

# Die Idee der Freiheit in Philosophie und Sozialtheorie

unter Mitwirkung von Hartmut Grabst  
herausgegeben von Mamuka Beriashvili  
und Burkhard Mojsisch

 **SVH** Südwestdeutscher Verlag  
für Hochschulschriften

Inwieweit beeinflusst (1997)  
Burkhard Mojsisch (1997)

Die Idee der Freiheit in Philosophie und Sozialtheorie

# Die Idee der Freiheit in Philosophie und Sozialtheorie

unter Mitwirkung von Hartmut Grabst  
herausgegeben von Mamuka Beriashvili und  
Burkhard Mojsisch

Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften

### Impressum/Imprint (nur für Deutschland/ only for Germany)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Verlag: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG  
Dudweiler Landstr. 99, 66123 Saarbrücken, Deutschland  
Telefon +49 681 37 20 271-1, Telefax +49 681 37 20 271-0  
Email: [info@svh-verlag.de](mailto:info@svh-verlag.de)

Herstellung in Deutschland:  
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin  
Books on Demand GmbH, Norderstedt  
Reha GmbH, Saarbrücken  
Amazon Distribution GmbH, Leipzig  
ISBN: 978-3-8381-1557-3

### Imprint (only for USA, GB)

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this works is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Publisher: Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG  
Dudweiler Landstr. 99, 66123 Saarbrücken, Germany  
Phone +49 681 37 20 271-1, Fax +49 681 37 20 271-0  
Email: [info@svh-verlag.de](mailto:info@svh-verlag.de)

Printed in the U.S.A.  
Printed in the U.K. by (see last page)  
ISBN: 978-3-8381-1557-3

Copyright © 2010 by the author and Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften GmbH & Co. KG and licensors  
All rights reserved. Saarbrücken 2010

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
ARNOLD ZINGERLE	
Freiheit und Identität. Zwei Simmel-Lektüren .....	1
GABRIELE CAPPAI	
Kulturdeterminismus.	
Über den Zusammenhang von Kultur und sozialem Handeln .....	29
HANS JOAS	
Der Wert der Freiheit und die Erfahrung der Unfreiheit .....	43
EMSAR JGERENAIA	
Freiheit und Ordnung gegen die Ordnung in der georgischen Gesellschaft .....	53
GIGI TEVZADZE	
Thieves in Law: New Facts for the History of Social Control .....	73
TINA DOLIDZE	
Der freie Wille in der Hermeneutik des Origenes .....	87
BURKHARD MOJSISCH	
<i>Denken und Freiheit</i> in der Philosophie Meister Eckharts .....	113
TAMARA JAPARIDZE	
Freiheit als Metapher: Die Sprache Kants .....	131

## Inhaltsverzeichnis

TAMAR TSOPURASHVILI	
Die Idee der Freiheit bei F. W. J. Schelling .....	143
GURAM TEVZADZE	
Solomon Dodaschwili über die Bedingungen der menschlichen Freiheit .....	155
MAMUKA BERIASHVILI	
Zum Wesen der Freiheit. Bemerkungen zu Heideggers Begriff der Freiheit .....	177
SERGO RATIANI	
Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie und das Problem der Freiheit in der Philosophie Heideggers .....	187
GIGA ZEDANIA	
»Stimme des Freundes«. Sozialität und Freiheit in Martin Heideggers <i>Sein und Zeit</i> .....	199
NINO PIRZCHALAVA	
Die Liebes- und Freiheitsidee in der Kultur des Morgen- und des Abendlandes .....	207
Namenregister .....	225
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	229

## VORWORT

Vom 20. bis 24. Oktober 2003 fand in Tbilissi sowie in Signagi (Georgien) eine bilaterale Konferenz zum Thema *Die Idee der Freiheit in Philosophie und Sozialtheorie* statt. Das Ziel der Konferenz bestand darin, dem Freiheitsbegriff aus der Perspektive verschiedener Fachrichtungen – Philosophie, Soziologie und Sozialtheorie – nachzugehen. Die Beiträge in diesem Sammelband sind sowohl der historischen als auch der systematischen Entwicklung der Freiheitsidee gewidmet.

Die Freiheitsidee verdient deshalb besondere Beachtung, weil sie einen der Schwerpunkte in der europäischen Forschung darstellt und eine spezifische Bedeutung für den post-sowjetischen Raum besitzt. Der letzte Aspekt wurde vornehmlich in den Beiträgen der georgischen Soziologen thematisiert.

Die Konferenz wurde von der Ilia Universität Tbilissi in Verbindung mit der Ruhr-Universität Bochum und der Universität Bayreuth veranstaltet. Allen, die an der Realisierung des Buchprojektes beteiligt gewesen sind, sagen wir herzlichen Dank, besonders aber der VolkswagenStiftung für ihre großzügige Unterstützung der Konferenz. Freundschaftlicher Dank gebührt jedoch dem damaligen Rektor der Ilia Universität Tbilissi, Prof. Dr. Jurij Mosidze. Herrn Hartmut Grabst, Frau Marina Heier, Frau Tamar Tsopurashvili, auch den Herren Devi Dumbadze und Erekle Chigogidze sei ganz herzlich für die effiziente Durchsicht der zahlreichen Beiträge gedankt.

Bochum/Tbilissi, im Mai 2010

Die Herausgeber

TINA DOLIDZE

## Der freie Wille in der Hermeneutik des Origenes

Man liest im 2. Brief an die Korinther:

»Aber bis auf den heutigen Tag, wenn Mose gelesen wird, hängt die Decke vor ihrem Herzen [»ihrem« bezieht sich auf die Israeliten – T. D.]. Wenn Israel aber sich bekehrt zu dem Herrn, so wird die Decke (κάλυμμα) abgetan. Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit (ἐλευθερία).«<sup>1</sup>

Gemessen an den Normen eines logischen Diskurses ist dieser nicht vollständig explizierte Gedanke eine Glaubenserklärung, in der unsere Vernunft sich einiges plausibel zu machen versucht, darunter auch das Wichtigste: Wie vollzieht sich in der Wirklichkeit das Freiheitsideal des Apostels? Um die Beantwortung dieser Frage bemühten sich bereits jene Kirchenväter, die am Anfang der reflexiven Bibelhermeneutik standen und eine Theorie der normativen Schriftexegese erarbeiteten. Origenes ist unter ihnen der erste und zugleich der einflußreichste.

Seine an Paulus orientierte Bibelhermeneutik könnte man in gewissem Sinne auch als einen Kommentar zu den eingangs zitierten inhaltsreichen Worten aus dem 2. *Korintherbrief* bezeichnen. Denn wie für Paulus, so ist auch für Origenes das Wort der Schrift Grund und Grenze aller existentiellen Fragen, zumal bei einer so lebensbedeutsamen Kategorie wie der Freiheit. Von daher ist die Frage nach dem Begriff der Wahlfreiheit in der Bibelauslegung des Origenes ein Aspekt seiner gesamten Freiheitslehre, so daß die

<sup>1</sup> 2. Kor. 3, 15-17. Paulus vergleicht an dieser Stelle sein Amt als Apostel Christi mit dem des Mose und stellt beide einander gegenüber. Er entfaltet das Thema »Gesetz des Mose oder Freiheit in Christo« unter zwei einander abwechselnden Blickwinkeln: a) dem der biblischen Geschichte (als Mose die Gesetzestafel von Gott den Israeliten brachte, hängte er eine Decke vor sein Angesicht zum Zeichen der Verhülltheit vor der Herrlichkeit Gottes im Gesetz; das Ankommen Christi ist potentiell ein Ansehen der Herrlichkeit Gottes »ohne Decke«), b) dem des Schriftlesens (Decke des Buchstabens; das freie Verstehen). Für Paulus gehören beide Blickwinkel zu einer einzigen menschlichen Erfahrung, in der sie von einander unabtrennbar sind. Vgl. 2. Kor. 3, 7-18.

Deutung dieser ontologisch-anthropologischen Kategorie bei ihm von selbst den Problembereich der biblischen Hermeneutik einschließt.

## I. Der Begriff des freien Willens als Gegenstand der Origenesischen Hermeneutik

Zunächst empfiehlt es sich, einige Grundbegriffe der Origenesischen Theologie bezüglich der Freiheitsidee zu bestimmen, um die Gesamtstruktur der synkretistischen Lehre ins Auge zu fassen. Diese Struktur ist gerade in der Hermeneutik des Origenes wirksam.

Die Abhandlung »Von der Willensfreiheit« (3. Buch) in dem dogmatischen Systementwurf *Von den Prinzipien* ist eine in polemischer Form verfaßte Formulierung und Auflösung der traditionellen Aporien, die sich aus jenen Passagen des biblischen Textes ergeben, welche den Gedanken der Willensfreiheit des Menschen abzuwehren scheinen.<sup>2</sup> Die Aufhebung des Begriffes der Willensfreiheit in der Bibel ist nach Origenes sowohl gefährlich als auch unsinnig. Sie verneint zum einen in ihrer Konsequenz das Streben nach dem Guten wie nach einem Weg zu Gott, führt also zur Negation aller sittlichen Normen und letztlich zur Aufhebung der christlichen Religion; sie impliziert zum anderen, daß die Autoren der Bibel sich selbst in Widersprüche verwickelt haben könnten.

Mit Blick auf die großkirchliche Theologie unterscheidet Origenes zwischen Gott als dem eigentlichen Besitzer der Freiheit des Willens und dem Menschen, der nach dem biblischen Schema (Urzustand – Sündenfall – Auferstehung) diese Eigenschaft der Vernunftwesen in der Gegenwart beschädigt, sich jedoch durch das paradigmatische Handeln des Mensch gewordenen Wortes Gottes auf dem Weg der Besserung befindet.<sup>3</sup> In

<sup>2</sup> Entsprechend dieser Absicht trägt die Abhandlung nach Philocalia den Titel »Von der Willensfreiheit, sowie Auflösung und Deutung der Schriftstellen, die ihr zu widersprechen scheinen«. Vgl. ORIGENES, *De principiis libri IV - Vier Bücher von den Prinzipien*, hrsg., übers., mit kritischen u. erläuternden Anm. vers. von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976, S. 463, Anm. 1.

<sup>3</sup> Ein formelhafter Ausdruck in dem *Comm. in Joh.* I, 31 lautet, der Sohn Gottes habe die Gestalt des Sklaven angenommen, um den Sklaven der Sünde die Freiheit zu geben; vgl. ORIGENES, *Der Johanneskommentar*, in: Origenes Werke IV, hrsg. von E. Preuschen, [Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (= GCS), Bd. 10] Leipzig 1903, S. 41, 9. Vgl. ders., *Commentarius in Cantica Cantorum - Kom-*

der Kontroverse mit den Gnostikern, die das Absolut-Sein des göttlichen Willens anerkannten und im Zusammenhang damit die menschliche Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen nur für eine scheinbar wirkliche Wahl hielten, stellt Origenes die biblisch belegbare Mächtigkeit der menschlichen Wahlfreiheit in den Vordergrund. Diese Idee, die noch intensiviert wird, durchdringt die ganze Origenesische Theologie. In Übereinstimmung mit dem christlichen Glaubensinhalt sieht Origenes das Heil nicht durch die ontologische Ebenbildlichkeit realisiert, sondern durch die Aktivität der eigenen, freien Wahl des Menschen, wodurch dieser sich genau so von Sünde und Tod befreit, wie er einstmals durch seine freie Entscheidung den Sündenfall provoziert hat. Es ist daher durchaus folgerichtig, daß Origenes – darin wohl in Übereinstimmung mit den anderen Alexandrinern sowie den Kappadokiern – zunächst behutsam einen Unterschied zwischen dem formalen Begriff der Willensfähigkeit und der existentiell wichtigen Wahlfreiheit andeutet: Gott gibt den Menschen allgemein die Fähigkeit des Willens und Vollbringens (τὸ καθόλου θέλειν καὶ τὸ καθόλου ἐνεργεῖν) wie auch des Sich-Bewegens, aber die Menschen wenden selbst ihren Willen und das Vollenden entweder zum Besten oder zum Gegenteil an. Wir sind insofern Besitzer des freien Willens (αὐτεξούσιοι), als wir die freie Wahl (προαίρεσις ἐλευθερά) haben, das Licht oder die Finsternis zu akzeptieren.<sup>4</sup>

Das Dramatische der menschlichen Wahlfreiheit sieht dieses christliche Weltgefühl in der Instabilität unseres Willens zum Guten. Was Origenes als wissenschaftliches Rezept zur Lösung dieses Lebensproblems anbietet, liegt in dem philosophischen Gedankengut mit seiner ausgeprägten Begrifflichkeit. Dem Leser der Abhandlung *Von der Willensfreiheit* fällt ins Auge, daß die Hauptintention des Origenes darin besteht, dem Freiheitsbegriff gegenüber dem Determinismus einen breiten Wirkungsraum zu geben. Es läßt sich als eine Neuerung des Origenes bezeichnen, wenn er die universale Deutung des philosophischen Begriffes »Vorsehung« (πρόνοια) Gottes durch das »Vorherwissen«

*mentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen*, in: Origenes Werke VIII, hrsg. von W. A. Baehrens, (GCS, Bd. 33) Leipzig 1925, S. 224, 1-227, 12; ders., *De oratione* 26, Patrologia Graeca (= PG) 11, Sp. 500 B-505 A; ders., *Comm. in Rom.* 1, 1 u. 1, 17, in: *Commentarii in epistolam ad Romanos. Liber primus, liber secundus - Römerbriefkommentar, 1. und 2. Buch*, hrsg. und übers. von T. Heither, (Fontes Christiani 2,1) Freiburg 1990, S. 76, 14, S. 80, 19 u. S. 140, 26-142, 6.

<sup>4</sup> Vgl. ORIGENES, *De Principiis* III 1, 20: 234, 5-235, 8. Die Auslegung betrifft die Worte des Paulus in *Phil.* 2, 13: »Das Wollen und das Vollbringen ist von Gott.«

(πρόγινωσις) begrenzt, um die zwei Begriffe in ein transparentes Wechselspiel mit dem Begriff der Willensfreiheit zu setzen, wobei in dieser gedanklichen Struktur bei der Realisierung eines menschlichen Subjekts ein besonderes Gewicht auf dessen freie Entscheidung gelegt wird.<sup>5</sup> Gemäß Origenes weiß Gott im voraus, wer »Gefäß der Ehre« oder »Gefäß der Unehre« wird; er macht sie aber nicht selbst kraft seines Vorherwissens von Anfang an zu dem, was sie werden, »sondern er macht zu »Gefäßen der Ehre« die, die »sich gereinigt« haben, und zu »Gefäßen der Unehre« die, die es verabsäumt haben, sich einer Reinigung zu unterziehen.«<sup>6</sup>

Das Vorherwissen Gottes weist somit auf eine abwartende Grundeinstellung Gottes zum individuellen menschlichen Handeln hin, während die Providenz mit ihrer Vollendungssemantik die Wechselwirkung zweier anderer Begriffe impliziert. Origenes formuliert die Idee prägnant im *Römerbriefkommentar*: Gott kennt im voraus den freien Willen eines Menschen und entscheidet darum für ihn etwas Bestimmtes. Das

<sup>5</sup> Der Ansatz des dreiteiligen Schemas ist schon in der bilateralen Beziehung zwischen der Vorsehung und der freien Wahl im Platonismus vorgegeben; gleichwohl ist ohne Aussonderung des Begriffes »Vorherwissen« aus dem zu umfassenden Begriff »Vorsehung« der Wechselbezug zwischen dem Göttlichen und Menschlichen viel unklarer. Vgl. ALCINOOS (Albinus), *Didasc. Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. Wittaker, trad. par P. Louis, Paris 1990, XXVI, S. 179, 1 f. Plotin merkt an, πρόνοια im Sinne des Voraussehens (προόρασις) und Überlegens (λογισμός) Gottes enthalte in sich die Annahme der Entstehung des Weltalls und gelte deswegen für ihn nicht (*Enn.* III 2, 1, 10). Vgl. *Plotins Schriften*, übers. von R. Harder, Neubearb. mit griechischem Lesetext u. Anmerkungen v. R. Beutler und W. Theiler, Hamburg 1956-1960.

<sup>6</sup> ORIGENES, *De Principiis* III 1, 21 - *Vier Bücher von den Prinzipien* S. 549. In III, 1, 21-23 unternimmt Origenes eine Auslegung von *Röm.* 9, 18-21 (*Röm.* 9, 18-21 setzt das in *Röm.* 8, 28 begonnene Thema fort), die er im Anschluß an das folgende Zitat dieser Stelle unterbreitet: »So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstockt, welchen er will. Du sagst mir nun: was beschuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechten willst? Spricht etwa das Werk zu seinem Meister: Warum machtest du mich also? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren?« *De Principiis* III 1, 21 - *Vier Bücher von den Prinzipien* S. 543. – Die für die Verteidigung der Freiheitsidee schwierige Perikope erklärt Origenes hauptsächlich durch 2. *Tim.* 2, 20-21: »In einem großen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefäße, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren. So nun jemand sich reinigt, der wird ein geheiligtes Gefäß sein zu Ehren, dem Hausherrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet.« *De Principiis* III 1, 21 - *Vier Bücher von den Prinzipien* S. 547. Origenes formuliert die Synthese zweier unterschiedlicher Äußerungen: Während *Röm.* 9, 18-21 ein allgemeines Existenzbild des Sündenfalls und das göttliche Gnadenmotiv betont, hebt 2. *Tim.* 2, 20-21 die Rolle des menschlichen Willens hervor. Origenes bezieht sich in diesem Kontext auch auf die anderen Aussagen des Paulus (1. *Kor.* 5, 1-5; 2. *Kor.* 12, 21; 2. *Tim.* 1, 16-18; 2. *Kor.* 5, 10, 2), welche für ihn ebenfalls die Idee der Willensfreiheit des Menschen bei Paulus bezeugen. Das bedeutendste Textzeugnis ist aber 2. *Tim.* 2, 20-21.

Vorauswissen ist also das Erste, darauf folgt die Vorsehung; jedoch verursacht nicht das Vorauswissen die Vorsehung, sondern der freie Wille des Menschen selbst.<sup>7</sup>

Origenes schließt in *De Principiis* die Betrachtung des Themas mit der für ihn besonders wichtigen Dialektik der Synergese ab:

»Weder ist unsere Selbständigkeit (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ohne Wissen (ἐπιστήμη) Gottes, noch zwingt das Wissen Gottes uns zum Fortschritt, wenn nicht auch wir einen Beitrag zum Guten leisten. Weder ist unsere Selbständigkeit ohne Wissen Gottes und Gebrauch dessen, was er unserer Selbständigkeit angemessen gibt, so daß jemand ein Gefäß zur Ehre oder Unehre wird, noch schafft Gott allein jemand als Gefäß zur Ehre oder Unehre, wenn er nicht irgendeinen Stoff für den Unterschied in unserer freien Wahl hat, die entweder zum Besseren oder Schlechteren hinneigt.«<sup>8</sup>

Der von Origenes konsequent durchgeführte Standpunkt wurde bindend für die Väter der Ostkirche, wiewohl die Platonische Wiedergeburtstheorie, die den Hintergrund seiner Lehre von der Willensfreiheit bildete, als ein heterogenes Element für die Lehrverkündigung der Großen Kirche verurteilt wurde.<sup>9</sup> Auch wenn in dem Origenischen Gedanken der Synergia die voluntaristische Deutung der Kraft des menschlichen freien Willens maßgeblich zu sein scheint, ist hier der Einfluß der Paulinischen Gnadenlehre kaum zu bestreiten.

<sup>7</sup> Vgl. ORIGENES, *Comm. in Rom.* I, 3, S. 86, 11-88, 17; vgl. ders., *De Principiis* III 1, 17: 228, 22-29; III 3, 5: 262, 2-16.

<sup>8</sup> Vgl. ORIGENES, *De Principiis* III 1, 24: 243, 10-224, 3; die Übersetzung weicht hier von der Görgemanns ab (vgl. *De Principiis* III 1, 24 - *Vier Bücher von den Prinzipien*, S. 559 u. 561). Siehe auch *De Principiis* III 1, 19: 230, 14-234, 4.

<sup>9</sup> Die Idee der präexistenten Menschenseelen spiegelt sich in der Freiheitslehre des Origenes durch das terminologische Syntagma »vorausgehende Ursachen« wider (προεσβύτερά τινα αἰτία/prioris causae/praecedentes liberi arbitrii causae; siehe *De Principiis* III 1, 22: 239, 7; III 3, 5: 262, 5-6). Origenes spricht nämlich über die vorausgehenden Ursachen, die die beiden menschlichen »Gefäßtypen« herstellen. Sie sind also nicht von Gott prädestiniert, sondern bestimmen selbst in gewissem Sinne Gottes Pronoia, indem Gott in einem solchen konzeptuellen Zusammenhang tatsächlich die von der freien Wahl der Seelen festgelegte subjektive Entscheidung ausübt; als Folge führt dies zur Verminderung der göttlichen Wirkungskraft (vgl. *De Principiis* III 5, 5: 276, 6 f.). Zum Kriterium dafür, daß man sich den Gedanken der Präexistenz der Menschenseelen aneignen darf, nimmt Origenes die Perikopen der Hl. Schrift über die schon im Mutter-schoße oder in der Kindheit geistkräftig wirkenden menschlichen Seelen (siehe z. B. *Luk.* 1, 44; *Mark.* 9, 21; *App.* 16, 16; *Jer.* 1, 5-6; bei Jeremias steht sogar, daß Gott ihn »kannte, ehe er denn im Mutterleibe bereitet wurde«). Die These der subjektiven Wahl der Seele schließt aus Sicht des Origenes ein zyklisches Wiederkehren aus (vgl. *De Principiis* II 3, 4: 199, 4 f.).

Die Logos-Christologie des Origenes bildet eine Synthese der biblischen Überlieferung (Paulus, Johannes), der Logoslehre der Apologeten und der jüdisch-hellenistischen Logos-Spekulationen im Bereich der alttestamentlichen Exegese. In Übereinstimmung mit Paulus steht bei Origenes das gnadenhafte Sein in unmittelbarer Beziehung zur Christuslehre. Es ist jedoch als seine Innovation anzusehen, daß er die Logos-Christologie der vorherigen kirchlichen Tradition systemhaft und methodisch auf die Schriftauslegung ausgedehnt hat. So hat Origenes auch über die Gnadenlehre des Paulus als ein Zentralthema der von Gott inspirierten Schrift nachgedacht – die theoretischen Denksätze bei Philo und Clemens von Alexandrien lieferten ihm ohne weiteres einen guten Ausgangspunkt dafür.

In dem hermeneutischen Lehrvortrag *Von den Prinzipien* (4. Buch) erläutert er umfassend diese konzeptuelle Neuerung. Origenes legt den Grund und Sinn der Verfassung der von Gott inspirierten Schrift dar und erwähnt in diesem Zusammenhang die Doppelabsicht der Hl. Trinität.<sup>10</sup>

Vorerst beabsichtigte der Geist, nach der Vorsehung Gottes und durch das Wort Gottes den Menschen die unaussprechbaren Geheimnisse (ἀπόρρητα μυστήρια) durch ausgewählte Menschen – Propheten und Apostel – zu offenbaren. Ihren Erkenntnisgrund bildet wiederum die Kenntnis der Wahrheit über Gott und seine Absicht. Wer dies begreift, während er sich der Tiefe des vernunftmäßigen Sinnes der Wörter hingibt (τοῖς βάθει τοῦ νοῦ τῶν λέξεων αὐτὸν ἐπιδοῦς), wird des Ratschlusses (βουλή) des Hl. Geistes teilhaftig.<sup>11</sup>

Der hier dargelegte generelle Erlösungsplan wird durch die zweite spezifische Absicht des Hl. Geistes ergänzt: Der Geist unternimmt es, all diese göttliche Wahrheit den Menschen in verhüllter Form, und zwar in sinnlichen Bildern, zu verkündigen.<sup>12</sup> Die

<sup>10</sup> Vgl. *De Principiis* IV 2, 7-8: 318, 7-323, 2.

<sup>11</sup> Vgl. *De Principiis* IV 2, 7: 319, 2; vgl. IV 1,7: 302, 14: ὅλη αὐτὸν ἐπιδοῦ τῇ ψυχῇ τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ. Zum sonstigen Kontext dieser mystischen Aussagen siehe H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris 1961, S. 25 f., S. 36-46.

<sup>12</sup> Die hermeneutische Struktur des Origenes enthält bekanntlich drei Deutungsschichten (die geistige, die seelisch-ethische und die leibliche Schicht) gemäß der Einsichtskraft des Bibelexegeten. Die »leibliche« Ebene (die historischen oder gedanklichen Realitäten) sei letztlich spirituell und ethisch verständlich, denn sie ist in der inspirierten Schrift insofern gemeint, als sie nutzbar für den ethischen und geistigen Fortschritt des Menschen ist. Die absolute Gerichtheit des Textes auf das Geistige äußert sich ebenso darin, daß manches, was buchstäblich angenommen ist, tatsächlich keine Realität darstellt und sogar unmöglich und unvernünftig ist

göttliche Entscheidung ist dadurch verursacht, daß die Mehrheit der Menschen sich keine Mühe macht, die göttlichen Geheimnisse zu erforschen. Wegen dieser Faulheit der menschlichen Vernunft finden sich die lebenswichtigen Anweisungen nicht auf der Oberfläche des von Gott inspirierten Bibeltextes, sondern sind in der Form sprachlich-gedanklicher Geheimnisse kodiert.<sup>13</sup> So seien nicht nur die Schöpfungswerke, die Erschaffung des Menschen und die in der Bibel vorgetragene menschliche Geschichte, sondern sogar die Gesetzgebungen nicht einfach dem Wortlaut nach erfassbar. In allen diesen Fällen verweist die scheinbar einfache biblische Sprache auf den spirituellen Inhalt und macht gerade durch ihre zugängliche Ausdrucksweise die Bibel zu einem Weltbuch, das für gewöhnliche Menschen nutzbar ist.<sup>14</sup>

Die paradoxe Aussage über die Trägheit der Vernunft als Ursache der Verborgenheit der Heiligen Schrift erklärt sich aus der Anschauung des Origenes, daß das gnadenhafte Umwandeln des Menschen ein dauernder und schmerzhafter Prozeß ist. Es liegt ihm nahe, diesen Prozeß in den Termini der Paideia und Therapeia der griechischen Philosophie auszudrücken.<sup>15</sup> Gott als Erzieher und Arzt steht dem Menschen als einem Ungebildeten bzw. Kranken gegenüber. Das Ziel – die Erwerbung der Tugend – werde nur dann erreicht, wenn der Mensch sich seines eigenen Mangels bewußt werde und sich frei

(vgl. *De Principiis* IV, 3, 4-5: 328, 11-331, 17; *Comm. in Joh.* 10, 5, S. 175, 11). M. Reiser verweist mit guten Gründen auf die Notwendigkeit des präzisen Sprachgebrauchs bezüglich dieser hermeneutischen Struktur: der Alexandrinische Exeget redet eigentlich über die verschiedenen Dimensionen des Erfassens, nicht aber über den verschiedenen Sinn des Bibeltextes, da der Sinn des von und durch den Geist geschriebenen Textes nur geistig sei. Siehe M. REISER, »Allegorese und Metapher. Vorüberlegung zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik«, in: F. Sedlmeier (Hrsg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*, Würzburg 2003, S. 433-465, bes. S. 456-459. In diesem Zusammenhang ist beachtenswert, was Origenes selbst in Homilie II, 9 zum *Hohenlied* sagt: »... sapientia, cum pro intellectus? Sic varietate sit multiplex, in subiacenti una est« (ORIGENES, *Homélies sur Le Cantique des Cantiques*, introd. trad. et notes de O. Rousseau, Sources Chrétiennes 37, Paris 1966, S. 134).

<sup>13</sup> Vgl. *De Principiis* IV 2 8: 320, 3; die beiden Aspekte der Origeneseischen Hermeneutik (Gott läßt sich ausschließlich durch die geistige Erforschung der Hl. Schrift erfassen; in der geistigen Allegorese besteht das Heil für die gefallene Menschheit) finden ihre Prämisse bei Clemens von Alexandrien in *Stromata*; siehe dazu M. HARL, »Le langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs«, in: M. Harl (Hrsg.), *Le Déchiffrement du Sens. Études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*, Paris 1993, S. 29-58, bes. S. 34-35.

<sup>14</sup> In der Kontroverse mit Celsus legt Origenes Nachdruck gerade auf die universelle Heilsabsicht der von Gott inspirierten Schrift gegenüber dem elitären Charakter der Platonischen Philosophie; vgl. ORIGENES, *Contra Celsum* 6, 2, PG 11, Sp. 1289 B-1292 A.

<sup>15</sup> Siehe dazu H. KOCH, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus*, Berlin – Leipzig 1932.



dem göttlichen Erzieher/Arzt unterwerfe. Das ist eben die erworbene Tugend, die es dem Menschen ermöglicht, in den Geboten Gottes zu wandeln und seine Anweisungen zu befolgen.<sup>16</sup> Frei von allem Zwang bindet er sich an den göttlichen Ratschluß, weil er seinen eigenen Willen mit dem in dem Gesetz geäußerten Willen Gottes gleichzusetzen lernt. Die Idee, daß die Freiheit in der Gesetzmäßigkeit besteht, ist nicht neu; sie findet sich bereits bei Plato und kann im übrigen zum Gemeingut des antiken Denkens gerechnet werden. Ererben sollte Origenes sie jedoch von den Autoren des Neuen Testaments, vor allem von Paulus, aber auch von seinem Lehrer Clemens von Alexandrien.<sup>17</sup> Das Neue jener christlichen Idee der göttlichen Erziehung des Menschen in Freiheit ist unter anderem auch die Stätte der sittlichen Umwandlung: Sie geschieht in dem Alten und Neuen Bund zwischen Gott und Mensch, in denen der Mensch seinen wahrhaften – mit sich selbst identischen – Willen zu gewinnen erhofft.<sup>18</sup>

Im 3. Buch *Von den Prinzipien* fällt ein Beispiel der hermeneutischen Analyse ins Auge. Es erlaubt einen tieferen Einblick in das, was unter dem göttlichen Erziehungs- bzw. Heilungsvorgang im hermeneutischen Sinn zu verstehen ist, und in die Verknüpfung, in der dabei die zentrale Idee der Origenischen Allegorese – die Verhülltheit der Heiligen Schrift – mit dem Freiheitsbegriff steht.<sup>19</sup> Es betrifft die Deutung einer schwer zu interpretierenden Rede Christi aus den synoptischen Evangelien, die offenkundig gegen Gnostiker und Marcioniten ins Feld geführt wird. »... der Erlöser sagte, er«, und nun zitiert Origenes, »rede deshalb zu den Menschen draußen (τοῖς ἔξω) in Gleichnissen, damit sie mit sehenden Augen doch nicht sähen, hörten und doch nicht verstünden, auf daß sie sich nicht dermaleinst bekehrten und ihnen vergeben werde.«<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 15: 222, 7-223, 10. Rufinus kennzeichnet den so gearteten Willen des Menschen als vollen Gehorsam: »offerenti se atque in omnem oboedientiam mancipanti« (*De Principiis* III 1, 15: 222, 34); vgl. *Contra Celsum* 3, 61, PG 11, Sp. 1000 B-D.

<sup>17</sup> Vgl. Plato, *Ep.* 8, 354e; Alcinoos (Albinus), *Didasc.* XXVIII, S. 181, 19 f. Siehe auch H. PERLS, »Freiheit«, in: *Lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern – München 1973, Sp. 120-125; D. NESTLE, »Freiheit«, in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum (RAC)* 8, Sp. 269-306, bes. Sp. 274 u. 280-286.

<sup>18</sup> Siehe oben S. 87 und Anm. 1. A. Dihle bemerkt zu Recht: »... die antike Ethik kennt durchweg nicht den Willen als selbständige sittliche Potenz und damit nicht das Problem der Willensfreiheit in engerem Sinn« (A. DIHLE, »Ethik«, in: *RAC* 6, Sp. 683).

<sup>19</sup> Die ganze Erwägung: *De Principiis* III 1, 16-17: 223, 11-229, 7.

<sup>20</sup> *De Principiis* III 1, 16 - *Vier Bücher von den Prinzipien*, S. 519. Vgl. *Mk.* 4, 11-12: »Und er sprach zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draußen widerfährt es alles in Gleichnissen, damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch

Die Perikope könnte man zum einen aus der Sicht des gnostischen Determinismus so begreifen, daß es völlig in der Vorherbestimmung Gottes, nicht aber im freien Willen des Menschen liegt, ob er gerettet oder verdorben wird;<sup>21</sup> zum anderen könnte man diese Worte im Sinne von Marcions Urteil über den alttestamentlichen Welschöpfer als Ausdruck der Grausamkeit des evangelischen Gottes verstehen.<sup>22</sup>

Origenes lehnt beide Deutungen ab und setzt, um das verhüllt Gesagte auszulegen, zwei Interpretationsmöglichkeiten voraus. Beide sind geeignet, den gnadenwirkenden Charakter der Vorsehung Gottes in der Heiligen Schrift und die Initiative ihres Lesers freizusetzen. Als die subjektive Ursache der Verborgenheit kommt diesmal nicht mehr die Trägheit der Vernunft vor, sondern jenes biblische Motiv der menschlichen Undankbarkeit und des Stolzes.

In der ersten Interpretation hebt er die Prüfungsabsicht Gottes hervor.<sup>23</sup> Die Schrift sei für die »Menschen draußen« deswegen verhüllt, weil Gott die rasche Hilfe bei solchen Seelen absichtlich verschiebe; Gott wisse, daß man sich von der Sünde leichter heile, wenn man seine Geheimnisse unverschleiert hört; aber das könne für diese Menschen nicht nützlich sein, da sie die rechte Nutzung der neuen Existenzweise – des Heils – nicht kennen würden, so daß sie aufs neue und schneller ins vorige Dasein verfallen würden. So besteht die Hilfe Gottes für die »Menschen draußen« darin, daß er ohne seine Mithilfe die Willensfreiheit des Menschen gewähren läßt. *Philocalia* bietet aber noch eine andere Deutung der Verhülltheit unter Betonung der Erlösungsabsicht der pädagogischen Prüfung Gottes. Dabei arbeitet Origenes mit dem platonischen Lehrstück der

nicht verstehen, damit sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde« (*Das Neue Testament mit Erklärungen nach der Übersetzung Martin Luthers*, hrsg. von G. Baumbach, K. M. Fischer, Berlin – Altenburg, 1986); vgl. auch *Luk.* 8, 10; *Matth.* 13, 13-15.

<sup>21</sup> Zur Origenischen Kritik an der gnostischen Interpretationsmethode der Bibel siehe M. HARL, »Pointes anti-gnostiques d' Origène: Le Questionnement impie des Écritures«, in: *Le Déchiffrement du Sens*, S. 137-149. Die Theorie der absichtlichen Verhülltheit der Hl. Schrift und die allegorische Methode der Auslegung bildete sich gerade im Kontext des Kampfes gegen Häretiker heraus.

<sup>22</sup> Aus der Sicht der Marcioniten war der alttestamentliche Gott grausam im Gegensatz zum Gott des Evangeliums, den sie als ausschließlich liebenswürdig charakterisierten. In der Kritik an der Auffassung Marcions und seiner Anhänger zieht Origenes eben diese Rede heran, in der Christus sich durch seine Redeweise dem alttestamentlichen Gott nähert. Vgl. *Comm. in Rom.* 1, 18, S. 146, 21; 2, 13, S. 288, 7. Zu Marcions Einstellung: A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Berlin 1960, bes. S. 74-141; ders., *Dogmengeschichte*, Tübingen 1922, S. 77-78.

<sup>23</sup> Das klassische Beispiel für das Prüfungsmotiv Gottes (βάσανος) und die verfehlte Entscheidung des Menschen ist bei Origenes die Geschichte des Pharaos. Vgl. *De Principiis* III 1, 7: 204, 7 f.

präexistenten geistigen Welt: Die Verhülltheit sollte für solche »Menschen draußen« geschaffen werden, denen bereits die Buße als ein kathartisches Gefühl bekannt ist, die aber wegen ihrer Hinwendung zum Bösen »noch nicht die Zeit erfüllt« hatten, daß sie nach dem Verlust der göttlichen Fürsorge »zu einer beständigeren Reue berufen wurden«. <sup>24</sup> Im Anschluß an Paulus vertritt Origenes die Idee des ungemäßen Vorzugs der Gnade Gottes gegenüber den Menschen, wenn auch das menschliche Mitwirken im Prozeß der geistigen Metamorphose als ein invariantes Element einbezogen wird. Gott als objektive Ursache der Bekehrung läßt in seiner absoluten Freiheit einen Gnadenakt für die »Menschen draußen« zu, während sie subjektiv noch nicht dafür vorbereitet sind: Er gibt ihnen einen Anstoß, in die Gerechtigkeit seiner Vorsehung hineinzusehen, während sie noch nicht aufgehört haben, dieselbe zu tadeln, und hier geschieht im Zuspruch zum vorausgesetzten freien Gnadenakt ihre spontane Verwandlung. Indem sie sich von ihrem Aufbegehren befreien, verstehen jene Menschen, warum sie ein Dasein der »Menschen draußen« führen, und lernen somit, daß die Vorsehung Gottes zum Guten führt. Daraus folgt konsequenterweise ein hermeneutisch zu gewinnendes Verstehen: In der Verhülltheit der Bibel schimmere der heilsmäßige Sinn durch. <sup>25</sup> Es fällt auf, wie Origenes die in der Moderne so geschätzte Idee der Intertextualität zwischen der sinnlich-konkreten Geschichte der Menschheit und der Heiligen Schrift – dem Buch, in dem die menschliche Erfahrung geistig zu deuten ist – anwendet.

Wenn man die soteriologische Absicht der göttlichen Pädagogik in diesen beiden nicht abgeschlossenen Deutungen der biblischen Verhülltheit mit der Intention der Origenischen Hermeneutik in einen Sinnzusammenhang stellt, dann scheint die erwähnte spontane Verwandlung mit dem bekannten Lehrsatz über den Enthusiasmos vereinbar zu

<sup>24</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 17: 226, 11-15 - *Vier Bücher von den Prinzipien*, S. 525; vgl. III 1, 12-13: 214, 7-218, 14. III 1, 17: 228, 11-229, 4.

<sup>25</sup> Der Gedanke ist nicht klar formuliert, wie übrigens die ganze Auslegung dieser Bibelstelle. Über die Wechselbeziehung zwischen der Gnade Gottes und der Bekehrung der Ungläubigen liest man in *Philocalia*: ... τὴν ἀπολογία οὐκ εὐλογον οὖσαν ἐλέγξει βουλόμενος δίδωσι ταῦτα, ἃ οἱ μεμφομένοι τὴν διοίκησιν αὐτοῦ ἤτησαν· ἵνα μετὰ τὸ λαβεῖν οὐδὲν ἤττον ἐλεγχθέντες ὡς ἀσεβέστατοι τῷ μὴδ' οὕτως τῷ ὠφελείσθαι ἑαυτοῦς ἐπιδεδωκέναι, παύσωνται τοῦ τοιούτου θράσους, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο ἐλευθερωθέντες μάθωσιν... (*De Principiis* III 1, 17: 228, 11-229, 4). — Die unbegrenzte göttliche Gnade verbreitet sich auch auf die andere Kategorie der Sünder, die das Wort Gottes wegen besonderer Lebensumstände nicht gehört haben. Im Evangelium erscheinen sie unter dem Namen »Tyrier« (*Luk.* 10, 13); auch ihnen verspricht Origenes die Erlösung in der Perspektive der endgültigen Wiederherstellung des Geschöpfes. Vgl. *De Principiis* III 1, 17: 227, 3.

sein. Dieser Begriff bezeichnet zum einen den auf der Offenbarung beruhenden religiösen Schwung, den die biblischen Autoren erlebten, zum anderen auch ein durch die letzteren vermitteltes kongeniales Begreifen Gottes während einer tiefgründigen Schriftlesung. <sup>26</sup> Anders als im Falle des mit dem Begriff »Ekstase« belegten paganen Gotteinfühlens bleibt hier der individuelle Verstand des Menschen erhalten, so daß er bewußt und freiwillig mit dem Wort Gottes mitwirkt. <sup>27</sup> Die Idee der Synergia im Erfassen Gottes wird auch an mehreren anderen Stellen als Gnadenakt des dem Menschen zugewandten Gottes angenommen, indem das Subjekt des Erfassens als Zeuge des eigenen Innewerdens gezeigt wird. <sup>28</sup>

Den »Menschen draußen«, derentwegen die von Gott inspirierte Schrift in verhüllter Sprache verfaßt ist, stellt Origenes die »Menschen drinnen« (οἱ ἔσω) gegenüber. Die paulinische Antithese deutet den Unterschied im hermeneutischen Schrifterfassen. Die prinzipiell verschiedene Auffassungsgabe für das Gotteswort bei den zwei Denktypen liegt an der verschiedenen Beziehung der Lernenden/Kranken zu ihrem Erzieher/Arzt,

<sup>26</sup> Im Falle des geistig aktiven Schriftlesers bedient sich Origenes des metaphorischen Ausdrucks ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ (Spur der göttlichen Eingebung): »Wer sich aber sorgfältig und aufmerksam mit den prophetischen Worten befaßt und beim bloßen Lesen eine Spur (bei H. Karpp: einen Eindruck) von göttlicher Eingebung erfahren hat, der wird sich durch seine Erfahrung davon überzeugen (παθὼν ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἀναγινώσκειν ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὃν πάσχει πειθήσεται), daß die Worte, die nach unserem Glauben von Gott stammen, keine Schriftwerke von Menschen sind« (*De Principiis* IV, 1, 6 - *Vier Bücher von den Prinzipien*, S. 689; vgl. ebd., IV 1, 6: 302, 3). Rufinus ist explikativer: »... in eo ipso dum legit et diligentius intuetur, certum est quod ab aliquo diviniore spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscat non humanitus esse prolatus eos, quos legit, sed dei esse sermones« (ebd., IV 1, 6: 302, 18-21). Die ganze Passage: *De Principiis* IV, 1, 6-7: 302, 1-303, 1. Die Überlegung von ἴχνος ἐνθουσιασμοῦ ist tatsächlich ein Kommentar zu 2. *Kor.* 3, 1-18. Vgl. auch den Kommentar zu diesem Paulinischen Gedanken in *De Principiis* I 1, 2: 18, 9-19.

<sup>27</sup> H. Crouzel untersucht umfassend den typisch christlichen Charakter der Eingebung Gottes bei Origenes. Vgl. H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, S. 184-208. Nach H. de Lubac liegt in dem Lehrstück von der Inspiration der Nachdruck auf der Freiheit und Sittlichkeit des menschlichen Subjekts (Vgl. H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. und engl. von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968, S. 352, zum Inspirationsthema im allgemeinen ebd., S. 347-357). — Wenn Origenes in der nicht recht klaren Auslegung der Rede Christi betont, wie die Gottesgnade auf die »Menschen draußen« wirkt, beabsichtigt er nicht, die subjektive Vorgegebenheit der geistig-ethischen Verwandlung zu beschreiben. Die Erwägung findet aber eine Parallele in *De Principiis* III 1, 12: 214, 7-217, 3. Hier betont Origenes die paulinische Selbstverurteilung des Menschen als die Voraussetzung des von Gott bescherten spontanen Heils. Der Mensch übt, sich selbst zu verurteilen und seine eigene Schwäche zu spüren. In dieser Weise wird er davor behütet, sich einzubilden, es sei sein geistiges Verdienst, was ihm in Wirklichkeit als Gabe Gottes gegeben wird. Vgl. auch ebd. III 1, 15: 222, 7f.

<sup>28</sup> Vgl. z. B. *De Principiis* III 1, 12: 216, 1 (... τυχῶσιν ὁδοῦ θεραπείας); III 1, 19: 230, 14-234, 4; II 3, 3: 118, 16; *Comm. in Rom.* 2, 5, S. 190, 4; *Comm. in Cant. Cant.*, S. 216, 25-31.

denn Erziehen und Heilen lassen sich erst durch den Glauben hervorbringen: Während die »Menschen draußen« das von Gott Gesagte zunächst entfernt und undeutlich an der Oberfläche der Parabel »hören«, weil sie nicht glauben, »hören« die »Menschen drinnen« es deutlich, weil sie durch ihren Glauben in den inneren Sinn des Gesagten hineinsehen können.<sup>29</sup>

Die Umkehr zum Guten ist zu sehen vor dem Hintergrund der Origenischen Anthropologie mit ihrer paulinischen und zugleich platonischen Teilung des Menschen in »den inneren und äußeren Menschen« und der darauffolgenden Lehre von der Teilhabe des Menschen an Gott gemäß seiner inneren, geistigen Natur. Nach dieser Auffassung trägt jeder Mensch, sei er Gläubiger («Mensch drinnen») oder stehe außerhalb des Glaubens («Mensch draußen» und »Tyrier«), in sich die beiden Aspekte seines Wesens. Den Prozeß der freiwilligen Wandlung vom äußeren zum inneren Menschen betrachtet Origenes in den Termini des philosophischen Intellektualismus als vernunftmäßiges Sichselbst-Konstituieren zum Guten: Die menschliche Seele, sofern sie Vernunft enthält, hat Anteil am geistigen Wesen der Dreifaltigkeit; sie besitzt die geistige Fassungskraft, Gott zu erkennen, wenn auch in unterschiedlichen Stufen – je nach ihrem Eifer in Einsicht und Erkenntnis.<sup>30</sup> In Anlehnung an die stoisch-spätplatonische Seelenlehre sucht Origenes das Kriterium der rechten Entscheidung in der menschlichen Vernunft (λόγος). Rufen die äußeren Ereignisse unsere Vorstellungen (φαντασίαι) hervor und ist dies nicht zu vermeiden, so ist der Beurteiler der Ereignisse und der Vorstellungen die menschliche Vernunft. Sie untersucht jene aufgrund der eingeborenen Prinzipien (ἀφορμαί), die das Gute vom Bösen unterscheiden können. Es gehört zur Fähigkeit der Vernunft, jenen Prinzipien in der Entscheidung zum Guten zu folgen. Es wird also angenommen, daß das Leitorgan der Seele (Hegemonikon) bestimmten äußeren Umständen aus bestimmten überzeugenden Gründen zustimmt oder sie ablehnt.<sup>31</sup> Origenes

<sup>29</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 17: 227, 4; vgl. III 1, 15: 222, 9 f. Das Begriffspaar *οἱ ἔξω / οἱ ἔσω* sollte im neutestamentlichen Sprachgebrauch eine übliche Bezeichnung für Gläubige und Ungläubige sein; vgl. *1. Kor.* 5, 12-13.

<sup>30</sup> Den Bezug der individuellen menschlichen Vernunft zum ersten Prinzip der Erkenntnis faßt Origenes eher ontologisch. Vgl. *De Principiis* IV 4, 9: 362, 2-363, 13.

<sup>31</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 3-5: 197, 9 – 201, 6. *λόγος* und den stoischen Begriff *ἡγεμονικόν* verwendet Origenes gleichartig; die beiden Termini korrespondieren weiterhin mit dem immanenten *νοῦς* des späten Platonismus. Was *φαντασίαι* angeht, so gehört dieser Begriff bei den Stoikern und auch im späten Platonismus zum

beharrt auf der rationalen Deutung der Willensfreiheit, obwohl er weiß, daß die falsche freie Wahl auch bei denen stattfindet, die in der Entscheidung zum Guten geübt sind.<sup>32</sup> Versteht man die Lebenstäuschung als der göttlichen Pädagogik zugehörig, wird die Umkehr zur Vernunft wiederum dank dem Gnadenakt Gottes möglich. Die Parallelität zwischen der philosophischen und der Paulinischen Auffassung über die sich beurteilende Seele ermöglicht eine Synthese des philosophischen Lehrstücks mit der Gnadenlehre des Paulus. Die Aktivität des menschlichen Geistes ist nach Origenes souverän im Prozess des geistigen Fortschritts, jedoch wird sie ohne Mithilfe Gottes nie zu Ende geführt. Deswegen sieht er in Anlehnung an die Paulinische Gnadenlehre den ganzen geistigen Aufstieg als das Werk Gottes an.<sup>33</sup> So flankiert der Gnadenbegriff im *Johanneskommentar* Anfang und Ende der geistigen Vollendung: Nicht nur die erworbene Tugend sei eine Gnade Gottes, sondern auch unsere Freiheit zur Entscheidung für die Tugend sei zugleich eine solche Gnade, so daß dies »bei Gott ein Übergeben der Gnade statt Gnade bedeutet.«<sup>34</sup>

sinnlischen Teil der Seele. Zeno definiert sie als Eindruck von außen. Siehe CICERO, *Acad. post.* I, 11, 40-42, in: M. Tullius Cicero, *Scripta quae manserunt omnia*, ed. C. F. Müller, IV 1, Leipzig 1904. Es ist eine stoische Ansicht, daß ein Sinnbild (*φαντασία*) im Hegemonikon zu einem intelligibelen Bild (*εἰκονία*) verarbeitet wird. Die Origenische Überlegung stimmt hier mit der stoischen Psychologie bis in den Wortlaut hinein überein; für weitere Hinweise siehe H. GÖRGEMANN und H. KARPP, *De Principiis - Vier Bücher von den Prinzipien*, S. 469, Anm. 10-12; zu dieser philosophisch-begrifflichen Erfassung der Seelenarbeit bei Origenes siehe A. DIHLE, »Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie«, in: F. von Lilienfeld und E. Mühlenberg (Hrsg.), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, S. 9-31, bes. S. 20-25; siehe auch die Anm. zum Beitrag, S. 90-94.

<sup>32</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 5: 200, 13; III 1, 12: 214, 8. Origenes verbindet in seiner Anthropologie die rationalistische Auffassung der Griechen mit der christlichen Willenslehre. Der christliche Willensbegriff bewertet das Wollen, nicht das Erkennen als wichtigste Kraft des Hegemonikon, so daß das Wollen als eine von der Erkenntnis des erstrebten Zieles unabhängige, sogar dem Verstand vorausgehende seelische Kraft vorkommt (siehe A. DIHLE, *Ethik*, in: *RAC*, 6, Sp. 750-752). Der Paulinischen Psychologie kommt Origenes dort näher, wo er über eine spontane sittliche Kraft, wie sie der judaistisch-christliche Gewissensbegriff bezeichnet, über das »reine Herz« oder die Gnade spricht. Viel kritischer, und darin auch mehr alttestamentlich, ist Philo in seiner Einschätzung des menschlichen Verstandes, wenn er neben der sinnlichen Wahrnehmung auch dem Verstand die Zuverlässigkeit abspricht, da die erste uns täuschen, der zweite aber zum Wahnsinn führen kann. Die richtige Wahrnehmung und der Verstand sind also kein Verdienst des Menschen, sondern eine Gabe Gottes. Vgl. *De conf. ling.* 122-127, in: PHILO, *Works in ten volumes with an Engl. transl.* by F. H. Colson and G. H. Whitaker, v. IV, (Loeb Classical Library) London 1968, S. 78; analog dazu vgl. oben, Anm. 27, die Ansicht des Origenes über die menschliche Vernunft.

<sup>33</sup> Vgl. *De Principiis* III 1, 19: 232, 1-14; III 2, 5: 253, 28.

<sup>34</sup> *Comm. in Joh.* Fr XI, S. 493, 19; vgl. *Comm. in Joh.* VI, 6, S. 114, 6; *De orat.* 1-2, PG 11, 416 A-417 A. Zur Gnade als Erkenntnisgrund für die richtige Annahme der Schifftworte siehe *De Principiis* IV 2, 3: 310, 7.

Will man ein Restümee zum Thema des freien Willens in der biblischen Hermeneutik des Origenes geben, so empfiehlt es sich, folgendes hervorzuheben: Nach der Origenischen Metaphysik der Freiheit<sup>35</sup> fungiert die Vorsehung Gottes in der Hl. Schrift als ein genereller Heilsplan, was allerdings impliziert, daß Gott in seinem Vorherwissen den idealen Leser des Lebensbuches konstituiert, während der letztere in freiwilligem Gehorsam den Sinngefügen Gottes folgt und in dieser Weise sich allmählich von dem stofflichen Weltgebilde befreit. Damit wird in der Origenischen Hermeneutik die Metaphysik der Freiheit mit der Metaphysik der Sprache vereint.

## II. Die Origenische Hermeneutik als Gegenstand der Willensfreiheit

Nun lohnt es sich, einen kurzen Blick auf die Entschlüsselungsmethode der den Menschen geistig konstituierenden Hermeneutik des Origenes zu werfen und zu fragen, ob und wie sich die von ihm bevorzugte Kategorie der Willensfreiheit in seiner Bibelexegese bemerkbar macht. Von vornherein ist zu erwarten, daß die ganze Struktur der von Origenes entworfenen biblischen Wissenschaft auf das Ideal der gnadenhaften Freiheit der Vernunft zielt. Dieser einheitlichen Intention dürften sich die für eine adäquate Textinterpretation nötigen Kriterien unterordnen,<sup>36</sup> die zum einen auf den Grundmerkmalen

<sup>35</sup> Theo Kobusch stellt Origenes als einen Begründer der genuin christlichen Metaphysik – einer praktischen Metaphysik – dar. Ihr zufolge wird die menschliche Seele gemäß ihrer freien Entscheidung einer ethisch-geistigen Metamorphose unterzogen. Im Kontext des Glaubensinhalts zielt sie ja auf eine Selbstbestimmung des Menschen in der Liebe zu Gott und in der liebenden Beziehung zum Nächsten. Diese Art der Metaphysik erstrebt also eine von dem inneren Gesetz der Sittlichkeit (Würde) gestaltete Handlungsfreiheit als Lebensform. Man könnte durchaus sagen, daß die christlich geprägte Epektasis-Metaphysik des Origenes schon diejenigen Grundelemente enthält, aus denen dann im christlichen Mittelalter die Metaphysik der Freiheit zusammengefügt wird. Die historische Resonanz der Lehre scheint wohl unbestritten zu sein. Vgl. T. KOBUSCH, »Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zum Zusammenhang zwischen der Renaissancephilosophie und der Patristik. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie«, in: *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), S. 94-105.

<sup>36</sup> Zu einer ausführlicheren Untersuchung der Grundzüge der hermeneutischen Methode vgl. T. DOLIDZE, »Glaube als Erkenntnis bei Origenes«, in: W. Geerlings und C. Schulze (Hrsg.), *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Neue Beiträge zu seiner Erforschung*, (Clavis commentariorum antiquitatis et medii aevi 3) Leiden 2004, S. 185-211.

des biblischen Textes und zum anderen auf der Vorstellung vom idealen Bibelleser beruhen.

### II.1 Die Verkündigung als eine informative Form der Bibel

Die Bibel ist nach Origenes also »ein Ort«, wo der Mensch dem Wort Gottes seinem Eifer und seiner Fähigkeit entsprechend begegnet. Dort kann er die Wahrheit erfassen, jedoch ganz anders, als dies in einem logisch-diskursiven Gedankengang geschieht. Aus der Sicht des alexandrinischen Theologen zielt der von Gott inspirierte Text seiner inneren Einrichtung nach nicht darauf, seinen Leser mittels einer Beweisführung zu überreden; er tritt ihm entgegen als eine bloße Verkündigung, die nur jenem etwas mitteilt, der sich ihm freiwillig hingibt.<sup>37</sup> Hierbei fällt ein toposartig gebrauchter Satztyp der Origenischen Exegese auf, der in den unterschiedlichen Varianten seines Vorkommens dem Muster »Wenn Du durchschauen kannst ..., wirst Du einsehen« folgt. Man kann ihn wohl, wie Erwin Schadel, als einen Ausdruck der Origenischen Sprachmystik auffassen, als einen hermeneutischen Schlüssel, mit dem der Exeget die geistigen Kräfte des Zuhörers/Lesers aufruft und ihm den Anstoß gibt, in das hineinzusehen, was ihm, anders als in einem logischen Diskurs, nicht als eine explizite Einstellung in den Weg tritt.<sup>38</sup>

### II.2 Paradoxa der Bibel

Die Theologie des Origenes stellt in aller Schärfe die paradoxe Grundstruktur der christlichen Gotteserkenntnis heraus, und zwar im christologischen (Gott ist nicht erkennbar, dennoch erkennt man ihn in Christus), bibliologischen (Gott ist unaussprechbar, doch offenbart er sich in der Bibel) und soteriologischen (obwohl der Mensch berufen ist,

<sup>37</sup> Vgl. *De Principiis*, S. 693, 4,1,7: 304,5. Vgl. 1 Kor. 2, 4-5.

<sup>38</sup> Vgl. ORIGENES, *Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien*, eingel., übers. und erläut. von E. Schadel, Stuttgart 1980, S. 35. Dort finden sich in Anm. 73 weitere Hinweise zu Texten des Origenes.

Gott zu erkennen, irrt er, bis Gott ihm entgegenkommt) Sinne.<sup>39</sup> Gerade in der vermeintlichen Paradoxie sieht der alexandrinische Exeget eine Hauptform der Verhülltheit des biblischen Textes.<sup>40</sup> Sie läßt sich in den Widersprüchen zwischen verschiedenen Stellen der Bibel erkennen, und dementsprechend ist sie in der inhaltlichen Dimension des Textes ebenso erkennbar<sup>41</sup> wie im Mißverhältnis zwischen dem buchstäblichen Sinn der jeweiligen sprachlichen Aussage und ihrem sakralen Inhalt.<sup>42</sup> Im Anschluß an Philo führen gemäß Origenes alle Paradoxa zum Nachdenken.<sup>43</sup> Was dem gewöhnlichen Verständnis als widersprüchlich erscheint, wird sich als zusammenhängend erweisen, wenn man es nur vom Sprachgehalt der Bibel aus als Stütze für die freie Abstraktion betrachtet.

### II.3 Die Bibelsprache als homonyme Sprache

Beim zweiten Typ der Paradoxa – der Diskrepanz zwischen einem sinnlich-bildlichen Bezeichnenden und einem geistig-abstrakten Bezeichneten – kommt ein zweites Merkmal der hermeneutischen Allegorese ins Spiel: die Homonymie der biblischen Sprache. Die These der Origenesischen Wissenschaft, die biblische Sprache sei eine homonyme Sprache, ist insofern sehr wichtig, als sie zum einen den anagogischen Charakter der biblischen Allegorese trifft, zum anderen aber bezweckt, die Allegorese der analytischen Denkweise zu unterlegen. Im Begriff der Homonymie ist Origenes nichts anderem verpflichtet als dem philosophisch-rhetorischen Bildungserbe, dessen traditionellen Sinn er

<sup>39</sup> Siehe dazu H. CROUZEL, *Origène et la »connaissance mystique«*, S. 84-152.

<sup>40</sup> Mit *παράδοξος*/ *παράδοξα* bezeichnet Origenes vornehmlich etwas Zauberhaftes, von der natürlichen Ordnung Abweichendes sowie die schwer zu erfassenden biblischen Aussagen, die die göttliche Wahrheit andeuten. Die Bedeutung von Widerspruch / Diskrepanz tragen bei ihm eigentlich die Termini *ἀδύνατα*, *σκάνδαλα*, *προσκόμματα*, *διαφωνία*, *ἀσυμφωνία*, *ἀντικείμενα*, *ἀπεμφαινόμενα*, *ἐπαπορεύειν*, *ἐναντιότης*.

<sup>41</sup> Siehe z. B. oben, S. 90, Anm. 6; S. 92 f.; S. 93 ff.; S. 94, Anm. 20.

<sup>42</sup> Paradoxa solcher Art bezeichnen durch die buchstäblich angenommenen unsittlichen Handlungen einen moralischen Inhalt. Unter zahlreichen Beispielen nennt Origenes folgende: Lot verkehrte geschlechtlich mit seinen Töchtern (*Gen.* 19, 30 ff.), Abraham hatte zwei Frauen (*Gen.* 16), Jakob war mit zwei Schwestern verheiratet, dabei gebaren ihm zwei Mägde Kinder (*Gen.* 29, 15-30, 24); siehe *De Principiis* IV 2, 2: 309, 4; vgl. *Contra Celsum* 4, 48, PG 11, Sp. 1105 B.

<sup>43</sup> Siehe H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris 1950, S. 150-166.

allerdings in dem Maße erheblich veränderte, in dem er dieses Erbe der Intention seiner eigenen Wissenschaft anpaßte. Dieser Begriff ist ein gutes Beispiel dafür, wie Origenes das Tradierte zu modifizieren vermochte.<sup>44</sup>

Im Rahmen der ontologischen Auffassung der Sprache bei Origenes bedeutet der Begriff *ὁμώνυμα* etwas anderes als einen ausschließlich logischen Bezug von gleichnamigen und dem Wesen nach verschiedenen Dingen, wie es Aristoteles lehrte;<sup>45</sup> er verweist auch nicht eigens auf eine Analogie zwischen verschiedenen Dingen vermittle einer gemeinsamen Eigenschaft<sup>46</sup> und kann nicht einmal im Sinne der platonischen Tradition als eine ontologisch gefaßte Begriffsdiärese verstanden werden.<sup>47</sup> *ὁμώνυμα* in der Origenesischen Hermeneutik sind zwei oder mehrere Gedankendinge, die außer auf die Verschiedenheit auf die Ähnlichkeit zwischen Geistigem und Sinnlichem hindeuten können. Daher ist die hermeneutische Homonymie von der dialektischen Mobilität des Denkens angeregt, indem sie die menschliche Vernunft zwischen Differenz und Ähnlichkeit sich frei bewegen läßt. So handelt es sich bei ihr um eine Polysemantik des Vokabulars, bei der sogar die semantischen Polaritäten mit einem Wort bezeichnet werden können, etwa, wenn im *Römerbriefkommentar* die Begriffe »Gesetz«, »Tod«, »Israel«, »Beschneidung« und andere gemäß Origenes manchmal zur sinnlichen Welt, manchmal zur geistigen Welt gehörige Gedankendinge bezeichnen, so daß die buchstäbliche und die geistige Bedeutung einander entgegengesetzt sind. Das Erfassen des rechten Bibelsinnes hängt davon ab, wie geschickt der Interpret den Übergängen des biblischen Autors nachgeht. Der aristotelischen Deutung der äquivoken Worte diametral entgegen steht nun aber das, was Origenes mit dem Begriff *Homonyma* in dem Prolog des *Kommentars zum Hohelied* bezeichnet:

»In den Heiligen Schriften sind anhand der Homonyme, d. h. der gleichen Benennungen, tatsächlich die identischen Worte, die Glieder des äußeren Menschen und die Teile und Affekte

<sup>44</sup> Dazu T. DOLIDZE, »Glaube als Erkenntnis bei Origenes«, S. 204-210.

<sup>45</sup> Ein klassisches Beispiel bei Aristoteles in *Cat.* I, 1a 1: »Lebewesen« bezeichnet sowohl einen Menschen als auch einen gemalten Menschen oder ein Tier.

<sup>46</sup> So versteht etwa Arist. in *Eth. Nic.* I 6, 1096b26 verschiedene gute Dinge als nach Analogie mit dem Begriff des Guten benannt.

<sup>47</sup> So z. B. bei Alcinoos, wenn er verschiedene Tugenden betrachtet. Siehe Alcinoos, *Didasc.* XXX, S. 183, 17; vgl. die Aristotelische Kritik der platonischen Idee in *Eth. Nic.* I 6, 1096a11 f.

des inneren Menschen bezeichnet und dies in der Weise, daß sie nicht nur nach Worten, sondern auch selbst nach Dingen miteinander verglichen werden.<sup>48</sup>

Diese neue, mystisch-geistige Definition der Homonymie kann man formal mit der Deutung der Synonyma in den aristotelischen »Kategorien« verknüpfen.<sup>49</sup> Eigentlich äußert sie *expressis verbis*, was in der Binnenstruktur der hermeneutischen Homonymie liegt, da der Begriff »wissenschaftlich« erklärt, wie über die sinnliche Diskrepanz zu einem einheitlichen (göttlichen) Sinn übergegangen wird. Auch die oben angeführten Worte aus dem *Römerbriefkommentar* eliminieren, nachdem über ihre semantische Entgegensetzung nachgedacht worden ist, das Sinnlich-Bezeichnende zugunsten des Geistig-Bezeichneten. Damit ist aber das Gesagte in eine geistige Metapher verwandelt. In gleicher Weise sind die Anthropomorphismen Gottes, die Lexika der sinnlichen Liebe und die gesamte Beschreibung der metaphysischen Welt als eine ausgedehnte Metapher zu fassen. Die homonymische Auffassung der biblischen Sprache gestattet demnach der menschlichen Vernunft zum einen eine freie Bewegung unter dem Gesichtspunkt der wesentlichen Differenz, zum anderen ruft sie dieselbe zum Aufschwung ihrer Kräfte auf, um ihrer Bestimmung gemäß in einem Metatext der geistigen Metaphern zu wandeln.

#### II.4 Das Konnotationsprinzip

Die Darstellungsweise der biblischen Sprache ist auch unter einem anderen Blickwinkel frei: Sie erhebt keinen Anspruch auf strenges Denotieren im Sinne eines Gebunden-Seins an die semantischen Begriffsgrenzen, wie es bekanntlich in der logisch-diskursiven Sprache der Fall ist. Vielmehr beabsichtigt sie, die unfaßbare und unaussprechbare Fülle Gottes verschiedenartig zu umschreiben, so daß von der Vielzahl dieser Umschreibungen keine einzige, deren Metaphorik zutreffend ist, überflüssig ist. Hier wirkt eine in weitem Sinne zu fassende Konnotation, sei sie in einzelnen Metaphern oder in bestimmten metaphorischen Gestalt-/ Bildergruppen ausgedrückt. Sie korrelieren mit-

<sup>48</sup> Comm. in Cant. Cant., S. 64, 17.

<sup>49</sup> Vgl. *Cat. I*, 1a6.

einander und spiegeln zusammen die verschiedenen Aspekte der nicht affirmativ faßbaren Einheit Gottes wider.<sup>50</sup> In der Form der einzelnen Metapher ist die so gefaßte Konnotation präsent im *Johanneskommentar*, wo Origenes im Kontext seiner einflußreichen Theorie von den menschlichen Konzeptionen (ἐπινοια) die zahlreichen Metaphern als in der sprachlichen Dimension zerteilte Einheit der göttlichen Natur interpretiert; jede von ihnen ist eine partielle, aber Christus ganz entsprechende Bezeichnung.<sup>51</sup>

Im *Kommentar zum Hohenlied* sowie in den Homilien zu dieser Schrift Salomons geht Origenes daran, eine neue christliche Metaphysik in ihrem doppelten – individuellen und universalen – Charakter auszubilden und stellt die mystische Hochzeit der gereinigten Seele mit dem Wort Gottes und der lauterer Kirche mit Christus synoptisch dar.<sup>52</sup> Gemäß Origenes' Beurteilung der Sprache des *Hohenliedes* hat in der komplexen Metaphorik Salomons eine Gestalt gleichzeitig viele Sinndeutungen: Die Braut symbolisiert simultan die Seele Salomons und überhaupt eine gottähnliche Seele und die ideale Kirche der Zukunft, während der Bräutigam den ihr in Liebe zugewandten Logos Gottes bzw. Christus darstellt. So bezieht diese Symbolik auch ein, daß neben den Protagonisten der mystischen Liebeshandlung auch die Gefährten des Bräutigams – Propheten, Gesetz (das in diesem Kommentar personifiziert ist) Apostel und andere der Kirche dienende, geistig fortgeschrittene Personen – abwechselnd präsentiert werden; ähnlich sind die Freundinnen der Braut gleichzeitig die jungfräulichen Seelen der gewöhnlichen Gläubigen und mithin die gespaltene Kirche vor ihrer eschatologischen Vereinigung. All diese reiche, vielschichtige Metaphorik ergibt ein reizendes Spiel der konnotierenden Bedeutungen in der Origenischen Auslegung der Schrift Salomons.

<sup>50</sup> Nach Origenes gehört es zum Grundzug der menschlichen Vernunft, daß sie die einheitliche Gottesfülle zerteilt reflektiert. Siehe *Comm. in Jer.* 8, 7, S. 61, 26; vgl. dazu ORIGENES, *Die griechisch erhaltenen Jeremia-homilien*, S. 110 und S. 279, Anm. 86.

<sup>51</sup> Vgl. *Comm. in Joh.* IV, 1 (ex *Philoc.*), S. 98, 1-6; I, 28, S. 36, 25; VI, 41, S. 151, 3; II, 9, S. 63, 21 f.; II, 12, S. 67, 30; XIX, 5, S. 303, 14 f.

<sup>52</sup> Diese Hoheliedmetaphysik des Origenes läßt sich fassen als eine Synthese platonischer Mystik, wie sie in den *Enneaden* reflektiert ist, mit *Ephes.* 5, 22-33.

## II.5 Die subjektive Einstellung des Bibelinterpreten und die hermeneutische Denkmethode

Es erscheint nun angebracht, kurz zusammenzufassen, welche Grundeinstellung der ideale Leser eines solchen implikativ-explikativen Textes haben sollte. Die Beschreibung der subjektiven Vorbedingungen der Lektüre auf Seiten eines weisen Lesers verdeutlicht nochmals, wie sehr Origenes den Begriff der Willensfreiheit als ungetrennt von dem in der Bibel wirkenden Ratschluß Gottes ansieht.

Die große Gefahr für den menschlichen Intellekt, vom wahren Weg abzuweichen, wenn er das Göttliche berührt, stellt sich dem exzellenten Bibelkenner als ein gravierendes epistemologisches Problem dar. Um dieses bestmöglich zu bewältigen, wandte sich Origenes bekanntlich einer dem griechischen Gemeingut entlehnten wissenschaftlichen Denkmethode zu und hoffte, mit einem zutiefst religiösen Ansatz den nachkommenden Interpreten vieles plausibel machen zu können. Von dieser Idee ist auch seine Auslegungstechnik durchdrungen.

In ihr lassen sich zwei Argumentationsweisen hinsichtlich der Überlieferungsquellen feststellen, die in der hermeneutischen Wissenschaft untrennbar koexistieren: der Rekurs auf die biblischen Zeugnisse und derjenige auf eine logisch-diskursive Argumentation. Origenes hält es für angebracht, an vielen Stellen zu unterstreichen, daß er dem Rekurs auf die Schriftzeugnisse eindeutig den Vorzug gibt. Die Ursache hierfür erklärt sich daraus, daß die logischen Beweisführungen, sofern sie sich aus dem menschlichen Intellekt ergeben, im Bereich des Göttlichen tatsächlich einen Status des relativen Wissens besitzen.<sup>53</sup> Immerhin sind sie aber von besonderer Bedeutung für die Bibelzeugnisse, da sie das in der Bibel Gesagte klarmachen und damit die Weisheit Gottes weiter verweltlichen. Die Auslegung geschieht durch eine eingehende philologisch-theologische Forschung; sie erhellt einzelne Punkte mit klaren und zwingenden Begründungen und stellt aus den Beispielen und Lehrsätzen ein organisches Ganzes her.<sup>54</sup> Dabei werden zwei Forderungen berücksichtigt, und zwar a) die biblischen Passagen nicht isoliert,

<sup>53</sup> Vgl. *De Principiis* IV, 1, 1: 292, 8; I, 7, 3: 90, 2-91, 10.

<sup>54</sup> Vgl. *De Principiis* I, Praef. 10: 16, 10.

sondern in weiten Bedeutungszusammenhängen zu untersuchen,<sup>55</sup> b) den begrifflichen Inhalt einzelner Worte von ihren Sinngefügen her zu erschließen. Dies impliziert, daß die semantische Untersuchung eines Wortes in verschiedenen Kontexten zu erfolgen hat, so daß das scheinbar Bruchstückhafte der biblischen Verkündigung sich zusammenfügt und in dem essentiell verschiedenen Sinn zum Vorschein kommt.

Es sieht so aus, als ob die hermeneutische Technik im Prinzip auf der Aktivität des eigenen Verstandes eines Exegeten beruht, indem sie in Anlehnung an die Platonische Epistemologie durch Analyse, Synthese und Analogie eine Vorstellung von Gott bildet.<sup>56</sup> Einen ähnlichen Eindruck vermittelt auch die distanzierte Pietät, mit der Origenes und die späte philosophische Theologie zwischen ihrem Vermögen und der sakralen Sphäre unterscheiden. Sprachlich äußert sich dieses undogmatische Denken in Possibilitätswendungen, die – wiederum im Anklang an die philosophische Schultradition – im Werk des Origenes häufig anzutreffen sind. Die gleiche Sichtweise – intensiviert und modifiziert durch die judaistisch-hellenistische Exegese – liegt vor, wenn Origenes seinem Leser/Zuhörer verschiedene Auslegungsmöglichkeiten anbietet und ihm somit die Gelegenheit gibt, nach freiem Ermessen das Gesagte zu überprüfen.<sup>57</sup> War die Anerkennung der Begrenztheit des menschlichen Verstandes im Hinblick auf die Erkennt-

<sup>55</sup> Wenn beispielsweise Paulus an manchen Stellen nur Gottes Willen in Betracht zieht, anderswo aber Menschen nach ihren guten und bösen Taten bewertet, dann faßt er ein und dieselbe Beziehung zwischen Gott und Mensch ins Auge. Die ontologische Reziprozität spiegelt sich dementsprechend in den textuellen Gedankenzusammenhängen wider. Vgl. *De Principiis* III 1, 21: 235, 9; 1, 24: 243, 1.

<sup>56</sup> Diese dreiteilige Denkmethode rechnet Celsus zur Priorität der philosophischen Gotteserkenntnis. Siehe *Contra Celsum* 7, 42, PG 11, Sp. 1481 A.

<sup>57</sup> Vgl. *De Principiis* IV, 3, 11: 339, 18; 4, 3, 14: 345, F 10; *Comm. in Rom.* 2, 8, S. 220, 3; *Comm. in Cant. Cant.*, S. 223,5. In der Spezialforschung wird die theologische Argumentationsmethode bei Origenes auf zwei Grundformen zurückgeführt – δόγμα und ζήτησις oder γυμνασία. Der erste Begriff meint eine Form der Argumentation, die als feste Lehre ausgesprochen wird, wogegen die zetetische oder gymnastische Gedankenführung etwas lediglich als eine Hypothese aufstellt. L. Perrone versucht in seinem Ansatz, die Dimensionen der Nachwirkung dieser argumentativen Praxis im 4. Jahrhundert nachzuvollziehen. Darin deutet er an, welche Perspektive die Erforschung der Rezeptionsgeschichte der Origenischen Denkmethode eröffnen kann. Siehe dazu L. PERRONE, »Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts«, in: W. A. Bienert und U. Kühneweg (Hrsg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, Leuven 1999, S. 119-134. Die undogmatische Ausdrucksform der zetetischen/gymnastischen Argumentation äußert sich bei Origenes auch in der spezifischen Schriftgattung von Frage und Antwort. Siehe dazu L. PERRONE, »Perspectives sur Origène et la littérature patristique des ›quaestiones et responsiones‹«, in: G. Dorival und A. Le Boulluc (Hrsg.), *Origeniana Sexta*, Leuven 1995, S. 151-164.

nis Gottes eine bekannte Idee in der griechischen Philosophie, so ist die Grundeinstellung des Origenes zur Gotteserkenntnis eine ganz andere.

In seinen Auseinandersetzungen mit der griechischen Philosophie wird er nicht müde, auf die Verschiedenheit zwischen christlicher und philosophischer Gotteserkenntnis (die letztere meint vor allem die des besonders verehrten Plato) hinzuweisen. Unter anderem wirft er den Philosophen vor, ihre Suche nach Gott habe einen methodisch falschen Ansatzpunkt. Sie sei nicht durch echten Glauben begründet und lediglich auf die eigene Vernunftfähigkeit gestützt, weswegen sie immer wieder zu einer von vielen Lehrmeinungen führe, nicht aber zur Wahrheit Gottes.<sup>58</sup> In *Contra Celsum* rechnet er zu einer weiteren methodischen Verfehlung die Platonische Annahme in *Timaios* 28 C, es sei sehr schwer, Gott zu finden, und ganz unmöglich, wenn er schon gefunden ist, dies allen mitzuteilen. Die Platonische Annahme bildet den Kontrast für Origenes' Darstellung des christlichen Standpunktes, wodurch der Unterschied zwischen ihren Erkenntnistheorien überaus deutlich wird: Es gibt keinen Menschen, der Gott richtig suchen oder ihn gar finden kann, wenn nicht Gott selbst dem Suchenden Hilfe leistet. Origenes betont in der vorliegenden Kontroverse das christliche Motiv der Liebe Gottes als einen Ausgangspunkt für die neue Form der Beziehung zwischen Gott und Mensch. Der Sprache wird in der entworfenen Theorie der Gotteserkenntnis ein neuer, gnoseologischer Status zugewiesen, denn es handelt sich um das inkarnierte Wort Gottes, das selbst zu allen Menschen gekommen ist und in der sprachlichen Gestaltung der Bibel präsent bleibt.<sup>59</sup>

Der prinzipiell neue Sachverhalt bedingt eine neue Denkmethode. Berücksichtigt man dieses, dann ist es durchaus erklärbar, daß der alexandrinische Theologe die Freiheit des Exegeten im Abstrahieren allein in der vollen Übereinstimmung mit dem Kanon der gedanklichen und sprachlichen Intention der Bibel sieht. So rät er ihm, eine falsche Auslegung zu vermeiden, den Bibeltext nicht seiner eigenen Intention unterzuordnen. Dies bedeutet, daß sich der Exeget aus der ausschließlichen Bindung an den eigenen Intellekt, auch an die eigene Sprache, lösen muß. Nur derjenige kann in seiner Schriftaus-

<sup>58</sup> Vgl. *Comm. in Rom.* 2, 14, S. 320, 1 f.

<sup>59</sup> Siehe die Antithese in *Contra Celsum* 7, 42, PG 11, Sp. 1480 D-1481 C; vgl. oben S. 93, Anm. 14. Zur Bedeutung dieses Abschnitts siehe H. CROUZEL, *Origène et la «connaissance mystique»*, S. 126-128.

legung der Wahrheit nahe kommen, der sich möglichst eng an die Schrift hält und seine Auslegung durchweg mit dem Zeugnis des Kanons bekräftigt.

Die Voraussetzungen für die erfolgreiche Schriftlektüre sind in erster Linie der Gottesglaube und die Hoffnung auf Gottesgnade bei der Suche nach Wahrheit. In dieser Weise kann man, so Origenes, jegliche sprachliche Ambiguität der von Gott inspirierten Schrift überwinden.<sup>60</sup> Ferner gehört zu diesen Voraussetzungen auch die ethische Kategorie der Lauterkeit,<sup>61</sup> damit man nach dem Prinzip *similia similibus* Gott in sich rein und vollkommen aufnehmen kann.

Wie ehrfurchtsvoll sich der menschliche Verstand gegenüber der biblischen Weisheit verhalten muß und sie in seinem freiwilligen Streben zu erfassen erhofft, macht der Prolog des *Kommentars zum Hohenlied* ersichtlich. Betrachtet wird die Aufzählung der verhallten biblischen Ausdrucksweisen nach den *Proverbia* Salomons:

»Wenn jemand Tag und Nacht über das Gesetz Gottes nachdenkt, und wenn jemand wie der Mund des Gerechten ist, der über die Weisheit nachdenkt, er kann sie nachgehend erforschen und aufdecken, wenn er jedoch richtig gesucht hat und suchend an die Tür der Weisheit geklopft hat, von Gott bittend, daß sie ihm geöffnet werde und er würdig werde durch den Heiligen Geist, das Wort der Weisheit und das Wort des Wissens zu erfassen, und jener Weisheit teilhaftig zu werden, die sagte: ›Ich breitete meine Worte aus und ihr hörtet nicht‹. Sie sagt, daß sie verdienstermaßen die Worte im Herzen dessen ausbreitete ..., dem Gott die Weite des Herzens gegeben hatte. Denn wessen Herz erweitert ist, der kann, was knapp in Geheimnissen gesagt worden ist, in einer weitschweifigeren Lehre vermittelt der den göttlichen Büchern entnommenen Aussagen erklären.«<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Vgl. *Comm. in Rom.* 4, 6, S. 228, 3-230, 2.

<sup>61</sup> In *Comm. in Rom.* 2, 14, S. 314, 11 lautet die Aufforderung zum idealen Gottesdienst: »in castitate et sanctitate cordis et corporis divina servemus eloquia«. Vgl. *Comm. in Rom.* 2, 14, S. 312, 20; *De Principiis* IV 4, 9: 363, 8. *Comm. in Cant. Cant.*, S. 77, 23.

<sup>62</sup> *Comm. in Cant. Cant.*, S. 77, 17-27: »Quae, si quis est, qui ›in lege Domini meditetur die ac nocte‹ (vgl. Ps. 1, 2), et si quis est sicut os ›iusti‹, quod ›meditatur sapientiam‹ (vgl. Ps. 36, 30), investigare diligentius poterit et invenire, si tamen recte quaesierit et quaerens pulsaverit ›ostium sapientiae‹ petens a ›Deo‹, ut ›aperiatur‹ (vgl. Kol. 4, 3) ei et mereatur accipere per Spiritum sanctum Verbum sapientiae et Verbum scientiae fierique particeps illius sapientiae, quae dicebat: ›extendebam enim verba mea et non audiebatis‹ (vgl. Prov. 1, 24: quia vocavi et rennuistis extendi manum meam et non fuit qui aspiceret). Et merito ›extendere‹ se dicit ›verba‹ in eius ›corde‹, cui ›dederat Deus‹, sicut supra diximus, ›latitudinem cordis‹. Dilatatur namque illius ›cor‹, qui potest ea, quae breviter in mysteriis dicta sunt, latiore doctrina sumptis ex voluminibus divinis assertionibus explanare«.



\*

Wenn wir abschließend die eingangs zitierte Stelle aus dem 2. *Korintherbrief* betrachten und die Paulinischen Worte in die gedankliche Abfolge der Origenischen Logoshermeneutik übertragen, so wird die Koinzidenz des explikativen Diskurses mit seiner biblischen Quelle offensichtlich: Bevor das Gotteswort als in der Geschichte handelndes *verbum incarnatum* wirksam wurde, erschien es den Menschen in der Hülle des Gesetzes, was die Anbindung der Vernunft an den Wortsinn des Lebens, d. h. des Lebensbuches, bedeutet. Wer aber den Glauben an Christus gewinnt, dem wird die Verhüllung des Gesetzes abgetan, wodurch ihm zuteil wird, in der Freiheit seines Geistes zu denken. Die Vereinigung mit der Freiheit Gottes wird dank der gnadenhaften Ebenbildlichkeit gestiftet: Das Gotteswort ist Geist, der Geist ist frei, das Leben im Geist ist Freiheit.<sup>63</sup>

Mit seinem hermeneutischen Denkmodell hoffte Origenes, den Weg zu zeigen, wie man in der freien Bewegung der Vernunft wissenschaftlich vom Leben und Erkennen *secundum litteram* zum erkennenden Leben *secundum spiritum* übergehen kann. Wenn die Heilsbestimmung des Origenischen Ansatzes auch historisch zu bestreiten ist, ist er doch eine bedeutsame Tatsache in der Geschichte der christlichen Denkmethode. Es war Origenes, der zum ersten Mal – allerdings unter Zuhilfenahme der Paulinischen Hermeneutik und der judaistisch-hellenistischen Allegorese – eine Theorie der Textexegese methodisch ausformuliert und dadurch das menschliche Bewußtsein mit der hermeneutischen Vorstellungswelt vertraut gemacht hat.<sup>64</sup>

Man könnte einwenden, daß seine im Abstrahieren freie Vorstellungswelt Origenes nicht immer zum authentisch Christlichen geführt hat – er selbst sah übrigens die Wahrheit erst im großkirchlichen Christentum. Darauf wäre wohl zu antworten, daß Origenes unter dem Einfluß der philosophischen Denkweise nicht immer der Paulinischen und damit letztlich seiner eigenen These des erkennenden Glaubens treu folgte. Ihm zufolge gehört es nämlich zur Freiheit der Vernunft, die Suche nach der *consecutio causarum*

<sup>63</sup> Zu der Paulinischen Ansicht vgl. oben, S. 87, Anm. 1.

<sup>64</sup> Nicht zu übersehen ist die Kongruenz einzelner Teile dieser Denkmethode mit den Inhalten und Gestaltungselementen moderner philosophischer Hermeneutik in ihren beliebigen existenziellen, phänomenologischen oder strukturellen Fassungen und Neufassungen. Historizität spiegelt sich ja auch in formalen Übereinstimmungen wider.

dort abzubrechen, wo der Raum des Geheimnisses Gottes beginnt;<sup>65</sup> die Berührung jenes sakralen Bereiches wird dem menschlichen Geist im individuellen Erlebnishorizont der aufsteigenden Frömmigkeit erst spontan als göttliche Inspiration gestattet. Darin sah doch Origenes selbst die von der Gottesgnade verursachte endliche Freiheit des religiösen Bewutseins.

<sup>65</sup> Gerade aus dem Anspruch, die wissenschaftliche Suche nach »Ursachen« konsequent durchzuführen, ergab sich eine Reihe von willkürlichen Interpretationen der Schrift bei Origenes. Für kühne Umdeutungen, die den großen alexandrinischen Meister zum Häretiker erklärten, siehe etwa W. VÖLKER, »Paulus bei Origenes«, in: *Theologische Studien und Kritiken* 102/2 (1930), S. 258-279; H. J. VOGT, »Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt?«, in: L. Lies (Hrsg.), *Origeniana Quarta*, Innsbruck 1987, S. 78-99. – Es ist aber schwer, dem von der Origenischen Spiritualität bezauberten H. de Lubac in der Bewertung der Hauptintention des großen alexandrinischen Meisters nicht zuzustimmen: »Das üppige Rankenwerk geistigen Sinnes, dem wir überall im exegetischen Werk des Origenes begegnen, entwächst durchaus keiner mehr oder weniger skeptischen oder rationalistischen Geisteshaltung, keinem mehr oder weniger zugegebenen Verlangen, den Bahnen des traditionellen Glaubens zu entrinnen; es ist im Gegenteil die Frucht eines überschwenglichen Vertrauens, das sich naiv vor den Hörern oder vor Gott ausbreitet. Es ist Überfülle des Glaubens an die Göttlichkeit der Heiligen Schrift, ein mystisches Sprudeln. Somit auch etwas Freigeschenktes, das wie eine Aura manche seiner Auslegungen umschwebt« (*Geist aus der Geschichte*, S. 96).