

*Der origeneische Gebetslogos und die Theologie
der Mystik des Gebetes*

Von Wilhelm G e s s e l , Bamberg

Origenes wurde durch die Neugestaltung des Officium Divinum gewissermaßen offiziös in den Rang eines Kirchenvaters versetzt; denn die von Papst Paul VI. 1974 promulgierte Liturgia Horarum bringt erstmals Teile aus seinen Schriften als zweite Lesungen im Officium lectionis. Diese Tatsache dürfte eine Folge der intensiven

²¹⁾ Auch die innere Erleuchtung des Menschen durch die Gnade ist nicht eine transzendente Gegebenheit, sondern vollzieht sich, wenn Gott will.

²²⁾ Vgl. dazu W. Hoeres, Kritik der transzendentalen Erkenntnistheorie, Stuttgart 1969.

Forschung¹⁾ an Schrifttum und Theologie des Alexandriners sein, zumal immer wieder hervorgehoben wird, daß er ein »homo ecclesiasticus«²⁾ sein wollte. Umgekehrt wird die erwachte kirchliche Wertschätzung des Origenes die Origenesforschung befruchten. Ein Zeichen dafür ist das aufkommende Interesse an der 233/34 zu Cäsarea abgefaßten Schrift³⁾ »Über das Gebet«, kurz Gebetslogos genannt. So bildete sich z. B. 1975 auf der »Seventh International Conference on Patristic Studies« in Oxford eine Gruppe von Patrologen, die insbesondere den Aspekten der Gebetsschrift ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Ein nicht unerheblicher Gesichtspunkt ist die Frage, ob die origeneische Theologie des Gebetes, soweit sie im Gebetslogos greifbar wird, eine Theologie der Gebetsmystik beinhaltet. Die Antwort wird von vornherein belastet bleiben, weil es zwar eine Reihe von Definitionsversuchen dessen, was Mystik ist, gibt. Aber – und das sollte deutlich betont werden – alle diese Versuche wurden aufgrund der Selbstaussagen mystisch veranlagter Persönlichkeiten, also auf deduktivem Wege gewonnen. Dabei stellte sich heraus, daß die erhobenen Phänomene und die daraus abgeleiteten Prinzipien kaum harmonisierbar sind⁴⁾. So dürfte es sich für den Gang der Untersuchung nahelegen zu prüfen, ob mystisch interpretierbare Äußerungen im origeneischen Gebetslogos enthalten sind und ob sich diese als theologische Reflexion erweisen, die insgesamt im Sinne einer Theologie der Gebetsmystik systematisierend faßbar sind.

Für W. Völker ist Origenes der erste bedeutende Formgeber des mystisch-asketischen Vollkommenheitsideals im Christentum. Aller-

¹⁾ Ausführliche Bibliographien, die den Forschungsstand dokumentieren, finden sich bei: M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, 33–68; H. Crouzel, *Origène et la »connaissance mystique«* (Paris 1961) 537–578; F. Farina, *Bibliographia origeniana 1960–1970*, in: *Salesianum* 32 (1970) 619–702. Die bisher umfassendste Bibliographie, die fortgesetzt werden wird, stellte zusammen: H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971. Einschlägige Spezialliteratur führt in den Anmerkungen auf G. Sgherri, *Sulla valutazione origeniana dei LXX*, in: *Biblica* 58 (1977) 1–28.

²⁾ H. J. Vogt, *Das Kirchenverständnis des Origenes*, Köln–Wien 1974, 1.

³⁾ W. Gessel, *Die Theologie des Gebetes nach »De Oratione« von Origenes*, München–Paderborn–Wien 1975, 15 mit Anm. 8.

⁴⁾ Eindrucksvoll legte dies bereits dar: A. Fonck, *Mystique (Théologie)*, in: *DThC* 10, 2599–2674, bes. 2660–2670.

dings entdeckt Völker im Gebetslogos lediglich zwei Stellen, die er unter dezidierter Zurückweisung der gegenteiligen Interpretation von D. Genet⁵⁾, als Beweis für ein Herzensgebet, das in die unio mystica mündet, nimmt⁶⁾. Völker geht noch einen Schritt weiter. Unter Inanspruchnahme von PE 9, 2 zieht Völker den kühnen Schluß: »Der Gedanke, daß hier eine Parallele zur Ekstase vorliege, ist naheliegend, und er wird über den Bereich einer bloßen Vermutung durch die Parallele von Joh. Co. XXXII 27 und *περὶ εὐχῆς* 9, 2 hinaus gehoben«⁷⁾ –. Von den Stimmen, die hier Widerspruch einlegten⁸⁾, sei vor allem H. Crouzel genannt. Nach ihm ist die Identifikation der unio mystica mit einer unbewußten Ekstase, welche eine Entpersönlichung mit sich bringt, der gesamten christlichen Tradition trotz Völker fremd⁹⁾. Die weitgehendste Ablehnung der Position Völkers formuliert H. Jonas etwas mißverständlich so: »Origenes war kein Mystiker, aber er wurde der Vater der Mönchsmystik, und das gerade nicht vermöge seiner individuellen Frömmigkeit und deren geheimer Erfahrungen, sondern vermöge seiner Spekulation und deren später einmal ergriffener mystischer Umsetzbarkeit«¹⁰⁾.

Mit Völker interessieren in erster Linie zwei Stellen aus dem Gebetslogos. Sie lauten: »Wenn aber die Seele sich emporhebt, dem Geiste folgt und sich vom Leib trennt, und nicht nur dem Geiste folgt, sondern auch in ihm verbleibt, wie aus dieser Stelle erhellt ›Zu dir habe ich meine Seele erhoben‹, wie sollte sie da nicht bereits ihr Wesen als Seele ablegen und geistig werden¹¹⁾. Und: »Wer demnach so betet und vorher so großen Nutzen hat, der wird geeigneter für eine innige Verbindung (= ἀνακραθῆναι) mit dem den

⁵⁾ L'enseignement d'Origène sur la prière, Cahors 1903, 20f., 32ff.

⁶⁾ W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, 209.

⁷⁾ Das Vollkommenheitsideal 210.

⁸⁾ So auch: J. Daniélou, Origène, Le genie du christianisme, Paris 1948, 287–301; H. Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Berlin–Leipzig 1932, 329–342; H. Ch. Puech, Un livre récent sur la mystique d'Origène, in: RHPHr 13 (1933) 508–536.

⁹⁾ H. Crouzel, Chronique origénienne, in: Bulletin de Littérature Ecclésiastique No 2 Avril–Juin 1976, 131.

¹⁰⁾ Gnosis und spätantiker Geist. Teil 2, 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie, Göttingen ²1966, 217 mit Anm. 1.

¹¹⁾ PE 9, 2 (GCS 3, 319, 4–8). Vgl. 1 Kor 2, 14f.

ganzen Erdkreis erfüllenden Geist des Herrn und mit dem, der die ganze Erde und den Himmel erfüllt«¹²⁾).

Ohne den Kontext zu beachten, zieht Völker den Schluß: Die erste Stelle bedeute eine Trennung der Seele vom Körper, ihr Eindringen in die himmlische Welt unter Führung des göttlichen Geistes. Der zweite Satz drücke diesen Sachverhalt noch klarer aus, indem er einen bekannten Ausdruck (*ἀνακραθῆναι*) für die Henosis verwende, wenn dies auch nur dem Eingeweihten verständlich sei¹³⁾.

Origenes geht es in PE 9, 2 um das Vergeistigtwerden der Seele, dessen Voraussetzung ein moralischer Aufstieg ist, nicht um den Nachweis der Trennung von Seele und Leib. Wie hätte sonst der Alexandriner im unmittelbar anschließenden Gedankengang von der hohen Verpflichtung zur Verzeihung des erlittenen Bösen von Seiten des Nächsten sprechen und dabei Jer 7, 22, Sach 7, 10 und Mk 11, 25 zitieren können? Gerade in Sach 7, 10 wird gemahnt, dem Nächsten im Herzen nichts Böses nachzutragen¹⁴⁾. Der gesamte Abschnitt PE 9 schildert den geistlichen Nutzen der rechten Vorbereitung auf das Gebet und nicht dessen End- und Höhepunkt, wie Völker unterstellt. Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt. Origenes spricht in den unmittelbar PE 9, 2 vorausgehenden Sätzen von den Augen der Beter, die die Herrlichkeit des Herrn widerspiegeln und daß diese Augen in dieses selbe Bild verwandelt werden, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit¹⁵⁾. Da hier vom *εἰκῶν* die Rede ist, kann Origenes damit nur das Bild Gottes und seine Herrlichkeit, d. h. den Logos, bzw. Jesus Christus gemeint und das Abbildsein des Menschen im Auge gehabt haben. Der Sitz des Abbildseins des Menschen ist sein Hegemonikon. Weil die Menschen, geschaffen nach dem Bilde Gottes, Bild vom Bild sind, sind sie durch ihre Gottebenbildlichkeit Logikoi. Die Verbindung zwischen Logos und Logikoi gründet in der Vorbildlichkeit des Logos, nach dessen Bild die Logikoi geschaffen sind. Der Logos ist daher in den Logikoi anwesend¹⁶⁾, und durch ihn ist die

¹²⁾ PE 10, 2 (GCS 3, 320, 12–15). Vgl. Weish 1, 7.

¹³⁾ Das Vollkommenheitsideal 209.

¹⁴⁾ PE 9, 3 (GCS 3, 319, 9–17).

¹⁵⁾ PE 9, 2 (GCS 3, 318, 31–319, 3). Vgl. 2 Kor 3, 18.

¹⁶⁾ FragmJoh XVIII (GCS 10, 497, 19–498, 1).

Präsenz Gottes gegeben. Die Beziehung zwischen Gott und dem Hegemonikon des Menschen kann hier daher nicht als Henosis bezeichnet werden, sondern muß durch den Sachverhalt der Metoche, der Anteilhabe, bzw. Anteilnahme beschrieben werden. Daß Origenes in PE 9, 2 diesen Ansatz verwendet, zeigt seine Rede von den »Augen«, die an einem gewissen Ausfluß göttlicher Art teilnehmen¹⁷). Mit diesen »Augen« müssen die Augen des Hegemonikons, d. h. das Hegemonikon selbst, gemeint sein, denn sonst wäre die von Origenes angeführte Schriftstelle: »Es zeigte sich über uns das Licht deines Antlitzes, Herr«¹⁸) kaum sinnvoll. Damit ist gesagt, der Ort der Gottbegegnung durch das Gebet ist das Hegemonikon, denn es ist als Sitz der Gottebenbildlichkeit konzipiert. Im Verborgenen des Menschen, ein anderer Ausdruck für das Hegemonikon, sind auch die Gebete¹⁹).

Da schon zur Vorbereitung auf das Gebet für Origenes dem Hegemonikon die tragende Funktion zukommt²⁰), ist zum besseren Verständnis dessen, was der Alexandriner unter diesem Organ versteht, ein geraffter Rückgriff auf einen Teilaspekt seiner Anthropologie dienlich. Die menschliche Seele besteht aus einem oberen und einem unteren Teil²¹). Den Nus, der nach seinen hauptsächlichsten Funktionen auch Logos²²) genannt wird, das Denken (διάνοια)²³), das διανοητικόν²⁴) und das Herz (καρδιά)²⁵), bezeichnet Origenes mit Vorzug als Hegemonikon²⁶). Diese Benennung ist der Physik der alten Stoa entnommen. In der Nachfolge von Zeno ist für Chrysipp das Hegemonikon das »animae principale, positum in media sede

¹⁷) Siehe Anm. 15 oben.

¹⁸) Ps 4, 7: PE 9, 2 (GCS 3, 3f.). Vgl. E. G. Jay, *Origen's Treatise on Prayer*, London 1954, 107 mit Anm. 3.

¹⁹) CCels VIII 74 (GCS 3, 291, 20). Auch bei Plotin ist der Nus der Träger des Gebetes: P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln 1967, 24.

²⁰) PE 31, 2 (GCS 3, 396, 2–6).

²¹) G. Lomiento, *L'esegesi origeniana del Vangelo di Luca*, Bari 1966, 29 mit Anm. 13.

²²) ComJoh II 35 (GCS 10, 94, 18f.); FrgmLk 120 (GCS 49, 275, 5).

²³) FrgmJoh XLVI (GCS 10, 521, 23f.).

²⁴) FrgmJoh XVIII (GCS 10, 497, 21f.).

²⁵) PE 29, 2 (GCS 3, 382, 16).

²⁶) J. Dupuis, »L'esprit de l'homme«. *Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène* Bruges-Paris 1967, 70 mit Anm. 50–54.

cordis«²⁷). Nach stoischem Denken hat die Seele acht Teile, fünf Sinne, Sprachvermögen, Zeugungskraft und als herrschenden und zentralen Teil das Hegemonikon²⁸). Origenes verwendet den Begriff des Hegemonikon – von Rufin und Hieronymus mit *principale cordis* oder *animae* übersetzt – für den oberen Teil der Seele wie für den Nus und die soeben genannten Termini. Es ist der Sitz des Bildes vom Bilde Gottes (»selon l'image«), das Organ der Kontemplation²⁹), der Tugend, und das Organ des Gebetes, das wohl am besten im Deutschen unübersetzt bleibt. Das origeneische Hegemonikon repräsentiert die Person, den Sitz der Personalität³⁰). Da das Hegemonikon Sitz der Gottebenbildlichkeit ist, ist es der Urgrund, in dem sich Gebet in seiner Vollendung ereignet. Mit Recht nennt daher A. Lieske³¹) das Hegemonikon Prinzip der geistigen und geistlichen Sinne.

Wenn Völker im Blick auf PE 9, 2 von einer Trennung der Seele vom Körper spricht und dies im Sinne einer Ekstase deutet, dann beachtet er, wie schon festgestellt, weder den Kontext dieser Stelle, noch trägt er der Struktur des origeneischen Hegemonikon Rechnung, ganz zu schweigen von der Inanspruchnahme eines Origenes fremden Prinzips. Da die Seele nach der origeneischen Trichotomie als ganze Mittelglied zwischen Soma und Pneuma ist³²), meint der Satz PE 9, 2 unter Berücksichtigung des Kontextes: Der in der Gebetsvorbereitung, bzw. während des Gebetsaktes erfolgende Chorismos der Seele vom

²⁷) C. J. De Vogel, *Greek Philosophy. A collection of Texts with Notes and Explanations*. Vol. III, Leiden 1959, Nr. 948 b. Vgl. die Nrn. 947 a/b; 914 b; 948–950; 953; 956; 986 b–d.

²⁸) M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1970, Bd. 1, 55 und 87f. Nach Tertullian gibt es einige Stoiker – er nennt nicht deren Namen –, die 12 Seelenteile – Poseidonius sogar 14 – unterscheiden. Immerhin ist auch hier das Hegemonikon das zentrale Organ der Seele: *De anima* 14, 2 (CChL 2, 799, 6–800, 13).

²⁹) H. C. Graef, *L'image de Dieu et la structure de l'âme d'après les Pères Grecs*, in: *La Vie Spirituelle*, Suppl 5 (1952) 331–339, bes. 337 mit Anm. 45.

³⁰) H. Crouzel, *L'anthropologie d'Origène dans la perspective du combat spirituel*, in: *RAM* 31 (1955) 364–385, 372–375. Derselbe *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 41 mit Anm. 158. W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, Stuttgart 1976, 224–231.

³¹) *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster 1938, 105.

³²) St. T. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis seu quid docuerit de ratione animae humanae cum daemonibus*, Città del Vaticano 1945, 8f.

Soma, bedeutet keineswegs eine ekstatische Entgrenzung der Seele, sondern eine Ausgrenzung und Abgrenzung des Hegemonikons, bzw. des Nus oder des Herzens, also des führenden Seelenteiles gegenüber dem belastenden somatischen Bereich der Seele. Das Geistigwerden der Seele, das unter anderem moralische Leistungen miteinschließt, ist an unserer Stelle nicht absolutes, für sich bestehendes Ziel, sondern benennt das Ergebnis eines Läuterungs- und Reinigungsvorganges, der die Gottebenbildlichkeit des Beters voll zur Wirkung bringt und so die Vorbedingung für eine ungetrübte und ungestörte Gottbegegnung durch das Gebet schafft. Das Bild vom Ausspannen der Seele, dem Hinstrecken des Verstandes und dem Emporheben der Vernunft zu Gott als vorbereitende Akte zum Vollzug des Gebetes³³⁾ ist eine emphatische und einprägsame Beschreibung der Zurüstung des innersten Organs der Seele, von dem aus das Gebet in einer der Erhabenheit Gottes angemessenen Weise zu Gott emporsteigen soll. Es ist das Innere des Beters, sein Hegemonikon, das in den gottgeziemenden Zustand versetzt und durch die volle Gegenwart Gottes belohnt wird. Origenes erläutert folglich an der angezogenen Stelle die zum Gebet nötige Askese des Beters und ihre Nützlichkeit, nicht aber eine Depersonalisierung des Betenden. Ein völliges Aufgehen des Hegemonikon in Gott, wie es der Zustand einer Ekstase verlangen würde, wird nicht behauptet. Daß dem so ist, zeigt auch das in PE 10, 2 erscheinende ἀνακραθῆναι. Die innige Verbindung mit dem »den ganzen Erdkreis erfüllenden Geist des Herrn« intendiert die Art der Vergöttlichung, wobei Schöpfer und Geschöpf nicht in eins zusammenfließen und das letztere gerade nicht der Entpersönlichung³⁴⁾ ausgesetzt wird. Es erfolgt kein Auslöschen des geschöpflichen Selbst. Das würde im origeneischen Denken, wo Gottesschau die Existenz des geschöpflichen Geistes besagt, mit einer pantheistischen Gleichsetzung

³³⁾ Siehe Anm. 20 oben.

³⁴⁾ Vgl. ComJoh I 28 (GCS 10, 36, 12ff.) mit PE 10, 2 (GCS 3, 320, 12–15) und PE 28, 8 (GCS 3, 380, 9f.). G. Gruber, ZΩH. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes, München 1962, kommt S. 187f. mit Anm. 42 zu dem Schluß, daß ἀνακραθῆναι bei Origenes auf die Art der Vergöttlichung so angewandt wird, daß Substanzen und Qualitäten sich zwar ineinander erstrecken, aber erhalten bleiben wie Feuer und Eisen. Damit scheidet eine Entpersonalisierung als Folge des ἀνακραθῆναι aus.

von Gott und Geschöpf zusammenfallen. Diese lehnt Origenes entschieden ab³⁵).

In dieser bisher erörterten Linie stehen auch die anderen Äußerungen zum Thema Gegenwart und Gemeinschaft mit Gott beim Gebet in »De Oratione«. »Wenn wir nun so beten«, sagt Origenes, »so werden wir offenbar nicht nur dem gerechten Gott begegnen, sondern auch dem Vater, da er sich von den Söhnen nicht trennt, sondern in dem Verborgenen von uns gegenwärtig ist, und sowohl auf es hinblickt, wie auch das in der Kammer größer macht, wenn wir ihre Türe zuschließen«³⁶). Hier bezieht sich der Alexandriner auf Mt 6, 6: »Du aber, wenn du betest, so gehe in deine Kammer und schließe die Tür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen, und dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir einst vergelten.« Sowohl der nähere Zusammenhang von Mt 6, 6, nämlich Mt 6, 1–6, als auch der Zusammenhang, in den Origenes die Anregung aus Mt 6, 6 deutend stellt³⁷), gebieten folgende Interpretation dieser Stelle. Origenes beabsichtigt mit dem »Gebet in der Kammer« ein konkret-anschauliches Beispiel anzuführen, für das, was vom NT hinsichtlich der rechten Art des Betens gefordert wird. Es handelt sich also zunächst um eine Vermahnung, es nicht so zu machen wie diejenigen, die in den Synagogen und an den Straßenecken sich öffentlich betend zeigen³⁸). Der Gegensatz zur Art des Betens in den Synagogen und an den Straßenecken ist das Gebet in den Kirchen, das der Heilige liebt, der sich auf dem geraden, engen und schmalen Weg befindet, nicht um sich den Menschen zu zeigen, sondern um vor dem Angesicht Gottes, des Herrn, gesehen zu werden³⁹). »Kammer« und das »Verborgene« sind synonyme Ausdrücke und meinen das Hegemonikon des Gläubigen. Die menschlichen Sinnesorgane werden als Türe zur »Kammer« gedeutet. Das Abschließen dieser Türe verhindert die Ablenkung des Hegemonikons (im Bild: der Kammer) nach außen

³⁵) CCels I 57 (GCS 2, 108, 7–10); ComJoh II 21 (GCS 10, 77, 25–78, 9). Besonders nachdrücklich wird ComJoh XIII 25 (GCS 10, 249, 5–12) eine Wesensgleichheit des Pneumatikers mit dem göttlichen Wesen zurückgewiesen.

³⁶) PE 20, 2 (GCS 3, 344, 28–345, 2).

³⁷) PE 21, 2 (GCS 3, 344, 9ff.).

³⁸) W. Gessel, Die Theologie des Gebetes 144–147.

³⁹) PE 20, 1 (GCS 3, 344, 1–6).

hin für den rechten Vollzug des Betens⁴⁰). Origenes kann nunmehr vom Beter behaupten: »er betet zu dem Vater, der das solcher Art Verborgene nicht flieht, noch verläßt, sondern in ihm wohnt; wobei auch der Eingeborene mit zugegen ist. Denn »ich und der Vater«, sagt er, »wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm nehmen«⁴¹). Das Kommen des Vaters mit dem Sohn versteht Origenes nicht im Sinne eines örtlichen Übergangs, sondern *μυστικώτερον*⁴²). Zum Verständnis des Gesagten ist die mehrfache origeneische Interpretation von Joh 14, 23 aufschlußreich. In PE 20, 2⁴³) legt der Alexandriner Wert auf die Feststellung, daß unser Schriftwort das Kommen des Vaters und des Eingeborenen sowie deren Einwohnung im Beter beweist. In PE 23, 1 und 2 erfährt derjenige, der das Wort Jesu liebt, die nämliche Gegenwart von Vater und Sohn. Die Begründung dafür liefert wieder Joh 14, 23⁴⁴). Es wird das Gebet und die Liebe zum Wort Jesu in gleicher Weise mit der göttlichen Gegenwart beschenkt. Eine weitere Verdeutlichung bringt Joh 14, 23 im Rahmen der Erklärung der Vaterunserbitte »Dein Reich komme«. Das Reich Gottes ist unter uns⁴⁵), in uns⁴⁶). Wer um das Kommen des Reiches Gottes betet, betet vernunftgemäß darum, daß das Gottesreich in ihm aufgehe, Frucht bringe und vollendet werde. Jeder Heilige nämlich wird von Gott regiert und gehorcht den geistigen Gesetzen Gottes, wobei er sich gleichsam wie eine Stadt, die gute Gesetze und eine gute Verfassung hat, verwaltet⁴⁷). Wieder darf der so Betende erfahren: »Zugegen ist bei ihm der Vater und mit dem Vater herrscht der Christus in der vollkommenen Seele«⁴⁸). Origenes gliedert das hier gemeinte Reich in das Reich Gottes und das Reich Christi, wobei letzteres die Vorbereitung auf das Reich Gottes darstellt. Das Reich Christi wird zum Reich Gottes vollendet. Näherhin versteht er unter Reich Christi

⁴⁰) PE 20, 2 (GCS 3, 344, 22ff.).

⁴¹) PE 20, 2 (GCS 3, 344, 24–28). Joh 14, 23.

⁴²) Vgl. in PE 23, 2: GCS 3, 350, 17ff. mit 350, 28ff.

⁴³) GCS 3, 344, 24–28.

⁴⁴) GCS 3, 350, 14–19.

⁴⁵) PE 25, 1 (GCS 3, 356, 29).

⁴⁶) PE 25, 2 (GCS 3, 358, 17).

⁴⁷) PE 25, 1 (GCS 3, 357, 1–5).

⁴⁸) PE 25, 1 (GCS 3, 357, 5ff.).

die zum Heil für die Hörenden gesprochenen Worte und die vollbrachten Werke der Gerechtigkeit und die übrigen Tugenden, während mit Reich Gottes der selige Zustand des Hegemonikon und die Ordnung der weisen Gedanken gemeint ist⁴⁹). Überschaute man die origenischen Erklärungen zu Mt 6, 6 und Joh 14, 23 seines Gebetslogos, dann ist feststellbar, daß Origenes von der Gegenwart Gottes, dem Kommen Gottes und dem Wohnungnehmen Gottes in Verbindung mit der Präsenz des Eingeborenen im Hegemonikon, also im Intellekt des Beters spricht. Es kommt Origenes darauf an, die im Hegemonikon der Seele liegende Fähigkeit zur Vergeistigung beim Vollzug des Gebetes als die von Gottes geistiger Art erforderte seelische Beschaffenheit zu erhellen und deren Nutzen herauszustellen. Der Gläubige erhebt schon durch die zum Beten notwendigen Voraussetzungen und durch das Gebet selbst sein Hegemonikon in das Licht und die Gegenwart Gottes. Gott antwortet auf dieses Bemühen, indem er in der Tat dem Hegemonikon seine Gegenwart mitteilt und es in den seligen Zustand versetzt, der Reich Gottes und damit volle Herrschaft Gottes ist. Die Erhebung der Seele, näherhin ihres Hegemonikons, hat ihre Sublimierung in die Gemeinschaft mit Gott zur Folge. So hört Gott auf sie und spricht zu ihr, ohne ihr selbständiges Hegemonikonsein aufzuheben. Die Seele, besser ihr Hegemonikon, akkuriert im Gebet die Gottebenbildlichkeit. Sie hat für den Augenblick des Gebetes den Zustand erreicht, zu dem sie erschaffen worden ist. Das ist der größte Nutzen, der dem Beter aus dem Gebet erwächst. Dieser Nutzen wird jedem recht Betenden gewährt, und zwar unabhängig von der Erhörung oder Nichterhörung in einem besonderen Anliegen.

In der nachdrücklichen Aufforderung zum Nachvollzug der Vaterunserbitte »Geheiligt werde dein Name, dein Reich komme« (Mt 6, 9f.; Lk 11, 2) zeigt Origenes das höchste Ziel des rechten Betens auf. Es ist dann erreicht, wenn das Stückwerk, das stückweise Erkennen vergeht und wenn »von Angesicht zu Angesicht« der Geist ohne sinnliche Anschauung zu dem Geistigen hingelangt ist, d. h. wenn der Mensch sich im Zustand der Vollendung befindet⁵⁰). Damit

⁴⁹) PE 25, 1 (GCS 3, 357, 9-12).

⁵⁰) PE 25, 2 (GCS 3, 358, 1-14).

verspricht Origenes dem recht Betenden die Präsenz Gottes in einer Form, die man in etwa als Vorgeschmack der *visio beatifica*, als selige Gottesschau wird bezeichnen können. Wollte man mit dem üblichen, allerdings vom Alexandriner nicht verwendeten, Begriff der »*unio mystica*«⁵¹⁾ diesen Sachverhalt fassen, dann wäre dies wohl zulässig. »Mystische Gottverbundenheit« ist der Sache nach im origeneischen Gebetslogos der jenseits jeden zweitrangigen psychologischen Phänomens gegebene Kontakt eines menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geist. Solch unmittelbarer, ungestörter Kontakt übersteigt alle natürlichen Mittel menschlicher Erkenntnis, d. h. er ist als »*unio mystica*« verstanden Zeichen und Begriff für die innerste Vereinigung mit Gott in der Liebe. Die durch aktive Hingabe und bewußt angestrebte Versenkung des innersten Kerns der Person (*Hegemonikon*) in Gott schließt aber ein völliges Aufgehen in Gott aus und wahrt damit die Selbstidentität der Person. Die Gefahr einer Entpersönlichung, einer ekstatischen Entweltlichung, ist somit vom Ansatz her gebannt.

Es verbleibt die Frage nach einer Theologie der Gebetsmystik im Gebetslogos. Ein Ja auf diese Frage würde voraussetzen, daß Origenes in seinem Werk »*De Oratione*« eine methodisch gewonnene, reflexe und systematisch erarbeitete Erkenntnis zum Thema Mystik vorgetragen, begründet und entfaltet hätte. Und gerade dies ist nicht der Fall. Wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben, schildert Origenes Phänomene, beschreibt Situationen und Erfahrungen, zu deren Nachvollzug er eindringlich auffordert. Diese dürfen im Sinne einer späteren Terminologie als mystisch eingestuft werden. Aber er theoretisiert diese Phänomene nicht und entwirft vor allem kein System. Möglicherweise wird man jedoch in PE 9, 2 und 10, 2 einen Ansatz erkennen, der mit den Augen der späteren christlichen Tradition betrachtet, einen bedeutenden Beitrag zu einer Theologie der Mystik geliefert hat.

⁵¹⁾ Eine vorzügliche Beschreibung dieses Phänomens bietet: C. J. Bruyère, *La vie spirituelle et l'oraison d'après la Saint Écriture et la tradition monastique*, Solesmes (1960) 221–240. Vgl. H. Crouzel, *Origène et la »connaissance mystique«* 526.