

Neues von Origenes

Über die wiederentdeckte „Disputation mit Herakleides und seinen Mitbischöfen“

Von Joseph Fischer, Freising

Angesichts der hervorragenden theologiegeschichtlichen Bedeutung von Origenes auf der einen und des mangelhaften Überlieferungsstandes seiner Werke auf der anderen Seite bedeutete die Wiederentdeckung von Handschriften mit griechischen Texten des großen Alexandriners eine freudige Nachricht. Im August 1941 wurde bei Arbeiten für ein britisches Munitionsdepot in einem Steinbruch bei dem Dorf Tura in der Nähe von Kairo durch Zufall eine Menge von Resten alter Papyrus-Codices gefunden. Sie waren bei der Invasion des Islam in Ägypten aus einem Kloster dorthin in Sicherheit gebracht worden¹⁾. Während ein Teil des Fundes sich immer noch in unbekanntem Händen befindet, gelangte ein anderer in den Besitz des Museums von Kairo. Diese Partie des Fundes umfaßt nach den bisherigen Feststellungen neben Werken des blinden Didymos und vielleicht auch anderer altchristlicher Autoren zwei ehemalige Codices aus dem Ende des 6. oder dem Anfang des 7. Jahrhunderts, die Origenestexte enthalten; sie zerfallen heute in eine Anzahl von Heften, die ursprünglich zu je einem Band vereinigt waren.

Die größte Überraschung bereitete der eine der beiden Codices, der u. a. außer der bisher zwar verlorenen, aber dem Namen nach nicht unbekanntem Schrift „Über das Pascha“ einen völlig neuen Titel enthielt, die „Disputation des Origenes mit Herakleides und seinen Mitbischöfen über den Vater und den Sohn und die Seele“. Daß es Aufzeichnungen von theologischen Gesprächen des Origenes in der Auseinandersetzung mit Glaubensirrtümern gab, war bekannt. Allein Otto Bardenhewer mußte noch schreiben: „Einige Schriften gegen Häretiker bzw. Protokolle über mündliche Verhandlungen mit Häretikern sind verlorengegangen“²⁾. Nun liegt uns das erste Beispiel eines solchen Religionsgesprächs vor. Diese Disputation (*Dialektos*) wurde als erstes Stück des Fundes von Tura durch den Papyrologen Jean Scherer im Jahre 1949 in einer vorbildlichen Edition der Öffentlichkeit zugänglich gemacht³⁾.

Scherer schickt dem Text eine ausführliche paläographische und textkritische Untersuchung der Handschrift voraus, die der Gründlichkeit und Treffsicherheit des Herausgebers ein glänzendes Zeugnis ausstellt⁴⁾. Die

1) H. Ch. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme à Toura, in: Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse 31 (1951) 294; B. Capelle, Origène et l'oblation à faire au Père par le Fils, d'après le papyrus de Toura, in: Revue d'Histoire ecclésiastique 47 (1952) 163.

2) Geschichte der altkirchlichen Literatur II² 166.

3) Jean Scherer, Entretien d'Origène avec Héraclide et les évêques ses collègues sur le Père, le Fils, et l'Âme, Le Caire 1949 (Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents IX), Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

4) Einige gewagte Vorschläge zur Textverbesserung macht L. Früchtel, Das neuentdeckte Streitgespräch des Origenes mit Herakleides und Genossen, in: Theol. Literaturzeitung 75 (1950) 505 f.

Disputation ist in zwei Papyrusheften von je 16 Seiten niedergeschrieben, die bei der Auffindung zusammengerollt waren. Der Text ist im ganzen recht gut leserlich, obwohl wenigstens drei verschiedene Hände nacheinander an ihm gearbeitet haben. In der Regel verdient die ursprüngliche Lesart den Vorzug. Möglicherweise bildete die Unterredung einst ein Stück aus einer Sammlung von Religionsgesprächen des Origenes⁵⁾.

Im vorliegenden Fall handelt es sich nicht um eine literarische Arbeit aus der Feder von Origenes selbst, sondern um die (ursprünglich stenographische) Aufzeichnung einer mündlichen Verhandlung. Ob Origenes die Reinschrift zu Gesicht bekam, ist fraglich⁶⁾. Im ganzen sprechen jedoch gerade auch die stilistischen und gedanklichen Unebenheiten für die natürliche Echtheit der Aufzeichnung. Daß es sich um eine wirkliche Disputation von und mit Origenes handelt, wird nicht nur durch dessen namentliche Erwähnung im Text sowie durch den origenischen Stil der Ausführungen des Verteidigers der Rechtgläubigkeit bezeugt, sondern vor allem durch ihren Lehrgehalt, der mit zahlreichen sonstigen Äußerungen des großen Theologen übereinstimmt.

Seiner eingehenden *Étude paléographique* (S. 2—49) läßt Jean Scherer eine „historische und analytische Untersuchung“ folgen (S. 50—77), wobei er hinsichtlich der historischen Probleme der Unterredung allzu bescheiden meint, er habe sie nur gestreift, die religionsphilosophischen habe er unberührt gelassen⁷⁾. In Wirklichkeit enthält seine *Étude historique et analytique* wohlüberlegte Feststellungen, die zum Teil in ihrer Richtigkeit bestätigt, zum Teil noch weiter ausgebaut werden können.

*

Zunächst die Frage nach der örtlichen und zeitlichen Fixierung! Man darf hier Scherers *Étude historique* im ganzen durchaus folgen. Schauplatz des Streitgesprächs war eine Synode, deren Einberufung durch bedenkliche theologische Anschauungen des Bischofs Herakleides veranlaßt war. In solchen Fällen fanden im dritten Jahrhundert wiederholt Glaubensgespräche statt. Neben Herakleides erscheinen als Teilnehmer an der Disputation die Bischöfe Demetrios und Philippos, ferner ein Maximus und Dionysios. Bei den beiden letzteren ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob sie bischöflichen Rang besaßen⁸⁾. Aus dem Text der Unterredung ergibt sich, daß sie in Gegenwart der Kirchengemeinde des betreffenden Ortes, wahrscheinlich in der Bischofskirche, stattfand. Die Anwesenheit der Gemeinde spricht für das rege Interesse, mit dem bereits damals im Osten auch beim Volk dogmatische Fragen erörtert wurden. Die Gemeinde nahm an den Problemen, die zur Diskussion standen, unmittelbaren Anteil und war dadurch in Unruhe geraten⁹⁾. Aus der Zeit der späteren trinitarischen und christologischen Kämpfe sind dies bekannte Vorgänge. Bis zu einem gewissen Grad mag jedoch auch das Verlangen, den berühmten Origenes zu sehen und zu hören, die Gläubigen herbeigelockt haben.

5) J. Scherer a. a. O. 4. 12. 51.

6) Ebd. 48.

7) Ebd. VIII.

8) Ebd. 52 f.; vielleicht ist jedoch Maximus mit dem gleichnamigen Nachfolger des Bischofs Beryllus von Bostra zu identifizieren, vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 306 Anm. 34.

9) Vgl. J. Scherer a. a. O. 128 Z. 8—11.

Den Tagungsort der Synode sucht Scherer m. E. mit glaubhaften Gründen in Arabien. Ich möchte hier nicht einmal die Zurückhaltung teilen, mit der der Herausgeber die arabische Hypothese vorträgt, da die einzelnen Häresien damals keine klar abgesteckten Verbreitungsgebiete gehabt hätten¹⁰⁾. Was nämlich speziell den sogenannten Thnetopsychitismus betrifft, der im zweiten Teil des Gesprächs erörtert wird, so besitzen wir bis zur Stunde keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß er im dritten Jahrhundert auch außerhalb Arabiens gelehrt worden wäre. Im Gegensatz zur Annahme einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele behauptete der altchristliche Thnetopsychitismus ihre physische Vergänglichkeit; folglich lehrte ein Teil seiner Anhänger, daß die Seele mit dem Leib sterbe und bei der Auferstehung des Fleisches zusammen mit diesem zu endlosem Leben wiedererweckt werde; nach anderen lebt die Seele nach dem Tod zwar fort, doch wird sie gegebenenfalls nach der allgemeinen Auferstehung mit dem Leib zur Strafe für Todsünden vernichtet werden. Nur die erstere Form des Thnetopsychitismus tritt uns, wie sich zeigen wird, in Arabien entgegen.

Die Kirche Arabiens stand mit Origenes spätestens seit 215 in Verbindung, auch nach seiner Absetzung und Ausweisung aus Alexandrien im Jahre 231¹¹⁾. Wir kennen, vom vorliegenden Gespräch abgesehen, zwei Fälle, in denen die Araber sich gegenüber theologischen Irrtümern in ihren Reihen an Origenes wandten. Spätestens 244 führte dieser auf einer Synode in Bostra erfolgreiche Verhandlungen mit dem monarchianisch gesinnten Bischof der Stadt, Beryllos¹²⁾. Einige Jahre später schlug er auf einer arabischen Synode den dort aufgetretenen Thnetopsychitismus aus dem Felde¹³⁾. In der vorliegenden Disputation sieht sich Origenes fast denselben Irrtümern gegenüber: monarchianische und thnetopsychitische Ideen beunruhigten in den 40iger Jahren die Kirche Arabiens! Als näherer Ort des Streitgesprächs kommt wohl der Bischofssitz des Herakleides in Betracht¹⁴⁾. Genaues läßt sich jedoch nicht ausmachen. Dagegen halte ich es für unannehmbar, Alexandrien in Ägypten zum Schauplatz der Unterredung zu erheben¹⁵⁾. Gewiß begegnen uns unter den dortigen Bischöfen ebenfalls die Namen Demetrios und Dionysios. Ersterer leitete 230 den kirchlichen Prozeß gegen Origenes ein, letzterer war der bekannte Schüler des Origenes und zweite Nachfolger des Demetrios auf dem Bischofsstuhl von Alexandrien. Allein es erscheint ausgeschlossen, daß im Zentrum der alexandrinischen Theologie eine thnetopsychitische Richtung aufkommen konnte, wie sie von den Trägern der Namen Demetrios und Dionysios in unserer Unterredung vertreten oder mindestens für diskutabel gehalten wird. Dionysios von Alexandrien lehrte wohl eine Vergeltung sogleich nach dem Tode¹⁶⁾, also ein bewußtes Fortleben der Seele.

Ähnliche Schwierigkeiten wie die genaue örtliche Festlegung bereitet die Datierung der Disputation. Der Text enthält sich jeder Zeitangabe, auch

10) Ebd. 54 ff.

11) Vgl. Hieronymus Ep. 33,5: CSEL 54,259 Z. 6 ff.

12) Euseb., Hist. eccl. VI 33,2: GCS 9,2,588.

13) Ebd. VI 37: a. a. O. 592; s. unten S. 259.

14) Vgl. J. Scherer a. a. O. 54.

15) Vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 306 f, der jedoch diese Hypothese gegenüber der arabischen ebenfalls für weniger wahrscheinlich hält.

16) Brief „Über die Buße“: diejenigen, die den Frieden mit Gott und dem eigenen Gewissen preisgeben, „werden hienieden und nach dem Tode mit den Rachegeistern zusammen sein“: Ch. L. Feltoe, The Letters and other remains of Dionysios of Alexandria, Cambridge 1904, 63 f.

die Persönlichkeiten der Gesprächspartner des Origenes sind nicht näher zu bestimmen¹⁷⁾. So erübrigt als letzte Möglichkeit, aus dem Inhalt des Gesprächs auf seinen Zeitpunkt zu schließen. Im Gegensatz zu der Hypothese, die Alexandrien als Schauplatz der Unterredung vorschlägt und diese daher vor 230, dem Jahr der beginnenden Verfolgung des Origenes, ansetzen müßte, bietet den einzigen brauchbaren Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung der Disputation der Abschnitt, in dem Origenes den (arabischen) Thnetopsychitismus behandelt¹⁸⁾. Im 6. Buch seiner Kirchengeschichte, Kap. 37, berichtet Eusebios über diese Irrlehre: „Um diese Zeit traten in Arabien wieder andere Männer auf, um eine von der Wahrheit abweichende Lehre aufzustellen. Sie behaupteten, daß die menschliche Seele für eine Weile in der gegenwärtigen Zeit mit dem Körper in der Todesstunde sterbe und verweise, bei der Auferstehung aber mit dem Körper wieder zum Leben erwache. Als nun damals eine nicht unbedeutende Synode einberufen wurde, wurde wiederum Origenes eingeladen, der hier über die Streitfrage vor dem Volke sprach und in einer Weise auftrat, daß die, welche sich zuvor hatten täuschen lassen, ihre Gesinnung wieder änderten“¹⁹⁾. Was Eusebios hier mitteilt, fällt in die Zeit nach dem Religionsgespräch mit Beryllos auf der Synode von Bostra, die spätestens 244 stattfand²⁰⁾. Denn es ist davon die Rede, daß Origenes „wiederum“ eingeladen wurde. Dieses *palin*²¹⁾ bezieht sich im Rahmen der chronologisch geordneten Darstellung Eusebs auf die Verhandlungen mit Beryllos, von denen in Kap. 33 die Rede war. Ferner fällt die in Kap. 37 berichtete Synode in die letzten Lebensjahre des Origenes. In dem unmittelbar voraufgehenden Kap. 36 vermeldet der Kirchenhistoriker nämlich, daß Origenes im Alter von über 60 Jahren Schnellschreibern erlaubte, seine vor dem Volke gehaltenen Vorträge aufzuzeichnen, was er früher nie gestattet hatte, sowie, daß er noch mehrere umfangreiche Werke verfaßte. Besteht auch kein Zusammenhang zwischen jener Erlaubnis an die Schnellschreiber und der stenographischen Aufzeichnung unserer Unterredung, da es sich hier nicht um einen Vortrag, sondern um die Niederschrift einer theologischen Disputation handelt, so war es doch „um diese Zeit“, als Origenes den arabischen Thnetopsychitismus auf der genannten Synode erledigte. Wenn Origenes um 185/86 geboren wurde und damals über 60 Jahre alt war, so darf diese Synode kaum vor dem Jahr 247 angesetzt werden²²⁾. Sie darf auch nicht später als 249 angenommen werden, da sie Eusebios noch innerhalb der Regierungszeit des Kaisers Philippus Arabs (244—249) vermeldet. Wenn Scherer als Verbreitungszeit des Thnetopsychitismus in Arabien etwa die Jahre 244—250 angibt²³⁾, dürfte er demnach ein wenig zu weit gegangen sein. Nach dem Bericht des Eusebios schlug Origenes die erwähnte Sonderlehre auf jener Synode, die spätestens 249 stattfand, völlig aus dem Feld.

Das Jahr 249 bildet demnach auch den äußersten terminus ante quem für unsere Disputation, denn nach der Überwindung des Thnetopsychitismus

17) Vgl. jedoch Anm. 8.

18) Siehe unten S. 265—269.

19) BKV² 2. Reihe 1,301; GCS 9,2,592.

20) Vgl. Bardenhewer II² 274.

21) GCS 9,2,592 Z. 10.

22) G. Graf, Art. Arabien, in: Lex. f. Theol. u. Kirche I 588: „um 247“.

23) A. a. O. 56.

auf der von Eusebios mitgeteilten Synode kann sie nicht mehr stattgefunden haben. Dies ist auch deshalb ausgeschlossen, weil Origenes im Lauf unseres Religionsgesprächs sonst unbedingt auf sie zu reden gekommen wäre²⁴). Unsere Disputation darf aber auch nicht mit der von Eusebios berichteten Synode identifiziert werden, da hier das thnetopsychitische Problem nur, wie wir sehen werden, per occasionem behandelt wird.

Die Verbreitung des Thnetopsychitismus in Arabien begann nach Scherer um 244. In der Tat fällt das Hervortreten (und das Ende) dieser Sonderlehre bei Eusebios in die Regierungszeit von Philippus Arabs (seit 244) sowie in die Zeit nach dem erfolgreichen Religionsgespräch des Origenes mit Beryllos von Bostra (spätestens 244). So wird das Jahr 244 auch den frühesten terminus a quo für unsere Disputation bilden. Während Scherer sie genauer um 245 ansetzen möchte²⁵) und Puech einfach die Zeit zwischen 244 und 250 angibt²⁶), wird man die Unterredung, da ein bestimmtes Datum nicht zu ermitteln ist, am besten in die Jahre zwischen 245 und 248 verweisen: sie fand vermutlich nicht sogleich nach dem Hervortreten der thnetopsychitischen Sonderlehre statt; überdies erwähnt Origenes im Lauf des Gesprächs eine Auseinandersetzung über den Thnetopsychitismus, die er eine gewisse Zeit vor der gegenwärtigen Unterredung mit einem anderen Bischof Herakleides und dessen Vorgänger Keler gehabt habe²⁷); auch diese Mitteilung macht es empfehlenswert, unseren Text nicht vor 245 anzusetzen; andererseits wird die Disputation nicht unmittelbar vor dem letztmöglichen Termin der von Eusebios erwähnten Synode gegen die Thnetopsychiten stattgefunden haben²⁸).

*

Ihrem Inhalt nach gewährt uns die Disputation zunächst einen Einblick in die theologischen Probleme eines arabischen Kirchengebietes gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts. Dort herrschte namentlich wegen der Ansichten des Bischofs Herakleides und seiner Genossen eine theologische Verwirrung, durch die die Einheit des Glaubens in Gefahr geraten war. Origenes erschien als ihr Retter. Das Religionsgespräch verlief sachlich und ohne den Geist der christlichen Liebe zu verletzen. Die Irrenden unterwarfen sich und keine Stimme des Widerspruchs blieb vernehmbar.

Die Unterredung befaßt sich in der Hauptsache mit zwei Themenkreisen, dem Verhältnis des Sohnes zum Vater in der Trinität, über das Herakleides und Maximus schiefe Anschauungen vertraten, und dem Wesen der Seele gegenüber dem Thnetopsychitismus, dessen Widerlegung Dionysios, Demetrios und vielleicht auch Philippos herausforderten. Jedoch bildeten die Irrtümer des Herakleides den eigentlichen Anlaß und ursprünglichen Gegenstand des Gesprächs.

*

²⁴) Besonders an der Stelle bei J. Scherer a. a. O. 144 Z. 4—11.

²⁵) A. a. O. 56; ebenso B. Capelle a. a. O. 163.

²⁶) A. a. O. 306.

²⁷) J. Scherer a. a. O. 144 Z. 7 ff.

²⁸) Wenn die Disputation eine gewisse sprachliche und gedankliche Verwandtschaft mit Origeneschriften, die nach 244 entstanden sind, dem Römerkommentar, den Fragmenten über 1 Kor und dem Werk „Gegen Kelsos“, aufweist, so sind diese inneren Kriterien für die Datierung nicht stichhaltig, da sich solche Beziehungen auch zu dem viel früheren Johanneskommentar und der Schrift „Über das Gebet“ feststellen lassen; vgl. J. Scherer a. a. O. 56.66 f. 75 u. H. Ch. Puech a. a. O. 306.

Im ersten Teil der Disputation setzt sich Origenes mit Herakleides und Maximus auseinander. Zunächst hat der suspektere Herakleides vor versammelter Synode ein Bekenntnis seines Glaubens über das Verhältnis Christi zu Gott Vater abzulegen. Aus dem geschmeidigen Wortlaut²⁹⁾ ist der Irrtum des Bischofs noch nicht zu erkennen. Erst im darauffolgenden Dialog mit Origenes tritt zutage, daß Herakleides einer Art Monarchianismus huldigte: Vater und Sohn sind zwar, wie es Origenes formulierte, *dyo theoi*^{29c)}, doch, vom ditheistischen Klang der Formel betroffen, beeilt sich Herakleides hinzuzufügen: *hae dynamis mia estin*³⁰⁾: der Erscheinung nach lehrt er zwei Personen, doch die göttliche Macht (als Ausdruck des Seins) ist nur eine. Durch eine einseitige Überbetonung der *mia dynamis* gefährdete Herakleides die volle göttliche Personalität des Sohnes neben dem Vater. Da er jedoch die Formel *dyo theoi* eingeschränkt anerkannte, stellt sein Irrtum nicht die dynamistisch-adoptianische Ausprägung des Monarchianismus dar, sondern nähert sich der modalistisch-patristischen, die Origenes im Verlauf seiner Ausführungen ausdrücklich als eine *phantasia monarchias* bezeichnen wird³¹⁾. Origenes beschrieb in seinem Tituskommentar selbst den modalistischen Monarchianismus folgendermaßen: „Damit sie nicht den Anschein erwecken, sie sprechen von zwei Göttern oder sie leugnen hinwiederum die Gottheit des Erlösers³²⁾, versichern sie mehr ihrer Einbildung denn wahrer Gläubigkeit zufolge, daß Vater und Sohn die eine und nämliche Person seien, in dem Sinn, daß diese je nach Anlaß zwar zwei Namen erhalte, während nur eine Hypostase bestehe, d. h. den beiden Bezeichnungen nur eine Person zugrunde liege“³³⁾. In der Nähe dieser Häresie bewegte sich Herakleides. Gerade die letztere Form des Monarchianismus war ja in Arabien nicht unbekannt. Hatte doch Origenes sich erst vor kurzem mit dem Modalismus des Bischofs Beryllus zu befassen gehabt³⁴⁾, der bedeutend radikaler hervorgetreten war als Herakleides. Dieser hob zwar die Unterscheidung der Personen des Vaters und des Sohnes nicht in dem Grad auf wie Beryllus, aber auch er hatte Angst vor einer Gefährdung des Monotheismus durch einen vollpersönlichen Sohn Gottes. Herakleides vermochte noch nicht zu unterscheiden zwischen Person und Natur. Dazu fehlte ihm wie der ganzen werdenden Theologie noch die Klarheit der Begriffe³⁵⁾. So sah er sich dem Problem der Harmonisierung der beiden überlieferten Glaubenslehren von der Einheit Gottes und von der Gottheit Jesu nicht gewachsen.

Nun legt Origenes, gerufen als Verteidiger der Orthodoxie, in einem längeren Monolog seinen Standpunkt dar³⁶⁾. Gegen Herakleides hat er besonders die vollpersönliche Gottheit Jesu neben der des Vaters heraus-

²⁹⁾ J. Scherer a. a. O. 118 Z. 5—120 Z. 3.

^{29*)} Vgl. B. Capelle, L'Entretien d'Origène avec Héraclide, in: The Journal of Ecclesiastical History 2 (1951) 147.

³⁰⁾ J. Scherer a. a. O. 124 Z. 3—6; vgl. Fußnote zu Z. 6.

³¹⁾ Ebd. 126 Z. 17.

³²⁾ Wie die dynamistischen Monarchianer.

³³⁾ In ep. ad Titum: MGr 14,1304 D.

³⁴⁾ A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 720 f. rechnete gegen Seeberg u. a. Beryllus jedoch zu den Dynamisten, freilich nicht mit überzeugenden Argumenten.

³⁵⁾ Sie stehen auch bei Origenes noch nicht fest, der in seinem Kampf gegen die Monarchianer dem Subordinatianismus verfiel. So scheiterte auch der große Alexandriner seinerseits an der gefährlich-unbeholfenen Formel von den *dyo theoi*. Zur Begründung des origenischen Subordinatianismus vgl. ergänzend A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes, Münster 1938, S. 165.

³⁶⁾ J. Scherer a. a. O. 124 Z. 7—128 Z. 7.

zustellen. Das Religionsgespräch wird damit zu einem der seltenen Dokumente des zeitgenössischen Kampfes gegen den Monarchianismus, das wir bisher nicht kannten. Besitzen wir doch unvergleichlich weniger literarische Zeugnisse von der Bekämpfung dieser Häresie als etwa der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus. Origenes verteidigt die Formel von den *dyo theoi* gegen die Überbetonung der *mia dynamis* durch Herakleides. Um seinen Ausdruck mit dem Monotheismus in Einklang zu bringen, verweist Origenes auf biblische Texte, in denen ebenfalls eine Einheit von zwei Subjekten ausgesagt wird: Adam und Eva bildeten im Sinn von Gen 2,24 „ein Fleisch“³⁷⁾. Besteht diese Einheit zunächst im Bereich des Materiellen, so wird nach 1 Kor 6,17 der Gerechte mit Christus „ein Geist“. Auf noch höherer Ebene (und darum in noch innigerer Weise) sind Vater und Sohn ein Gott, was Jo 10,30 („Ich und der Vater sind eins“) bestätigt. Wie aber Adam und Eva, der Gerechte und Christus dennoch ihre Eigenpersönlichkeit bewahren, so auch Christus neben dem Vater. Mit Hilfe solcher mystischer Schriftverwertung sucht Origenes die vollpersönliche Zweiheit von Vater und Sohn mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen und den modalistischen wie den dynamistischen Monarchianismus, die er beide als entgegenstehende Irrtümer erwähnt³⁸⁾, zu überwinden. Im Fall des Monarchianismus würde ja auch die biblisch gelehrtete Vaterschaft Gottes hinfällig werden³⁹⁾. Daher dürfen auch Is 43,10 („Vor mir wurde kein anderer Gott und nach mir wird es keinen geben“) und Dt 32,39 („Ich bin und kein Gott ist außer mir“) nicht monarchianisch interpretiert werden. Die Rechtgläubigkeit besteht für Origenes in der Zusammennahme der Aussagen *dyo theoi* und *heis theos*, Zweiheit und Einheit schließen sich nicht aus. Wie sich beide Aussagen spekulativ vereinigen lassen, darauf geht Origenes in der Disputation allerdings nicht ein. Er verteidigt hier die Orthodoxie absichtlich nur mit Hilfe biblischen Materials. In dieser Tatsache und namentlich in der Art seiner Verwertung liegt nach heutigem Urteil die Schwäche der origenischen Argumentation. Gen 2,24 und 1 Kor 6,17 gestatten keinen Analogieschluß auf das innertrinitarische Verhältnis von Vater und Sohn, mögen auch die mystisch-synthetischen Darlegungen des gefeierten Schriftgelehrten die Teilnehmer der Unterredung mehr beeindruckt haben als gültige Beweisgänge.

Origenes folgert aus seinen Ausführungen, daß speziell die *prosphora*, d. h. wohl nicht nur das Gebet im allgemeinen, sondern das eucharistische Opfer⁴⁰⁾, nicht in zwei Kultakte auseinanderfallen darf, sei es, daß die einen das Opfer an den Vater allein, die anderen an den Sohn allein richten oder man sich das eine Mal an den Vater, das andere Mal an den Sohn wendet⁴¹⁾. Die christliche *prosphora* ist stets durch Christus dem Vater darzubringen. Sie wird „Gott durch Gott angeboten“⁴²⁾. Die Einheit der *prosphora* wird theologisch durch die göttliche Wesensgemeinschaft von Vater und Sohn

37) Vgl. Mt 19, 5.

38) J. Scherer a. a. O. 126 Z. 15—128 Z. 2.

39) Ebd. 126 Z. 18—128 Z. 1; vgl. 1 Jo 2, 23 und Origenes, Comm. in Jo. X 37: GCS 10, 212 Z. 18 f., ähnlich Tertullian Adv. Prax. 10, s. J. Scherer a. a. O. 127 Fußnote zu Z. 17 d. griech. Textes S. 126.

40) Vgl. J. Scherer a. a. O. 58 u. 129 Fußnote zu Z. 12 d. griech. Textes S. 128; zum Ganzen s. a. J. Crehan, The Dialectos of Origen and John 20:17, in: Theological Studies 11 (1950) 372 f.; B. Capelle, Origène et l'oblation etc. 167.

41) Vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 318.

42) J. Scherer a. a. O. 130 Z. 2.

sichergestellt, zugleich aber kommt in der Weise der Darbringung durch Christus die reale Zweiheit der Personen zum Ausdruck. Auch die christliche *prosphora* spiegelt demnach die Zweiheit und Einheit in Gott wider, ihre Darbringung durch Christus an den Vater in einem Akt ist theologisch und christologisch gerechtfertigt und daher geboten⁴³). Daß Origenes dabei die Mittlerschaft Christi einseitig aus seinem Subordinatianismus verstand, kommt im Text nicht zum Ausdruck. Wie bezüglich der *prosphora* ist auch beim Gebet zu verfahren. Scherer vermutet, Herakleides „neigte dazu, nur zum Vater zu beten, ohne Christus den gebührenden Rang einzuräumen“ und denkt dabei — peut-etre — an jüdischen Einfluß⁴⁴). Gegebenenfalls würde zur Begründung jedoch der einfache Hinweis auf die monarchianische Tendenz des Herakleides genügen. Hinter dem Monarchianismus steht freilich auch die Tradition des strengen jüdischen Monotheismus. Die weitere Vermutung Scherers, dem sich Puech anschließt⁴⁵), das Problem der *prosphora* sei der eigentliche Anstoß zu dem Religionsgespräch gewesen⁴⁶), findet im Wortlaut des Textes keinen Anhaltspunkt. Ohne Zweifel spielte jedoch die *prosphora*-Frage im Kreis der Teilnehmer an der Disputation eine gewichtige Rolle, da Origenes sonst kaum sie eigens behandelt und mit ihr die Auseinandersetzung mit Herakleides abgeschlossen hätte⁴⁷).

Nachdem seine bisherigen Ausführungen stillschweigend gutgeheißen wurden, wendet sich Origenes einer weiteren Einzelfrage zu, die wohl ebenfalls in den Vorbesprechungen der Unterredung aufgetaucht und vermutlich von Maximus als Wortführer vorgebracht worden war⁴⁸). Die Bedenken dieser Gruppe mögen so gelautet haben⁴⁹): Wie läßt sich mit der Lehre von einer vollpersönlichen Gottheit Christi die Auferstehung seines verstorbenen materiellen Leibes und die Wiedervereinigung der unsterblichen göttlichen Person mit diesem Leib vereinbaren? Besaß Christus als vollkommene göttliche Person überhaupt einen realen menschlichen oder einen pneumatischen Leib, wie die Gnostiker und Markioniten annahmen? Wenn aber Christus nur einen pneumatischen Leib hatte, so ist es um die Auferstehung unseres Leibes geschehen, die nach der Schrift durch die Auferstehung des Erlösers garantiert wird. Muß daher nicht die Lehre von der Gottheit Christi schließlich die Auferstehungshoffnung vernichten? Wie Herakleides die Glaubenslehren von der Einheit Gottes und der Gottheit Christi nicht zur Übereinstimmung zu bringen vermochte, so gelang es dem Kreis um Maximus nicht, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches mit der von der Gottheit Christi zu vereinbaren. Diese Gruppe sah hinter der Lehre von der vollpersönlichen Gottheit des Erlösers die Gefahr des Doketismus und seiner soteriologischen Folgen; um dieser Scylla auszuweichen, trieben sie zur Charybdis des Monarchianismus ab, und zwar, wie es scheint, in die Nähe eines dynamistisch gefärbten Monarchianismus. Dieser Gegensatz zu Herakleides beruht in der Verschiedenheit der Ausgangspunkte. Der modalistische Kampf um die Monarchie Gottes ging von

⁴³) Vgl. ebd. 65 A. 1.

⁴⁴) Ebd. 65; vgl. S. 63 oben.

⁴⁵) A. a. O. 317.

⁴⁶) A. a. O. 58.

⁴⁷) Das Ende des Abschnittes a. a. O. 130 Z. 2—9 ist verderbt.

⁴⁸) Vgl. a. a. O. 134 Z. 9.

⁴⁹) Vgl. ebd. 66.

der unmittelbaren Theologie, von der Frage nach dem innergöttlichen Verhältnis des Sohnes zum Vater aus, der dynamistische von der theologischen Anthropologie, vom Unterschied der menschlichen und der göttlichen Substanz.

Origenes antwortet Maximos und seinem Anhang mit einer kleinen Auferstehungslehre, die das real-historische biblische Osterereignis in seiner Bedeutung für die allgemeine Auferstehung aufweist, was sich in der Anastasistheologie des Alexandrinerers wiederholt findet⁵⁰. Jesus besaß einen wirklichen, sterblichen und auferstehungsfähigen, keinen pneumatischen Leib. An einem pneumatischen Leib hätten sich die biblisch bezeugten Begräbnisriten nicht vollziehen lassen⁵¹). Denn was pneumatisch ist, ist nicht der Empfindungslosigkeit und des Sterbens fähig; wäre es aber des Todes fähig, so bestände auch für den pneumatischen Auferstehungsleib keine Garantie künftiger Unsterblichkeit, wie sie nach Röm 6,8 f für Christus bezeugt ist und auch für die gläubigen Christen erwartet wird⁵²). Durch den Hinweis auf gutgewählte ntl. Stellen sucht Origenes die Bedenken des Maximos zu zerstreuen; Jesus besaß einen wirklichen Menschenleib, mit dem er für uns nach 1 Kor 15,23 zum Erstling in der Auferstehung wurde. Der vollpersönlichen Gottheit Jesu, die Origenes schon gegen Herakleides verteidigte, steht seine volle menschliche Leiblichkeit gegenüber, ohne daß die eine die andere ausschließen würde. Der biblische Osterbericht und die Erwartung der Auferstehung des Fleisches zwingen nicht zu monarchianischen Vorstellungen.

Maximos hat bei dieser Gelegenheit noch zwei Fragen, die zum Auferstehungskomplex gehören. Wie geschah die Auferstehung Jesu, wenn dieser sterbend sein Pneuma nach Lk 23,46 Gott anvertraut hatte, und wie erfolgt die Auferstehung überhaupt? Antwortend hebt Origenes zunächst den synthetischen Charakter des Menschen aus Pneuma, Psyche und Soma hervor, wobei das Pneuma „einen Teil der Zusammensetzung des Menschen“ bildet⁵³). Die trichotomistische Anthropologie des Origenes ist bekannt; sie entstand unter dem Einfluß des Platonismus und der valentinianischen Gnosis; doch vor allem sucht sie Origenes hier wie sonst mit 1 Thess 5,23 zu begründen⁵⁴). Diesen ganzen „dreiteiligen“ Menschen will der Erlöser, der die nämliche Natur besaß, retten, nicht nur einen oder zwei Bestandteile desselben. Zwar erfolgte beim Tod Jesu die Trennung von Geist, Seele und Leib, aber bei der Auferstehung wurde sein Leib, der im Grab lag, mit der Seele, die im Hades weilte, wieder vereinigt. Zunächst erstand Jesus also nur mit Seele und Leib aus dem Grab. Origenes folgert dies aus dem Wort des Auferstandenen an Maria Magdalena: „Rühre mich nicht an! Denn ich bin noch nicht zum Vater hinaufgegangen“⁵⁵). Erst nachdem er vom Vater sein Pneuma zurückgeholt hatte und wieder ganzer Mensch geworden war, ließ er sich berühren, wie Jo 20,27 zeige. Als bald nach der Auferstehung erfolgte demnach die Wiederherstellung der gesamten tricho-

50) Einige Beispiele bei J. Scherer a. a. O. 67. Der Auferstehungslehre des Origenes habe ich neuerdings in meiner noch ungedruckten Habilitationsschrift „Die Beurteilung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte“ eine eingehende Untersuchung gewidmet.

51) Vgl. Mt 27,59, Mtk 15,46, Lk 23,53.

52) Vgl. Comm. in ep. ad Rom. V 10: MGr 14, 1049 B.

53) J. Scherer a. a. O. 136 Z. 10 f.

54) Vgl. ebd. 136 f. Fußnote zu Z. 6 ff.

55) Jo 20, 17; vgl. J. Crehan a. a. O. 368—372.

tomistisch verstandenen Menschennatur Jesu. Die Empfehlung des Pneuma in die Hände des Vaters (Lk 23,46) war nur ein vorübergehendes Anvertrauen, keine Überlassung, wie Maximus fälschlich gemeint hatte, kein endgültiges *paradidonai*, sondern ein *paratithenai*⁵⁶⁾. Letzteres schloß die Möglichkeit einer Wiedervereinigung des Pneuma mit der Seele und dem Leib ein⁵⁷⁾. Damit hat Origenes die Frage des Maximus nach dem Modus der Auferstehung Jesu angesichts der Schwierigkeit von Lk 23,46 beantwortet. Es ist seine typische Methode, mit Hilfe einer mystischen, in Wirklichkeit freilich sehr ungeschichtlichen, subjektiven Schriftauslegung Geheimnisse des Glaubens zu untersuchen. Maximus ist jedoch mit der erteilten Antwort zufrieden. Er vermeinte, daß der Alexandriner tiefer in die Mysterien der Schrift eingedrungen wäre als er selbst und seine Umgebung. Die Frage nach dem *poos*⁵⁸⁾ der Auferstehung überhaupt wird von Origenes nicht eigens beantwortet. Es genügte ihm, am Beispiel des „Erstlings“ der Auferstandenen Möglichkeit und Tatsache der Wiedervereinigung von Geist, Seele und Leib gezeigt und auf den Willen des Erlösers zur Rettung des ganzen Menschen hingewiesen zu haben.

Die Beantwortung der bisherigen Glaubensfragen beschließt Origenes mit moralischen Ermahnungen. Die vorausgehenden Erörterungen waren Denkarbeit. Die versammelte Gemeinde sollte nicht den Eindruck gewinnen, als bräuchte man Gott nur mit dem Intellekt zu dienen. Im Hinblick auf das künftige Gericht haben Glaube und Werke einander zu ergänzen. Näherhin betont Origenes, daß nicht nur die besonders schlimmen, sondern auch die geringeren Sünden zu meiden sind, die der Apostel (1 Kor 6,9 f) mit jenen zusammen aufzählt. Auch sie schließen nach dem Wortlaut des biblischen Textes vom Reich Gottes aus, soweit wir den geheimnisvollen Ernst des künftigen Gerichtes überhaupt zu ahnen vermögen⁵⁹⁾.

Damit ist der erste Teil des Religionsgesprächs, zu dem Bischof Herakleides den Anlaß gegeben hatte, abgeschlossen.

*

Origenes lädt anschließend ein, weitere Fragen zu stellen, die er dann ebenfalls an Hand der Schrift besprechen wolle. Damit löst er den zweiten Teil der Unterredung aus.

Als Gesprächspartner treten nun nach Herakleides und Maximus, Dionysios und Demetrios auf. Hatte schon Maximus mit den Fragen zur Auferstehung ein soteriologisch-eschatologisches Problem angeschnitten, so bildet das Anliegen des jenseitigen Heils auch den Untergrund der folgenden Erörterungen über die Seele.

Sie zerfallen in zwei Teile. Zunächst stellt Dionysios die Frage: „Ist die Seele das Blut?“⁶⁰⁾, m. a. W.: Ist die menschliche Seele mit dem materiellen Blut identisch und folglich sterblich?

⁵⁶⁾ J. Scherer a. a. O. 136 Z. 1 f.; vgl. 138 Z. 6—15.

⁵⁷⁾ Das Problem, warum Christus seinen Geist beim Tod interimistisch dem Vater anvertraute und nicht nach üblicher Menschenart mit der Seele in den Hades hinabsteigen ließ, vermag Origenes nicht zu lösen; es übersteigt seine Fassungskraft: J. Scherer a. a. O. 138 Z. 9—14. Immerhin bezeugt die Stelle, wie ernsthaft in der damaligen Christologie über den Zwischenzustand Jesu zwischen Tod und Auferstehung reflektiert wurde; vgl. H. Ch. Puech a. a. O. 326 u. J. Créhan a. a. O.

⁵⁸⁾ J. Scherer a. a. O. 136 Z. 4.

⁵⁹⁾ Vgl. ebd. 143 Fußnote zu Z. 15 f. d. griech. Textes S. 142.

⁶⁰⁾ Ebd. 144 Z. 3.

Origenes gibt auf die Frage des Dionysios zunächst zu verstehen, daß ihm der (arabische) Thnetopsychitismus bekannt ist, jene Lehre, wonach die Seele „nach dem Abscheiden aus diesem Leben keine Empfindung mehr besitzt, sondern sich im Grab im Leib befindet“⁶¹⁾. Er berichtet an dieser Stelle von der Auseinandersetzung, die er über dieses Thema bereits mit dem anderen Bischof Herakleides und dessen Vorgänger Keler hatte⁶²⁾. Diese Bemerkung stellt einen bisher ebenfalls unbekanntem Beitrag zur Geschichte des (arabischen) Thnetopsychitismus und seiner Bekämpfung dar. Anschließend befaßt sich Origenes in der vorliegenden Disputation mit den wichtigsten Schriftstellen, auf die sich die Thnetopsychiten beriefen. Es handelt sich vor allem um Lev 17,11: „Die Seele jeglichen Fleisches ist Blut“⁶³⁾, vgl. V. 14, und Dt 12,23: „Hüte dich sehr, Blut zu essen . . . esset nicht die Seele mit dem Fleisch!“⁶⁴⁾ Aus dem Wortlaut dieser Texte, die das mosaische Verbot des Blutgenusses enthalten und beide im wesentlichen nach der Septuaginta zitiert sind⁶⁵⁾, kann in der Tat eine Gleichsetzung von Blut und Seele entnommen werden; zwar haben sie unmittelbar das Tierblut und die Tierseele im Auge⁶⁶⁾, doch ist ausdrücklich von der Seele jeglichen Fleisches die Rede. Die Gleichsetzung Blut = Seele entstammte primitiv-heidnischem Volksglauben und entsprach speziell der semitischen Anthropologie, die den Menschen auch nach dem Tod irgendwie als untrennbare Einheit betrachtete. Der Ursprung dieser Vorstellung lag wohl in der primitiven Beobachtung, daß beim Getöteten das Leben mit dem Versiegen des Blutes erlösche. Die Thnetopsychiten, gegen die Origenes hier Stellung nimmt, beriefen sich auch noch auf andere Schrifttexte, die nicht mitgeteilt werden, da sie dem Verteidiger der Orthodoxie nicht gewichtig erschienen.

Origenes lehnt die materialistische Seelenauffassung der Thnetopsychiten ab, trotz und wegen der biblischen Texte, auf die sie sich beriefen. Die beiden genannten Pentateuchstellen versteht er, wie sich zeigen wird, in diesem Zusammenhang unter Übergehung ihres Wortsinns allegorisch-mystisch. Mit 2 Kor 4,16 und Röm 7,22 unterscheidet er zwischen dem äußeren und dem inneren Menschen. Unter Heranziehung von Kol 3,9 f⁶⁷⁾, doch mehr wohl unter dem Einfluß der bekannten idealistischen Distinktion Philons⁶⁸⁾ wiederholt Origenes, Gott habe zuerst den immateriellen inneren Menschen „nach seinem Bild“ (Gen 1,26 f), dann den stofflichen äußeren Menschen, der „Erdenstaub“ ist (Gen 2,7), erschaffen⁶⁹⁾. Demnach sind „zwei Menschen“ an uns⁷⁰⁾.

Das Ungewöhnliche dieser mystischen Exegese veranlaßt Origenes noch vor der eigentlichen Interpretation und Auswertung der beiden letztgenannten

⁶¹⁾ Ebd. 144 Z. 5 ff.

⁶²⁾ Ebd. 144 Z. 7 ff.; s. oben S. 258.

⁶³⁾ Vgl. Fr. Rüsche, Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike, der Bibel und der alten Alexandrinischen Theologen, Paderborn 1930, S. 319—325. Der massoretische Text von Lev 17, 11 hat: „Die Seele des Fleisches ist im Blut“.

⁶⁴⁾ Vgl. Fr. Rüsche a. a. O. 325—336. Das Zwischenglied: „Denn sein (des Tieres) Blut ist die Seele“ hat Origenes bzw. der Stenograph ausgelassen.

⁶⁵⁾ Vgl. J. Scherer a. a. O. 41.

⁶⁶⁾ Andernorts interpretiert Origenes Lev 17, 14 in der Tat nur im Sinn einer Identität von Blut und Seele in der Tierwelt: De princ. II 8, 1: GCS 22, 153 Z. 1—5.

⁶⁷⁾ J. Scherer a. a. O. 154 Z. 14—19; vgl. ebd. 73 A. 1.

⁶⁸⁾ Philon unterscheidet hypothetisch den früher nach dem Bild Gottes d. h. dem Logos geschaffenen Idealmenschen (Gen 1, 26 f.) vom späteren sinnlich wahrnehmbaren Erdenmenschen (Gen 2, 7); vgl. Fr. Rüsche a. a. O. 372 f. (mit Belegstellen), doch auch S. 384—387.

⁶⁹⁾ Vgl. In Jerem. hom. I 10: GCS 6, 8 Z. 32—9 Z. 6.

⁷⁰⁾ J. Scherer a. a. O. 146 Z. 9. 13; 154 Z. 20.

Gen-Stellen und anderer einschlägiger Schrifttexte zu einer Einschaltung. Er beschwört seine Zuhörer mit Worten, die an Eindringlichkeit einen Höhepunkt der Disputation bilden, sich vom niederen, sinnlichen Denken und Wollen zu erheben, damit er nicht das Heilige den Hunden und die Perlen den Schweinen vorwerfen müsse, die nicht nur die Perlen zertreten, sondern auch „die Diener der Perlen“ zerreißen⁷¹⁾. Origenes denkt hier an eigene Erfahrungen mit Feinden und Spöttern, die er sich durch seine Schriftauslegung zugezogen hatte. Möchten seine Zuhörer auch nicht mehr verwerfliches Schlangen- und Natterngezücht sein⁷²⁾, sondern sich vielmehr durch den Logos aus dem Zustand der Tierhaftigkeit verwandeln lassen in Menschen, die nur von der Gesinnung der Jüngerschaft Jesu erfüllt sind! Allein Origenes zweifelt am Erfolg seiner Beschwörung. Er schwankt daher, ob er den mystischen Sinn der Schrift vor der Masse der Anwesenden erschließen dürfe⁷³⁾. Er möchte das Mysterium der Schrift nicht profanieren und im Gedanken an Mk 4,11 nicht Sündern die Gleichnisse enthüllen. Für sie genügt zunächst das äußere Wort. Vielleicht bekehren sie sich an ihm. Die tieferen Geheimnisse der Schrift vermöchten sie noch nicht zu ertragen. Nur die wahren Jünger Jesu, die im Gegensatz zu den Sündern ganz nach den Vorschriften der Kirche leben, dringen in den mystischen Schriftsinn ein. Um diesen inneren, pneumatischen Sinn der Schrift zu erfassen, muß man eben erst ein innerlicher, pneumatischer Mensch geworden sein⁷⁴⁾. Das ist es, was Origenes feststellen und bei seinen Zuhörern wenigstens intentional erwirken will.

Erst nach dieser Vorbemerkung, die uns das tiefste Anliegen des Exegeten und Seelsorgers Origenes erkennen läßt, entwickelt dieser die erwähnte Lehre von den zwei Menschen an uns als Ausgangspunkt der folgenden psychologischen Darlegungen.

In einer langen, das heutige Empfinden ermüdenden Darstellung sucht Origenes zu beweisen, daß nicht nur unser äußerer Mensch die fünf Sinne und ihre Organe sowie Haupt, Eingeweide, Knochen, Herz und Haare besitzt, sondern daß auch unserem inneren Menschen gleichnamige Bestandteile eignen, Augen, Ohren usw. im übertragenen Sinn. Origenes sucht dies aus einer Reihe von allegorisch erklärten Schriftstellen abzuleiten. Verwandte Vorstellungen begegnen uns bereits in seinen „Grundlehren“⁷⁵⁾. Wie es ein Blut des äußeren Menschen gibt, so demnach auch ein immaterielles „Blut der Seele“⁷⁶⁾. In diesem allegorisierenden Sinn interpretiert Origenes Gen 9,5, Ez 33,6 und Is 46,12⁷⁷⁾. Das „Blut der Seele“ ist die *dynamis zotikae taes psychaes*⁷⁸⁾, ihre Lebenskraft. Auf diesem Weg sucht Origenes eine Gleichsetzung der Seele mit dem Körperblut unmöglich zu machen. Allein die Folgerungen, die seine allegorische Methode aus den biblischen Texten, die ihm als Gegenbeweise dienen müssen, zieht, sind objektiv nicht haltbar,

71) Ebd. 150 Z. 12 f.; vgl. Mt 7, 6.

72) Vgl. Mt 23, 33.

73) Parallele Äußerungen notiert J. Scherer a. a. O. 71 A. 1 f.

74) Vgl. H. de Lubac, Origène. Homélie sur l'Exode. Introduction, Paris o. J. (1947), S. 63 mit Angabe verwandter Origenes-Texte.

75) Siehe De princ. I 1, 9: GCS 22, 26 Z. 15–27 Z. 14; vgl. J. Scherer a. a. O. 146 Fußnote zu Z. 7; ferner a. a. O. 156–167 verschiedene Fußnoten zum griech. Text; s. a. K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène, in: Revue d'Ascétique et de Mystique 13 (1932) 113–146.

76) J. Scherer a. a. O. 164 Z. 10.

77) Ebd. 164 Z. 10–15.

78) Ebd. 164 Z. 15 f.; vgl. ebd. 165 Fußnote zu Z. 15 f. d. griech. Textes S. 164.

seine Widerlegung derer, die auf Grund anderer Schrifttexte Seele und Blut identifizierten, ist daher nicht stichhaltig. Dennoch siegt wieder das Wort des hochangesehenen Mannes und die willige Hinnahme seiner unhistorischen Schriftauslegung, die man für pneumatische Exegese hält und deren die subjektive Frömmigkeit anregender Wert allerdings nicht zu übersehen ist.

Überzeugender ist die Erwiderung des Origenes auf die Folgerung aus der Blut = Seele-Gleichung, den Thnetopsychitismus als solchen. Daß die Seele nicht mit dem Körper stirbt, entnimmt er zutreffend aus Phil 1,23 („Es ist nämlich besser aufzubrechen und bei Christus zu sein“⁷⁹⁾: die Seele des Gerechten ist nach dem Tod selig bei Christus. Der Thnetopsychitismus widerstreitet diesem Apostelwort sowie dem Herrenwort vom Ausruhen des verstorbenen Lazarus, im Schoß Abrahams (Lk 16,23). Auch andere Schrifttexte versteht Origenes — allerdings mit weniger Berechtigung — im Sinn des wachen, bewußten Fortlebens der Seele nach dem Tod⁸⁰⁾. In dieser Hoffnung beruht der Heroismus der Märtyrer, der auch Origenes selbst beseelt und ihn an dieser Stelle zu einer neuen „Exhortatio ad martyrium“ drängt⁸¹⁾. Die christliche Weltüberwindung und Askese wurzelt in der Erwartung der Seligkeit nach dem Tode; die Lehre von der Blutseele und der aus ihr abgeleitete Thnetopsychitismus würde seines Erachtens stärkste Triebkräfte des sittlichen Strebens der Christen lahmlegen. Denn das postmortale Heil der Seele spielt bei dem zwischen Platonismus, Gnosis und Neuplatonismus stehenden Origenes eine größere Rolle als die Wiederherstellung des ganzen Menschen bei der Auferstehung am Jüngsten Tag. —

Der zweite Teil der psychologischen Hälfte der Disputation wird eingeleitet durch einen verwunderten Ausruf des Bischofs Demetrios. Aus den vorhergehenden Darlegungen des Origenes war ersichtlich geworden, daß für ihn die Seele nicht in das Sterben des Leibes hineingezogen wird. Hatte er auch ihre Unsterblichkeit bisher nicht ausdrücklich behauptet, so gelangte Demetrios doch zu der für ihn und seine Umgebung überraschenden Erkenntnis: „Der Bruder Origenes lehrt, daß die Seele unsterblich ist!“⁸²⁾ Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele war damals noch nicht dogmatisch formuliert. Daher muß Origenes die arabischen Thnetopsychiten aufklären. Er geht von der psychologisch geschickten Distinktion aus, daß die Seele einerseits unsterblich, andererseits sterblich sei. Durch letztere Unterscheidung wollte er die besondere Aufmerksamkeit der Thnetopsychiten gewinnen.

Wiederum in Anlehnung an biblische Texte stellt Origenes einen dreifachen Todesbegriff auf: den asketischen Tod im Sinn des Der-Sünde-Absterbens (vgl. Röm 6,2.10), das Gegenstück dazu, den Sündentod (vgl. Ez 18,4) und den physischen Tod (vgl. Gen 5,5)⁸³⁾.

⁷⁹⁾ Origenes gibt den Schrifttext ungenau wieder; vgl. J. Scherer a. a. O. 44, dazu S. 46.

⁸⁰⁾ Lk 2, 29, Gen 15, 15, Num 20, 29, Prdg 4, 14.

⁸¹⁾ J. Scherer a. a. O. 166 Z. 14—18.

⁸²⁾ Ebd. 166 Z. 24.

⁸³⁾ Diese verschiedenen Todesbegriffe werden von Origenes wiederholt vorgeführt, vgl. J. Scherer a. a. O. 168 Fußnote z. Z. 6. 8. 9; 169 f. Fußnote zu Z. 15 d. griech. Textes S. 168. Andernorts erwähnt Origenes noch einen vierten Todesbegriff: Tod = Teufel im Sinn von 1 Kor 15, 26; vgl. J. Scherer a. a. O. 75 A. 2 u. 3.

Daß die Seele des letzteren Todes nicht sterben kann, sucht Origenes mit Apk 9,6 („Die Menschen werden den Tod suchen und ihn nicht finden“) zu beweisen, woraus sich die Tatsache endloser postmortaler Bestrafung des Sünders ergebe. Wenn aber schon die Seelen der Sünder unsterblich sind, dann erst recht die der Heiligen; dies ist die unausgesprochene Folgerung. Ausdrücklich erklärt Origenes jede Seele für unsterblich⁸⁴). Allerdings setzte er sich darüber hinweg, daß Apk 9,6 sich nur auf die Vorereignisse der Parusie bezieht und somit keine objektive Beweiskraft für postmortale Zustände besitzt. Er wollte in unserer Disputation die Unsterblichkeit der Seele freilich nur aus der Schrift aufzeigen, nicht an Hand der Unsterblichkeitsargumente der griechischen Philosophie⁸⁵), die er in anderen Zusammenhängen verwertet⁸⁶).

Dagegen ist die Seele nach den beiden anderen Todesarten „sterblich“. Der asketische Tod hienieden bringt ihr die Seligkeit. Überläßt sie sich umgekehrt der Sünde, so stirbt sie den eigentlichen Tod, den *ontoos thanatos*⁸⁷), dessen Schatten der leibliche Tod ist. Dieser eigentliche Tod bedeutet nicht physische Vernichtung für die Seele, sondern wie es früher Tatian einmal trefflich formuliert hat, einen „Tod in der Unsterblichkeit“⁸⁸). Im Vollbesitz der Seligkeit und des ewigen Lebens jedoch wird die Seele keinerlei Todes mehr fähig sein, so daß sie auch in dem zweifachen Sinn, in dem sie jetzt noch als sterblich bezeichnet werden kann, nicht mehr sterblich sein wird. Doch Origenes leitete diesen Satz mit einem hypothetischen *tacha* ein⁸⁹). Wir wissen, daß er nicht an ein *non posse peccare* der Heiligen im Himmel glaubte, sondern künftige Möglichkeiten eines neuerlichen Sündenfalls und Wiederaufstiegs auf Grund der Willensfreiheit annahm⁹⁰).

Um Mißverständnisse und Einwände gegen seine Lehre von der (physischen) Unsterblichkeit der Seele auszuschalten, erwähnt Origenes schließlich noch den bedingten Charakter dieser *athanasia*; die absolute Unsterblichkeit eignet nach 1 Tim 6,16 Gott dem Vater allein, wie er im Rahmen seiner subordinatianischen Christologie auch sonst sagt⁹¹).

An diese Unterweisung über die Unsterblichkeit der Seele knüpft Origenes die Schlußermahnung des Religionsgesprächs an, eine Ergänzung der Aufforderung zum Tatchristentum angesichts des künftigen Gerichts am Ende des ersten Abschnitts. Naheliegender Gegenstand der Schlußermahnung ist das Streben nach dem ewigen Leben im Sinn postmortaler Seligkeit durch Werke christlicher Lebensführung, deren Heilsbedeutung Origenes nochmals hervorhebt. Näherhin ist Christus unser wahres Leben⁹²). Unser Bemühen um die volle *zoae*, unsere Sehnsucht nach Christus muß verbunden

⁸⁴) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 7 f.

⁸⁵) Ebd. 168 Z. 2 f.

⁸⁶) Vgl. meine noch ungedruckte Hab.-Schrift, besonders die dortige Darstellung der Unsterblichkeitslehre des Origenes. Ich vermag daher nicht mit H. Ch. Puech a. a. O. 328 f. anzunehmen, daß Origenes hier als christlicher Theologe die griechische Unsterblichkeitslehre ablehnend beiseite setzen wollte. Philosophische Spekulationen erschienen ihm vor diesem Publikum nicht angebracht. Außerdem hatte er prinzipiell erklärt, die Glaubensfragen der Anwesenden an Hand der Schrift beantworten zu wollen: J. Scherer a. a. O. 144 Z. 1 f.

⁸⁷) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 19; vgl. Comm. in Io. XIII 61: GCS 10, 293 Z. 12 ff.

⁸⁸) Ad Heil. 13, 1: Texte u. Unt. 4, 1, 14 Z. 14.

⁸⁹) J. Scherer a. a. O. 170 Z. 17.

⁹⁰) Vgl. etwa De princ. II 3, 3: GCS 22, 118 Z. 12—19; De orat. 29, 14.

⁹¹) Vgl. J. Scherer a. a. O. 172 Fußnote zu Z. 2.

⁹²) Vgl. Jo 11, 25, 14, 6, Kol 3, 3 f.

sein mit der Trauer darüber, daß wir noch in diesem Leib wohnen müssen und noch nicht bei Gott und seinem eingeborenen Sohn in vollendeter Erlösung und Seligkeit weilen dürfen.

*

Die wiederentdeckte Disputation des Origenes bereichert den erhaltenen Nachlaß des großen Alexandriners um einen neuen Titel. Sie ist zwar nicht unter seine bedeutenden Werke einzuordnen, besitzt aber dennoch ihren Eigenwert.

Zunächst findet der Origeneskennner hier freilich eine Menge von Gedanken, die ihm aus seinen anderen Werken schon bekannt sind. Namentlich Scherer, Capelle und Puech haben bereits wiederholt auf solche Parallelen hingewiesen.

Der Eigenwert des vorliegenden Religionsgesprächs beruht einmal darin, daß es uns einige neue Einblicke in die damalige Glaubenssituation und Geschichte der Kirche Arabiens vermittelt. (Dabei wird die Richtigkeit der arabischen Hypothese hinsichtlich der Lokalisierung vorausgesetzt.) Diese arabischen Bischöfe und die anwesenden Gemeindemitglieder beweisen uns, mit welchem Ernst man sich dort bereits mit tiefsten theologischen Problemen befaßte. Man rang um Klarheit hinsichtlich trinitarischer und christologischer Fragen und in bezug auf das Wesen der Seele sowie in den mit beiden Problemkreisen zusammenhängenden liturgischen und soteriologisch-eschatologischen Fragen. Die geistigen Führer der arabischen Kirche, die uns hier begegnen, besaßen Intelligenz, sie unterstanden jedoch den Einflüssen zweier Irrlehren, dem Monarchianismus und dem Thnetopsychitismus. Diese Unsicherheit und die Hinneigung zu irrigen Anschauungen darf den Teilnehmern an unserer Disputation jedoch nicht allzusehr verübelt werden, zumal sie der Kirche verbunden bleiben wollten und orthodoxer Belehrung zugänglich waren. Die kirchliche Wissenschaft und ihre Sprache befanden sich eben erst im Anfangsstadium, bindende Lehrentscheidungen fehlten gerade auf den diskutierten Gebieten.

Der erschütterten Rechtgläubigkeit stellte sich Origenes entgegen. Der Religionsphilosoph in ihm trat dabei zurück hinter den frommen Verteidiger der Orthodoxie, der zugleich zu ernstem sittlichem Streben mahnt. Allerdings verleugnet Origenes auch hier die Einwirkung der hellenistischen Welt auf sein Denken nicht völlig. Zum erstenmal lernen wir ihn in dieser Disputation in einem Religionsgespräch kennen, und zwar den ursprünglichen Origenes, den ersten Wurf seiner Gedanken in ihrer Spontaneität, ohne jene literarische Glättung und Überarbeitung, wie wir sie bei seinen Homilien feststellen⁹³⁾. Hier und dort gerät Origenes in Feuer, etwa an der Stelle, wo er um Verständnis für seine allegorisch-mystische Schriftauslegung kämpft. Stellenweise kommen seine Gedanken auch sprunghaft, wenn anders wir dies nicht gelegentlich dem Umstand zuschreiben müssen, daß die Stenographen die Unterredung nicht mit gleichbleibender Wachheit aufgenommen haben. Manches ist durch ihre Schuld unklar geblieben. Bedauerlicherweise haben sie uns z. B. das Wesentliche der Theologie des Maximus und seiner Gruppe vorenthalten, so daß wir aus der Antwort des Origenes unsere Rückschlüsse zu ziehen haben. Die Antworten, die Origenes

⁹³⁾ Auch die Schrift zitiert Origenes hier aus dem Gedächtnis; vgl. dazu J. Scherer a. a. O. 46.

auf die Probleme der Gegenpartei gibt, befriedigen das heutige kritische Denken nicht durchwegs. Dies gilt selbst von der Erwiderung an den Hauptgegner Herakleides, die man sich besser fundiert erwartet hätte. Auch Origenes ringt noch inmitten verschiedenartiger Einflüsse mit unbeholfener Sprache um eine gültige Formulierung des Verhältnisses von Vater und Sohn in der Trinität. Die Schrifttexte, aus denen er seine Darlegungen entwickelt, versagen wiederholt den Dienst, in den er sie zwingen möchte. Dennoch ist kein Widerspruch gegen seine Ausführungen verzeichnet. Die Araber waren überwältigt von der persönlichen Erscheinung, der frommen und glutvollen Hingabe des gefeierten Theologen an seinen Auftrag, von der tiefschürfenden Art, mit der er aus der Schrift Dinge entnahm, von denen sie glaubten, sie wären ihnen bisher entgangen. Denn wie Origenes und weite Kreise in der alten Kirche waren auch sie überzeugt von einem unerschöpflichen Tiefsinn der Schrift, der nach Origenes der trinitarische Logos selbst real-mystisch inexistent⁹⁴⁾; sie staunten hingerissen über das, was der pneumatische Exeget vor ihren Augen aus diesem unergründlichen Schatz heraushob und wie er die Widersprüche, die sie im Zusammenhalten mancher Schrifttexte gefunden hatten, zur Synthese vereinigte. Die Stichtätigkeit seiner Argumentation unterzogen sie auf Grund dieser Eindrücke und ihrer prinzipiellen Auffassung von der Schrift keiner Überprüfung.

Schließlich läßt sich die Bedeutung des wiederentdeckten Religionsgesprächs dahin zusammenfassen, daß es eines der wenigen Dokumente zur Geschichte des Monarchianismus und Thnetopsychitismus in der alten Kirche und des Kampfes gegen diese Irrtümer darstellt, wobei als ihr Gegner kein Geringerer als Origenes auftritt. Namentlich zu der noch ziemlich unerforschten Geschichte des christlichen Thnetopsychitismus liefert die Schrift einen dankenswerten Beitrag⁹⁵⁾.

⁹⁴⁾ Vgl. A. Lieske a. a. O. 212 ff.

⁹⁵⁾ Nach Abschluß der Arbeit erschien der in Anm. 1 angegebene Aufsatz von B. Capelle. Der Verfasser bietet a. a. O. 165 f. einen klareren Text des verderbten Schlußteils des Abschnittes über die *prophora*. Nicht ohne Schärfe kritisiert Origenes unter Berufung auf Lev 19,15 dieser Redaktion zufolge die Bischöfe, Priester, Diakone und Laien, die die Einheit des Opfers und Gebetes nicht wahren. Die Rechtgläubigkeit steht ihm höher als der kirchliche Rang der Person. Selbst der episkopalen Gewalt sieht er angesichts häresieverdächtiger Bischöfe eine Grenze gezogen. Damit bewegte sich Origenes in der Nähe der Auffassung, die nicht mehr zwischen objektiver hierarchischer Würde und persönlicher Würdigkeit unterschied; vgl. B. Capelle a. a. O. 168—171.