischen Auslegung geradezu auf und lasse sich leicht verstehen, wenn man die Frauen der Patriarchen als deren Tugenden begreife.¹⁵⁹ Mit dieser Deutung ist dann auch der Schlüssel für das Verständnis der Aussagen über viele Frauen, die etwa Salomo gleichzeitig hatte, oder über Nebenfrauen der Patriarchen und die mit ihnen gezeugten Kinder¹⁶⁰ gefunden. Im

¹⁵⁶ GenHom 11,3 (VI 105,24 - 106,1).

¹⁵⁷ Ebd. 106,1f.

¹⁵⁸ GenHom 11,2 (104,12-14): *Sed nos interim haec in aliud tempus remittentes ad ea, quae in consequentibus recitata sunt, properemus.*

¹⁵⁹ Ebd. 102,28 - 103,2: *Profectus etenim sanctorum Scriptura figuraliter per coniugia designat. Unde et tu potes, si vis, huiuscemodi nuptiarum maritus existere [...].*

¹⁶⁰ Origenes zeigt hier (103,15-27) ein kleines Kabinettstück seiner Auslegungskunst: Für die Eheschließungen mit fremdländischen Frauen oder für das Zusammenleben mit Konkubinen findet er als Entsprechung die Beschäftigung mit den heidnischen Wissenschaften wie zum Beispiel mit Literatur, Grammatik, Geometrie, Mathematik oder sogar Dialektik, und zwar unter der Voraussetzung, dass sie der christlichen Lehre dienstbar gemacht werden. Wenn es dann gelinge, mit den Mitteln der Wissenschaft in der apologetischen Diskussion die Gegner zurückzuweisen und einige zum christlichen Glauben zu bekehren, wenn die Heiden sozusagen mit ihren eigenen geistigen Waffen geschlagen und zur wahren Philosophie Christi geführt werden könnten, dann sei das so, als habe man Söhne mit fremdländischen Ehefrauen oder mit Konkubinen gezeugt: *Et si de huiuscemodi coniugiis disputando, disserendo, contradicentes redarguendo convertere aliquos poterimus ad fidem et si suis eos rationibus et artibus superantes veram philosophiam Christi et veram pietatem Dei suscipere suaserimus, tunc ex dialectica vel rhetorica videbimur quasi ex alienigena quadam vel concubina filios genuisse (Z. 22-27).*

zweiten Teil der Predigt wird der Aspekt der Einsicht schärfer herausgestellt, und zwar der Einsicht in die Geheimnisse der Schrift. Am Brunnen des Schauens lebe man dann, wenn man ohne Unterlass die Heilige Schrift studiere, nie im Forschen, Diskutieren und Suchen nachlasse und, was am meisten zähle, bete und um Einsicht bitte.¹⁶¹ Vor diesem Hintergrund werden schließlich der Gemeinde die oben zitierten Fehlhaltungen vor Augen geführt. Der Ton liegt also auch hier auf dem Appell an alle, im Suchen, Bemühen und Verstehen voranzuschreiten und die eigene Gleichgültigkeit zu überwinden.

Breitere Aufnahme und größere Variation finden die Gravamina von GenHom 10,1 in der *zwölften Exodushomilie*. In einer Gegenüberstellung nach dem Kontrastschema von *aversio* und *conversio*¹⁶² macht Origenes deutlich, wie die in der paulinischen Deutung (2Kor 3,12-16) des Schleiers über dem Gesicht des Mose (Ex 34,33-35) herausgearbeitete Hinwendung zum Herrn zu verstehen ist:

„Und damit wir klarer wissen können, was ‚hingewendet‘ bedeutet (quid sit conversus), wollen wir zuerst darüber sprechen, was ‚abgewendet‘ ist (quid sit aversus).

Jeder, der mit banalen Alltagsgeschichten beschäftigt ist (communibus fabulis occupatur), wenn die Worte des Gesetzes vorgetragen werden, ist abgewendet.

Jeder, der von Sorge über weltliche Geschäfte, über Geld und über Gewinne bewegt ist, ‚wenn Mose gelesen wird‘ (vgl. 2Kor 3,15) ist abgewendet.

Jeder, der von den Sorgen um den Besitz angerührt und von Habgier erfüllt ist, der nach dem Ruhm dieses Zeitalters und nach weltlichen Ehren trachtet, ist abgewendet.

Aber auch, wer dem allem ein Fremder zu sein scheint, wer sich hinstellt und die Worte des Gesetzes mit aufmerksamer Miene (und aufmerksamem Blick) hört, im Herzen und in Gedanken aber abschweift, ist abgewendet.

Was aber ist Hinwendung? Wenn wir all dem den Rücken kehren und uns um das Wort Gottes mit Eifer, mit Taten, mit Verstand und mit innerer Bewegung bemühen; wenn wir ‚bei Tag und bei Nacht über seine Weisung nachsinnen‘ (vgl. Ps 1,2), wenn wir alles andere sein lassend uns Gott widmen und uns in seinen Zeugnissen üben, das heißt sich zu Gott hinwenden.“¹⁶³

Konkreter beschrieben wird die *aversio* in der folgenden Klage, dass einige aus der Gemeinde sofort weggehen, nachdem die Schriftlesung im Gottesdienst beendet ist,¹⁶⁴ dass kein Nachforschen, kein Vergleichen, kein Nachfragen stattfindet. Vielmehr würden einige sogar die nötige Geduld während des Vorlesens der Schrifttexte nicht aufbringen, andere bekämen die Lesung nicht einmal mit, weil sie quasi in den hinteren Winkeln der Kirche mit Alltagsratsch

Hier liegt quasi eine Kurzfassung für die Grundsätze des eigenen Lehrbetriebs vor, wie sie in der Dankrede des Gregorius Thaumaturgos deutlich werden.

¹⁶¹ Ebd. 11,3 (VI 105,20-24): Vel certe etiam si non potuero omnia intelligere, assideo tamen scripturis divinis et in lege Dei meditor die ac nocte (vgl. Ps 1,2) et omnino numquam desino inquirendo, discutiendo, tractando, certe, quod maximum est, orando Deum et ab illo poscendo intellectum, qui docet hominem scientiam (vgl. Ps 93,10 LXX), videbor etiam ego habitare ad puteum visionis.

¹⁶² Nach Schockenhoff, Fest 43f (unter Hinweis auf Lomiento, Vangelo di Luca 30f) Merkmal protrepischen Redestils; Lomiento sieht dieses Schema in der 22. Lukashomilie realisiert, wo den ausdrücklich angesprochenen Katechumenen und Katechumeninnen (Kap. 6: IX 135,23f und Kap. 8: 136,26-137,1) im vierten Kapitel (Kapitelangaben, die in Rauers GCS-Ausgabe fehlen, hier und folgend nach Siebens FC-Ausgabe) ihr früherer lasterhafter Lebenswandel vor Augen geführt wird, um deutlich zu machen, wie bedeutsam die Begegnung mit Jesus ist, der das Krumme und Unebene im Menschen gerade und eben macht und einen Lebensweg eröffnet, der in die Gemeinschaft mit Gott führt.

¹⁶³ ExHom 12,2 (VI 263,10-22).

¹⁶⁴ Ebd. 264,1f: Aliqui vestrum ut recitari audierint, quae leguntur, statim discedunt.

abgelenkt seien.¹⁶⁵ Dem Ton dieser Aussagen scheint es zu entsprechen, wenn Origenes zuvor im ersten Kapitel im Zusammenhang mit der Deutung der Verschleierung über dem Antlitz des Mose davon spricht, dass das Verstehen der Schrift dem vorbehalten sei, der sich in seiner Lebensführung über die übrige Masse erhebe.¹⁶⁶ Dennoch gilt auch für diese Homilie, dass Origenes überzeugen möchte und um Einvernehmen mit seinen Hörern bemüht ist. Zunächst wird dies, sofern man Rufins Übersetzung in diesem Punkt als zuverlässig ansehen darf, in der Verwendung der grammatikalischen Person deutlich: Gegenüber GenHom 10,1 wird nur an einer Stelle ein Vorwurf in der Anredeform „ihr“ direkt erhoben, ansonsten überwiegen Formulierungen in der ersten Person, wodurch dem Gesagten einiges an Schärfe genommen wird. So schließt sich Origenes zum Beispiel im ersten Kapitel in die Ausführungen über geringes Verständnis und defizitäres Verhalten, welche für ihn eigentlich Kennzeichen der plebs sind, selbst mit ein.¹⁶⁷ Auch an anderer Stelle begegnet das „wir“, wo fehlende Verstehensbemühung als Zeichen gegenwärtigen Verhülltseins der Schrift auch bei Christen genannt wird.¹⁶⁸ Im oben übersetzten Abschnitt fällt auf, dass die vier parallel gebauten Aussagesätze über das „Abgewendetsein“ in der neutralen dritten Person formuliert sind, die Aussagen über das richtige und gute Verhalten dagegen in der Wir-Form. Wenn Origenes schließlich seinen Appell zu Umkehr, Anstrengung und Selbstkritik in die Ich-Form bringt¹⁶⁹ und im Zusammenhang mit der Erwähnung der Epinoiai Christi von der Begrenztheit seines eigenen Verstehens spricht,¹⁷⁰ vermag dies die Akzeptanz seiner Kritik und seiner Forderungen beim Hörer zu erleichtern. Vor allem aber ist es auch in dieser Homilie die mehrfache ausdrückliche Aufforderung an die Hörer, ein zu den beklagten Zuständen kontrastierendes Verhalten an den Tag zu legen, welche die anwesende Gemeinde gleichsam in den Bereich der *conversio* mit hineinnimmt.¹⁷¹ Vor diesem Hintergrund erscheint dann auch die Ankündigung zu Beginn dieser Homilie, der Text der verlesenen Perikope stachle die einen zu genauerem Nachforschen an, stoße dagegen die Trägen und anderweitig Beschäftigten ab,¹⁷² nicht als Ausfluss einer elitären Grundhaltung, sondern als rhetorisches Mittel, um die Aufmerksamkeit der Versammlung zu gewinnen und den Ehrgeiz der Anwesenden zu wecken.

Eine neue Nuance begegnet in der folgenden *dreizehnten Exodushomilie*. Hier werden im Zusammenhang mit dem Abgelenktsein während der Schriftlesung im Gottesdienst speziell die Frauen genannt, deren Alltagsgeschwätz keine Stille erlaube und die in ihren Gedanken

¹⁶⁵ Ebd. Z. 7f: in remotioribus dominicae domus locis saecularibus fabulis occupantur.

¹⁶⁶ VI 262,22f: Si quis autem conversationem et vitam potest habere eminentiorem quam reliquum vulgus, iste potest intueri gloriam vultus eius.

¹⁶⁷ Ebd. Z. 26-28: Idcirco autem non possumus, quia adhuc populus sumus et nihil studii, nihil meriti plus quam reliqua plebs habemus.

¹⁶⁸ Vgl. Kap. 4: VI 266,12-23.

¹⁶⁹ Vgl. ebd. 268,4-22.

¹⁷⁰ Ebd. 266,28 - 267,1: Ego quidem, quantum pro parvitate intelligentiae meae sentire possum, puto quod verbum Dei pro eo quod auditoribus interest, ut saepe iam diximus, nunc ‚via‘ nunc ‚veritas‘ nunc ‚vita‘ nunc ‚resurrectio‘ nominatur, nunc etiam ‚caro‘, nunc vero ‚spiritus‘ dicitur.

¹⁷¹ VI 264,19f: Illud quoque intueri quale sit, quod in lege vultus quidem Moysi glorificatus refertur [...];

VI 266,5f: Retractandus tamen est sancti Apostoli sensus et considerandum, quid ei visum sit, cum dixisset [...];

VI 267,12f: Et ut adhuc evidentius fiat quod dicitur, utamur et aliis Apostoli sensibus;

VI 268,22: Et ideo etiam nos fideliter serviamus [...].

¹⁷² VI 262,3-5: Lectio nobis Exodi recitata est, quae nos ad intelligentiae inquisitionem vel incitet vel repellat. Incitat mentes studiosas et liberas; desides et occupatas repellit.

bei ihren Kindern und ihrem Haushalt seien.¹⁷³ Die Stelle erweckt durchaus den Eindruck, durch aktuelle Verärgerung veranlasst zu sein, und Origenes bringt in dieser Predigt wiederholt sein pastorales Vorgehen bei der Schriftauslegung zur Sprache. Er beginnt mit einem Bescheidenheitstopos und dem ebenso topischen Zögern, ob er die Perlen des Herrn gerade vor dieses Auditorium werfen dürfe – eine deutliche Anspielung auf das Herrenwort in Mt 7,6, Perlen nicht vor die Schweine zu werfen – ,¹⁷⁴ um sogleich den Hörern zu attestieren, dass sie ja ernsthaft eine Erörterung des Vorgetragenen erwarteten,¹⁷⁵ und ihnen zu erklären, dass er ihre Aufmerksamkeit als Maß seiner Auslegung beachten wolle¹⁷⁶. Seine im dritten Kapitel neuerlich vorgetragenen Zweifel am Nutzen großer Auslegungsanstrengungen vor einem Publikum, das abgelenkt sei und kaum eine Stunde aufmerksam sein könne,¹⁷⁷ schließt er mit einem umso dringenderen Appell an die Gemeinde ab: „Auch wenn wir dies [scil. die Aufmerksamkeit] bisher vernachlässigt haben, lasst uns wenigstens von jetzt an aufmerksamer sein und das mit Sorgfalt, damit wir im Geiste verstehen können.“¹⁷⁸ Diese Aufmerksamkeit versucht Origenes auch dadurch zu erreichen, dass er seine Gemeinde sozusagen bei der Ehre ihrer eigenen eucharistischen Frömmigkeit packt und ihr nahe legt, dem Wort des Herrn ebenso viel Ehrfurcht und Sorgfalt zu erweisen wie seinem eucharistischen Leib, bei dem ja auch Jedermann bedacht sei, kein Teilchen etwa durch Fallenlassen zu verlieren.¹⁷⁹ Eine Rechtfertigung für sein strenges Mahnen liefert Origenes bei der Beschreibung des aus seiner Sicht rechten Lehrens, das er mit der von ihm gerne dargelegten doppelten Wirkung des Feuers erklärt: dem (Ver-)Brennen und dem Erhellen. Ein Lehrer, der nur anklagt oder tadelt, ohne auch zu trösten und tiefere Erkenntnis zu vermitteln, brenne nur, ohne Licht zu spenden. Umgekehrt verhalte es sich mit demjenigen, der seinen Schülern zwar verborgene Geheimnisse erschließe, ihnen in puncto Disziplin und Lebensführung aber zu viel durchgehen lasse.¹⁸⁰ Mit seinem Bekenntnis zur richtigen Mischung von Strenge und Tröstung, von Mahnung und wissenschaftlicher Darlegung gibt Origenes einen bezeichnenden Einblick in sein Selbstverständnis als Prediger und Seelsorger.

Die Klagen über Unaufmerksamkeit oder Fehlen im Gottesdienst können aber, gemessen am Gesamtumfang der erhaltenen Homilien, keineswegs als häufig oder gar als Grundthema des origeneischen Predigens bezeichnet werden. Sie begegnen sehr vereinzelt und gleichsam wie Versatzstücke aus dem Katalog in GenHom 10,1. So führt Origenes in der *dritten Levitikushomilie* seinen Hörern vor Augen, wie leicht sie sich an der empfangenen Lehre versündigen können, wenn sie, wie es vorkomme, nach dem Verlassen der Kirche wegen der Inanspruchnahme durch weltliche Beschäftigungen das Gehörte gleich wieder vergessen.¹⁸¹ Die meisten Berührungen mit GenHom 10,1 liegen in der *neunten Levitikushomilie* vor, wo im fünften Kapitel die Hörer zu beständiger Betrachtung des Gotteswortes aufgefordert und – in der Du-

¹⁷³ ExHom 13,3 (VI 272,27-31): et praecipue mulieres, quomodo, putas, corde concipiunt, quae tantum garrunt, tantum fabulis obstrepunt, ut non sinant esse silentium? Iam quid de mente earum, quid de corde discutiam, si de infantibus suis aut de lana cogitent aut de necessariis domus?

¹⁷⁴ Vgl. ebd. Kap. 1: VI 269,20-26.

¹⁷⁵ Ebd. 269,26 - 270,1: Verum quoniam magnopere exspectatis, ut aliqua ex his, quae lecta sunt, diserantur [...].

¹⁷⁶ Wörtl.: Weniges solle nur behandelt werden, um seine Auslegung und die Aufmerksamkeit der Hörer im Gleichgewicht zu halten: Temptabimus igitur pauca ex multis, immo et pauciora de paucis, quippe quibus et noster sermo librandus sit et vester auditus (VI 270,16-18).

¹⁷⁷ Vgl. VI 272,12-15.

¹⁷⁸ VI 273,5f.

¹⁷⁹ Vgl. VI 274,6-13.

¹⁸⁰ Vgl. Kap. 4: VI 276,10-20.

¹⁸¹ LevHom 3,7 (VI 312,1-5): Si qui ergo ex vobis suscepit a me dominicam pecuniam et, ut fieri solet, egressus ecclesiam et diversis occupationibus saeculi raptus oblivioni, quae audierat, dedit nec opus aliquod ex verbo, quo suscepit, implevit, iste est, qui pecuniam de sanctis susceptam non reddidit.

Anrede – als solche angesprochen werden, die kaum an den Feiertagen zur Kirche kommen, unaufmerksam sind und sich keine Mühe bei der Umsetzung des Gehörten in der Lebenspraxis geben.¹⁸² Im siebten Kapitel stellt Origenes die rhetorischen Fragen, wie man das Erklärte denken, glauben oder gar begreifen könne, wenn man nicht einmal zum Hören zusammenkomme,¹⁸³ wer von den Anwesenden dem Gotteswort bei dessen Verlesung wirklich Aufmerksamkeit schenke¹⁸⁴ und warum unter Christen der Hunger nach dem lebendigen Brot sowie der Durst nach dem lebendigen Wasser geradezu abgetötet werde¹⁸⁵. Im achten Kapitel schließlich führt er der Gemeinde vor Augen, wie bedauernswert der Zustand derer sein müsse, die das Gotteswort gar nicht erst hören wollen, wo doch schon bei den Hörenden Tadel angebracht sei.¹⁸⁶ Auch in dieser Predigt folgen den einschlägigen Aussagen unmittelbar Aufforderungen zu Umkehr und ernsthafter Anstrengung, die im Sinne des Kontrastschemas der *aversio* und *conversio* die Kluft zwischen Prediger und Gemeinde sogleich wieder schließen. In das gleiche Gesamtbild fügt sich auch eine Stelle aus der *ersten Josuahomilie* ein, wo im Zusammenhang mit dem Psalmwort von der Betrachtung des Gesetzes bei Tag und bei Nacht (Ps 1,2) die Vorwürfe des seltenen Gottesdienstbesuchs und der frömmigkeitsfeindlichen Beschäftigung mit weltlichen Dingen in direkter Höreranrede wiederholt werden.¹⁸⁷

4.5.2 Geheimhaltung vor Unwürdigen?

Gerne weist Origenes darauf hin, dass tiefere Geheimnisse sich nicht zum Ausbreiten vor Unwürdigen eignen,¹⁸⁸ und er erweckt öfters den Eindruck, im Moment des Predigens deswegen ernsthaft mit dem Fortfahren zu zögern. „[...] gar nicht zu zählen sind alle die ‚Geheimnisse‘, die vorkommen und die er, nach einem Gebet oder der Bitte um den Beistand des Heiligen Geistes oder um die Unterstützung seiner Zuhörer, mit Scheu oder auch mit Wagemut ausspricht.“¹⁸⁹ Dieses Aussprechen, wenngleich oft eher nur andeutungsweise, ist jedoch stets das Entscheidende, denn es wird bei allem geäußerten Zweifel letztlich doch nie verweigert. Als Beispiel sei ein Abschnitt aus der *dreizehnten Numerihomilie* angeführt:

„Hier erhebt sich eine tiefere Frage, und ich weiß nicht, ob es geziemend ist, ein so tiefes Geheimnis zu enthüllen und den Massen mitzuteilen, und zwar an diejenigen

¹⁸² LevHom 9,5 (VI 428,2-5): Aut tu putas, qui vix diebus festis ad ecclesiam venis nec intentus es ad audienda verba divina nec das operam ad implenda mandata, quod possit ‚sors Domini‘ venire super te?

¹⁸³ Ebd. 431,15-17: Sed unde possumus haec vel sentire vel credere vel intelligere, cum ne ad haec ipsa quidem audienda conveniamus?

¹⁸⁴ Ebd. Z.17f: Quis enim vestrum, cum recitantur scripturae, praebet auditum?

¹⁸⁵ Ebd. Z. 23f: Cur nos ipsos fecunditatis tempore fame necamus ac siti?

¹⁸⁶ Vgl. VI 434,25 - 435,7.

¹⁸⁷ JosHom 1,7 (VII 295,9-13): Vos vero quid facietis, qui non solum nocte dormitis, sed et tota die aut occupationibus saeculi aut carnis deliciis deservitis et raro ad ecclesiam diebus sollempnibus convenitis? Aliqui autem ex vobis etiam venientes non veniunt, quia venientes non verbo dei, sed fabulis vacant; neu ist hier die Erwähnung der Hingabe an fleischliche Freuden als Grund für das Abgelenktsein von den göttlichen Dingen.

¹⁸⁸ Vgl. die Zusammenstellung aus dem ganzen Werk bei Crouzel, *Connaissance* 155-162; typisch in den Homilien sind Wendungen wie z. B. „Aber vielleicht ist es überhaupt leichtsinnig, über einen solchen Gegenstand öffentlich zu reden“ (LkHom 35,8: IX 201,5f; Übers. Sieben 355) oder NumHom 4,3 (VII 23,1-6), wo davon die Rede ist, dass die „wahren Priester“, denen das geheime Wissen anvertraut ist, sorgfältig darauf achten sollten, es nicht an die Öffentlichkeit zu bringen: Aut si res poscit proferre et inferioribus, id est imperitoribus, tradere, ne nuda proferat, ne aperta ostendat et penitus patientia; alioquia homicidium facit et ‚exterminat plebem‘.

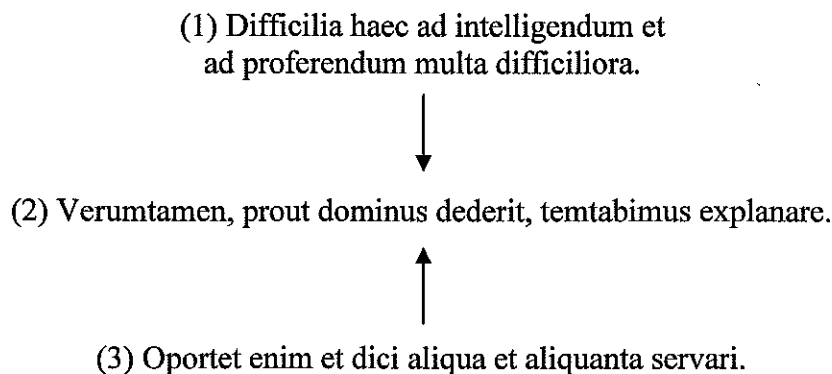
¹⁸⁹ Junod, *Homilien* 73.

Massen, die zur Versammlung des Wortes Gottes nur an wenigen Tagen kommen, bald schon wieder gehen und in der Betrachtung des Wortes Gottes nicht länger verweilen. Dennoch wollen wir für diejenigen, die lernwillig sind, die danach dürsten zu hören und die den geistigen Sinn zu erfassen vermögen, einiges Wenige aus der Fülle mitteilen.“¹⁹⁰

Das „Dennoch“ bildet die Überleitung vom Zweifel zur Ankündigung des Fortfahrens und markiert die Stelle, wo sich der Verdacht erhebt, Origenes greife sozusagen in die Trickkiste des Rhetors, um die Aufmerksamkeit der Hörer zu steigern. Bestätigung findet dieser Verdacht, wenn auch in anderen Predigten die immer wieder gestellte Frage, ob vor solchem Auditorium derartige Geheimnisse ausgebreitet werden dürfen, in gleicher Weise und in ähnlichen Formulierungen beantwortet wird:

„Aber ich frage mich, ob die Stelle, geistlich ausgelegt, nicht noch eine tiefere Bedeutung hat und ob ich vor den hier anwesenden Zuhörern auf solche Geheimnisse zu sprechen kommen soll (an debeamus in tali auditorio res tam mysticas prodere). Denn es ist wahr, sie sind noch nicht bis zum Mark der Schrift vorgedrungen und ergötzen sich noch an ihrer Oberfläche. Nun, wenn es auch nicht ohne Gefahr ist, so wollen wir doch kurz und bündig auch auf diesen tieferen Sinn zu sprechen kommen.“¹⁹¹

Bei anderer Gelegenheit kann Origenes zugeben, dass die Schwierigkeit im Verstehen eines Textes sowohl dem Hörer als auch dem Prediger zu schaffen macht. Auch dann ist es aber für ihn selbstverständlich, wenigstens den Versuch zu wagen, um das zu vermitteln, was der Auf-
erbauung der Gemeinde dient. Wie ein Muster in drei Aussageschritten liest sich eine Stelle aus der *dreizehnten Exodushomilie*:¹⁹²



Der Versuch der Auslegung (2) erhält sein Gewicht durch die Schwierigkeit des zu erfassenden und zu verkündenden Inhalts (1), seine Begründung und zugleich Einschränkung durch das, was im Rahmen der gottesdienstlichen Schriftauslegung gesagt werden kann und gesagt werden muss (3).

Auch dann, wenn Origenes, wie zum Beispiel in der *zwölften Levitikushomilie* bei der Auslegung der Vorschrift für den Hohenpriester, nur eine Jungfrau, aber keine Witwe, Verstoßene oder Prostituierte heiraten zu dürfen (Lev 21,13f), in sehr harsch klingenden Worten darlegt,

¹⁹⁰ NumHom 13,7 (VII 116,29 - 117,4).

¹⁹¹ LkHom 23,5 (IX 144,9-15; Übers. Sieben 257).

¹⁹² ExHom 13,4 (VI 275,12-15).

die Lehrer der Kirche sollten sich hüten, das ihnen anvertraute Wort prostituierten oder ungläubigen Seelen anzuvertrauen, das Heilige vor die Hunde und Perlen vor die Schweine zu werfen, geht es ihm nicht um die Ankündigung oder Begründung eines Verschweigens, sondern um die Stimulation der Hörer: Nur reinen Seelen, die sozusagen „jungfräulich in der Einfachheit des Glaubens, die in Christus ist“ (vgl. 2Kor 11,3) sind, könnten das Wort Gottes, Geheimnisse (*arcana*) des Glaubens und verborgene Mysterien (*secreta mysteria*) eröffnet werden. Nichts Geringeres wird den Hörern verheißen, als dass durch das verkündete Wort Gottes Christus selbst in ihren Herzen Gestalt annehme (vgl. Gal 4,19), ja regelrecht geboren werde.¹⁹³

4.5.3 Kritik an Origenes

An einigen wenigen Stellen im Korpus der erhaltenen Predigten spricht Origenes davon, dass er sich auch negativen Reaktionen auf sein Lehren ausgesetzt sieht. Gerne wird in diesem Zusammenhang in der Literatur eine Passage aus der *fünfundzwanzigsten Lukashomilie* zitiert, die sowohl von Anhängern als auch von Gegnern handelt:

„Weil viele uns mehr lieben, als wir es verdienen, spenden sie überall laut herumposaunend unseren Predigten und unserer Lehre ein solches Lob, wie es unser Gewissen nicht annimmt. Andere wiederum beklagen sich zu Unrecht über unsere Predigten und werfen uns Ansichten vor, von denen wir wissen, daß wir sie niemals vertreten haben. Aber weder die, die über das Maß lieben, noch die, die hassen, halten sich an den Maßstab der Wahrheit.“¹⁹⁴

Bei näherem Hinsehen erweist sich die Aussage allerdings als für die gestellte Frage nur wenig ergiebig. Anlass ist die Auslegung von Lk 3,15, wo von den Mutmaßungen des Volkes die Rede ist, „ob nicht vielleicht Johannes der Christus ist“. Aus Bewunderung für sein asketisches Einsiedlerleben habe das Volk Johannes über das vernünftige Maß hinaus geliebt, so wie es Sektierer und Häretiker mit ihren Schulhäuptern zu tun pflegen und gerade so in den Irrtum fallen. Der Ton liegt also nicht auf den Gegnern, die hier lediglich als Kontrastgruppe erscheinen, um die Schädlichkeit jedes Übermaßes zu demonstrieren. Viel mehr als die wenig spektakuläre Aussage, dass es Anhänger und Verleumder des Origenes gegeben hat, lässt sich der Stelle nicht entnehmen, zumal zu Letzteren nichts weiter gesagt wird. Möglicherweise sind diese nicht weit von den Nörglern (*φιλαίτιοι*) entfernt, von denen in JerHom 8,8 gesagt wird, dass sie auch dann wegen einer einzelnen gewagteren Formulierung hervortreten, wenn sie dem Übrigen ansonsten zustimmen.

Etwas näheren Aufschluss geben einige verstreute Aussagen des Origenes über Kritiker seiner Schriftauslegung. Nimmt man zunächst die Stellen beiseite, die sich am ehesten als rhetorischer Kniff eines nur gedachten Einwandes gegen eine Auslegung deuten lassen¹⁹⁵, so kommen doch reale Erfahrungen des Predigers mit Hörern zum Vorschein, die Anstoß an seiner Allegorese, zum Beispiel an der aktualisierenden Übertragung alttestamentlicher Speisevorschriften in der *siebten Levitikushomilie* nehmen:

¹⁹³ Vgl. LevHom 12,7; zur hier (VI 466,23f) als Frage gestellten berühmten Aussage des Origenes über die Gottesgeburt in den Herzen der Gläubigen (Aut nescis quia ex isto semine verbi Dei, quod seminatur, Christus nascitur in corde auditorum?) und ihre Einordnung in die patristische Literatur vgl. Rahner, Gottesgeburt passim.

¹⁹⁴ LkHom 25,6 (IX 151,8-13; Übers. Sieben 273).

¹⁹⁵ Z. B. ExHom 13,2 (VI 271,24f): [...] sed ne quis dicat: hoc divinare magis est quam explanare, ubi, quod dicitur, non de scripturarum auctoritate munitur, puto ergo [...].

„Aber für diese Untersuchung brauchen wir die Zeugnisse der Heiligen Schrift, damit keiner denkt – denn die Menschen lieben es, *ihre Zungen wie ein Schwert zu schärfen*‘ (vgl. *Ps 64,4*) – damit keiner, sage ich, denkt, dass ich den heiligen Schriften Gewalt antue und das, was im Gesetz über reine und unreine Tiere, Vierfüßer oder auch Vögel oder Fische gesagt wird, auf die Menschen beziehe und behaupte, dies sei über die Menschen gesagt.“¹⁹⁶

Tatsächlich erhobene Vorwürfe dürften auch durchscheinen, wenn Origenes in der *sechszehnten Levitikushomilie* in der Form des Hörereinwands Vorhaltungen gegen die Technik einer Schriftauslegung mit Hilfe anderer biblischer Texte so formuliert:

„Vielleicht sagt der Hörer: ‚Was macht dieser Worterfinder schon wieder? Warum sucht er Worte von überall her, so dass er der Erklärung des Textes entgeht? Wie kann er lehren, dass in uns Pflanzen und Bäume sind?‘“¹⁹⁷

Gegen solche und ähnliche Fragen führt Origenes die Schrift selbst und besonders Paulus ins Feld, welcher doch deutlich gelehrt habe, dass der Schleier über dem Gesetz abzunehmen und dieses geistlich auszulegen sei. Dennoch gebe es immer wieder „Freunde des Buchstabens“, die eine solche Schriftinterpretation nicht hinnehmen wollen, wie es einigermaßen drastisch in der *dreizehnten Genesisihomilie* Erwähnung findet:

„Aber sofort werden die Freunde des Buchstabens gegen mich falsche Anschuldigungen erheben und mir auflauern; sogleich werden sie Feindseligkeiten und Verfolgungen vorbereiten und dabei leugnen, dass die Wahrheit anders als auf Erden bestehen kann.“¹⁹⁸

Da Origenes auf solche Anfeindungen aber nur kurz anspielt, fällt es schwer, diese Gegner näher zu charakterisieren und zu entscheiden, ob es sich bei ihnen nur um schlichte Gemüter oder möglicherweise um theologisch gar nicht so Unbedarfte handelt.¹⁹⁹ Nur dort, wo Origenes ausdrücklich davon spricht, können wir sicher sein, dass es um einfache, ungebildete Gläubige geht.

¹⁹⁶ LevHom 7,4 (VI 382,9-14); Origenes formuliert die Aussage im unmittelbaren Anschluss auch als gedachten Hörereinwand: „Vielleicht mag einer der Hörer sagen: ‚Warum tust du der Schrift Gewalt an? Als Tiere werden sie bezeichnet, als Tiere werden sie aufgefasst.‘“ (Ebd., Z. 14-16)

¹⁹⁷ LevHom 16,4 (VI 497,27 - 498,1).

¹⁹⁸ GenHom 13,3 (VI 116,20-22); zum letzten Teil der Aussage vgl. Doutreleau 320f Anm. 2: „Dans cette remarque d'allure légèrement méprisante, on devine le tour platonicien de l'esprit d'Origène“; zu den „*amici litterae*“ vgl. ferner GenHom 12,4 und 6,3. Die Ablehnung der allegorischen Deutung kann noch eine Ausweitung finden, wenn sich die Gegner darüber beschwerten, dass alttestamentliche Gesetzesforderungen, welche sie nur als „jüdische Vorschriften“ verstehen können, überhaupt in der Kirche verlesen werden: [...] *quid hoc necesse est in ecclesia legi? Quo nobis prosunt praecepta Iudaica et spreti populi observantiae? Haec Iudaeorum sunt et Iudaei de his viderint* (NumHom 7,2; VII 40,21-23). Zumindest diese Gruppe wird man also nicht mit dem Etikett eines judaisierenden Schriftverständnisses versehen können.

¹⁹⁹ Letzteres wird (zu GenHom 13,3) von Marksches, *Predigten des Origenes* 64, allerdings ohne genauere Begründung, behauptet: „Mir scheint nicht unwichtig, daß es sich hier nicht um die Kritik schlichter überforderter Gemeindeglieder handelt, sondern allenfalls um eine ‚halbgebildete‘ Schicht, die gegen die Auslegungen des Origenes den wörtlichen Sinn zur Geltung bringt, wahrscheinlicher aber doch theologisch gebildete Menschen mit einer anderen hermeneutischen Theorie.“

4.5.4 Einfacher Glaube

Die Notwendigkeit, die Simples in der Gemeinde gegen die Irrlehren der Häretiker zu immunisieren, wird vor allem in den Lukashomilien ausgedrückt.²⁰⁰ In der *siebten Lukashomilie*, die sich ausdrücklich an die Katechumenen²⁰¹ wendet, formuliert Origenes solche Irrlehren und gibt seinen Hörern die passende Antwort gleich mit:

„Damit die einfachen Gläubigen (simplices) an dieser Stelle nicht hinters Licht geführt werden, müssen wir dem entgegentreten, was die Häretiker hier gewöhnlich einwenden. In der Tat, einer von ihnen ist in seiner Torheit so weit gegangen zu behaupten, der Heiland habe sich von Maria losgesagt, weil sie sich nach seiner Geburt mit Josef verbunden habe. [...] Wenn die Häretiker euch nun irgendwann einmal so etwas entgegenhalten, dann gebt ihnen folgende Antwort: [...]“²⁰²

Gelegentlich werden auch die Ketzerhäupter Marcion, Valentin und Basilides ausdrücklich genannt, und zwar als Agenten des Teufels, der mit dem Wortsinn der Schrift die amici litterae zu töten trachte. Daran kann Origenes die direkte Mahnung anschließen, nicht jedem gleich zuzustimmen, der aus der Heiligen Schrift zitiert, sondern erst die Lebensführung, die sonstigen Meinungen und Absichten genauer ins Auge zu fassen.²⁰³ Marcion und die Marcioniten können auch alleine genannt²⁰⁴ oder zweifelsfrei erschlossen werden, wenn etwa die Darlegung eines tieferen Sinnes (altius quid intellegendum) angekündigt wird, der gegen diejenigen gerichtet sei, welche „die Herzen der einfachen Gläubigen (corda simplicium) täuschen“ (vgl. Röm 16,18), indem sie gegen den Schöpfergott willkürlich alttestamentliche Zitate zusammenstellen.²⁰⁵

Auch das Schema eines abgestuften Verstehens von Schriftaussagen²⁰⁶ je nach Grad des individuellen Fassungsvermögens begegnet in den *Lukashomilien* mehrfach. Dabei erfährt auch das wörtliche Schriftverständnis eine positive Würdigung, wenn etwa gesagt wird, dass der einfache Sinn einer Schriftstelle (intellecta simplicius) gegen die Irrlehren der Valentinianer wappnen könne.²⁰⁷ Für die einfacheren Christen könne auch ein schlichtes und unvertieftes Verständnis etwa der Wundergeschichten nützlich sein, wie ein im griechischen Original erhaltenes Fragment aus den Lukashomilien überliefert:

„So also lautet die Wundergeschichte. Vielleicht kann man ihr aber auch einen ungleich schlichteren und tieferen Sinn abgewinnen. Die Einfachen und Einfältigen (οἱ

²⁰⁰ Diese Beobachtung könnte als weiteres Argument für eine Frühdatierung dieser Homilien auf die Jahre 233 bis 234 (vgl. Sieben 28-31) dienen.

²⁰¹ LkHom 7,7-8 (IX 46,6f.13): Quis vos, o catechumeni, in ecclesiam congregavit? [...] Obsecro vos, o catechumeni [...].

²⁰² LkHom 7,4 (IX 43,19 - 44,4; Übers. Sieben 109).

²⁰³ Vgl. LkHom 31,2-3; vgl. auch LkHom 29,4, wo in den Formulierungen der Versuchungsgeschichte Lk 4,1ff die Steine des Teufels als Worte des Marcion, Valentin und Basilides gedeutet werden, aus denen durch die Versuchung des Teufels Nahrung werden soll.

²⁰⁴ Vgl. LkHom 17,4; LkHom Frg. 75 (Rauer 180).

²⁰⁵ Vgl. LkHom 16,4.

²⁰⁶ Vgl. LkHom 17,1-2 (IX 100,17 - 101,24): Qui simplici expositione contentus est [...] Qui autem altius aliquid inquirat [...] Qui simpliciter exponit [...] Qui vero curiosus interpret est.

²⁰⁷ Vgl. LkHom 20,2; LkHom Frg. 209 (Sieben 83) zu Lk 14,12-14 (IX 317,2-4; Übers. Sieben 479-481): „Ungekünstelt und nicht als Gleichnisrede verstanden, und so, daß auch die einfachen Gläubigen, soweit möglich, von ihm profitieren (ἵνα καὶ οἱ ἀκεραιότεροι ὡς ἐγγωρεῖ ὠφελοῦνται ταῦτα)“.

μὲν οὖν ἀπλούστεροι καὶ ἀκεραιότεροι) sollen derartige Großtaten Gottes bewundern; denn sie tragen zur Erbauung bei, selbst wenn man sie im wörtlichen Sinn nimmt (οἰκοδομεῖ γὰρ καὶ σωματικῶς νοοῦμενα). Wir aber, die wir weiter bis zur Erkenntnis voranzuschreiten vermögen, ‚daß diese Dinge jenen vorbildlich geschehen sind und unseretwegen aufgeschrieben wurden (vgl. 1Kor 10,11)‘, wir wollen im Gebet Gott um das Wort bitten, das uns verdeutlicht, warum Jesus, der doch zunächst zur Tochter des Synagogenvorstehers gegangen war, und nicht zu der blutflüssigen Frau, die ihm auf dem Weg entgegenkam, warum er also zunächst zwar zu jener gegangen, diese aber als erste geheilt hat.²⁰⁸

Origenes will hier also nicht die Hörer in zwei Gruppen aufteilen, sondern sie insgesamt („Wir aber ...“) für das tiefere Verständnis und die dazu gehörende Anstrengung gewinnen. Die Simples erscheinen auch sonst häufiger als Kontrastgruppe, als Außenstehende, die sich nicht an den gemeinsamen Verstehensbemühungen beteiligen und die manche Schriftworte überhaupt nicht verstehen.²⁰⁹ Auch wenn er eigens für sie eine besonders eingängige Erklärung bereithält,²¹⁰ kann man den Eindruck gewinnen, er spreche nur ganz wenige von seinen Hörern an und wolle sich vor allem absichern, dass wirklich niemand ohne einen persönlichen Zugewinn den Gottesdienst verlässt.

Um Auseinandersetzungen mit Simples unter den Christen, die gegen die Theologie des Origenes mit Ablehnung und wohl auch mit Polemik reagieren, geht es im ersten Kapitel der *fünften Homilie zu Psalm 36* (Septuaginta-Zählung), die zu den neun Homilien zu den Psalmen 36 bis 38 gehört, welche in Rufins Übersetzung erhalten sind:²¹¹

„Die Unwissenden (imperiti) pflegen nämlich unter anderem auch diese scheußlichen Fehler zu haben, dass sie diejenigen für nutzlos und überflüssig halten, die Mühe auf das Wort und auf die Lehre verwenden, und dass sie ihre Unwissenheit höher schätzen als deren Anstrengungen und Mühe. Die Begriffe vertauschend nennen sie deren Übungen ‚Geschwätzigkeit‘, ihre eigene Unbelehrbarkeit und Unwissenheit aber ‚Einfachheit‘ (simplicitatem).“²¹²

Ausgangspunkt ist die Auslegung von Vers 30a: „*Der Mund des Gerechten wird sich in Weisheit üben*“.²¹³ Es geht zunächst um die Frage, was an dieser Stelle mit Weisheit und mit dem Streben nach Weisheit gemeint ist. Origenes will den Anwesenden, die er erstaunlicherweise mit *imperitiores fratres* (Z. 8f) anspricht, Mut machen und Wege zeigen, wie auch sie

²⁰⁸ LkHom Frg. 125 (Sieben 63) (IX 278,1-9; Übers. Sieben 447).

²⁰⁹ Vgl. LkHom 19,4 (IX 116,13-16; Übers. Sieben 221): „Etwas anderes also, als ein naiver Leser annimmt (quam simplex lector intellegit), ist mit dem Schmerz und dem Suchen der Eltern [scil. Jesu] gemeint.“

²¹⁰ Vgl. LkHom 21,7 (IX 131,3-5; Übers. Sieben 239): Damit ich aber auch einfache Leute (simplices) durch mehr alltägliche Beispiele davon überzeuge, daß das Herz der Menschen groß ist, wollen wir folgendes bedenken [...]“ – eine zusätzliche Erklärung am Ende einer Predigt, mit der Origenes auch den Katechumenen (vgl. Kap. 4) oder den Anfängern unter ihnen gerecht werden möchte?

²¹¹ Die Stellenangaben zu Ps36Hom 5,1 erfolgen nach der Zeilenzählung der SC-Ausgabe, die mit jedem Kapitel neu einsetzt.

²¹² Z. 29-34: Solent enim imperiti habere etiam istud cum ceteris pessimum vitium ut inanes et superfluos putent eos qui verbo et doctrinae operam dederint et amplectuntur magis imperitiam suam quam illorum studia ac laborem: mutatisque nominibus exercitia eorum verbositatem, suam vero indocibilitatem vel imperitiam, simplicitatem vocantes.

²¹³ *Os iusti meditabitur sapientiam*, wobei meditari wie das griechische μελετάω hier nicht als „betrachten“ oder „meditieren“, sondern im Sinne eines (sich) Übens zu übersetzen ist, vgl. Prinzivalli – Crouzel – Brésard, SC 411, 224 Anm. 1 mit Literatur.

Worte der Weisheit hervorbringen können, indem sie durch Studium und Werke der Gerechtigkeit, durch Wollen und durch Tun, den Worten der Schrift entsprechen. Da nach 1Kor 1,24 Christus die Weisheit Gottes sei, genüge es, seine Worte und Weisungen im Mund zu führen, um als Gerechter Worte der Weisheit hervorzubringen. Ausdrücklich weist Origenes darauf hin, dass nicht nur intellektuelle Fähigkeiten, zum Beispiel die Fähigkeiten zu lehren und in der Kirche erfolgreich Streitgespräche führen zu können, zu den Werken der Weisheit zu rechnen sind.²¹⁴ Auch der Glaube an die Weisheit Gottes, die Liebe zu den Worten der Weisheit und selbst das Fragen nach der Weisheit könnten bereits zu dieser gerechnet werden. Eindringlich werden die „Brüder“ aber ermahnt, sich vor einer Haltung zu hüten, die sowohl sich selbst vom Streben nach Weisheit dispensiert als auch andere wegen ihres Studiums der Weisheit anfeindet. Origenes will also den „weniger Erfahrenen“²¹⁵, den einfachen Christen in seiner Gemeinde, Mut machen, gleichzeitig will er sie vor einer Haltung zu großer „Einfachheit“ bewahren, die im Grunde die eigene Denkfaulheit mit Festigkeit im Glauben verwechselt. Obwohl zumindest in der Rufin-Übersetzung diese Haltung mit dem gleichen Wort bezeichnet wird wie das Publikum der Predigt, die „imperitiores fratres“, unterscheidet Origenes hier sorgfältig zwischen zwei Arten von Einfachheit: der Ignoranz, die sich unerschütterlich im Besitz der richtigen Auffassung wähnt, und der Unerfahrenheit und Ungeübtheit, der man Mut zusprechen muss. Ersterer gilt sein scharfes Verdikt, letzterer seine geradezu liebevolle Zuwendung. Den wahrhaft Weisen erkenne man letztlich immer auch an seinen Taten und an seiner Lebensführung.²¹⁶ Vor allem aber komme es auf die Progression in der Weisheit an, letztlich also auf das Bewusstsein, stets ein Unvollkommener, modern gesprochen, ein auf dem Weg Befindlicher zu sein. Und wem erkennbare Fortschritte in der Weisheit versagt seien, der brauche nur den Mund für Psalmen und geistliche Lieder zu öffnen, kurz gesagt: der brauche nur zu beten. Eine Ausweitung erhält dieser Gedanke im Blick auf die futurische Form der Aussage, die, wie Origenes genau vermerkt, in allen Textzeugnissen außer einem begegnet (vgl. Z. 44-48). Das Geheimnisvolle dieser Aussage verweise auf Hoffnungen und Verheißungen, die sich auf Jenseitiges beziehen und für das Paradies nicht etwa irdische Genüsse, sondern die Vollendung in der Weisheit vorsehen. Der Anklang an das elfte Kapitel im zweiten Buch von „Peri Archon“²¹⁷ lässt die Vorstellung vom Paradies als Hörsaal der Seele aufscheinen: Dort werde es niemanden mehr geben, der ungelehrt und ohne das Wissen um die Dinge ist²¹⁸. Wer sich auf Erden schon um Wissen und Erkenntnis bemüht hat, könne dort mit der Vervollkommnung rechnen; wer aber, mit 1Kor 13,11 gesprochen, wie ein Kind spreche und denke, werde dort wie ein Kind unterwiesen, bis er durch seine Fortschritte das Kindhafte ablegen könne.

Es ist das Einstimmen in dieses universale Handeln Gottes, das den Prediger sich auch um die kümmern lässt, die nicht mit hohen Geistesgaben ausgestattet sind. In einer fragmentarisch überlieferten Erklärung der Aufforderung Jesu, zur Essenseinladung am Mittag oder Abend nicht Freunde, Brüder, Verwandte oder reiche Nachbarn, sondern Arme, Krüppel, Lahme und Blinde einzuladen (Lk 14,12-14), wird dies besonders eindrücklich formuliert.²¹⁹ Zunächst klärt Origenes den Gehalt des Textes bei wörtlichem Verständnis (κατὰ τὸ ῥητὸν) und stellt

²¹⁴ Z. 17-19: Neque enim haec sola est sapientiae meditatio, si quis docere potest vel latius in ecclesia disputare et contradicentes revincere; vgl. auch Ps36Hom 3,6.

²¹⁵ Die sonst verwendete Übersetzung von „imperitus“ mit „Unwissender“ würde an dieser Stelle nicht passen.

²¹⁶ Z. 35f: Optimus tamen et ille est qui sapientiam probat actibus et esse sapiens vitae suae probitate cognoscitur.

²¹⁷ Vgl. PA II 11,2 und 6 (Vervollkommnung der Seele in Jenseits).

²¹⁸ Z. 53-55: Ultra enim non erit aliquis imperitus in regno Dei, non indocilis permanebit, nullus erit a rerum scientia peregrinus.

²¹⁹ LkHom Frg. 209 (Sieben Frg. 83).

fest, dass dabei auch die Einfältigeren (οἱ ἀκεραιότεροι) einen Nutzen haben sollen, so gut es ihnen möglich sei. Bei der anschließenden geistigen Interpretation des Textes deutet er das gemeinsame Mahl auf die Weitergabe von Lehre und Unterweisung, indem er dem Mittagessen die Einführungen (οἱ εἰσαγωγικοὶ λόγοι), moralische Unterweisungen oder das Alte Testament zuordnet, dem Abendessen dagegen geheimnisvolle Lehren für die Fortgeschrittenen (οἱ ἐν προκοπῇ λόγοι μυστικοὶ) oder das Neue Testament. Die vier Elemente in der Aufzählung Arme – Krüppel – Lahme – Blinde werden jeweils mit einer eigenen Erklärung versehen. Zu (1) Bereicherung, (2) Heilung, (3) rechtem Gehen und (4) Gelangen zum wahren Licht seien gerufen

- (1) „die sich geistig schwer tun“ (ἀπόρους λόγον),
- (2) „die geistig Geschädigten“ (βεβλαμμένους τὸ φρόνημα),
- (3) „die geistig Hinkenden“ (τοὺς σκάζοντας τῷ λογῶ),
- (4) „die keine spekulativen Fähigkeiten haben“ (τοὺς τὸ θεωρητικὸν μὴ ἔχοντας).²²⁰

Trotz des Bemühens um Differenzierung gelangt Origenes letztlich doch zu vier Umschreibungen des gleichen Sachverhalts, nämlich dem der minderen geistigen Begabung. Auch wenn die Deutung der Perikope insgesamt ziemlich gewunden ausfällt²²¹, so arbeitet Origenes ihre Kernaussage, nämlich gerade dann zu geben, wenn keine Gegenleistung erwartet werden kann, deutlich heraus: als Aufforderung zur Unterweisung derer, die nicht in einem auf Rede und Gegenrede beruhenden wissenschaftlichen Diskurs zur gegenseitigen Bereicherung beitragen können.²²²

Das Bemühen um Erkenntnisfortschritt und das Erbringen von guten Taten sind die Möglichkeiten, die jedem, auch dem einfachen Christen, offen stehen, um Zugang zum Heil zu gewinnen. Wie eine Zusammenfassung seiner Gedanken zu Letzterem liest sich das erste Kapitel der *zweiundzwanzigsten Numerihomilie*, wo Origenes zunächst von der großen Zahl der intellektuell Unbegabten gerade auch in der christlichen Gemeinde spricht.²²³ Auch wenn man diesen ihr defizitäres Schriftverständnis und ihre Unfähigkeit zur geistigen Einsicht vorhalten müsse, so seien sie dennoch nicht vom „Erbe der Heiligen“ ausgeschlossen, wenn sie gute Werke vorzuweisen hätten.²²⁴ Hier wie an vielen anderen Stellen geraten elitäristischere Aussagen in den Hintergrund, hier wird der Unterschied zu den gnostischen Heilskonzepten am deutlichsten spürbar.

²²⁰ Übers. Sieben 481.

²²¹ Die Erklärung κατὰ τὸ ῥητὸν wirkt gezwungener als die im übertragenen Sinn und die Unterscheidung von Mittag- und Abendessen lässt die Frage offen, ob dann das Herrenwort in der parallelen Formulierung „Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst [...]“ (Lk 14,12b) auch die anspruchsvolleren Lehren den geistig weniger Bemittelten zukommen zu lassen befiehlt.

²²² Hier wird m. E. spürbar, wie Origenes von einer Schriftaussage seine Gedanken und Überzeugungen auch dann formen lässt, wenn diese zu ihr in einer gewissen Spannung stehen, modern gesagt: wie sich Origenes vom Bibeltext in Frage stellen lässt.

²²³ VII 205,8-10: Saepe ergo accidit et non pauci inter fratres nostros sunt, in quibus intellectus altior et profundior nullus.

²²⁴ Ebd. Z. 21-27: [...] si qui umbram legis habet in ore [...] sensus vivos et spiritales non potest generare, generare tamen potest opera et actus, quae sunt simplicioris vitae ministeria. Et ideo ostendit in his clementia Dei quod innocentiores quique, etiamsi sensu deficient, habeant tamen opera bona, non excludantur ab hereditate sanctorum.

Exkurs: Schlangen, Schweine, Hunde – „Ich will eine Darlegung entwickeln, die die Seelen der Hörer heilt“ (Dial Her 15,26)

Unter dem Titel eines *διάλεκτος*, den Origenes mit einem Bischof namens Herakleides und anderen Bischöfen in den Jahren 244-249 wohl in Arabien geführt hat, ist die Aufzeichnung einer öffentlichen Diskussion anlässlich eines synodenartigen Treffens von Bischöfen überliefert, bei der Origenes als offensichtlich beherrschende theologische Autorität die Klärung strittiger Glaubensfragen bewirkt hat.²²⁵ Die Behandlung dieses Textes fügt sich in den Zusammenhang der Ausführungen über die Homilien, denn wie in den Predigten spricht Origenes vor einer versammelten christlichen Gemeinde und hat dabei auch die weniger Verständigen unter den Anwesenden ausdrücklich im Blick.²²⁶ Im Unterschied zu den Homilien findet dies allerdings nicht in einem gottesdienstlichen Rahmen statt und es erfolgt auch keine Auslegung einer Schriftperikope. Nach einem kürzeren, verhörartigen Dialog zwischen Origenes und Herakleides spricht in einem lehrhaften Vortrag fast ausschließlich Origenes, lediglich an drei Stellen melden sich Anwesende kurz zu Wort.²²⁷

Im zweiten Teil der Schrift begegnet einer der Fälle, in denen Origenes deutlich machen muss, dass die Schrift geistige Sachverhalte gegenständlich beschreibt. Es geht um die an ihn gerichtete Frage, ob gemäß Lev 17,11 und Dtn 12,33 die Seele (*ψυχή*) allen Fleisches im Blut liegt, die Seele somit als körperlich und vergänglich anzusehen sei. Origenes unterbricht seinen Vortrag und wendet sich in einem längeren Exkurs mit zum Teil erstaunlich drastischen Formulierungen²²⁸ an sein Publikum:

„Die Fragen sind sehr²²⁹ heikel; wir benötigen Zuhörer mit der Fähigkeit straffen Denkens. Ich mahne also die Hörer, sich in acht zu nehmen, daß sie mir nicht den Vorwurf zuziehen, ich ‚*gebe das Heilige den Hunden preis*‘ (vgl. Mt 7,6), d.h. den schamlosen Seelen. Denn die zum Kläffen geneigten, die hundeähnlichen Menschen, die nach Unzucht trachtenden und die auf Streit sinnenden Menschen wissen nichts anderes zu tun als zu kläffen und diesen ‚*darf ich das Heilige nicht preisgeben*‘ (vgl. *ebd.*). So mahne ich auch die Hörer, mir nicht den Vorwurf zuzuziehen, daß wir so wertvolle Perlen, die wir zu sammeln suchen, wie es gute Kaufleute tun, solchen Leuten überlassen, die sich in der Unreinlichkeit ihres Leibes wälzen und daher Schweine genannt werden. Ich möchte nämlich behaupten, daß jeder, der ununterbrochen den körperlichen Lüsten dient und sich in den Unflat des Lebens einwühlt und nicht nach dem reinen Leben, dem heiligen Leben, trachtet, ganz ein Schwein ist. Wenn ich nun, ‚*da ja das Himmelreich einem Kaufmann gleicht, der schöne Perlen sucht*‘ (vgl. Mt 13,45), die schönen Perlen finde und sie um den Preis von Mühen

²²⁵ Zu den Einleitungsfragen vgl. Scherer 16-21 und Daly 20f.

²²⁶ Zur Nähe von *διάλεκτος* bzw. *διάλεξις* zur *ὁμιλία*, verstanden als einfacheres familiäres Gespräch, vgl. Sachot 171, Marksches, Predigten des Origenes 41-45 und Scherer 52f Anm. 1: „Hésychius définit *διάλεκτος*: *ὁμιλία*, *λαλία*“; die viel zitierte Stelle in Eusebs Kirchengeschichte (vgl. Anm. 8) kann nur als Beleg für die Spätdatierung der origeneischen Predigten verwendet werden, wenn man bereit ist, den dort verwendeten Begriff *διαλέξις* mit „Predigten“ zu übersetzen (anders Scherer 13f, der dafür plädiert, Euseb habe hier lediglich öffentliche theologische Diskussionen gemeint).

²²⁷ Daly 20f vermutet daher, dass die ersten beiden Seiten lediglich eine Art Zusammenfassung eines längeren (echten) Dialoges sind, von dem das meiste nicht überliefert ist.

²²⁸ Scherer 38 bezeichnet den Abschnitt als „la partie la plus étonnante“ der ganzen Schrift.

²²⁹ Eine Übersetzung des Komparativs mit „allzu“ (Früchtel 35) ist nicht gefordert, vgl. auch Vogt, Origeniana 138.

und schlaflosen Nächten kaufe und sie dann Seelen preisgebe, die der Lust ergeben sind, die sich in dem allem Körperlichen anhaftenden Schmutz und in den Unreinlichkeiten wälzen, so werde auch ich das Gesetz übertreten haben, weil *„ich Perlen vor die Schweine geworfen habe“* (vgl. Mt 7,6). Weil aber die Schweine, wenn sie die Perlen vorgeworfen bekommen haben, weder deren Schönheit sehen, noch ihren überragenden Wert erkennen, treten sie sie nieder, dadurch, daß sie das, was richtig gesagt wurde, schmähen, und sie treten die Perlen nicht nur nieder, sondern wenden sich auch um und zerreißen die Diener der Perlen. Ich bitte euch also, ändert euch; seid bereit zu lernen, daß es von euch abhängt, euch zu ändern und die Gestalt des Schweines, die euch entsprechend eurer unreinen Seele anhaftet, abzulegen und von der Gestalt des Hundes loszukommen, die dem Menschen entspricht, der zum Bellen und zum Kläffen und zur Schmähsucht neigt. Es ist auch möglich, von der Gestalt der Schlangen loszukommen. Ein schlechter Mensch muß sich nämlich *„Schlange und Nattergezücht“* (vgl. Mt 23,33) nennen lassen. Wenn wir also bereit sind, zu hören, daß es von uns abhängt, von der Gestalt der Schlangen, der Schweine und Hunde loszukommen, so wollen wir vom Apostel die in unserer Fähigkeit liegende Umgestaltung lernen. [...]

Wenn du zum Kläffen geneigt warst, und das Wort hat dich umgebildet und umgeformt, so bist du von einem Hund zu einem Menschen umgestaltet worden. Wenn du unrein warst und das Wort hat deine Seele getroffen und du dich der Gestaltung durch das Wort hingeeben hast, so hast du dich aus einem Schwein zu einem Menschen gewandelt. Wenn du in der Gestalt eines Tieres warst und hörtest das Wort, das da zählt und veredelt, das dich nach dem Willen des Wortes in einen Menschen verwandelt, dann wirst du dich nicht mehr *„Schlange und Nattergezücht“* nennen lassen.

[...] und da wir nun zu einer geheimnisvollen Lehre (ἐπὶ λόγον μυστικόν) gekommen sind, so mahnen wir euch, daß man mir nicht euret wegen den Vorwurf macht, als hätte ich den Schweinen Perlen, den Hunden das Heilige hingeworfen, als hätte ich das Göttliche den Schlangen hingeschleudert und der Schlange Anteil *„am Holze des Lebens“* (vgl. Gen 2,9) gegeben. Damit dieser Vorwurf nicht gegen mich erhoben wird, verwandelt euch (μεταμορφώθητε), *„legt ab die Schlechtigkeit, den Zwist, den Zorn, die Streitereien, den Groll“* (vgl. Kol 3,8), die Beleidigungen, die Falschheit, damit es *„unter euch keine Spaltungen mehr gebe, sondern ihr vollendet bleibt in dem gleichen Geiste und in der gleichen Meinung“* (vgl. 1 Kor 1,10). Sowohl zu sprechen habe ich nun Angst, als auch nicht zu sprechen. Wegen der Würdigen will ich sprechen, damit man mir nicht den Vorwurf macht, als hätte ich denen, die die Fähigkeit haben zu hören, das Wort vorenthalten. Wegen der Unwürdigen zögere ich zu sprechen, aus den erwähnten Gründen, damit ich nicht etwa *„das Heilige den Hunden hinschleudere“* und die Perlen den Schweinen vorwerfe. Jesus allein hatte die Fähigkeit, daß er unter den Hörern die Außenstehenden von den Eingeweihten zu scheiden wußte, so daß er zu den *„Außenstehenden in Gleichnissen sprach“* (vgl. Mk 4,11), denen aber, die in sein Haus kamen, die Gleichnisse auflöste. *„Außenstehender zu sein“* und *„in sein Haus kommen“* sind dabei von geheimnisvollem Sinn. [...]²³⁰ Es betritt das Haus Jesu nur sein reiner Jünger; er tritt dadurch ein, daß er entsprechend der kirchlichen Lehre denkt und sein Leben nach den Geboten der Kirche führt. Das *„Innen“* und das *„Außen“* sind Begriffe mit geistigem Sinn.

Du siehst, wieviel ich in der Einleitung zu sagen habe, um die Hörer vorzubereiten. Ich zögere zu sprechen und wenn ich im Begriffe bin zu sprechen, schiebe ich beim

²³⁰ Die hier ausgelassenen vier Sätze sind eine Zufügung im Text von zweiter Hand vgl. Daly 106 Anm. 14.

Sprechen die Sache noch einmal auf.²³¹ Was will ich tun? Ich will eine Darlegung entwickeln, die die Seelen der Hörer heilt (Λαβεῖν λόγον θεραπεύοντα τὰς ψυχὰς τῶν ἀκουόντων).²³²

Origenes nimmt sich besonders viel Zeit, die Aufmerksamkeit seiner Hörer für die folgenden Ausführungen zu schärfen. Wiederholt werden sie ermahnt²³³, sie werden gebeten sich zu ändern, ja sogar sich zu verwandeln, um nicht, den beiden Stellen aus dem Matthäusevangelium entsprechend, als Hunde, Schweine oder Schlangen – man darf hinzufügen: wie bisher – dazustehen. Angesprochen sind immerhin nicht nur das Volk, sondern auch die versammelten Bischöfe. Letztere könnten zwar mit den „Würdigeren“ gemeint sein, wegen denen Origenes dann doch sprechen möchte, ausdrücklich gesagt wird es jedoch nicht. Es ist auch nicht zwingend, denn im Zusammenhang mit der Anwendung der Tiermetaphern geht es nicht um fehlende theologische Kenntnisse, geistige Unreife oder gar verschiedene kirchliche Ränge, die den die Wirkung seiner Worte bedenkenden Sprecher zögern lassen, sondern ausschließlich um das Verfehlen des richtigen Handelns: Unzucht (πορνεία), vielfach variierend umschrieben, Streit- und Schmähsucht, schließlich, der Schlangenmetapher zugeordnet, allgemeine Schlechtigkeit. Nirgends ist von intellektuellen Fähigkeiten die Rede, die Mahnung zur Verwandlung, die mit dem Hinweis auf die Beachtung der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Gebote konkretisiert wird, umschließt aber gleichermaßen Orthodoxie und Orthopraxie des Individuums. Wie noch bei der Behandlung des Matthäuskommentars näher zu zeigen sein wird, ist dies das Kriterium für die Unterscheidung „Außenstehender“ und derer, denen von Jesus der Sinn der Gleichnisse erschlossen wird. Was am Betreten des „Hauses Jesu“ hindert, ist nicht fehlender Verstand, sondern sündhaftes Leben.²³⁴

Bemerkenswert ist die Konkretisierung dessen, was die mit der Schweinemetapher Bezeichneten tun, denen „Perlen“ vorgeworfen werden:

- (1) Sie verhalten sich ignorant, da sie den Wert des Mitgeteilten nicht erkennen.
- (2) Sie schmähen das, was richtig gesagt wird.
- (3) Sie wenden schließlich ihre Aggressivität auch gegen die „Diener der Perlen“, eine Formulierung, die deutlich die „Diener des Wortes“ anklingen lässt.

Hier wird der Blick frei auf Anfeindungen, mit denen Origenes eigene Erfahrungen gemacht hat, auf das aus seiner Sicht ignorante und aggressive Verhalten derer, die sowohl die Lehre als auch den Lehrenden angreifen. Als einfachste und naheliegendste Erklärung ist an die „Litteralisten“ zu denken, die jede „geistige“, vom Buchstaben gelöste Schriftauslegung, das Herzstück des origeneischen Theologisierens, ablehnen.²³⁵

Wie ernst ist das Zögern des Origenes zu nehmen? Die Kommentierungen in der Literatur pflegen seine Ausführungen wortwörtlich zu verstehen: „Origen feels himself on the painful horns of a practically insoluble dilemma which has already caused him much grief in his life.“²³⁶ Edgar Früchtel spricht in diesem Zusammenhang von „Geheimlehren“, die den Eingeweihten vorbehalten sind, welche zum „esoterischen Kreis“ gehören, der den „einfachen

²³¹ Früchtels Übersetzung von ὑπερτίθημι: „[...] verschiebe ich beim Sprechen die Sache“ lässt auch an eine inhaltliche Veränderung der „Sache“ denken, es geht aber eindeutig um eine zusätzliche Betonung des Zögerns, vgl. auch Daly 69, der hier einfacher übersetzt: „I change my mind again“.

²³² 12,19 – 15,27; Übers. Früchtel 35-37 mit den ausgewiesenen Änderungen.

²³³ 12,16.20; 14,25.

²³⁴ Vgl. Scherer 39.

²³⁵ Vgl. Scherer 40 und Daly 24.

²³⁶ Daly 24; ähnlich Scherer 38f.

Gläubigen, den *simplices*“ gegenüberstehe: „[...] die Methode der [...] von Origenes weiter ausgebauten Allegorese mußte auf Grund ihres prinzipiell esoterischen Charakters die vordergründige Gemeindegläubigkeit gnoseologisch überhöhen.“²³⁷ Nun besteht aber kein Zweifel daran, dass neben den versammelten Bischöfen die gesamte Ortsgemeinde anwesend ist.²³⁸ Wie in den Predigten ist Origenes also durchaus bereit, auch anspruchsvollere theologische Probleme vor der gesamten Gemeinde zu erörtern und er gibt zu Beginn seiner längeren Darlegungen am Anfang des dritten Kapitels deutlich zu erkennen, die zu behandelnden Fragen wegen der *ἀκεραιότεροι* nicht oberflächlich, sondern sehr eindringlich und Stück für Stück behandeln, die Hörer also schrittweise an das zu erörternde Problem heranführen zu wollen.²³⁹ Mit anderen Worten: Es geht ihm von Anfang an darum, alle Versammelten anzusprechen und allen eine angemessene Unterweisung zuteil werden zu lassen.

Wie auch in den Predigten wird also das Zögern des Origenes zwar nicht als nur vorgespielt, aber als bewusst eingesetzt und rhetorisch geformt anzusehen sein. Wenn er seinem Zweifel Ausdruck verleiht, ob eine anspruchsvollere Lehre oder Schriftauslegung auch wirklich allen Anwesenden zuträglich ist, dann ist dies durchaus getragen von der ernsthaften – man ist versucht zu sagen: pädagogischen – Sorge um die Fassungskraft der zu Unterweisenden und die Angemessenheit des Vortrags. Nirgends ist aber erkennbar, dass solche Zweifel, wenn sie erst einmal vor dem Publikum geäußert sind, dann auch tatsächlich zum Verschweigen des Wesentlichen führen.

Die von drastischen Formulierungen begleitete Publikumsanrede im „Dialog“ mit Herakleides dreht sich, wie gesehen, ausschließlich um die Lebensgestaltung der Anwesenden, um das christliche Ethos und die Vermeidung sündhaften Verhaltens. Da die geforderte Verwandlung ja nicht im Moment, also während der Ansprache erreicht oder gar erkannt werden kann, stellt sich unweigerlich die Frage, was Origenes eigentlich zu einem Fortfahren in seinen Darlegungen veranlasst beziehungsweise was er eigentlich mit seinem Exkurs als Voraussetzung für dieses Fortfahren erreichen will. Die Antwort lautet schlicht: Origenes will die Aufmerksamkeit der Hörer schärfen und wohl auch ihren Ehrgeiz wecken, den anstehenden schwierigeren Gedanken zu folgen.

²³⁷ Früchtel 57, ferner 68 Anm. 63, 71 Anm. 70; ähnlich auch 52 Anm. 17 und 70f Anm. 69.

²³⁸ Origenes sagt es selbst in 1,17: Ὅλη ἡ ἐκκλησία πάρεστιν ἀκούσασα.

²³⁹ 2,34 - 3,3; Früchtels Übersetzung von *ἀκεραιότεροι* mit „die allzu wenig Eingeweihten“ (28) wird von Vogt, Origeniana 138 zu Recht kritisiert; Vogts Übersetzungsvorschlag: die „weniger Erfahrenen“.

FÜNFTES KAPITEL ORIGENES ALS APOLOGET: CONTRA CELSUM

In seiner kurz vor 250 abgefassten Apologie „Contra Celsum“ behandelt Origenes das Thema der Simplices in den christlichen Gemeinden unter einem anderen Blickwinkel als in allen anderen seiner Schriften. Gilt es doch, mit dem Christentum auch die Menge der einfachen Gläubigen gegen die Vorwürfe zu verteidigen, die gegen beide gleichermaßen in der Schrift „Alethes Logos“ erhoben werden. Interessant ist hier vor allem, dass sich Origenes mit dem Christentum als Ganzem auch selbst der Anschuldigung ausgesetzt sieht, einem primitivem Glauben anzuhängen, der eines verständigen und gebildeten Menschen in jeder Hinsicht unwürdig sei, reichen doch die Invektiven des Celsus zum Beispiel so weit, Juden und Christen mit Regenwürmern zu vergleichen, „die sich in einem kotigen Winkel versammeln und miteinander streiten, welche von ihnen die größten Sünder wären“¹. Da die Apologie des Origenes sich aber nicht in Verteidigungen gegen die Schrift des Celsus erschöpft, sondern vielmehr einen universalen Horizont in der positiven Darlegung des christlichen Glaubens eröffnet, wird allgemein auf die zahlreich enthaltenen Aussagen über die einfacheren Christen, von denen sich Origenes selbst auch hier deutlich abgrenzt, zu achten sein. Zunächst sollen aber die Vorwürfe und Angriffe des Celsus gegen die Christen in einem kurzen Überblick dargestellt werden.

5.1 Die „Wahre Lehre“ des Celsus

Die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts² von einem Platoniker namens Celsus – griechisch: Kelsos – wahrscheinlich in Alexandria³ verfasste Schrift mit dem Titel „Alethes Logos“ veranlasst noch zwei bis drei Generationen später Ambrosius dazu, von Origenes eine schriftliche Widerlegung zu erbitten.⁴ Sie ist uns nur in dieser Widerlegung zwar in großen Teilen, aber eben doch nur fragmentarisch überliefert, was, wie die umfangreiche For-

¹ IV 23 (I 292,20-22; Übers. Koetschau 323). Originaltexte sind im Folgenden nach Textausgabe und Übersetzung Koetschaus zitiert, erstere verbessert um die Vorschläge, die Koetschau selbst über ein Vierteljahrhundert nach Erscheinen der GCS-Ausgabe in seiner Übersetzung für die „Bibliothek der Kirchenväter“ in den Anmerkungen gemacht hat; die 1967-1969 erschienene Textfassung Marcel Borret's in der Sources-Chrétiennes-Ausgabe sowie die 2001 in den Ergänzungsbänden der „Vigiliae Christianae“ erschienene Ausgabe von Miroslav Marcovich wurden zur Überprüfung herangezogen; zur Charakterisierung der Ausgaben und zur Konjekturefreudigkeit Marcovichs vgl. zuletzt Lona, Kelsos 12-16 und die dort angegebene Literatur.

² Die Schrift wird in der Literatur zumeist auf das Jahr 178 oder auf die Jahre um 178 datiert, doch bleibt diese präzise Zuordnung hypothetisch, vgl. Borret, SC 227, 122-129, Lona, Kelsos 52-54, der sie für gut begründet und plausibel hält, sowie Pichler 94-97, der einen Zeitraum von der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zu Beginn des 3. Jahrhunderts offenlässt; Dorival, Celso 68 plädiert für den Zeitraum zwischen 160 und 180.

³ Vgl. Lona, Kelsos 56f.

⁴ Vgl. Praef 1.

schungsgeschichte⁵ zeigt, eine Bestimmung ihrer gedanklichen Anlage erheblich erschwert. Unstrittig ist lediglich, dass Celsus in den Teilen, die Origenes in CC I 28 - II 79 überliefert, einen literarischen Kunstgriff anwendet und in der Form einer Prosopopöie⁶ Angriffe gegen das Christentum aus jüdischer Sicht formuliert. Was Origenes im ersten Teil CC I 1-27 von Celsus bietet, enthält Texte aus dem Vorwort des „Alethes Logos“ und vielleicht noch Weiteres⁷; ab dem dritten Buch von „Contra Celsum“ liegen ausschließlich Texte vor, die Celsus ἀπὸ ἰδίου προσώπου⁸ formuliert. Die Frage, ob Celsus letztlich ein Signal zur Koexistenzbereitschaft setzen möchte – eine These, die ausgehend von CC VIII 72-75 unter anderem Adolf von Harnack, Anna Miura-Stange und Theodor Klauser vertreten haben – oder ob er zur Verfolgung aufrufen oder zumindest diese rechtfertigen will,⁹ wie Marcel Borret betont,¹⁰ ist angesichts der Vielfalt und Heftigkeit seiner Angriffe eher im Sinne des Letzteren zu beantworten.¹¹ Celsus richtet sich an einen gebildeten, an religiösen und philosophischen Fragen interessierten Leserkreis, dem er „die Sinnlosigkeit und Gefährlichkeit des Christentums vor Augen stellen und damit ihre Widerstandskraft gegen die Verlockungen und gegen die Faszination der neuen Religion wecken und stärken“¹² möchte. Die wichtigsten seiner Vorwürfe gegen die Christen lauten:

- CC I 1-27
- Die Christen schließen gesetzwidrige Verbindungen.
 - Ihre Lehre ist barbarischen Ursprungs.
 - Ihre Stärke beruht auf Zauberei.
 - Sie fordern einen vernunftlosen Glauben.
 - Die Stiftung Jesu wird fast nur von Ungebildeten angenommen.
- CC I 28 - II 79
- Jesus ist nicht der Messias, da er
 - weder göttlich geboren,
 - noch von Gott anerkannt,
 - noch durch Taten bewährt,
 - noch körperlich wie ein Gott beschaffen ist.
 - Die Judenchristen sind vom väterlichen Gesetz abgefallen, denn
 - das Leben Jesu beweist, dass er nicht der Messias ist,
 - Jesu Weissagungen von seinem Tod sind spätere Erdichtungen,
 - die Weissagungen der Propheten passen gar nicht auf Jesus,
 - Jesus konnte auch im Tod nicht seine Messianität erweisen,
 - der Glaube an seine Auferstehung ist völlig unglaubwürdig.
 - Fazit: „Jener war also ein Mensch“¹³.

⁵ Für den Zeitraum bis 1980 vgl. die übersichtliche Zusammenstellung von Pichler 5-101, zu den verschiedenen Versuchen, die Disposition der Schrift zu erheben, ebd. 15-26; mit neuerer Literatur: Lona, Kelsos 57-69 (Forschungsstand) und 16-19 (Disposition).

⁶ Vgl. den ersten Satz dieses Textteils in I 28 (I 79,15f): Ἐπεὶ δὲ καὶ προσωποποιεῖ, τρόπον τινα μιμησάμενος ἐν ῥήτοπος εἰσαγόμενον παιδίον.

⁷ Vgl. Pichler 118-123, Dorival, Forme 32-37 und Lona, Kelsos 23f.

⁸ I 203,10.

⁹ Vgl. den Überblick zur religionspolitischen Intention und Funktion des „Alethes Logos“ bei Pichler 86-93.

¹⁰ SC 227, 117: „Celse ne propose pas une coexistence pacifique. Il justifie la persécution par la raison d'État“; er lasse ferner nur die Alternative: Bekehrung zur alten Religion oder Tod (vgl. ebd. 116-118).

¹¹ Lona, Kelsos 473f betont zwar die Zuversicht des Celsus bezüglich eines Einlenkens der Christen, weist aber auch darauf hin, dass dieser ein vollständiges Nachgeben gegenüber seinen Forderungen erwartet.

¹² Pichler 194; ähnlich Lona, Kelsos 51: „Die Polemik gegen das Christentum zielt darauf ab, es argumentativ als einen primitiven Irrtum zu entlarven und vor den Augen der Gebildeten lächerlich zu machen, sodass seine gefährliche Anziehungskraft voll neutralisiert wird.“

¹³ II 79 (I 201,8).

CC III-VIII

- Juden und Christen sind Empörer gegen das Gemeinwesen.
- Der Hang zum Aufruhr hat aus dem Judentum die Christen hervorgehen lassen, die in einzelne Gruppen zerfallen.
- Das Christentum wendet sich besonders an die Ungebildeten, Stumpfsinnigen und Schlechten.
- Der Glaube an eine Herabkunft Gottes bzw. seines Sohnes ist unsinnig.
- Die biblischen Schriften sind unsinnig und taugen auch nicht zu allegorischer Deutung.
- Die Christen vertreten widerspruchsvolle Aussagen über Gott und über die Engel.
- Christliche Lehren sind häufig Entlehnungen und Verfälschungen aus der griechischen Philosophie, gelegentlich auch aus anderen Weisheitslehren:
 - Weisheit der Menschen als Torheit bei Gott,
 - Mahnung zu Demut und Armut,
 - Lehre vom Reich Gottes (überhimmlischer Gott, sieben Himmel, Aufstieg der Seelen),
 - Lehre vom Widersacher,
 - Schöpfungslehre,
 - Offenbarungsglaube,
 - Eschatologie,
 - geduldiges Ertragen von Unrecht.
- Die Christen verwerfen die Staatsreligion:
 - Götterbilder,
 - Verehrung der Dämonen,
 - Opfermahlzeiten,
 - Kaiserkult.

Die umfangliche Liste gibt einen Eindruck davon, in welcher Breite sich Celsus mit dem Christentum auseinander gesetzt hat.¹⁴ Weit über die ausdrücklichen Nennungen hinaus spielt fast durchgehend der Vorwurf eine Rolle, die Christen seien eine Masse einfältiger, ungebildeter und stumpfsinniger Menschen und ihre Lehrer Betrüger, welche die Dummheit des gemeinen Pöbels ausnützten. Hinzu kommen die Vorwürfe gegen die Juden, die sich mutatis mutandis auch gegen die Christen richten: dass sie, obwohl sie nie etwas Bemerkenswertes geleistet haben, sich für ein auserwähltes Volk halten, weil sie die Welt nur aus ihrer Froschperspektive betrachten, dass ihre heiligen Schriften geradezu infantil seien und dass sie nur wegen ihrer Unvernunft und fehlenden Bildung der Meinung sein könnten, das älteste Volk mit den weisesten Überlieferungen zu sein.¹⁵ Celsus' Schrift spiegelt an vielen Stellen die aristokratische Lebenshaltung des philosophisch Gebildeten wider, der seine Verachtung für die Menge weder verbergen kann noch verbergen will.¹⁶

¹⁴ Wie weit Celsus den Horizont der „Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum“ abgeschritten hat, zeigt etwa auch die gleich betitelt Zusammenstellung, die Wilhelm Nestle erstmals 1948 vorgelegt hat; vgl. ferner Fiedrowicz 50-52, der den „Alethes Logos“ „die erste systematische Kritik“ nennt, welche „schon fast sämtliche Einwände künftiger Kritiker des Christentums“ enthalten habe.

¹⁵ Vgl. I 14-26; IV 23-41; V 14.41.

¹⁶ Vgl. Nestle 46; ebd. 72: „Was also bisher als wertvoll galt: Wissenschaft und Bildung, Besitz, eine anständige und rechtschaffene Lebensführung, das erklärt diese neue Religion für wertlos, ja geradezu für ein Hindernis der Berufung zum ‚Reich Gottes‘, während die Ungebildeten, Armen und Sünder dazu eingeladen werden. Eine solche Lehre, die eine förmliche Umwertung aller Werte vornimmt, erklärt Celsus für den Ruin des menschlichen Lebens“.

5.2 Die Vorrede

Wie Origenes am Ende seiner Vorrede darlegt, verdankt sich deren Abfassung einer Abänderung seiner Vorgehensweise bei der Niederschrift von „Contra Celsum“. Ursprünglich habe er lediglich die Hauptpunkte (κεφάλαια) aus dem „Alethes Logos“ mit einer skizzenartigen Widerlegung darstellen wollen, um danach das Werk „zu einem Ganzen zu gestalten“ (σωματοποιῆσαι τὸν λόγον).¹⁷ Nachdem er bis zum Auftritt des jüdischen Kritikers, also bis CC I 27 gekommen sei, habe er, da es der Gegenstand nahe legte und um Zeit zu sparen, die Celsus-Texte eingehender, nämlich abschnittsweise widerlegt. Um nicht wieder von vorne beginnen zu müssen, habe er ferner zur Rechtfertigung und zur Erklärung dieser Bruchstelle seines Werkes für die künftigen Leser die vorliegende Vorrede verfasst. Man kann vermuten, dass sich die Zeitersparnis der Routine verdanke, die Origenes aus der Abfassung seines gewaltigen Kommentarwerks erwachsen war und die es ihm gestattete, sehr zügig im Diktat fortzufahren, wenn er einen zu behandelnden Text Abschnitt für Abschnitt, ja Satz für Satz kommentieren konnte. Ob sein ursprünglicher Plan ein vergleichbar umfangreiches Werk vorsah oder ob sich Origenes wegen der Weite der Darstellungen seines Gegners zu einer ausführlicheren Widerlegung Punkt für Punkt veranlasst sah, wissen wir nicht.

Mit dem Belassen des kompositorischen Mangels einer Beibehaltung von bereits Fertigem trotz der Änderung des Gesamtplans zeigt Origenes nicht nur eine gewisse Lässigkeit, er ist auch sonst bemüht, Notwendigkeit und Bedeutung einer Widerlegung des Celsus herunterzuspielen. Zunächst macht er deutlich, wie sehr ihn nur der Auftrag seines Gönners Ambrosius zu dieser Arbeit habe veranlassen können, nicht ohne bereits am Anfang wiederholt zu betonen, dass doch auch Jesus selbst auf die Anschuldigungen seiner Ankläger mit Schweigen reagiert habe und dass die Klagen des Celsus „keinen Gläubigen in seiner Überzeugung wankend machen können“¹⁸. Um – in rhetorischer Steigerung – herauszustellen, wie unerheblich aus seiner Sicht die Angriffe des Celsus sind, fügt er dann die Überlegung hinzu, wie gering ein Glaube sein müsse, der eben doch durch diese Angriffe verunsichert werden könnte und daher der schriftlichen Niederlegung von Gegen Gründen bedürfe. Dass er gleichwohl mit solchen Zeitgenossen rechnet, gerät ihm schließlich zur Rechtfertigung seiner Unternehmung:

„Da sich jedoch in der Menge derer, die für Gläubige gehalten werden (ἐν τῷ πλήθει τῶν πιστεύειν νομιζομένων), wohl einige von der Art finden dürften, die durch die Schriften des Celsus wankend gemacht und verführt, aber durch eine Verteidigungsschrift von ihrem Wahn geheilt werden können, wenn diese das von Celsus Vorgebrachte zu widerlegen und die Wahrheit vorzutragen versteht: so haben wir uns entschlossen, deinem Auftrage nachzukommen und auf die Schrift, die du uns gesandt hast, zu erwidern. Daß diese ein ‚Wahres Wort‘¹⁹ sei, wie Celsus sie betitelt hat, das dürfte wohl keiner von denen, die auch nur ein wenig wissenschaftlich gebildet sind (τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ κἂν ἐπ’ ὀλίγον προκοψάντων), zugeben.“²⁰

Sind also die Adressaten seiner Apologie nur „einige derer, die für Gläubige gehalten werden“, und wenn ja, wer ist damit gemeint? Origenes geht auf diese Frage noch einmal ein, wenn er über den Zweck der Vorrede ausführt, sie diene der Klärung darüber, dass „Contra

¹⁷ Praef 6 (I 55,3).

¹⁸ Ebd. 3 (I 52,30f; Übers. Koetschau 3).

¹⁹ Zur besseren Übersicht sind auch im Folgenden bei Zitaten aus Koetschaws Übersetzung die Celsus-Zitate kursiv gesetzt.

²⁰ Praef 4 (I 53,30 - 54,8; Übers. Koetschau 4).

Celsum“ „nicht für vollkommen Gläubige“ (οὐ πᾶν πιστοῖς) geschrieben sei, sondern für Menschen, die den christlichen Glauben gar nicht kennen, also Heiden, und – in den Worten von Röm 14,1 – im Glauben noch Schwache.²¹ Dass die „Schwachen im Glauben“ und die, welche „für Gläubige gehalten werden“, nicht einfach mit der Menge der schlichteren Gemeindemitglieder gleichgesetzt werden dürfen, unterstreicht Origenes am Schluss seiner Vorrede noch einmal deutlich, wenn er die preist, die auch nach der Lektüre des „Alethes Logos“ seinem Inhalt mit der Verachtung begegnen, wie sie vom einfachen Gläubigen (ὅπῳ τοῦ τυχόντος ἐν Χριστῷ) wegen des in ihm wohnenden Geistes aufgebracht werde.

Es wird deutlich, dass es Origenes hier nicht um Unterscheidungen hinsichtlich des Bildungsgrades, sondern hinsichtlich der Glaubensfestigkeit geht. Wer den Geist Gottes besitzt, muss nicht zusätzlich mit einer Apologie gegen die Angriffe der Heiden immunisiert werden. Für die noch Zweifelnden aber, für die erst oberflächlich Gewonnenen und nicht zuletzt für die ganz Außenstehenden aber könne eine Replik, die nicht nur Verteidigungspositionen einnimmt, sondern die Wahrheit christlichen Glaubens offensiv darlegt, von Nutzen sein. Harry Y. Gamble gibt in seiner Untersuchung über das Buchwesen in den ersten Jahrhunderten, den Stand der Forschung referierend, den Alphabetisierungsgrad in der griechisch-römischen Welt und speziell in den christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte mit etwa 10 Prozent an.²² Auf den Adressatenbezug einer Schrift wie „Contra Celsum“ angewendet bedeutet dies, dass in und außerhalb der Gemeinde nur die kleine Schicht der Lesekundigen angesprochen sein kann, wenngleich natürlich einzuräumen ist, dass diese Wenigen auch als Multiplikatoren für die Menge der Analphabeten in Betracht zu ziehen sind.²³

²¹ Vgl. ebd. 6; am Beginn des fünften Buches spricht Origenes von Lesern, die „nicht ganz mit der Rüstung Gottes“ (vgl. Eph 6,11) geschützt seien; etwas später schreibt er im Zusammenhang mit der gegnerischen Polemik gegen den christlichen Auferstehungsglauben (V 18 [II 19,7-12; Übers. Koetschau 461]):

„Da wir nun eine Verteidigungsschrift gegen einen Feind unseres Glaubens schreiben, so wollen wir wegen der noch ‚unmündigen‘ Christen, die ‚hin und her geschaukelt und von jedem Winde der Lehre hin und her getrieben werden im Trugspiel der Menschen zu dem Kunstgriff der Irrlehre‘ (vgl. Eph 4,14), auch über diesen Punkt mit Rücksicht auf unsere künftigen Leser, soweit es unsere Kräfte erlauben, einige Gedanken anführen und darlegen.“

²² Vgl. Gamble 4f, außerdem Seeliger 297-299, der auf die Schwierigkeiten quantifizierender Erhebungen verweist, aber auch darauf, dass in der mittlerweile recht umfangreichen, vorwiegend aus dem angelsächsischen Bereich stammenden Forschungsliteratur der vergangenen Jahre nirgends die Alphabetisierungsquote auf über 20 Prozent angesetzt wird.

²³ Vgl. Pichler 195: „Der Adressatenkreis von Contra Celsum ist der Adressatenkreis des Alethes Logos, genauer noch, er besteht aus denjenigen Lesern des Alethes Logos, die sich von dieser Schrift beeindruckt zeigen; es kann sich dabei um Nichtchristen handeln, die Interesse für das Christentum bekunden und von der Schrift des Kelsos genauere Auskunft und womöglich Hinweise zur Orientierung erwartet haben; es kann sich aber auch um Christen handeln, die durch diese Schrift verunsichert worden sind, und für die deshalb eine überzeugende Widerlegung hilfreich sein würde. Der Verstehens- und Erwartungshorizont, den Origenes bei der Abfassung seiner Erwiderung einbeziehen muß, ist dann derjenige des gebildeten, für religiöse und philosophische Fragen aufgeschlossenen Publikums seiner Zeit, an das auch Kelsos sich gewandt hat“.

5.3 Der Überblick (I 1-27)

Im ersten Teil seines Werkes stellt Origenes die Hauptpunkte aus dem „Alethes Logos“ vor und skizziert dabei die Grundlinien seiner Entgegnung. Zu diesen „Kephalaia“ des Celsus gehört der Vorwurf, die Christen seien leichtgläubig, manche von ihnen wollten gar nicht über ihren Glauben Rechenschaft geben, sondern folgten nur dem Grundsatz „Prüfe nicht, sondern glaube!“ (I 9). Als weitere Maxime legt Celsus den Christen ein aus 1Kor 3,18f verfälschtes Pauluswort in den Mund: „Ein Übel ist die Weisheit in der Welt, ein Gut aber die Torheit.“²⁴ Vorangestellt ist der Appell, bei der Annahme von Lehren der Vernunft und vernünftigen Führern zu folgen. Der Vorwurf lautet also im Kern: Die Christen fordern und praktizieren einen vernunftlosen Glauben.

Origenes hält dem entgegen, dass auch bei den Christen Glaubenslehren geprüft und schwierige Stellen in den heiligen Schriften methodisch ausgelegt werden. Dies könne aber nicht von allen Christen unternommen werden, wie ja auch nicht alle Menschen ihre Zeit ausschließlich der Philosophie widmen könnten. Angesichts der Tatsache, dass wegen der Sorgen des Lebens und wegen der Schwäche der Menschen sich nur sehr wenige wissenschaftlich betätigen können, stellt er die rhetorische Frage, welcher Weg zur Hilfe für die große Menge (τοῖς πολλοῖς) geeigneter sei als der, welcher Jesus den Völkern überliefert habe. Hier markiert Origenes den entscheidenden Unterschied: Die christliche Verkündigung ist universal angelegt, sie richtet sich *auch* an die einfachen Menschen, aber ebenso an die Gebildeten.

„Wir fragen hinsichtlich der Menge der Gläubigen (περὶ τοῦ πλήθους τῶν πιστευόντων), die sich von der großen Flut des Lasters, in der sie früher sich wälzten, frei gemacht haben, ob es für sie besser ist, daß sie, ohne die Vernunft zu befragen (ἀλόγως), geglaubt und ihr sittliches Leben in Ordnung gebracht, und wegen ihres Glaubens, daß die Sünden bestraft, die guten Werke aber belohnt werden, geistlichen Nutzen erfahren haben, oder daß ihre mit einfachem Glauben (μετὰ ψιλῆς πίστεως) verbundene sittliche Besserung nicht eher anerkannt wird, als bis sie die Glaubenslehren gründlich geprüft hätten?“²⁵

Origenes bringt das schon aus der älteren Apologetik²⁶ geläufige Argument zur Geltung, auch die Ungebildeten unter den Christen würden durch ihr eindrucksvolles Ethos die Philosophenschulen in den Schatten stellen. Wenn es auch nur durch Furcht vor Strafe beziehungsweise Hoffen auf Belohnung veranlasst werde, sei das einfache Glauben (ἀπλῶς πιστεύειν) einer bloßen rationalen Überprüfung vorzuziehen, da diese im Gegensatz zu jenem eine Abkehr von lasterhafter Lebensführung in der Regel nicht bewirke. Die Bekehrung der Vielen zum besseren Leben nennt er geradezu einen Beweis dafür, dass in Jesus die Menschenliebe (τὸ φιλάνθρωπον) des Logos im Leben der Menschen erschienen ist. Wenn es schon nicht ohne Gottes Willen (οὐκ ἄθεεῖ) geschehe, dass ein Arzt vielen Menschen körperliche Heilung verschaffe, um wie viel mehr müsse dies für den gelten, „der die Seelen vieler geheilt und bekehrt und gebessert“ und so zur Einrichtung aller Handlungen, Worte und selbst Gedanken nach Gottes Wohlgefallen angeleitet habe (I 9). Mit dieser Aussage über das Werk Jesu knüpft Origenes an den schon vorher vorgebrachten „Beweis des Geistes und der Kraft“ (1Kor 2,4) an, der einerseits auf den Weissagungen über Christus, andererseits auf dessen Machttaten beruhe (I 2). Zusammen mit den Ausführungen in I 11, in denen Origenes erklärt,

²⁴ I 9 (I 61,20f; Übers. Koetschau 15).

²⁵ Ebd. (I 62,4-10; Übers. Koetschau 16).

²⁶ Vgl. zum Beispiel Athenagoras, Legatio pro Christianis 11,3-4.

dass die Pädagogik Gottes in Jesus, seinem Auftreten, seinen Taten und seinem Schicksal, Gestalt angenommen hat, wird der Kern der Auseinandersetzung klar benannt und kommt der zentrale Inhalt aller positiven Darlegungen dieser Apologie zum Vorschein: Dieser Jesus ist der eine, der von Gott kommt, und daher ist der ganze Gottesglaube Glaube an Jesus.

Wenn Begriffe wie „bloßer Glaube“, „einfacher Glaube“ oder „vernunftloser Glaube“ hier anders als in den anderen Schriften des Origenes eine positive Bedeutung erhalten, dann hängt dies zunächst mit dem Gegenstand des Vergleichs, dem Leben der Heiden zusammen. Origenes vermag leicht zuzugeben, dass bei den Christen für diejenigen, die nicht so viel Zeit aufbringen können, um sich mit der wissenschaftlichen Prüfung der Lehre zu befassen, der Glaube auch ohne Heranziehung der Vernunft, also als „vernunftloser Glaube“, gelehrt werde, und zwar nicht nur, weil dies für die große Menge förderlich sei, sondern auch, weil auch die Zuwendung zu einer Philosophenschule zunächst einen sozusagen vernunftlosen Glaubensakt voraussetze, da niemand erst alle philosophischen Richtungen gründlich studiere, bevor er sich für eine von ihnen entscheide (I 10). Wenn sich der bloße Glaube bei den menschlichen Dingen nun einmal gar nicht umgehen lasse, dann sei es doch vernünftiger, mehr als den Philosophen Gott zu glauben (I 11). Die Richtigstellung des verfälschten Pauluszitats (I 13) nimmt Origenes zum Anlass, darauf hinzuweisen, dass auch die christliche Lehre die Zustimmung mit Vernunft und Weisheit höher schätzt als das Festhalten mit einfachem Glauben. Paulus habe nicht von Weisheit und Torheit als solcher, sondern von Weisheit und Torheit *dieser Welt*, also jeder Philosophie, welche falsche Lehren enthält, gesprochen. Vom ersten Korintherbrief lässt sich Origenes, wie so oft, zu der entscheidenden Aussage anregen: Wo die Weisheit versagt hat, erwählt Gott eben die Torheit, um seine Ziele zu erreichen. Intellektualität ist alleine kein besonderer Wert, ohne Bezug zum Glauben an Christus sogar wertlos, da sie das Richtige nicht zu treffen vermag.

Konsequenterweise erhält auch der Elitarismus der heidnischen Gelehrten eine Abfuhr. Die Dichter und Philosophen hätten sich nie um die gekümmert, welche ohne Vorbildung auf ihre Schriften stoßen würden, sondern, wie Celsus schreibt, „allein für die zur geistigen und bildlichen Deutung Befähigten“ (τοῖς τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένοις) abgefasst. Mose dagegen habe in seinen Schriften den Doppelsinn des Ausdrucks (τὴν διπλόην τῆς λέξεως) angewendet, so dass sowohl die große Mehrheit der Juden durch die Gesetze zur sittlichen Lebensführung veranlasst als auch die gebildete Minderheit der Leser mit einem des tieferen Nachdenkens würdigen Inhalt konfrontiert worden sei (I 18).

Am Ende dieses Abschnitts referiert Origenes ein zweites Mal aus den „Hauptpunkten“ des Celsus den Vorwurf fehlender Bildung bei den Christen. Es gebe unter ihnen zwar einige wenige Verständige und zu allegorischer Deutung Befähigte, die große Mehrheit bildeten jedoch die Ungebildeten und Ungelehrten (οἱ ἰδιῶται καὶ ἀγροικότεροι), was einer einfältigen Lehre entspreche, die eben nur solche Leute überzeugen könne (I 27). Dem und der in I 26 enthaltenen Anklage, Jesus habe erst vor ganz wenigen Jahren seine Lehre eingeführt, hält Origenes die Beweiskraft der Missionserfolge des Christentums entgegen: Gegen die Kaiser und ihren Machtapparat habe sich die Lehre (Logos) Jesu durchsetzen können und unzählige Seelen zu der von ihm gelehrt *θεοσέβεια* bekehrt, da er gemäß seiner Natur als Logos Gottes nicht habe gehemmt werden können.²⁷ Wenn unter der großen Menge der Bekehrten

²⁷ Vgl. I 62: Gegen den Vorwurf, Jesus habe mit den Aposteln ganz unwürdige Menschen aus den untersten Volksschichten an sich gebunden, stellt Origenes das Argument, die göttliche Kraft des Christentums erweise sich darin, dass der Erfolg der christlichen Mission gerade nicht auf Bildung und Redegewandtheit ihrer Träger beruhe.

viele Einfache und Ungebildete seien, dann sei das ganz natürlich, da es deren Überwiegen in der Gesellschaft entspreche.

5.4 „Kein Gebildeter komme heran ...“ – eine Religion des niederen Volks (III 44-54)?

Den Vorwurf, christliche Verkündigung richte sich nur an Ungebildete und Unmündige, muss Origenes im Hauptteil seines Werkes noch einmal ausführlicher zurückweisen.²⁸ Dem Zitat einer Passage aus dem „Wahren Wort“ stellt er den Hinweis voran, die von Celsus kolportierten Aussprüche von Christen seien alles andere als repräsentativ, sondern stammten (1) von Wenigen (ὕπο ὀλίγων), die (2) gar nicht in Einklang mit der Lehre Jesu stünden, die ferner (3) nicht, wie Celsus meint, zu den Verständigeren (οὐ φρονιμωτέρων), sondern (4) zu den Ungebildetsten (ἀμαθεστάτων) gehörten, um dann fortzufahren:

„Dieses wird von ihnen angeordnet: ‚Kein Gebildeter komme heran‘²⁹, kein Weiser, kein Kluger. Denn bei uns wird dies als schlecht angesehen. Wenn aber einer ungelehrt (ἀμαθῆς), wenn einer unvernünftig (ἀνόητος), wenn einer ungebildet (ἀπαίδευτος),³⁰ wenn einer unmündig (νήπιος) ist, er soll getrost kommen.‘ Indem sie offen zugeben, dass diese Menschen sogleich würdig ihres Gottes sind, so machen sie deutlich, dass sie nur die einfältigen, niedrigen und primitiven Menschen: Sklaven, Weiber³¹ und Kinder, überreden wollen und können.“³²

Neben der aristokratischen Verachtung des Celsus für das einfache Volk³³ fällt hier zunächst auf, dass Origenes die den Christen vorgeworfene Aussage nicht einfach bestreitet, sondern sie offensichtlich „einigen wenigen“ zutraut, die durchaus „den christlichen Namen“ tragen.³⁴

²⁸ Ich beschränke mich auf die Kapitel 44-54, da Origenes die wichtigsten der für unseren Zusammenhang interessanten Gedanken bei der Behandlung der ersten beiden Passagen (fr. III 44 und fr. III 50) aus der Schrift des Celsus entwickelt und am Ende von Kapitel 54 mit dem Hinweis, Celsus nun hinreichend widerlegt zu haben, auch selbst einen Einschnitt signalisiert; der ganze Sinnabschnitt bei Celsus wird bis zum Ende des Buches (III 81) behandelt.

²⁹ Amphoux hat auf die Möglichkeit hingewiesen, dass sich Celsus hier parodistisch einer Devise der platonischen Akademie, nämlich der Formel ἄγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω bedient hat.

³⁰ Das dritte Glied in der Kette der vier aufgezählten Eigenschaften, das in der Handschrift A fehlt, fügt Koetschau mit Delarue (1733) und Robinson (1893) aus der Überlieferung der Philokalie ein; Chadwick, Borret und Marcovich übernehmen diesen Vorschlag.

³¹ J.-M. Demarolle, Les femmes chrétiennes vues par Porphyre, in: JbAC 13 (1970) 42, zit. bei Brox, Glaube 173, Anm. 84: „Lieux communs qui en disent long sur la mentalité païenne, plus long que sur les femmes chrétiennes“.

³² III 44 (I 239,26 - 240,5; Übers. Lona 197).

³³ Vgl. hierzu auch weitere Schmähungen, wie zum Beispiel I 23f (der alttestamentliche Monotheismus geht auf Ziegen- und Schafhirten zurück, die auf plumpen Betrug hereingefallen sind); IV 36 (die Juden als völlig ungebildeter, in einem abgelegenen Winkel der Welt lebender Haufen haben in ihren Geschichten Ammenmärchen zusammengestellt, die geradezu frevelhafte Darstellungen Gottes enthalten); V 61 (die Christen als „die vom großen Haufen“ [II 65,10: οὗς ἀπὸ τοῦ πλήθους]); ferner der bereits im Vorspann des Kapitels zitierte Vergleich mit Regenwürmern in IV 23 und die ausgesprochen sachliche Zurückweisung des Origenes in den folgenden Kapiteln.

³⁴ Ähnlich schon in I 12, wo es Origenes für möglich hält, dass Celsus sein „Ich weiß alles“ [scil. Über die Christen und ihre Lehre] von Ungebildeten ohne Verstand (I 65,2: ἀπό τινῶν ἰδιωτῶν ἀναισθητῶν; Koetschau 19 übersetzt „von einigen stumpfsinnigen Leuten“) aufgeschnappt hat, die ihre minimalen Kenntnisse für das Maß aller Dinge halten.

Er bestreitet lediglich deren Einstufung als „Verständigere“ und wendet seinerseits den Vorwurf fehlender Bildung gegen sie. Liegt also ein Fall vor, wo Origenes sich „mit den Philosophen gegen die einfachen Gläubigen“ stellt?³⁵ Die Frage wird auch hier nur in etwas größerem Zusammenhang zu beantworten sein.

Zunächst macht Origenes – am Beispiel der Sexualmoral – deutlich, dass man vom Einzelnen keineswegs auf die ganze Gemeinschaft schließen kann, sofern nur hinreichend deutlich wird, dass deren Lehre im Widerspruch zum Verhalten oder zu einer Meinung dieses Einzelnen steht. Er konzediert, dass es einzelne Christen gibt, die ihre Einfalt und Unwissenheit verteidigen, bestreitet dann aber doch, dass sie zu derart extremen Äußerungen fähig sind, wie sie von Celsus unterstellt werden (Kap. 44). Um zu begründen, dass auch im Christentum das Bemühen um Einsicht und Weisheit einen hohen Stellenwert besitzt, holt er im Folgenden zu einer etwas breiteren Darlegung zunächst des Schriftbefundes aus.

Origenes bedient sich dabei des von ihm gern verwendeten Schemas alttestamentliche („jüdische“) Schriften – Evangelien – übrige neutestamentliche Schriften, wobei unter Letzteren einmal mehr die Paulusbriefe besonders hervorgehoben sind. Aus dem Alten Testament erscheint vor allem König Salomo als Gewährsmann für den hohen Stellenwert der Weisheit in der Schrift (Kap. 45). Im Zusammenhang mit weiteren alttestamentlichen Aussagen weist Origenes auch hier auf die Vielschichtigkeit christlicher Lehre hin: Die Rätsel, dunklen Worte, Gleichnisse und anderen Stolpersteine in der Schrift seien ein Übungsprogramm des Logos³⁶ für den Verstand der Zuhörer³⁷, denn dem Logos sei es ein besonderes Anliegen, dass es unter den Christen auch solche gibt, die sich durch Weisheit auszeichnen. Einmal mehr³⁸ bemüht er auch die Unterscheidung der Masse der außen stehenden Gläubigen (τοὺς ὄχλους τῶν πιστευόντων), denen Jesus die Gleichnisse nur erzählt habe, von den Gefährten des engeren Kreises, denen von Jesus auch eine Erklärung dieser Gleichnisse zuteil geworden sei (Kap. 46). In der Apostelgeschichte könne Stephanus die große Weisheit des Mose bezeugen, weil er aus alten, der Menge nicht zugänglichen Schriften geschöpft habe. Es fehlt auch nicht die für diese Argumentation besonders geeignete Stelle 1Kor 12,8-10, in der Paulus in seiner Rangfolge der Charismen Weisheit vor Erkenntnis und diese wiederum vor dem Glauben anführt und die geistigen Gnadengaben über die Kraft stellt, Wunder zu wirken und Krankheiten zu heilen (Kap. 46).

Wenn jemand daher der Meinung sei, christlicher Glaube lege keinen Wert auf Bildung, so liege dies wohl daran, dass er Paulus nicht verstanden hat:

„Wahrscheinlich haben die Worte des Paulus im ersten Briefe an die Korinther, gerichtet an Griechen, die auf ihre griechische Weisheit sehr stolz waren, einige auf die Meinung gebracht, als ob unser Glaube von gebildeten Personen (τοῦ λόγου [...] σοφοῦς) nichts wissen wollte.“³⁹

³⁵ Vgl. Strutwolf 311 Anm. 19 mit Zitierung älterer Literatur.

³⁶ Chadwick, *Contra Celsum* 159f und Borret, SC 136, 107-109 lassen den griechischen Ausdruck hier unübersetzt, Koetschau 255-257 spricht von der *Lehre*, der daran gelegen ist, „Weise unter der Zahl ihrer Bekenner zu haben“; zur Übersetzung von „Logos“ (Identität des Begriffs und der Sache von „Logos“ und „Lehre“) s.o. Nr. 4.1.4 Buchst. e (JerHom 14,8).

³⁷ III 45 (I 242,2: γυμνάσαι τὴν σύνεσιν τῶν ἀκούοντων).

³⁸ Vgl. zur Behandlung einschlägiger Aussagen aus dem Evangelium im zeitgleichen Matthäuskommentar des Origenes unten Nr. 6.1.

³⁹ III 47 (I 243,12-14; Übers. Koetschau 258f).

Wie in I 13 geht Origenes bei der anschließenden Unterscheidung der „Weisheit dieser Welt“ von der „Weisheit Gottes“ gemäß 1Kor 1,18ff auch auf die Verschiedenartigkeit der Philosophenschulen ein, von denen die einen sich der Materie, die anderen aber dem Überschreiten des Sinnlichen zum Geistigen hin widmen. Eine Erweiterung erfährt der Gedanke gegenüber I 13 zunächst durch eine Einblendung der Aussagen zur natürlichen Gotteserkenntnis in Röm 1. Paulus erteile der griechischen Bildung also keineswegs eine Absage, vielmehr unterscheide er im Hinblick darauf, was zur Erkenntnis Gottes führe und was nicht. In Kap. 48 kommt Origenes ferner auf den paulinischen Kerntext von der Berufung der Ungebildeten und Geringeren durch Gott in 1 Kor 1,26-29 zu sprechen, der wohl hauptsächlich Pate für die Entstehung der von Celsus vorgetragene Kolportage gestanden hat. Die Verfälschung zeige sich schon daran, dass Paulus mit dem Satz, es gebe nicht viele Gebildete in der Gemeinde, eben doch deren Vorhandensein bezeuge. Außerdem fordere Paulus – Origenes zitiert aus den Pastoralbriefen – vom Vorsteher der christlichen Gemeinde, dass er weise genug sein müsse, zu lehren und Irrlehrer zu widerlegen. Origenes schließt diesen Gedankengang, indem er auf die universelle Ausrichtung der christlichen Religion hinweist: Die Parole „*Kein Gebildeter komme heran, kein Weiser, kein Kluger*“ passe nicht zu den Christen, da genau das Gegenteil zutrefte und alle interessierten Gebildeten willkommen seien, aber eben auch jeder, der „*ungelehrt und unvernünftig und ungebildet und unmündig*“ ist. Der letzte Satz dieses Kapitels formuliert den theologischen Grund: Der Logos selbst⁴⁰ verspricht alle, die kommen, zu heilen und schließt niemanden von vornherein als unwürdig aus.

Wie in seinen Kommentarwerken legt Origenes offensichtlich auch hier Wert darauf, keine Aussage unbehandelt zu lassen und geht daher anschließend noch einmal kurz auf die Behauptung ein, die christlichen Lehrer wollten „*nur die einfältigen, niedrigen und primitiven Menschen: Sklaven, Weiber und Kinder, überreden*“. Erneut erfolgt der Hinweis auf die Universalität des Erlöserhandelns, diesmal belegt mit zwei Schriftstellen: Christus ist der Retter aller Menschen (vgl. 1Tim 4,10), „mögen sie nun scharfsinnige Geister oder einfache Leute (εἴτε συνετῶν εἴτε ἀπλουστέρων) sein“⁴¹ und er ist für die Sünden der ganzen Welt gestorben (vgl. 1Joh 2,1f).

Mit diesen Darlegungen vermag Origenes die folgenden Sätze seiner Vorlage nun doch einmal als bereits erledigt zu übergehen. Die drei rhetorischen Fragen des Celsus zum Nutzen der Bildung könnte man sich auch als von Origenes gesprochen vorstellen, und zwar gegenüber seinen innerkirchlichen Gegnern: „*Was ist denn sonst Schlimmes dabei, gebildet zu sein und sich um die Lehren der Besten zu bemühen, und klug zu sein und zu erscheinen? Was hindert daran, Gott zu erkennen? Warum soll es nicht vielmehr förderlich sein, wodurch einer die Wahrheit eher erreichen könnte?*“⁴² Origenes geht in seinem Beipflichten so weit, dass er die Bildung (Paideusis) als den Weg zur Tugend (Arete) preist. Er macht aber sogleich deutlich, dass er sich in diesem Punkt von Celsus sehr wohl unterscheidet und mit Bildung nicht einfach die griechische Bildung als solche meint: Als gebildet könne man unmöglich diejenigen ansehen, die falschen Lehren folgen, und die richtige Lehre erkenne man daran, dass sie zur Tugend, zur Arete veranlasse. Die Erkenntnis Gottes selbst werde durch Bildung, sofern sie recht verstanden wird, gefördert, keineswegs aber behindert (Kap. 49). Mit dieser Aussage grenzt sich Origenes sowohl gegenüber Celsus als auch – implizit – gegenüber denen ab, die in den christlichen Gemeinden, möglicherweise durch Paulus veranlasst, gegen die Bildung polemisieren, und deren Existenz Origenes ja nicht bestreitet.

⁴⁰ „Logos“ meint im Kontext zwar meist die (christliche) Lehre (Koetschau 261 übersetzt auch diese Stelle mit „unsere Lehre“), doch erscheint mir diese Wiedergabe auch hier (vgl. oben Anm. 35) vertretbar.

⁴¹ III 49 (I 245,14; Übers. Koetschau 261).

⁴² Ebd. (Z. 18-22; Übers. Lona, Kelsos 197).

Als besonders ärgerlich und herabsetzend empfindet er den Vergleich der Christen mit den Anbietern billiger Jahrmarktsunterhaltung, die anstößige Darbietungen (ἐπιρρήτοτατα)⁴³ zeigen und dafür Gaben erbetteln. Der Vergleich besteht darin, dass auch diese dem Pöbel ihre Dienste anbieten und es nicht wagen würden, eine Versammlung verständiger Männer zu belästigen (Kap. 50). Wer sich an minderes Publikum wende, so das Argument, könne wohl auch nur Minderwertiges und Anrüchiges zu bieten haben.

Origenes antwortet einerseits mit Hinweisen auf die Gepflogenheiten der christlichen Unterweisung und des christlichen Bußwesens, andererseits versucht er das Argument alleine schon mit Beobachtungen aus der paganen Welt zu widerlegen: Erstens bestünden die Anstößigkeiten, welche die Christen bieten, lediglich darin, den Leuten Texte aus der Bibel vorzulesen und zu erklären sowie zur Gottesverehrung und der damit verbundenen rechten Lebensführung anzuhalten. Zweitens würden auch Philosophen, nämlich die Kyniker, unter freiem Himmel vor Jedermann ihre Vorträge halten, ohne Gefahr zu laufen, mit den Anbietern minderwertiger und obszöner Unterhaltung verglichen zu werden. Bemerkenswert ist hier, dass Origenes den Kynikern zugute hält, was auch für die Christen gilt, nämlich „es für eine Pflicht der Menschenliebe [zu] halten, auch die unwissenden Volksmassen (τοὺς ἰδιωτικούς) zu belehren“⁴⁴. Es ist der im Zusammenhang weiter oben und auch sonst in der Apologie häufiger begegnende Gedanke, dass die griechische Philosophie durchaus Gutes entwickelt habe, welches nun in christlicher Lehre und Praxis in neuer und endgültiger Weise zur Geltung komme. Und schließlich seien drittens die Christen keineswegs anspruchslos im Hinblick auf die Bedingungen zur Aufnahme in ihre Gemeinschaft. Origenes legt dar, wie die Gemeinden gegenüber Interessierten sehr wohl Wert auf den Willen zur sittlichen Lebensführung (καλῶς βιοῦν) legen und diese erst nach genauer Prüfung zur gottesdienstlichen Versammlung zulassen (Kap. 51). Er beschreibt, wie die Katechumenen im Gottesdienst von den bereits Getauften abgetrennt werden, deren Merkmal es sei, sich in der christlichen Lebensführung bereits bewährt zu haben. Unter ihnen seien einige mit der Überwachung des Lebenswandels derer beauftragt, die in die Gemeinde aufgenommen werden wollten. Personen mit liederlichem, gar unzüchtigem Lebenswandel würden unnachtsichtig abgewiesen, was Celsus' Vergleich in besonderem Maße als unangemessen erscheinen lässt. Auch hier vermag Origenes Analoges aus dem paganen Bereich zu benennen: Wie die Pythagoreer denen Grabmäler errichtet hätten, die von ihrer Lehre abgefallen seien, so beklagten auch die Christen diejenigen als Tote, die wegen einer schweren Sünde aus der Gemeinde ausgeschlossen seien. Origenes verweist dabei auch auf die kirchliche Bußpraxis, Reumütige unter allerdings erschwerten Bedingungen wieder aufzunehmen, und vergisst auch nicht hinzuzufügen, dass diese dann nicht mehr für ein kirchliches Amt in Frage kämen.

Um den Kontrast zur beschriebenen Höhe des christlichen Ethos noch einmal vor Augen zu führen, wiederholt Origenes in Kapitel 52 den Satz des Celsus. Auf die Behandlung des christlichen Bildungsanspruchs und der christlichen Lebensführung folgt noch einmal ein Eingehen auf die Bildungsfrage:

„Denn wir tun alles, was wir können, daß ,*unsere Vereinigung nur aus verständigen Menschen*' bestehe; die schönsten und erhabensten Wahrheiten unserer Lehre ,*wagen wir*' in unseren Unterredungen mit der Gemeinde nur dann vorzubringen, wenn wir eine Mehrzahl gebildeter Zuhörer vor uns haben; wir verbergen und verschweigen aber die tieferen Wahrheiten (τὰ βαθύτερα), wenn wir einfachere Leute (ἀπλουστέ-

⁴³ III 50 (I 246,8.16.27); die Erwidernungen des Origenes machen deutlich, dass er hier an sexuelle Freizügigkeiten, möglicherweise Unterhaltungen pornographischer Art denkt.

⁴⁴ Ebd. (Z. 29f; Übers. Koetschau 263).

πους) vor uns versammelt sehen, die noch einer solchen Unterweisung bedürfen, welche mit bildlichem Ausdruck als ‚Milch‘ (vgl. 1Kor 3,2) bezeichnet wird.“⁴⁵

Man könnte bei der Reihenfolge zuerst an eine auf das Diktat zurückzuführende kompositorische Nachlässigkeit denken, doch beinhaltet der wiederholte Satz des Celsus ja auch den Gedanken einer Unterscheidung der Adressaten, und dieser veranlasst Origenes zur Darlegung seines Konzepts einer nach dem geistigen Fassungsvermögen der Hörer gestuften Unterweisung. Sie ist auch hier weitaus eher Ausdruck einer einfühlsamen Pädagogik als Begründung einer geheimnisvollen Arkandisziplin, gewinnt in diesem Kontext jedoch noch einen weiteren Aspekt: Origenes hält es ja für durchaus möglich, dass die gegenüber den Christen kursierenden Vorurteile auch durch unkompetentes Reden aus den eigenen Reihen veranlasst sein können.⁴⁶ Wenn in einer christlichen Versammlung Anspruchsvolleres verschwiegen wird, weil die Mehrzahl der Anwesenden zu den schlichteren Gemütern zu rechnen ist, dann ist die Vorstellung vielleicht nicht ganz abwegig, dass ein Besucher das Christentum für eine Angelegenheit niedrigerer Bildungsschichten hält oder ein christlicher Teilnehmer sich in einer eher bildungsfeindlichen Haltung bestätigt sieht und daher Kolportagen wie etwa das „Kein Gebildeter komme heran“ verursacht.

Vielleicht auch wegen einer Absicherung gegenüber den eigenen Reihen begründet Origenes diese pädagogische Unterscheidung beim Lehren einmal mehr mit dem Vorbild des Paulus

⁴⁵ III 52 (I 248,17-23; Übers. Koetschau 265); am Ende des dritten Buches (Kap. 74) wird Origenes noch deutlicher seine Bevorzugung eines scharfsinnigeren Publikums zum Ausdruck bringen (I 265,24 - 266,6; Übers. Koetschau 288):

„Verstehst du aber unter ‚unverständigen Leuten‘ Menschen von langsamer und schwacher Fassungskraft, so will ich dir erwidern: Auch diese suche ich, so gut ich kann, zu bessern, wünsche freilich nicht, daß die christliche Gemeinde aus lauter solchen Leuten bestehe. Ich wende mich lieber an die gewandteren und scharfsinnigen Leute, da sie imstande sind, den tieferen Sinn der Rätsel und der dunkeln Ausdrücke im Gesetz, in den Propheten und in den Evangelien zu erfassen. Du verachtest allerdings diese Schriften in der Meinung, ihr Inhalt wäre ohne Bedeutung; aber du tust dies, weil du ihren Sinn nicht erforscht und auch in die Gedanken ihrer Verfasser einzudringen nicht einmal versucht hast.“

⁴⁶ Vgl. außer der oben angeführten Stelle III 44 noch

III 71 (Anthropomorphismus Gottes, der sich in seinem Urteil vom Jammern der Schuldigen beeinflussen lasse):

„Hierauf nimmt Celsus für richtig an, was höchstens von einigen unverständigen (ὄπο τινων ἀνοήτων) Christen geglaubt, von den vernünftigen Gläubigen dagegen nie zugegeben wird [...]“ (I 263,3-5; Übers. Koetschau 285);

V 16 (Gott werde alle Nichtchristen vernichten; s.u. Nr. 5.5.4);

VI 15 (falsches Verständnis von der christlichen Demut; s.u. Nr. 5.6);

VII 27 (Körperlichkeit Gottes):

“[...] wenn er [scil. Celsus] aber für sich aufzählt, was er entweder von niemand gehört hat, oder – um zuzugeben, daß er es gehört hat – nur von einigen einfältigen und ungebildeten Leuten (ἀπό τινων ἀπλῶν καὶ ἀκεραίων), die den Sinn der Schrift nicht verstehen, so brauchen wir auf die nicht notwendige Erörterung keine Mühe zu verwenden.“ (II 178,10-13; Übers. Koetschau 242);

VII 32 (Körperlichkeit bei der Auferstehung):

„Unser Gegner spottet über diese Lehre, weil er sie nicht verstanden hat; denn er hat sie nur von unwissenden Leuten (ἀπὸ ἰδιωτῶν) gehört, die nicht fähig waren, sie mit Vernunftgründen darzulegen.“ (II 182,26-28; Übers. Koetschau 248);

VIII 14 (Identität Christi mit dem höchsten Gott [wohl Monarchianer]):

„Es mag in der großen Masse der Gläubigen (ἐν πλήθει πιστευόντων) einige geben, die abweichende Meinungen billigen und in ihrer Voreiligkeit annehmen, der Heiland sei der höchste, über allen waltende Gott.“ (II 232,3-5; Übers. Koetschau 315).

(Kap. 53). Dessen Rede von „Milch“ im Gegensatz zur „festen Speise“ bei der Unterweisung in 1Kor 3,2f⁴⁷ passt für Origenes hier auch insofern, als Paulus zu Griechen gesprochen und die „Milch“ für diejenigen vorgesehen habe, die noch kein sittlich einwandfreies Leben führten. Wer dies gelten lasse und sich um das rechte Verständnis der biblischen Texte mühe, dem dränge sich geradezu der Schluss auf, dass „Celsus von dem gleichen Haß wie die ungebildete Menge (ὁμοίως τοῖς ἰδιωτικοῖς δήμοις) erfüllt“⁴⁸ sei, wenn er falsche Anschuldigungen gegen die Christen erhebt, ohne diese hinreichend geprüft zu haben. An dieser Stelle hat Origenes die Stoßrichtung der Polemik umgekehrt, denn er vermag nun seinerseits den Gegner wegen Unwissenheit und Börsartigkeit auf die Seite des gemeinen, nach Pogromen dürstenden Pöbels zu stellen.⁴⁹

Den Abschluss dieses Sinnabschnitts bildet ein erneutes Bekenntnis zur Universalität des christlichen Glaubens, der von seinen Verkündern allen Menschen je nach ihrer Fassungskraft und daher mit unterschiedlichen Mitteln zugänglich gemacht wird (Kap. 54). Wohl um kein mögliches Argument ungenutzt zu lassen appelliert Origenes noch einmal, gegenüber den Christen die gleichen Maßstäbe anzulegen, die ganz selbstverständlich auch für die griechischen Philosophenschulen gelten. Niemand tadele einen Philosophen für das, was den Christen angekreidet wird: die Uneinsichtigen und Unmündigen, die jungen Burschen und Sklaven zu Einsicht und zu einer besseren Lebensführung zu veranlassen.⁵⁰ Keiner kritisiere diejenigen, die einen Epiktet oder andere Philosophen aus dem Sklavenstand zum Studium der Philosophie veranlasst haben. Den Christen könne nicht die Menschenliebe abgesprochen werden, wenn sie jedes vernunftbegabte Wesen mit der Arznei des Logos heilen und mit dem Schöpfer aller Dinge vereinen wollten.

5.5 Heilsgeschichte als göttliches Erziehungshandeln

5.5.1 Die Rücksichtnahme der göttlichen Pädagogik (Buch II)

Breiten Raum in Celsus' Prosopopöie (I 28 - II 79) nimmt der vom Standpunkt des Judentums aus formulierte Vorwurf an die Christen ein, sie seien vom väterlichen Gesetz abgefallen, da Jesus erwiesenermaßen nicht der Messias sei. Seine Widerlegung gibt Origenes vielfachen Anlass, sein Konzept vom Erziehungshandeln Gottes an den Menschen darzulegen. Kaum etwas lässt den Gegensatz zum Gottesverständnis und Gottesbild des Celsus deutlicher hervortreten als dessen polemische Frage, was denn Jesus Edles wie ein Gott getan habe: „*Hat er die Menschen verachtet und verlacht und dessen gespottet, was über ihn kam?*“⁵¹ Diesem nicht aus jüdischer, sondern aus griechischer Sicht formuliertem Verständnis vom Göttlichen setzt Origenes ein Denken entgegen, welches immer wieder um die göttliche Fürsorge für alle Geschöpfe als Inhalt einer Heilsgeschichte kreist, die nur universal verstanden werden kann. Diese Fürsorge, heilsgeschichtlich immer wieder durch menschliches Handeln vermittelt, ist schließlich Grund und Maßstab für das Agieren der christlichen Elite, die jedem Menschen gemäß seinen Möglichkeiten Zugang zu den Heilsgeheimnissen verschaffen will.

⁴⁷ Origenes fügt noch die entsprechende Passage aus dem Hebräerbrief (5,12-14) hinzu.

⁴⁸ III 53 (I 249,11f; Übers. Koetschau 266).

⁴⁹ Als Sykophanten bezeichnet er Celsus schon weiter oben in III 50 (I 246,14).

⁵⁰ Auch in III 74 weist Origenes – in der Form der du-Anrede – darauf hin, dass auch der Philosoph sich an die Ungebildeten wendet, um sie für das Studium zu gewinnen.

⁵¹ II 33 (I 159,27f; Übers. Koetschau 147).

Bereits zu Beginn des Buches wird eine erste Besonderheit der göttlichen Paideia, ihre Rücksichtnahme auf die Fassungskraft der Adressaten, hervorgehoben. Origenes weist zunächst den Vorwurf, die Christen seien vom mosaischen Gesetz abgefallen, mit dem Hinweis zurück, dass dies für die Heidenchristen ohnehin nicht und noch nicht einmal für die Judenchristen gelten könne, da diese ja dem Gesetz gegenüber treu seien (Kap. 1). In diesem Zusammenhang kommt er auf das Judentum der Apostel zu sprechen. Das Herrenwort aus den johanneischen Abschiedsreden „*Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen*“ (Joh 16,12) legt er so aus, dass Jesus seinen noch in jüdischen Vorstellungen, nämlich der buchstäblichen Befolgung des Gesetzes befangenen Jüngern die Wahrheit über das geistig auszulegende Gesetz nicht zu früh mitteilen wollte, um ihren Glauben nicht zu gefährden (Kap. 2). Origenes lässt den irdischen Jesus mit geradezu psychologischem Einfühlungsvermögen auf Herkunft, Erziehung und Prägung seiner Jünger Rücksicht nehmen:

„Er erkannte aber die große Schwierigkeit, die Seele von Meinungen (δόγματα) loszumachen, in die sie fast mit der Geburt eingetreten ist, die sie bis zum Mannesalter festgehalten hat, und die in den Herzen ihrer Anhänger die Überzeugung begründen, daß sie göttlich seien, und daß es gottlos (ἀσεβές) wäre, an ihnen zu rütteln [...]. Deshalb wollte er einen geeigneteren Zeitpunkt abwarten und darüber erst nach seinem Leiden und seiner Auferstehung reden. Denn in Wahrheit wäre die Hilfe denen zur Unzeit gewährt worden, die sie noch nicht fassen konnten, und hätte in ihnen den Glauben zerstören können, mit dem sie Jesus als Messias und Sohn des lebendigen Gottes anerkannten.“⁵²

Jesus wird hier das zugeschrieben, was Origenes bereits im Johanneskommentar dem christlichen Verkündiger anempfiehlt, nämlich Zeitpunkt und Maß der Unterweisung über den geistigen Sinn der Schrift am Fassungsvermögen der Adressaten zu orientieren, um nicht durch eine Überforderung Schaden anzurichten.⁵³ Neu ist hier der Ton geradezu liebevoller Rücksicht und Fürsorge, die es sogar als Asebie erscheinen lässt, anfanghaften und schwachen Glauben durch eine verfrühte Unterweisung in anspruchsvollere Glaubensinhalte und vor allem durch ein unsensibles Infragestellen altvertrauter und von Klein auf lieb gewonnener Überzeugungen zu gefährden. Dabei ist das, was Origenes an dieser Stelle den Juden zuschreibt, durchaus identisch mit dem, was er etwa im Johanneskommentar als Hauptmanko der Simplices kennzeichnet: sich mit der Schrift nur oberflächlich zu befassen, den größeren Wert auf die in ihr enthaltenen Erzählungen zu legen und ihren tieferen Sinn dabei zu verfehlen (Kap. 4). Dass er den christlichen Lehrer in seiner Verkündigungspraxis hier unmittelbar Maß am Verhalten Christi nehmen lässt, wird schon am Ende des siebten Kapitels deutlich, wo er diesen mit den Worten des Paulus aus 1Kor 9,20 den Juden zum Jude werden lässt, um Juden zu gewinnen, und denen, die unter dem Gesetz stehen, ein unter dem Gesetz Stehender, um auch diese zu gewinnen.

Auch an anderen Stellen dieses Buches ist vom Eingehen Jesu auf die Bedürfnisse und Möglichkeiten seiner Zuhörer die Rede, so etwa in Kapitel 39, wo Origenes der gegnerischen Behauptung, Jesus habe nicht einmal seine eigenen Jünger überzeugen können, dessen Erfolg bei der großen Menge gegenüberstellt. Diese sei sowohl durch die Kraft der Wunder Jesu gewonnen worden als auch durch die Überzeugungskraft seiner Rede, die stets auf die Bedürfnisse der Hörer zugeschnitten gewesen sei. Breiteren Raum nimmt die Rücksichtnahme Jesu auf die Verschiedenartigkeit der Menschen dort ein, wo Origenes dem Einwand begegnet, der Aufgestandene hätte doch gerade seinen Widersachern und letztlich allen Menschen erscheinen

⁵² II 2 (I 128,23-129,2; Übers. Koetschau 105).

⁵³ JohKom XX 2,7; s. o. Nr. 1.2.

müssen, um seine Göttlichkeit zu erweisen (Kap. 64-67). Die Betrachtung, dass die Menschen schon vom irdischen Jesus unterschiedliche Auffassungen haben mussten und er ihnen auch je nach ihrem Fassungsvermögen in verschiedener Weise erschienen ist, führt ihn zu der Aussage, dass er sich aus Rücksichtnahme, aus Schonung nach seiner Auferstehung nicht allen geoffenbart habe.⁵⁴ So wie Gott nach dem Alten Testament nur bestimmten Auserwählten zu bestimmten Zeiten erschienen sei, so habe auch sein Sohn ausgewählt, wem er erscheinen wollte, nach „einer bestimmten Auswahl, die einem jeden das Gehörige zumaß“⁵⁵.

Höhepunkt der Auseinandersetzung mit den fingierten jüdischen Einwänden ist am Ende des zweiten Buches die heilsgeschichtliche Einordnung der durch das Evangelium bewirkten Infragestellung jüdischer Positionen. In enger Anlehnung an die paulinischen Gedanken aus Röm 11 reflektiert Origenes die Pädagogik Gottes, die in Voraussicht des jüdischen Unglaubens sich dessen bedient habe, um die Heiden zu berufen und die Unwissenden aus allen Völkern – paulinisch gesprochen, „was vor der Welt töricht ist“ (vgl. 1 Kor 1,27) – in den göttlichen Lehren zu unterrichten (Kap. 78). Gerade die Ausbreitung des Evangeliums in der ganzen Welt und seine erfolgreiche Verbreitung gegen alle Widerstände auch unter den Unvernünftigen erweise die von Celsus bestrittene Göttlichkeit Jesu:

„Und wie soll auch eines Menschen Natur, wenn sie nichts Stärkeres in sich hat, imstande sein, eine so große Menge (πληθος) zu bekehren, und zwar nicht nur Einsichtige⁵⁶ – das wäre nicht erstaunlich gewesen –, sondern auch solche, die höchst unvernünftig und Sklaven ihrer Leidenschaften sind und wegen ihrer Unvernunft (ἐπι τῆ ἀλογίᾳ)⁵⁷ nur schwer zu besserer Einsicht hingeführt werden können? Weil aber Christus ‚Kraft Gottes und Weisheit des Vaters‘ (vgl. 1 Kor 1,24) war, deshalb hat er dies vollbracht und vollbringt es noch, wenn es auch die Juden und Griechen, die nicht an seine Lehre glauben, verhindern wollen.“⁵⁸

Origenes kehrt also die Argumentation des Celsus um, wonach die große Menge leicht zu gewinnen sei. Seiner Meinung nach ist dies gerade deswegen umso schwieriger, da es ja nicht um Täuschung oder irgendwelche rhetorische Kabinettstückchen geht, sondern um die Vermittlung von Einsicht und der Bereitschaft zu sittlichem Lebenswandel, biblisch gesprochen: um Umkehr. Mit dem von Hause aus Einsichtsvolleren könne leichter über Nutzen und Notwendigkeit eines auf die Verwirklichung von Tugenden angelegten Lebensentwurfes Einigkeit erzielt werden als mit der Menge derer, die sich gewöhnlich von Affekten und körperlichen Bedürfnissen steuern lassen. Nur der Kraft Gottes selber, die Veränderung bewirkt und Geschichte zur Heilsgeschichte werden lässt, ist ein solcher Erfolg in dieser Breite und gegen derartige Widerstände zuzutrauen. Dass dieses Geschehen in der Gegenwart andauert und in die Zukunft hinein fortgesetzt wird, erfordert, wie Origenes in der unmittelbaren Fortsetzung deutlich macht, die Tätigkeit derer, die nach dem Vorbild Jesu und in der Nachfolge seiner Jünger sich um die Bekehrung aller Menschen mühen:

„Wir nun werden nicht ablassen, an Gott zu glauben, wie es uns Jesus Christus gelehrt hat, und willig an der Bekehrung jener zu arbeiten, die für die wahre Gottesverehrung blind sind, wenn uns auch die wahrhaft Blinden schmähen, als ob wir mit Blindheit geschlagen seien, und wenn Juden oder Griechen uns beschuldigen, dass

⁵⁴ II 64 (I 186,29f) mit der Nähe zum Wortspiel: ὅθεν φειδόμενος αὐτῶν οὐκ ἐφαίνετο πᾶσιν ἀναστὰς ἐκ νεκρῶν.

⁵⁵ II 66 (I 188,19f; Übers. Koetschau 187): μετὰ τινος κρίσεως ἐκάστῳ μετρούσης τὰ δέοντα.

⁵⁶ Von Koetschau abweichende Übertragung, der die φρόνιμοι mit „Gebildete“ übersetzt.

⁵⁷ Auch hier weiche ich von Koetschau ab, der „Unwissenheit“ übersetzt.

⁵⁸ II 79 (I 201,14-21; Übers. nach Koetschau 204f).

wir die Leute betrügen, während sie es sind, die ihre Anhänger betrügen. Trefflich fürwahr ist der Betrug, den wir ausüben, damit zügellose Menschen enthaltsam werden oder wenigstens nach Enthaltbarkeit streben, und ungerechte gerecht werden oder nach Gerechtigkeit streben, und unvernünftige vernünftig werden oder den Weg zur Vernunft einschlagen [...].“⁵⁹

Es ist das Vorbild Christi selber, das seinen Verkündigern den Weg zur Menge weist. Die Universalität der Heilsbotschaft unterscheidet sich markant von der elitären Haltung des Philosophen, der auf das niedere Volk nur mit Verachtung herabzusehen vermag. Die Paideia Gottes als ein die Menschen und ihre Geschichte formendes Ereignis vermittelt auch nicht das, was man als formale Bildung bezeichnen könnte, sondern Einsicht in die Orthopraxie, die zum Heil führt oder zumindest auf dem Weg dorthin voranschreiten lässt. Mit den Stichworten σωφοσύνη, δικαιοσύνη und φρόνησις macht Origenes deutlich, wie sehr die Anleitung zum rechten Tun Ziel des göttlichen Erziehungshandelns und somit der christlichen Verkündigung ist. Für die Einschätzung dessen, was somit als Simplizität und Vulgarität zu gelten hat, gibt in diesem Text die Metapher der Blindheit den Hinweis: Sie hängt nicht von Intelligenz, Bildung oder sozialer Stellung ab, sondern von der Bereitschaft zur „wahren Gottesverehrung“, die sich in der richtigen Lebensgestaltung erweist.⁶⁰

5.5.2 „Zu allen Zeiten bessert Gott durch sein Wort“ (IV 3)

Dem Einwand des Celsus, der Glaube an eine Menschwerdung Gottes widerspreche dem Wesen der Gottheit und sei derartig sinnlos, dass sich eine Widerlegung im Grunde erübrige, begegnet Origenes mit der Beschreibung einer weiteren Eigenart der göttlichen Paideia. Celsus karikiert den jüdischen und christlichen Messiasglauben mit den beiden rhetorischen Fragen, ob der Sinn einer Herabkunft der Gottheit darin liege, die menschlichen Verhältnisse besser kennen zu lernen, und warum ein solches Herabkommen göttlicher Macht nicht zu einer Verbesserung dieser Verhältnisse geführt habe. Er verwendet dabei das Verb ἐπανορθοῦν, das nach Ausweis der Wörterbücher so viel wie „wieder aufrichten“, „aufhelfen“, „unterstützen“ oder „(etwas) verbessern“ bedeutet. Origenes, der sich gerade bei den Ungebildeten Verunsicherungen durch derartige Sophismen über die göttliche Allmacht vorstellen kann, greift dieses Wort auf und macht es zur Leitvokabel seiner Entgegnung.⁶¹ Der Behauptung, es liege keine Verbesserung der menschlichen Verhältnisse vor und es sei auch keine göttliche Macht dazu vorhanden gewesen, hält er den Hauptsatz seiner Lehre von der Pädagogik Gottes entgegen: „Zu allen Zeiten bessert Gott durch sein Wort“⁶². Nicht erst während der Herabkunft seines Sohnes, sondern in allen Generationen helfe Gott durch sein Wort denen auf, die auf es hören. Die Bereitschaft zum Hören sei allerdings Voraussetzung, denn die göttliche Allmacht hebe keineswegs die Freiheit der Vernunftgeschöpfe auf, und es sei daher auch abwegig, sich dieses Aufhelfen als unwiderstehlichen Zwang vorzustellen, etwa als Einpflanzen

⁵⁹ Ebd. (Z. 22-30; Übers. Koetschau 205).

⁶⁰ Origenes vermag in diesem Zusammenhang durchaus einem Elitarismus gegenüber der großen Menge das Wort zu reden, wie das Ende von Kapitel 45 zeigt: Bei den Jüngern habe von Anfang an das Gebot besondere Geltung besessen, „das Leben zu verachten, das die Vielen (οἱ πολλοί) führen, dagegen sich um das zu bemühen, welches dem Leben Gottes ähnlich ist“ (I 168, 10-12).

⁶¹ 10 Verwendungen alleine in Kap. VI 3, davon fünfmal als Wiedergabe der generischen Formulierung, fünfmal als eigener Text: I 275, 25.26.28.29; 276, 3.5.7.14f.21.22, ferner in Kap. 4: 277,2.3.6.8.12.13 und noch einige weitere Male bis Kap. 10.

⁶² I 275,26-28: ἀεὶ γὰρ ὁ θεὸς τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ [...] ἐπανορθοῖ.

der Arete durch Vorstellungen (φαντασιουμένοις)⁶³ von Gott, die eine vollständige Wegnahme des Bösen bewirkten (Kap.3).

Zu allen Zeiten sende Gott der Menschheit Männer, die zur Tugend mahnen. Unter ihnen gebe es große Unterschiede, und auf eine vollkommene Besserung hätten nur wenige hingearbeitet. Unter ihnen ragten Moses und die Propheten besonders hervor, am größten aber sei die διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἐπανόρθωσις⁶⁴, weil Jesus nicht nur den Bewohnern eines kleinen Gebietes, sondern allen Menschen auf der ganzen Welt Heilung gebracht habe (Kap.4). Damit erübrigt sich auch der Einwand, es sei Gott nicht angemessen, erst nach so langer Zeit sich um die Verbesserung der menschlichen Verhältnisse gekümmert zu haben (Kap. 7). Der Behauptung, durch das Herabkommen Gottes würde die Ordnung der Dinge so gestört werden, dass alles umgestürzt und zugrunde gehen müsste⁶⁵, hält Origenes ein heilsgeschichtliches Denken entgegen, das von der notwendigen Veränderung der Dinge ausgeht, die sich in der moralischen Besserung bei allen zeige, die dem Logos Gottes Zutritt zu ihrer Seele gestatten (Kap. 5). Die Universalität des christlichen Religionsverständnisses wird in der Spitzenaussage zusammengefasst, Christus sei der ἐπανορθωθῆς ὅλου τοῦ κόσμου⁶⁶. Von daher erwächst auch den Christen die Aufgabe, ihren Beitrag zu diesem die Welt verändernden Geschehen zu leisten: τὸ προκείμενον ἡμῖν ἐστὶν ἐπανορθοῦν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων⁶⁷.

Die Einbettung in diesen Kontext macht auch deutlich, wie unangemessen es wäre, die Rede von tieferen Geheimnissen, die Origenes nicht dem einfachen Volk zur Kenntnis bringen möchte – es handelt sich um die Lehre von den Völkerengeln, die hier lediglich angedeutet, in Buch V aber ausführlich behandelt wird – als Beleg dafür zu buchen, dass sich Origenes in der Abgrenzung gegen die Ungebildeten doch auf einer gleichen Ebene mit Celsus bewege (Kap. 8). Vielmehr ist das Konzept einer universalen Erziehung der Menschheit, getragen von liebender Fürsorge⁶⁸ auch und gerade für die schlichteren Gemüter, der Hintergrund, vor dem Aussagen zu verstehen sind wie die am Ende von Kap. 9 zur Abstufung von wissenschaftlicher Forschung und einfacher Gläubigkeit in Bezug auf das Ziel der Heilsgeschichte:

„[...] so wird es die Aufgabe des wissenschaftlich gebildeten Christen sein, die christlichen Lehren mit mannigfachen Beweisen zu begründen, die teils aus den heiligen Schriften entnommen, teils Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sind, während sich der einfachere Christ aus dem Volke (τὸν πολλὸν καὶ ἀπλούστερον), der den kunstvollen Erörterungen über die Weisheit Gottes nicht zu folgen vermag, vertrauensvoll Gott und dem Erlöser unseres Geschlechts hingeben und sich an dessen ‚*eigenem Worte*‘ mehr genügen lassen muß als an dem irgendeines beliebigen andern.“⁶⁹

⁶³ I 276,6.

⁶⁴ I 277,13.

⁶⁵ Vgl. hierzu Lona, Kelsos 221-223.

⁶⁶ IV 9 (I 280,14f).

⁶⁷ IV 10 (I 281,6f).

⁶⁸ Vgl. Schockenhoff 133.

⁶⁹ IV 9 (I 280,21-27; Übers. Koetschau 307).

5.5.3 Partikularität oder Universalität in der Religion? (V 25-32)

Die Lehre von den Völkerregeln wird von Origenes dort ausführlicher dargelegt, wo Celsus selbst von der Verschiedenartigkeit der Völker, ihrer von Alters her gepflegten Gebräuchen und ihrer von Anfang an bestehenden Zuordnung zu verschiedenen „Aufsehern“⁷⁰ schreibt (Kap. 25). Dieser ist durchaus geneigt, jüdische Gesetze und Gebräuche als rechtmäßig und statthaft anzuerkennen, „weil jedes Volk die Gebräuche der Väter, in welcher Form sie auch immer bestehen, in Ehren hält.“⁷¹ Dies sei nützlich, nicht zuletzt auch deshalb, „weil wahrscheinlich die Teile der Erde von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) verschiedenen Aufsehern zugeteilt wurden und nach gewissen Herrschaften verteilt und in dieser Weise auch verwaltet wurden“⁷². Für den Platoniker Celsus sind die Vielfalt der irdischen Welt und die Verschiedenartigkeit der Völker und ihrer Gesetze unter verschiedenen göttlichen Wesen nicht Ergebnis geschichtlicher Prozesse, sondern geradezu metaphysische Gegebenheiten, an denen zu rütteln einer Auflehnung gegen die göttliche Weltordnung gleichkommt. Es geht ihm darum, einerseits das Erwählungsbewusstsein der Juden zu relativieren, halte doch jedes Volk an seinen althergebrachten religiösen Bräuchen fest, andererseits die christliche Religion negativ vom Judentum abzugrenzen, da sie kein ehrwürdiges Alter besitze und Veränderung in die ewige gottgefällige Ordnung bringen wolle: „Nicht gottgefällig aber scheint es zu sein, die Gebräuche (νενομισμένα) abzuschaffen, die an den verschiedenen Orten von Anfang an (ἐξ ἀρχῆς) eingeführt worden sind.“⁷³ Seine Argumentation dient der Zurückweisung des christlichen Anspruchs, eine universale Religion für alle Menschen zu sein, und der Aufrechterhaltung eines Welt- und Menschenbildes, das wahre und universal gültige Erkenntnis nur in der Form der griechischen Philosophie Sache einiger weniger Gebildeter sein lässt, der die partikularen religiösen und sonstigen Gebräuche der Städte und Völker, nicht zuletzt die Opferkulte, als Sache der ungebildeten Masse gegenüberstehen.

a) *Die Widerlegung für die einfacheren Gläubigen (Kap. 26-28)*. Origenes beginnt seine Widerlegung mit einigen allgemeineren Gedanken. Zunächst weist er darauf hin, dass die vielen Anklagen gegen die Juden und ihre Religion, die Celsus an anderer Stelle ausführlich erhebt, angesichts einer gottgefälligen Verschiedenartigkeit der νενομισμένα gegenstandslos wären (Kap. 26). Dann müsse gefragt werden, warum es nicht gottgefällig sein soll, offensichtlich barbarische und unmenschliche Sitten und Gesetze wie zum Beispiel Vaternmord, Blutschande, ritueller Selbstmord, Tötung aller Fremden als Artemisopfer und Opferung von Kindern, wie sie für bestimmte barbarische Völker und Stämme überliefert sind, abzuschaffen (Kap. 27). Vor allem aber verlören Begriffe wie Frömmigkeit oder Gottlosigkeit ihre Bedeutung, wenn einer bestimmten Person das gleiche Tun wie zum Beispiel die religiöse Verehrung von Tieren einmal als gottgefällig, an einem anderem Ort aber als gottlos angerechnet würde. Ein solcher Relativismus könne schließlich auch auf andere Wertbegriffe ausgeweitet werden, womit bereits die Widersinnigkeit der gegnerischen Position evident sei (Kap. 28). Origenes will sich aber nicht mit diesen Argumenten für ein einfacheres (ἀπλούστερον) und allgemeineres (κοινότερον) Verständnis begnügen, sondern für diejenigen Leser der Celsus-Schrift, „die die Sache gründlicher prüfen können, [...] einige wenige tiefere Gedanken, die mit einer gewissen mystischen und geheimnisvollen Betrachtung verbunden sind (ἔχοντά τινα μυστικὴν καὶ ἀπόρρητον θεωρίαν)“⁷⁴, entwickeln.

⁷⁰ ἄλλοις ἐπόπταις; der Gedanke einer Aufteilung der Welt unter göttlichen Wesen oder Dämonen geht auf Platon zurück, vgl. Lona, Kelsos 295f.

⁷¹ V 25 (II 26,5f; Übers. Lona, Kelsos 292).

⁷² Ebd. (Z. 8-11; Übers. Lona, Kelsos 293).

⁷³ Ebd. (Z. 12f; Übers. Koetschau 471).

⁷⁴ V 28 (II 29, 15-17; Übers. Koetschau 475).

b) *Erwägungen zur exoterischen und esoterischen Lehre (Kap. 29)*. In diesem Zusammenhang erfolgt die ausführliche Zitierung und Exegese der biblischen Turmbaugeschichte (Gen 11), die Celsus an einer früheren Stelle seines Werks (fr. IV 21) bereits anspricht, um anthropomorphe Gottesbilder der Bibel zu attackieren. Origenes verknüpft seine Deutung des Bibeltextes mit der biblischen Version des Gedankens der Völkerarchonten in Dtn 32,8f, und zwar in der Septuaginta-Fassung, in der die „Götter“ der Vorlage zu „Engeln“ geworden sind: „*Als der Höchste die Völker zerteilte, als er die Söhne Adams zerstreute, da setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Engel Gottes; und des Herrn Teil wurde sein Volk Jakob, und Israel das Ausmaß seines Erbes.*“⁷⁵ Die Stelle schlägt nicht nur die Brücke zu Celsus' Lehre, sondern erlaubt auch, von der Turmbaugeschichte aus eine Linie durch die gesamte Heilsgeschichte zu legen.

Origenes betont nun ausdrücklich, dass die Darlegung dieses Gegenstandes zu den esoterischen Lehren gehört, die nicht Unwürdigen gegenüber ausgesprochen werden sollen.⁷⁶ Er verwendet dazu das Jesuswort Mt 7,6 („*Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor*“), das er besonders in den Homilien gerne zitiert, um auf tiefere Einsichten hinzuweisen, die der Masse der Zuhörer eigentlich nicht zugänglich zu machen sind.⁷⁷ Nur an dieser Stelle des erhaltenen Gesamtwerkes erfolgt eine Verknüpfung mit Tob 12,7 („*Das Geheimnis eines Königs zu verbergen ist schön*“), einem weiteren Schriftwort, mit dem Origenes gelegentlich das Verschweigen esoterischer Lehren begründet,⁷⁸ und zusätzlich mit Weish 1,4 („*In eine Böses ersinnende Seele wird die Weisheit nicht eingehen, noch wird sie Wohnung nehmen in einem Leibe, der der Sünde verfallen ist*“), um zu unterstreichen, dass eine leichtfertige Preisgabe an Unwürdige gottlos (ἀσεβὲς) wäre. Es genüge eigentlich,

„das mit verborgenem Sinn in der Form einer Erzählung Gesagte nach Art der Geschichte (ἐν ἱστορίας τρόπῳ) darzustellen, damit die Befähigten den Sinn der Stelle für sich selbst mit herausarbeiten können.“⁷⁹

Wie auch sonst entfaltet Origenes dann aber doch auch die angedeuteten tieferen Lehren und zeigt damit einmal mehr, dass es ihm gar nicht um Verschweigen und Abgrenzung geht, sondern um eine Sensibilisierung seiner Adressaten, die alle dazu aufgefordert und eingeladen sind, auf dem Weg der Erkenntnis voranzuschreiten.

c) *Die Erklärung der Turmbaugeschichte (Kap. 30)*. Origenes belässt es zunächst aber in der Schwebe, ob das unmittelbar Folgende bereits tiefere Auslegung oder noch Darstellung „nach

⁷⁵ V 29 (II 30, 8-11; Übers. Koetschau 476).

⁷⁶ Vgl. I 7, wo Origenes explizit die Unterscheidung von exoterischer und esoterischer Lehre auch für das Christentum verteidigt (I 60,7-10; Übers. nach Koetschau 13 mit Abänderungen):

„Wenn es aber gewisse Lehren gibt, die gleichsam auf die exoterischen folgen und nicht zu der großen Menge dringen, so ist dies nicht nur eine Eigentümlichkeit der Lehre der Christen, sondern auch der Philosophen; diese haben nämlich teils exoterische Lehren, teils esoterische.“

⁷⁷ Vgl. oben Kap. 4 zu GenHom 10,1 und DialHer 12-15.

⁷⁸ Die „Biblia patristica“ weist noch fünf weitere Belege aus, einmal im näheren Kontext (CC V 19), einmal in einer Psalmenkatene, dreimal im Römerbriefkommentar: II 4; V 1; und, die markanteste Stelle, VIII 12 (über die Höllenqualen, mit denen die gereinigt werden, bei denen weder das Evangelium noch die Lehre der Apostel gefruchtet hat) (Übers. Heither, FC 2/4, 309):

„Die Gläubigen und sogar die Vollkommenen sollten nämlich solche Gedanken in sich selbst wie ein Mysterium mit Schweigen verhüllen und sie nicht beiläufig den Unvollkommenen (imperfectis) und weniger Aufnahmebereiten (minus capacibus) vortragen. Denn, wie die Schrift sagt, ‚es ist gut, das Mysterium des Königs zu verbergen‘ (Tob 12,7).

⁷⁹ V 29 (II 31,13-16; Übers. Koetschau 477).

Art der Geschichte“ ist, da einerseits seine Erläuterungen schon ab Kapitel 28 als anspruchsvoller angekündigt werden, andererseits zu Beginn des Kapitels 31 erneut vom Überstieg von der geschichtlichen zur geheimnisvolleren Wahrheit die Rede ist.⁸⁰ Wie an vielen anderen Stellen im Werk des Origenes dürfte auch hier nicht einfach ein starres zweiteiliges oder – nach dem vielzitierten Abschnitt zur Hermeneutik in „Peri Archon“ – dreiteiliges Schema seiner Auslegung gerecht werden, vielmehr geht es um die kontinuierliche geistige Vertiefung im Verständnis des bloßen Buchstabens.⁸¹

Wie das folgende Schema zeigt, deutet Origenes die Geschichte vom Turmbau zunächst Zug um Zug:

Gen 11,1	Alle Völker sprechen eine göttliche Sprache	Alle haben „Gedanken des Lichts“
Gen 11,2	Zuzug von den „Ländern des Aufgangs“ Wohnen in der Ebene im Lande Sennaar	Entfernung von den „Gedanken des Lichts“ Wortklärung: „Ausbrechen der Zähne“: Einbüßen der Möglichkeit, sich zu ernähren
Gen 11,3	Herstellung von Ziegeln	Verhaftetsein an irdische Dinge
Gen 11,4	Bau einer Stadt mit einem Turm, der bis zum Himmel reichen soll	Angreifen des Nichtirdischen durch das Irdische „Hochmut, der sich gegen die Erkenntnis Gottes erhebt“ (vgl. 2Kor 10,5)
Gen 11,7f	Verwirrung der Sprache und Zerstreuung über die ganze Erde	Übergabe an Engel zur Strafe je nach Maß des Vergehens

Es ist unschwer zu erkennen, dass Origenes in der Erzählung vom Turmbau sein Schema vom Fall der Vernunftwesen aus der Schau Gottes in die Bedrängnisse und Beschränktheiten des irdischen Daseins aufgrund selbst verschuldeter Nachlässigkeit wiederfinden kann. Der Plural in der Selbstaufforderung Gottes „*Lasst uns herabsteigen und ihre Sprache verwirren*“ wird auf mitwirkende Engel Gottes gedeutet, wie es Origenes einige Zeit vorher schon in einer

⁸⁰ Kap. 31 beginnt mit den Worten:

„Wenn dann jemand bei der Form des geschichtlichen Berichts, der auch an sich etwas Wahres enthält, zugleich aber noch etwas Geheimnisvolles aufweist, dazu imstande ist, der möge auch die Leute betrachten, die ihre ursprüngliche Sprache bewahrt haben [...]“ (II 32,20-22; Übers. Koetschau 478).

⁸¹ Vgl. zum Beispiel IV 16, wo man – in Überbietung von JohKom XXXII 30, 374 (s.o. Nr. 3.3.3) – sogar von einem fünfstufigen Aufstieg sprechen könnte:

„Es sind nämlich gleichsam verschiedene ‚*Gestalten*‘ des Wortes, so wie es jedem von denen, die zur Erkenntnis hingeführt werden, erscheint, entsprechend dem Zustande des Anfängers oder des ein wenig oder mehr in der Erkenntnis Fortgeschrittenen oder desjenigen, der bereits nahe an die Tugend herankommt oder schon in der Tugend selbst lebt.“ (I 285,23-26; Übers. Koetschau 314).

Predigt zum Buch Numeri ausdrücklich formuliert hat.⁸² Diese Stelle ermöglicht es Origenes, den Text mit Dtn 32,8f in Verbindung zu bringen und von hier aus weit auf die folgende Heilsgeschichte auszugreifen.

Zunächst wird die Verschiedenartigkeit der Völker nach dem Turmbau mit der unterschiedlichen Schwere des Vergehens begründet, „je nachdem sie mehr oder weniger Ziegel in Steine, und Lehm in Mörtel verwandelt und aus diesen den Bau hergestellt haben“⁸³. Die Engel führen sie in Gegenden, wo sie durch große Hitze oder Kälte geplagt werden, in Gebiete, deren Boden leichter oder schwer zu bearbeiten ist, in Länder, die voller wilder Tiere sind oder in solche, wo man diese Gefahren nicht kennt.

d) *Der „Teil des Herrn“ (Kap. 31)*. Ein Volk dagegen ist von diesen Bestrafungen ausgenommen: Israel, das Volk des Herrn. Dass an dieser Stelle eine noch vertieftere Interpretation notwendig ist, erklärt sich wohl aus dem Umstand, dass es dafür in der Turmbaugeschichte ja keinerlei Anhaltspunkt gibt und nur die knappe Überlieferung aus Deuteronomium als Basis für die folgenden Erklärungen dient.

Für Origenes muss dieses besondere Volk „im Anfang“ verharret haben, also am Turmbau gar nicht beteiligt gewesen sein. So kann er erklären, dass es die ursprüngliche Sprache bewahrt hat, welche die anderen Völker verloren haben. Dieses Volk allein ist keinem Engel oder Archonten zur Strafe übergeben worden, da es der Herr unmittelbar unter seine Herrschaft gestellt hat. Auch diese Deutung findet sich in der bereits zitierten Numerihomilie: „Es blieb aber die von Adam herrührende Sprache, für die wir das Hebräische halten, jenem Teil der Menschheit, der nicht der Teil irgendeines Engels oder Herrschers geworden ist, sondern der der ‚Anteil des Herrn‘ geblieben ist.“⁸⁴

Ist es bis dahin nicht eindeutig sicher, ob Origenes die Ereignisse im Raum der Geschichte ansiedelt oder – wie in „Peri Archon“ – zur Erklärung einer gerechtfertigten Verschiedenartigkeit der Menschen die platonische Vorstellung von der Präexistenz der Vernunftwesen zu Hilfe nimmt, so wird im Anschließendenden eindeutig auf die Heilsgeschichte Bezug genommen. Denn auch die Geschichte Israels ist darstellbar als ein immer wieder erfolgreiches geringfügigeres oder stärkeres Abweichen von der Gemeinschaft mit dem Herrn. Zuerst seien die Sünden geringfügig, später zahlreicher, aber immer noch erträglich gewesen. Je nach der Schwere habe Gott Strafen als therapeutische Maßnahmen verhängt, bis hin zum Ausliefern an die Herren anderer Länder, von denen schließlich die Assyrer und Babylonier die strengsten gewesen seien. Durch diese Strafen habe sich das Volk auch immer wieder gebessert, nur sei seine Schuld am Ende so groß geworden, dass es in alle Länder zerstreut worden sei.

Diese kurze Zusammenfassung der Geschichte Gottes mit seinem Volk wird von Origenes bis in die eigene Gegenwart weitergeführt: Gott erhält für die erlittenen Verluste Menschen aus anderen Völkern, gibt ihnen heilbringende Gesetze und führt sie zusammen mit denen aus seinem früheren Volk, die nicht gesündigt haben, zur Vollendung (τέλος) hinauf.

e) *Christlicher Universalismus (Kap. 32)*. Mit dieser knappen Darlegung der Heilsgeschichte kann Origenes die Auffassung des Celsus zurückweisen, wonach jedes Volk in der ihm von Anfang an zugewiesenen religiösen Ordnung zu verharren habe. Gegen einen Relativismus, der auf einer gleichen Wertung aller νομοισμμένα besteht, behauptet Origenes, es sei vielmehr gottgefällig (ὄσιος), die vermeintlich von Anfang an bestehenden Νενομισμένα „gegen bessere und göttlichere Gesetze zu vertauschen, die Jesus, mit höherer Macht ausgerüstet,

⁸² NumHom 11,4 (VII 84,7f): Sed et illud, quod in Genesi scriptum legimus, Deum, ad angelos sine dubio loquentem, dicere: „venite confundamus linguas eorum“, quid aliud putandum est, nisi diversi angeli diversas in hominibus linguas inoperati sint ac loquelas?

⁸³ V 30 (II 32,9-11; Übers. Koetschau 478).

⁸⁴ NumHom 11,4 (VII 84,14-16).

gegeben hat“⁸⁵. Gegenüber der statischen Sicht des Celsus vertritt er eine dynamische Sicht der Welt, welche durch die persönliche Lenkung und Erziehung Gottes zu ihrem Ziel geführt wird.

Diese Oikonomia Gottes⁸⁶ kommt allen Menschen zugute. Am Ende seiner Apologie gegen Celsus stellt Origenes dessen Behauptung, nur ein Ignorant könne meinen, dass alle Völker in einem einzigen Gesetz zusammenstimmen werden, den christlichen Universalismus in der Form seiner Apokatastasis-Theorie gegenüber:

„Wir aber sagen, es werde einmal die Zeit kommen, da das Wort alle vernünftigen Wesen beherrschen und alle Seelen zu seiner Vollkommenheit umgestalten wird, sobald ein jeder sich einfach der Vollmacht bedient und das wählt, was er will, und in dem, was er gewählt hat, verharrt.“⁸⁷

Die endgültige Vernichtung alles Bösen und Besserung aller Seelen sieht er unter anderem in einer Zefanja-Prophezeiung ausgedrückt, wonach Gott am Ende alle Sprachen der Völker wieder in die ursprüngliche zurückverwandeln werde.⁸⁸ Damit ist, von der Turmbaugeschichte ausgehend, die Brücke vom Anfang der Dinge bis zu ihrer universalen Vollendung in Gott geschlagen.

5.5.4 Pädagogische Arzneien

Auch in seiner Apologie gegen Celsus kommt Origenes mehrfach auf Sinn und Bedeutung von göttlichen Strafen und deren Androhung zu sprechen. Grund sind, wie schon in „Peri Archon“, bildhafte Aussagen in der Bibel, die bei wörtlichem Verständnis zu anthropomorphen Gottesvorstellungen Anlass geben können. Celsus lässt sich die Gelegenheit natürlich nicht entgehen, solche Aussagen auszuwählen und als Beleg für die Unangemessenheit des christlichen Glaubens zu buchen. Origenes, der ja selbst den Mitchristen immer wieder vorwerfen muss, durch ein buchstäbliches Verständnis den Sinn von Bibeltexten grob zu entstellen, sieht sich mehrfach genötigt einzuräumen, dass die Unterstellungen des Celsus auf zumindest einige Wenige zutreffen, die sich zu Christus bekennen. Umso wichtiger ist es ihm in diesen Passagen seiner Schrift, das Gefälle zwischen einer verständigeren und einer allzu schlichten Auffassung christlicher Glaubensaussagen aufzuzeigen.

Es begegnen all die Aussagen über den pädagogischen Sinn göttlichen Strafhandelns, wie sie in den anderen Schriften des Gesamtwerkes, am meisten ausgearbeitet in der 20. Jeremiahomilie, enthalten sind. Im Abschnitt V 15-24, wo Origenes ausführlicher Vorwürfe bezüglich der Glaubensaussage einer „Auferstehung des Fleisches“ behandelt, legt er dar, wie in der Schrift zum Wohle der großen Menge von schrecklichen Dingen wie dem reinigenden Feuer des Jüngsten Gerichts die Rede sei, dass der tiefer Blickende aber die pädagogische Absicht dieser Aussagen erkenne.⁸⁹ Es sei nicht verwunderlich, dass es bei den Christen Leute gebe,

⁸⁵ V 32 (II 34,10-12; Übers. Koetschau 480).

⁸⁶ Vgl. oben Nr. 2.4.1, bes. Anm. 110.

⁸⁷ VIII 72 (II 288,24 - 289,2; Übers. Koetschau 821).

⁸⁸ Zef 3,7-13 (LXX-Fassung).

⁸⁹ V 15 (II 16,21 - 17,7; Übers. Koetschau 458f):

„Da aber der Geist [wörtl.: der die Dinge mit Weisheit ordnende Logos] das für die große Masse der künftigen Leser der Schrift Passende zubereiten will, so spricht er deshalb weise von furchtbaren Dingen in dunkeln Ausdrücken, um diejenigen einzuschüchtern, die sich nicht anders von der Fülle ihrer Sünden befreien und bekehren können. Indessen wird der gute Beobachter auch so leicht den Zweck herausfinden, den diese furchtbaren und schreckli-

die das eschatologische Feuer als große Vernichtungsaktion der nichtchristlichen Menschheit auffassen, da sie die Tiefe der Schriftaussagen nicht durchdringen könnten (οὐ δυνάμενα διαρθρῶσαι) und auch keine Mühe auf diese Durchdringung verwenden wollten (οὐδὲ βουληθέντα σχολάσαι).⁹⁰ Für sie sei eben Furcht das geeignetste Mittel, vom gottlosen Lebenswandel loszukommen:

„Und wie es sich für die Kinder schickt, daß man ihnen nur Dinge sagt, die ihrem zarten Alter angemessen sind, um sie als ganz unmündige Kinder auf den Weg der Tugend zu bringen: so paßt wohl auch für die von der Schrift als ‚Törichte der Welt‘ und als ‚Unedle und Verachtete‘ (vgl. 1Kor 1,27f) bezeichneten Christen die buchstäbliche Auffassung der von den Strafen handelnden Stellen, da sie sich nicht auf andere Weise zu bekehren und von den vielen Sünden zu befreien verstehen, als wenn sie durch Furcht und die Vorstellung von Strafen dazu veranlaßt sind.“⁹¹

Es wird zu zeigen sein, dass hier so wenig wie an anderen Stellen, wo Origenes einräumt, dass man von Christen auch Törichtes hören kann,⁹² eine Verständigung unter streitenden Intellektuellen auf Kosten der Ungebildeten vorliegt. Für den modernen Leser stellt sich allerdings manchmal ein Befremden bei Aussagen über dieses Heilshandeln ein, die man heute weniger einer göttlichen und eher einer „schwarzen“ Pädagogik zuordnen würde. So weist Origenes gegen Ende des dritten Buches gegenüber dem Vorwurf, die christlichen Lehrer würden „schlechte Menschen“ (πονηροὺς) mit Drohungen zu leeren Hoffnungen verlocken, keineswegs das Verwenden von Drohungen, sondern lediglich die unterstellte Schlechtigkeit zurück: Die Furcht vor Strafen halte die große Menge der Einfältigen und Ungebildeten vor schlechten Taten ja gerade zurück und führe sie sogar zur rechten christlichen Gottesverehrung⁹³. Von schlechter Gesinnung könne doch nicht gesprochen werden, wenn Märtyrer und Bekenner aus Furcht vor ewigen Strafen auch die schlimmsten von Menschen ersonnenen Folterqualen gering achteten. Schlechte Gesinnung könne ferner auch nicht Tugenden wie Enthaltbarkeit, Sittsamkeit oder Gemeinsinn hervorbringen. Zwei Dinge scheinen Origenes hier aus dem Blick zu geraten: Erstens, dass auch eine Furcht, die man nach seiner Argumentation ja noch über die Todesangst stellen müsste, wohl kaum in der Lage ist, derartige gute Gesinnungen und Lebenseinstellungen hervorzubringen, und zweitens, dass man von einer derartigen „Erziehung“ auf ein Gottesbild schließen müsste, vor dem er selbst ja bereits in „Peri Archon“ warnt⁹⁴. Dass die christliche Unterweisung mit „Drohungen“ arbeite, wird auch mit Blick auf die Bibel gerechtfertigt: Diese empfehle selbst die Furcht vor Gott (ὁ πρὸς τὸ θεῖον φόβος) als nützlich für die Menge, die noch nicht in der Lage sei, das höchste Gut um

chen Dinge bei den davon betroffenen Menschen erreichen sollen. [...] Wir waren genötigt, das für die einfacheren Gläubigen (τοῖς ἀπλούστερον πιστεύουσι), die einer einfacheren Ausdrucksweise bedürfen, nicht Passende nur dunkel anzudeuten [...].“

⁹⁰ Bereits in „Peri Archon“ deutet Origenes die biblischen Aussagen von göttlichen Strafen als Pädagogik für diejenigen, welche die Aussagen der Schrift nur buchstäblich verstehen können. Hier ist, anders als etwa in PA IV 2,8 (Vgl. Kap. 2 Anm. 191), sogar von solchen die Rede, welche die Mühe eines tieferen Verständnisses nicht auf sich nehmen *wollen*.

⁹¹ V16 (II 17,21-27; Übers. Koetschau 459).

⁹² Vgl. oben Anm. 45.

⁹³ Noch stimmiger wird Origenes' Antwort, wenn man θεοσεβεία (II 269,18) mit „Gottesfurcht“ übersetzt; Koetschaus Übersetzung, die Furcht vor Strafen bringe die Ungebildeten dazu, „die *christliche Religion* mit ganzem Herzen anzunehmen“ (293; Hervorh. von mir) gibt die Aussage etwas zu ungenau wieder.

⁹⁴ Vgl. oben Nr. 2.1.2 Anm. 47.

seiner selbst willen zu wählen.⁹⁵ Den möglichen Einwand, dass dann die christliche Lehre die Menge der Gläubigen eher zu Aberglauben als Schlechtigkeit erziehen würde, pariert er mit einem dem athenischen Gesetzgeber Solon zugeschriebenen Zitat, nicht die schlechthin besten Gesetze gegeben zu haben, sondern die besten, die den Athenern zuträglich gewesen seien. In ähnlicher Weise lässt er Christus in einer fiktiven Rede zu Wort kommen:

„Die besten Gesetze, die die große Menge (οἱ πολλοὶ) zur Besserung ihrer Sitten bekommen konnte, und die beste Lehre habe ich gegeben, indem ich den Sündern Leiden und Strafen androhte, und zwar nicht erdichtete, sondern wirkliche, die zur Besserung (εἰς ἐπανόρθωσιν) der Widerspenstigen nötig sind, wenn sie freilich auch nicht durchaus die Absicht des Strafenden und die Wirkung der Leiden erkennen. Denn davon wird zum Besten der Menschen vorteilhafterweise teils unverhohlen, teils mit Verhüllung geredet.' [...] Denn wir lehren von ihr [scil. der Gottheit] nur, was wahr ist, und was auch der großen Menge klar zu sein scheint, ihr aber nicht so klar und deutlich ist, wie den wenigen, die die christliche Lehre wissenschaftlich zu betrachten sich bemühen.“⁹⁶

An dieser Stelle zeigt sich einmal mehr, wie Origenes bei der Erörterung göttlicher Strafen sich nach verschiedenen Seiten abgrenzen muss: Gegen krude Gottesvorstellungen, wie sie einem wörtlichen Schriftverständnis entspringen, gerade bei einfacheren Mitchristen vorkommen und Stoff für heidnische Polemik bieten, aber auch gegen eine Haltung der trügerischen Sicherheit und Heilsgewissheit, die dem Ruf zur Umkehr und zu ethischer Anstrengung ihren Ernst nimmt. Letzteres wird besonders deutlich, wenn Origenes, anders als in „Peri Archon“, bei der Behandlung eschatologischer Fragen wie der Lehre von der durch Strafen bewirkten Reinigung die Darlegung sozusagen vor seiner Theorie der Apokatastasis abbricht und das Weitere nur vage andeutet, um bei der Menge keine Missverständnisse zu provozieren.⁹⁷

Das Lavieren zwischen Enthüllen und Verschweigen, zwischen Drohung und Verheißung kann bei isolierter Betrachtung der Einzelstellen den Verdacht nähren, Origenes verteidige in seiner Apologie das Christentum, nicht immer aber die Masse der Christen, deren Mangel an Bildung und Einsicht dem Gelehrten geradezu peinlich ist. Stellt man diesen Aussagen aber jene in der gleichen Schrift an die Seite, die aus einem anderen Blickwinkel vom biblisch verbürgten Strafhandeln Gottes sprechen, so ergibt sich ein wesentlich anderes Gesamtbild, das die Höhe der origeneischen Eschatologie bestätigt.

Wenn in der Bibel von Strafen die Rede ist, die Gott über die Menschen verhängt, so gilt für Origenes auch in seiner Schrift gegen Celsus das Axiom, dass von Gott nichts Böses kommt,

⁹⁵ Vgl. III 78.

⁹⁶ III 79 (I 270,5-15; Übers. Koetschau 294, der allerdings keine Abgrenzung der fiktiven Christusrede bietet).

⁹⁷ Vgl. VI 26 (II 96,11-17; Übers. Koetschau 561):

„Wieviel aber über diesen Gegenstand gesagt werden könnte, das läßt sich nicht allen auseinandersetzen; auch ist hier nicht der Ort, darauf weiter einzugehen. Aber es ist auch nicht ungefährlich, die Erörterung solcher Dinge der Schrift anzuvertrauen, da die große Menge keiner weiteren Belehrung bedarf, als daß die Sünder dereinst werden bestraft werden. Denn zu dem, was darüber hinausliegt, in der Belehrung emporzusteigen, ist nicht vorteilhaft, weil es Leute gibt, die kaum durch die Furcht vor der ewigen Strafe zurückgehalten werden, sich tief in die Flut der Sünde und in die Übel zu stürzen, welche die Sünden zur Folge hat.“

Hier gibt Origenes zu, dass auch die „Furcht vor der ewigen Strafe“ keine sichere Gewähr für das Meiden der Sünde bietet!

die von ihm verhängten Leiden folglich nur Gutes hervorbringen.⁹⁸ Wie Origenes immer wieder betont, sind solche Heimsuchungen als Heilmittel anzusehen, die eine Umkehr zum Guten bewirken,⁹⁹ und wenn dies die Einsichtigeren verstehen, dann sind diese auch aufgefordert, ihren Teil zur Rettung der Übrigen¹⁰⁰ beizusteuern. Es ist dies der Punkt, an dem deutlich wird, dass Origenes sich auch in dieser Sachfrage keineswegs mit Gebildeten auf Kosten der großen Menge verständigen will, und dass er einen Elitarismus überwindet, dem die Menge der Ungebildeten völlig gleichgültig ist. Im Zusammenhang der Darlegung einer göttlichen Oikonomia als eines universalen Heilshandelns geht es ihm darum aufzuzeigen, dass es, um alle, selbst die zum Lernen Unfähigen oder Unwilligen zu erreichen und zu einer besseren Lebensführung anzuhalten, eben verschiedenartiger Werkzeuge bedarf.

Dass dabei Gewaltmittel auch heilsgeschichtlich an nachrangiger Stelle stehen, zeigt eine Aussage im vierten Buch, wonach Christus nach seinem Kommen auf die bei älteren Heilverfahren verwendeten Marterwerkzeuge verzichten konnte, da bei ihm die Lehre (διδασκαλία) allein genügt habe, das Wort überall zu verbreiten.¹⁰¹ Wenn auch das Handeln Christi unter der Leitmetapher des Arztes beschrieben wird, dann geht es nicht um notwendige Strafen, dann wird er vielmehr in Anlehnung an Mk 2,17 parr als der gute Arzt (ἰατρὸς ἀγαθὸς) bezeichnet, der mehr zu den Sündern als zu den Gerechten gekommen sei.¹⁰² Dass alle diese pädagogischen Arzneien nicht im Rahmen einer „Stufung“ oder „Schichtung“ zu verstehen sind und weder auf eine Hintansetzung der geringer Befähigten und weniger Verständigen noch auf eine Aussonderung von Verlorenen hinauslaufen, wird schließlich dort deutlich, wo Origenes den Ausblick auf eine endzeitliche Wiederherstellung aller durch Gott für die Kundigen zumindest andeutet.¹⁰³ Der entscheidende, von 1Kor 3,12 inspirierte Gedanke, dass das von Gott verursachte Feuer nur das Schlechte verbrennt, aber nicht die Schlechten, diese vielmehr reinigt und heilt,¹⁰⁴ bietet die umfassende Klammer für alle auch noch so krude anmutenden Aussagen über göttliches Strafen gegenüber Sündern, zur Einsicht nicht Fähigen oder nicht Willigen. Bei der Frage, ob es eine Grenze dieser pädagogischen Wirksamkeit Gottes, also eine unheilbare Schlechtigkeit gibt, scheint Origenes zu zögern, von der durch die Tradition vorgegebenen Linie abzuweichen¹⁰⁵, gibt dann aber doch seine Präferenz unum-

⁹⁸ Vgl. VI 56, wo Origenes diese Lehre mit ihrer Veranschaulichung durch die Vater-, Erzieher- und Arztmetapher noch einmal zusammenfasst und in den Satz münden lässt, Gott stifte „die körperlichen oder äußerlichen Übel, um so diejenigen zu reinigen und zu erziehen, welche sich durch vernünftiges Wort und vernünftige Lehre nicht erziehen lassen wollten“ (II 127,17-19; Übers. Koetschau 605). Zusammenfassend für das Gesamtwerk vgl. Schockenhoff 134: „Den individuellen Sorgecharakter der Vorsehung erkennt Origenes besonders in der abgestuften göttlichen Strafpädagogie, die er unter einem ausschließlich therapeutischen Gesichtspunkt betrachtet. Einen anderen ‚Strafzweck‘ als den Nutzen und die Heilung der betroffenen Seele kennt Origenes nicht“.

⁹⁹ Vgl. II 24 (I 154,2-6; Übers. Koetschau 139):

„Gott spricht in diesen Stellen wie ein Arzt, der in den Leib des Kranken tiefe Einschnitte macht und ihm schwere Wunden verursacht, um das Schädliche und der Gesundheit Hinderliche aus ihm herauszuholen, und der seine Tätigkeit nicht mit dem Schneiden und den damit verbundenen Schmerzen einstellt, sondern durch ärztliche Behandlung den Körper zu der ihm bestimmten Gesundheit zurückführt.“

¹⁰⁰ Vgl. III 75 (I 267,18f): Die verständigen Christen besitzen die Einsicht über die von Gott verhängten Strafen und nehmen sich der Einfältigen an (οἰκονομοῦσι τοὺς ἀπλουστέρους), sie partizipieren also am Werk der göttlichen Oikonomia, indem sie sich nicht zu schade dafür sind, wie Gott am Heil aller Menschen zu arbeiten.

¹⁰¹ Vgl. IV 9.

¹⁰² Vgl. II 67.

¹⁰³ Vgl. oben Anm. 89 (CC V 15) und 97 (VI 26).

¹⁰⁴ Vgl. außer den beiden in Anm. 103 genannten Stellen noch VI 72.

¹⁰⁵ Vgl. VIII 39 (II 254,7-9; Übers. Koetschau 777):

wunden zu erkennen: In der eschatologischen Spitzenaussage am Ende seiner Apologie bevorzugt er deutlich die Vorstellung, dass es keine Sünde gebe, die nicht von Gott geheilt werden könne, „da das Wort mit seiner ihm innewohnenden Heilkraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel“¹⁰⁶. Ausdrücklich wird hier auch die Grenze der Analogie medizinischer Tätigkeit benannt: Ärztliche Kunst hat ihre Grenzen und auch die besten Medikamente können versagen, die Möglichkeiten Gottes müssen jedoch in Gott angemessener Weise, nämlich als unbegrenzt gesehen werden.

5.6. „...denn es müssen auch die Einfältigen gerettet werden“ (VI 13)

5.6.1 Vom Nutzen einfacher Sprache (VI 1-2)

Mit dem Beginn des sechsten Buches von „Contra Celsum“ setzt auch in der Vorlage ein neuer Hauptteil ein, in dem Celsus – zum Teil bereits behandelte Themen erneut zur Sprache bringend – die griechische Tradition nun auch im Original anführt, um die Christen der Unkenntnis zu überführen.¹⁰⁷ Die meisten seiner expliziten Platon-Zitate finden sich hier¹⁰⁸, und er beginnt mit einem Rückgriff auf einige Stellen aus dem berühmten¹⁰⁹ 7. Brief, um die Lehre Platons von der Erkenntnis des Guten der christlichen Rede von Gott gegenüberzustellen. In diesem Zusammenhang ist auch von den Wenigen und den Vielen die Rede: Im sechsten Kapitel referiert Origenes aus seiner Vorlage das Platon-Zitat „Wenn es mir scheinen würde, dass sich diese Dinge für die Masse (πρὸς τοὺς πολλοὺς) hinreichend beschreiben und be-reden ließen, was hätten wir Schöneres im Leben zu tun, als für die Menschen zu großem Nutzen zu schreiben und allen die Natur ans Licht zu bringen?“¹¹⁰ Etwas weiter schreibt Celsus, Platon freier wiedergebend: „Nur ‚wenigen‘ ist das Gute erkennbar, weil die Menge (οἱ πολλοὶ) mit ‚unaufrichtiger Geringschätzung‘ und erfüllt ‚von hoher und törichter Hoffnung‘ einiges als wahr bezeichnet, als hätte sie ‚etwas Erhabenes gelernt‘“.¹¹¹ Geht es bei Platon um die Begründung, warum er seine Lehre nicht aufgeschrieben hat,¹¹² so wendet Celsus des-

„Was jedoch die für die Gottlosen bestimmten Strafen betrifft, so werden sie nach vergeblicher Anwendung aller Heilmittel später über die Sünder kommen, die in ihrer – wie man sagen könnte – unheilbaren Schlechtigkeit betroffen werden.“

¹⁰⁶ VIII 72 (II 289,6f; Übers. Koetschau 821).

¹⁰⁷ Vgl. Lona, Kelsos 26.315: „Während in Cels. 4-5 – sogar schon in der Kritik des fiktiven Juden in Cels. 1-2 – die griechische Überlieferung den Hintergrund bildete, tritt sie jetzt in den Vordergrund und beherrscht die Szene. Die Wiederaufnahme von Themen, die bereits Gegenstand der Kritik gewesen sind, erfolgt im Zeichen eines deutlichen Kontrastes mit dem klassischen Erbe der Antike.“

¹⁰⁸ 11 von insgesamt 16 in den ersten zwanzig Kapiteln von CC VI, vgl. die Übersicht bei Lona, Kelsos 43.

¹⁰⁹ Sie werden zum Beispiel auch von Clemens von Alexandrien in seinen „Stromateis“ zitiert, um die Übereinstimmung der griechischen Philosophie mit dem christlichen Glauben zu belegen, vgl. Lona, Kelsos 319.

¹¹⁰ VI 6 [Platon, Ep. VII 341 D] (II 75,27 – 76,3; Übers. Lona, Kelsos 316).

¹¹¹ VI 8 (II 77,22-25; Übers. Lona, Kelsos ebd.).

¹¹² Vgl. Lona, Kelsos 321: „Die ‚wenigen‘ bei Platon sind diejenigen, für die es gut wäre, eine schriftliche Fassung von seiner Lehre zu besitzen, die sie aber selbst nach wenigen Hinweisen herausfinden könnten. [...] Nach Platon wäre der Zugang zu einer schriftlichen Vorlage seiner Lehre bei vielen Menschen nur Anlass zu unaufrichtiger Geringschätzung – bezogen auf die anderen, die eine solche nicht besitzen –, bzw. zu einer hohen und törichten Hoffnung, etwas Erhabenes gelernt zu haben – weil sie in Wirklichkeit nichts gelernt haben.“

sen Worte gegen die Christen und ihre vermeintlich törichten Hoffnungen, wobei er den elitären Gedanken, die Erkenntnis des Guten sei nur wenigen erkennbar, deutlich herausstreicht. Origenes, der schon zuvor seine eigene Kennerschaft der platonischen Schriften herausgestellt hat,¹¹³ beginnt seine Entgegnung mit einer geradezu programmatisch anmutenden Ausführung über die Vorzüge der einfachen Sprache christlicher Verkündigung gegenüber der Sprache des von ihm ja durchaus geschätzten¹¹⁴ Philosophen:

„Es ist die Aufgabe der Verkünder der Wahrheit so viele Menschen wie möglich zu fördern und ihr aus Menschenliebe (διὰ φιλανθρωπίαν) möglichst jeden zuzuführen, nicht nur den Klugen, sondern auch den Unverständigen (οὐ μόνον ἐντροχιῇ ἀλλὰ καὶ ἀνόητον), und weiterhin nicht nur die Griechen und dabei die Barbaren ausschließend. Es ist eine besonders glückliche Sache¹¹⁵ auch die ungesittetsten und ungebildeten¹¹⁶ Menschen (τοὺς ἀγροικοτάτους καὶ ἰδιώτας) zu bekehren. Es ist klar, dass man dann auf eine Sprache bedacht sein muss, die gemeinverständlich ist und jedermanns Ohr zu fesseln vermag. Die aber die Ungebildeten als Sklavenseelen (ὡς ἀνδραπόδοις), die nicht fähig sind, die richtige Abfolge in der Ausdrucksweise und in der Ordnung des Verkündeten aufzufassen, von sich weisen und nur auf ein wissenschaftlich gebildetes Publikum bedacht sind, die beschränken ihr gemeinnütziges Bestreben (τὸ κοινωνικὸν) auf einen recht engen und kleinen Kreis.“¹¹⁷

Die Universalität christlicher Verkündigung wird in dieser Textpassage dem Elitarismus heidnischer Philosophie und Bildung mit aller Konsequenz gegenübergestellt: Einfache Sprache erscheint hier nicht als defizitär, als bloßes Zugeständnis an eine Menge, die Besseres nicht zu fassen vermag. Sie ist bereits selbst das Bessere, als solches ausgewiesen durch ihre Reichweite und Wirkung. Im Unterschied zur christlichen φιλανθρωπία beschreibt Origenes mit erkennbarer Ironie eine philosophische Auffassung von Gemeinwohl (κοινωνικόν¹¹⁸), die mit der Menge der Menschen nichts zu tun haben will. Die Vorstellung erscheint

¹¹³ So zum Beispiel in IV 39, wo er aus Platons „Symposion“ die mythische Erzählung von der Zeugung des Eros referiert.

¹¹⁴ Vgl. Crouzel, Origène 208: „Platon est certainement pour Origène le sommet de la pensée grecque, de la pensée humaine en dehors de la révélation, et il s’en inspire constamment, au moins sous la forme que lui donnait le Moyen Platonisme.“ Ebd. aber auch die Einschränkung: „Malgré sa grande admiration il conserve à l’égard de Platon son indépendance et son sens critique.“

¹¹⁵ Die Stelle ist textkritisch schwierig, da weder πολὺ δὲ τὸ ἡμέρον überzeugt, wie es der Codex Vaticanus bietet und wie es Koetschau zunächst in seiner Ausgabe übernommen hat, noch die Lesart πολὺ δὲ τὸ ἡμέτερον aus der Überlieferung der Philocalie, die Koetschau seiner Übersetzung von 1927 als Zugeständnis an die Korrekturvorschläge P. Wendlands und F. Winters zu Grunde legt; neuere Ausgaben und Übersetzungen (Chadwick, Borret, Marcovich) übernehmen die Konjekture εὐήμερον von A. Wifstrand aus den vierziger Jahren. Zur Übersetzung vgl. Chadwick, Contra Celsum 316: „It is a very excellent thing if someone is able to convert even the most stupid and uneducated yokels“ und Borret SC 147, 179: „et c’est une action très civilisatrice que de pouvoir convertir même les plus rustres et les simples“.

¹¹⁶ Anders als Koetschau, der – trotz seiner Wiedergabe von ἰδιῶται mit „ungebildete Leute“ bereits im folgenden Kapitel VI 2 – hier und weiter unten mit „einfältigen“ übersetzt.

¹¹⁷ VI 1 (II, 70,8 - 71,4 mit der textkritischen Korrektur in 70,12; ich folge hier nicht der zum Teil recht freien Übersetzung Koetschaus).

¹¹⁸ Der Begriff begegnet rund ein dutzend Mal in „Contra Celsum“ und erscheint ausnahmslos in positiver Bedeutung im Sinne eines menschenfreundlichen Verhaltens und einer Teilnahme für andere; in IV 83 (I 354,1) bezeichnet er die Pflichten gegenüber dem Mitmenschen, die gerade der Philosoph kennen muss; fast synonym begegnen φιλανθρωπία und κοινωνικόν in VII 59 (s.u.); am meisten vergleichbar ist – in der von Koetschau bevorzugten Fassung der Handschrift A – eine Stelle in I 64 (I 118,2): „...jene Leute, die auf ihr Gemeinschaftsgefühl stolz sind, sollten unserem Glauben Dank

nicht abwegig, dass Origenes damit vielleicht auch auf eine eigene Entwicklung vom alexandrinischen Professor, der vorzugsweise „auf ein wissenschaftlich gebildetes Publikum bedacht“ war, zum Seelsorger, dessen Glück die Bekehrung auch der Unverständigen und Ungebildeten ist, reflektiert.¹¹⁹ Wo er die einfache Sprache biblischer, vor allem jesuanischer und apostolischer Verkündigung gegen den Hohn philosophischer Angriffe verteidigen muss, setzt er die allgemeine Verständlichkeit einer Verkündigung in den gleichen Rang wie ihren Wahrheitsgehalt, wie die unmittelbare Fortsetzung der oben zitierten Stelle zeigt.¹²⁰ Hier wird von Origenes Platon nicht mehr als das Muster nichtchristlichen Philosophierens gerühmt, denn es seien nur Wenige, die ihn in die Hand nähmen, und nur Wenige hätten daher auch einen Nutzen von ihm. Der geschliffenen Diktion eines Platon stellt er ein Beispiel aus der griechischen Philosophie gegenüber: Es ist Epiktet, der auch von einfachen Leuten, die sich seinem förderlichen Einfluss unterziehen wollten, bewundert werde.

Einmal mehr orientiert sich Origenes im Folgenden an Paulus, der mit einer Aussage aus dem ersten Korintherbrief (1 Kor 2,4f) den Weg zu einer theologischen Begründung dieser Relativierung menschlicher Gelehrsamkeit aufzeigt. Eine Rede könne argumentativ noch so bestehend und intellektuell noch so wertvoll sein, Wirksamkeit erreiche sie nur, wenn sie nicht sich selbst genügend (αὐταρκής) sei, sondern wenn durch die Mitwirkung göttlicher Gnade der Weg in die Seelen der Menschen gebahnt werde:

„Das göttliche Wort spricht sich dahin aus, daß die Rede, selbst wenn sie an sich wahr und höchst überzeugend sei, nicht genüge, um in die menschliche Seele einzudringen, wenn dem Redenden nicht auch eine gewisse Kraft von Gott verliehen würde, und wenn nicht der Hauch der Anmut auf den Worten ruhe, die ebenfalls nicht ohne Gottes Mitwirkung den Personen zuteil wird, deren Rede wirksam ist.“¹²¹

Deshalb sei es auch den Jüngern gelungen, überall auf der Welt die Menschen für das Gute empfänglich zu machen, obwohl sie nach dem Maßstab der griechischen Philosophie Ungebildete (ἰδιῶται) gewesen seien.¹²² Zwei wesentliche Gedanken werden in diesen beiden Anfangskapiteln des zweiten Buches ausgedrückt: Die Bedeutung der Hinwendung auch zum einfachen Volk und die Relativierung menschlicher Bildung und Weisheit durch die Notwendigkeit göttlicher Gnade. Sie werden, zum Teil miteinander verschränkt, vor allem im sechsten und siebten Buch, konzentriert in den beiden Kernpassagen VI 1-18 und VII 41-60, weiter ausgeführt und vertieft. In ihnen gewinnt Origenes, immer wieder inspiriert durch paulinische Theologie, in besonderem Maß Distanz zum Menschenbild der Philosophen.

wissen [...] und ihm zum wenigsten bezeugen, daß er, wenn auch nicht wahr, so doch jedenfalls dem Menschengeschlechte nützlich sei“ (Übers. Koetschau 91).

¹¹⁹ Wie wichtig diese Hinwendung zu allen Menschen Origenes ist, wird auch an anderen Stellen deutlich, so zum Beispiel in VIII 50, wo sie eine schöpfungstheologische Begründung erfährt (s.u.).

Etwas später, in VIII 54, legt Origenes anhand der Heilung der verkrümmten Frau (Lk 13,10-17) dar, wie Jesus selbst das Maß vorgibt, im Zuge der Überwindung Satans allen dazu zu verhelfen, sich aufzurichten.

¹²⁰ VI 2 (II 71,5-12; Übers. Koetschau 527):

„Ich habe diese Bemerkung gemacht, um die einfache Sprache der Schrift, die durch den Glanz des kunstgemäßen Ausdrucks in Schatten gestellt zu werden scheint, gegen die Angriffe zu verteidigen, die Celsus und andere dagegen erheben. Denn unsere Propheten, Jesus selbst und seine Apostel, sahen auf eine Art des Ausdrucks, der nicht nur das Wahre zum Inhalt hatte, sondern auch die große Menge (τοὺς πολλοὺς) zu gewinnen vermochte, bis ein jeder, so angetrieben und gewonnen, wie seine Kraft es erlaubte, zu dem Verständnis jener Geheimnisse emporstieg, die in den anscheinend einfachen Worten enthalten sind.“

¹²¹ Ebd. (II 71,26 – 72,3; Übers. Koetschau 527f).

¹²² Vgl. ebd.

5.6.2 Natur und Gnade

Bereits in einer Textpassage im vierten Buch, wo Origenes dem Vorwurf begegnen muss, die biblischen Schriften seien unsinnig und taugten nicht zur allegorische Deutung, finden sich beide Gedanken vereinigt. Celsus verhöhnt zuvor die Juden als aus Ägypten entflohene Sklaven, die zu ihren heiligen Texten krude Erzählungen von der Entstehung und frühen Geschichte der Menschen rechnen. Es gebe unter ihnen und unter den Christen einige Vernünftigeren, die sich solcher Märchen schämten und sie daher allegorisch deuten würden, obwohl die Minderwertigkeit dieser Geschichten dergleichen gar nicht erlaube.¹²³ Origenes kontert unter anderem mit längeren Zitaten aus Hesiod (Mythos von der Erschaffung der Pandora) und Platon (Geburt der Venus)¹²⁴, die bei wörtlicher Auslegung noch viel anstößiger erscheinen müssten als die Erzählung von der Erschaffung Adams, und – wie schon in I 18¹²⁵ – mit dem Hinweis auf den Doppelsinn des Ausdrucks (τὴν διπλόην τῆς λέξεως) in den Formulierungen des Mose, der diese sowohl für die Einfacheren als auch für die Verständigeren nützlich mache. Zwei wesentliche Unterschiede zwischen Mose einerseits und Platon und den anderen griechischen Autoritäten andererseits macht Origenes fest: Wer die Erzählungen Platons zu prüfen verstehe, erkenne, dass dieser seine Lehren „der großen Menge wegen“ in die Form der mythologischen Erzählung gekleidet habe, um ausschließlich den Verständigeren seine Botschaft zukommen zu lassen.¹²⁶ Mose hingegen habe nicht nur diese im Auge, sondern, anders als Platon, auch den Nutzen der großen Menge.¹²⁷ Außerdem komme das tiefere Verstehen der Schrift nicht nur durch eigene Anstrengung zustande, sondern bedürfe der Gnade Gottes,¹²⁸ die, mit Paulus gesprochen, den Schleier des Nichtverstehens vom Herzen des Lesers wegnehme, der „in seinen Gebeten ohne Unterlaß spricht: *Öffne meine Augen, daß ich deine Wunder aus deinem Gesetz erkennen kann!*‘ (Ps 118,18)“¹²⁹.

Deutlicher beschreibt Origenes die Grenzen der natürlichen Gotteserkenntnis im Abschnitt VII 42-44, wo es wiederum um eine Abgrenzung gegenüber Platon geht. Unmittelbarer Kontext ist die Anklage des Celsus, die Christen, über deren Glauben an eine Menschwerdung Gottes er sich zuvor ausführlich ausgelassen hat, wollten Gott über die sinnliche Wahrnehmung erkennen. Unter Berufung auf die alten Autoritäten und besonders auf Platons „Timaios“ versucht er die Christen darüber zu belehren, dass die Erkenntnis Gottes, die selbstverständlich nur mit dem Verstand möglich sei¹³⁰, nur wenigen vorbehalten ist:

¹²³ Vgl. IV 31-52.

¹²⁴ Vgl. ebd., Kap. 38f.

¹²⁵ Vgl. oben Nr. 5.3.

¹²⁶ Vgl. IV 39.

¹²⁷ IV 50 (I 324,1-5; Übers. nach Koetschau 367):

„Denn unser Schrifttum nimmt auch auf die Menge der einfachen Gläubigen Rücksicht (τὰ γὰρ ἡμέτερα ἐστόχασται καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἀπλουστέρων), während dies die Verfasser der griechischen Fabeleien nicht beachtet haben. Und darum handelt Plato so unrecht nicht, wenn er derartige Mythen und derartige Dichtungen von seinem Staate ausschließt.“

¹²⁸ Ebd. (I 323,8f): ὅπερ ,κάλυμμα περιαιρεῖται’ τοῦ θεοῦ δωρουμένου.

¹²⁹ Ebd. (Z. 11f; Übers. Koetschau 366).

¹³⁰ VII 36 (II 186,18-27; Übers. Lona, Kelsos 406):

„Wenn ihr die Augen der Sinn[e] schließt und mit dem Verstand nach oben schaut; wenn ihr euch vom Fleisch abwendet und die Augen der Seele aufweckt: Nur auf diese Weise werdet ihr Gott sehen. Und wenn ihr einen Anführer für diesen Weg sucht, dann müsstet ihr vor den Betrugern und Gauklern und vor denen, die für Gespenster werben, fliehen, damit ihr euch nicht ganz und gar lächerlich macht, wenn ihr die anderen, die sich als Götter zeigen, als Gespenster lästert, ihn aber, der erbärmlicher ist als die echten Gespenster und nicht einmal ein Gespenst ist, sondern ein wirklicher Toter ist, verehrt und einen Vater sucht, der ihm ähnlich ist.“

„Ihr seht, wie der Weg der Wahrheit von den Sehern und Philosophen gesucht wird, und wie Platon erkannt hat, das es nicht allen möglich ist, auf diesem Weg zu gehen. Da aber deswegen weise Männer ihn gefunden haben, damit wir eine gewisse Vorstellung von dem Unnennbaren und Ersten erhalten könnten [...], will ich das lehren, was sonst unsagbar bleibt.“¹³¹

Grundlage für diese fiktive Rede des Platonikers ist der Satz des Meisters aus Tim 28c: *„Den Schöpfer und Vater dieses Weltalls aufzufinden ist schwer, und nachdem man ihn aufgefunden hat, ihn allen mitzuteilen, ist unmöglich.“*¹³² Origenes räumt Platon zwar ein, bedeutsame Worte gesprochen zu haben, gibt aber zu bedenken, dass es von größerer Menschenliebe zeuge, wenn der Logos durch seine Inkarnation allen zugänglich geworden sei. Zudem spricht er im Hinblick auf das Ergebnis – hier klingt bereits Röm 1,18ff an – Platon und den anderen griechischen Philosophen ab, den „Schöpfer und Vater dieses Weltalls“ gefunden zu haben. Zur Begründung verweist er auf die natürlichen Grenzen des menschlichen Erkenntnisvermögens und auf die Notwendigkeit göttlicher Hilfe:

„Wir dagegen lehren, daß die menschliche Natur nicht hinreichend befähigt (αὐτάρκης) ist, Gott irgendwie ‚zu suchen‘ und ‚in reiner Weise zu finden‘, wenn ihr nicht Hilfe zuteil wird von dem, den sie sucht. Dieser läßt sich aber von denjenigen finden, die alles tun, was in ihren Kräften steht, und dann bekennen, daß sie seiner bedürfen, und offenbart sich denen, die er seiner Erscheinung für würdig hält, so, wie Gott eben von einem Menschen erkannt werden kann, und soweit eine menschliche Seele, die noch mit dem Leibe verbunden ist, ihrem Wesen nach Gott zu erkennen vermag.“¹³³

Einsicht in die eigene Bedürftigkeit ist also neben der Anstrengungsbereitschaft unabdingbare Voraussetzung für die Gotteserkenntnis. Wenn der Platoniker meint, es gebe für den menschlichen Verstand drei Formen für den Weg der Gotteserkenntnis, nämlich die σύνθεσις mit anderen Vorstellungen, aus der dann die alles andere überbietende Größe Gottes hervorgehe, zweitens die Unterscheidung von ihnen (ἀνάλυσις) im Sinne einer via negationis und drittens der Vergleich (ἀναλογία) mit ihnen, um Innerweltliches auf Transzendentes übertragen zu können,¹³⁴ dann hält dem Origenes seinerseits die Unerkennbarkeit Gottes nur mit dem Mitteln des Verstandes entgegen. Mit dem Jesuswort *„Niemand kennt den Vater, nur der Sohn und der, dem es der Sohn offenbaren will“* (Mt 11,27 / Lk 10,22) begründet er die christliche Lehre, dass Gotteserkenntnis nur durch Offenbarung, durch „Gnade, die von oben her und verbunden mit einer gewissen Verzückung (μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ) in die Seele eindringt“¹³⁵, möglich ist. Da sie die Kräfte der menschlichen Natur grundsätzlich übersteige, gebe es auch so viele falsche Gottesvorstellungen. Wie so häufig ist es Paulus, der Origenes den passenden Gedanken für die Begründung des göttlichen Gnadenhandelns finden lässt:

„Gott aber, glaub’ ich, sah die Prahlerei oder die Überhebung derjenigen, die auf ihre eigene Gotteserkenntnis und Ergründung der göttlichen Dinge, die sie der Philosophie verdanken, stolz sind, aber ganz ähnlich wie die ungebildetsten Leute (παρὰ πλεσίως δὲ τοῖς ἀπαιδευτοτάτοις) zu den Götterbildern und ihren Tempeln und den Mysterien, die in aller Munde sind, fortstürzen. Deshalb ‚wählte er, was vor der

¹³¹ VII 42 (II 192,29 - 193,1; Übers. Lona, Kelsos 409f).

¹³² Ebd. (192,25f; Übers. Lona, Kelsos 409).

¹³³ Ebd. (193,16-22; Übers. Koetschau 695).

¹³⁴ Vgl. VII 44 und dazu Lona, Kelsos 411.

¹³⁵ VII 44 (II 195,1f; Übers. Koetschau 697).

Welt töricht ist, aus', nämlich die einfachsten (ἀπλοῦςτάτους) unter den Christen, die aber ein sittsameres und reineres Leben als viele Philosophen führen, *„um die Weisen zu beschämen'* (1Kor 1,27), die sich nicht scheuen, mit leblosen Dingen wie mit Göttern oder Abbildern von Göttern zu verkehren.“¹³⁶

Hier erscheint ein Geschichtsdenken, das nicht nur das Verhältnis von altem zu neuem Bund, sondern mit dem Ausgreifen auf die griechische Welt letztlich die gesamte Geschichte umfasst. Bemerkenswert – auch im Hinblick auf spätere Formen christlicher Frömmigkeit – ist die angefügte Verhöhnung einer gerade bei den Gebildeten zu findenden Auffassung, die Verehrung von Götterbildern finde ihre Rechtfertigung darin, dass man im Gebet vom sichtbaren Bild als Sinnbild zum unsichtbaren Gott aufsteigen könne. Origenes hält dem entgegen, dass selbst der ungebildete Christ keiner geheiligter Orte oder Gegenstände bedürfe, um im Gebet die Augen des Körpers schließend und gleichsam die der Seele öffnend zu Gott zu gelangen. Im weiteren Verlauf der Behandlung platonischer Lehren kommt er über das christliche Gebet schließlich zu der wichtigen Aussage, dass Gott den Glauben der Ungebildeten (ἰδιωτῶν πίστιν) ebenso wohlgefällig annehme wie die verständige Frömmigkeit der Menschen, die mit größerem Scharfsinn begabt sind.¹³⁷ Immer wieder hält Origenes den Herabsetzungen der Christen als Ungebildete und Unwissende und dem Rühmen philosophischer Einsicht die Aussagen aus Röm 1,18-32 entgegen und stellt den dort aufgelisteten moralischen Verfehlungen der Heiden die auch von den einfachen Christen gelebten Tugenden als Entsprechungen göttlichen Gnadenhandelns gegenüber.¹³⁸

5.6.3 Erkenntnis und Menschenliebe (VI 3-18)

Die Verteidigung einfacher Sprache in Schrift und Verkündigung, die Origenes zu Beginn des sechsten Buches vorträgt, wird auch in den folgenden Kapiteln fortgeführt. Gegen Platon, dem er Gotteserkenntnis durchaus zuspricht, setzt er die Autorität des Paulus, dessen einschlägige Darlegung (Röm 1,18-23) er ausführlich zitiert und so zum Urteil über die griechische Weisheit gelangt: Wer Erkenntnis erlangt habe, es aber an einer dieser Erkenntnis ent-

¹³⁶ VII 44 (II 195,13-21; Übers. Koetschau 698).

¹³⁷ Vgl. VII 46.

¹³⁸ Man wird zumindest die Frage stellen dürfen, ob vor diesem Hintergrund eine Konjekture in VII 49 (II 200,14), die Paul Koetschau erst im Zuge seiner Übersetzung eingefügt hat (Koetschau 705 Anm. 2: „Or. II 200,14 schreibe ich: ἄν <τι> σεμνότητος.“) und die von den Späteren kommentarlos übernommen wird (Chadwick S. 437 Anm. 1: „Read ἄν <τι> σεμνότητος with K. tr.“; Borret, SC 150, 130 beiden folgend: „τι add Ktr Ch“; Marcovich S. 502: „τι add. Koetschau“²⁴) Koetschaus abschwächende Übersetzung (704f) erfordert:

„Aber auch bei denjenigen Christen, die teils wegen ihrer großen Unbildung (διὰ πολλὴν ἰδιωτεῖαν), teils wegen ihrer Einfalt (δι' ἀπλότητα), teils weil sie von niemand zu der vernünftigen Frömmigkeit aufgefordert wurden, solche tiefe Untersuchungen nicht angestellt haben, aber doch an den allmächtigen Gott und seinen eingeborenen Sohn, an Gott, das Wort, glauben, dürfte sich doch wohl <etwas> Heiligkeit und Reinheit und oft auch eine bessere Einfachheit und Schlichtheit des Charakters finden, während jene, *die sich als Weise ausgeben'* (vgl. Röm 1,22), von diesen Tugenden so weit entfernt sind, daß sie mit Knaben widernatürliche Laster begehen, *„Männer an Männern Schamloses verübend'* (vgl. Röm 1,27).“

Das zwischen ἄν und σεμνότητος eingefügte <τι> lässt die Heiligkeit und Reinheit der einfacheren oder ungebildeten Christen nur noch in abgeschwächter Form preisen, es ist dann eben nur noch *etwas* Heiligkeit und Reinheit, die Origenes rühmt. Ähnlich übersetzt Borret, SC 150, 131: „et l'on peut trouver chez eux un degré de sérieux et de pureté“; in der englischen Übersetzung wirkt sich die Einfügung weniger einschränkend aus (Chadwick 437): „you would find among them a reverence and purity“.

sprechenden Praxis der Gottesverehrung (θεοσέβεια) fehlen lasse, halte die Wahrheit nieder und unterliege der Strafe (Kap. 3). Wenn Celsus den 7. Brief Platons in der Absicht zitiert, die Exklusivität höheren Erkennens zu behaupten, nutzt Origenes erneut die Gelegenheit, die eigene Vertrautheit mit Platon zu zeigen, indem er seinerseits aus der Einleitung der „Politeia“ die Erzählung des Sokrates von seinem Hinabsteigen zum Piräus und seiner Teilnahme am Götterfest sowie aus dem Schluss des „Phaidon“ dessen berühmte letzte Worte, den Auftrag, Asklepios einen Hahn zu opfern, zitiert, um aus diesen Beispielen Belege für die Worte des Paulus zu gewinnen. Wenn man Leute, die sich auf ihre große Weisheit und Gottesgelehrsamkeit etwas einbilden (τοὺς ἐπὶ σοφία μέγα φρονούντας καὶ θεολογία), Abbilder von Menschen anbeten sehe, dann könne man nur zu dem Schluss gelangen, den Paulus in 1 Kor 1,18-31 formuliert: dass Gott wegen des Versagens der Griechen in Bezug auf die rechte Gottesverehrung die Törichteren, Schwachen, Niedrigen und Verachteten auswähle, um die Weisen zu beschämen (Kap. 4). Die großen Erkenntnisse Platons über das höchste Gute lässt Origenes gelten, macht dem Philosophen aber zum Vorwurf, damit weder bei sich selbst noch beim Leser die reine εὐσεβεια gefördert zu haben. Im Gegensatz dazu habe die einfache Sprache der Bibel bei denen, die in rechter Weise zu lesen oder zu hören vermögen, eine geradezu göttliche Begeisterung entfacht¹³⁹ (Kap. 5).

Wenn Origenes fast im gleichen Atemzug den esoterischen Charakter christlicher Weisheitslehren¹⁴⁰ hervorhebt, dann ist auch hierbei der Kontext mit seiner Behandlung der oben zitierten Platon-Stellen maßgeblich. Platon werde zugebilligt, noch höhere Dinge als die von ihm Niedergeschriebenen erkannt zu haben. Origenes setzt das ungeschriebene Wissen der Propheten dagegen und versteht auch neutestamentliche Aussagen esoterisch¹⁴¹ (Kap 6). Seine Entgegnung verläuft also zweigleisig: Einerseits verteidigt er die Unterweisung auch für die Ungebildeten, andererseits will er zeigen, dass das Christentum und seine biblische Tradition mit allen höheren Ansprüchen griechischen Geisteslebens mithalten kann. Dass man von Gott nicht alles aussagen könne, hätten schon Mose und die Propheten gewusst (Kap.4), dass man der großen Menge nicht alles anvertrauen könne, sei den Verfassern der biblischen Schriften dank der Gnade Gottes besser bewusst gewesen als Platon, denn sie hätten besser als dieser gesehen, „was sie schreiben durften, und wie sie es schreiben mußten, was sie dagegen der großen Menge (εἰς τοὺς πολλοὺς) unter keiner Bedingung schriftlich mitteilen durften, auch was sie sagen, und worüber sie schweigen sollten.“¹⁴² Von den Schriften belehrt, wüssten die Lehrer des Christentums um die Bedeutung beweiskräftiger Lehre¹⁴³, und wenn sich unter den

¹³⁹ II 75,21f: ἡ δὲ τῶν θείων γραμμάτων εὐτελῆς λέξις ἐνθουσιᾶν πεποίηκε τοὺς γνησίως ἐντυγχάνοντας αὐτῆ.

¹⁴⁰ In VI 6 kulminieren einige weitere Aussagen in Contra Celsum, die von tieferen, nicht für alle bestimmten Lehren sprechen, vgl. I 12,31; V 48; VI 18; VIII 32.

¹⁴¹ Ezechiel verzehre das Buch, damit er es nicht Unwürdigen preisgebe (vgl. Ez 2,9f; 3,1f); Johannes habe es ähnlich gemacht (vgl. Offb 10,9f), Paulus habe unaussprechliche Worte gehört, die ein Mensch nicht aussprechen könne (vgl. 2 Kor 12,4); Jesus selbst habe im kleinen Kreis Lehren vorgetragen, die das Fassungsvermögen der Menge überstiegen hätten und daher auch nie aufgezeichnet worden seien (vgl. Mk 4,34).

¹⁴² VI 6 (II 76,19-21; Übers. Koetschau 534). Origenes gibt in Kapitel 18 selbst ein Beispiel, wenn er bei der Darlegung, dass „in den heiligen Büchern der Propheten ehrwürdigere Dinge enthalten sind als in den von Celsus bewunderten Worten Platons“ (II 88,30 – 89,1; Übers. Koetschau 551), andeutet, Anspruchsvolleres über die Cherubim und Seraphim vortragen zu können, „wegen der unwürdigen und gottlosen Menschen (διὰ τοὺς ἀναξίους καὶ ἀσέμνους), die in die großen Gedanken und in das erhabene Wesen der Wissenschaft von Gott nicht eindringen können“ (II 89,18f; Übers. Koetschau 551), aber lieber darauf verzichte. Auch hier geht es nicht um Verbrüderung unter Intellektuellen, sondern um den Anspruch, dass das Christentum die griechische Philosophie überbiete.

¹⁴³ II 77,14: εὐμενεῖς οὖν ἔλεγχοι παρ’ ἡμῖν εἰσι μᾶλλον: bei den Christen sind die überzeugenden Beweise zu finden.

Christen einige (τινες) finden, – eine deutliche Untertreibung des Apologeten – die es am notwendigen und von Jesus selbst gebotenen¹⁴⁴ Schriftstudium fehlen lassen, dann folgere daraus keineswegs, dass es der christlichen Lehre an Weisheit fehle (Kap. 7). Wenn Celsus behaupte, dass man nicht einfach glauben (ἀπλῶς πιστεύειν) dürfe, die christliche Verkündigung aber verlange, ihre Lehren ohne jede Überprüfung zu glauben, so könne dagegen einmal mehr Paulus als Kronzeuge angeführt werden¹⁴⁵, der dem ohne Überlegung Glaubenden (τῷ εἰκῆ πιστεύοντι) im ersten Korintherbrief ja Vorwürfe mache (Kap. 10). Die christliche Lehre könne nichts dafür, wenn einige in ihrer Einfalt (διὰ τὴν ἰδιωτείαν) eine falsch verstandene Demut praktizierten und sich zum Beispiel mit Staub bedeckten, vielmehr müsse man dies „der Einfalt der Leute zugute halten, die sich zwar das Bessere vornehmen, es aber wegen ihrer geringen Einsicht nicht erreichen“¹⁴⁶. Nicht Elitedenken, sondern die Zurückweisung einer mit Platon argumentierenden Diffamierung ist der Hintergrund für die Aussage, dass auch nach christlichem Verständnis nur sehr wenigen die Erkenntnis Gottes zugänglich ist (Kap. 17),¹⁴⁷ zumal Origenes schon vorher das Vorhandensein Gebildeter in den christlichen Gemeinden betont, wobei er allerdings mit den Worten von 1Kor 1,26 einräumen muss, dass es sich dabei im Verhältnis zur großen Zahl der anderen Gläubigen um nicht viele handelt (Kap. 14).

Die Zweigleisigkeit der Argumentation gegenüber der griechischen Bildung hat ihren Grund in der universalen Ausrichtung der christlichen Religion. Erneut lautet daher die Antwort auf alle Diffamierungen der christlichen Verkündigung:

„[...] wir bringen an jeden Hörer die christliche Lehre so heran, wie es seinem Charakter und seiner Fassungskraft passend ist, da wir gelernt haben, *zu wissen, wie wir einem jeden antworten sollen*’ (vgl. Kol 4,6). Es gibt solche, die nichts weiter können, als sich zum Glauben hinwenden, und diesen verkündigen wir nur den Glauben; auf andere aber suchen wir nach Kräften mit Beweisen durch Frage und Antwort einzuwirken.“¹⁴⁸

Der Glaube ist nicht das Geringere, sondern Voraussetzung und Grundlage aller höheren Erkenntnis. Verkündigung, die etwas bewirken will, muss den jeweiligen Adressaten ernst nehmen und gegebenenfalls auf Inhalte verzichten, die den anderen, zumindest für den Augenblick, überfordern. Daraus lasse sich jedoch keineswegs schließen, dass diese ihr nicht zu Gebote stehen. Der Anspruch, sozusagen auf jedem intellektuellen Niveau mithalten zu können, lässt es daher nachvollziehbar erscheinen, wenn Origenes im Zusammenhang mit der Behandlung göttlicher und menschlicher Weisheit schon mit den aufzählenden Formulierungen (πρῶτον – δεύτερον – τρίτον) eine deutliche Unterscheidung und Abstufung zwischen der θεία σοφία, der γνῶσις und der πίστις trifft, zumal er sich dabei ausdrücklich auf die

¹⁴⁴ Origenes zitiert als Belege Joh 5,39; Mt 7,7 par sowie aus der paulinischen Überlieferung 1Tim 4,13.

¹⁴⁵ Vgl. 1Kor 15,2.

¹⁴⁶ VI 15 (II 85,28f; Übers. Koetschau 547); auch in diesem Kapitel, in dem Origenes Celsus in der Sache partiell recht gibt, lässt sich eine – überzeugend biblisch begründete – Argumentation auch gegen spätere christliche Frömmigkeitsübungen erkennen.

¹⁴⁷ Eine ähnliche Aussage, wenn auch in etwas anderem Zusammenhang, findet sich in VI 37, wo Origenes ebenfalls davon spricht, dass nur sehr wenige im vollen Besitz der Glaubenserkenntnis sind, nämlich jene, die ihr ganzes Leben gemäß der Weisung Jesu in Joh 5,39 der Exegese gewidmet und sich dabei – das findet deutliche Betonung – mehr Mühe gemacht haben „als die griechischen Philosophen aufwandten, um sich irgendetwas bei ihnen viel geltendes Wissen anzueignen“ (II 106,27f; Übers. Koetschau 576).

¹⁴⁸ VI 10 (II 80,22-26; Übers. Koetschau 539f).

gleich lautende Reihenfolge im paulinischen Charismenkatalog in 1Kor 12,8f beruft (Kap. 13). Bemerkenswerter als diese Abstufung ist die gleichsam beiläufig gemachte Begründung für die Aufnahme der πίστις in die Reihe der Gnadengaben: „[...] denn es müssen auch die Einfältigen gerettet werden, die sich nach Kräften der Gottesfurcht befleißigen (ἐπεὶ σὺζεσθαι χρῆ καὶ τοὺς ἀπλουστέρους προσιόντας κατὰ δύναμιν τῆ θεοσεβεία)“¹⁴⁹.

5.6.4 Das Vorbild Jesu

Deutlicher noch gerät die Hinwendung zu den Menschen im siebten Buch in den Blick. Vorbild und Motiv für diese Hinwendung ist Jesus selbst, dessen universales philanthropisches Wirken mustergültig von einer Stelle im 41. Kapitel beschrieben wird. Kontext ist einmal mehr das, was die griechische Bildung zu leisten beziehungsweise nicht zu leisten vermag. Wenn Celsus den Christen gottbegeisterte Dichter (ἐνθέους ποιητὰς), Weise und Philosophen als geistige Führer empfiehlt, dann wendet Origenes dagegen ein, dass man selbst von Männern wie Orpheus, Parmenides, Empedokles oder gar Homer oder Hesiod wohl kaum behaupten könne, sie hätten die Menschen zu einem besseren Lebenswandel geführt als Jesus,

„der das Menschengeschlecht erleuchtet und den Weg der rechten Gottesverehrung (ὁδὸν θεοσεβείας) verkündet hat und der, soweit es an ihm lag, niemand ohne Anteil an seinen Geheimnissen gelassen hat, der vielmehr in seiner übergroßen Liebe zu den Menschen (δι' ὑπερβάλλουσαν φιλανθρωπίαν)

- den höher Gebildeten (τοῖς συνετωτέροις) eine Vorstellung von Gott (θεολογίαν) verleiht, die die Seele über die irdischen Dinge emporzuheben vermag,
- und nichts desto weniger auch zur schwächeren Fassungskraft ungebildeter Männer und einfacher Frauen (ιδιωτῶν ἀνδρῶν καὶ ἀπλουστέρων γυναικῶν) und Sklaven und überhaupt aller derer herabsteigt, die von niemand als nur von Jesus allein darin unterstützt werden, soweit möglich, ein besseres Leben zu führen nach Lehrsätzen (μετὰ δογμάτων) über Gott, die sie zu begreifen fähig gewesen sind.“¹⁵⁰

In dem langen, hier ohne den Anfang wiedergegebenen Satzgefüge werden die wesentlichen Merkmale des Wirkens Christi zusammengefasst: Er leitet zur θεοσεβεία an, zu der die griechischen Gebildeten nicht finden, von seinen μυστήρια bleibt niemand ausgeschlossen, in seiner φιλανθρωπία geht er auf die Fassungskraft der Menschen ein und lässt ihnen das für sie jeweils Förderliche zukommen, besonders jenen, um die sich sonst niemand kümmert.

Die Stelle fasst viele bereits vorher formulierten Gedanken zusammen. Gegen Ende des sechsten Buches beschreibt Origenes in Anlehnung an das platonische Höhlengleichnis, wie Christus denen das Augenlicht gebe, deren Augen geblendet seien „infolge des Anschlusses an die Massen der Irrenden und an die Scharen derer, die den Dämonen zu Ehren Feste feiern“.¹⁵¹ Als das wahre Licht wisse er zu unterscheiden, wem er den vollen Lichtglanz offenbaren könne und wem nur einen Lichtstrahl, weil dessen mit Schwäche behafteten Augen für ersteren noch nicht geeignet seien.¹⁵² Etwas später wird der Gedanke christologisch vertieft: Die Schriftaussagen aus Jesaja von der fehlenden Gestalt und Schönheit des Gottesknechts und aus der Verklärungssperikope verknüpft Origenes zum Beleg seiner These, dass Jesus auch in seiner körperlichen Erscheinungsweise verschiedenartig gewesen sei und dabei

¹⁴⁹ VI 13 (II 83,31 - 84,1).

¹⁵⁰ VII 41 (II 192,12-21).

¹⁵¹ VI 67 (II 137,27-29; Übers. Koetschau 620).

¹⁵² Vgl. ebd.

auf die Fassungskraft der ihm Begegnenden Rücksicht genommen habe.¹⁵³ Zurückzuführen sei dies auf die Natur des göttlichen Logos¹⁵⁴ der sich den Vielen nicht in gleicher Weise offenbare wie denen, die ihm auf den „hohen Berg“ zu folgen imstande seien. An dieser Stelle macht Origenes deutlich, wie sehr für ihn im Begriff des Logos Christus und die Schrift in ihrem Wirken ineins gesetzt werden können. Auch das biblische Wort habe gegenüber den viel schöner aussehenden Worten der Philosophen für die noch unten Stehenden und zum Aufstieg nicht Gerüsteten¹⁵⁵ „weder Gestalt noch Schönheit“ (vgl. Jes 53,2). Es werde der Menge verkündet und trage, paulinisch gesprochen, „die Torheit der Verkündigung“ (vgl. 1Kor1,21), eine „göttlichere Gestalt“ (θειοτέρων μορφῆν) habe es jedoch für alle, die aus der Nachfolge Kraft geschöpft hätten und dadurch zum Aufstieg fähig seien. In diesen theologisch verdichteten Aussagen über das Wirken des Logos geht es um das gleiche Anliegen wie an den Stellen, wo Origenes von der διπλὴ τῆς λέξεως spricht.¹⁵⁶ Das einfache Wort der Schrift ermöglicht es Lesern beziehungsweise Hörern verschiedenster Fassungskraft, zu lernen, zu erkennen und für ihr Leben zu profitieren.

Ihre Zusammenfassung und Zuspitzung erfährt die Rechtfertigung der Hinwendung zum einfachen Volk im 59. und 60. Kapitel des siebten Buches. Origenes verweist immer wieder darauf, dass es keine Minderung des Gehalts alttestamentlicher Lehren bedeute, wenn Gleiches oder Ähnliches auch bei den griechischen Schriftstellern zu finden sei, zumal er Mose und die Propheten stets für älter als selbst Homer ansieht. Ein Gedanke, der sprachlich in einem schönen griechischen Stil formuliert werde, sei deswegen nicht mehr wert als wenn er in der bei Juden oder Christen gebräuchlichen einfacheren Sprache (ἀπλουστεραῖς λέξεσι) ausgedrückt sei. Im Gegenteil: Als wertvoller müsse angesehen werden, was mehr Menschen nütze. Einmal mehr bedient sich Origenes zur Veranschaulichung der Arzt-Analogie: Menschenliebe (τὸ φιλόανθρωπον) und Gemeinsinn (τὸ κοινωνικόν) legten es nahe, dass der Arzt, der für die Gesundheit der Menge Sorge, der Gemeinschaft mehr nütze (κοινοφελέστερον εἶναι) als derjenige, der sich nur um einige Wenige kümmere.

Platon und die griechischen Weisen trifft der Vorwurf, die Mehrzahl der Menschen zu verachten¹⁵⁷, da sie sich mit ihren schönen Aussprüchen nur an die wenigen Privilegierten wendeten. Ihnen werden die Propheten und die Jünger Jesu gegenübergestellt, die kunstvollen Wortzu-

¹⁵³ Vgl. VI 77.

¹⁵⁴ Ebd. (II 147,2-4): ἔχει δέ τι καὶ μυστικώτερον ὁ λόγος, ἀπαγγέλλων τὰς τοῦ Ἰησοῦ διαφόρους μορφὰς ἀναφέρεσθαι ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ λόγου φύσιν.

¹⁵⁵ Ebd. Z. 6f: τοῖς μὲν γὰρ ἔτι κάτω τυγχάνουσι καὶ μηδέπω ἐπὶ τὸ ἀναβαίνειν παρεσκευασμένοις.

¹⁵⁶ Vgl. die unter Nr. 5.6.2 bereits behandelten Stellen I 18 und IV 38f und darüber hinaus vor allem IV 71 (II 340,20 - 341,8; Übers. Koetschau 391f):

“Wie wir im Gespräch mit kleinen Kindern nicht die ganze Kraft unserer Beredsamkeit entfalten wollen, sondern uns ihrer schwachen Fassungskraft anpassen und das sagen und auch tun, was wir zur Erziehung und Zurechtweisung der Kinder als zweckmäßig erachten, so scheint das Wort Gottes die Schrift danach eingerichtet zu haben, daß es die Berichte der Fassungskraft der Hörer und ihrem Nutzen entsprechend so abmaß, wie es sich ziemte. [...] denn für die große Menge war es kein Bedürfnis, daß Gott das, was zu solchen Leuten gesagt werden sollte, in einer Weise offenbarte, die seiner Größe entsprach. Wem es aber um ein gründliches Verständnis der Heiligen Schrift zu tun ist, der wird in ihr die Dinge finden, die sie ‚geistig‘ nennt, und die für jene bestimmt sind, die ‚geistig‘ heißen, wenn er den Sinn des für die Schwächeren Gesagten mit dem Sinn desjenigen vergleicht, was den geübteren Forschern mitgeteilt wird. Dieser doppelte Sinn ist oftmals in einer und derselben Stelle für den enthalten, der imstande ist, sie richtig zu verstehen.“

¹⁵⁷ VII 60 (II 209,17-21): καὶ ὄρα εἰ μὴ Πλάτων μὲν καὶ οἱ Ἑλλήνων σοφοὶ [...] τοῦ πλείθους δὲ τῶν ἀνθρώπων καταφρονήσασιν.

sammenfügungen eine Absage erteilen und sich einer Redeweise bedienen, „die der großen Masse der Menschen (ἐπὶ τὰ πλῆθη τῶν ἀνθρώπων) verständlich ist und nicht von deren Sprache abweicht (καὶ μὴ ξενίζούσῃ τὴν διάλεκτον αὐτῶν) und sie nicht durch ihre Fremdartigkeit davon abhält, solche Vorträge, da sie ihnen ungewohnt sind, anzuhören.“¹⁵⁸ Man reibt sich fast verwundert die Augen, den Verfasser des Johanneskommentars derart engagiert die Lehre für die Vielen und die dazu notwendige Einfachheit der Sprache verteidigen zu sehen. Der Gelehrte nimmt Maß an den biblischen Autoren und rühmt ihre Fähigkeit, sozusagen im Dialekt der kleinen Leute zu sprechen. Ausschlaggebend ist die Erkenntnis, dass Gott selbst sich in seinem Offenbarungshandeln zur ἰδιωτεία des gemeinen Volkes herabbeugt.

„Ebenso ließ sich die göttliche Natur (θεῖα φύσις), die nicht nur für die in griechischer Wissenschaft als unterrichtet geltenden Menschen, sondern auch für die übrigen¹⁵⁹ Sorge trägt, zu der Unbildung der großen Masse der Hörer (συγκατέβη τῇ ἰδιωτεία τοῦ πλήθους τῶν ἀκροωμένων) herab, um durch Gebrauch der ihnen gewohnten Ausdrücke die Masse der Ungebildeten (τῶν ἰδιωτῶν πλῆθος) zum Zuhören zu veranlassen. Denn diese können nach der einmal erfolgten Einführung leicht eine Ehre darein setzen, auch die tieferen der in der Schrift verborgenen Gedanken zu erfassen. Ist es doch auch dem ersten besten Leser der Schrift klar, daß vieles darin einen tieferen Sinn haben kann, als der ist, der sich beim ersten Anblick zeigt. Jener tiefere Sinn wird aber nur denen offenbart, die sich der Erforschung des Wortes widmen, und zwar offenbart entsprechend der auf das Wort verwandten Mühe und dem bei diesem Studium gezeigten Eifer.“¹⁶⁰

Es liegt auf der Hand, dass eine derartig pädagogische Sicht von Offenbarung und Verkündigung den Verkündiger selbst unmittelbar in die Pflicht nimmt. Schon einige Kapitel vorher formuliert daher Origenes gewissermaßen das Programm des christlichen Lehrers, der sich auf der Linie der göttlichen Offenbarung und ihrer biblischen Verkündiger bewegt:

„Wir wünschen also, selbst zu sehen und Führer der Blinden zu sein, bis sie zu dem Worte Gottes herangetreten sind und die durch Unwissenheit blind gewordenen Augen ihrer Seele zurückerhalten haben. Und wenn unser Handeln dessen würdig ist, der zu seinen Jüngern gesprochen hat: ‚Ihr seid das Licht der Welt‘ (vgl. Mt 5,14), [...], dann werden wir auch ‚Licht‘ für die werden, die im Finstern sind, dann werden wir die Unwissenden (τοὺς ἄφρονας) unterrichten und die Unmündigen (τοὺς νηπίους) belehren.“¹⁶¹

So ist es dann auch konsequent, wenn Origenes gegen Ende seiner großen Apologie Celsus entgegenhält, dieser wolle mit ungebildeten und aus seiner Sicht vernunftlosen Leuten nicht reden, und wenn er stattdessen, sich auf die Schöpfungsordnung berufend, resümiert:

¹⁵⁸ Ebd. (II 210,5-7; Übers. Koetschau 718).

¹⁵⁹ Weggelassen wird, wie allgemein in der neueren Forschung, das aus dem Textzeugen A stammende und in Koetschaus Ausgabe übernommene Ἑλλήνων nach τῶν λοιπῶν, das dieser bereits selbst in seiner Übersetzung S. 718 Anm. 3 tilgt. Eine indirekte Bestätigung findet dieser Eingriff auch in der Überlieferung der Philokalie, welche die gesamte Wendung ἀλλὰ καὶ τῶν λοιπῶν Ἑλλήνων weglässt.

¹⁶⁰ Ebd. (II 210,19 - 211,4; Übers. Koetschau 718f).

¹⁶¹ VII 51 (II 202,16-22; Übers. Koetschau 707f ohne das dort eingefügte „als sehend“ (βλεβούσας) und die Markierung von „blind gewordenen Augen ihrer Seele“ als Zitat, vgl. die Übersetzungen von Chadwick und Borret).

„Denn die Gesellschaft (τὸ κοινωνικὸν) schließt die ‚weniger gebildeten‘ Menschen nicht ebenso wie die unvernünftigen Tiere von sich aus, da unser Schöpfer uns in gleicher Weise zur Gemeinschaft allen Menschen gegenüber (κοινωνικούς) erschaffen hat. Es ist also billig, daß wir uns auch mit ‚Ungebildeten unterreden‘ (διαλέγεσθαι καὶ ἀγροίκοις) und sie nach Kräften zu feinerer Bildung hinführen, und ebenso auch mit ‚unsauberen Leuten‘ (ἀκαθάρτοις), und sie, soweit möglich, rein und sauber machen, und endlich auch mit denen, ‚die der Vernunft bar‘ (τοῖς χωρὶς λόγου) bald an dieses, bald an jenes denken und an ihrer Seele krank sind, damit sie nichts mehr ohne vernünftige Überlegung tun, noch weiter an ihrer Seele krank werden.“¹⁶²

¹⁶² VIII 50 (II 265,22-30; Übers. Koetschau 791f).

SECHSTES KAPITEL WEGE DER CHRISTUSNACHFOLGE: DER KOMMENTAR ZUM MATTHÄUSEVANGELIUM

Ob die Äußerungen von Achtung und Wohlwollen gegenüber den einfacheren Gläubigen, wie sie in „Contra Celsum“ häufiger begegnen, lediglich auf den apologetischen Schreibanlass zurückzuführen oder doch Ausdruck eines gewissen Sinneswandels bei Origenes sind, kann im Vergleich mit dem zeitgleich entstandenen¹ Matthäuskommentar überprüft werden, von dem rund ein Drittel, nämlich acht von 25 Büchern, in griechischer Sprache erhalten ist. Der Matthäuskommentar wird in vielerlei Hinsicht als das Vermächtnis des Origenes angesehen, ist er doch nicht nur sein letztes auf uns gekommenes exegetisches Werk,² sondern auch der wohl einzige Evangelienkommentar, den er vollständig und – verglichen mit dem Johanneskommentar – auch recht zügig verfasst hat. Natürlich begegnen in ihm sehr viele Aussagen wieder, wie sie dem Leser schon aus den anderen Werken des Origenes vertraut sind, und es ist nicht zu erwarten, dass der ältere Origenes hier völlig Neues lehrt. Interessant wird es aber vor allem dort, wo Akzente doch etwas anders gesetzt oder wo bestimmte Gedanken auffällig häufiger oder seltener als in den anderen Schriften formuliert werden.

6.1 Die Bekehrung vom Buchstaben zum Geist. Die Auslegung von Mt 13,36-52 (X 1-15)

Einen großen Teil des zehnten Buches nimmt die fortgeführte Erklärung der Himmelreichs-Gleichnisse in Mt 13 ein: der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,36-43), des Gleichnisses vom Schatz im Acker (Mt 13,44), des Gleichnisses von der wertvollen Perle (Mt 13,45f) und des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47-50). Thematisch sind diese 15 Kapitel verklammert durch die einmal mehr erfolgende Darlegung der zwei Schriftsinne und die damit zusammenhängende Unterscheidung der Vielen und der Wenigen. Für Origenes liegt eine Besonderheit des auszulegenden Textes darin, dass er hier im Evangelium selbst die Unterscheidung einer einfacheren Unterweisung für die Menge des Volkes und einer anspruchsvolleren Lehre, die nur dem Kreis der Jünger vorbehalten ist, ausgesagt findet, und dass es Jesus selbst ist, der diese Unterscheidung vornimmt. Dies dürfte der Grund sein, warum er im ersten Kapitel Sätze von geradezu poetischer Qualität formuliert.

6.1.1 Das Haus Jesu (Kap. 1)

Gennaro Lomiento hat in seiner Studie zu MtKom X 1-12 erstmals diese stilistische Besonderheit untersucht und gezeigt, wie Origenes zur Hervorhebung seiner Aussagen auch im Stil

¹ Vgl. Vogt, BGL 30, 1-4.

² Vgl. Vogt, BGL 18, 49f: „Zu vielen Fragen darf man den *Matthäus-Kommentar* als sein letztes Wort nehmen, das frühere Aussagen bestätigt oder korrigiert“ sowie Girod 13: „Il nous livre l'essentiel d'une pensée qui a bénéficié de longues années de recherches ainsi que de l'expérience d'une activité entièrement consacrée à la catéchèse. Aussi a-t-il toute chance de nous dévoiler l'Origène véritable, tel que la vie l'a fait, le voyageur qui touche au but de son exploration et qui peut nous laisser le témoignage de sa longue aventure spirituelle.“

variieren und dabei zumindest ansatzweise zu dichterischer Sprachgestaltung gelangen kann. Vielleicht ist es kein Zufall, dass es in der bereits behandelten³ Parallele aus dem Johanneskommentar ebenfalls um die Unterscheidung der Wenigen von den Vielen geht. Wichtig ist jedenfalls die Frage, ob auch am Beginn des Matthäuskommentars Origenes durch die besondere stilistische Gestaltung des Textes seine Enttäuschung über die Vielen zusätzlich betont.

Diese Gestaltung wird bereits deutlich, wenn man, Lomiento folgend, den ersten Satz des erhaltenen Textes in Sinnzeilen gliedert:

Ὅτε μὲν μετὰ τῶν ὄχλων ἐστὶν ὁ Ἰησοῦς,
οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ἐν τῇ οἰκίᾳ,
ἔξω γὰρ τῆς οἰκίας οἱ ὄχλοι·

Die beiden ersten Zeilen lesen sich zunächst wie eine wenig bedeutsame Ortsangabe. Durch die Wiederholung von οἰκία und ὄχλοι in der dritten Zeile entsteht jedoch der Eindruck des Kreisend-Meditierenden, der hier, anders als im Johanneskommentar, nicht mit dem Stil der zu kommentierenden Vorlage erklärt werden kann. In den Mittelpunkt der Betrachtung gerät der – im Text des Evangeliums völlig beiläufig gebrauchte – Begriff des „Hauses“ Jesu. Welche Bedeutung Origenes diesem Wort beimisst, zeigen die folgenden Sätze, die ich, in Teilen dem Zeilenumbruch Lomientos folgend, in der Übersetzung Vogts wiedergebe:

„Wenn Jesus bei den Scharen ist,
ist er nicht in seinem Haus;
denn außerhalb des Hauses die Scharen.
Und seiner Menschenliebe Tat (τῆς φιλανθρωπίας αὐτοῦ ἔργον) ist es,
5 das Haus zu verlassen (καταλιπεῖν)
und zu denen zu gehen (ἀπιέναι),
die zu ihm nicht kommen (ἴκειν) können.
Nachdem er aber genug mit den Scharen in Gleichnissen geredet,
entlässt er sie
10 und geht (ἔρχεται) in sein Haus.
Dort treten zu ihm (προσέρχονται αὐτῷ) seine Jünger,
bleiben nicht (οὐκ ἀπομείναντες) bei den von ihm Entlassenen.
Alle gewiß, die echter hören (γνησιώτερον ἀκούουσι) auf Jesus,
folgen (ἀκολουθοῦσιν) zuerst ihm nach,
15 fragen dann nach seiner Bleibe (πυνθανόμενοι περὶ τῆς μονῆς αὐτοῦ),
werden zugelassen, sie zu sehen (ἐπιτρέπονται ἰδεῖν αὐτήν),
und kommen (καὶ ἐλθόντες)
und schauen (ὁρῶσι)
und bleiben (μένουσι) bei ihm jenen Tag alle,
20 manche von ihnen vielleicht noch darüber.“⁴

Dass das Wort „Haus“ Leitbegriff dieses Abschnitts ist, wird bereits daran ersichtlich, dass es in den ersten zehn Sinnzeilen viermal (Z. 2.3.5.10) vorkommt. Seine tiefere Bedeutung ist schon in Z. 3 zu erkennen, da es den Ort markiert, dem Jesus zugehört, wo aber gerade nicht

³ Vgl. oben Nr. 3.2.

⁴ X 1 (X 1,4-13; Übers. Vogt, BGL 18, 45f); Vogt übersetzt hier wörtlicher als in der fortlaufenden Übersetzung ebd., 61.

die „Scharen“ zu finden sind, also die vielen, die der Unterweisung bedürfen. Diese Bedeutungsebene wird vollends in Z. 4-10 erschlossen, wo es als Realisierung der φιλοανθρωπία Jesu bezeichnet wird, wenn dieser seinen Ort verlässt, zu denen geht, die aus eigener Kraft keinen Zugang zu ihm haben, „hinlänglich“ (αὐτόρρκως) mit ihnen redet und schließlich wieder in sein „Haus“ zurückkehrt. Hermann Josef Vogt macht deutlich, dass das Wort „verlassen“ an dieser Stelle sehr bewusst gesetzt ist und sowohl Mt 19,5 / Gen 2,24 (*Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein*) als auch Jer 12,7 LXX (*Ich verließ mein Haus und gab mein Erbteil auf. Ich gab meine geliebte Seele in die Hände ihrer Feinde*⁵) anklingen lässt, die Origenes jeweils inkarnatorisch deutet.⁶ Die schlichte Notiz des Evangeliums, dass Jesus das Haus verlassen hat (Mt 13,1), wird für Origenes durchsichtig auf das gesamte Geschehen der Inkarnation und Selbstentäußerung des göttlichen Logos hin, das sich seiner Menschenliebe verdankt. Es mag dahingestellt bleiben, ob das Weggehen Jesu von der Menge (Z. 10) hier tatsächlich einen „schmerzlichen Verzicht“ angesichts des fehlenden Verständnisvermögens der Vielen anzeigt,⁷ da vom Verhalten *der Menge* ja gar nicht die Rede ist.

Auffällig und daher erklärungsbedürftig ist aber etwas anderes: Der Sprachstil dieses kurzen Abschnitts ist geprägt von einer großen Fülle von Verben, besonders von denen des Gehens und der Bewegung. 16 überwiegend verschiedene Verben bestimmen den Duktus von Zeile 5-19, also von noch nicht einmal drei Sätzen im Original. Zuerst ist es Jesus, der sein Haus verlässt, geht, redet, entlässt und schließlich wieder in sein Haus kommt (Z. 5-10). Später wird man wohl ihm noch zuschreiben dürfen, dass er die Jünger zum Sehen zulässt (Z. 16). Von der Menge wird gar keine Handlung ausgesagt, umso mehr aber von den Jüngern. Sie bleiben nicht, sie treten zu ihm, sie hören echter, folgen, fragen, sehen und schließlich, in der Verdichtung zum Ende hin: Sie kommen und schauen und bleiben (Z. 11-19). Bei alledem bleibt dennoch gewahrt, dass ihre Schau und ihr Bleiben sich nicht nur ihrer Aktion, nämlich ihrem Hinzutreten, Folgen und Fragen (Z. 11-15) verdanken, sondern gewährt werden, Nachfolge und Jüngerschaft also ein Geschenk der Gnade sind (Z. 16).

Damit gerät nun auch der Skopos dieses Auslegungsabschnitts in den Blick. Die große Bedeutung, die im Rahmen einer dynamischen Anthropologie der Weg-Metapher zukommt, lässt Origenes in biblischen Texten stets sehr genau auf das Wortfeld „gehen“ achten. Dass Jesus sein „Haus“ erst verlässt und später wieder zu ihm zurückkehrt, nimmt er zum Anlass, die vielfältigen Schritte und Erscheinungsweisen der Christusbefolgung zu meditieren. In wenigen Zeilen entwirft er, wie mit der Bereitschaft zum aufrichtigen Hören eine ganze Geschichte des Nachfolgens beginnt, und so sehr der stufenweise Aufstieg aus der platonischen Ideenlehre anklingen mag, geht es ihm hier doch nicht um die unterschiedliche Qualität der verschiedenen Erscheinungsformen oder überhaupt um verschiedene Stufen, sondern um das Beginnen und um die Bemühung, im Herantreten an Jesus gewissermaßen die Schwelle zu seinem „Haus“ zu überschreiten. Dass Origenes vor allem dieses Heran- oder Hinzutreten im Blick hat, wird schon wenige Sätze später deutlich, wenn er, das Wort προσέρχομαι auffällig wiederholend, seine Leser dazu einlädt, das einfache Hören der Vielen hinter sich zu lassen und sich mit ihm zusammen auf die Entdeckungsreise einer geistlichen Schriftauslegung zu machen:

⁵ JerHom 7 (III 77,8f; Übers. Schadel 124).

⁶ Vgl. Vogt, BGL 18, 46f, der sogar noch einen Schritt weiter geht: „Nicht nur die Präexistenz Christi, nicht nur seine Gottesgestalt, sein Sein beim Vater, sondern auch die geschaffene Präexistenz aller Seelen, das Herabgestürztsein der zuvor schon dem Logos bräutlich verbundenen Gemeinschaft der vernünftigen Wesen, also die Schuld in der Überwelt, und die ganze Heilsökonomie spricht sich in diesen fünf ersten Zeilen des uns erhaltenen *Mattäus-Kommentars* aus.“

⁷ Vgl. Lomiento 33: „Cristo deve fermarsi al limite delle possibilità di ognuno [...] Cogliamo il senso di questo allontanarsi, che è come una rinuncia dolorosa. A quelli della folla Gesù lascia la sua umanità sana [...]“; Vogt, BGL 18, 47 stimmt ihm darin zu.

„Und wenn wir also nicht wie die Scharen, die er entläßt, wenn er ‚in das Haus‘ geht, Jesus zuhören wollen, dann laßt uns etwas Besonderes gegenüber den Scharen auf uns nehmen, um so mit Jesus vertraut zu werden, damit wir, wenn er ‚in das Haus‘ geht, als seine Jünger zu ihm treten, und herangetreten um die Erklärung des Gleichnisses bitten können (ἵν’ ὡς μαθηταὶ αὐτοῦ ἐλθόντι εἰς τὴν οἰκίαν προσέλθωμεν καὶ προσελθόντες ἀξιώσωμεν περὶ φράσεως παραβολῆς)“⁸.

Gennaro Lomiento hat darauf aufmerksam gemacht, dass sich Origenes mit der gedrängten Abfolge kurzer Sätze zu Beginn dieses Kapitels des rhetorischen Stilmittels des sermo comicus bedient, der als genus vehementissimum anzusehen ist, mit der die Dramatik des Geschehens von Berufung und Nachfolge dargestellt wird.⁹ Am Ende von Zeile 1-20 steht das Bleiben, das an die Sprache johanneischer Immanenzformeln erinnert. Es fällt aber auf, dass dieses Bleiben der zeitlichen Einschränkung eines Tages unterworfen ist (Z. 19). Nur „manche“ (τινες) bleiben „vielleicht“ (τάχα) noch länger, aber auch für diesen hypothetischen Fall wird kein Verbleib auf Dauer angedeutet. Darum geht es hier auch nicht so sehr oder zumindest nicht nur um die Unterscheidung verschiedener Gruppen unter den Fortgeschrittenen¹⁰, vielmehr klingt etwas an, was Origenes im Matthäuskommentar an anderer Stelle explizit aussagt: Der Weg geht auch wieder zurück von Jesus zu den Menschen. Bei der Auslegung der Verklärungssperikope (Mt 17,1-9) in Buch XII wird es Origenes deutlich ausführen, dass es auf dem Berg der Verklärung kein Verweilen gibt, weil auch Jesus selbst wieder zu den Menschen zurückkehrt.¹¹

Das Schlüsselwort „Haus Jesu“ greift Origenes am Ende des ersten Kapitels noch einmal auf, um dabei einmal mehr auf den Unterschied zwischen einfachem und geistigem Schriftverständnis auch bei der Lektüre der Evangelien hinzuweisen. Wer alle Stellen aus den Evangelien, wo vom „Haus Jesu“ die Rede ist, sammle und aufmerksam lese, werde feststellen, dass auch das Evangelium nicht nur, wie manche meinen, einfach (ἀπλᾶ) geschrieben sei, sondern verborgene Weisheit und höhere Dinge für diejenigen enthalte, die schärfer (ὀξύτερον) zu hören fähig und willens seien. Ausdrücklich erfolgt aber der Hinweis auf die göttliche Oikonomia, deren Werk für die Einfachen es sei, den Text des Evangeliums erst einfach gemacht zu haben.¹²

⁸ X 1 (X 1,19 - 2,2; Übers. nach Vogt, BGL 18, 61, der hier ὄχλοι anders als in Z. 4-7 mit „die Menge“ übersetzt); vgl. Lomiento 36f und Vogt 48f.

⁹ Vgl. Lomiento 35.

¹⁰ Vgl. ebd. 35f und Vogt 48.

¹¹ Vgl. XII 41.43 sowie XIII 3.

¹² X 1 (X 2,7f): [...] τοῦ εὐαγγελίου γράμματα [...] τοῖς μὲν ἀπλοῖς κατ’ οἰκονομίαν ὡς ἀπλᾶ γέγνηται [...]; es gibt bei Origenes eine οἰκονομία der Schrift wie auch der gesamten Heilsgeschichte von der Schöpfung an, vgl. Benjamins, Oikonomia 327-329; gegenüber den Vergleichsstellen PA IV 2,9 und CC IV 16 kann hier als kleine Nuance beobachtet werden, dass der Begriff stärker auf den Wortsinn für die Einfachen bezogen wird, während in der bekannteren Stelle in „Peri Archon“ die Betonung auf den „Stolpersteinen“ der σκάνδαλα, προσκόμματα und ἀδύνατα als Anreiz zum tieferen Verstehen der Schrift für die Verständigeren liegt (s.o. Nr. 2.5.4); beide Richtungen gleichermaßen nimmt CC IV 16 in den Blick (der Logos erscheint im Schriftwort jedem so, wie es seinem Zustand als Anfänger, wenig oder mehr Fortgeschrittenen oder bereits in der Tugend Lebenden entspricht), im Kontext (CC IV 14) gebraucht Origenes das Wort οἰκονομία, um das Sich-Herablassen des unwandelbaren Gottes zu den menschlichen Verhältnissen zu bezeichnen.

6.1.2 Der Schatz im Acker und die wertvolle Perle (Kap. 4-10)

Es liegt auf der Hand, dass Origenes die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der wertvollen Perle auf den tieferen Schriftsinn hin auslegt, für den es sich lohne, jede Anstrengung zu unternehmen und jedes Opfer zu bringen. Er beginnt mit einer gewundenen Unterscheidung von Gleichnis (ὁμοίωσις), der Form, in der Jesus zur Menge gesprochen habe, und Vergleich (παραβολή), der Form, die der Jüngerunterweisung „im Haus“ vorbehalten geblieben sei (Kap. 4).¹³ Den Acker deutet er bevorzugt auf die Schrift, spielt aber auch die Möglichkeit einer Übertragung auf Christus durch (Kap. 5).¹⁴ Das erzählerische Detail im Gleichnis vom Schatz im Acker, dass der Mann, der den Schatz gefunden hat, ihn zunächst wieder vergräbt, führt ihn wie von selbst zur bekannten Aussage, tiefere Erkenntnisse vor Unwürdigen besser zu verbergen, um Schaden zu vermeiden: Es sei nicht gefahrlos, die in der Schrift oder in Christus verborgenen Schätze „jedem Beliebigen“ (τοῖς τυχοῦσι) zu zeigen. Origenes führt an dieser Stelle aber weder aus, was es mit diesen Gefahren auf sich habe, noch geht er auf die Personengruppe ein, vor der höhere Erkenntnisse zu verbergen seien.¹⁵ Vielmehr schreitet er unmittelbar zur Deutung des Ackerkaufs voran, den er auf die Translatio des Gottesreiches von den Juden an die Christen bezieht. (Kap. 6)

Mehr Raum nimmt die Auslegung des Gleichnisses von der wertvollen Perle ein, obwohl man doch annehmen sollte, dass zu ihm im Wesentlichen das Gleiche zu sagen wäre wie zum Vorherigen. Grund ist zunächst ein ausführlicher, wie ein längerer Lexikonartikel anmutender Exkurs über verschiedene Arten von Perlen.¹⁶ Es wirkt auf den unvorbereiteten Leser zunächst ein wenig skurril, wie Origenes eine Perlensorte nach der anderen referiert, um am Ende doch nur zum Ergebnis zu gelangen, dass Perlen aus verschiedenen Weltgegenden verschieden aussehen und unterschiedlichen Wert besitzen. Verstehbar wird dieses Vorgehen, wenn man berücksichtigt, dass sich für Origenes die Oikonomia Gottes auf die ganze Schöpfung erstreckt und daher auch derartige Realien auf ihren hintergründigen, auf den Logos verweisenden Sinn befragt werden können.¹⁷ (Kap.7) Die eine kostbare Perle kann natürlich

¹³ Bellini 412 sieht neben den Besonderheiten alexandrinischer Philologie die Einteilung der Hörer in verschiedene Grade der Vollkommenheit als Ursache für diese exegetisch wenig sachgerechte Unterscheidung.

¹⁴ X 5,21: ἄλλος δ' ἂν λέγοι [...]; ein Beispiel für das im Matthäuskommentar häufigere Vorgehen, mehrere Deutungsmöglichkeiten einer Schriftaussage nebeneinander vorzustellen; hier wird es natürlich dadurch ermöglicht, dass für Origenes das Erkennen des Logos und das Erkennen der Schrift analoge Vorgänge sind, vgl. Vogt, BGL 18, 97 Anm. 2: „Wie man in dem Menschen Jesus den Gottlogos entdecken muß, der für die Menschen Mensch geworden ist [...], so muß man in dem äußerlich einfachen Text der Schrift die verborgene Weisheit Gottes suchen; nur wer danach fragt, kommt in das Haus Jesu hinein.“

¹⁵ Vogt nimmt die Stelle in der Kommentierung seiner Übersetzung (BGL 18, 98 Anm. 9) zum Anlass, auf das vermeintliche Dilemma des Origenes hinzuweisen, einerseits den Hörern bzw. Lesern auch die tieferen Einsichten vermitteln zu wollen, andererseits zu glauben, vieles, das doch eigentlich mitgeteilt werden soll, zurückhalten zu müssen; er sieht die Ursache dafür in bestimmten Lebenserfahrungen des Alexandrinerers und auch, auf Erwin Schadels Übersetzung der Jeremiahomilien verweisend, in Enttäuschungen über die Reaktionen auf seine Predigtstätigkeit.

¹⁶ Ob Origenes verschiedene Werke der einschlägigen Fachliteratur zu Rate gezogen hat oder aus einem bestimmten Nachschlagewerk schöpfen konnte, ist nicht bekannt; Klostermann verweist in seinen Anmerkungen zur Stelle besonders auf die Schrift Περὶ ζώων von Origenes' Zeitgenossen Aelian und auf die Naturgeschichte des Plinius, daneben auf Arrians Indienbeschreibung und auf den wesentlich älteren Theophrast.

¹⁷ Vgl. Benjamins, Oikonomia 327, der darstellt, dass sich bei Origenes „das Verstehen von der Schrift und das Verstehen von der Welt einander gegenseitig fördern, weil beide sich in Bezug auf den Begriff οἰκονομία verstehen lassen“ sowie ebd. 328: „Die Schöpfung ist eine Zusammenfügung von allen

nur den Logos Gottes selbst bedeuten,¹⁸ andere Perlen verweisen auf mehr oder weniger wertvolle Lehren, die schönen auf die Lehren der Propheten. Es ist die Stichwortverknüpfung mit Mt 7,6, die schließlich zur Mahnung führt, die kostbaren Perlen zu suchen und die, die man bereits gefunden hat, nicht den Schweinen vorzuwerfen. Letzteres wird allerdings ebenso wenig näher ausgeführt wie zuvor die Aussage, dass die in Christus gefundenen Schätze nicht τοῖς τυχοῦσι vorzuwerfen sind. (Kap. 8) Wichtig ist Origenes die Aufforderung, sich nicht mit dem Guten zu begnügen, sondern mit allen Kräften das Bessere zu suchen, und einmal mehr wird ihm Paulus dafür zum Kronzeugen mit seiner Unterscheidung der Herrlichkeit des Alten von der noch größeren Herrlichkeit des Neuen Bundes (2Kor 3,11) und seiner Aussage, alles gering geschätzt zu haben, um Christus zu gewinnen (Phil 3,8). Er hat aber dabei nicht nur das Ziel, sondern auch den Weg im Blick. Ohne Teilerkenntnis, ohne die Erkenntnis von Gesetz und Propheten, ist die volle Erkenntnis Christi nicht möglich. Origenes zielt dabei weder auf die Gnosis noch etwa auf Markion, sondern auf das Gros der Mitchristen in der Gemeinde. Die Menge (οἱ πολλοί), die ohne rechtes Verständnis für das Gesetz und die Propheten und damit ohne die Teilerkenntnis sei, meine, man könne die Erkenntnis Christi unmittelbar, also ohne diese Vorstufe gewinnen.¹⁹ (Kap. 9)

Es wäre allerdings verfehlt, hier eine Polemik gegen die Vielen zu sehen. Es geht Origenes vielmehr darum, zum Voranschreiten zu ermutigen und den ganzen Weg von der anfänglichen bis zur höchsten Erkenntnis in seinem Wert herauszustellen. Mit den Worten aus Koh 3,1 stellt er fest, dass es für alles eine rechte Zeit²⁰ gibt, eine für das Sammeln der schönen Perlen und eine, um alles zu verkaufen und die eine kostbare Perle zu erwerben. Auch das anfängliche Verstehen hat seinen wichtigen Platz, wenn es nicht stagniert:

„Wie nämlich jeder, der später in Worten der Wahrheit weise sein soll, zuvor zu buchstabieren lernen und von den Anfangslehren weiter voranschreiten und die Anfangslehren hochschätzen muß, aber nicht in den Anfangslehren bleiben darf, so wie er sie am Anfang geschätzt hat, sondern durch sie hindurch ‚zur Vollkommenheit‘ (Hebr 6,1) voranschreiten und dabei der Einübung Dank bewahren muß, weil sie zu dem früheren Zeitpunkt nützlich war, so sind die vollkommen erkannten Lehren des Gesetzes und der Propheten eine Anfangslehre für die vollkommene Erkenntnis des Evangeliums und den ganzen Sinn der Werke und Lehren Christi Jesu.“²¹

Hier zollt Origenes in einer erstaunlichen Weise dem Anfangen, dem Buchstabieren und der Einübung als Grundlage für jedes Voranschreiten Achtung. Mit der Wahl der Verben lässt er fast wie zu Beginn des Buches die Dynamik der Jüngernachfolge anklingen, um die es ihm geht und zu der er einladen möchte.

verschiedenen Vernunftwesen zur Harmonie einer Welt und so wie in der Schrift wird auch in der Schöpfung nicht die geringste Einzelheit umsonst oder sinnlos eingefügt.“

¹⁸ Origenes geht sogar so weit, Christus als die „Schwarmführerin der Perlen“ (ἀγελάρχης τῶν μαργαριτῶν) zu bezeichnen, obwohl das gar nicht genau zu seinen naturkundlichen Ausführungen in Kap. 7 passt, wo von einer Anführerin des Schwarms *der Muscheln* die Rede ist, in denen die indischen Perlen entstehen.

¹⁹ Schon am Ende von Kap. 2 kritisiert Origenes ein vergleichbares, aus seiner Sicht zu anspruchsloses Schriftverständnis: Jesus selbst belehre „diejenigen, die da meinen, das Gleichnis sei in der Erklärung aufs deutlichste ausgelegt, sodaß es von jedermann (ἐν τοῖς τυχοῦσι) verstanden werden könnte, daß auch das zur Auslegung des Gleichnisses Gesagte selbst wiederum einer Erklärung bedarf“ (X 3,14-17; Übers. Vogt, BGL 18, 63).

²⁰ Vogt, BGL 18, 71 übersetzt sowohl das Wort χρόνος aus der ersten Vershälfte von Koh 3,1 als auch den Begriff καιρός aus der zweiten Vershälfte mit „Zeit“.

²¹ X 10 (X 11,20-27; Übers. Vogt, BGL 18, 71).

6.1.3 Anleitungen zum Schriftverständnis (Kap. 14f)

Der Abschluss der Rede Jesu in Mt 13,51f lässt auch Origenes den gedanklichen Bogen seiner Kommentierung dieses Abschnitts schließen. Die Analogie zwischen Mensch gewordenem Logos und dem Wort der Schrift erlaubt es ihm, Umkehr und Nachfolge als Bereitschaft und Fähigkeit zum tieferen Verstehen des Bibeltextes zu beschreiben. Nachdem er, von der Formulierung in Mt 13,52 veranlasst, den Begriff „Schriftgelehrte“ auf die Ungebildeten als diejenigen, welche über ein buchstäbliches Verständnis der Schrift nicht hinausgelangen, bezogen hat²², legt er dar, dass es auch für das angemessene Verstehen des Evangeliums und der Worte und Taten Jesu einer geistigen Auslegung bedarf:

„Im einfachen Sinn (κατὰ μὲν τὸ ἀπλούστερον) wird einer zum ‚Schriftgelehrten, der über das Reich der Himmel‘ unterrichtet ist, wenn er vom Judentum herkommend die kirchliche Lehre Jesu Christi annimmt; im tieferen Sinn aber (κατὰ δὲ τὸ βαθύτερον), wenn er sich durch den Buchstaben der Schriften einführen läßt und dann aufsteigt zu den geistlichen Dingen, die ‚Reich der Himmel‘ genannt werden. [...] So wirst auch du den Aufruf: ‚Bekehret Euch! Herangekommen ist nämlich das Reich der Himmel‘ (Mt 4,17) so übertragen auslegen (τροπολογήσεις), daß die Schriftgelehrten, d.h. die beim bloßen Buchstaben Stehenbleibenden (οἱ τῶν γράμματι ψιλῶ προσαναπαυόμενοι), sich von einer solchen Auffassung bekehren und sich belehren lassen durch die geistliche Lehre, die durch Jesus Christus, das lebendige Wort, gekommen ist und Reich der Himmel genannt wird.“²³

Origenes misst dem Wort „Bekehrung“ also zwei Bedeutungsebenen zu. Im einfachen, man könnte auch sagen wörtlichen Sinn ist damit die Annahme des Christentums gemeint, in einem tieferen Sinn haben aber auch Christen Bekehrung nötig, sofern sie noch nicht über das buchstäbliche Verständnis der Schrift, und zwar der ganzen Schrift, hinausgelangt sind. Um diese Anstrengung kommt niemand herum, der Jesus in sein „Haus“ nachfolgen will. Das Einladende seiner Darlegung unterstreicht Origenes mit einer im Matthäuskommentar häufig begegnenden Leseranrede.²⁴ Er suggeriert geradezu eine Auslegung, welche die Bekehrung vom Buchstaben zum Geist fordert, und man gewinnt den Eindruck, dass der angesprochene Leser es sein könnte, von dessen Auslegung die angesprochene Bekehrung und Belehrung der „beim bloßen Buchstaben Stehenbleibenden“ ausgehen könnte. Nichts weniger als das von Jesus verkündete Himmelreich wird verheißen, und bereits einem Teilerfolg der Auslegungsbemühung winke Lohn:

²² X 14 (X 17,5-8; Übers. Vogt, BGL 18, 77):

„Und es paßt ja besonders zu Ungebildeten (καὶ ἰδιωτῶν γε μάλιστα ἐστὶ) die Bezeichnung Schriftgelehrte, weil sie nicht bildlich auszulegen wissen und die tiefere Auslegung der Schriften nicht verstehen, sondern dem bloßen Buchstaben glauben und diesen verteidigen.“

²³ Ebd. (Z. 16-28; Übers. Vogt, ebd.).

²⁴ Von der Dichte und Vielfalt solcher Leseranreden im Kommentar vermag bereits die Durchsicht der wenigen bisher behandelten Kapitel des zehnten Buches in der Übersetzung von H.J. Vogt eine Vorstellung zu geben: „Wenn du dich mit dieser Stelle beschäftigst, wirst du fragen [...]“ (Kap. 6; X 6,3); „Den gleichen Sinn wirst du herausbekommen, [...] wenn [...]“ (ebd.; X 6,22); „Beachte aber sorgfältig [...]“ (Kap. 7; X 7,3); „Such aber unter den vielfältigen, Wahrheit ankündigenden Worten [...]“ (Kap. 8; X 9,18f); „Du wirst aber [...] in Verbindung bringen“ (Kap. 9; X 10,17); „Da wirst du fragen, ob [...]“ (Kap. 14; X 17,11); zu Vorkommen und Häufigkeit solcher Leseranreden im gesamten Kommentar vgl. Bendinelli, Commentario 54-59.

„Wenn aber einer nahe an das Erfassen des Wortes herankommt, kommt das Reich der Himmel nahe an ihn heran (ὅταν δὲ ἐγγύς τις γένηται τοῦ χωρῆσαι τὸν λόγον, τούτῳ ἐγγίξει ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν).“²⁵

Die Ausführungen des Origenes erscheinen von großer pädagogischer Geduld geprägt und lesen sich streckenweise wie eine Anleitung zur richtigen Schriftlektüre und zum angemessenen exegetischen Vorgehen, wenn – in der Wir-Form²⁶ – der Leser nicht nur zu unermüdlichem Schriftstudium aufgefordert wird, sondern auch dazu, in korrekter Weise Bezüge zwischen Altem und Neuem Testament herzustellen:

„Wir müssen also auf jede Art versuchen, dadurch, daß wir uns ‚dem Lesen, dem Ermahnen, dem Belehren widmen‘ (1Tim 4,13) und ‚Tag und Nacht über das Gesetz des Herrn nachsinnen‘ (Ps 1,21), nicht nur die ‚neuen‘ Aussprüche der Evangelien und der Apostel und ihrer Offenbarung in unserem Herzen zu sammeln, sondern auch die ‚alten‘ des Gesetzes [...] und der Propheten, die dementsprechend prophetisch sind. Das wird zusammengebracht, wenn wir lesen und erkennen (ἀναγινώσκωμεν καὶ γινώσκωμεν) und in Erinnerung daran ‚Geistliches mit Geistlichem‘ (1Kor 3,2) zum rechten Zeitpunkt (εὐκαιρῶς) vergleichen, indem wir nicht Unvergleichbares miteinander vergleichen, sondern nur was vergleichbar ist und eine gewisse Ähnlichkeit des Ausdrucks bietet, welche denselben Bestand an Gedanken und Lehren bezeichnet.“²⁷

Wenn Paulus in 2Kor 13,2 das jüdische Zeugenrecht zitiert, dann vermag Origenes aus diesem Schriftwort die Methode abzuleiten, den Sinn einer Schriftstelle aus dem Vergleich mit zwei oder mehr anderen Schriftstellen zu erhellen.²⁸ Christus als der „*Hausherr, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt*“ (vgl. Mt 13,52) werde den in der Schrift Forschenden „reich und sich ähnlich machen, bis der Jünger ‚*wird wie der Lehrer*‘ (Mt 10,25), indem er zunächst den Nachahmer Christi nachahmt, danach aber den Christus selbst entsprechend dem Wort Pauli: ‚*Werdet meine Nachahmer, so wie ich Christi Nachahmer bin* (1Kor 11,1)“²⁹. Hier wird nicht nur höchster Lohn verheißen, sondern auch zum Anfangen ermutigt und ein Weg geistlichen Fortschritts aufgezeigt. Ihn zu beschreiten erscheint um einiges leichter als etwa in „*Peri Archon*“ oder im Johanneskommentar, weil der ältere Origenes einladender formuliert und auch Vorstufen des rechten Erkennens in stärkerem Maße gelten lässt.

Es passt zum Gesamtduktus dieser Kapitel des Matthäuskommentars, dass Origenes im Folgenden, anders als man es sonst von ihm gewohnt ist, erst *nach* der anspruchsvolleren eine einfachere, stärker am Wortsinn orientierte Auslegung³⁰ bietet, indem er das Neue und Alte, das der Hausherr hervorholt, auf die Lehren Christi bezieht, die sowohl das Neue des Evangeliums als auch Worte aus Gesetz und Propheten enthalten. Auch die buchstäbliche Auslegung

²⁵ X 14 (X 17,30f; Übers. Vogt, BGL 18, 77).

²⁶ Zur Verwendung im gesamten Kommentar vgl. Bordinelli, Commentario 50-54, der insgesamt einen didaktischen, unmittelbar vom Lehrbetrieb geprägten Stil im Matthäuskommentar herausarbeitet, zu dem auch die häufige Verwendung der „wir“-Form gehöre (50): „La prima plurale può essere considerata un importante dato attestante il contesto vivo della discussione scolastica.“

²⁷ X 15 (X 18,29 - 19,6; Übers. Vogt, BGL 18, 78f).

²⁸ Die zur Erklärung dieses Vorgehens mitunter zitierte hermeneutische Regel, die von Porphyrios überliefert und auf Aristarchus zurückgeführt wurde, nämlich Homer durch Homer selbst zu erklären (Ὅμηρον δι’ Ὅμηρου σαφηνίζειν; vgl. Perrone, Commentaires 49), vermag Origenes also auch aus der Bibel abzuleiten.

²⁹ Ebd. (X 19, 23-27; Übers. Vogt, BGL 18, 79).

³⁰ Ebd. Z. 28: δύναται δὲ καὶ ἀπλούστερον [...].

hat ihr Recht, sie wird weitaus weniger abqualifiziert als in der Grundlagentext, wo sie als Ursache für die Fehlinterpretationen biblischer Schriften bei Häretikern und Simplicius erscheint, und im Johanneskommentar, wo sie geradezu als wertlos bezeichnet wird. Diese Akzentverschiebung wird noch deutlicher, wenn man die übrigen Bücher des Matthäuskommentars in den Blick nimmt. Wenigstens eine markante Stelle sei hier schon näher aufgeführt. Im Zusammenhang mit der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, die sich im Buch XV über zehn Kapitel erstreckt, lautet der Beginn von Kap. 36:

„Nachdem wir diese Erklärung zu dem vorliegenden Gleichnis diktiert hatten, fiel und dazu noch folgendes ein, was für die nützlich sein kann, die sich an der tieferen und geheimnisvolleren Auslegung stoßen.“³¹

Auch hier folgt auf eine tiefere Auslegung, die bereits in Kap. 31 beginnt, eine einfachere und auch kürzer gefasste. Sie soll ausdrücklich denen von Nutzen sein, die mit den geheimnisvolleren Darlegungen nichts anfangen können und an ihnen sogar Anstoß nehmen. Bemerkenswert an dieser Stelle ist, dass Klostermann wie schon Huet, der Herausgeber der griechischen Erstausgabe, einen textkritischen Eingriff vornimmt und in der Wendung τοῖς προσκόπτουσι τῇ βαθυτέρᾳ καὶ ἀπορρητοτέρᾳ διηγήσει das Sigma aus προσκόπτουσι herausnimmt und ein ἐν einsetzt, so dass die Passage im Deutschen nunmehr lautet: „[...] die in der tieferen und geheimnisvolleren Auslegung vorankommen“.³² Klostermann dürfte in dieser Veränderung wohl durch den lateinischen Text bestärkt worden sein,³³ für diesen selbst wie für Huet wird man vermuten dürfen, dass man Origenes, so wie man ihn kannte, ein derartiges Eingehen auf die Bedürfnisse der einfacheren Gemüter schlicht nicht zutraute und deshalb selbst eine den Kontext störende Konjektur vorzunehmen bereit war.³⁴

6.2 Pädagogik für die Einfachen und für die Fortgeschrittenen

Die Betrachtung und Darlegung des göttlichen Erziehungshandelns nimmt auch im Matthäuskommentar breiten Raum ein.³⁵ Dabei begegnen viele bereits bekannte Gedanken und Motive, wie etwa die Überzeugung von der ausschließlich heilsamen Wirkung göttlichen Strafens und von der Notwendigkeit, die Geheimnisse der Güte Gottes nur denen mitzuteilen, die damit umgehen können³⁶, oder die auf Christus selbst zurückgeführte Belehrung, hinsichtlich der rechten Gottesverehrung nicht auf die Meinungen der Vielen zu achten, sondern die Aussagen

³¹ X 456,26 - 457,4: τοῖς προ[σ]κόπτουσι <ν ἐν> τῇ βαθυτέρᾳ καὶ ἀπορρητοτέρᾳ διηγήσει; Übers. Vogt, BGL 30, 138.

³² Vgl. Vogt, BGL 30, 161f, Anm. 92.

³³ Er lautet: „Postquam autem dictavimus haec in parabola hac praesenti, subveniunt nobis etiam haec, quae possunt esse utilia eis, qui in altiori et secretiori expositione proficiunt“; zu Klostermanns großem Zutrauen in die lateinische Übersetzung vgl. sein Vorwort zur GCS-Ausgabe S. VII-XI; zur Kritik an dieser Vorliebe vgl. Vogt, Verhältnis, passim und ders., Falsche Ergänzungen, passim.

³⁴ Sie liegt in der Fluchtlinie der oben (Kap. 5 Anm. 138) behandelten Konjektur in CC VII 49.

³⁵ Die ausführliche Einleitung von Marcel Borret behandelt die göttliche Pädagogik als Hauptthema der Bücher X und XI und widmet ihr 66 von 122 Seiten.

³⁶ Vgl. besonders XV 11; der Gedanke kommt auch in XIV 13 zum Ausdruck, wo Origenes am Ende seiner Auslegung des Gleichnisses vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23-35) V. 34 mit der lapidaren Bemerkung kommentiert, der Schluss des Gleichnisses sei auch den Einfältigeren (τοῖς ἀπλουστέροις) angemessen.

der Schrift genau zu prüfen³⁷. Interessant wird es vor allem dort, wo Origenes vom göttlichen Auftrag an die Verständigeren spricht, sich der weniger Verständigen anzunehmen.

6.2.1 Die Scharen und die Jünger

Der häufige Rekurs auf Einfache und Fortgeschrittene erscheint ihm dabei vom Evangelium vorgegeben, das die Unterscheidung der Menschenmenge von den Jüngern besonders in Mt 12-16 an vielen Stellen enthält.³⁸ Im elften Buch sagt es Origenes zu Beginn einer neuen Perikopenauslegung ausdrücklich und geradezu programmatisch:

„Man muß beachten, wie oft an denselben Stellen der Name: *die Scharen* (οἱ ὄχλοι) und der andere Name: ‚*die Jünger*‘ genannt wird, um aus der Beobachtung und der diesbezüglichen Zusammenstellung zu ersehen, daß es den Evangelisten darum ging, durch die Evangelienerzählung Unterschiede zwischen denen herauszustellen, die zu Jesus kommen. Davon sind nämlich die einen Scharen und werden nicht Jünger genannt, die anderen aber die Jünger, die besser sind als die Scharen (κρείττους τυγχάνοντες τῶν ὄχλων).“³⁹

Es folgt eine längere Aufzählung von Belegen aus dem Evangelium. Origenes legt Wert darauf, sich bei dieser Unterscheidung mit seinen Lesern zu einem „Wir“ der Einsichtigeren zusammenzuschließen, denen die Menge der Einfacheren gegenübersteht. Ὁ μὲν οὖν ἀπλούστερος – ἡμεῖς δέ lautet die in Buch XI wiederholt verwendete⁴⁰ Figur, mit der er diesen Unterschied rhetorisch sogar zum Gegensatz steigert. Bei der Auslegung der Perikopen vom Gang Jesu auf dem Wasser (Mt 14,22-33) und von den Heilungen in Gennesaret (Mt 14,34-36) in XI 4-7 betont Origenes, dass im Evangelium nur die „Scharen“ Heilung von Christus benötigen, während die Jünger Jesus nicht als Arzt, sondern gemäß seinen anderen δυνάμεις bräuchten.⁴¹ Er legt ein besonderes Augenmerk darauf, dass Jesus die Scharen von den Jüngern absondert, da nur Letztere die Fähigkeit besäßen, das Sichtbare zu überschreiten und zum – im Bild vom jenseitigen Seeufer ausgedrückten – Unsichtbaren und Ewigen zu gelangen.⁴² Für Erstere sei die Entlassung ins Untere⁴³ geradezu eine pädagogische Wohltat, und nur die belastbareren Jünger nötige Jesus, die Erfahrung mit den Wellen und dem Gegenwind zu machen, um in die Lage zu gelangen, Versuchungen und widrigen Umständen zu trotzen.

³⁷ Vgl. XVII 26 (X 658,8-15; Übers. Vogt, BGL 30, 278):

„Zugleich werden wir von unserem Heiland belehrt, nicht auf das zu achten, was von den vielen gesagt wird (ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγομένοις), und was deshalb unter dem Vorwand der Gottesverehrung glanzvoll erscheint, sondern auf das, was sich aus der Untersuchung und dem Zusammenhang der Rede ergibt.“

³⁸ Ὀχλος bzw. ὄχλοι gehört zum matthäischen Vorzugsvokabular und wird vom Evangelisten gerne formelhaft verwendet, vgl. Luz, Bd. 1, 31f.35.47.

³⁹ XI 4 (X 39,9-14; Übers. Vogt, BGL 18, 111).

⁴⁰ XI 6 (X 43,25) und XI 17 (X 63,8-11) in der Pluralform οἱ ἀπλούστεροι [...] ἡμεῖς δέ.

⁴¹ Vgl. XI 4 (X 39,23-26); Vogt weist auf die Sachparallele in XIV 7 hin, wo von den ἐπίνοιαι Christi die Rede ist, und macht deutlich, dass man sich die „anderen Kräfte“ Jesu im Sinne der „Aspekte“ oder „Wesenszüge“ Christi denken könne (BGL 18, 145f, Anm. 6).

⁴² Vgl. XI 5.

⁴³ Ebd. (X 41,17f): ἀπολύει αὐτοὺς κάτω που τυγχάνοντας (κάτω γὰρ ἢ ἔρημος).

Geradezu einen intellektualistischen Grundzug⁴⁴ sieht Hermann Josef Vogt darin, dass bei der Auslegung der Perikope von der Begegnung Jesu mit der kanaänischen Frau (Mt 15,21-28) in XI 16f Origenes die Überzeugung äußert, „daß es das vorzügliche Werk des Logos ist, die Verständigeren (τοὺς συνετωτέρους) zu retten; diese sind ihm nämlich verwandter als die Stumpfsinnigen (τοὺς ἀμβλυτέρους)“⁴⁵. Zur Erkenntnis dieses Sachverhalts sieht Origenes sich und seine Leser befähigt (ἡμεῖς δέ), nicht aber die ἀπλούστεροι, die den Schrifttext nicht in seiner Tiefe verstehen.

Dennoch redet Origenes auch in diesen Texten weder einer Abwertung der Simplices noch einer möglichst scharfen Abgrenzung von ihnen das Wort. Die Menge, die Jesus nach dem Speisungswunder nach Hause schickt, weil er sie nicht überfordern will, wird nicht einfach als völlig unfähig und ungeeignet angesehen. Origenes benennt ausdrücklich drei Erfordernisse, denen die nach Hause Geschickten vorher durchaus genügt haben mussten: (1) Niemand werde entlassen, der nicht von den Broten Jesu gegessen habe, (2) niemand könne von diesen Segensbroten essen, der nicht tue, was Jesus befiehlt, und (3) all dies setze ja voraus, Jesus an den einsamen Ort zu folgen, an den er sich zurückgezogen hat.⁴⁶ Hier wird ausdrücklich die Fürsorge in den Blick genommen, welche auch und gerade den einfachen Gemeindemitgliedern gilt,⁴⁷ die ihrerseits durch Teilhabe an der Glaubenslehre, durch Glaubensgehorsam und Nachfolge sich dieser Fürsorge würdig erweisen. Zudem betont Origenes, dass die Vollmacht zu dieser Entlassung und damit auch zur Scheidung der beiden Gruppen bei Christus allein liege⁴⁸ und gerade nicht bei denen, die zu Höherem berufen sind oder sich dazu berufen fühlen.

Dass der Logos den Verständigeren näher ist, erfährt bei der Auslegung des markanten Jesusworts von den Hunden, denen man nicht das Brot der Kinder vorwerfen solle (Mt 15,26), eine wichtige Präzisierung. Gestützt auf die paulinische Lehre von der Erwählung der Heiden angesichts des Unglaubens Israels und von der Torheit der Verkündigung⁴⁹ macht Origenes in einer sehr stimmigen Erklärung des Textes deutlich, wie sich in der Heilsgeschichte der Logos zunächst dem auserwählten Volk zuwendet und erst danach den Heiden, und wie es je nach den Handlungen des freien Willens zu einem Umschlag von einem vernünftigeren in ein vernunftloses Dasein und umgekehrt kommen könne. Wichtig ist ihm die Dynamik dieses Geschehens, das durch den Glauben möglich ist und auch bewirkt wird. So wie das Heil zu den Unwissenden und Ungebildeten gekommen ist und sie ihrer Unwissenheit entrissen hat, so könne jeder, der die demütige Antwort der Kanaanäerin nachspreche, mit der freundlichen

⁴⁴ Vgl. Vogt, BGL 18, 156, Anm. 38 und ders., Kirchenverständnis 309, wo die Lehre, „es sei das eigentliche Werk des Logos, die Klügeren zu retten, weil sie ihm vertrauter seien als die weniger Verständigeren (sic!)“, als Axiom bezeichnet wird.

⁴⁵ XI 17 (X 63,12-14; Übers. Vogt, BGL 18, 136).

⁴⁶ Vgl. XI 5.

⁴⁷ Sie kommt auch darin zum Ausdruck, dass in XI 6 ausdrücklich gesagt wird, Jesus, der allein auf dem Berg betete, habe dies sowohl für die von ihm entlassenen Scharen als auch für die Jünger im Boot getan; zur Fürsorge Jesu auch für die Vielen vgl. ferner XIII 3 (X 185,24 - 186,17; Übers. Vogt, BGL 18, 246):

„Die Leidenden oder die Hausgenossen der Leidenden sind bei der Menge. Deswegen kommt Jesus, nachdem er ausgeteilt hat, was über die Fassungskraft der Menge hinausgeht, zu ihnen herab, damit diejenigen, die wegen der Krankheiten, welche die Seele niederhalten, nicht hinaufkommen können, Hilfe dadurch finden, daß das Wort zu ihnen von den höheren Dingen herabkommt.“

⁴⁸ Vgl. XI 5.

⁴⁹ Vgl. XI 17; Origenes zitiert Röm 10,19 und 11,5 sowie 1Kor 1,21 und 1,28 kombiniert mit dem Psalmwort vom Lob, das sich Gott aus den Mund von Unmündigen und Säuglingen bereitet (Ps 8,3).

Antwort Jesu und mit Heilung durch ihn rechnen. In diesem Zusammenhang erfolgt auch eine Erklärung der Tiermetaphern, die Origenes mitunter selbst verwendet⁵⁰:

„Viel trägt nämlich die Tugend (ἀρετή) dazu bei, jemanden zum Kind Gottes zu machen, die Schlechtigkeit aber und die Unbeherrschtheit in hochmütigen Reden und die Unverschämtheit dazu, daß jemand (gemäß dem Wort der Schrift) Hund heißt. Das gleiche wirst du auch bei den übrigen Namen, die zu den unvernünftigen Tieren (ἄλογα ζῷα) passen, denken.“⁵¹

Die Beobachtung, dass die Heilungswunder Jesu im Evangelium nur Angehörigen der „Scharen“ vorbehalten sind, und die Folgerung, dass sich der Herr nur bei ihnen als Arzt betätigen muss, erhalten am Ende des elften Buches noch eine bemerkenswerte Ergänzung. In Kapitel 18 unterscheidet Origenes bei denen, die zu Jesus auf den Berg steigen, drei Gruppen: Die Jünger, die Scharen und solche, die taub, blind, lahm oder verkrümmt sind und zu Füßen Christi Heilung suchen. Die genannten Gebrechen deutet er auf mangelnde Fähigkeiten, den Logos zu erkennen und ihm gemäß zu leben, den Berg auf die Kirche, als deren unterste Glieder er die Katechumenen speziell benennt. Mit dieser Konkretisierung wird klar, dass die Heilungen, die Christus bewirkt, nicht ohne eine Inanspruchnahme der Fortgeschrittenen möglich sind, denn es sind Unterweisung und gelebtes Vorbild durch die Anderen, die im Alltag der Gemeinde die Fortschritte der Taufbewerber ermöglichen. Auch wenn die durch Christus bewirkten „Heilungen“ so spektakulär sein können, dass *„die Menge der Kirche sich wundert, wenn sie den Übergang von so schlimmen Übeln zum Besseren sieht“*⁵², so bleiben zumindest die Fortgeschrittenen bei diesem Vorgang doch keineswegs unbeteiligt und nur auf die eigene Vervollkommnung bedacht, wie Origenes in einem Appell an seine Leser deutlich zu verstehen gibt:

„Wie wollen also mit uns auf den Berg, wo Jesus sitzt, in seine Kirche, die ‚Taubstummen, Blinden, Lahmen, Verkrümmten‘ und ‚die vielen anderen‘ mitnehmen, die mit uns hinaufsteigen wollen, und sie zu Füßen Jesu‘ niederlegen, damit er ‚sie heilt, sodasß‘ die Scharen über ihre Heilung ‚staunen‘.“⁵³

Diese notwendige Mitwirkung der weiter Fortgeschrittenen am Voranschreiten der Schwächeren wird zu Beginn des elften Buches auch als direkter Auftrag Jesu an die Jünger formuliert.

6.2.2 Der Auftrag an die Jünger (XI 1-3)

Obwohl Origenes die Erklärung der Wundererzählung von der Speisung der Fünftausend (Mt 14,13-21) schon am Ende des zehnten Buches beginnt, erfolgt die eigentliche Auslegung, die zumindest punktuell auch die synoptischen Parallelen einbezieht, erst in den drei ersten Kapiteln von Buch XI. Ohne Umschweife werden sogleich erzählerische Details allegorisch gedeutet: die späte Abendstunde auf das Ende der Weltzeit und das Ende von Gesetz und Propheten, die wüste Gegend ohne Nahrung auf die innere Wüste ohne das göttliche Gesetz und Wort. Die Bitte der Jünger, die Scharen zu entlassen, erklärt Origenes als deren fehlende Zuversicht, dass es für Angehörige der „Scharen“ nach Gesetz und Propheten noch etwas anderes, Unerwartetes und Neues an geistlicher Nahrung gebe. Worum es ihm dabei geht, tritt in seiner Ausdeutung der kurzen Anweisung Jesu an die Jünger in Mt 14,16 zu Tage, die er in

⁵⁰ S.o. im Exkurs zum Dialog mit Herakleides.

⁵¹ XI 17 (X 64,26-29; Übers. Vogt, BGL 18, 137).

⁵² XI 18 (X 66,3f; Übers. Vogt, BGL 18, 139).

⁵³ Ebd. (X 66,24 - 67,2; Übers. Vogt, BGL 18, 139).

besonderer Weise rhetorisch gestaltet und die zu den schönsten Passagen des uns erhaltenen Matthäuskommentars gehört:

„Aber schau, was Jesus den Jüngern antwortet, indem er beinahe schreit und deutlich sagt: ‚Ihr nehmt an, daß die große Menge (ὁ πολὺς ὄχλος), wenn sie von mir weggeht, weil sie Speise nötig hat, diese eher in den Dörfern finden wird als bei mir, und eher im Zusammensein mit den Menschen (nicht mit Städtern, sondern mit Dörflern), als wenn sie bei mir bleibt. Ich aber erkläre euch, daß sie gar nicht das brauchen, was ihr annehmt, (sie haben es nämlich nicht *nötig, wegzugehen*). Was ihr aber für nicht notwendig für sie haltet (mich nämlich, als ob ich sie nicht sättigen könnte), dessen gerade sind sie entgegen eurer Erwartung bedürftig. Da ich euch also erzogen (παίδευσας ὑμᾶς) und fähig gemacht habe, den Bedürftigen vernünftige Speise (λογικὴν τροφήν) zu geben, darum *gebt ihr* den Scharen, die mir gefolgt sind (τοῖς ἀκολουθήσασί μοι ὄχλοις), *zu essen*. Ihr habt nämlich Macht, und zwar von mir empfangen, den Scharen zu essen zu geben. Wenn ihr darauf bedacht wäret, hättet ihr erkannt, daß ich sie viel reicher sättigen kann, und hättet nicht gesagt: *Entlaß die Menge, damit sie fortgehen und sich Speisen kaufen!*“⁵⁴

Origenes lässt Jesus, obwohl der Text des Evangeliums dafür eigentlich keinen Anhalt bietet, eine geradezu leidenschaftlich geprägte Ansprache an die Jünger halten. Die Dramatik der Szenerie lässt auf ein wichtiges Anliegen des Auslegers schließen. In einer vorgeschalteten Leseranrede weist er eigens darauf hin, dass man sich die Rede Jesu nicht etwa in gemessenem Tonfall vorzustellen habe, sondern als eine sehr laute und heftige Standpauke. Kern des Tadels ist der Vorwurf an die Jünger, sie unterschätzten ihre eigenen Möglichkeiten und die ihres Herrn, geistige Nahrung für die Menge bereitstellen zu können. Ihnen wird wie völlig Begriffsstutzigen vorgehalten, die Menschen in der Meinung wegzuschicken, dass für sie woanders als bei Jesus und bei ihnen, seinen Jüngern, Zuträgliches zu finden sei.⁵⁵ Jesus spricht in dieser Szene wie ein enttäuschter Pädagoge, der seine Zöglinge an die Ziele und Ergebnisse seiner Erziehung, nämlich an die Fähigkeit zur Weitergabe der von ihm empfangenen Lehren, erinnern muss. Indem Origenes in seiner Deutung die Brote und Fische der Wundererzählung zu geistiger Nahrung macht, ergibt sich für die aktuelle Situation des christlichen Verkündigers eine ebenso klare wie erstaunliche Aussage: Wer in die Schule Jesu gegangen ist, muss bereit sein, jedem an der empfangenen Lehre und Einsicht teilhaben zu lassen. Dem Abweisen der Menge mit scheinbar noch so vernünftigen Gründen wird eine schroffe Absage erteilt. Selbst vermeintlich Unmögliches wird im Blick auf Jesus nicht nur denkbar, sondern sogar notwendig. Er ist es, der, wie es in der unmittelbaren Fortsetzung nach der Ansprache heißt, „jedes Brot-Wort *nimmt* und soviel vermehrt, wie er will, und es ausreichend macht zur Speisung aller, die er speisen will“.⁵⁶ Auch wenn nicht ganz klar wird, worum es sich bei den Lehren oder Erkenntnissen handeln soll, die für die Vielen woanders und in unterschiedlicher Qualität zu holen sind, so bleibt als Kernaussage doch sehr eindeutig die Forderung an den christlichen Verkündiger, sowohl auf die Möglichkeiten zu vertrauen, die durch den göttlichen Beistand gegeben werden, als auch, sich aller Menschen anzunehmen, die zu Christus kommen wollen, und die λογικὴν τροφήν niemandem vorzuenthalten.

⁵⁴ XI 1 (X 35,9-22; Übers. Vogt, BGL 18, 107f).

⁵⁵ Dass Origenes hier unabhängig von seiner Vorlage Unterschiede zwischen Städtern und Dörflern macht, zu denen die Menschen hingeschickt werden sollen, lässt auf den unterschiedlichen Wert von Lehren und Erkenntnissen schließen, die fern von Christus zu erlangen sind, vgl. Vogt, BGL 18, 143, Anm. 1.

⁵⁶ XI 2 (X 35,27f; Übers. Vogt, BGL 18, 108).

Die besondere Gestaltung dieses Kapitels lässt die Vermutung nicht ganz abwegig erscheinen, dass Origenes hier möglicherweise auch eigene Lebenserfahrungen bezüglich der Verpflichtungen des Theologen gegenüber der Menge der einfacheren Christen vor Augen hat. Dazu passt, dass stilistische Merkmale, wie sie für den Matthäuskommentar typisch sind,⁵⁷ in den ersten Kapiteln des 11. Buches gehäuft vorkommen. Neben der direkten Anrede an den Leser und dem geduldig wiederholenden Erklären der Begriffe „Scharen“ und „Jünger“ in Kapitel 4, neben den Merkmalen einer „théologie en recherche“ wie dem Vorlegen zweier verschiedener Auslegungen zur Zahl der Menge in Kapitel 3 oder dem Markieren von Vermutungen durch wiederholtes „vielleicht“ (τάχα)⁵⁸ gehört dazu auch ein Zusatz im Zusammenhang mit der Deutung der fünf Brote und zwei Fische in Kapitel 2. Nachdem er die Fünffzahl der Brote auf das sinnhaft Zugängliche der Schrift und die beiden Fische auf das hervorgebrachte und das innere Wort⁵⁹ bezogen hat, macht Origenes eine seiner bemerkenswerten Bescheidenheitsausagen⁶⁰, indem er es als wahrscheinlich bezeichnet, dass andere, „die mehr [...] bei sich selbst die fünf Brote und die zwei Fische zusammenbringen können, zu deren Verständnis wohl mehr und Besseres sagen könnten“⁶¹. Wir finden hier ein Beispiel für den wohl durch die Predigtstätigkeit in Cäsarea ausgeprägten didaktischen Stil, wie er in den Bemühungen des Origenes, dem Fassungsvermögen und den Möglichkeiten eines gemischten Publikums gerecht zu werden, für den Matthäuskommentar typisch ist.⁶² Zu diesen Bemühungen wird man auch eine stärkere Achtung des Sinnhaften und damit des Wortsinns der Schrift rechnen dürfen, die in der – keineswegs abwertenden – Deutung der Zahl der Menge und der ihr gespendeten Nahrung auf das Sinnhafte zum Ausdruck kommt.⁶³ Origenes zeigt in diesem Abschnitt auch besonderes Verständnis für die Verschiedenartigkeit der Gruppen, die der göttlichen Speise bedürfen:⁶⁴ Unter der „Menge“, die von Jesus gesättigt wird, macht er, gestützt auf

⁵⁷ Zu diesen Besonderheiten allgemein vgl. Perrone, *Commentaires* 59-69 und Bendinelli, *Commentario*, bes. 21-78.

⁵⁸ Kap. 1 (X 34,27) und Kap. 2 (X 36,2); zur Verwendung des Adverbs τάχα und seiner Bedeutung im Matthäuskommentar vgl. Bendinelli, *Commentario* 62-66.

⁵⁹ Vgl. dazu die ausführliche Erklärung von Vogt, BGL 18, 143f, Anm.2.

⁶⁰ Vgl. unten Nr. 6.3; zwei Parallelen seien bereits hier angeführt:

XV 37 (X 460,20-30; Übers. Vogt, BGL 30, 140):

„Wahrscheinlich wird also jemand, der weiser ist als wir und von Gott einer klareren und reicheren Gnadengabe im Wort der Weisheit durch den Geist Gottes und des Geschenkes im Wort der Erkenntnis gemäß dem Geist für würdig beurteilt wurde, Höheres und Besseres mit vollem Begreifen zu dem Gleichnis finden und über reichliche Beweise dafür verfügen und dazu vornehmere Worte verwenden.“

XVII 7 (X 605,13-18; Übers. Vogt, BGL 30, 254):

„Um genau auszulegen, was das Herankommen der Zeiten ‚der Früchte‘ bedeutet, bedürfte es einer größeren Begabung, als wir sie besitzen, und eines viel reineren und mit größerem Durchblick begabten Herzens, als wir es haben.“

Der Vergleich dieser drei Stellen zeigt Gemeinsamkeiten und Unterschiede: Es wird jeweils davon gesprochen, dass andere etwas Besseres über die auszulegende Stelle vorbringen könnten; Vogt spricht (BGL 18, 144 Anm. 3) davon, dass Origenes in XI 2 dem Wunsch nach Fortschritt in der exegetischen Wissenschaft Ausdruck verleiht, indem „andere über das hinausgehen, was Origenes gesagt hat“, andererseits merkt er selbst zu XV 37 an, dass diese überladen wirkende Formulierung die Messlatte für eine abweichende und bessere Exegese in unermessliche Höhen steigert, so dass eher die Auffassung von der Unüberbietbarkeit der eigenen Auslegung zum Vorschein komme (BGL 30, 162 Anm. 93); mit der Möglichkeit eines Bescheidenheitst σ pos, formuliert vom größten Theologen seiner Zeit, wird immerhin zu rechnen sein.

⁶¹ XI 2 (X 36,7-9; Übers. nach Vogt, BGL 18, 108, der οἱ μᾶλλον ἡμῶν [...] δυνάμενοι allerdings im Singular wiedergibt).

⁶² Vgl. Perrone, *Commentaires* 63-69.

⁶³ Vgl. Kap. 2 und Vogt, BGL 18, 144f Anm. 4.

⁶⁴ Diese wird gleich dreimal angesprochen: XI 2 (X 37,9-12); XI 3 (X 37,24 - 38,4); ebd. (X 38,15f).

Aussagen aus 1Kor 3,1, 2Kor 11,2 und 1Kor 13,11, Kinder, Frauen und Männer auch im übertragenen Sinn aus. Für jeden hat der Herr das passende „Brot-Wort“, niemand erfährt eine Ausgrenzung.⁶⁵

6.2.3 Auf dem Berg der Verklärung (XII 36-43)

Relativ ausführlich legt Origenes die Perikope von der Verklärung Christi aus, die ihm, wie der ganzen späteren griechischen Kirche,⁶⁶ von großer Bedeutung ist. Bevor er beginnt, macht er zunächst die Bedeutung des Wortsinns deutlich, indem er klarstellt, dass er das Beschriebene als wörtlich so geschehen ansieht.⁶⁷ Bereits die Zeitangabe „nach sechs Tagen“ verweist für ihn dann aber schon auf einen tieferen Sinn: Die Zahl der Schöpfungstage zeige an, dass im Aufstieg mit Jesus das Irdische zurückgelassen werde und dass es auch in der Gegenwart jedem⁶⁸ durch das Zurücklassen irdischer Begierden prinzipiell möglich sei, von Jesus mitgenommen zu werden, um ihn in seiner vollkommenen Gestalt zu schauen. Origenes schließt diese Vorüberlegung mit dem Hinweis, dass sich Jesus dem Einzelnen in der jeweils ihm zuträglichen Gestalt zeige und niemand dabei über das ihm Zuträgliche hinaus fordere (Kap. 36).

Für Origenes ist die Gestalt, in der sich Jesus auf dem Berg zeigt, seine Gottesgestalt. In dieser offenbare er sich den Vollkommenen, während er einfältiger (ἀπλούστερον), nämlich κατὰ σάρκα, von denen erkannt werde, die „unten“ sind. Origenes redet hier seine Leser wieder direkt an,⁶⁹ er möchte sie mit hineinnehmen in das Geschehen der Gottesoffenbarung (Kap. 37).

⁶⁵ Eine weitere Besonderheit, wie sie den Matthäuskommentar besonders vom Kommentar zum Johannesevangelium unterscheidet, findet sich am Ende dieses Abschnitts: Die zwölf mit den Resten des Speisungswunders gefüllten Körbe lassen sich auf die Zwölfzahl derer beziehen, denen in Mt 12,28 das Sitzen auf zwölf Thronen und das Richten der zwölf Stämme Israels verheißen wird. Um den Fortgang seiner Auslegung aber nicht zu behindern, macht Origenes, dem der Abschluss seines Kommentars in diesem Fall ja nach vergleichsweise kurzer Zeit gelingen sollte, deutlich, auf zu große Abschweifungen verzichten zu wollen (X 39,2-5; Übers. Vogt, BGL 18, 111):

„Bei der jetzigen Ausführung dürfen wir nun aber nicht soweit vom Text abschweifen, daß wir, was über die zwölf Stämme und was über jeden einzelnen besonders geschrieben steht, zusammenstellen und sagen könnten, was man unter jedem Stamm Israels zu verstehen hat.“

⁶⁶ Vgl. Luz, Bd. 2, 513-517.

⁶⁷ An dieser Stelle zeigt eine unnötige Konjekture, wie sich bestimmte Festlegungen des Origenes-Bildes bis in die Textgestaltung hinein auswirken können: Klostermann (X 150,24) ändert ohne Angabe von Gründen πρὸ τῆς zu πρὸς τοῖς τῆς, möchte also die Wendung „Das soll aber, bevor wir die uns dazu richtig erscheinende Auslegung vortragen, damals auch wörtlich so, wie es beschrieben ist, geschehen sein“, umwandeln in die deutlich abgeschwächte Aussage, dass zusätzlich zur übertragenen Auslegung noch die Historizität bestätigt werden soll (vgl. Vogt, BGL 18, 196f und 232, Anm. 132); Origenes räumt hier der Geschichte als Basis für jedes weitergehende Verstehen also eine besondere Bedeutung ein, was Klostermann ihm aber offensichtlich nicht ganz zutraut.

⁶⁸ X 151,17f: „Wenn also einer von uns (τις οὖν ἡμῶν) von Jesus mitgenommen werden will [...]“.

⁶⁹ Du-Anrede bzw. Imperativ in Kap. 37 (5x), Kap. 38 (2x), Kap. 40 und Kap. 43 (3x); Wir-Form in Kap. 39 (2x), Kap. 40, Kap. 41 und Kap. 43, zum Teil korrespondierend mit „man“; die erste Person Singular verwendet Origenes schon in Kap. 36 und Kap. 38, kulminierend wirkt die Ich-Form in Kap. 42: „Ich meine aber“ (X 165,9: οἶμαι δὲ) und „Ich möchte aber zu sagen wagen, dass [...]“ (166,12: τολμήσας δ' ἄν εἴποιμι); zusammen mit dem Vorlegen verschiedener Auslegungsmöglichkeiten in Kap. 41 und 42 sowie dem wiederholten „vielleicht“ (μήποτε in Kap. 39, 40 und 41; τάχα bzw. τάχα δὲ in Kap. 39 [156,21], 40 [2x: 158,7 und 160,10], 42 [4x: 165,29; 166,6.27 und 167,3] und 43 [168, 18]) ergibt sich ein dichtes Gefüge von Stilmerkmalen, wie sie dem Matthäuskommentar in besonderem Maß eigentümlich sind und wie sie von Bendinelli als Hinweise für einen unmittelbaren Bezug

Als Brücke dahin macht er das erzählerische Detail vom Weißwerden der Kleider Jesu in Mt 17,2 aus. Ohne Umschweife identifiziert er diese mit den Worten und Buchstaben der Evangelien⁷⁰ und lässt jedem die Kleider Jesu weiß geworden sein, der die Evangelien richtig zu erklären imstande sei.⁷¹ Dies passe auch zur Erscheinung von Mose und Elija (Mt 17,3), denn von jemandem, der aus der Lektüre der Schrift zur Schau der Gottheit Christi gelangt sei, könne man ohne Weiteres sagen, dass er „das geistliche Gesetz als eins mit dem Logos Jesus“⁷² und die nach 1Kor 2,7 verborgene Weisheit der Propheten erkannt habe. Ein weiteres Detail, das Origenes aus dem synoptischen Vergleich gewinnt, lässt ihn noch einen Seitenhieb gegen die Rhetorik führen: Die Angabe in Mk 9,3, das Weiß der Kleider Jesu sei von einer derartigen Beschaffenheit gewesen, wie sie kein Walker auf Erden bewerkstelligen könne, nutzt er so, dass er die Walker des Evangeliums – eingeleitet mit einem einschränkenden τὰχα – mit den „Weisen dieser Weltzeit“ gleichsetzt, „die sich um einen Redestil bemühen, den sie für so leuchtend und rein halten, daß sie meinen, sie könnten mit ihrer Walkerkunst (um das so zu nennen) auch die schändlichen Gedanken und die lügnerischen Lehren ausschmücken.“⁷³ Die Stelle wird Origenes gewissermaßen en passant zum Argument für die Überlegenheit der wegen ihrer Einfachheit häufig verachteten Bibelsprache gegenüber der Redekunst griechischer Gebildeter. Sofern es gelinge, den verborgenen „Glanz der Gedanken“ in dieser einfachen Sprache zum Vorschein zu bringen, werde man sich stets über alle formale Bildung der Heiden erheben können. (Kap. 38f)

Eine gewagtere Auslegung riskiert Origenes im Blick auf einen Zusatz in den synoptischen Parallelen seiner Textvorlage: Anders als bei Matthäus wird die Absicht des Petrus, für Jesus, Mose und Elija drei Hütten auf dem Berg zu errichten (Mt 17,4), in Mk 9,6 und ähnlich lautend in Lk 9,33 eigens mit den Worten kommentiert, Petrus habe nicht gewusst, was er sagte. Origenes übergeht die eigentlich ganz einfache Erklärung bei Markus, Petrus und seine Begleiter seien zu erschrocken gewesen, und postuliert das Einwirken eines Geistes. Dieser aber könne vielleicht der Satan gewesen sein, der auch an anderer Stelle Jesus Ärgernis bereite. Origenes ist sich der Möglichkeit wohl bewusst, mit dieser Deutung eine nicht geringe Zahl von Lesern vor den Kopf zu stoßen, die darin eine Schmähung erblicken und sich auf Mt 16,16f berufen könnten, wo Petrus von Jesus wegen seines Messiasbekenntnisses seliggepriesen wird. Es würde sich also um Leser handeln, die wie Origenes auch die Schrift mit der Schrift erklären und vielleicht sogar über theologische Bildung verfügen.⁷⁴ Dass ihn diese Auseinandersetzung beschäftigt, kann man aus der Ausführlichkeit und Umständlichkeit sei-

zum origeneischen Schulbetrieb, von Perrone (Commentaires 68) als Errungenschaften der langjährigen Predigtstätigkeit des Origenes gedeutet werden.

⁷⁰ X 154,19-21: ἰμάτια δὲ τοῦ Ἰησοῦ αἱ λέξεις καὶ ἃ ἐνεδύσατο τῶν εὐαγγελίων γράμματα.

⁷¹ Aus den Unterschieden in der Farbe Weiß leitet Origenes darüber hinaus einen höheren Wert der Evangelienauslegung gegenüber einem genauen Vortrag der Lehre von der Gottheit Jesu ab; Vogt (BGL 18, 233 Anm. 138) hält es für möglich, dass er an dieser Stelle der Exegese einen Vorrang gegenüber der systematischen Theologie einräumt und schließt die Folgerung an, dass es dann kein Zufall wäre, wenn der ältere Origenes den Schwerpunkt auf die Abfassung exegetischer Werke gelegt habe, dass also auch in diesem Punkt ein neuer Akzent gegenüber dem früheren Schaffen zum Vorschein käme.

⁷² Kap. 38 (X 155,24f: τὸν πνευματικὸν νόμον ὡς ἓνα πρὸς τὸν Ἰησοῦ λόγον; Übers. Vogt, BGL 18, 199).

⁷³ Kap. 39 (X 156,22-32; Übers. Vogt, BGL 18, 199).

⁷⁴ Vgl. Vogt, BGL 18, 236f Anm. 145: „Es gab aber offenbar Christen, vielleicht sogar Theologen, welche die Apostel von vornherein, seit ihrer Berufung, für vollkommen halten wollten und den Origenes wegen seiner Zurückhaltung kritisierten.“

ner Argumentation schließen, die einerseits mit Bestimmtheit den eigenen Standpunkt verteidigt,⁷⁵ andererseits am Ende des Kapitels aber doch die Meinung, Petrus habe aus eigener Neigung gesprochen, wie eine plausible Alternative anführt: Petrus hätte es dann unter dem Eindruck der Göttlichkeit des Geschehens als für Jesus unwürdig angesehen, anschließend den Weg des Kreuzes zu gehen. (Kap. 40)

Origenes führt seine These von der Beteiligung Satans am Geschehen dann doch nicht bis zum Ende durch.⁷⁶ Daher bleibt es etwas in der Schwebe, ob er bei seiner weiteren Deutung des Verhaltens des Petrus dieses als fremdbeeinflusst oder auf eigene Willensentscheidung beruhend ansieht. Nach der kurzen Einblendung einer – als Möglichkeit eingeführten – übertragenen Deutung des Wortes vom Hüttenbau kommt er noch einmal auf die möglichen Motive des Petrus und vor allem auf die Reaktion Jesu zu sprechen:

„[...] vielleicht sagte Petrus, weil er das Leben der Schau lieben gelernt hatte und das Erfreuliche daran jenem Zustand vorzog, daß man unter vielen ist (ἐν πολλοῖς εἶναι) und mit dem Vorhaben denen zu helfen, die danach verlangen, Last hat, das Wort: ‚Es ist gut, daß wir hier sind.‘ Aber weil die Liebe ‚nicht das Ihrige sucht‘ (1Kor 13,5), tat Jesus nicht das, was dem Petrus gut schien. Darum stieg er herab von dem Berg zu denen, die nicht auf ihn hinaufsteigen und seine Verklärung schauen können, damit sie ihn wenigstens so schauen, wie sie ihn zu sehen vermögen.“⁷⁷

Mit dieser Erklärung verleiht Origenes Petrus die Züge eines Philosophen, der lieber in der abgehobenen Schau des Göttlichen leben will als unter der Menge der Ungebildeten. Wenn hier kurz das Bild des zur Vollkommenheit gelangten christlichen Gelehrten zum Vorschein kommt, dann stellt es ein bezeichnendes Detail dar, dass dieser es sogar als Last empfinden kann, sich denen zuzuwenden, die eigens um eine solche Hilfe bitten. Umso klarer wird das gegenteilige Verhalten des Herrn herausgearbeitet, der den Blick auf den geringeren Nächsten weist. Wer zum Aufstieg nicht in der Lage ist, kann mit der mitleidvollen Zuwendung des Herrn rechnen.⁷⁸ Nachfolge vollzieht sich für den Gelehrten, für den Fortgeschrittenen und Vollkommenen folglich im selbstlosen und von der göttlichen Liebe selbst geprägten Einsatz für die einfacheren Mitchristen. Zum Paideia-Motiv des Aufstiegs mit Christus tritt ein pastorales Motiv: das der Zuwendung zu den Vielen. Man wird dem Text keine Gewalt antun, hier auch ein gewisses Maß an Selbstreflexion des christlichen Gelehrten Origenes zu vermuten. (Kap. 41).

Vogt vermerkt zu dieser Stelle, dass in der besonderen Verpflichtung des Vollkommenen gegenüber den anderen Christen eine für Origenes charakteristische Haltung zum Vorschein

⁷⁵ Kap. 40 (X 158,22-34; Übers. Vogt, BGL 18, 200):

„Ein solcher soll aber überlegen, was über Petrus und die übrigen Apostel genauer gesagt ist [...]“; „Sonst sollen diejenigen, welche die Apostel schon vor dem Leiden Jesu für vollkommen halten wollen, uns erklären, woher es denn kam, daß ‚Petrus und seine Gefährten‘ im Augenblick der Verklärung Jesu ‚schlaftrunken waren‘ (Lk 9,32)“.

⁷⁶ Vgl. die erneute Darlegung möglicher Einwände am Ende von Kap. 41, die dann auch quasi als letztes Wort zu dieser Frage stehen bleibt (X 164,13-18; Übers. Vogt, BGL 18, 202):

„Es könnte aber jemand zu dem, was über die Ekstase des Petrus und die Wirkung des bösen Geistes auf ihn, die in dem Wort ‚Er wußte nicht, was er sagte‘, sich ausdrückt, gesagt wurde, weil er jene Auslegung nicht zulassen will, sagen, daß [...]“.

Man gewinnt den Eindruck, dass sich Origenes hier seiner Sache doch nicht so ganz sicher ist und die möglichen Argumente für eine weitere Diskussion zur Verfügung stellen will.

⁷⁷ XII 41 (X 163,21 - 164,5; Übers. Vogt, BGL 18, 202).

⁷⁸ Vgl. die Sachparallele in X 23: Christus der Mitleidige geht nach „draußen“, um die Menschen hereinzuführen.

komme, und nennt als Vergleichsstelle JohKom I 42f.⁷⁹ Dem ist insofern zuzustimmen, als der Gedanke in seiner Grundform auch in den früheren Werken erscheint, allerdings zeigt gerade der von Vogt genannte Vergleichstext auch den wichtigen Unterschied: Dort geht es um den Überstieg vom Buchstaben zum Geist, um die Unterscheidung von sinnlichem und geistigem Evangelium,⁸⁰ und Origenes betont gegenüber der Lehre für die „fleischlich Gesinnten“ ausdrücklich den höheren Stellenwert, den die Mitteilung des Logos an die Fortgeschrittenen hat. Gerade im Vergleich wird deutlich, dass diese Stelle wie andere aus dem Matthäuskommentar doch über die älteren Aussagen hinausgeht und als Indiz für die Richtigkeit der These vom gewachsenen Verständnis des älteren Origenes für die Bedürfnisse des einfachen Volks und für die entsprechende Verantwortung des Theologen gewertet werden kann.

In den weiteren Ausführungen zum Ende der Perikope verdichtet sich der Eindruck des Hypothetischen und zur Diskussion Einladenden. Origenes macht Vorschläge, gibt Impulse und Denkanstöße, so zum Beispiel durch die Fragen, worum es sich bei der „lichten Wolke“ in Mt 17,5 genau handle,⁸¹ wen sie überschatte oder an wen die Stimme aus der Wolke sich richte. Er bezeichnet das Geschehen auf dem Berg als οἰκονομία⁸², danach steigen die Jünger wieder hinab, gehen „zur Menge“ und dienen dort dem Sohn Gottes im Hinblick auf die Rettung der Vielen. Den Gedanken der Weitergabe des in der Einsamkeit Geschauten an die Fernstehenden formuliert er noch einmal im Zusammenhang mit der Erklärung der Stelle, die Jünger hätten, nachdem sie wieder aufschauten, nur noch Jesus allein gesehen (Mt 17,8). Gemäß der geistigen Auslegung (πρὸς τὰ μυστικὰ πράγματα) werde dadurch die Einswerdung von Gesetz, Prophetie und Evangelium, die durch Mose, Elija und Jesus verkörpert werden, ausgesagt. Origenes lässt aber an dieser Stelle eigens noch eine Deutung „nach dem bloßen Buchstaben“ folgen: Mose und Elija seien schlicht deswegen nicht mehr zu sehen gewesen, weil sie wieder dorthin zurückgegangen seien, woher sie gekommen sind. Interessant ist seine angefügte Vermutung: Vielleicht (τάχα) sei es ihr Ziel gewesen, denen, die vor Jesus gelebt haben und daher noch keine Wohltaten von ihm empfangen konnten, die Worte, die sie von Jesus gehört haben, mitzuteilen. In verschiedenen Variationen umspielt Origenes den Gedanken, dass die Gottesoffenbarung eine Dynamik freisetzt, die zu den Vielen, den Außen- und Fernstehenden führt. (Kap. 42f)

6.2.4 „Das haben anfangs auch die Apostel selbst nicht gewusst ...“⁸³ – Die Bedeutung des Beginns (XII 15-20)

Origenes lässt in seinem Matthäuskommentar keinen Zweifel daran, dass im Erziehungshandeln Christi gerade die Anfangsunterweisung eine bedeutende Rolle spielt. Eine relativ breite Darlegung erfährt dieser Gedanke in einer Passage des zwölften Buches, in der er das Christusbekenntnis des Petrus und das anschließende Verbot Jesu an seine Jünger, ihn als Christus zu verkünden (Mt 16,16.20), auslegt. Zu Beginn führt Origenes seiner Leserschaft mit großer Eindringlichkeit das zu lösende Problem vor Augen: Wenn die Zwölf schon zuvor ausgesen-

⁷⁹ Vgl. Vogt, BGL 18, 238 Anm. 156 mit Hinweis auf ders., Kirchenverständnis 92ff.

⁸⁰ Vgl. oben Nr. 3.1.1.

⁸¹ Es werden in Kap. 42, aufeinander aufbauend, alle drei göttlichen Personen mit der Wolke identifiziert (X 165,28 - 166,14; Übers. Vogt, BGL 18, 203):

„Was aber ist wohl die *lichte Wolke*, [...] wenn nicht die Macht des Vaters [...]; Vielleicht ist aber auch der Heilige Geist die *lichte Wolke* [...]; Ich möchte aber zu sagen wagen, daß auch unser Heiland eine *lichte Wolke* ist.“

⁸² X 169,19f.

⁸³ XII 17 (X 107,32 - 108,2): ὅπερ ἐν ταῖς ἀρχαῖς οὐδὲ αὐτοὶ οἱ ἀπόστολοι ἤδεισαν; Übers. Vogt, BGL 18, 179.

det worden sind (Mt 10,5), welches war dann der Inhalt ihrer Botschaft, wenn doch Jesus erst jetzt und offenkundig zum ersten Mal von Petrus als Christus und Sohn des lebendigen Gottes erkannt und bekannt wird und die Jünger obendrein darüber Stillschweigen bewahren sollen? Seine Lösung⁸⁴ lautet: Auch bei den Aposteln gab es ein Voranschreiten vom bloßen Glauben zu anfanghaftem Erkennen und von diesem schließlich zur vollen Erkenntnis, wie sie dem Petrus erst in der Szene Mt 16,16 zuteil wurde. (Kap. 15) Sie hätten demnach Jesus zuerst nicht als Christus bekannt, sondern, als eine Art Einführungsunterricht, zunächst nur von der Größe seiner Person und seines Wirkens gesprochen (Kap. 16). Hier erscheint ein neuer Gedanke: Die Jünger, die zu Beginn nur Hinführendes über Jesus verkündet haben, „damit darauf zur rechten Zeit auch das aufgebaut werden konnte, was damit zusammenhängt, daß er der Christus ist“⁸⁵, sind nicht diejenigen, die zur Schonung der Anfänger ihr höheres Wissen verschweigen, sondern sie sind selbst Anfänger in der Schule Jesu und müssen erst Schritt für Schritt lernen, was sie später anderen mitteilen. Origenes nimmt auch die Situation des christlichen Lehrers in den Blick, wenn er von einem Vorentwurf der Lehre (προϋποτύπώσεις διδασκαλίας) spricht, die später den Aposteln und allen Lehrenden zur Verfügung stehen sollte.

Um das Anfangen und um die Unterscheidung von anfanghafter und vollkommener Lehre⁸⁶ beziehungsweise vollkommener Erkenntnis⁸⁷ von Christus kreisen die Gedanken des Origenes auch in den Kapiteln 17-20. Dabei erfolgt nirgends eine Abwertung des Anfanghaften, vielmehr wird mit der Sorge um die richtige Dosierung und Abfolge der Unterweisung, die Jesus selbst den Aposteln erteilt und durch diese den Menschen, die Notwendigkeit des Beginnens und der Anfangsunterweisung herausgestellt.

Wieder einmal spielt Origenes zunächst alternative Möglichkeiten der Auslegung durch: Selbst wenn man mit Mt 10,27 („Was ich euch im Dunkeln sage, sagt im Licht und, was ihr ins Ohr gesagt bekommt, das verkündet auf den Dächern“) argumentieren wolle, dass die Apostel schon vorher Jesus als den Christus verkündet haben, ergebe sich eine zeitliche Reihenfolge und Steigerung: (1) von dieser Anfangsunterweisung über (2) eine Zeit des Schweigens, die der Verarbeitung des Gehörten dienen sollte, (3) hin zum Bekenntnis Christi als des Gekreuzigten und von den Toten Auferweckten. Dass Letzteres den Aposteln am Anfang unbekannt gewesen sei, dass also auch ihr Wissen und Erkennen einer Entwicklung bedurft habe, zeige Mt 16,21 deutlich. Hier könne man ersehen, wie unvollkommen zuvor ihre Unterweisung über Jesus gewesen sein müsse. Selbst wenn sie eine Christusverkündigung enthalten habe, könne diese nur eine Einführung ohne Klarheit über ihn gewesen sein.⁸⁸ Im Schweigebot an die Apostel komme der Wille Jesu zum Ausdruck, für die vollkommeneren Lehre den richtigen Zeitpunkt abzuwarten.⁸⁹ (Kap. 17)

⁸⁴ Auch an dieser Stelle unterstreicht Origenes die Vorläufigkeit des von ihm Erkannten, indem er zwar das Finden einer unwiderlegbaren Lösung (X 103,17: λύσις ἀναντίρρητος) verlangt, gleichzeitig aber von der Mittelmäßigkeit des von ihm Gefundenen spricht und dazu auffordert, etwas Glaubwürdigeres (Z. 19: πιστικωτέρα) vorzubringen.

⁸⁵ Kap. 16 (X 106,16-18; Übers. Vogt, BGL 18, 179).

⁸⁶ Τελειοτέραν διδασκαλίαν: Kap. 17 (X 108,23f) bzw. τελειοτέρως κηρυχθῆναι: Kap. 19 (X 112,14f).

⁸⁷ Τελείαν γνῶσιν: Kap. 20 (X 113,19).

⁸⁸ Kap. 17 (X 108,17-19): εἰ καὶ κατηγγέλλετο αὐτοῖς Χριστός, ὡς ἐν εἰσαγωγῇ κατηγγέλλετο οὐ τρανούση τὰ κατ' αὐτόν.

⁸⁹ Die „vollkommeneren Lehre“ umfasst natürlich die Botschaft von Christus als dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Wenn schon die Apostel, die immer bei ihm gewesen seien und seine Worte und wunderbaren Taten gekannt hätten, in der Nacht der Verhaftung Jesu versagten, wären diejenigen, denen Christus zur Unzeit verkündet worden wäre, im Angesicht des Kreuzes umso gefährdeter gewesen; auch hier zeige sich der Wille des Herrn zur Schonung der Vielen.

Origenes macht dann aber doch deutlich, dass er sich die ursprüngliche Botschaft der Zwölf nur als eine ohne das Christusbekenntnis vorstellen kann. Seine zeitliche und logische Reihenfolge lautet: (1) Botschaft von den Worten und Taten Jesu; (2) Glaube an Jesus Christus, der gekreuzigt werden wird; (3) Glaube an Jesus Christus, der von den Toten auferweckt werden wird; (4) Verkündigung von Christus, den Gekreuzigten; (5) Verkündigung von Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen. Der Beginn von Mt 16,21, wonach Jesus den Jüngern anfang zu *zeigen*, dass er nach Jerusalem gehen und viel leiden müsse, veranlasst Origenes, in dessen Unterweisung eine Steigerung vom Sagen (λέγειν) zum Lehren (διδάσκειν) und schließlich zum Zeigen (δεικνύειν) zu konstatieren. (Kap. 18f).

Wie entschieden er auch für die Apostel eine notwendige Entwicklung vom Anfängertum zu immer weiterem Voranschreiten postuliert, wird schließlich in der Deutung der Formulierung ἤρξατο δεικνύειν erkennbar. Wenn Jesus anfang, seinen Jüngern etwas zu zeigen, dann könne man daraus schließen, dass er später den Aufnahmefähigeren, den χωρητικοῖς, Deutlicheres gezeigt habe, als man Neulingen (εἰσαγομένοις) zumuten könne (Kap. 20).

Jeder Lehrende, der sich in der Nachfolge der Apostel sieht, wird folglich den Stand seiner von Christus gewährten Erkenntnis reflektieren müssen. Hinweise für eine solche Reflexion bei Origenes finden sich im Matthäuskommentar an vielen Stellen.

6.3 Die Bescheidenheit des Exegeten

Bei der Lektüre der Bescheidenheitsaussagen im Kommentar stellt sich, wie bereits gesehen,⁹⁰ immer wieder die Frage, ob Origenes wirklich damit rechnet, dass andere bessere exegetische Lösungen finden könnten als er. Oder muss man mit topischen Aussagen rechnen, deutlicher gesagt: Kokettiert er nur mit einer für ihn lediglich theoretisch gegebenen Möglichkeit, vielleicht noch hie und da mit einer polemischen Spitze gegen diejenigen, die Kritik an seinen Schriftauslegungen wagen? Die Formulierungen der jeweiligen Textpassagen sind für sich genommen meist für beide Deutungen offen, eine eindeutige Antwort erlaubt erst die Zusammenschau des ganzen Materials.

Wie eine Stelle im zwölften Buch zeigt, rechnet sich Origenes selbst nicht zu den Vollkommenen. Bei der Betrachtung von Ez 18,21-24 im Zusammenhang mit der Frage nach der Vergeltung der guten und bösen Taten beim Jüngsten Gericht bekennt er deutlich, sich in einer Mittelposition zwischen Vollkommenen und Abgefallenen zu sehen.⁹¹ Nimmt man ihn beim Wort, dann darf man auch Aussagen wie die ernst nehmen, dass etwa eine tiefere Auslegung von Mt 19,28 mit der Verheißung an die Apostel, bei der Wiederkunft Christi auf zwölf Thro-

⁹⁰ Vgl. oben Anm. 60 und 61 (zu XI 2; XV 37 sowie XVII 7) und 84 (zu XII 15).

⁹¹ XII 30 (X 136,10-19; Übers. Vogt, BGL 18, 190f):

„[...] uns aber, die wir zwischen dem Vollkommenen und dem Abgefallenen ‚vor dem Richterstuhl des Christus‘ stehen, wird gegeben, was wir getan haben, ‚sei es Gutes oder Böses‘ (2Kor 5,10). Wir haben uns nämlich nicht so rein gehalten, daß uns das Schlechte überhaupt nicht angerechnet würde, sind aber auch nicht so weit abgewichen, daß unsere besseren Taten vergessen würden.“

Zur Stelle schreibt Vogt (BGL 18, 228f Anm. 115): „Origenes selbst rechnet sich also nicht zu den Vollkommenen, von denen er nicht nur in diesem Kapitel so viel spricht. Dies dürfte nicht nur eine Demutsäußerung sein, sondern grundsätzlich Bedeutung für das Selbstverständnis des Origenes als Exeget haben: Er ist keineswegs davon überzeugt, die Einsichten schon zu besitzen, die er den Vollkommenen zutraut. Die Vollkommenen sind also nicht ein Kreis von eingeweihten Schülern des Origenes; vielmehr sollen alle Christen sich bemühen, zu dieser Vollkommenheit aufzusteigen.“

nen zu sitzen und die zwölf Stämme Israels zu richten, über seine Kräfte gehe, da er nicht über die Schau solcher letzten Geheimnisse verfüge.⁹² Es ist die Überzeugung von der Vorläufigkeit seiner Exegese angesichts der unauslotbaren Tiefe der Schrift, die ihn immer wieder den Leser, den er ja beständig zu eigenem Forschen auffordert, die Möglichkeit einer besseren, genaueren oder tieferen Erklärung vor Augen führen lässt. Diese soll entweder der Leser selbst finden⁹³ oder jemand, der dazu willens und imstande ist⁹⁴. Derartige Beifügungen finden sich häufig am Ende eines Abschnitts und markieren damit eine grundsätzliche Offenheit der Auslegung. Origenes kann ohne Scheu – und ohne dass Ironie erkennbar wäre – dazu auffordern, lieber auf die Erklärung eines anderen als auf seine zu hören, falls einer Besseres denken und sagen könne.⁹⁵ Als Abschluss seiner Interpretation der Perikope von der Heilung zweier Blinder bei Jericho (Mt 20,29-34) deutet er an, sowohl Eigenes als auch von anderen Übernommenes geboten zu haben und schließt die Bitte an Gott an, einem anderen zu einer noch besseren Exegese zu verhelfen, im Vergleich zu der seine eigene Deutung „wie eine Lampe neben der Sonne“ stehen solle.⁹⁶ Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, dass Origenes an ihm bekannte Zeitgenossen oder etwa an Mitglieder seines Schülerkreises denkt, die ihm nicht nur das Wasser reichen, sondern ihn sogar noch überbieten könnten. Er rechnet aber durchaus mit einem zeitlichen Fortschritt in der Schriftauslegung, wenn der einzelne Exeget auf dem von anderen Geleisteten aufbauen kann. Möglicherweise hatte er bereits eine Vorstellung davon, wie künftige Generationen von Theologen, aus dem Schatz seiner Arbeiten in der Bibliothek von Cäsarea schöpfend, die von ihm oft nur tastend vorgetragenen Auslegungen weiterentwickeln würden.

⁹² Vgl. XV 24.

⁹³ Vgl. XII 13 mit der Anmerkung von Vogt, BGL 18, 216 Anm. 52 sowie XII 15 (siehe dazu oben Anm. 84).

⁹⁴ Vgl. XV 20: Die Auslegung des Herrenworts vom Kamel und vom Nadelöhr (Mt 19,24) gibt einen Hinweis, dass Origenes an die grundsätzlich immer mögliche weitere Suche nach biblischen Parallelen etwa in Form von Stichwortverknüpfungen denkt, in der Kommentierung aber einigermaßen zügig voranschreiten möchte: Nach seinem Hinweis auf die mögliche weitere Auslegung der Nadel und des Nadelöhrs durch einen in „Weisheit und Rede“ (X 407,29f: ἐν σοφίᾳ καὶ λόγῳ) Fortgeschrittenen macht er noch eine Andeutung über Nadelhandwerker im Gesetz, um dann zu erklären, dass dies jetzt vielleicht über seine Kräfte gehe und auch ein anderer hier vielleicht eine zu große Abschweifung riskieren müsse (X 408,12-14: τάχα μὲν καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς ἐστὶ, τάχα δὲ καὶ τῷ εἰδοῦτι πολλῆς ἂν καὶ ἀκαίρου ἔχοιτο παρεκβάσεως); am Ende schließt er nach einigen weiteren andeutenden Gedanken mit der Formel: „[...] das mag untersuchen, wer dazu imstande ist“ (X 409,15f: ὁ δυνάμενος ἐξεταζέτω; Übers. Vogt, BGL 30, 118);

ähnlich XVI 19 (X 543,1-4; Übers. Vogt, BGL 30, 199):

„Dazu haben wir also soviel gesehen; wer uns aber übertrifft, der mag mehr erblicken und lehren!“

⁹⁵ Vgl. XVII 12 (X 618,31 - 619,2):

ὁ δὲ βέλτιον δυνάμενος καὶ νοεῖν καὶ λέγειν, ἐκεῖνος ἡμῶν μᾶλλον ἀκούεσθω;

ähnlich der Schluss von XVI 17 (X 535,3-9; Übers. Vogt, BGL 30, 195):

„Soviel haben wir für den Augenblick zu dieser Stelle gesehen; wer aber dazu imstande ist und zu dieser Stelle eine größere Gnade empfängt, der mag Größeres und Besseres sagen; auf ihn sollen mehr hören (μᾶλλον ἀκούεσθω), die nach Erklärung des Evangeliums dürsten!“

⁹⁶ XVI 13 (X 518,19-26; Übers. Vogt, BGL 30, 188):

„Dies haben wir im Augenblick zu den vorliegenden Textstellen gesehen <sei es durch eigene Einsicht>, sei es durch Übernahme <von anderen>; Gott aber möge, wem er will, ein reicheres Wort der Weisheit und ein klareres Wort im Lichte der Erkenntnis geben; dann mag das <was ich jetzt ausgeführt habe> im Vergleich zu solchen Gnadengaben wie eine Lampe neben der Sonne erfunden werden.“

Fast man diese Möglichkeit in den Blick, dann gewinnen auch stark überzogen klingende Formulierungen wie etwa vom „Übermaß an Erkenntnislicht“, das zum Überbieten des Vorgetragenen nötig ist, an Realismus und Aufrichtigkeit. In der Auslegung der Perikope von der Ehescheidung und der Ehelosigkeit (Mt 19,3-12) formuliert Origenes am Ende eines Kapitels einmal mehr die Möglichkeit, dass weisere Leute noch mehr zur Erklärung einer schwierigen Stelle beitragen könnten,⁹⁷ um dann fortzufahren, dass er sage, was ihm zu den Textstellen einfallt, „bis die besseren Erklärungen gefunden sind, die auch durch das Übermaß an Erkenntnislicht alles von uns Gesagte in den Schatten stellen können“⁹⁸. Auch begegnet die Variante, dass zu einer Frage nach den letzten Dingen – veranlasst durch die Behandlung der Sadduzäeranfrage nach der Totenauf resurrection in Mt 22,23-33 – gar keine vollständige, geschweige denn endgültige Erklärung gegeben, sondern darauf verwiesen wird, dass dies von denjenigen erforscht werden könne, die sich auf die Untersuchung solch schwieriger Fragen verstünden und, mit den Worten des Paulus aus 1Kor 2,10, den Geist empfangen hätten, der auch die Tiefen Gottes erforsche.

Dass sich Origenes zur Ermittlung des tieferen Schriftsinns keineswegs im Vollbesitz dieses Geistes wähnt und in echter Bescheidenheit spricht, vermag eine Passage aus dem vierzehnten Buch plausibel zu machen, wo er in aller Kürze das Jesuswort von der Notwendigkeit grenzenloser Vergebung (Mt 18,21f) auslegt. Die Symbolik der Zahlen 7 und 77 verkennend, begibt er sich in Zahlenspekulationen, scheint aber kein großes Zutrauen zu diesem Ansatz zu gewinnen und leitet wohl auch deswegen relativ zügig zur nächsten Perikope über. Das Gefühl eigener Unzulänglichkeit drückt er in deutlichen Worten aus:

„Den wahren Sinn dieser Worte, so wie Jesus selbst ihn erklärt hätte, wüßte man wohl, wenn man schon Freund Jesu geworden wäre, so daß man von seinem Geist belehrt würde, welcher den Verstand dessen erleuchtet, der nach Gebühr soweit vangeschritten ist. Uns aber, die wir von der Größe, Jesu Freund zu sein, weit entfernt sind, ist es wertvoll, wenn wir den Sinn dieser Stelle auch nur kurz zu umschreiben vermögen.“⁹⁹

Etwas zuversichtlicher, in der Sache aber ganz vergleichbar, drückt sich Origenes im unmittelbar anschließenden Kapitel aus, wo er zu Beginn seiner Erklärung des Gleichnisses vom undankbaren Schuldner (Mt 18, 23-35) in wenigen Sätzen dessen Sinn in seiner Gesamtheit erschließt, dann aber zur Untersuchung Wort für Wort übergeht. Von ihr sagt er, dass sie mit Gewinn „auch einfach dem Wortlaut nach“ (καὶ ἀπλούστερον κατὰ λέξιν)¹⁰⁰ vorgenommen werden könnte, wendet sich dann aber sogleich der allegorischen Auslegung zu, die er als geheimnisvoller (μυστικώτερα) und schwierig darzulegen bezeichnet. Sie besteht darin, jedes einzelne erzählerische Detail als Bild für eine besondere, tiefere Sachaussage, das Gleichnis folglich als Allegorie zu behandeln.¹⁰¹ Es ist dann natürlich kaum verwunderlich, dass ihm die Deutung all dieser Details als das menschliche Maß übersteigend erscheint. In

⁹⁷ Er bezeichnet dies sogar als wahrscheinlich: XIV 22 (X 338,28-31; Übers. Vogt, BGL 30, 64):

„Es ist nun zwar wahrscheinlich, daß sich bei Leuten, die viel weiser sind als wir und die in so bedeutenden Dingen mehr zu sehen vermögen, auch noch andere Gründe finden [...]“.

⁹⁸ Ebd. (X 339,1-5; Übers. Vogt, ebd.); es ist vom gleichen Licht der Erkenntnis (φῶς γνώσεως) wie in der Vorrede zu „Peri Archon“ die Rede, wo das Bemühen um dieses Licht als göttlicher Auftrag erscheint (s.o. Nr. 2.1).

⁹⁹ XIV 5 (X 282,25 - 283,3; Übers. Vogt, BGL 30, 38).

¹⁰⁰ XIV 6 (X 287,2f; Übers. Vogt, BGL 30, 39).

¹⁰¹ Für Origenes gibt es keinen erzählerischen Überschuss in den biblischen Texten, vgl. auch XVI 27, wo er Vertreter einer solchen Meinung als Leute ansieht, die alles zu einfach verstehen (X 564,34f: κατὰ μὲν τοὺς ἀπλούστερον νοοῦντας).

der Hoffnung auf die Hilfe Christi macht er sich aber dennoch ans Werk, nicht ohne sich beim Leser abzusichern, hinsichtlich der tiefsten Auslegung kein Versprechen abgeben zu können.¹⁰²

Deutlicher bekennt sich Origenes im vorletzten Kapitel seiner Erklärung des Gleichnisses zur Begrenztheit seiner Fähigkeiten:

„Wir aber geben zu, daß wir weit davon entfernt sind, in die Tiefe des hier Offenbarthen eindringen zu können, auch wenn wir bis zu einem gewissen Maß irgendein unzureichendes allgemeines Verständnis des an dieser Stelle Gesagten gewonnen haben, und werden sagen, daß wir einiges von dem, was wir aufgrund vieler Forschung und Untersuchung (ἐκ πολλῆς βασάνου καὶ ζητήσεως) zu finden scheinen – sei es nun durch die Gnade Gottes, sei es durch die Kraft unseres eigenen Verstandes – dem Buchstaben nicht anzuvertrauen wagen, einiges aber, um uns selbst und diejenigen, die diese Schrift in die Hand bekommen werden, zu üben (τινὰ δὲ γυμνασίας ἡμετέρας καὶ τῆς τῶν ἐντευξομένων χάριν), bis zu einem gewissen Maß darlegen. Aber das sei wegen der Tiefe des Gleichnisses als Entschuldigung gesagt.“¹⁰³

Grund für den Mangel ist die Tiefe des biblischen Textes. Origenes zeigt sich als Fachmann, der nach jahrzehntelangem Forschen eine gewachsene Einsicht in die Größe der Aufgabe gewonnen hat. Er gibt aber durchaus zu verstehen, sowohl einiges bieten zu können als auch einiges verstanden zu haben, was er gar nicht in dieser Form preisgeben möchte. Wie bereits in der Grundlagenschrift begegnen ζητεῖν und γυμνάζεσθαι als seine grundlegenden Vorgehensweisen im Umgang mit der Schrift.¹⁰⁴ Dass er auch bestimmte Dinge verschweigen möchte, erinnert an einige andere Stellen in seinem Kommentar, wo er darauf hinweist, dass manches, was vielleicht sagbar wäre, besser ungeschrieben bleibt.¹⁰⁵

Seine gegenüber dem Johanneskommentar erkennbar gewachsene Einsicht in die Begrenztheit eigenen Forschens und Verstehens korrespondiert mit dem gewachsenen Verständnis für den Wortsinn des biblischen Textes, von dem bereits weiter oben die Rede war. Zwar begegnen auch weiterhin die gewohnten Aussagen von der Schlichtheit dieses Wortsinns, die den Einfältigen genügt und die Fortgeschrittenen zur Erkundung eines geheimnisvolleren tieferen Sinns herausfordert.¹⁰⁶ Auffällig sind jedoch die wiederholten Bekundungen, dass auch das

¹⁰² X 288,25f: ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς ἀνωτάτω διηγήσεως οὐκ ἐπαγγελλόμεθα.

¹⁰³ XIV 12 (X 305,3-17; Übers. Vogt, BGL 30, 48).

¹⁰⁴ Vgl. oben Nr. 2.1.

¹⁰⁵ Es geht also weniger um pädagogische Rücksichtnahme oder um die prinzipielle Unsagbarkeit der tiefsten Geheimnisse (wie etwa am Ende von „Peri Archon“; vgl. oben Nr. 2.5.4), sondern wohl um den Unterschied zwischen den Möglichkeiten und Grenzen gesprochener und geschriebener Lehre, so eindeutig in X 16, wo Origenes vermutet, das, was Jesus in der Synagoge in Nazaret gelehrt (Mt 13,54), also *gesprochen* habe, sei zu erhaben gewesen, um von den Evangelisten *aufgeschrieben* zu werden; weitere Vergleichstexte: XV 30; XV 35; XVII 17; XVII 30.

¹⁰⁶ So in geradezu klassischer Form in XVI 4 und 7, wo die deutlichen Worte gegen ein bloß buchstäbliches Schriftverständnis wohl der Polemik gegen anthropomorphe Vorstellungen von den jenseitigen Dingen geschuldet sind: Es lohne sich, den tieferen Sinn zu suchen

„weil der Text für die Einfältigeren und ganz Unerfahrenen (τοῖς μὲν ἀπλουστέροις καὶ πάντῃ ἀκεραίοις), die nicht verstehen, die Tiefen Gottes und seiner Schriften zu untersuchen, eine ganz schlichte Bitte und eine ganz schlichte Antwort Jesu darauf ausdrückt. Für diejenigen aber, die auch nur ein wenig vorgelegte Fragen zu prüfen verstehen, ist der von selbst zutage tretende Sinn kurz und gering und ganz ohne Gehalt [...]“ (X 472,14-29; Übers. Vogt, BGL 30, 167);

hier haben vielleicht auch Vorwürfe gegen Origenes eine Rolle gespielt (X 488,25 – 489,2; Übers. Vogt, BGL 30, 174):

wörtliche Verstehen einer Schriftaussage Respekt verdiene und einer allegorischen Auslegung gegebenenfalls sogar vorzuziehen sei.

Interessant ist in dieser Hinsicht vor allem die Auslegung der Perikope von Jesus und dem reichen Mann (Mt 19,16-30), die sich im fünfzehnten Buch des Kommentars über volle 18 Kapitel erstreckt (XV 10-27). Sie erfolgt wohl auch deshalb so ausführlich, weil es um die Vollkommenheit geht und um die Frage, wie man sie erreichen kann. Zur Aufforderung Jesu, dazu allen Besitz zu verkaufen und den Erlös an die Armen zu geben (Mt 19,21), gibt Origenes ein bemerkenswertes Bekenntnis zum Wortsinn ab, indem er auf Beispiele von Besitzverzicht bei den Griechen verweist und klarstellt, dass die Härte einer Forderung allein noch kein Ausweichen in die Allegorese rechtfertigt.¹⁰⁷ Er stellt die rhetorische Frage, warum der Verzicht auf Eigentum im Streben nach Vollkommenheit unmöglich sein soll, wenn doch Menschen bereits für geringere Ziele so etwas getan hätten. Zudem würden die Beispiele aus der Apostelgeschichte hinreichend zeigen, dass es im Christentum durchaus Realisierungen von Gütergemeinschaft und Besitzverzicht gegeben habe.¹⁰⁸ (Kap. 15) Ob ein Verzicht auf Besitz bereits Vollkommenheit darstelle, wird von Origenes mit Hilfe verschiedener Fragen durchgespielt (Kap. 16), das Festhalten an wörtlicher Auslegung dann aber erneut mit den Worten „Mehr Einsicht dürfte jemand beweisen, der den Wortlaut festhält und seinen Inhalt keineswegs übertragen auslegt“¹⁰⁹ bekräftigt. Mit erstaunlicher Deutlichkeit weist Origenes, der auch in diesem Abschnitt den Leser häufig direkt anspricht und wiederholt die Grenzen seiner Möglichkeiten betont¹¹⁰, eine Spiritualisierung des Jesuswortes, die den aufzugebenden Besitz in aufzugebende schlechte Taten umdeutet, zurück¹¹¹ (Kap. 18). In den folgenden Kapiteln

„Es möge aber niemand, der auf diese Schrift stößt, unterstellen (μη ὑπολαμβάνετω), wir hätten es für unerlässlich angesehen, eine Auslegung für das Sitzen Gottes und des Christus zu bieten, wie es in der Schrift vorkommt. Wir sagen nämlich zu unserer Verteidigung (ἀπολογούμεθα), daß es uns nur darum ging, mit Hilfe der zitierten Texte dem Sitzen einen anderen Sinn zu geben und den Leser von einer zu niedrigen Auffassung (ἀπὸ τῆς ταπεινότητος ἐκδοχῆς) abzubringen.“

Anlässlich der Erklärung der Sadduzäerfrage nach der Auferstehung der Toten (Mt 22,23-33) weist Origenes in XVII 29 unzulängliche Vorstellungen der Einfältigeren (τῶν ἀπλουστέρων) über die Auferstehung zurück, in XVII 34 erklärt er, dass die biblischen Schriften Aussagen über den Zustand nach der Auferstehung in bildlicher Redeweise (ἐν τροπολογίᾳ) und nicht so enthalten, dass sie jeder Beliebige zu verstehen vermag (ὥστε τοῖς τυχοῦσι νοηθῆναι) (Übers. Vogt, BGL 30, 294).

¹⁰⁷ Kap. 15 (X 391,1-11; Übers. Vogt, BGL 30, 110):

„Wenn aber einer im Blick auf die menschliche Schwäche und darauf, daß nur schwer jemand so etwas um der Vollkommenheit bei Gott willen tut, den Wortlaut verachtet und sich Allegorien zukehrt, der wird sogar durch manche griechischen Geschichten beschämt, in denen von Leuten berichtet wird, die um der Weisheit der Griechen willen das getan haben, was hier vom Heiland zu dem Reichen gesagt wurde.“

¹⁰⁸ Origenes nennt Apg 2,44ff; 4,32ff (Gütergemeinschaft in Jerusalem) und 5,1-10 (Hananiah und Saphira).

¹⁰⁹ Kap. 17 (X 397,14-17: Φρονιμώτερον οὖν τις δόξει ἂν <λέγειν>, τηρῶν τὰ τῆς λέξεως καὶ μηδαμῶς τροπολογῶν τὰ κατ' αὐτήν; Übers. Vogt, BGL 30, 113).

¹¹⁰ In Kap. 20 (s.o. Anm. 94) und 24 (s.o.).

¹¹¹ X 399,12 - 400,24; Übers. Vogt, BGL 30, 114:

„Ein anderer aber wird den Wortlaut hinter sich lassen und zu einer übertragenen Auslegung übergehen (dabei weiß ich nicht, ob er im Glauben hinkt und sich nur einbildet, zur Einsicht übergehen zu können, oder ob er auch eine gewisse Größe der Gedanken, die Gottes würdig sind, in diesen Textstellen gesucht und gefunden hat) und wird sagen, daß der Besitz eines jeden das ist, was ihm nach seinem Lebensende folgt (vgl. Offb 13,14) [...]. Aber ich weiß gut, daß eine solche Darlegung sehr gezwungen erscheinen wird, da sie zwar das Problem der Vollkommenheit recht vornehm löst, aber nicht ganz überzeugend erklärt, wie man die Schlechtigkeit ablegt und den aus der Schlechtigkeit gewonnenen Vorrat verkauft und den Armen gibt.“

begegnet wiederholt eine zumindest gleichordnende Nebeneinanderstellung von wörtlicher und übertragener Auslegung. Jeder der vier Verse von Mt 19,27-30 wird mit dem Hinweis versehen, bereits bei wörtlichem Verständnis einen guten Sinn zu ergeben,¹¹² und Origenes gibt seine Sympathien für diesen zu erkennen.

Auch an anderer Stelle kann er im Zuge einer tieferen Beschäftigung mit dem Text durchaus zunächst die einfachere Auslegung seinen Lesern als rezipierenswert ans Herz legen.¹¹³ Dies mag auch damit zusammenhängen, dass es sich um den buchstäblichen Sinn des Evangeliums handelt: In der *Commentariorum Series* macht Origenes in einer Auslegung zu Mt 23 dessen höheren Wert gegenüber dem Gesetzesbuchstaben deutlich; er reiche aus, um die Einfältigen zum Heil zu führen.¹¹⁴ Selbst dort, wo die Betrachtung des wörtlichen Sinnes fast schon ein wenig unwillig erfolgt, nämlich bei der Deutung der Tempelreinigung Jesu (Mt 21,12f), vermag ein Vergleich mit der älteren Auslegung dieses Vorgangs im Johanneskommentar (zu Joh 2,13-22) die gestiegene Aufgeschlossenheit des älteren Origenes für den Wortsinn zu zei-

Solche Spiritualisierungen haben die Wirkungsgeschichte des Matthäustextes früh geprägt, vgl. Luz, Bd. 3, 131-137, der aber (134) kurioserweise unter Hinweis auf MtKom XV 18 Origenes zum Protagonisten einer allegorischen Auslegung dieser Textstelle erklärt.

¹¹² Zu Mt 19,27 (X 409,24 - 413,23; Übers. Vogt, BGL 30, 118-120):

„Auch das wird der eine im Wortlaut (κατὰ τὴν λέξιν) bewahren, der andere aber wird den wörtlichen Sinn als unbedeutend beiseite schieben und es übertragen auslegen (τροπολογησεί). Wer also für den Wortlaut eintritt, wird folgendes sagen: [...] Wer aber den Wortlaut gering schätzt, weil er nicht ausreicht, einen Hörer von edler Art zu überzeugen – es enthalten ja auch andere Texte der Schrift eine wertvolle Bedeutung im übertragenen Sinn (ἐν τῇ ἀναγωγῇ) – der wird folgendes sagen [...] (Kap. 21f);

zu Mt 19,28 (X 415,28-32; Übers. Vogt, BGL 30, 120):

„Diese Worte selbst haben einen einfacheren Sinn, der dazu antreibt (ἀπλούστερον ἔχει τινὰ προτρεπτικόν), den Besitz zu verlassen, aber auch noch einen darüber hinausgehenden tieferen“ (Kap.22);

zu Mt 19, 29 (X 422,28 - 423,3; Übers. Vogt, BGL 30, 124):

„Und daß das auch schon in der einfachen Auffassung (κατὰ τὸ ἀπλοῦν) einen Sinn hat, der nicht gering zu schätzen ist und dazu antreibt, alle fleischliche Verwandtschaft und allen Besitz gering zu schätzen, wird jeder Beliebige (πᾶς ὅστισοῦν) zugeben. Ob aber auch diese Stelle eine übertragene Auslegung (ἀναγωγὴν) zulässt, das wird der eine bezweifeln, der andere dagegen wird vorbringen, was er zu sagen hat“ (Kap. 25);

zu Mt 19,30 (X 425,31 - 426,1; Übers. Vogt, BGL 30, 125):

„Auch dieser Satz enthält schon im einfacheren Verständnis einen Sinn (καὶ τοῦτο δὲ ἔχει μὲν τινα καὶ κατὰ τὸν ἀπλούστερον νοῦν προτρέψασθαι) [...]“ (Kap. 26).

¹¹³ Vgl. XVII 1 (X 576,18-20; Übers. Vogt, BGL 30, 241):

„Stimmen wir also dem zu, was die überzeugend vorbringen, die den Inhalt der Stelle im einfacheren Sinn auffassen (φέρ' οὖν συναγορεύωμεν τῇ πιθανότητι τῶν ἀπλούστερον ἐκδεχομένων τὰ κατὰ τὸν τόπον).“

Der Kontext macht allerdings deutlich, dass Origenes damit den Sinn dieses Textes (Mt 21,23-27) noch nicht erschöpfend behandelt sieht: Dessen genaue und geduldige Erschließung werde zeigen, dass diejenigen nicht im Recht sind, die ihn für leicht verständlich halten.

¹¹⁴ Ser 27 (XI 47,29 - 48,4; Übers. Vogt, BGL 38, 75):

„[...] wer dem Buchstaben des Gesetzes folgt, gerät in Ungläubigkeit und leeren Aberglauben; wer aber dem Buchstaben des Evangeliums folgt (d.h. seiner einfachen Erzählung), wird gerettet, weil auch die bloße Erzählung des Evangeliums für die Einfältigen zum Heil ausreicht (quoniam et ipsa sola evangelii narratio simplex sufficit simplicioribus ad salutem).“

gen.¹¹⁵ Diese Veränderungen gegenüber dem früheren Kommentarwerk schreibt Hermann Josef Vogt der praktischen Predigterfahrung in Cäsarea zu.¹¹⁶

Eine besondere Nähe zum Stil der Predigt weist die letzte hier darzustellende Bescheidenheitsaussage im Matthäuskommentar auf. Sie ist in der Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16) enthalten, der Origenes eine Bemerkung voranstellt, in der er von einer Gebetsanrufung vor Beginn der Arbeit spricht und davon, dass er bei der Exegese nicht nur bestimmte Aussagen, sondern auch bloße Vorschläge machen werde.¹¹⁷ Das für ihn wichtige Gleichnis¹¹⁸ empfindet er als schwierig auszulegen, weil Matthäus anders als bei den Gleichnissen vom Sämann (Mt 13,4-9) und vom Unkraut (Mt 13,24-30) keinerlei Deutung angefügt hat.¹¹⁹ Origenes ist aber davon überzeugt, dass der Evangelist „die in diesem Gleichnis enthaltenen Geheimnisse kannte“, gleichwohl „den Buchstaben auch nicht ein bisschen von der Erklärung dieses Gleichnisses anvertrauen wollte“¹²⁰, und er leitet daraus die Rechtfertigung ab, einiges von dem nur anzudeuten, was er selbst nur unvollständig verstanden habe, um sich „aus der Gefahr, die mit der Darstellung der Geheimnisse verbunden ist,“¹²¹ herauszuhalten. Im unmittelbaren Anschluss stellt er der eigentlichen Auslegung des Gleichnisses, das eben Dargelegte zum Teil wiederholend, zum Teil verstärkend, folgende Ankündigung voran:

„Nun wollen wir also, da wir weit davon entfernt sind (οἱ σφόδρα ἀπολειπόμενοι), die Tiefe der Wirklichkeiten, die in diesem Geheimnis ausgedrückt sind, zu ergründen, und uns nur sehr wenig (σφόδρα ὀλίγα) zu ihm einfällt, unter Gebet einiges zum Teil darlegen, anderes aber, das uns einleuchtet, nur kurz zeigen und dann weitergehen, nachdem wir uns angemessen über das Gleichnis und den nachfolgenden Text geäußert haben.“¹²²

Ins Auge fällt hier einerseits die schon fast übermäßige Betonung des eigenen Unvermögens angesichts der Tiefe des Auszulegenden, andererseits die Wiederholung, für die Auslegung im Gebet Hilfe zu erbitten. Der Text könnte so auch zu Beginn einer Predigt stehen, zumal Origenes nur einiges „angemessen über das Gleichnis“ darlegen, anderes jedoch aus Vorsicht, vielleicht auch zusätzlich um des rascheren Fortschreitens willen, „nur kurz zeigen“ möchte. Will er damit die Aufmerksamkeit seiner Leser besonders wecken? Nicht nur hier kann die

¹¹⁵ Vgl. XVI 20 und JohKom X 131-149; dazu die Hinweise von Vogt, BGL 30, 232-234 Anm. 60 und 64: Im Johanneskommentar wolle Origenes von einem historischen Sinn der Tempelreinigung gar nichts wissen, im Matthäuskommentar gebe er ihm – bestimmten Erwartungen nachgebend – zumindest Raum. Der Unterschied lässt Vogt nach einem Sinneswandel bei Origenes und nach einer größeren Zuwendung zur äußeren Geschichte im Alter fragen.

¹¹⁶ Vgl. ebd. Anm. 64.

¹¹⁷ XV 27 (X 433,24-29; Übers. Vogt, BGL 30, 128):

„Nachdem wir zu Gott gebetet und ‚den Namen unseres Herrn Jesus‘ (1Kor 1,2) angerufen haben, wollen wir das Gleichnis auslegen und sehen, was uns dazu zu untersuchen und zu sagen (εἰπεῖν) oder auch <nur> vorzuschlagen (ὑπαγορεύσαι) eingegeben wird“;

zur Übersetzung von ὑπαγορεύω mit „vorschlagen“ vgl. Vogt, BGL 18, 50-52, der (51) zu dieser Stelle schreibt: „Man wird [...] festhalten dürfen, daß Origenes in seinem Mattäus-Kommentar noch weniger als in anderen Kommentaren mit einem Autoritätsanspruch vor den Leser hintritt, sondern sich sowohl der Begrenztheit der eigenen Einsicht als auch der beschränkten Ausdrucksmöglichkeit immer bewußt bleibt.“

¹¹⁸ Dies wird schon quantitativ deutlich: die Auslegung (XV 28-37) umfasst immerhin 10 Kapitel.

¹¹⁹ Vgl. XV 30.

¹²⁰ Ebd. (X 441,22-31; Übers. Vogt, BGL 30, 131).

¹²¹ Ebd. (X 442,7-9; Übers. Vogt, BGL 30, 132).

¹²² XV 31 (X 442,10-21; Übers. Vogt, BGL 30, 132).

Frage nach der Gültigkeit der Einschätzungen von Crouzel, Torjesen, Lienhard und Junod¹²³ aufkommen, wonach die Kommentare deutlich höhere Anforderungen an die Fähigkeiten der Adressaten stellen als die vermeintlich wesentlich einfacher gestrickten Homilien. Für den Matthäuskommentar wird man festhalten dürfen, dass sein Autor in vielfacher Weise den Lesern entgegenkommt, und die Vermutung erscheint plausibel, dass dies in der Tat etwas mit den täglichen Predigterfahrungen in Cäsarea zu tun hat.

6.4 Die Kleinen in der Kirche

Die Sorge um eine angemessene Rücksichtnahme auf schwächere Gemüter in der Gemeinde, die an einer allzu offenen Darlegung bestimmter Gedanken Anstoß oder Schaden nehmen könnten, wird im Matthäuskommentar mehrfach thematisiert. Dabei ist Origenes nicht nur auf Bezüge zur Kind-Metapher im paulinischen Korintherbrief angewiesen, sondern er hat es unmittelbar im auszulegenden Text mit Herrenworten zum Kindsein und zu den „Kleinen“ zu tun.¹²⁴ „Kleine“ sind für ihn diejenigen Mitchristen, die erst noch auf dem Weg zur Leidenschaftslosigkeit des „Kindseins“ und daher als besonders anfällig anzusehen sind, wie aus der Erklärung von Mt 18,6 hervorgeht.¹²⁵ Das Herrenwort nimmt er zum Anlass, die besondere Verantwortung für den möglicherweise noch schwachen Glauben der Mitchristen zu reflektieren,¹²⁶ ein Gedanke, mit dem sich die an anderer Stelle häufig geäußerten Skrupel, zu viel mitzuteilen, natürlich gut begründen lassen könnten.

Mit der „Kleinheit“ soll keine Klassifizierung getroffen werden, denn es gibt von ihr wie im Körperlichen die unterschiedlichsten Ausprägungen. Anders als im körperlichen Bereich obliegt sie aber dem freien Willen und daher auch jederzeit der Möglichkeit zur Veränderung.¹²⁷ Wenn Jesus in Mt 18,10 aufträgt, keinen von den Kleinen zu verachten, dann nimmt dies Origenes zum Anlass, eigens zu betonen, dass kein Gebot nötig sei, die Großen nicht zu verachten, wohl aber eines bezüglich der Kleinen.¹²⁸

Die Brücke zu den ἀπλούστεροι schlägt Origenes anlässlich der Auslegung von Mt 19,13-19 in den Kapiteln XV 6-9. Zunächst deutet er die Kinder, die zu Jesus gebracht werden, umgehend auf die „Unmündigen und Säuglinge in Christus“, die zur Kirche gehören. Von den Kindern (παιδία) heißen einige Unmündige (νήπια), andere Säuglinge (θηλάζοντα). Es geht natürlich auch hier um die Umschreibung von Vielgestaltigkeit, denn im gleichen Kapitel spricht er auch noch von Kindern und Kleinkindern (βρέφη). Gemeint sind die einfacheren Gemeindeglieder und die Anfänger im geistlichen Verstehen, „die noch nicht hören können, was die schon Geistlichen (οἱ ἤδη πνευματικοί) hören“¹²⁹, die es aber als Nutzen be-

¹²³ Vgl. oben Kap. 4 Anm. 2 und 3.

¹²⁴ Mt 18,1-14; 19,13-15; 21,12-17.

¹²⁵ Vgl. XIII 17f; weitere Deutungsvorschläge macht er in XIII 26-29.

¹²⁶ XIII 22 (X 241,19-26; Übers. Vogt, BGL 18, 268):

„Wenn wir das sorgfältiger bedächten, würden wir uns hüten, uns ‚gegen die Brüder‘ zu verfehlen und ‚ihr schwaches Gewissen‘ (1Kor 8,11) zu verletzen, damit wir uns nicht gegen Christus verfehlen; es gehen ja oft nicht nur durch unsere ‚Erkenntnis‘, sondern auch durch andere Dinge, die mit uns zusammenhängen, Brüder zugrunde [...]“;

man könnte es als eine Ironie der Geschichte ansehen, dass man in späteren Jahrhunderten dem Autor dieser Zeilen im Zusammenhang mit seiner Verurteilung genau das vorgeworfen hat.

¹²⁷ Vgl. XIII 26.

¹²⁸ Vgl. XIII 28.

¹²⁹ Kap. 6 (X 364,27f; Übers. Vogt, BGL 30, 98).

reits erfassen können, wenn Jesus sie segnet und seine Kraft sie anrührt, so dass sie vor Unglück oder bösen Geistern geschützt sind. (Kap.6)

Origenes sieht darin nichts Geringfügiges und er betont ausdrücklich, dass der Heiland (σωτήρ) den Vorgang weder als einfältig (ἀπλοῦν) noch als ungelegen (ἄκαιρον) verstanden hat. Die einfache Art zu glauben erfährt im Folgenden eine Würdigung, die im erhaltenen Schrifttum des Origenes singulär ist: Er deutet die Leute, welche die Kinder zu Jesus bringen, als einfältig Lehrende, und bei der Frage, wer im übertragenen Sinn mit den Jüngern gemeint ist, die diese Leute anfahren und vom Herrn zurechtgewiesen werden müssen, fährt er, eine artifizielle Deutung auf heilige Kräfte und Engel beiseite lassend, fort:

„Wenn aber jemand meint, ein solcher Gedanke sei gezwungen, und auf niemand anderes als auf Menschen den Namen der Jünger anwenden will, welche die Leute anfahren, die die Kleinkinder und Kinder (τὰ βρέφη καὶ τὰ παιδία) zu Jesus bringen, dann dürften die Einfältigeren (ἀπλούστεροι) unter denen, die sich daran machen, das Wort zu lehren, und die sogar auf die Kinder die Belehrung ausdehnen und mit Milchartigem die tränken, die Milch nötig haben, die sein, die Kleinkinder und Kinder zu Jesus bringen. Sie können nämlich nicht die überzeugen, die vernünftiger sind, als es deren (der Kinder) Zustand entspricht [...]. Während diese also Kleinkinder und Kinder zu Jesus bringen, fahren solche, die meinen, sie seien verständiger (λογικότεροι) als <jene einfältigeren> Lehrer und die deswegen Jünger Jesu heißen, bevor sie lernen, was es mit den Kleinkindern und den Kindern auf sich hat, diejenigen hart an, die einfältiger (ἀπλούστερον) lehren und Kinder herbeibringen.“¹³⁰

Dass es unter den Lehrern des göttlichen Wortes ἀπλούστεροι gibt, ist ein neuer Gedanke. Sie werden hier dadurch gekennzeichnet, dass sie sich nicht etwa unter Mühe auf das Niveau der kindlichen Hörer begeben müssen, sondern sich mit ihnen gewissermaßen schon auf Augenhöhe befinden und auch nur diesen etwas geben können, nicht aber den πνευματικότεροι,¹³¹ die man nur mit Vernunftgründen überzeugen kann. Erstaunlich ist, dass Origenes sie oder ihre Tätigkeit in keiner Weise abwertet, sondern sich gegen vermeintlich Verständigere wendet, die dies sehr wohl tun.¹³² Einmal mehr fällt auf, wie sehr er sich vom auszulegenden Text leiten lässt – die Jünger lassen sich hier ja nicht als Vorbilder deuten – und dabei auch zu ungewöhnlicheren Meinungen und Einsichten kommt.

Bei der anschließenden Betrachtung weiterer Schriftaussagen zum Zusatz „denn solchen gehört das Himmelreich“ (Mt 19,14) gerät der Blick von Pauluszitaten wie 1Kor 1,28 und 1Kor 9,22 auf Phil 2,6 und das Geheimnis der Inkarnation, verstanden als Kind-Werdung des Logos. Jesus habe sich aber nicht nur κατὰ τὴν ἱστορίαν, sondern auch κατὰ τὴν ἀναγωγὴν „wie ein Kind“ (Mt 18,4) erniedrigt, um analog zu Mt 11,29 dazu auffordern zu können, von ihm, der wie ein Kind geworden sei, zu lernen. Paulus, der zur Verkündigung ein νήπιος geworden sei und wie eine Amme für die Kinder kindliche Worte geredet habe, erscheint einmal mehr als Protagonist dieses Lernens von Christus. (Kap. 7)

¹³⁰ XV 7 (X 366,18 - 367,22; Übers. Vogt, BGL 30, 99).

¹³¹ Der Text ist an dieser Stelle keineswegs lückenhaft überliefert, wie es Klostermann in seiner Ausgabe signalisiert, vgl. dazu Vogt, BGL 30, 144 Anm. 19.

¹³² Es mag dahingestellt bleiben, ob es (auch) um frühkindliche Glaubensunterweisung in der Gemeinde des 3. Jahrhunderts geht, wie Vogt, ebd. Anm. 18 in der Kommentierung der Stelle meint, oder ob durchgehend die übertragene Bedeutung von „Kinder und Kleinkinder“ vorliegt (wie es die unmittelbare Fortsetzung nahe legt, wo aus 1Kor 1,28 aufgezählt wird, was „Kinder“ genannt werden dürfte), also erwachsene Anfänger und Schwache im Glaubensverstehen gemeint sind; entscheidend ist der Umstand, dass Origenes nicht nur schlichten Glauben, sondern sogar schlichte Lehre verteidigt.

Zu diesem Lernen aber ruft Origenes seine Leser besonders auf, und es klingt, als müsse er sich selbst noch einmal dazu ermahnen:

„Auf diese Worte muß man sorgfältig hören, damit wir nicht, weil wir uns einbilden, Weisheit zu besitzen und schon fortgeschritten zu sein, als wären wir groß, die Kleinen (μικροί) und Kinder (παιδιά) in der Kirche verachten, sondern im Wissen darum, wie das Wort: ‚Solchen nämlich gehört das Himmelreich‘ gemeint ist, selber so werden, daß auch durch uns die Kinder gerettet werden.“¹³³

Nicht nur die Lehrer der Einfachen, auch diese selber dürfen nicht gering geschätzt werden. Wer dies im Bewusstsein eigener Überlegenheit tue, bilde sich allenfalls ein, auf der Seite der Weisheit zu stehen, weil er noch nicht gelernt habe, was es mit den Kindern und den Kleinen auf sich hat. Origenes sagt es im Anschluss noch einmal deutlich: Den Willen Christi erfüllen heiße nicht nur zulassen, dass die Kinder zu Jesus gebracht werden, sondern selber mit den Kindern zu Kindern zu werden, damit diese gerettet werden und man selbst durch Gott Erhöhung finde. Hier geht es längst nicht mehr um die Unterscheidung verschiedener Stufen der Einsicht und des geistigen Fortschreitens, sondern darum, dass sich ein Geschehen ereignen kann, welches sich im Bild des Zu-Jesus-Kommens ausdrückt. In der Bildlichkeit des zehnten Buches ausgedrückt: Es geht darum, anderen zu helfen, die Schwelle des Hauses Jesu zu überschreiten.

Gerade für Menschen mit höheren intellektuellen Ambitionen sind diese Gedanken höchst ungewöhnlich, und daher schärft Origenes dem Leser noch einmal ein:

„Du sollst aber die Kinder zu schätzen wissen, auch wenn sie (als Kinder) nicht allem, was gesagt ist, entsprechen können; denn den Kindern legte Jesus ‚die Hände auf‘; danach aber ‚ging er von dort weg‘.“¹³⁴

Dass es nicht oder nicht nur um echte Kinder geht, sondern um die „Kinder und Unmündigen in Christus“, also die einfacheren und wenig gebildeten erwachsenen Mitglieder der Kirche, zeigt die abschließende Betrachtung von Mt 19,15, in der die Lehre aus dieser Perikope auf den Punkt gebracht wird. Origenes stellt zunächst fest, dass nach diesem Schlussvers Jesus den Kindern lediglich die Hände aufgelegt hat, im Eingangsvers 13 aber davon die Rede ist, dass diese Kinder zu ihm gebracht worden seien, damit er dies tue und auch noch für sie bete. Dem möglichen Einwand von Zweiflern, damit könne vielleicht doch eine qualitative Unterscheidung getroffen sein, indem für die Kinder lediglich die Handauflegung vorgesehen sei, das zusätzliche Gebet zum Vater aber für andere, begegnet er mit der Forderung Jesu aus Lk 18,17, das Reich Gottes anzunehmen wie ein Kind. Sie bestätige nämlich, „was auch den Weisesten ermahnt, sich nicht über die Kleinen in der Kirche zu überheben, noch auch die Kinder und Unmündigen in Christus zu verachten“¹³⁵

Eine weitere Nennung von Kindern im Evangelium führt Origenes erneut zu erstaunlichen Aussagen. In der Erzählung von der Tempelreinigung (Mt 21,12-17) nehmen die Hohenpriester und die Schriftgelehrten daran Anstoß, dass Jesus von Kindern im Tempel laut als Sohn Davids gepriesen wird. Die Antwort Jesu im Evangelium ist kurz und beschränkt sich weitgehend auf Ps 8,3 (*Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen hast du dir Lob bereitet*), Origenes legt Jesus aber eine ausführlichere Replik in den Mund: So lange schon seien die Gelehr-

¹³³ XV 8 (X 370,12-22; Übers. Vogt, BGL 30, 101).

¹³⁴ Ebd. (X 371,12-17; Übers. Vogt, ebd.).

¹³⁵ XV 9 (X 372,26-30: προτρεπόμενα καὶ τὸν σοφώτατον μὴ ὑπερηφανεῖν τοὺς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικροὺς μηδὲ καταφρονεῖν τῶν παιδίων καὶ νηπίων ἐν Χριστῷ; Übers. Vogt, BGL 30, 102).

ten mit den göttlichen Schriften vertraut und hätten immer noch nicht gelesen, dass sie „die Kleinen und die Kinder in der Kirche“, die auf Jesus und den himmlischen Vater Hymnen singen, nicht verachten dürften.¹³⁶ Nachdem er den geschichtlichen Sinn des Textes, nämlich den verdienten Tadel für die Hohenpriester und die Schriftgelehrten, festgestellt hat, fragt Origenes nach der Möglichkeit, in den Getadelten im übertragenen Sinn (κατὰ τὴν ἀναγωγῆν) Träger des Bischofsamtes zu sehen, deren Lebenswandel und Verhalten zu wünschen übrig lassen:

„[...] diese Leute also sehen zwar ‚die Wunder‘ Gottes, verachten aber trotzdem diejenigen, die in der Kirche zwar klein (μικρός) und unmündig (νήπιος) sind, aber doch Gott und seinen Christus preisen; ja sie werden gar unwillig über deren Fortschritt und klagen sie, die nicht gesündigt haben, wie Sünder bei Jesus an [...]. Auch das werden wir noch besser verstehen, wenn wir beobachten, auf welche Weise denen, die im Geiste glühen und sogar Kerker bei den Ungläubigen riskiert haben und die Gefahr gering schätzen und mit aller Anspannung Keuschheit und Jungfräulichkeit üben, aber nicht redegewandt sind (ιδιώταις τῆ λέξει), als wären sie ausschweifend, die tadelnswerten Hohenpriester Vorwürfe machen und sie bei Jesus anklagen, als handelten sie selber gerechter als diese so eifrigen und guten Kinder.“¹³⁷

Hermann Josef Vogt vermutet, dass Origenes hier eine Lanze für die in der frühen Kirche bezeugten und dann von den Bischöfen bekämpften Syneisakten bricht, da es sonst rätselhaft bliebe, warum gerade angespannte sexuelle Enthaltensamkeit von den Amtsträgern als Ausschweifung diffamiert würde.¹³⁸ Auch wenn in diesem Fall sein Eintreten nur einer sehr speziellen Gruppe von Mitchristen gälte, bliebe doch festzuhalten, dass Origenes asketisch gesinnte „Kleine“ und „Unmündige“ in der Kirche, die sich wegen ihrer fehlenden Redegewandtheit nicht selbst verteidigen können, nicht nur gegen Leute wie Celsus, sondern auch gegenüber Bischöfen in Schutz nimmt.

Eine Ausweitung ins Allgemeinere nimmt er ohnehin vor, wenn er bei der weiteren Erklärung des Psalmenzitats ohne besondere Eingrenzung von den „Kleinen“ in der Kirche spricht, die – in den Worten von 1Petr 2,2 – nach „vernünftiger Milch“ verlangen und Gott durch ihren Glauben und ihre Lebensführung preisen.¹³⁹ Für diese sage Jesus dem Vater Dank, wenn er ihn in Mt 11,25 dafür preise, dass er den Unmündigen (νήπιοις) geoffenbart habe, was er vor den Weisen und Verständigen verborgen habe. Dass Origenes an dieser Stelle Mt 11,25 zitiert, erklärt sich durch die Verknüpfung über das Stichwort νήπιοι, ist aber dennoch bemerkenswert, denn dieses Herrenwort gehört – ebenso wie die Parallele Lk 10,21 – nicht zu seinen bevorzugt verwendeten Schriftworten¹⁴⁰ und begegnet eigentlich nur hier in einem Kon-

¹³⁶ XV 25 (X 557,30-32): ἵνα μὴ καταφρονήσητε τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ μικρῶν καὶ παιδίων ὑμνοῦντων ἐμὲ.

¹³⁷ Ebd. (X 558,8 - 559,4; Übers. Vogt, BGL 30, 205f).

¹³⁸ Vgl. BGL 30, 238 Anm. 83; mit dieser Annahme lassen sich auch der beschriebene Unwille über Fortschritte dieser „Kinder“ und deren Anklage als Sünder erklären.

¹³⁹ XVI 25 (X 559,15f): ὑμνοῦντας τὸν θεὸν τῇ πίστει καὶ τῷ βίῳ.

¹⁴⁰ Die wenigen Verwendungen, welche die „Biblia Patristica“ ausweist, sind zum Teil nicht signifikant, zum Teil verdanken sie sich Verknüpfungen anderer Stichwörter (z.B. PE 14,5, wo es um das ἐξομολογοῦμαι als Beispiel für ein Dankgebet des Herrn geht, oder NumHom 14,4, wo Bileams Esel die gedankliche Brücke darstellt). In Contra Celsum geht Origenes auf die Stelle ein, weil sie von Celsus in polemischem Sinn (Jesus lehre, der Weise habe keinen Zutritt zum Vater) verwendet wird (CC VII 18.23). Bezeichnend ist PA III 1,12: Das Verborgensein des Göttlichen vor den „Weisen und Klugen“ wird im Zusammenhang mit Darlegungen zur Gnade Gottes zitiert; die Unmündigen, denen Offenbarung zuteil wird, werden verstanden als solche,

text, in dem es, wie bei Matthäus¹⁴¹, um eine Gegenüberstellung von Ungebildeten und religiösen Eliten geht.

Die Kritik an den Bischöfen steht nicht allein in Kapitel XVI 25, sondern prägt die ganze Auslegung der Tempelreinigungs-Perikope, wo von „tyrannischen, unverständigen und ehrfurchtslosen Bischöfen oder Presbytern oder Diakonen“¹⁴² die Rede ist und die Taubenverkäufer im Tempel als schlechte Kirchenführer gedeutet werden. Schon einige Kapitel früher stellt Origenes bei der Erklärung von Mt 20,20-28, wo es um Herrschen und Dienen geht, zumindest manchen Bischöfen ein verheerendes Zeugnis aus. Die bereits im Hinführungsteil ausführlich zitierte Passage aus Kapitel XVI 8¹⁴³ enthält eine ganze Reihe von Kritikpunkten: Die Aufgeblasenheit von Königen, der Wunsch nach einer Leibwache, die Unzugänglichkeit gegenüber Armen und Bittstellern, das Aussprechen grober Drohungen wegen angeblicher Sünden und allgemein eine Überheblichkeit, welche das Gleichheitsgebot verletzt. Hier ist zwar nur implizit von den „Kleinen“ in der christlichen Gemeinde die Rede, der Textabschnitt ist aber dennoch bemerkenswert: Origenes warnt vor Hochmut unter Christen, und es ist offenkundig, wie sehr er sich dazu rhetorischer Mittel bedient. Dass er in der Wir-Form vom Wunsch nach einer Leibwache spricht, kann genauso wenig wörtlich gemeint sein wie die stark übertreibende Klage über eine Unzugänglichkeit, wie sie „nicht einmal die Tyrannen und die grausamsten Herrscher“ gegenüber Bittstellern an den Tag legen.¹⁴⁴ Hier kommt weniger das katastrophale Ausmaß realer Missstände zum Vorschein¹⁴⁵ als vielmehr die Bedeutung, die Origenes dem angemahnten Verhalten, der Bescheidenheit und der Demut beimisst. „Wir wollen uns auch dazu erziehen, keine Schmeichelreden anzunehmen“¹⁴⁶ ist eine Mahnung, deren Wir-Form durchaus wörtlich aufgefasst und die daher biographisch gedeutet werden kann. Die Zurechtweisung anderer in der Gemeinde oder gar der Ausschluss aus dieser werden im unmittelbaren Anschluss mit den Worten aus 1Tim 5,20 und 1Kor 5,5 als gelegentliche Notwendigkeit gesehen, Origenes fügt aber entschieden hinzu, dass dies nur selten geschehen solle und ansonsten das Pauluswort aus 1Thess 5,14f zu beherzigen sei, wonach man Unordentliche zurechtweisen, Ängstliche ermutigen, Schwache ertragen, gegenüber allen geduldig und darauf bedacht sein solle, niemandem Böses mit Bösem zu vergelten. Auch dieser kleine Fürstenspiegel für Bischöfe endet mit der charakteristischen Mahnung, am Vorbild Christi Maß zu nehmen und diesen nachzuahmen, „der sich bereitwillig ansprechen ließ, mit

„die nach der Zeit ihrer Unmündigkeit zum Höheren gelangt sind (μετὰ τὴν νηπιότητα ἐπὶ τὰ κρείττονα ἐληλυθόσι) und das Bewußtsein haben, daß sie nicht so sehr selbst die Ursache sind, daß sie zur höchsten Seligkeit (ἄρρητον εὐεργεσίαν) gelangt sind, sondern daß dies durch die unaussprechliche Wohltat (Gottes) geschehen ist“

(V 216,13 - 217,3; Übers. Görgemanns-Karpp 505-507; Hervorh. von mir); Offenbarungswissen erhalten *ehemalige* Unmündige, die mittlerweile zur höchsten Seligkeit gelangt sind! Origenes dürfte sich mit Mt 11,25 / Lk 10,21 ursprünglich etwas schwer getan haben.

¹⁴¹ Vgl. Luz, Bd. 2, 206.

¹⁴² XVI 22 (X 549,25 - 550,1; Übers. Vogt, BGL 30, 202).

¹⁴³ S.o. Nr. 1.2.

¹⁴⁴ Wörtlich genommen würde diese Klage eine starke Verharmlosung der auch Origenes bekannten Grausamkeiten antiker Potentaten darstellen, ähnlich übertreibend äußert er sich auch über christliche Gemeinden in XVI 22 (X 551,10-16; Übers. Vogt, BGL 30, 202f):

„Und man kann an vielen Orten finden, daß die Verhältnisse der sogenannten Kirche in kurzer Zeit auf einen so üblen Zustand hinausgelaufen sind, daß die im Namen Christi versammelte Gemeinde sich nicht mehr von einer ‚Räuberhöhle‘ unterscheidet [...]“.

¹⁴⁵ Dafür spricht alleine schon die Gegenüberstellung der – ebenfalls im Hinführungsteil zitierten – ungefähr zeitgleich entstandenen Aussage aus CC III 29f, vgl. Vogt, BGL 30, 218 Anm. 15 und 236 Anm. 75.

¹⁴⁶ XVI 8 (X 496,4f; Übers. Vogt, BGL 30, 177f).

Frauen redete und Kindern die Hände auflegte“¹⁴⁷. Es wird einmal mehr deutlich, wie sehr für den Seelsorger Origenes die Motivation, sich mit den Einfachen abzugeben, von Jesus selbst stammt.

¹⁴⁷ Ebd. (X 497,8-10; Übers. Vogt, BGL 30, 178).

SIEBTES KAPITEL ORIGENES UND DIE SIMPLICES: DAS GESAMTBILD

1. Überblickt man die über 150 bisher behandelten Textstellen, so bestätigt sich die im Eingangsteil aufgestellte Behauptung, Origenes habe eine bunte Fülle von Bezeichnungen für die einfacheren Mitchristen weitgehend bedeutungsgleich verwendet. Eine Behandlung des Themas mit Hilfe genauer begrifflicher Differenzierungen liegt daher für die antiken Bezeichnungen ebenso wenig nahe wie für ihre deutschen Übersetzungen.¹ Es machte und macht keinen nennenswerten Unterschied, ob man von der Menge, der großen Menge, den Vielen oder den Scharen spricht oder ob man schlichtere Zeitgenossen als Einfache oder Einfältige – jeweils mit oder ohne Komparativbildung – bezeichnet. Unterschiede, etwa ob von angeborener, erworbener oder selbst verschuldeter Unmündigkeit die Rede ist, kann nur der Kontext ergeben, in dem ein bestimmter Begriff Verwendung findet.

Die Liste der einschlägigen Ausdrücke vermag aber einige in der Forschung bisher nicht erhobene quantitative Aufschlüsse zu geben. Mit über einem Viertel der Belege liegt ἀπλούστεροι deutlich an der Spitze, gefolgt von οἱ πολλοί. Die ἀπλούστεροι und die ἀκεραιότεροι decken gemeinsam rund ein Drittel aller Nennungen ab, ein weiteres Drittel fällt auf die drei Bezeichnungen οἱ πολλοί, τὸ πλῆθος und οἱ ὄχλοι. Gerne verwendet Origenes außerdem die ἰδιωτεία in ihren verschiedenen grammatischen Abwandlungen, gelegentlich spricht er auch von den – weder bei Hällström noch bei Monaci Castagno beachteten – τυχόντες. Auch alles andere kommt nur vereinzelt vor: die ἀνοήτοι, ἀγροίκοι, ἀκρίτοι, ἀμβλυτέροι, μικροί, σαρκίνοι, μεγαλοσάρκοι, νηπίοι und vieles mehr wie auch die verschiedenen, manchmal komplizierteren Umschreibungen wie etwa οἱ τῷ γράμματι ψιλῶ προσαναπαυόμενοι. Insgesamt erscheint es auch von diesem Befund her gerechtfertigt, zur einfacheren Verständigung von den „Simplices“ zu sprechen.

2. Angesichts der großen Pluralität der Bezeichnungen ist es zunächst eher verwunderlich, dass dahinter in der Regel stets eine und immer die gleiche Gruppe von Menschen gesehen wurde, die man genauer zu bestimmen versuchte und deren in den Texten erkennbaren – tatsächlichen oder nur unterstellten – Glaubensüberzeugungen man zum System einer *fides simpliciorum* zusammenbauen zu können meinte. Nichts spricht dafür, dass die Simplices eine homogene Gruppe gewesen sind. Eine gewisse Einheitlichkeit erhalten sie erst in der Perspektive des Origenes, der sie etwa in der Grundlagenschrift zumeist ohne besondere Differenzierung und nicht selten in einem Atemzug mit „den Häretikern“ und „den Juden“ erwähnt, so dass sogar gelegentlich nicht ganz klar wird, ob eine Abgrenzung gegenüber einer

¹ Es erschien mir daher vertretbar, dass durch die Verwendung von Fremdübersetzungen einzelne griechische oder lateinische Ausdrücke gelegentlich verschieden wiedergegeben wurden, zumal auch die einzelnen Übersetzer sich nicht immer strikt an das Prinzip gleicher Übersetzung halten (vgl. z.B. Koetschus Übertragung von ἰδιῶται in CC VI 1 [II 70,13] mit „einfältige Menschen“ und in CC VI 2 [II 72,8] mit „ungebildete Leute“ oder Vogts Übersetzung von ὄχλοι im gleichen Kapitel MtKom X 1 [X 1,4-7.19] einmal mit „die Scharen“ und einmal mit „die Menge“; schon bei der Übertragung ins Lateinische konnten solche kleinen Varianten auftreten, wie Rufin zeigt, wenn er sowohl den Komparativ ἀκεραιότεροι [PA IV 2,1: V 308,21] als auch den Superlativ ἀκεραιότατοι [PA IV 2,2: V 309,19] mit dem gleichen „simpliciores“ wiedergibt).

christlichen oder einer nichtchristlichen Position vorliegt.² Aus der Sicht der einen Wahrheit kann Nichtverstehen auch als letztlich amorphe Größe wahrgenommen werden.

3. In „*Peri Archon*“ und im *Johanneskommentar* begegnet uns Origenes als Gelehrter, der die grundlegenden Elemente der Glaubensüberlieferung, vor allem (1) die Einheit und Güte Gottes, (2) den Grundsatz, wonach Gott nur zum Wohl des Sünders straft, (3) die Freiheit des Willens sowie (4) den geistigen und geistlich zu erschließenden Gehalt der Schrift gegen Gnostiker, Marcioniten, jüdische Schriftauslegung und solche in der Gemeinde, die zwar nicht schlechterdings als die einfachen Menschen zu gelten haben,³ wohl aber einem offenkundig zu einfachen Glauben anhängen, verteidigt. Dass er dabei seinerseits höchst angreifbare Theorien wie die der Präexistenz und der Apokatastasis formuliert, ist nur durch seine Frontstellung gegen gnostische Spekulationen über Gott, Mensch und Welt verstehbar. Die *Simplices* erscheinen in diesem Zusammenhang wegen ihrer Unfähigkeit zum geistigen Verstehen als leichte Beute für die Sophismen der Häretiker, als geistig träge, als unfähig zu angemessenem Schriftverständnis, als anfällig für krude Gottesvorstellungen, für Fatalismus und für die gnostische Naturenlehre.

Dass vor allem im Schriftverständnis ihre entscheidende Schwäche liegt, zieht sich wie ein roter Faden durch alle Werke des Origenes, wird aber in diesen beiden Schriften besonders deutlich herausgearbeitet. Entsprechend erscheint hier der Gegensatz zu den *Simplices* auch besonders groß. Billigt ihnen Origenes in der Grundlagenschrift immerhin noch zu, die Tiefendimension der Schrift zu erahnen, schlägt er im *Johanneskommentar* immer wieder schärfere Töne an: Der „Apologet“ gegenüber der Unwissenheit in der Schriftauslegung (XXXII 20,265) arbeitet die Wertlosigkeit eines buchstäblichen Schriftverständnisses heraus und geht sogar so weit, die „Sklaven des Buchstabens“ als fern vom Herrn zu betrachten. Wäre aus dem Gesamtkorpus der origeneischen Schriften nur das auf uns gekommen, was wir von der Grundlagenschrift und vom *Johanneskommentar* noch haben, so würde niemand die Urteile der älteren Forschung in Frage stellen können, wie sie im Einleitungsteil exemplarisch dargestellt sind, und niemand würde bezweifeln, dass unser Autor gegenüber dem ungebildeten Volk eine elitäre Haltung eingenommen habe, wie sie für die Gebildeten seiner Zeit selbstverständlich gewesen ist.

Origenes zeigt sich geprägt von einem großen Optimismus, die Tiefe der Schrift ausloten und einem lernwilligen Publikum als bessere Alternative zu den verschiedenen häretischen Lehren vermitteln zu können. Immer wieder bedient er sich dabei einer esoterisch klingenden Sprache und einzelner Gedanken aus dem Fundus der platonischen Philosophie. Entscheidend ist aber seine Behauptung des freien Willens und seine Absage an die diskriminierende Menschen-

² Dies dürfte auch die Vielfalt und Randunschärfe der verschiedenen christlichen Gruppierungen in seiner Heimatstadt widerspiegeln. Für die Zeit vor der Durchsetzung eines monarchischen Bischofsamtes stellt van den Broek, *Juden und Christen* 183 ein Modell mit verschiedenen Gruppen auf, „unter denen mit Sicherheit Anhänger judenchristlicher, apokalyptischer, streng-asketischer, gnostischer und philosophischer Interpretationen des christlichen Glaubens zu unterscheiden“ seien; ähnlich Rudolph, *Christentum* 281 und Pearson, *Earliest Christianity* 149; Dorival, *Débuts* 166-174 unterscheidet für das zweite Jahrhundert – im Bewusstsein der problematischen Quellenlage – Judenchristen, Gnostiker, Marcioniten, intellektuelle und einfache Christen; zu Letzteren als solchen ägyptischer Herkunft vgl. Mimouni 161 Anm. 93. Das Bild einer bunten Vielfalt für die Zeit des Origenes lässt sich auch dann noch aufrechterhalten, wenn man den kritischen Einwänden Fürsts und seiner These folgt, das Christentum sei erst im zweiten Jahrhundert in diese Stadt gekommen und habe dort lange nur in der Gestalt christlicher Philosophenschulen – mit naturgemäß hellenistischer Ausrichtung – bestanden.

³ Vgl. etwa die positive Sicht einfachen Glaubens in PA II 6,1 (Apostel als ungelehrte Leute), II 7,2 (auch die einfachen Christen erkennen kraft ihrer Teilhabe am Heiligen Geist, dass Beschneidung, Sabbatruhe und Tieropfer geistig zu verstehen sind) und IV 2,6.8 (s. o.); Bacht, 822: „Schon die klassische Entsprechung für Einfalt (*ἀπλότης*, *simplicitas*) ist ambivalent: sie meint bald die Einfalt des Herzens, als Tugend, und bald die Einfalt des Geistes, als Schwäche.“

klassenlehre der Valentinianer. Mit dem Gedanken eines universalen Erziehungshandelns Gottes und der Möglichkeit einer endgültigen Wiederherstellung aller Vernunftwesen relativiert er zwar die menschlichen Gegensätze, nimmt aber gleichzeitig auch die einfacheren Gemüter in eine höhere Verantwortung. Die zur Verteidigung der göttlichen Gerechtigkeit formulierte These von den *πρεσβύτεραι αἰτίαι* lässt nämlich selbst die angeborene Geistessträgheit und Lernunfähigkeit als selbst verschuldete Unmündigkeit erscheinen.

Deutlich gibt Origenes im Johanneskommentar seine Enttäuschung über das mangelnde Wollen bei den Vielen, über die Verweigerung der Anstrengungsbereitschaft zu einem tieferen Verständnis der Schrift zu erkennen. Entsprechend gereizt fällt sein Ton gegenüber denen aus, die Einwände gegen seine Schriftauslegungen erheben. Ihm schwebt eine christliche Spiritualität des beständigen Schriftstudiums aller vor, wie sie in der Geschichte der Offenbarungsreligionen am ehesten im Judentum verwirklicht worden ist.⁴ Die Geschichte vom Scherflein der Witwe (Mt 12,41-44; Lk 21,1-4), die durch die Hochachtung auch geringer Leistung wie ein Solitär im Johanneskommentar wirkt, dient ihm zur Veranschaulichung, dass es auf das rechte Wollen ankommt, welches von jedem verlangt werden kann.

Elitäre Gedanken begegnen in der Grundlagenschrift und im Johanneskommentar in größerer Dichte als in den übrigen Schriften. Ihre Grenze finden sie aber auch hier, wenn das biblische Wort eindeutig anderes fordert, wie die Mahnungen zu Bescheidenheit und die Warnungen vor Überheblichkeit zeigen. Allerdings gewinnt man den Eindruck, dass Origenes zum Teil noch weit von den Gedanken seiner Spätschriften entfernt ist, wenn er für diejenigen, die im Leben „nur“ gute Werke vorweisen können, eine postmortale Unterweisung in der höheren Bildung durch Engel postuliert, wenn er es offen lässt, ob die Unterstützung für die Schwächeren den Menschen oder vielleicht doch eher den höheren Geistwesen obliegt oder wenn er, anders als im Matthäuskommentar, den Jubelruf Jesu über die Offenbarung an die Unmündigen (Mt 11,25; Lk 10,21) einige Gewalt antut, um seine Wertschätzung von Bildung und geistiger Tätigkeit nicht auf den Kopf stellen zu müssen.

4. Als *Prediger* stellt sich Origenes der Aufgabe, nicht nur über die einfachen Gläubigen zu schreiben, sondern sie auch direkt anzusprechen und damit zur Auferbauung der Gemeinde beizutragen. Wie gut ihm dies gelungen ist, lässt sich schwer ermessen, immerhin spricht die enorme Anzahl schriftlich festgehaltener und überlieferter Homilien indirekt für den Erfolg dieser Tätigkeit. Man darf annehmen, dass die häufig selbst heute noch faszinierende Qualität dieser Predigten auch damals nicht ohne Resonanz geblieben ist. Ein zeitgenössisches Zeugnis für die Wirkung der origeneischen Vortragstätigkeit besitzen wir in der Ansprache Gregors, die bei aller Panegyrik noch eine authentische Erinnerung an den Vortragsstil des Origenes erkennen lässt:

„Seine Worte, die sich aus den einfachsten Anfängen (ἐξ ἀπλουστάτων τῶν πρώτων) ohne Unterbrechung entwickelten und sich in mannigfaltiger Weise miteinander verknüpften, formten sich gewissermaßen zu einem unzerstörbaren und schwer aufzulösenden Geflecht. Sie weckten uns gleichsam aus dem Schlaf und lehrten uns, immer an den gestellten Themen festzuhalten und niemals, weder wegen der Länge der Ausführungen noch wegen des Scharfsinns der Worte in unserer Aufmerksamkeit nachzulassen.“⁵

⁴ Hatte Origenes in den jüdischen Gemeinden Vorbilder vor Augen, hinter denen die christlichen nicht zurückstehen sollten? Perrone, *Verfassung* 310 spricht, den Forschungsstand skizzierend, von den „vielfältigen Beziehungen, die Origenes bekanntlich zu Juden und zum Judentum – sowohl in Alexandria als auch in Cäsarea – unterhielt“.

⁵ Pan Orig 7,101 (Übers. Guyot 165).

Was für die Vorträge galt, dürfte auch bei den Predigten eine Rolle gespielt haben. Man kann sich gut vorstellen, dass sie sowohl große Zustimmung als auch Widerspruch und Überdruß hervorgerufen haben, Reaktionen, die nicht ungewöhnlich sind und sich im Übrigen auch bei der heutigen Lektüre einstellen können. Ein gespanntes Verhältnis zu seiner Gemeinde wird man Origenes nicht unterstellen können, wenn man die zahlreichen einschlägigen Aussagen nicht aus ihrem Zusammenhang reißt, sondern ihre Funktion im Kommunikationsgeschehen zwischen Prediger und Publikum beachtet. Origenes will die Aufmerksamkeit seines Auditoriums wecken und zur Überwindung von Trägheit und Gleichgültigkeit anspornen. Er will überzeugen und Einvernehmen herstellen. Die tieferen Aussagen der Schrift reserviert er keineswegs nur den gelehrsameren Hörern, vielmehr appelliert er an alle, sich auf den Weg zu machen, vom einfachen zum höheren Verständnis vorzudringen. Nur die Verweigerung dieser Anstrengung weist er zurück.

5. Nicht nur in „*Contra Celsum*“, wo es durch den Schreibanlass erklärbar wäre, sondern auch im *Matthäuskommentar* vertritt Origenes mit Engagement eine Hinwendung zu den Vielen, wie sie für seine Zeit in Alexandria so nicht vorstellbar wäre. Damit korrespondiert – bei aller Konstanz seiner Lehre – eine wesentlich höhere Wertschätzung des Wortsinns und der einfachen Sprache der Bibel. Sein Konzept einer universalen Erziehung der Menschheit erscheint weiterentwickelt und bereichert um eine geradezu liebevolle Fürsorge auch und gerade für die einfacheren Gemüter. Diese spielt sich im Raum der Geschichte ab und ist entschieden allen Christen, gerade den Verständigeren, aufgegeben. Jenseitige Unterweisung und Inanspruchnahme himmlischer Geistwesen treten zurück. Die Philanthropie Gottes wird vor allem im Vorbild Jesu erkennbar, der seinen Verkündigern den Weg zur Menge weist. Wie sehr Origenes durch seine seelsorgerliche Tätigkeit als Presbyter in Cäsarea an Verständnis und Nähe zu den *Simplices* gewonnen hat, wird besonders in seinen Ausführungen zu den „Kleinen“ in der Kirche im *Matthäuskommentar* deutlich. Hier verteidigt er nicht nur schlichten Glauben, sondern sogar schlichte Lehre, sofern sie nur den noch Unmündigen angemessen ist und damit zur Auferbauung der Gemeinde dient. Für die Gebildeteren unter den Christen ruft er mit besonderem Nachdruck nicht nur das Gebot der Bescheidenheit, sondern auch die Verpflichtung zur Sorge für die weniger Gebildeten in Erinnerung.

Das bedeutet nicht, dass er mittlerweile die Unterscheidungen zwischen den *Simplices* und den an Erkenntnis und Wissen Fortgeschrittenen aufgegeben oder die Hochschätzung von Bildung und Wissenschaft eingebüßt hätte. In seiner Apologie vermag er durchaus einzuräumen, dass die umlaufenden Vorurteile über die Bildungsfeindlichkeit der Christen auch durch unkompetentes Reden aus den eigenen Reihen verursacht sein könnten, es ist aber dennoch abwegig, ihm deswegen eine Solidarisierung unter Gebildeten auf Kosten der Ungebildeten zu unterstellen. Auch er bekennt sich zur Bildung als Weg zur Tugend, lässt darunter aber nur das gelten, was auch wirklich zur Tugend führt. Folgerichtig vermittelt für ihn die göttliche *Paideia* Einsicht ins rechte Tun, die auf dem Weg zum Heil voranschreiten lässt. Christlicher Elitarismus bezieht sich auf die Lebensführung, in dieser Hinsicht grenzt er sich von der Masse ab.

Der ältere Origenes stellt immer wieder die Bedeutung des Beginnens und Sich-auf-den-Weg-Machens heraus. Auch die Apostel seien einmal Anfänger gewesen, und jeder Lehrende tue gut daran, den Stand seiner Erkenntnis und seines Nichtwissens zu reflektieren. Der berühmte Theologe gibt immer wieder selbst ein Beispiel, wenn er die Vorläufigkeit und Begrenztheit seiner Schriftauslegungen herausstellt. Er macht deutlich, wie sehr jede Erkenntnis auf Entwicklung beruht und dieser bedarf. Es besteht kein Grund, gerade ihm die Fähigkeit des Dazulernens abzusprechen.

6. In einer auf Vollständigkeit bedachten Zusammenstellung einschlägiger Texte zum Verhältnis des Origenes zu den einfachen Gläubigen müssten noch einige Belege aus den übrigen

Schriften aufgelistet werden, die jedoch allesamt nichts Neues zum gewonnenen Gesamtbild hinzufügen. Dies gilt zunächst für die Vielzahl der in Katenenauszügen überlieferten *Fragmente*, die ohne den ursprünglichen Kontext kaum verwertbar sind und in der neueren Forschung ohnehin zumeist als unsicherer Stoff angesehen werden. Ihre Durchsicht zeigt, dass sie eigentlich nur dann von Interesse sind, wenn man ein Bild der *Simplices*, so wie sie Origenes sieht, zeichnen möchte.⁶

Ähnlich sieht es in der Schrift „*Peri Euches*“ aus, wo Origenes den ἀπλούστεροι anthropomorphe Gottesvorstellungen vorwirft (23,1-4) und den Mitchristen, die zum Sohn statt zum Vater beten, eine Sünde der Unwissenheit κατὰ πολλὴν ἀκεραιότητα attestiert, da sie aus seiner Sicht die notwendige Prüfung des Sachverhalts unterlassen (16,1). Hier begegnen zwar Schlüsselbegriffe⁷, der Kontext legt es aber nahe, dass es sich um einen jener Fälle handelt, wo Origenes nicht den einfachen Gläubigen, sondern theologisch Andersdenkenden vorwirft, zu unbedarft und unwissend zu sein.⁸ Andere Fundstellen in dieser Schrift bewegen sich wieder in den gewohnten Bahnen: Der Menge ist der Sinn der Vater-Unser-Bitte, dass wir nicht in Versuchung kommen, verborgen (29,4), die kürzere Fassung des Vater Unser hat der Herr für die schon Unterwiesenen vorgesehen, die längere für die Menge (30,1), rechtgläubige Einfachheit steht höher als eine noch so scharfsinnige Heterodoxie (27,6).

Am ergiebigsten unter den übrigen Schriften ist der wohl kurz vor der Matthäusauslegung verfasste *Römerbriefkommentar*, der zwar vollständig, aber nur in der stark gekürzten und im Wortlaut veränderten Übertragung des Rufin auf uns gekommen ist.⁹ Eine Passage, in der vom zweigleisigen Vorgehen des Apostels bei der Verkündigung, nämlich für *Simplices* und für Fortgeschrittene die Rede ist, liegt uns sowohl in der Rufin-Übertragung als auch in einem Katenenfragment vor. Theresa Heithers Übersetzung der Rufin-Fassung lautet:

„Den Gebildeten ist er verpflichtet, weil ihm die im Mysterium verborgene Weisheit, die er den Vollkommenen und Weisen verkünden soll (vgl. 1Kor 2,7), zuteil wurde. Wieso ist er aber auch den Ungebildeten verpflichtet? Weil er die Gabe der Geduld und Langmut empfing. Es ist ein Zeichen von ganz großer Geduld, wenn man die Unruhe der Ungebildeten erträgt.“¹⁰

Etwas näher am Ton der Spätschriften erscheint der griechische Text:

„Wie er nun, weil er den Gebildeten (σοφοῖς) verpflichtet war, die Wissenschaften brauchte, um die Gebildeten zum Christentum zu führen, so war er auch den Barbaren verpflichtet, mit ihnen in ihrer Umgangssprache zu reden. Weisheit

⁶ Vgl. außer dem oben (Nr. 4.5) bereits zitierten Frg. 11 zum 1. Korintherbrief z.B. 1KorHom Frg. 47 Jenkins (JThS 10 [1909] 30): Die Vielen werden von der jüdischen Exegese in die Irre geführt; Frg. 63 Jenkins (ebd. 38): Anfänger im Glauben ist, wer den Sinn der Schrift nicht versteht; Frg. 76 Jenkins (ebd. 43); SelPs 1,5 (PG 12,1092A): Die wörtliche Auslegung von Ps 1,5 bringt einfache Gläubige dazu, die Auferstehung nur für die Heiligen vorzusehen; ScholOffb Frg. 37 Turner (JThS 25 [1924] 14): Unterschiede in der Gottesfurcht zwischen den εἰσαγόμενοι und den Heiligen.

⁷ Neben ἰδιωτικὴν ἀμαρτίαν und πολλὴν ἀκεραιότητα (II 336,8) noch etwas weiter unten die νηπιότητα (Z. 16f) derer, die am Anfang der göttlichen Erziehung durch Furcht gebessert werden.

⁸ Vgl. Monaci Castagno, Semplici 441f gegenüber dies., Due religiosità 107-109, die im Übrigen πολλὴν ἀκεραιότητα mit „eccessiva semplicità“ übersetzt (ähnlich Antoniono 88: „troppa semplicità“) gegenüber Koetschau 58, der den Ausdruck ganz anders auffasst und mit „großer Lauterkeit“ wiedergibt; ich schlage als Übertragung „große Einfachheit“ vor.

⁹ Vgl. Heither, FC 2/1, 7-16 und Cocchini, Romani, passim.

¹⁰ RömKom I 13 (Übers. Heither, FC 2/1, 129-131).

braucht der Lehrer für die Gebildeten, Geduld, Geschicklichkeit und wertvolle Demut für die Ungebildeten (πρὸς τοὺς ἀνοήτους).“¹¹

Zur menschlichen Weisheit findet sich an anderer Stelle die interessante Aussage, dass sie – im Unterschied zur Weisheit des Herrn – eine neutrale Position zwischen Gut und Böse einnimmt, da sie zu beidem verwendet werden kann. Ihre Hochschätzung bleibt aber durch den Gedanken gewahrt, dass sie leichter zur Erkenntnis der göttlichen Weisheit führen kann.¹² Eine topisch anmutende Bescheidenheitsaussage begegnet in RömKom VII 17, wo Origenes das aus Joh 5,39 abgeleitete Gebot zum beständigen und ausdauernden Schriftstudium nicht an diejenigen gerichtet sein lässt, die mit weltlichen Geschäften abgelenkt und nur zu flüchtigem Hören oder Lesen imstande sind, sondern an die, welche in beständigen Nachtwachen bis in die Tiefe der Schrift vordringen. Zu Letzteren zählt er sich selbst nicht, nur um anschließend dazu aufzufordern, sich, so gut es geht, der Schrift zuzuwenden.¹³ Auch im Römerbriefkommentar findet man die Mahnungen, wegen der Universalität der Erlösung niemanden in der Kirche zu verachten (VII 9), aber auch über die Bedeutung der Höllenstrafen gegenüber weniger Lernwilligen Schweigen zu bewahren (VIII 12). Schließlich sei noch eine positive Würdigung der Einfachheit vermerkt, wenn Origenes in RömKom II 14 in einer rhetorischen Frage dazu auffordert, mit einfältigem und reinen Herzen (cum simplicitate et puritate)¹⁴ die Worte Gottes anzunehmen.

7. Verschiedene, aufeinander bezogene Optionen im Denken des Origenes lassen sich als Ausgangspunkte für sein Konzept der Sorge sowohl für die Fortgeschrittenen als auch für die weniger Gebildeten plausibel machen. Natürlich ist zuerst der universale Charakter christlicher Lehre und Verkündigung zu nennen, der die neue Religion so deutlich von den alten unterschieden hat. Er drückt sich unter anderem im Konzept einer οἰκονομία der Schrift aus, wonach der Logos in den biblischen Texten einem jeden so erscheint, wie es seinem Erkenntnisvermögen entspricht¹⁵. In der Lehre von den ἐπίνοιαι Christi begegnet ein Grundgedanke, der sich für eine Anwendung auf die Praxis christlicher Glaubensvermittlung geradezu anbietet. Im ersten Buch des Johanneskommentars behandelt Origenes eine Fülle¹⁶ solcher von biblischen Bezeichnungen für Christus abgeleiteten „Wesenszüge“ Christi wie „Weisheit“, „Wort“, „Leben“, „Auferstehung“, „Licht“, „Wahrheit“, „Weg“, „Tür“, „Hirte“ oder „König“, die die Vermittlungstätigkeit Christi zwischen Gott und Schöpfung zum Ausdruck bringen. Die Besonderheit dieses christologischen Ansatzes besteht nun darin, dass Christus für jeden Einzelnen in dem seinen jeweiligen Bedürfnissen und Möglichkeiten entsprechenden Wesenszug erscheint. Es ist mehr als ein Wiederhall dieser Lehre, wenn etwa im Matthäuskommentar Origenes immer wieder darauf hinweist, wie Jesus sich jedem so zeigt und jeden so behandelt, wie es ihm jeweils förderlich ist. Diese Akkomodation Christi wird zum Vorbild für die Verkündiger. Protagonist der Mimesis Christi ist Paulus, er ist – vor den anderen

¹¹ RömKom Frg. 11 Staab (Übers. Heither, FC 2/6, 53); sollte der Katenist ausnahmsweise das dem Origenes Nähere getroffen haben? Zur „doppelten Verkündigung“ des Paulus vgl. auch RömKom VIII 6.

¹² Vgl. RömKom IV 9; in IX 2 findet sich andererseits die Aussage, dass gebildete Rede zwar das Herz des Hörers erfreuen, ohne das Dazukommen der Gnade aber keine Fortschritte bewirken kann.

¹³ Eine einfache und klare Aufforderung an die Lernwilligen zum vertieften Schriftstudium findet sich auch im *Brief an Gregor dem Wundertäter* (Kap. 4; Übers. Guyot, FC 24, 220):

„Und wenn du dich mit der göttlichen Lektüre befaßt, suche auf rechte Weise und mit festem Glauben an Gott den Sinn der göttlichen Schriften, der der großen Menge (τοῖς πολλοῖς) verborgen bleibt.“

¹⁴ FC 2/1 312,21f.

¹⁵ Vgl. besonders CC IV 16; auch MtKom X 1.

¹⁶ Vgl. Crouzel, *Dénominations* 133-149, der insgesamt 43 einschlägige Bezeichnungen auflistet.

Aposteln und vor den Propheten – deren Maßstab für alle spätere Verkündigung. Bereits im Johanneskommentar (I 42f) fordert Origenes, der an anderer Stelle¹⁷ von einer *μίμησης τοῦ Παύλου* spricht, dazu auf, wie Paulus allen alles zu werden und sowohl den „fleischlich Gesinnten“ als auch den Lernwilligen das für sie jeweils Passende zu lehren.

8. Eine Vorstellung vom „dynamischen Vollkommenheitsideal“ (Schockenhoff) des Origenes vermag die Auslegung der Perikope von der Verfluchung des Feigenbaums (Mt 21,18-22) zu geben, die im Matthäuskommentar unmittelbar auf die Ausführungen über die „Kleinen“ in XVI 25 folgt. Wie ein Großteil der Auslegungstradition nach ihm deutet er den verdorrten Feigenbaum zunächst auf Israel (Kap. 26), dann aber auch auf jeden einzelnen, „denn jeder ist entweder verdorrter Feigenbaum, oder einer, der Frucht bringt und lebt und gepflegt wird, damit er noch mehr Frucht bringt.“¹⁸ Wonach Jesus hungere, seien die „Früchte des Geistes“, gemäß Gal 5,22 zuerst die Liebe, dann auch Freude, Friede, Großmut und anderes mehr. Aus der Parallelstelle Mk 11,12-14 blendet Origenes die Erklärung ein, dass es noch gar nicht Zeit für Feigen gewesen ist, und macht damit auf ein Auslegungsproblem aufmerksam, das auch heute noch Schwierigkeiten bereiten kann. Er findet dafür eine grandiose Lösung: Jeder Christ ist verpflichtet, „Früchte“ zu erbringen, der bloße Glaube genügt nicht. Nun fällt es nach allgemeiner Erfahrung leicht, Liebe zu üben, wenn man selbst geliebt wird. Das ist sozusagen die normale Erntezeit, „noch besser aber ist es, wenn jemand auch unter Umständen, die zum Gegenteil des Fruchtbringens anreizen, aufgrund der hinlänglichen Hilfe von Seiten des Logos trotzdem auch unter diesen Umständen die Früchte des Geistes bringen kann“¹⁹. Die Liebe als Frucht des Glaubens ist dann besonders wertvoll, wenn eigentlich alles dagegen steht. Die Auslegung erhält hier eine existentielle Dimension: Wenn das Wort gesagt ist, steht Jesus vor einem und will eine Frucht. Gerade wenn das gar nicht möglich erscheint, weiß man sicher, dass es der Logos ist, denn nur er verleiht auch die Kraft, das scheinbar Unmögliche zu vollbringen. Die Unterscheidung von Einfachen und Fortgeschrittene oder Vollkommenen erscheint hier überwunden.

9. Am Beispiel Philos und des jüngeren Origenes²⁰ zeichnet Alfons Fürst das Bild vom Glück und von der Entrücktheit des typischen alexandrinischen Gelehrten und dessen Abneigung gegen alle Verstrickungen ins Irdische und Politische. Geht man von diesem Bild aus, dann wird eine beträchtliche Veränderung erkennbar, die der unermüdlich Dazulernen und geistiges Wachstum Fordernde in seinem letzten Lebensdrittel selbst durchlaufen hat. Origenes hat sich der Herausforderung gestellt, einfachen Glauben nicht nur als Kontrast zu seinen Entwürfen christlicher Existenz aufzufassen, sondern auch in seinem Wert anzuerkennen und sich selbst dem einfachen Volk in der Gemeinde zuzuwenden. Die Untersuchung seines Verhältnisses zu den so genannten *Simplices* vermag der bereits im Hinführungsteil beschriebenen These Hermann Josef Vogts einer Entwicklung „vom alexandrinischen Professor zum Prediger und Meister des geistlichen Lebens“ ein gewichtiges Argument hinzuzufügen. Sie könnte die These sogar noch etwas präzisieren: „Professor“ blieb Origenes auch in Cäsarea²¹, die Palette seines Wirkens und Einsatzes erfuhr dort aber eine Bereicherung an pädagogischer Einsicht wie an Verständnis für die Vielen und Schwachen, man könnte sagen: eine Bereicherung um die Dimension des Pastoralen.

¹⁷ Vgl. JohKom X 310.

¹⁸ MtKom XVI 27 (X 566,4-7; Übers. Vogt, BGL 30, 209).

¹⁹ Ebd. Kap. 29 (X 572,12-17; Übers. Vogt, BGL 30, 211).

²⁰ Philo, *Spec Leg* III 1-6 und Origenes, JohKom VI 2: vgl. Fürst, *Der junge Origenes* 274-277.

²¹ Wir können annehmen, dass auch dort sein Herz an der von ihm geleiteten Schule hing, die wir uns dank der Rede Gregors des Wundertäters so ähnlich wie das zuvor von ihm betriebene *διδασκαλεῖον τῆς κοτηγήσεως* in Alexandria vorstellen dürfen; zu dieser Institution vgl. Scholten, *Katechetenschule* 29f und Fürst, *Christentum* 50-68.

ABKÜRZUNGEN UND LITERATUR

ABKÜRZUNGEN

Die Abkürzungen von Zeitschriften, wissenschaftlichen Reihen und anderen Hilfsmitteln sowie der biblischen Bücher und der gnostischen Texte aus der Bibliothek von Nag Hammadi erfolgen nach dem Abkürzungsverzeichnis der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, Freiburg u.a. 1993. Außerdem wurden folgende Abkürzungen verwendet:

a) Abkürzungen für Zeitschriften, Reihen und Nachschlagewerken

Adamantius	<i>Adamantius</i> . Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la tradizione alessandrina“ / Journal of the Italian Research Group on „Origen and the Alexandrian Tradition“ (urspr.: Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la tradizione allessandrina“), Pisa 1995ff.
BAW	Bibliothek der Alten Welt, Zürich u. a. 1950 ff.
BoBKG	Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte, Köln u. a. 1972 ff.
FOTC	Fathers of the church, Washington 1947 ff.
KfA	Kommentar zu frühchristlichen Apologeten, Freiburg u.a. 2001 ff.
LACL	<i>S. Döpp - W. Geerlings (Hg.)</i> , Lexikon der antiken christlichen Literatur, 3. Aufl., Freiburg u. a. 2002.
OD	<i>A. Monaci Castagno (Hg.)</i> , Origene: dizionario; la cultura, il pensiero, le opere, Rom 2000.
WHO	<i>J.A. McGuckin (Hg.)</i> , The Westminster Handbook to Origen, Louisville - London 2004.
ZAC	Zeitschrift für antikes Christentum, Berlin - New York 1997 ff.

b) Abkürzungen der Werke des Origenes

In der Fachliteratur gibt es keine einheitlichen Abkürzungen für die Werke des Origenes. Dies gilt auch für den deutschsprachigen Raum. Es wurde daher auf eine einheitliche Abkürzung nach der griechischen, lateinischen oder deutschen Namensform verzichtet und versucht, kurze und eingängige Formen zu finden:

CC	Contra Celsum
Dial Her	Dialog mit Herakleides
Ep ad Greg	Epistula ad Gregorium Thaumaturgum
PA	Peri Archon
PE	Peri Euches
Philoc	Philokalie

Die Kommentare und Homilien werden nach der deutschen Namensform und gemäß den in der Einheitsübersetzung ausgewiesenen Abkürzungen der biblischen Bücher abgekürzt, also zum Beispiel:

JohKom	Johanneskommentar
--------	-------------------

MtKom	Matthäuskommentar
MtKom Ser	Series zum Matthäuskommentar
RömKom	Römerbriefkommentar
RömKom Frg.	Fragment zum Römerbriefkommentar
GenHom	Genesishomilie
JerHom	Jeremiahomilie
LkHom	Lukashomilie
LkHom Frg.	Fragment zu den Lukashomilien
1SamHom	Homilie über 1 Samuel
PsSel	Selecta in Psalmos
OffbSchol	Scholien zur Offenbarung des Johannes

c) Abkürzungen der Werke anderer Autoren

NHD	Nag Hammadi Deutsch
Adv Haer	Irenäus von Lyon, <i>Adversus haereses</i>
HE	Eusebius von Cäsarea, <i>Historia ecclesiastica</i>
Pan Orig	Gregor der Wundertäter, <i>Oratio prosphonetica ac panegyrica in Origenem</i>
Spec Leg	Philon von Alexandria, <i>De specialibus legibus</i>
Conf Ling	Philon von Alexandria, <i>De confusione linguarum</i>

QUELLENTEXTE

a) Bibel

Septuaginta. *Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, ed. A. Rahlfs, editio minor, Stuttgart 1979.

The Greek New Testament, ed. K. Aland u. a., 3. Aufl., Stuttgart 1983.

b) Origenes

Texte des Origenes werden in der Regel nach der kritischen Ausgabe der GCS zitiert, und zwar mit den römischen Ziffern der eigenen Bandzählung der Origenes-Werke, der Seiten- und Zeilenzahl. Bei Zitaten aus dem Johanneskommentar werden zusätzlich die von Erwin Preuschen in seiner Edition eingeführten und in der Fachliteratur seither weitgehend übernommenen Zahlen der Einteilung in kurze Paragraphen angegeben.

GCS I	Aufforderung zum Martyrium und Contra Celsum Buch I bis IV (<i>P. Koetschau</i> , 1899).
GCS II	Contra Celsum Buch V bis VIII und Peri Euches (<i>P. Koetschau</i> , 1899).
GCS III	Jeremiahomilien und Fragmente, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher (<i>E. Klostermann - P. Nautin</i> , 2. Aufl., 1983).
GCS IV	Johanneskommentar und Fragmente (<i>E. Preuschen</i> , 1903).
GCS V	Peri Archon (<i>P. Koetschau</i> , 1913).
GCS VI	Genesis-, Exodus- und Levitikushomilien (<i>W.A. Baehrens</i> , 1920).

GCS VII	Numeri-, Josua- und Richterhomilien (<i>W.A. Baehrens</i> , 1921).
GCS VIII	Samuel-, Jesaja-, Ezechiel-, Jeremiahomilien (lateinisch), Kommentar und Homilien zum Hohenlied (<i>W.A. Baehrens</i> , 1925).
GCS IX	Lukashomilien und Fragmente (<i>M. Rauer</i> , 2. Aufl., 1959).
GCS X	Matthäuskommentar (<i>E. Klostermann - E. Benz</i> , 1935).
GCS XI	Lateinische Übersetzung der Commentariorum Series zum Matthäuskommentar (<i>E. Klostermann - E. Benz</i> , Berlin 1933).
GCS XII/1	Fragmente zum Matthäuskommentar (<i>E. Klostermann - L. Früchtel - U. Treu</i> , 2. Aufl., 1976).
GCS XII/2	Indices (<i>L. Früchtel - U. Treu</i> , 2. Aufl., 1968).

Darüber hinaus werden folgende Texteditionen verwendet:

- C.P. Hammond Bammel* (Hg.), Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins, 3 Bde., (Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 16.33.34), Freiburg 1990-1998.
- C. Jenkins* (Hg.), Origen on I Corinthians, in: *JThS* 9 (1908) 231-247.353-372.500-514; *JThS* 10 (1909) 29-51.
- M. Marcovich* (Hg.), Origenes. Contra Celsum libri VIII (VigChr Suppl. 54), Leiden - Boston - Köln 2001.
- E. Prinzivalli - H. Crouzel - L. Brésard* (Hg.), Origène. Homélie sur les Psaumes 36 à 38, lat./frz. (SC 411), Paris 1995.
- J. Scherer* (Hg.), Entretien d'Origène avec Héraclide, griech./frz. (SC 67), Paris 1960.
- K. Staab*, (Hg.) Neue Fragmente aus dem Kommentar des Origenes zum Römerbrief, in: *BZ* 18 (1927/1928) 72-83.
- C.H. Turner* (Hg.), Origen Scholia in Apocalypsin, in: *JThS* 25 (1924) 1-16.

c) Andere Autoren

- Hieronimus, Briefe Bd. 2 (Ep. 71-120) ed. *I. Hilberg*, (CSEL 55), Wien 1912, Nachdr. New York - London 1961.
- Hippolytus, Refutatio omnium haeresium, ed. *M. Marcovich* (PTS 25), Berlin - New York 1986.
- Rufin, Opera, ed. *M. Simonetti* (CCL 20), Turnholt 1961.

ÜBERSETZUNGEN

a) Origenes

- N. Antoniono*, Origenes. La Preghiera (Collana di Testi Patristici 138), 2. Aufl., Rom 2000.
- C. Blanc*, Origène. Commentaire sur saint Jean, 5 Bde. (SC 120.157.222.290.385), Paris 1966-1992.
- G.W. Barkley*, Origen. Homilies on Leviticus 1-16 (FOTC 83), Washington 1990.
- M. Borret*, Origène, Contre Celse. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes, Bd. 1-4 (SC 132.136.147.150), Paris 1967-1969; Introduction générale, Tables et Index (SC 227), Paris 1976.
- , Origène. Homélie sur l'Exode (SC 321), Paris 1985.
- , Origène. Homélie sur le Lévitique, 2 Bde. (SC 286.287), Paris 1981.

- H. Chadwick*, Origen. *Contra Celsum*, Cambridge 1953.
- E. Corsini*, *Commento al Vangelo di Giovanni di Origene* (Classici della filosofia 3), Turin 1968.
- H. Crouzel - M. Simonetti*, Origène. *Traité des principes*, 5 Bde. (SC 252.253.268.269.312), Paris 1978-1984.
- R.J. Daly*, Origen. *Treatise on the Passover and Dialogue with Heraclides* (ACW 54), New York - Mahwah 1992.
- L. Doutreleau*, Origène. *Homélie sur la Genèse* (SC 7bis), 2. Nachdr. der 2. Aufl., Paris 1996.
- T. Elßner - T. Heither*, *Die Homilien des Origenes zum Buch Josua. Die Kriege Josuas als Heilswirken Jesu* (Beiträge zur Friedensethik 38), Stuttgart 2006.
- E. Früchtel*, *Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium* (BGL 5), Stuttgart 1974.
- R. Girod*, Origène. *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Bd. 1 (Livres X et XI) (SC 162), Paris 1970.
- R. Gögler*, Origenes. *Das Evangelium nach Johannes* (Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde. Neue Serie 4), Einsiedeln - Zürich - Köln 1959 (Auswahl).
- H. Görgemanns - H. Karpp*, Origenes. *Vier Bücher von den Prinzipien* (Texte zur Forschung 24), 2. Aufl., Darmstadt 1985.
- M. Harl - G. Dorival - A. le Boulluec*, Origène. *Traité des principes* (Peri archôn). Traduction de la version latine de Rufin avec un dossier annexe d'autres témoins du texte, Paris 1976.
- M. Harl - N. de Lange*, Origène. *Philocalie 1-20: Sur les Ecritures. Lettre à Africanus* (SC 302), Paris 1983.
- R.E. Heine*, Origen. *Commentary on the Gospel according to John*, 2 Bde. (FOTC 80.89), Washington 1989-1993.
- , Origen. *Homilies on Genesis and Exodus* (FOTC 71), Washington 1982.
- T. Heither*, Origenes. *Homilien zum Buch Genesis* (Edition Cardo 90), 2. Aufl., Köln 2005.
- , Origenes. *Römerbriefkommentar*, 6 Bde. (FC 2/1-6), Freiburg u.a. 1990-1999.
- E. Junod*, Origène. *Philocalie 21-27: Sur le Libre Arbitre* (SC 226), Paris 1976.
- P. Koetschau*, *Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 2 Bde. (BKV² 52-53), München 1926-1927 (zitiert ohne Angabe der Bandzahl wegen der durchlaufenden Paginierung der beiden Bände).
- , Origenes. *Schrift vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium* (BKV² 48), München 1926.
- R.P. Lawson*, Origen. *The Song of Songs. Commentary and homilies* (ACW 26), London 1957.
- P. Nautin - P. Husson*, Origène. *Homélie sur Jérémie*, 2 Bde. (SC 232.238), Paris 1976-1977.
- E. Schadel*, Origenes. *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien* (BGL 10), Stuttgart 1980.
- H.-J. Sieben*, Origenes. *Homilien zum Lukasevangelium*, 2 Bde. (FC 4/1-2), Freiburg u.a. 1991-1992.
- J.C. Smith*, Origen. *Homilies on Jeremiah; Homily on 1 Kings 28* (FOTC 97), Washington 1998.
- H.J. Vogt*, Origenes. *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, 3 Bde. (BGL 18.30.38), Stuttgart 1983-1993.

b) Andere Autoren

- Athenagoras, *Supplique au sujet des chrétiens et Sur la Résurrection*, hg. von *B. Pouderon*, gr./frz. (SC 379), Paris 1992.
- Celsus, *On the true doctrine. A discourse against the Christians*, hg. von *R.J. Hoffmann*, New York - Oxford 1987.

- Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte, übers. von *P. Haeuser*, neu durchges. von *H. Gärtner*, hg. von *H. Kraft*, 2. Aufl., München 1981, Lizenzausg. Darmstadt 1984.
- Gregor der Wundertäter, Dankrede an Origenes, hg. von *P. Guyot - R. Klein*, gr./dt. (FC 24), Freiburg u. a. 1996. (enthält auch den kurzen Brief des Origenes an Gregor)
- Hieronymus, Apologia contra Rufinum, hg. von *P. Lardet*, lat./frz. (SC 303), Paris 1983.
- Irenäus von Lyon, Darlegung der apostolischen Verkündigung / Gegen die Häresien 1-5, hg. von *N. Brox*, gr./lat./dt. (FC 8,1-5), Freiburg u. a. 1993-2001.

c) Gnosis

- Die Gnosis Bd.1: Zeugnisse der Kirchenväter. Unter Mitwirkung von *E. Haenchen* und *M. Krause* eingel., übers. und erl. von *W. Foerster* (BAW), Zürich 1969. (zitiert: Foerster I)
- Die Gnosis Bd. 2: Koptische und mandäische Quellen. Eingel., übers. und erl. von *M. Krause* und *K. Rudolph*, hg. von *W. Foerster* (BAW), Zürich 1971. (zitiert: Foerster II)
- Nag Hammadi Deutsch. Eingel. und übers. von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, 2 Bde., hg. von *H.-M. Schenke - H.-G. Bethge - U.U. Kaiser* (GCS N.F. 8.12), Berlin - New York 2001-2003. (zitiert: NHD, ohne Angabe der Bandzahl wegen der durchlaufenden Paginierung der beiden Bände)
- J.M. Robinson* (Hg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden 1977.

HILFSMITTEL

a) Bibliographische Hilfsmittel

- Adamantius*. Annuario di Letteratura Cristiana Antica e di Studi Giudeoellenistici. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la tradizione alessandrina“ / Journal of the Italian Research Group on „Origen and the Alexandrian Tradition“ (urspr.: Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su „Origene e la tradizione allessandrina“), Pisa 1995ff.
- Bibliographia patristica*. Internationale patristische Bibliographie, hg. von *K. Schäferdiek*, Bd. 26-28 (Erscheinungen der Jahre 1981-1983), Berlin - New York 1986-87; Bd. 29 (E. d. J. 1984), Berlin - New York 1989; Bd. 30-32 (E. d. J. 1985-87), Berlin - New York 1994; Bd. 33-35 (E. d. J. 1988-90), Berlin - New York 1997.
- H. Crouzel*, Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta Patristica 8.8A.8B), 3 Bde., Den Haag - Steenbrugge 1971-1996. (Enthält die Literatur bis 1992. Zur Ergänzung dient Crouzels jährliche „Chronique Origénienne“ bis 1996 im BLE; sie erfasst aber lediglich Textausgaben und Monographien.)

b) Wörterbücher und andere Hilfsmittel

- J. Allenbach u.a.*, Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique Bd. 3: Origène, Paris 1980.
- G.E. Benseler - A. Kaegi*, Benselers griechisch-deutsches Wörterbuch, 19. Aufl., Leipzig 1990.
- G.W.H. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, 7. Aufl., 1984.
- H.G. Liddell - R. Scott*, A Greek-English Lexicon, 9. Aufl., Repr. Oxford 1966.

LITERATUR

- Origeniana*. Premier colloque international des études origeniennes (1973), hg. von H. Crouzel (Vetera Christianorum. Quaderni 12), Bari 1975. (zitiert: Origeniana I)
- Origeniana secunda*. Second colloque international des études origeniennes (1977), hg. von H. Crouzel - A. Quacquarelli (Vetera Christianorum. Quaderni 15), Rom 1980. (zitiert: Origeniana II)
- Origeniana tertia*. Third International Colloquium for Origen Studies (1981), hg. von H. Crouzel - R. Hanson, Rom 1985. (zitiert: Origeniana III)
- Origeniana quarta*. Die Referate des vierten Internationalen Origenes-Kongresses (1985), hg. von L. Lies (Innsbrucker theologische Studien 19), Innsbruck 1987. (zitiert: Origeniana IV)
- Origeniana quinta*. Papers of the 5th International Origen Congress (1989), hg. von R. Daly (BETL 105), Leuven: 1992. (zitiert: Origeniana V)
- Origeniana sexta*. Origène et la Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum (1993), hg. von G. Dorival - A. de Boulluec (BETL 118), Leuven 1995. (zitiert: Origeniana VI)
- Origeniana septima*. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, hg. von W. A. Bienert - U. Kühneweg (BETL 137), Leuven 1999. (zitiert: Origeniana VII)
- Origeniana oktava*. Origen and the Alexandrine Tradition. Origene e la tradizione Alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress Pisa (2001), hg. von L. Perrone - P. Bernardino - D. Marchini, 2 Bde. (BETL 164), Leuven 2003. (zitiert: Origeniana VIII ohne Angabe der Bandzahl wegen der durchlaufenden Paginierung der beiden Bände)
- B. Aland, Erwählungstheologie und Menschenklassenlehre. Die Theologie des Herakleon als Schlüssel zum Verständnis der christlichen Gnosis?, in: M. Krause (Hg.), Gnosis and Gnosticism (Nag Hammadi Studies 8), Leiden 1977, 148-181.
- , Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums, in: Gnosis (FS H. Jonas), Göttingen 1978, 158-215.
- C.-B. Amphoux, Μηδεὶς προσίτω πεπαιδευμένος. Un écho de la devise de l'Académie de Platon chez Celse?, in: REG 105 (1992) 247-252.
- J. Amstutz, Ἀπλότης. Eine begriffsgeschichtliche Studie zum jüdisch-christlichen Griechisch (Theophaneia 19), Bonn 1968.
- C. Andresen, Art. Erlösung, in: RAC 6 (1966) 54-219.
- G. Anrich, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegefeuer, in: Theologische Abhandlungen (FS H. J. Holtzmann), Tübingen 1902, 95-120.
- H.E. Babcock, Origen's Anti-Gnostic Polemic and the Doctrine of Universalism, in: Unitarian Universalist Christian 38 (1983) 53-59.
- H. Bacht, Art. Einfalt, in: RAC 4 (1959) 821-840.
- H.U. v. Balthasar, Apokatastasis, in: TThZ 97 (1988) 169-182.
- F. Barth, Prediger und Zuhörer im Zeitalter des Origenes, in: Schrift und Geschichte (FS C. von Orelli), Basel 1898, 25-58.
- H. Bassermann, Zur Charakteristik des Origenes als Prediger, in: Zeitschrift für praktische Theologie 5 (1883) 123-137.
- A. Bastit-Kalinowska, Conception du commentaire et tradition exégetique dans les *In Matthaem* d'Origène et d'Hilaire de Poitiers, in: Origeniana VI 675-692.
- W. Bauer, ἀποκατάστασις, in: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6. Aufl., hg. von K. u. B. Aland, Berlin - New York 1988, 185.
- E. Bellini, L'interpretazione origeniana delle parabole nel „Commento a Matteo“, in: La Scuola Cattolica 106 (1978) 393-413.

- G. *Bendinelli*, Il commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell' antichità (Studia Ephemeridis Augustinianum 60), Rom 1997.
- , Il „didaskalos” origeniano, tra amore delle lettere e ricerca del Logos. Teoria e prassi di un ministero ecclesiale, in: L.F. Pizzolato - M. Rizzi (Hg.), Origene maestro di vita spirituale (Studia Patristica Mediolanensia 22), Mailand 2001, 187-209.
- , Il Commento a Giovanni e la tradizione scolastica dell' antichità, in: Prinziwalli 133-156.
- H.S. *Benjamins*, Eingordnete Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes (VigChr Suppl. 28), Leiden - New York - Köln 1994.
- , Oikonomia bei Origenes: Schrift und Heilsplan, in: Origeniana VI, 327-331.
- S. *Benko*, Pagan criticism of Christianity during the first two centuries A.D., in: ANRW 23/2, Berlin 1980, 1055-1118.
- J. *Bernardi*, L' étymologie du nom d' Origène, in: BLE 87 (1986) 83-92.
- U. *Berner*, Origenes (EdF 147), Darmstadt 1981.
- , Untersuchungen zur Verwendung des Synkretismus-Begriffes in der historischen und systematischen Religionswissenschaft (Göttinger Orientforschungen 2), Wiesbaden 1982.
- K. *Beyschlag*, Marcion von Sinope, in: M. Greschat (Hg.), Alte Kirche I (GKG 1), Stuttgart u. a. 1984, 69-81.
- U. *Bianchi*, Polemiche gnostiche e antignostiche sul Dio dell' Antico Testamento, in: Aug 22 (1982) 35-51.
- W.A. *Bienert*, Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandrien und den Folgen für die Einheit der Kirche, in: F.v. Lilienfeld - A.M. Ritter (Hg.), Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit (Oik, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 25), Erlangen 1989, 93-106.
- , Zum Logosbegriff des Origenes, in: Origeniana V, 418-423.
- , Markion – Christentum als Antithese zum Judentum, in: Fronhofen 139-144.
- G.G. *Blum*, Art. Chiliasmus. II. Alte Kirche, in: TRE 7 (1981) 729-733.
- G. *Bostock*, The Origen Conferences 1973-2005: A Thematic List of the Papers, in: Adaman-tius 13 (2007) 297-325.
- R. *van den Broek*, The theology of the teachings of Silvanus, in: VigChr 40 (1986) 1-23.
- , Jewish and Platonic Speculations in Early Alexandrian Theology. Eugnostus, Philo, Valentinus and Origen, in: Pearson - Goehring 190-203.
- , Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert, in: ders., Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity (NHS 39), Leiden - New York - Köln 1996, 181-196.
- N. *Brox*, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: Kairos 14 (1972) 161-187.
- , Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: Kairos 24 (1982) 1-16.
- , „Gott“ – mit und ohne Artikel. Origenes über Joh 1,1, in: BN 66 (1993) 32-39.
- D.F. *Bumazhnov*, Towards a better understanding of the identity of the ‚simple people’. Some remarks concerning Origen's treatment of previous exegetical traditions: CIO XIII, 325-337, in: Prinziwalli 413-422.
- R. *Cadiou*, La Jeunesse d' Origène. Histoire de l' école d' Alexandrie au début du III^e siècle, Paris 1935.
- A.C. *Capboscq*, Aspekte der Paideia bei Gregor dem Wundertäter, in: Prostmeier 279-291.
- H.J. *Carpenter*, Popular Christianity and the Theologians in the Early Centuries, in: JThS 14 (1963), 294-310.
- E. *Cattaneo*, L' episodio della Samaritana (Gv 4,1-42) come paradigma di conversione dallo gnosticismo, in: Prinziwalli 537-553.
- H. *Chadwick*, Rufinus and the Tura Papyrus of Origen's Commentary of Romans, in: JThS 10 (1959) 10-42.
- , Early Christian Thought and the Classical Tradition, Oxford 1966.

- , Origenes, in: M. Greschat (Hg.), *Alte Kirche I* (GKG 1), Stuttgart u. a. 1984, 134-157.
- F. Cocchini*, Un discorso nella Scrittura per Greci, Giudei, Gnostici e Cristiani: Mt 13,44, in: *Studi di sociologia della religione* 6 (1982) 105-133.
- , Origène interprete del linguaggio di Paolo nel Commento alla lettera ai Romani. Problemi storici ed esegetici, in: *Atti del primo Seminario di ricerca dell' esegesi giudaica e cristiana* (27-29 ottobre 1983), Bologna 1984, 109-128.
- , Paolo in Origène nel periodo alessandrino, in: *Origeniana V* 167-173.
- , Il Paolo di Origène. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo, Rom 1992.
- (Hg.), Il dono e la sua ombra. Ricerche sul ΠΕΡΙ ΕΥΧΗΣ di Origène. Atti del I Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su "Origène e la Tradizione Alessandrina" (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 57), Rom 1997.
- , Art. Paolo, in: OD 339-341.
- , Art. Romani (scritti esegetici sulla *Lettera ai*), in: OD 415-418.
- C. Colpe - R. Mortley*, Art. Gnosis, in: RAC 11 (1981) 476-659.
- H. Crouzel*, Origène est-il un systématique?, in: BLE 60 (1959) 81-116.
- , Origène et la „connaissance mystique“ (*Museum Lessianum. Section théologique* 56), Brügge - Paris 1961.
- , Die Origenes-Forschung, in: H. Vorgrimler - R. van der Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert Bd. 3*, Freiburg u.a. 1970, 515-521.
- , L' exégèse origénienne de 1 Cor 3,11-15 et la purification eschatologique, in: *Epektasis* (FS J. Danielou), Paris 1972, 273-283.
- , A Letter from Origen „to Friends in Alexandria“ (Übers. J.D.Gauthier), in: D. Neiman - M. Schatkin (Hg.), *The Heritage of the Early Church* (FS G.V. Florovsky) (OrChrA 195), Rom 1973, 135-150.
- , Qu'a voulu faire Origène en composant le *Traité des Principes*?, in: BLE 76 (1975) 241-260.
- , Comparaisons précises entre les fragments du *Peri Archon* selon la *Philocalie* et la traduction de Rufin, in: *Origeniana I* 113-121.
- , Actualité d'Origène. Rapports de la foi et des cultures. Une théologie en recherche, in: *NRTh* 102 (1980) 386-399.
- , Les doxologies finales des homélies d'Origène selon le texte grec et les versions latines, in: *Aug* 20 (1980) 95-107.
- , Le contenu spirituel des dénominations du Christ selon le livre I du *Commentaire sur Jean d'Origène*, in: *Origeniana II* 131-150.
- , Die Spiritualität des Origenes. Ihre Bedeutung für die Gegenwart, in: *ThQ* 165 (1985) 132-142.
- , *Origène*, Paris 1985.
- , L'édition du *Peri Archon* d'Origène dans *Sources Chrétiennes*, in: *Origeniana III* 81-89.
- , L'Apocatastase chez Origène, in: *Origeniana IV* 282-290.
- , L'Évangile de Jean et la patristique. L'exégèse origénienne de Jn 4,13-15, in: A. Marchadour (Hg.), *Origène et postérité de l'Évangile de Jean*, Paris 1990, 163-171.
- E. Dassmann*, Zum Paulusverständnis in der östlichen Kirche, in: *JAC* 29 (1986) 27-39.
- J.F. Dechow*, Origen and Early Christian Pluralism: The Context of His Eschatology, in: C. Kannengiesser - W.L. Petersen (Hg.), *Origen of Alexandria: His World and His Legacy*, Notre Dame 1988, 337-356.
- D. Devoti*, Remarques sur l' anthropologie d' Héracléon: les psychiques, in: *StPatr* 16 (= TU 129) 1985, 142-151.
- J.M. Dillon*, „Jesus went into his house“. Origen's exegesis on Matthew 13,36-52, in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 7 (1983) 60-73.

- , *Aisthêsis Noêtê*. A Doctrine of spiritual senses in Origen and in Plotinus, in: A. Caquot - M. Hadas-Lebel - J Riaud (Hg.), *Hellenica et Judaica* (FS V. Nikiprowetsky), Leuven - Paris 1986, 443-455.
- E.A. Dively Lauro*, Art. Universalism, in: WHO 211-214.
- G. Dorival*, Remarques sur la forme du *Peri Archon*, in: *Origeniana I* 39-45.
- , Nouvelles remarques sur la forme du ‚Traité‘ des Principes d’Origène, in: *RechAug* 22 (1987) 67-108.
- , Art. Celso (contro), in: OD 67-71.
- , Les débuts du christianisme à Alexandrie, in: M.J. Leclant (Hg.), *Alexandrie: Une mégapole cosmopolite*. Actes du 9^{ème} colloque de la Villa Kérylos (1998) (Cahiers de la Villa „Kérylos“ 9), Paris 1999, 157-174.
- H. Drobner*, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg - Basel - Wien 1994.
- F. Dünzl*, Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich, in: JAC 36 (1993) 94-109.
- M.J. Edwards*, Origen no Gnostic; or, On the Corporeality of Man, in: JThS 43 (1992) 23-37.
- , Gnostics, Greeks and Origen: The Interpretation of Interpretation, in: JThS 44 (1993) 70-89.
- , Origen’s Two Resurrections, in: JTS 46 (1995) 502-518.
- , Origen’s Platonism. Questions and Caveats, in: ZAC 12 (2008) 20-38.
- M. Eichinger*, Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie (Wiener Beiträge zur Theologie 23), Wien 1969.
- E. de Faye*, De l’ influence du gnosticism chez Origène, in: RHR 87 (1923) 181-235.
- , Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée (BEHE Sciences religieuses 37.43.44), Paris 1923-1928.
- M. Fédou*, Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d’ Origène (Théologie historique 81), Paris 1988.
- A.J. Festugière*, La Révélation d’ Hermès Trismégiste Bd. 4: Le Dieu inconnu et la gnose, Paris 1954.
- M Fiedrowicz*, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000.
- , Art. Apologie, in: LACL 50f.
- J. Finkenzeller*, Art. Hölle, in: LKDog 268-271.
- H. Frohnhofen* (Hg.), Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten (Hamburger Theologische Studien 3), Hamburg 1990.
- E. Früchtel*, Zur Interpretation der Freiheitsproblematik im Johanneskommentar des Origenes, in: ZRGG 26 (1974) 310-317.
- , Ἀρχή und das erste Buch des Johanneskommentars des Origenes, in: StPatr 14 (= TU 117) (1976) 122-144.
- H. Fuchs*, Art. Bildung, in: RAC 2 (1954) 346-362.
- A. Fürst*, Laßt uns erwachsen werden! Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes, in: ThPh 75 (2000) 321-338.
- , Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria (SBS 213), Stuttgart 2007.
- , Der junge Origenes im Bildungsmilieu Alexandriens, in: Prostmeier 249-277.
- H.Y. Gamble*, Books and readers in the early church. A history of early Christian texts, New Haven - London 1995.
- R. Gögler*, Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes, Düsseldorf 1963.
- , Inkarnationsglaube und Bibeltheologie bei Origenes, in: ThQ 165 (1985) 82-94.
- H. Görgemanns*, Art. „Anfang“ (1985), in: RAC Suppl. 1 (2001) 401-448.

- R.M. Grant, Gnosticism, Marcion, Origen, in: A. Toynbee (Hg.), *The concible of Christianity*, London 1969, 323-330.
- , *Theological Education at Alexandria*, in: Pearson - Goehring 178-189.
- H.A. Green, *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, in: Pearson - Goehring 100-113.
- A. Guillaumont, *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonensia 5)*, Paris 1962.
- G. af Hällström, *Fides simpliciorum according to Origen of Alexandria (Commentationes Humanarum Litterarum 76)*, Helsinki 1984.
- C.P. Hammond-Bammel, *Art. Herakleon*, in: TRE 15 (1986) 54-57.
- , *Origeniana et Rufiniana (VL 29)*, Freiburg u.a. 1996.
- R.P.C. Hanson, *The Christian attitude to Pagan religion up to the time of Constantine the Great*, in: ANRW 23/2, Berlin 1980, 910-973.
- M. Harl, *Structure et cohérence du Peri Archon*, in: *Origeniana I* 11-32.
- , *Les „mythes“ Valentiniens de la création et de l'eschatologie dans le langage d'Origène*, in: B. Layton (Hg.), *The rediscovery of gnosticism Bd. 1: The school of Valentinus (Numen Suppl. 41)*, Leiden 1980, 417-425.
- , *Pointes antignostiques d'Origène. Le questionnement impie des Écritures*, in: *Studies in gnosticism and Hellenistic religions (FS G. Quispel) (EPRO 91)*, Leiden 1981.
- , *Origène et les interprétations patristiques grecques de l',obscurité' biblique*, in: *VigChr* 36 (1982) 334-371.
- A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. 1: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 4. Aufl., Tübingen 1909 (Nachdr. Darmstadt 1983).
- , *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. Erster Teil: Hexateuch und Richterbuch (TU 42/3)*, Leipzig 1918, 1-96. *Zweiter Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbuches (TU 42/4)*, Leipzig 1919.
- , *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche (TU 45)*, 2. Aufl., Leipzig 1924, *Neue Studien zu Marcion (TU 44/4)*, Leipzig 1923, (Nachdr. Darmstadt 1985).
- , *Art. Origenes*, in: RGG² 4 (1930) 780-787.
- R.E. Heine, *Can the Catena fragments of Origen's Commentary on John be trusted?* in: *VigChr* 40 (1986) 118-134.
- , *Stoic Logic as Handmaid for Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John*, in: *JThS* 44 (1993) 90-117.
- , *Art. Epinoiai*, in: *WHO* 93-95.
- T. Heither, *Origenes, ein moderner Exeget*, in: *EuA* 65 (1989) 359-379.
- , *Translatio Religionis. Die Paulusdeutung des Origenes in seinem Kommentar zum Römerbrief (BoBKG 16)*, Köln 1990.
- , *Die Begegnung am Brunnen. Ein Beispiel für die Exegese des Origenes*, in: *EuA* 69 (1993) 5-18.
- , *Was soll ich tun, Herr? Die Praxis des christlichen Lebens bei Origenes*, in: *EuA* 70 (1994) 301-311.
- , *Origenes als Exeget. Ein Forschungsüberblick*, in: G. Schöllgen - C. Scholten (Hg.), *Stimuli. Exegese und Hermeneutik in Antike und Christentum (FS E. Dassmann) (JAC Erg. 23)*, Münster 1996, 141-153.
- M. Hirschberg, *Studien zur Geschichte der simplices in der Alten Kirche. Ein Beitrag zum Problem der Schichtungen in der menschlichen Erkenntnis*, Berlin (masch.) 1944, *Anmerkungen* 1948.
- L.R. Holliday, *Will Satan Be Saved? Reconsidering Origen's Theory of Volition in Peri Archon*, in: *VigChr* 63 (2009) 1-23.

- C. *Jacob*, Bibliothèque, livre, texte: Formes de l'érudition alexandrine, in: *Origeniana VIII* 13-22.
- A. *Jakab*, Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène, in: *Origeniana VIII* 93-104.
- H. *Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1: Die mythologische Gnosis (FRLANT 51), 3. Aufl., Göttingen 1964, Teil 2/1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (FRLANT 63), Göttingen 1954.
- E. *Junod*, Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik, in: F. von Lilienfeld - E. Mühlberg (Hg.), Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der alten Kirche (Oikonomia 9), Erlangen 1978, 32-44.95-102.
- , Les attitudes d'Apelles disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament, in: *Aug 22* (1982) 113-133.
- , Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?, in: E. Mühlberg - J. van Oort (Hg.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen 1994, 50-81.
- J.D. *Kaestli*, L'exégèse valentinienne du quatrième évangile, in: J. Beutler - J.-M. Poffet - J. Zumstein (Hg.), *La communauté johannique et son histoire. La trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genf 1990, 323-350.
- C. *Kannengiesser*, Schriftauslegung als Ursache aller Konflikte. Die Tragödie des Origenes, in: H. Häring - K.-J. Kuschel (Hg.), *Gegen-Entwürfe für eine andere Theologie*, München 1988, 25-36.
- , Divine Trinity and the structure of the Peri Archon, in: ders. - W.L. Petersen (Hg.), *Origen of Alexandria. His world and his Legacy (Christianity and Judaism in Antiquity 1)*, Notre Dame 1988, 231-249.
- H. *Karpp*, Kirchliche und außerkirchliche Motive im hermeneutischen Traktat des Origenes „De principiis“ 4,1/3, in: *Vivarium (FS Th. Klauser)*, JAC Erg. 11 (1984) 194-212.
- M. *Kehl*, Art. Chiliasmus. II. Historisch-Theologisch, in: *LThK³* 2 (1994) 1046-1048.
- F.-H. *Kettler*, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (BZNW Beih. 31), Berlin 1966.
- H. G. *Kippenberg*, Versuch einer soziologischen Verortung des antiken Gnostizismus, in: *Numen* 17 (1970) 211-231.
- Th. *Klauser*, Sind der christlichen Oberschicht seit Mark Aurel die höheren Posten im Heer und in der Verwaltung zugänglich gemacht worden?, in: *JAC* 16 (1973) 60-66.
- T. *Kobusch*, Kann Gott leiden? Zu den philosophischen Grundlagen der Passibilität Gottes bei Origenes, in: *VigChr* 46 (1992) 328-333.
- , Origenes, der Initiator der christlichen Philosophie, in: W. Geerlings - H. König (Hg.), *Origenes. Vir ecclesiasticus (FS H.-J. Vogt) (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 9)*, Bonn 1995, 27-44.
- H. *Koch*, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (Arbeiten zur Kirchengeschichte 22), Berlin - Leipzig 1932.
- H. *König*, Art. Marcion von Sinope, in: *LACL* 483-485.
- M. *Korenjak*, Publikum und Redner. Ihre Interaktion in der sophistischen Rhetorik der Kaiserzeit (Zetemata. Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft 104), München 2000.
- K. *Koschorke*, Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate „Apokalypse des Petrus“ (NHC VII,3) und „Testimonium Veritatis“ (NHC IX,3) (NHS 12), Leiden 1978.
- P. *Kübel*, Zum Aufbau von Origenes' De principiis, in: *VigChr* 25 (1971) 31-39.
- , Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern (Calwer Theologische Monographien. Reihe B: Systematische Theologie und Kirchengeschichte 1), Stuttgart 1973.

- N.R.M. de Lange*, Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in third-century Palestine, Cambridge u.a. 1976.
- A. Le Boulluec*, La place de la polémique antignostique dans le Péri Archôn, in: *Origeniana I* 47-61.
- , Y a-t-il des traces de la polémique antignostique d'Irénée dans le Péri Archôn d'Origène?, in: M. Krause (Hg.), *Gnosis and Gnosticisme (NHS 8)*, Leiden 1977, 138-147.
- J. Lebreton*, Les degrés de la connaissance religieuse d'après Origène, in: *RSR* 13 (1922) 339-370.
- , Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Eglise chrétienne du IIIe siècle, in: *RHE* 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.
- A. Le Boulluec*, La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II^e - III^e siècle (Études Augustiniennes), 2 Bde., Paris 1985.
- , La réflexion d'Origène sur le discours eschatologique, in: *RThPh* 116 (1984) 297-308.
- C. Lenz*, Art. Apokatastasis, in: *RAC* 1 (1950) 510-516.
- J.T. Lienhard*, Origen as homilist, in: D. Hunter (Hg.), *Preaching in the patristic age (FS W.J. Burghardt)*, Mahwah 1989, 36-52.
- L. Lies*, Zum Stand heutiger Origenesforschung, in: *ZKTh* 102 (1980) 61-75.190-205.
- , Origenes' „Peri Archon“. Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung, Darmstadt 1992.
- , Philosophische und theologische Begründung des Christentums in *Contra Celsum* des Origenes, in: *Origeniana V* 454-459.
- W.A. Löhr*, Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts (WUNT 83), Tübingen 1996.
- G. Lomiento*, L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca (Quaderni di Vetera Christianorum 1), Bari 1966.
- , Christo didaskalos dei pochi e la comunicazione ai molti secondo Origene, in: *Vetera Christianorum* 9 (1972) 25-54.
- H.E. Lona*, Die „wahre Lehre“ des Kelsos (KfA Erg. 1), Freiburg u.a. 2005.
- , Pragma und lexis in den Jeremiahomilien des Origenes, in: *ThQ* 165 (1985) 118-131.
- H. de Lubac*, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, übers. und eingel. von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1968.
- , „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7, übers. von H. U. v. Balthasar (Kriterion 69) Einsiedeln 1984.
- D. Lührmann*, Art. Glaube, in: *RAC* 11 (1981) 48-122.
- U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, 4 Bde. (EKK I 1-4), Neukirchen-Vluyn u.a. 1985-2002.
- C. Marksches*, Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins (WUNT 65), Tübingen 1992.
- , Die platonische Metapher vom „inneren Menschen“, in: *ZKG* 105 (1994) 1-17.
- , „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...“? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: *ZThK* 94 (1997) 39-68 (= Origenes und sein Erbe 35-62).
- , Art. Innerer Mensch, in: *RAC* 18 (1998) 266-312.
- , Ambrosius und Origenes. Bemerkungen zur exegetischen Hermeneutik zweier Kirchenväter, in: *Origeniana VII* 545-570 (= Origenes und sein Erbe 195-222).
- , Origenes und die Kommentierung des Römerbriefs – einige Bemerkungen zur Rezeption von antiken Kommentartechniken im Christentum des dritten Jahrhunderts und ihrer Vorgeschichte, in: G. W. Most (Hg.), *Commentaries – Kommentare (Aporemata 4)*, Göttingen 1999, 66-94 (= Origenes und sein Erbe 63-90).
- , Art. Apelles, in: *LACL* 44.
- , Art. Basilides, in: *LACL* 112.

- , Art. Heracleon, in LACL 318f.
- , Art. Valentinus, in: LACL 710f.
- , Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten, in: *Origeniana VIII* 331-346 (= Origenes und sein Erbe 155-172).
- , Eusebius als Schriftsteller. Beobachtungen zum sechsten Buch der Kirchengeschichte, in: *Monaci Castagno, Biografia* 33-50 (= Origenes und sein Erbe 223-238).
- , Die Origenes-Editionen der Berliner Akademie. Geschichte und Gegenwart, in: *Adamantius 11* (2005) 39-49 (= Origenes und sein Erbe 251-263).
- , Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien (TU 160), Berlin - New York 2007.
- P. Martens*, Why does Origen Refer to the Trinitarian Authorship of Scriptura in Book 4 of *Peri Archon?*, in: *VigChr* 60 (2006) 1-8.
- A. Martin*, Aux origines de l'Alexandrie chrétienne: Topographie, liturgie, institutions, in: *Origeniana VIII* 105-120.
- C. Mazzucco*, Art. Millennio, in: *OD* 281-283.
- J.A. McGuckin*, Caesarea Maritima as Origen Knew It, in: *Origeniana V* 3-25.
- , Origen as Literary Critic in the Alexandrian Tradition, in: *Origeniana VIII* 121-135.
- A. Méhat*, „Apocatastase“. Origène, Clément d'Alexandrie, Act 3,21, in: *VigChr* 10 (1956) 196-214.
- A. Meredith*, Origen, Plotinus and the Gnostics, in: *HeyJ* 26 (1985) 383-398.
- A. Merkt*, „Eine Religion von törichten Weibern und ungebildeten Handwerkern.“ Ideologie und Realität eines Klischees zum frühen Christentum, in: *Prostmeier* 293-309.
- J. Michl*, Art. Chiliasmus. I. Biblisch, in: *LThK*² 2 (1958) 1058f.
- S.C. Mimouni*, À la recherche de la communauté chrétienne d'Alexandrie aux I^{er} - II^{ème} siècles, in: *Origeniana VIII* 137-163.
- A. Miura-Stange*, Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus. Eine Studie zur Religions- und Geistesgeschichte des 2. und 3. Jahrhunderts (*BZNW* 4), Gießen 1926.
- A. Monaci Castagno*, Origene ed „i molti“: due religiosità a contrasto, in: *Aug* 21 (1981) 99-117.
- , Origene predicatore e il suo pubblico, Turin 1987.
- , Origene e Dionigi di Alessandria sulle promesse: continuità e differenze, in: *Annali di storia dell' esegesi* 15 (1998) 101-123.
- , Art. Semplici, in: *OD* 440-443.
- , (Hg.), *La biografia di Origene fra storia e agiografia. Atti del VI Convegno di Studi del Gruppo Italiano di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina* (Biblioteca di Adamantius 1), Villa Verucchio 2004.
- C.D.G. Müller*, Art. Alexandrien; I. Historisch, in: *TRE* 2 (1978) 248-261.
- G. Müller*, Origenes und die Apokatastasis, in: *ThZ* 14 (1958) 174-190.
- P. Nautin*, Origène. Sa vie et son oeuvre (*Christianisme antique* 1), Paris 1977.
- P. Nemeshegyi*, La paternité de Dieu chez Origène (*Bibliothèque de Théologie, Série IV: Histoire de la Théologie*), Paris/Tournai 1960.
- , Quelques remarques regardent l'établissement du texte et de la traduction du Commentaire d'Origène sur saint Jean, in: *BLE* 84 (1983) 217-221.
- W. Nestle*, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: *J. Martin - B. Quint* (Hg.), *Christentum und antike Gesellschaft* (*WdF* 649), Darmstadt 1990, 17-80.
- B. Neuschäfer*, Origenes als Philologe (*Schweizer Beiträge zur Altertumswissenschaft* 18,1-2), 2 Bde., Basel 1987.
- M.P. Nilsson*, *Geschichte der griechischen Religion* (*HAW V/2*), Bd. 1, 2. Aufl., München 1955, Bd. 2 München 1950.
- E. Norelli*, Il VI libro dell'Historia ecclesiastica: appunti di storia della redazione. Il caso dell'infanzia e dell'adolescenza di Origene, in: *Monaci Castagno, Biografia* 147-174.

- A. *Oepke*, ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις, in: ThWNT 1 (1933) 386-392.
- N. *Pace*, Ricerche sulla traduzione di Rufino del „De principiis“ di Origene, Florenz 1990.
- E. *Pagels*, The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis. Heracleon's Commentary on John, New York 1973.
- A. *Pasquier*, La doctrine des dénominations de Dieu dans le valentinianisme: Comparaison avec Origène, in: Origeniana VIII 355-365.
- C.A. *Patrides*, The salvation of Satan, in: Journal of the history of Ideas 28 (1967) 467-478.
- D. *Pazzini*, Cristo Logos e Cristo Dynamis nel I Libro dell' Commento a Giovanni di Origene, in: Origeniana V 424-429.
- , Art. Giovanni Ev. (scritti esegetici su), in: OD 197-200.
- P.A. *Pearson - J.E. Goehring* (Hg.), The Roots of Egyptian Christianity. Studies in antiquity and Christianity, Philadelphia 1986.
- B.A. *Pearson*, Christians and Jews in First-Century Alexandria, in: HThR 79 (1986) 206-216.
- , Earliest Christianity in Egypt. Some Observations, in: Pearson - Goehring 132-159.
- V. *Peri*, Omelie origeniane sui Salmi. Contributo all'identificazione del testo latino (StT 291), Rom 1980.
- O. *Perler*, Art. Arkandisziplin, in: RAC 1 (1950) 667-676.
- L. *Perrone*, Perspectives sur Origène et la littérature patristique des „quaestiones et responsiones“, in: Origeniana VI 151-164.
- , Der formale Aspekt der origeneischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts, in: Origeniana VII 119-134.
- , Art. Metodo, in: OD 276-281.
- , Les commentaires d'Origène sur Jean et Matthieu: tradition, innovation et système, in: POC 51 (2001) 35-69.
- , Die „Verfassung der Juden“: Das biblische Judentum als politisches Modell in Origenes' Contra Celsum, in: ZAC 7 (2003) 310-328.
- , Il profilo letterario del Commento a Giovanni; operazione esegetica e costruzione del testo, in: Prinzivalli 43-81.
- K. *Pichler*, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (Regensburger Studien zur Theologie 23), Frankfurt a.M. - Bonn 1980.
- H. *Pietras*, I Principi II, 11 di Origene e il millenarismo, in: Origeniana VIII 707-714.
- J.-M. *Poffet*, La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène, commentateurs de Jn 4: Jésus, le Samaritaine et les Samaritains (Paradosis 28), Fribourg 1985.
- D. *Powell*, Art. Arkandisziplin, in: TRE 4 (1979) 1-8.
- E. *Prinzivalli* (Hg.), Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Biblioteca di Adamantius 3), Villa Verucchio 2005.
- F.R. *Prostmeier* (Hg.), Frühchristentum und Kultur (KfA Erg. 2), Freiburg u.a. 2007.
- G. *Quispel*, Origen and the Valentinian gnosis, in: VigChr 28 (1974) 29-42.
- C.E. *Rabinowitz*, Personal and cosmic salvation in Origen, in: VigChr 38 (1984) 319-329.
- H. *Rahner*, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935) 333-418.
- , Das Menschenbild des Origenes, in: ErJb 15 (1947) 197-248.
- I.L.E. *Ramelli*, Christian Soteriology and Christian Platonism: Origen, Gregory of Nyssa, and the Biblical and Philosophical Basis of the Doctrine of Apokatastasis, in: VigChr 61 (2007) 313-356.
- C. *Reemts*, Vernunftgemäßer Glaube. Die Begründung des Christentums in der Schrift des Origenes gegen Celsus (Hereditas 13), Bonn 1998.
- U. *Riedinger*, Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskus. Studien zur Geschichte der Astrologie, Innsbruck 1956.

- J.M. Rist*, The Greek and Latin texts of the discussion on free will in *De Principiis*, Book III, in: *Origeniana I* 97-111.
- , The importance of Stoic Logic in the *Contra Celsum*, in: H.J. Blumenthal - R.A. Markus (Hg.), *Neoplatonism and Early Christian Thought* (FS A.H. Armstrong), London 1981, 64-78.
- , Beyond Stoic and Platonist. A sample of Origen's treatment of philosophy (*Contra Celsum* 4,62-70), in: H.-D. Blume - F. Mann (Hg.), *Platonismus und Christentum* (FS H. Dörrie) (JAC Erg. 10), Münster 1983, 228-238.
- A.M. Ritter*, *De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, in: J. Pouilloux (Hg.), *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ* (FS C. Mondésert), Paris 1986, 151-172.
- J. Rius-Camps*, Los diversos estrados redaccionales del „*Peri Archon*“ de Orígenes, in: *Rech Aug* 22 (1987) 5-65.
- H. Rosenau*, Art. „Wiederbringung aller“, in: *TRE* 35 (2003) 774-780.
- K. Rudolph*, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, 2. Aufl., Göttingen 1980.
- , Das frühe Christentum in Ägypten: zwischen Häresie und Orthodoxie, in: ders., *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze* (NHS 42), Leiden - New York - Köln 1996, 278-290.
- D.T. Runia*, Origen and Hellenism, in: *Origeniana VIII* 43-47.
- W.G. Rusch*, Some Comments on Origen's *Homilies on the Gospel according to Luke*, in: *Origeniana VIII* 727-731.
- M. Sachot*, Art. Homilie, in: *RAC* 16 (1994) 148-175.
- J.R. Sachs*, Apocatastasis in Patristic Theology, in: *TS* 54 (1993) 617-640.
- M. Schär*, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus* (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 140), Basel - Stuttgart 1979.
- E. Schockenhoff*, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes* (TTS 33), Mainz 1990.
- , Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike, in: *Origeniana V*, 284-295.
- , Kirchliche Autorität als Hilfe zum Christsein? Zwei Antworten der frühen Kirche, in: W. Geerlings - H. König (Hg.), *Origenes. Vir ecclesiasticus* (FS H.-J. Vogt) (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte 9), Bonn 1995, 83-93.
- G. Schöllgen*, *De Ultima Plebe. Die soziale Niedrigkeit der Christen als Vorwurf ihrer Gegner*, in: *Hairesis* (FS K. Hoheisel) (JAC Erg. 34), Münster 2002, 159-171.
- C. Scholten*, Die alexandrinische Katechetenschule, in: *JAC* 38 (1995) 16-37.
- , Probleme der Gnosisforschung: alte Fragen - neue Zugänge, in: *Communio* 26 (1997) 481-501.
- G. Schrenk*, Art. βάρος, βαρύς, βαρέω, in: *ThWNT* 1 (1933) 551-559.
- W. Schütz*, *Der christliche Gottesdienst bei Origenes* (Calwer theologische Monographien, Reihe B, 8), Stuttgart 1984.
- A.B. Scott*, Opposition and Concession. Origen's Relationship to Valentinianism, in: *Origeniana V* 79-84.
- H.R. Seeliger*, *Litteratulus christianus. Beobachtungen und Bemerkungen zum Bildungsgrad der antiken Christen*, in: *ThQ* 183 (2003) 297-312.
- G. Sfameni Gasparro*, Aspetti della controversia origeniana. La traduzione latina del *Peri Archon*, in: *Aug* 26 (1986) 191-205.
- G. Sgherri*, *Chiesa e Sinagoge nelle opere di Origene* (Vita e Pensiero 13), Mailand 1982.
- P. Siniscalco*, Ἀποκατάστασις εὐ ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo, in: *StPatr* III (TU 78), Berlin 1961, 380-396.
- C. Soldanka*, Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religious, in: *Biblioteca di scienze religiose* 57 (1984) 103-150.

- C.A. Spada, Aspetti della polemica antimarcionita nell'Commento al Vangelo di Giovanni, in: *Origeniana V* 85-91.
- J. Speigl, Tertullian *Adversus Marcionem*. Historische Notizen über die Erfassung des Göttlichen unter dem ausschließlichen Aspekt der barmherzigen Liebe, in: *Gottesherrschaft - Weltherrschaft* (FS R. Graber), Regensburg 1980, 243-250.
- , Il vangelo di Giovanni „primizia“ dei commenti neotestamentari d' Origene, in: L. Padovese (Hg.), *Atti del I simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Rom 1991, 129-134.
- B. Steidle, Neue Untersuchungen zu Origenes' *Περὶ ἀρχῶν*, in: *ZNW* 40 (1941) 236-243.
- G.G. Stroumsa, Alexandria and the Myth of Multiculturalism, in: *Origeniana VIII* 23-29.
- H. Strutwolf, *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes* (FKDG 56), Göttingen 1993.
- B. Studer, Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' *de Principiis*, in: *Epektasis* (FS J. Danielou), Paris 1972, 403-414.
- , Die doppelte Exegese bei Origenes, in: *Origeniana VI*, 303-323.
- , Der Begriff der Geschichte im Schrifttum des Origenes von Alexandrien, in *Origeniana VIII* 757-777.
- H.G. Thümmel, Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche, in: E. Mühlberg - J. van Oort (Hg.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen 1994, 115-122.
- J. Tloka, Griechische Christen – christliche Griechen. Plausibilitätsstrategien des antiken Christentums bei Origenes und Johannes Chrysostomos (*Studien und Texte zu Antike und Christentum* 30), Tübingen 2005.
- K.J. Torjesen, Hermeneutical procedure and theological method in Origen's exegesis (PTS 28), Berlin - New York 1986.
- , Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies, in: *Origeniana VI* 13-26.
- J.W. Trigg, *Origen*, London - New York 1998.
- J.A. Trumbower, Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures, in: *VigChr* 43 (1989) 138-154.
- A. Villani, Origenes als Schriftsteller: ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopopöie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese, in: *Adamantius* 14 (2008) 130-150.
- W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik* (BHTh 7), Tübingen 1931.
- H.J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes* (BoBKG 4), Köln 1974.
- , Wie Origenes in seinem Matthäus-Kommentar Fragen offen läßt, in: *Origeniana II* 191-198 (= Origenes als Exeget 105-111).
- , Falsche Ergänzungen oder Korrekturen im Matthäus-Kommentar des Origenes, in: *ThQ* 160 (1980) 207-212 (= Origenes als Exeget 113-120):
- , *Origeniana*, in: *ThQ* 161 (1981) 134-141 (= Origenes als Exeget 308-321).
- , Das Verhältnis der alten lateinischen Übersetzung (L) zum griechisch erhaltenen Text des Matthäus-Kommentars (Gr), in: *Origeniana III* 91-108 (= Origenes als Exeget 121-134).
- , Gott als Arzt und Erzieher. Das Gottesbild der Kirchenväter Origenes und Augustinus, in: J. Hoeren - M. Kessler (Hg.), *Gottesbilder. Die Rede von Gott zwischen Tradition und Moderne*, Stuttgart 1988, 69-86 (= Origenes als Exeget 289-299).
- , Die Lehre des Origenes von der Inspiration der Heiligen Schrift. Ein Vergleich zwischen der Grundlagenschrift und der Antwort auf Kelsos, in: *ThQ* 170 (1990) 97-103 (= Origenes als Exeget 179-185).
- , Die Juden beim späten Origenes, in: *Frohnhofen* 152-169 (= Origenes als Exeget 225-239).
- , Beobachtungen zum Johannes-Kommentar des Origenes, in: *ThQ* 170 (1990) 191-208 (= Origenes als Exeget 187-205).
- , Art. Origenes, Origenismus, in: *LThK*³ 7 (1998) 1131-1135.

- , Art. Origenes, in: LACL 528-536 (= Origenes als Exeget 9-22).
- , Origenes als Exeget, hg. von W. Geerlings, Paderborn u. a. 1999.
- M.F. Wiles*, The Spiritual Gospel. The interpretation of the Fourth Gospel in the early Church, Cambridge 1960.
- R. McL. Wilson*, The Gospel of Philip, London 1962.
- R. Williams*, Art. Origenes/Origenismus, in: TRE 25 (1995) 397-420.
- , Origenes – ein Kirchenvater zwischen Orthodoxie und Häresie, in: ZAC 2 (1998) 49-64.
- F. Winkelmann*, Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode, in: P. Granfield - J. A. Jungmann (Hg.), Kyriakon (FS J. Quasten) Bd. 2, Münster 1970, 532-547.
- U. Wilckens*, Der Brief an die Römer, 3 Bde. (EKK VI 1-3), Neukirchen-Vluyn u.a. 1978. 1980.1982.
- R.L. Wilken*, Creating a Context: „Anti-Judaism“ and Scholarship on Origen, in: Origeniana VIII 55-59.
- J. Wolinski*, Le recours aux ἐπίνοιαι du Christ dans le Commentaire sur Jean d’Origène, in: Origeniana VI 465-492.
- A. Wucherpfennig*, Heracleon Philologus. Gnostische Johannesexegese im zweiten Jahrhundert (WUNT 142), Tübingen 2002.
- , Tora und Evangelium. Beobachtungen zum Johannesprolog, in: StZ 128 (2003) 486-494.