

Der geistige Ort von *περι ἀρχῶν* zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit

Von Endre von Ivánka, Graz

Wo immer vom christlichen Neuplatonismus die Rede ist, taucht früher oder später der Name des *Origenes* auf, und mit seiner Erwähnung verbindet sich sofort die Frage: Ist er eigentlich Neuplatoniker? Sind die Entstellungen des christlichen Lehrgehaltes, die man ihm zur Last legt, darauf zurückzuführen, daß er zu sehr unter dem Einfluß der zeitgenössischen Philosophie gestanden hat? Oder sind diese Entstellungen (*wenn* sie vorliegen) nicht vielmehr auf eine gewisse Verwandtschaft seines Denkens mit der Gnosis zurückzuführen? Wenn sie vorliegen! Denn im Hintergrund dieser Frage erhebt sich immer eine zweite: Darf man Origenes auf Grund seines einzig wirklich systematischen Werkes, der Schrift *περι ἀρχῶν*, charakterisieren, oder ist nicht vielmehr der Origenes der Homilien, Origenes der Katechet und Exeget, in bezug auf das Verhältnis zur echten christlichen Lehrtradition ganz anders zu beurteilen, als man auf Grund der *einen* Schrift *περι ἀρχῶν* versucht ist, es zu tun? Denn daß der Lehrgehalt des Werkes *περι ἀρχῶν* eine Entstellung der echten christlichen Tradition in einem der Gnosis und dem Neuplatonismus verwandten Sinne ist, wird niemand bestreiten. Durch die Einführung von Lehren wie die Präexistenz der Seelen, die Entstehung der sichtbaren Welt als eine Folge des „Falls“ dieser Seelen, die Rückkehr aller Seelen in ihre ursprüngliche Einheit und die ewige zyklische Wiederholung dieses Kreislaufs werden die soteriologischen Wahrheiten des Sündenfalls und der Erlösung zu konstitutiven Momenten einer Ontologie umgedeutet, die den Kreislauf des Seins, seinen Hervorgang aus dem Absolutum und seine Rückkehr zu ihm nicht mehr wirklich als „Sündenfall“ und „Erlösung“ auffaßt (wenn sie diese soteriologischen Ausdrücke auch beibehält), sondern als die Form der Ausgliederung des endlichen Seins zu seiner kreatürlichen Vielfalt, und durch die Einbeziehung der Lehre von dem Hervorgang des „Wortes“ und des „Geistes“ aus dem Vater, als der eigentlichen göttlichen Seinsquelle, in diesen Prozeß des Hervorgangs und der Rückkehr aus Gott und zu Gott (die sich am schärfsten in der Idee einer möglichen „Übersteigung“ des Logos bei der Rückkehr zu Gott ausspricht, d. h. einer Vereinigung mit Gott, die der Vermittlung durch den Logos nicht mehr bedarf¹), wird dann auch die Dreifaltigkeitslehre verontologisiert, insofern das

¹ Johannes-Kommentar XX 7 (GCS IV 334, 26 ff.).

„Wort“ und der „Geist“ nur mehr die Bedeutung von Seinsmomenten innerhalb dieses Kreislaufs des Seins aus Gott hervor und zu Gott zurück erhalten und keine eigene, von diesem ontisch-kosmischen Prozeß unabhängige transzendente Geltung. Daß sie damit nicht ihrer Ewigkeit entkleidet werden, verdanken sie² nur dem Umstand, daß auch dieser kosmische Prozeß als die notwendige Entfaltung von Gottes unendlichem Wesen, also selbst auch als ewig betrachtet wird.

Es besteht ebenso kein Zweifel darüber, daß der spätere Origenismus, die von *Evagrius* vertretene Mönchstradition, die durch die Anathematismen des 6. Jahrhunderts getroffen wurde, sich zu diesen Auffassungen bekannt hat und an das Werk *περὶ ἀρχῶν* anknüpft. Was zur Diskussion steht, ist die Frage, die man paradoxerweise betiteln könnte: War Origenes Origenist? Das heißt: Hat Origenes diese Auffassungen, die unzweifelhaft eine Entstellung der christlichen Tradition sind, während seiner ganzen Laufbahn in allen seinen Werken vertreten — oder stellt das Werk *περὶ ἀρχῶν* nur eine frühere Phase seines Denkens dar, in der das philosophisch-spekulative Element seinen kirchlich-theologischen Traditionswillen noch überwältigt hat und die — wenn auch der spätere „Origenismus“ daran wieder anknüpft — doch nicht für den ganzen Origenes bezeichnend ist, insbesondere nicht für das, was er uns an wertvollen theologischen Gedanken zu bieten hat?

Es ist sehr begreiflich, daß man sozusagen Origenes gegen den Vorwurf des Origenismus in Schutz nehmen möchte, indem man sich auf den Standpunkt stellt, die unbezweifelbaren Irrlehren in *περὶ ἀρχῶν*³ könnten nicht dem „reifen“ Origenes, dem Exegeten und Katecheten Origenes, der sich von dem philosophisch-systematischen Versuchen seiner Frühzeit schon emanzipiert habe, zur Last gelegt werden. Es sind so viel fruchtbare und wertvolle theologische Gedanken im Gesamtwerk des Origenes vorhanden, daß der Wunsch vollkommen verständlich ist, sie von den Gedankenverbindungen und Zusammenhängen loszulösen, die als einheitlich konzipiertes Gefüge, als System betrachtet, im Ganzen eine vom Standpunkt der christlichen Tradition nicht mehr vertretbare Gesamtschau des kreatürlichen Daseins ver-

² A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938), 144—165 und 183 zu vergleichen.

³ In der Schrift *περὶ ἀρχῶν* sind sie zweifellos vertreten worden; denn der Vorbehalt, der manchmal vorgebracht wird: man könne sich bei der Beurteilung des Origenes nicht auf das Bild verlassen, das wir von ihm aus der Übersetzung der Schrift *περὶ ἀρχῶν* durch Rufinus erhalten, ist nicht stichhaltig. Gewiß, man hat Rufinus Entstellungen und Verfälschungen des von ihm übersetzten Werkes vorgeworfen, aber immer nur in dem Sinne einer Verharmlosung und Verschleierung der darin enthaltenen Irrtümer. Es ist also ganz logisch, daß diese Irrtümer uns in der Überlieferung der Anathematismen von 543, die zur Rekonstruktion des Originals verwendet werden, das Rufinus vorgelegen hat, nur um so deutlicher hervortreten. Die Frage ist nur die, inwiefern der Eindruck, den wir aus *περὶ ἀρχῶν* erhalten, für den ganzen Origenes gilt.

treten. Die Idee der Gottesgeburt im Menschen, die auf die Wesensgemeinschaft zwischen dem endlichen Logos, dem menschlichen Geiste und dem göttlichen All-Logos, dem „Worte“, begründet ist und auf die Teilhabe des endlichen Logos am ewigen Gezeugtsein des Wortes vom Vater: die Deutung des Menschseins als ein An-der-Grenzlinie-Stehen und zugleich In-der-Entscheidung-Stehen zwischen dem Dasein des Engels und des Teufels, und viele, viele andere tief sinnige Gedanken legen diesen Wunsch nahe.

Aber es ist eine andere Frage, ob ein Gedanke von dieser Verklammerung mit dem Strukturgedanken des origenistischen Systems, wie es uns in περι ἀρχῶν entgegentritt, praktisch in spekulativen Gebrauch gelöst und eigenständig verwendet werden kann (was bei vielen gewiß der Fall ist), und eine andere, ob er wirklich (historisch) außerhalb des gedanklichen Rahmens konzipiert worden sein kann, in den er durch das origenistische System gestellt ist⁴. Bei manchen scheint dies von vornherein ausgeschlossen zu sein und daher auch ihre spekulative Verwendbarkeit nur nach einer wesentlichen Umdeutung anerkannt werden zu können, wie z. B. der großartige Vergleich des Verhältnisses zwischen dem Logos-Christus und der Kirche mit dem zwischen der Sonne und dem Mond — wenn der Mond am nächsten zur Sonne steht (zur Zeit des Neumonds), dann verlöscht sein Eigenlicht völlig, und er verschwindet scheinbar vom Himmel —, denn der Vergleich hat seinen vollen ursprünglichen Sinn nur dann, wenn er unter der Voraussetzung konzipiert worden ist, daß die Rückkehr der Geistwesen zu Gott (denn es handelt sich ja um ein zyklisch sich wiederholendes Geschehen, das am Ende eines Kreislaufes wieder zur Situation des Ausgangspunktes zurückkehrt) ein völliges Wiederaufgehen in der ursprünglichen Einheit, aus der sie hergekommen sind, das Aufgehobenwerden ihres individuellen und gesonderten Daseins bedeutet. Es ist von Fall zu Fall zu untersuchen, ob nicht ein Gedanke oder ein Gleichnis, auch wenn es spekulativ von dem Grundgedanken des Systems unabhängig angewendet werden kann, seinem ursprünglichen Konzept nach doch im Rahmen dieser Systemgedanken entstanden sein muß⁵.

⁴ Der „eigentliche“ Origenes, sagt man ja oft, hat gar kein „System“ gehabt, und es ist eine rationalistische Entstellung, wenn man in seinen Gedanken die Kohärenz eines Systemzusammenhanges suchen will.

⁵ Daß eine solche Fragestellung der philologisch-historischen Betrachtungsweise vielleicht den Vorwurf des theologischen Nichtverständnisses zuzieht, ist ein Berufsrisiko, dem der Philologe ausgesetzt ist — unverschuldeterweise; denn er will ja gar nichts über die eventuelle theologische Verwendbarkeit der betreffenden Gedanken (nach erfolgter Umdeutung) aussagen, sondern über den Gedankenzusammenhang und den Ideenbereich, innerhalb dessen sie, ihrer Grundbedeutung nach, erstmals konzipiert worden sein können. Und für die Feststellung dieser Grundbedeutung (im historischen Sinne) ist die Kenntnis des Ideenschatzes und des Sprachgebrauchs der Zeit und der Umgebung, in der sie formuliert wurden, maßgebender als das theologische Verständnis für die dauernde Gültigkeit, die sie außerhalb des historischzeitgeschichtlichen Rahmens noch behalten können. Aber wenn der interpretierende

Was außerdem noch, abgesehen von der faszinierenden Kraft einzelner Gedankenmotive, den Wunsch nach einer solchen Rechtfertigung des Origenes gegen den Vorwurf des „Origenismus“ lebendig erhalten muß, ist die Gesamthaltung, die sich in seiner allegorisch-anagogischen⁶ Schriftexegese ausdrückt.

Es ist gewiß nur erfreulich, daß das Verständnis für die mittelalterliche Schriftauslegung in ständigem Zunehmen ist und damit auch für die Bedeutung der Typologie, das heißt, grob gesprochen, des Vorverweizens des Alten Testaments auf den Neuen Bund, und der Anagogik, des Vorverweizens der Gleichnisse und Geschehnisse des Neuen Testaments auf das Endzeitlich-Eschatologische. Das ist kirchliches Traditionsgut, nicht willkürliches Allegorisieren. Und es ist unzweifelhaft richtig, daß Origenes einer der Hauptzeugen dieser Tradition ist, die wesentlich verschieden ist von der Allegorese *Philons* z. B., die (abgesehen von den Fällen, wo sie selbst schon im Sinne der alttestamentarischen Prophetik spricht) Ontologisches und Anthropologisches in der Heiligen Schrift bildlich ausgedrückt sehen will, nicht das Heilsgeschichtlich-Endzeitliche, das Ziel des Heilsgeschehens, in den Fakten der Heilsgeschichte hinweisend vorgebildet, in „Typen“, die „bedeuten“, aber selbst auch Schritte und Realitäten in dem Geschehen sind, das zur Verwirklichung des Vorgebildeten hinführt⁷. Der große Unterschied zwischen philonischer Allegorik und origenischer Anagogik liegt eben darin, wie *Lubac* in seinem großartigen Werk *Exégèse médiévale*⁸ vortrefflich ausführt⁹, daß Philon vom Wortsinn der Schrift, den „historiae“, „vertikal“ zum moralischen und ontologischen Sinn (den er stoisch den „physischen“ nennt) aufsteigt, während Origenes vom historischen Faktum des Heilsgeschehens zu seiner eschatologisch-spirituellen Bedeutung verweist und von da her die Anwendung auf das Moralische und Aszetische, eventuell auch auf das Sakramentale durchführt — auf das, was vom Künftigen sich jetzt und hier schon am

und uminterpretierende Theologe, der den Blick auf die Zeitgeschichte und den Systemzusammenhang verabsäumt, in dem diese Dinge gesagt wurden, eine Berücksichtigung des ursprünglichen Kontextes, in dem sie gedanklich stehen, als ein der historischen Einfühlung, der gesunden historischen Kritik widersprechendes Verfahren bezeichnet (was im Eifer der Verteidigung des Origenes geschehen ist), so muß man sich fragen, was er eigentlich unter historischer Methode versteht und wie er sich historische Interpretation ohne Berücksichtigung der Zeitgeschichte vorstellt. Es ist aber eine der Paradoxien der heutigen Origenesforschung, daß der kühl zeitgeschichtlich interpretierende Philologe heute Origenes gegenüber in den Verdacht der unbegründeten Ketzerriechei kommt, während sich der Theologe für origenistische Gedanken enthusiastisiert, die für den Kenner der Zeitgeschichte und der gedanklichen Hintergründe einen recht heterodoxen Beigeschmack haben.

⁶ Beide Ausdrücke verbunden im Johannes-Kommentar VI 3: κατ' ἀναγωγὴν ἀλληγορία.

⁷ Das ist auch sehr deutlich bei J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950), z. B. Seite VI und 93 ausgeführt.

⁸ *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. 2 Bde. (Paris 1959).

⁹ A. a. O. 203—207.

gegenwärtig lebenden Christen als Unterpfand des Kommenden verwirklichen soll. Soweit ist der grundlegende Unterschied nicht zu verkennen, und es fällt einem sofort in die Augen, wenn zum Beispiel *Ambrosius* in philonischer Weise direkt auf das Ethische (die Tugenden) oder das Psychologische (die Struktur der Seele) überspringt. Aber gerade weil bei Origenes der Weg zunächst zur Heilsgeschichte geht, nicht zur „vertikalen Allegorie“, vergißt der Historiker der Exegese leicht, auch den Umstand zu berücksichtigen, daß die heilsgeschichtlichen Faktoren und Momente für Origenes alle auch eine ontologische Bedeutung haben, ontologisch und soteriologisch ambivalent sind, weil für ihn ja die Heilsgeschichte sich nicht erst in der schon natürlich geschaffenen Welt abspielt, sondern selbst die Geschichte der Entstehung dieser geschaffenen Welt (und ihrer Rückführung in einen „vorkreatürlichen“ Zustand) i s t. Denn wenn Origenes von der „Henas“ der Geistwesen sagt, daß sie „geschaffen“ ist, so ist sie doch noch keineswegs unsere kreatürliche Welt, sondern ein (gedachtes) Zwischenstadium zwischen dem schaffenden Gott und der kreatürlich entfalteten Welt, in der sich nach christlicher Lehre erst der Sündenfall vollzogen hat. Gewiß, der Wert des Zeugnisses, das Origenes für die Tradition der anagogischen Schriftauslegung ablegt, wird dadurch nicht vermindert. Aber man darf deshalb doch nicht übersehen, daß (sozusagen „hinter“ dem Aussagewert dieses Zeugnisses und unabhängig von ihm) bei Origenes diese Gefahr des Zusammenfallens von Ontologischem und Soteriologischem tatsächlich besteht. Das Ziel des heilsgeschichtlichen Geschehens, die Erlösung des Menschen, seine Verklärung durch seine Rückkehr zu Gott ist ja für Origenes — wenigstens den Äußerungen seines „Systems“ zufolge — die Wiederherstellung des ontologisch ursprünglichen Zustandes des Menschen, dessen er durch einen „Fall“ verlustig gegangen ist, der nicht nur eine „Erbschuld“, sondern auch eine ontologische Degradierung bedeutet, die den Seinsstand des Menschen, wie wir ihn empirisch kennen, und sogar den der ganzen sichtbaren Schöpfung erst konstituiert hat. Das ist es ja, was zurückhaltende Kritiker des Origenes (so zurückhaltend, daß sie ihn bei ihrer Kritik nicht einmal beim Namen nennen, sondern nur als *οἱ πρὸ ἡμῶν* erwähnen, *οἷς ὁ περὶ ἀρχῶν ἐπραγματεύθη λόγος*¹⁰) als den eigentlichen Grundirrtum zu beanstanden haben: *Τὸ μὴ βουλήματι θεῖῳ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ φύεσθαι λέγειν, ἀλλ' εἰς πονηράν τινα συντυχίαν τὰς ἀρχὰς τῶν γινομένων ἀνάγοντες, ὡς οὐκ ἂν συστάσης τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς* (was oben der „Seinsstand des Menschen“ genannt wurde) *μὴ τοῦ κακοῦ δόντος τῇ ζωῇ τὸ ἐνδόσιμον*¹¹. Daß das leiblich-zeitliche Geschehen Geistig-Endzeitliches versinnbildlicht, gilt also für ihn nicht

¹⁰ PG 44, 229B.

¹¹ PG 44, 117C.

nur als heilsgeschichtlicher (typologischer oder anagogischer) Sinnzusammenhang, sondern ganz allgemein kosmologisch-ontologisch, da ja die sichtbare Schöpfung nur eine Folge des geistigen Geschehens im Bereiche der präexistenten Seelen ist und auf ihre endliche Vergeistigung nicht nur durch einen die übernatürliche Gottesgemeinschaft verleihenden Gnadenbeschluß Gottes, sondern ihrem Wesen nach naturhaft-ontologisch hingebordnet ist und vorweist. Heilsgeschehen und Seinsgeschehen (wenn man den Neologismus wagen kann, um das Bewegungsmoment¹² in der origenistischen Seinslehre auszudrücken) sind für Origenes ein und dasselbe. Es ist richtig, daß es — vom Standpunkt der Pflege der Tradition anagogischer Schriftdeutung — als Verlust zu betrachten ist, daß „dans la tradition influencée par Denis (l'Aréopagite) une dissociation tend à s'opérer entre les ‚invisibilia‘ (dem Spirituellen, seinsmäßig Höherem) et les ‚futura‘ (dem Heilsgeschichtlich-Eschatologischen)“ — wie *H. de Lubac* im oben zitierten Werk¹³ 641 sagt, und er führt das 642 noch näher aus: „Une double dissociation se produit. Ce qui était l'anagogie scripturaire, tendue vers le dernier Avènement, ce en quoi s'exprimait la grande espérance chrétienne, tend à devenir, d'un côté, un processus de mystique naturelle, et, de l'autre, un chapitre de théologie naturelle.“ Und *Lubac* hat gewiß auch recht, den Vorwurf *Congars* zu wiederholen: „Le manque de sens eschatologique . . . représente . . . le défaut le plus décisif de la théologie issue de la scholastique“ (ebd. 642). Aber so sehr man Origenes als Zeugen der Tradition anagogischer Schriftauslegung schätzen kann und muß, das darf einen nicht dazu verführen, zu übersehen, daß dieser Zusammenfall der „invisibilia“ und der „futura“ bei Origenes sich weitgehend schon auf der ontologischen Ebene vollzieht, weil das übernatürliche Ziel, auf das der durch die Gnade zu verklärende Mensch hinstrebt und das die anagogische Betrachtungsweise schon in den Fakten der Heilsgeschichte transparent aufscheinen läßt, für die Lehre des Origenes in Wahrheit das natürliche Wesensziel des Menschen ist. Es handelt sich hier nicht nur um eine Vertauschung der Termini in dem Sinne, daß Origenes das als „Natur“ bezeichnet, was eigentlich die letzte, höchste Erfüllung des menschlichen Seins in der Übernatur ist, sondern darum, daß das sichtbare, körperhafte Dasein des Menschen an sich (nicht erst seine Sündhaftigkeit) das Ergebnis eines „Abfalls“ ist und daher ins Geistige, aus dem es „gefallen“ ist, rückverwandelt werden muß, um auch nur ontologisch wieder sinnhaft zu werden — mit anderen Worten: daß „Fall“ und „Erlösung“ nicht nur „Heilsgeschichte“, sondern auch „Seinsgeschichte“ sind, wie oben gesagt wurde.

¹² Man vergleiche dazu die Betrachtungen des Maximus darüber, ob Bewegung dem Sein oder das Sein der Bewegung vorhergeht: PG 91, 1060—1077 und 1216—1221.

¹³ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*. Vgl. Anm. 8.

Das ist es, was auch oft der Verwendung der anagogischen Exegese bei Origenes einen gewissen „ontologischen“ Unterton verleiht. Der Theologe, der daran das Zeugnis schätzt, das Origenes für die Tradition der anagogischen Exegese ablegt, ist leicht versucht, diesen Unterton zu überhören, weil bei ihm nicht sogleich die Assoziationen mitschwingen, die sich ergeben, wenn man aus den Formeln und Begriffen dieser so sehr in ihrer Zeit verwurzelten Seinslehre des Origenes den Ideen- und Begriffsschatz der Zeit und der geistigen Umgebung, in der Origenes schreibt und für die er schreibt, unwillkürlich heraushört, wie dies dem Philologen unvermeidlich widerfährt, der sich gerade mit der Ideengeschichte dieser Umgebung beschäftigt. Und wenn er den Theologen leise warnend auf diese Untertöne aufmerksam macht, wird ihm dies wieder als theologische Verständnislosigkeit angekreidet werden. Es ist aber eine Ungerechtigkeit, die Vorbehalte und Einwände gegen Origenes, die auch schon im Bereiche der patristischen Literatur geltend gemacht wurden, so summarisch als „Unverständnis“ und „unzureichende Informiertheit“ abzutun, wie dies selbst *de Lubac*¹⁴ tut, angesichts so besonnener, so verhalten und schonend vorgebrachter, aber doch so sehr das Wesentliche erfassender Vorbehalte wie der oben zitierten von Gregor von Nyssa, dessen Ton ganz an die Stelle in der Nikomachischen Ethik erinnert¹⁵, aus der das Sprichwort: *amicus Plato, magis amica veritas* entstanden ist. Gewiß dürfen einen auch diese Vorbehalte nicht davon abhalten, Origenes als Zeugen der Tradition anagogischer Schriftexegese zu schätzen — aber das ist nur möglich, wenn man mit Hieronymus die Unterscheidung zwischen „Origenes interpre“ und „Origenes dogmatista“ macht, die *de Lubac* als „*factice*“ ablehnt¹⁶, weil er, allein auf den Exegeten und Anagogiker Origenes blickend, die Ontologie des Origenes übersieht, die (ohne ihren Zeugniswert zu vermindern) den gedanklichen Hintergrund für die origenische Schriftexegese bildet.

Wie immer man auch über die Anwendbarkeit und Gültigkeit einzelner theologischer Gedanken des Origenes urteilen mag — von seinem „System“ abgesehen, wie es sich uns auf Grund von *περὶ ἀρχῶν* darstellt —, und wie immer man auch über die Berechtigung der Unterscheidung zwischen Origenes, dem Vertreter der Tradition anagogischer Exegese, und zwischen Origenes, dem spekulativen Systematiker, denken mag — im folgenden soll von all dem nicht die Rede sein, sondern ausschließlich von der Schrift *περὶ ἀρχῶν* selbst und von der Gesamtschau des theologischen und ontologischen Bereichs, die sie uns bietet. Schließlich ist sie eine sehr charakteristische Stellungnahme zu den Grundproblemen der religiösen Deutung des menschlichen Daseins

¹⁴ H. de Lubac a. a. O. 245—257.

¹⁵ Nikomachische Ethik 1096a 12—16.

¹⁶ H. de Lubac a. a. O. 246.

und hat ihre weitreichenden geistigen Auswirkungen gehabt, auch wenn wir annehmen, daß sie nicht die einzige und endgültige Stellungnahme des Origenes zu diesen Problemen gewesen sein sollte. Es muß also auch bei einer solchen Isolierung des Problems eine nicht unwichtige Aufgabe sein, ihren geistigen „Ort“ zu bestimmen und sie mit den anderen geistigen Positionen in derselben Zeit, die alle eine ebensolche Deutung des menschlichen Daseins vom Religiösen her bieten wollen, zu konfrontieren. Es ist klar, daß damit auch das Problem der Einordnung des Werkes, vom Standpunkt des Denktypus her, gestellt ist, die Frage nämlich: Ist das, was hier vorgelegt wird, spekulative griechische Philosophie, mit christlichen Glaubensmotiven äußerlich verbrämt, ist es Gnostik, oder ist es eine nur durch die Anwendung philosophischer Elemente teilweise entstellte, aber doch als reine Glaubenslehre gemeinte Darstellung der christlichen Lehre?

Man sollte glauben, daß sich diese Frage schon rein vom Formalen her entscheiden lassen müßte; denn ein Gedankengang philosophischer Spekulation, die Darlegung einer offenbarten und zur allgemeinen Verkündigung bestimmten Glaubenslehre und die esoterische Tradierung gnostischen Wissens setzen (sollte man meinen) jeweils eine ganz andere Gedankenführung, einen ganz anderen Begriffsvorrat und eine andere Motivierung und Argumentierung voraus — aber gerade diese Dinge verschwimmen in dem Zeitalter, um das es sich hier handelt, in einer für uns oft befremdenden Weise. Man hat die neuplatonische Philosophie im ganzen als eine Pseudomorphose der Gnostik bezeichnen können, als ein im Grunde gnostisch gedachtes, als „Einweihungslehre“ vorgetragenes System, das sich nur mit den Formen und Ausdrücken platonischer Philosophie umkleidet (wobei man darauf hinweisen müßte, daß die Terminologie der Mysterien ihrerseits schon bei Platon zum Symbol und Ausdrucksmittel der „Ἐποπτικά“ geworden ist, als die Platon die höchste philosophische Erkenntnis betrachtet, und damit selbst schon auf die philosophische Sprache abgefärbt hat¹⁷). Man hat umgekehrt die Gnostik als eine „Mythologisierung“ ursprünglich philosophisch-spekulativ gemeinter Gedankengänge und Ideen deuten wollen, sozusagen als „gesunkenes Volksgut“. Was, so könnte es scheinen, die christliche Glaubensverkündigung rein formal von der Darlegung philosophischer Spekulation deutlich unterscheiden müßte, ist die Tatsache, daß sie in der Form einer Mitteilung und Auslegung eines geoffenbarten Glaubensinhalts besteht, der in heiligen Büchern niedergelegt ist. Aber auch der Neuplatonismus faßt seine philosophische Tätigkeit nicht als freie philosophische Spekulation auf (selbst wenn sie es faktisch ist und die authentischen

¹⁷ Was nicht nur für Ausdrücke aus dem Gedankenkreis der Einweihung gilt, sondern auch für solche, die das Lehrgut als „heilige Überlieferung der Urzeit“ darstellen, wie z. B. Philebos 16C.

tischen platonischen Lehren oft wesentlich uminterpretiert werden), sondern als Interpretation des θεῖος Πλάτων, dessen Schriften absolute Autorität sind und so wie eine Heilige Schrift „ausgelegt“ werden (was man dann auch mit vermeintlich noch älteren „heiligen Schriften“ tut, wie den sogenannten „Chaldäischen Orakeln“). Daß sowohl die Kosmos- und Seelenlehre des Neuplatonismus wie die des Origenes sich als Wissen um ein transzendentes Geschehen präsentiert, das den Hintergrund ihrer Seinserklärung und Seinsdeutung bildet, und daher das, was sie denkerisch bieten kann, nicht so sehr ein Wissen um den Kosmos (als statische Seinslehre) ist als vielmehr ein Wissen um das Geschehen, das das Zustandekommen des Kosmos und des Seins, wie wir es kennen, bedingt und erklärt — das rückt beide wieder in die Nähe der Gnostik. Denn Gnosis ist ja wesentlich das Wissen um metakosmisches Geschehen, das dem Eingeweihten, und nur ihm, wahres Welt- und Seinsverstehen gibt und durch dieses Wissen ihn erlöst. So wird der Neuplatonismus aus einer bloßen spekulativen Philosophie eine religiöse Heilslehre, und so erhält der Gedankenkreis von *περὶ ἀρχῶν*, über den Charakter einer bloßen christlichen Glaubensverkündigung hinaus, die sich auf die Darlegung des Heilswerks beschränkt, den Charakter einer Seins- und Welterklärung und übernimmt damit eine Aufgabe, die eigentlich entweder der Philosophie gestellt ist (soweit sie mit spekulativen Mitteln erfüllt wird) oder die zu lösen sich die Gnosis anmaßt (sofern sie durch die Kenntnis eines „Seinsmythos“ gelöst werden soll). So verfließen vom Standpunkt des Denktypus und der formalen Züge der Darlegung Philosophie, Gnosis und Glaubensverkündigung in den Werken dieser Zeit so sehr ineinander, daß von hier aus eine Zuordnung des Werkes *περὶ ἀρχῶν* zu einem dieser Bereiche nicht möglich ist¹⁸. Man muß schon wirklich eine auf den Gedankeninhalt gerichtete, vom Denktypus (der in dieser Zeit immer eine Pseudomorphose sein kann) absehende Analyse durchführen, um hier eine Entscheidung zu versuchen.

Man kann aber nicht an diese Analyse gehen, um festzustellen, welchen Anteil jeweils diese Elemente an dem Ganzen haben, das es hier

¹⁸ Auch der Titel gibt keine genügende Grundlage für eine solche Zuordnung. Denn wenn er auch keineswegs „Grundlehren der Glaubenswissenschaft“ bedeutet, wie Koetschau meint (GCS 22 [Origenes 5] XIV), sondern: Grundprinzipien des Seins. Die Belege dafür habe ich in dem Aufsatz: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 291—303 auf Seite 292 zusammengestellt; sie wären vielleicht noch durch den Hinweis darauf zu ergänzen, daß Augustinus dort, wo er von Plotins Traktat „*περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*“ spricht (V, 1; Augustinus nennt diesen Traktat: *De tribus principalibus substantiis*), sein Referat einleitet mit den Worten: *Quae autem dicat esse principia tamquam Platonicus*, so wird doch auch reine Glaubenslehre, insofern sie Deutung des menschlichen Daseins ist, als λόγος *περὶ ἀρχῶν* bezeichnet. Justin sagt (im *Dialogus cum Tryphone* Kap. 7) von den Schriften der Propheten: ἐντυχόντα τούτους ἔστιν πλεῖστον ὠφελῆθῆναι καὶ περὶ ἀρχῶν, καὶ περὶ τέλους, καὶ ὧν χρὴ εἰδέναι τὸν φιλόσοφον.

zu analysieren gilt, ohne zuvor die einzelnen Elemente klar herauszuheben und jedes einzelne von seinem eigenen Standpunkt und von seiner konstitutiven Grundidee aus den übrigen deutlich gegenüberzustellen. Denn wenn es sich auch hier um drei deutlich voneinander verschiedene, geistige Positionen und Grundhaltungen handelt (mögen sie auch in ihren Erscheinungs- und Darstellungsformen, wie soeben erwähnt, in dieser Zeit praktisch oft ineinanderverfließen), so stehen sie einander doch so gegenüber, daß vom Standpunkt jeder einzelnen von ihnen die beiden andern nahe zueinander zusammenrücken und beinahe als eine gegnerische Position erscheinen, weil sie beide — trotz allen Unterschieden innerhalb dieser Gemeinschaft — auf die gemeinsame Negation eines Prinzips begründet sind, das für den Standpunkt, von dem aus betrachtet sie derart zusammenrücken, jeweils das konstitutive und wesentliche Prinzip ist.

Plotin hat einen eigenen Traktat (II 9) der Auseinandersetzung mit der Gnostik gewidmet. Warum er sie ablehnt, begründet er deutlich mit der Darlegung seines eigenen Standpunktes. Der Kosmos, sagt er, ist nicht entstanden, sondern er entsteht immer und besteht immer, weil er ewig ist (II 9,3,12¹⁹; II 9,7,1): ein ewiges Werden, das vom ewig unveränderlichen Einem ausstrahlt (III 3,7). Weil es ausstrahlt, weil sich in ihm das Eine, in sich selbst ruhend und eins bleibend, in seinen Ausstrahlungen vervielfältigt (II 9,9,35—39), muß es ein Erstes, ein Zweites, ein Drittes und schließlich ein Letztes geben (II 9,13,3—5), weil das „Andere“, das vom Einem ausstrahlt und „nach ihm“ ist, von Stufe zu Stufe ein Niedrigeres und Geringeres sein muß (I 8,7,17—19). So gibt es eigentlich kein Böses gegenüber dem Einem, dem absolut Guten, sondern nur ein weniger Gutes (II 9,12,28—31) bis hinab zu dem „weniger Guten“, unter dem es nichts mehr gibt, das noch tiefer steht (eines muß ja das Letzte sein), und das ist das Böse (I 8,7,20—22).

Anzunehmen, daß die Welt „vom Bösen“ ist, daß sie eigentlich nicht bestehen sollte, sondern daß sie das geistige Prinzip des Menschen, das an sich höher steht als alle kosmischen Gestirne und Gottheiten (III 9,5,10; II 9,9,54), nur in ihren Bann gebracht hat und in einem Gefängnis festhält, das aufgelöst und vernichtet werden soll, weil für sie, die Auserwählten (II 9,9,55 und 64—65), eine andere Erde und ein anderer Himmel bereitet ist (II 9,5,24—25) — das ist daher für *Plotin* nicht nur unsinnig (weil dieses Schema des stufenweisen Hervorgangs des Je-Niedrigeren aus dem Je-Höheren und, im ganzen gesehen, des Vielen aus dem Einem, für ihn denknotwendig ist), sondern auch gottlos; denn dieser sichtbare Kosmos ist göttlich und ein Gott (V 1,2,40),

¹⁹ Die letzte Ziffer bei *Plotin*-Zitaten, wenn sie die vierte ist, bezieht sich auf die Zeilen der neuen Ausgabe von Henry-Schwyzler, Paris 1941 und 1959.

und an seiner Ewigkeit zweifeln, annehmen, daß er anders sein könnte als er ist, und daß er nicht der bestmögliche ist (II 9,8,21 und 26—27), das ist für Plotin eine vermessene Schmähung. Plotin kann sich nicht genug tun, den Gnostikern das καταφρονεῖν (II 9,6,59; II 9,5,15,3; II 9,16,1), das μέμψεσθαι (II 9,8,40; II 9,13,9), das λοιδορεῖν (II 9,13,4) vorzuwerfen²⁰.

Die Christen lehren nun zwar nicht, daß die Welt vom „bösen Gott“ stammt, vom „Widersacher“, der die Seelen in seine Gewalt gebracht hat und fern von ihrem Vater und Schöpfer in dem Kerker der sichtbaren Welt gefangenhält. Aber daß sie nicht eine notwendige Seinsausstrahlung Gottes ist, gleich ewig mit ihm und selbst göttlich; daß sie nicht so, wie sie ist, die bestmögliche Entfaltung des göttlichen Seins in die Vielheit (oder richtiger: z u der in der göttlichen Einheit wurzelhaft enthaltenen Vielheit) ist, sondern daß die „Gestalt dieser Welt vergehen“ soll und daß nach dem Willen Gottes eine „neue Welt und ein neuer Himmel“ entstehen soll, so wie die sichtbare Welt, die wir kennen, aus dem freien Beschluß seines Willens hervorgegangen ist — das lehren die Christen wohl, und das ist für Plotin fast ebensosehr eine Lästerung des Kosmos wie die Behauptung der Gnostiker, die Welt sei ein Geschöpf des „bösen Gottes“. Denn die Vorstellung einer durch den freien Willensakt Gottes geschaffenen Welt, die ebenso auch anders hätte geschaffen werden können, ohne daß dies im Wesen Gottes einen Unterschied ausgemacht hätte, ist eine Leugnung sowohl der plotinischen Idee von Gott (der sich notwendig in der ewigen Seinsausstrahlung der vielfältigen Welt entfaltet) als vom Kosmos (dessen Schönheit, Ordnung, Vernünftigkeit und Seinswert eben darin besteht, daß er die notwendige Ausstrahlung und Selbstoffenbarung der Gottheit ist). Die Kontingenz der Schöpfung — die von der christlichen Schöpfungs-idee ebenso postuliert wird wie vom gnostischen Dualismus — ist für Plotin ein philosophischer Skandal und eine Lästerung des wesenhaft göttlichen Kosmos; ob er, wenn man ihm die Notwendigkeit und Ewigkeit abspricht, vom guten oder vom bösen Gott geschaffen ist, macht demgegenüber kaum einen Unterschied aus. Und in dem Anspruch des Christen, in unmittelbarem Verhältnis zu

²⁰ Plotin hat es dabei schwer, sich der Argumente zu erwehren, die die Gnostiker (oder diejenigen unter seinen Schülern, die den Gnostikern zugetan sind, II 9, 10, 3—5) aus der Berufung auf Äußerungen und Bilder Platons ableiten können, in denen Platon selbst seine Lehre viel dualistischer formuliert, als es der neuplatonischen Gesamtkonzeption entspricht (II 9, 4, 1; II 9, 17, 1; II 9, 18, 2). Ein längerer Abschnitt der vierten Enneade (IV 8, 3—6) ist daher auch dem Nachweis gewidmet, daß die beiden Bilder, die scheinbar widersprechende Konzeptionen enthalten: das Bild der „Strahlung“ und das des „Falls“, einander nicht ausschließen, sondern verschiedene Aspekte derselben Realität darstellen, deren tiefster Grund natürlich für Plotin der ist, daß das „Eine“ nicht „in sich stehenbleiben“ könne, sondern seine Wirkung bis ins Äußerste erstrecken müsse (IV 8, 6), d. h. also der monistische Aspekt.

Gott selbst zu stehen, ohne der Vermittlung der Zwischenstufen, der vermittelnden Gottheiten und Geistwesen, und der aus Gott sich entfaltenden Seinssphären zu bedürfen, durch die ihm, nach der innerlich notwendigen Ordnung des Kosmos, die Wirkungen und „Teilhaben“ der obersten Gottheit allein vermittelt werden können, muß Plotin dieselbe „Vermessenheit“ sehen, die er an den Gnostikern tadelt (II 9,9,55; II 9,14,41; II 9,18,18; III 2,8,7). Was hier gegen die Gnostiker gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch gegen die christliche Schöpfungs-idee, selbst wenn im Traktat II 9 auch in concreto die Christen nicht einbezogen sein sollten.

Demgegenüber ist es für den gnostischen Standpunkt und sein „Weltverstehen“ wesentlich, daß der Kosmos der Herrschaftsbereich der „feindlichen Gewalten“ ist, in den sich der „Wissende“ als in einen ihm wesensfremden Bereich versetzt erkennt, und daß er das erkennt, verdankt er dem Wissen um den „Seinsmythos“, der diesen Sachverhalt erklärt, aber dem „irdischen“ oder „kosmischen“ Menschen verborgen ist. Den platonischen „Fall“ der Seelen könnte er vielleicht noch als ein seinem eigenen Seinsmythos verwandtes Motiv empfinden, aber die neuplatonische Konzeption einer notwendigen Seinsausstrahlung aus dem „Einen“ muß er schärfstens ablehnen, gerade wegen der Vergöttlichung des Kosmos, die darin liegt und die diese Konzeption ihrerseits vom Christentum unterscheidet.

Deshalb steht ihm aber die christliche Idee der Welterschöpfung durch den obersten guten Gott nicht näher, wenn die christliche Auffassung auch die Vergöttlichung des Kosmos ablehnt. Ja, man könnte sogar eine gewisse Affinität zwischen Gnosis und Neuplatonismus darin erblicken wollen — trotz der Vergöttlichung des Kosmos, die die neuplatonische Konzeption involviert —, daß nach neuplatonischer Auffassung die notwendige Ausstrahlung aus dem Einen, die das endliche Sein hervorbringt, zugleich (und wesentlich) ein stufenweiser Abstieg zum jeweils „Schlechteren“ ist und daher jedes endliche Wesen entsprechend seiner Seinsstufe mehr oder weniger am „Schlechten“ teilhat, da der Grad seiner Entferntheit vom „Einen“ zugleich der Grad seines Anteilhabens am Bösen ist und so das Böse zum konstitutiven Moment des „Anderssein vom Einen“ wird. Aber da dieses Böse kein eigenes Sein hat, sondern ex definitione das „Nichtsein“ ist und bloß die Potentialität des Andersseins gegenüber dem Einen darstellt, die als solche in den Gesamtplan einer (ontisch-notwendigen, nicht willentlich planenden) Vorsehung mit hineingehört (insofern die innere Ordnung des Hervorgangs zugleich „Vorsehung“ des Alls ist), stammt der Kosmos nach dem Neuplatonismus doch nicht vom Bösen als dem Gott entgegengesetzten feindlichen Prinzip, sondern von einem „Bösen“, das als Nichtseiendes das notwendige Komplement der nach Verwirklichung und Vielfältigung, aber auch nach Verend-

lichung drängenden Seinsfülle des „Einen“ ist — also letzten Endes doch aus dem Guten (wenn man damit auch seine Endlichkeit, die ihn ontisch von seinem Seinsursprung unterscheidet und aus ihm heraustreten läßt, als eine wesenhafte Beimischung des Bösen betrachtet). Damit rücken für den Gnostiker beide, Neuplatonismus und Christentum, auf dieselbe Linie: ob notwendiger Seinsvorgang oder freie Welterschöpfung — in keinem Fall ist der Kosmos das Werk der „feindlichen Gewalten“, wie es der Gnostiker lehrt.

Vom Standpunkt des christlichen Schöpfungsdogmas wiederum haben die neuplatonische und die gnostische Seinslehre — mag auch zwischen der Idee einer in notwendiger Stufenfolge ewig aus dem Absolutum „ausstrahlenden“ Welt einerseits und der Idee einer vom Widersacher Gottes geschaffenen, sichtbaren oder durch einen präkosmischen, mythischen „Fall“ entstandenen und darum „bösen“ Welt andererseits scheinbar ein diametraler Gegensatz bestehen — doch das Eine gemeinsam, daß sie beide (wenn auch von verschiedenen Gesichtspunkten aus) den christlichen Begriff der Schöpfung als einer freien Willenstat des guten Gottes leugnen. Aber sie haben, vom christlichen Standpunkt gesehen, darüber hinaus noch mehr gemeinsam. Beide entwerten (und zwar, trotz der radikalen Verschiedenheit der denkerischen Ausgangspunkte, beinahe in der gleichen Weise und aus denselben Gründen) das kreatürliche Dasein des Menschen, d. h. das Menschsein als eine in sich sinnvolle Seinsweise und Seinsstufe. Die Gnostik tut dies, weil sie den Menschen als ein gegen seine Natur und seine Bestimmung in die ihm wesensfremde, sichtbare Welt verbanntes Geistwesen auffaßt. Aber auch der — noch so monistisch aufgefaßte²¹ — Neuplatonismus tut es, weil für ihn jede Seinsstufe als eine Entfernung vom „Einen“ ein Schritt zum „Schlechteren“ ist, die in ihrer Seinsweise durch ihren Abstand vom Einen — d. h. also durch den Anteil am „Schlechten“, der in ihr ist — bestimmt ist. Das Böse wird so zum Konstitutivum alles Seienden, das „nach dem Ersten“ ist und aus ihm hervorgeht (Plotin; Enn. I 8,7,21—23). Und das Streben zum Guten, das zugleich ein Sich-Hinwenden zum „Einen“ sein muß, bedeutet demnach für jedes endliche Wesen nicht nur ein Sich-Vervollkommen und Vollenden im eigenen Seinsrang und in seiner besonderen Seinsweise, sondern die Aufhebung seines besonderen Seins, das Übersteigen seines bisherigen Seinsranges, letzten Endes das Aufgehen im Einen. Die besondere Seinsweise jedes endlichen Wesens — und daher auch das Menschsein — ist also nicht der „Raum“, innerhalb dessen sich dieses Wesen durch ein möglichst vollkommenes Teilhaben am obersten Guten (in der seinem Seinsrang entsprechenden Weise) vollenden soll, sondern es ist gerade die „Grenze“, die es einem volleren,

²¹ Denn für den altplatonischen Dualismus ist es ohne weiteres evident.

höheren, reicheren Teilhaben entgegengesetzt und die daher aufgehoben werden muß, wenn das Wesen zu höherer Vollkommenheit emporsteigt. Gottnähe und Gottferne sind hier nicht wie im christlichen Sinn Kategorien des Gnadenstandes und der Heilslehre, sondern solche des ontologischen Seinsranges. Menschsein heißt Gottfern-Sein, und das Ziel ist nicht wie für den Christen Verklärung und Erlösung des kreatürlichen Seins, sondern dessen Aufhebung, weil seine Endlichkeit selbst (der Christ würde sagen: seine Kreatürlichkeit) „vom Bösen“ ist. „Das Ziel ist nicht, von der Sünde frei zu werden, sondern Gott zu werden“, sagt Plotin (I 2,6,2). Kreatürlichkeit ist Teilhaben am Bösen. Zwischen dieser Auffassung — die das Menschsein aus einem stufenweisen Abstieg vom Gottsein zum wesenhaft Schlechteren hervorgehen läßt — und der gnostischen — die den sichtbaren Menschen und die ganze sichtbare Welt als Geschöpf des Widersachers Gottes oder der von ihm und aus seinem Abfall hervorgehenden Kräfte betrachtet — ist vom christlichen Standpunkt der Unterschied nur gering, so entgegengesetzt sie an sich auch sein mögen.

Vom Standpunkt jeder dieser drei Grundpositionen sind also die beiden andern gleicherweise abzulehnen, da sie beide dem Grundprinzip widersprechen, auf das sie jeweils selbst aufgebaut ist. Weil aber die beiden abzulehnenden Positionen jeweils aus anderen, sogar einander entgegengesetzten Prinzipien und Motiven heraus im Widerspruch gegen das Grundprinzip der dritten stehen, so ergeben sich über den Grundgegensatz hinweg, der jeweils eine von den beiden anderen trennt, gewisse Affinitäten zwischen ihr und der einen der beiden anderen gegnerischen Positionen, die sie zur anderen nicht hat. Der Neuplatonismus lehnt sowohl den christlichen Schöpfungsbegriff wie den gnostischen Weltentstehungsmythos ab, weil sie beide die Idee der notwendigen und ewigen Ausstrahlung der Welt aus der Gottheit und damit die Göttlichkeit der Welt selbst negieren. Aber er hat mit dem christlichen Standpunkt das gemeinsam, daß er die Welt als Ganzes vom „guten Gott“ herleitet, mit dem Gnostiker das, daß er an der Entstehung des jeweils Niedrigeren das Böse als konstitutives Prinzip mitbeteiligt sein läßt. Der Christ wird am Neuplatonismus ebenso wie an der Gnosis auszusetzen haben, daß sie beide einen echten Schöpfungsbegriff ausschließen. Aber der neuplatonische Philosoph lehrt, wie der Christ, daß die Welt vom höchsten Gott her stammt, wenn auch durch notwendige „Ausstrahlung“, nicht durch freie Schöpfung, während er mit der Gnosis eben darin einen Berührungspunkt findet, daß die Schöpfung ein wirkliches Geschehen ist (wenn auch nach dem Gnostiker eine Tat des bösen Prinzips oder einer Wirkung, die von den Kräften des bösen Prinzips ausgeht) und nicht selbst als göttlich betrachtet werden kann. Der Gnostiker wird beide für verblendet halten, weil sie nicht wissen, daß die Welt „vom

Bösen“ ist, aber er wird am Neuplatoniker anerkennen, daß er wenigstens begriffen hat, daß das Böse ein konstitutives Prinzip beim Zustandekommen des endlichen Seins ist und alles dessen, was „nach dem Ersten“ ist, auch wenn der Neuplatonismus das Zustandekommen dieses „auf das Erste Folgenden“ und „aus ihm Hervorgehenden“ als notwendig betrachtet und als eine untrennbare Folge seines Seins, so wie der Lichtstrahl vom Licht untrennbar ist — und er wird an der christlichen Lehre billigen, daß sie die Entstehung aller Wesen außer Gott als eine freie Schöpfungstat Gottes (wenn auch des obersten, guten Gottes) betrachtet und nicht als eine mit dem Sein Gottes selbst gesetzte Seinsnotwendigkeit. So ergibt sich zwischen diesen drei Grundpositionen eine vielfache Verflechtung von Gegensätzen und Gemeinsamkeiten²².

Wo liegt, können wir nun fragen, innerhalb dieser Verflechtungen der Standpunkt, den Origenes im Werk *περὶ ἀρχῶν* einnimmt?

So gnostisch die origenistische Lehre vom Fall der präexistenten Seelen und der daraufhin erst erfolgten Entstehung der sichtbaren materiellen Welt auch klingt (und so oft er daraufhin auch als Gnostiker angesprochen worden ist) —, es ist bekannt, daß die eigentliche Absicht dieses Seinsmythos doch *antignostisch* ist, insofern nach Origenes die Verschiedenheiten des Pneumatikers und Psychikers, des Engels und des Menschen und überhaupt alle Unterschiede des Seinsrangs nicht als durch ein präkosmisches, unfreiwilliges Geschehen gegeben oder von einer höheren bösen Macht verursacht betrachtet werden können (denn der gerechte Gott kann eine solche Verschiedenheit in seiner Schöpfung nicht willkürlich erschaffen haben: *περὶ ἀρχῶν* II 9,5), sondern aus der sittlichen Entscheidung und Verantwortung

²² Man könnte wohl mit Recht meinen, daß eine solche doxographisch atomisierende Betrachtungsweise zu „vordergründig“ ist, um über das Wesentliche der drei Standpunkte etwas auszusagen, und daß man näher an ihren Wesenskern herankommt, wenn man sie als drei grundverschiedene „Haltungen“ auffaßt: die gnostische als den Ausdruck einer „Ungeborgenheit“ des Ich in der als feindlich empfundenen Welt; die neuplatonisch-philosophische als das liebend-erkennende Hinstreben zu einem diesem Streben im Grunde „verfügbaren“ (im Sinne von Jonas: Gnosis und spätantiker Geist, Teil II, Abt. 1 [Göttingen 1954], 140) unpersönlichen Absolutum, das als mit dem tiefsten Innersten des Ich identisch gedacht wird, so daß das Streben letztlich Rückkehr zum „eigentlichen Selbst“ ist; die christliche als das persönliche Vertrauensverhältnis des Geschöpfes zu seinem als Person erkannten und empfundenen Schöpfer. Das ist richtig. Und es soll auch gar nicht in Abrede gestellt werden, daß sie ganz bewußt auf der Oberfläche bleibt; denn es soll ja entschieden werden, welche Haltung eigentlich in dem Standpunkt überwiegt, den das Werk *περὶ ἀρχῶν* einnimmt; und da sich dieses als ein Komplex von Lehren präsentiert, die mit den oben etwas trocken isolierten und klassifizierten teils in Gegensatz stehen, teils Gemeinsamkeit aufweisen (und sich daher also zunächst nur als „Oberfläche“ darstellt), scheint es methodisch richtiger, durch analysierende Vergleichung von dieser sich uns anbietenden Oberfläche langsam zu den verbindenden und zusammenhaltenden Grundgedanken vorzudringen, als auf Grund irgendeiner, notwendigerweise subjektiven „Einfühlung“ die hier vorliegende „Haltung“ unmittelbar diagnostizieren zu wollen.

der Geistwesen selbst folgen müssen. Die Lehre hat aber auch noch eine ausgesprochen anti-neuplatonische Seite. So weit ist Origenes freilich noch dem neuplatonischen Denken verhaftet²³, daß für ihn (entspre-

²³ Was natürlich keine Beziehung zum plotinischen Neuplatonismus bedeuten kann — weder eine Abhängigkeit von ihm noch eine Stellungnahme gegen ihn. Das ist schon rein chronologisch ausgeschlossen. Aber die Idee des stufenweisen Abstiegs und der ontologischen Verkettung der Seinsformen, von Seinsrang zu Seinsrang, und die Verbindung dieses Motivs mit dem Gedanken der schrittweisen Annäherung an das Böse, d. h. das Negative, Seinsärmere und deshalb Gottfernere, kündigt sich deutlich schon bei Numenius (insbesondere Fragment 14 16 18 25 27 29 bei Thedinga) und bei Maximus Tyrius an, Or. 11: *Διαδοχῆν ὁράς καὶ τὰξιν ἀρχῆς καταβαίνουσαν ἐκ τοῦ Θεοῦ μέχρι γῆς*. Daß es sich hier um ein „Hinabhängen in das Schlechtere“ handelt, zeigt ganz deutlich die Parallelformulierung dieses Gedankens bei Macrobius: *Invenietur pressius intuiti a Summo Deo usque ad ultimum rerum faecum una mutuis se vinculis religans et nusquam interrupta connexio et haec est Homeri catena aurea* (In somnium Scipionis I 14, 15), mit dem so charakteristischen leitmotivischen Ausdruck der „ultima rerum faex“. Die Macrobiusstelle liegt chronologisch zwar noch später, aber der Gedanke von der „ima rerum faex“ ist ebenso bis zu Seneca zurückzufolgen (Ad Marciam 23: *Minimum enim faecis, ponderis contraxit* — nämlich die Seele eines Frühverstorbenen; man vergleiche auch Ovid, *Metamorphosen* I, 68) wie der, daß das Höhere jeweils nicht herabsteigt, sondern in seinem Seinsrang bleibt und nur mit seinen Auswirkungen sich der niedrigeren Sphäre mitteilt (Seneca, *Epistolae* 41, 5): *Maiore sui parte illic est unde descendit. Quemadmodum radii solis contingunt quidem terram, sed ibi sunt, unde mittuntur, sic animus magnus . . . conversatur quidem nobiscum, sed haeret origini suo*. Dazu könnte man Philon anführen: *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται* (quod deterior . . . 90), ein Satz, der sich fast wörtlich bei Plotin wiederfindet: *οὐδὲν τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἀπέρηται οὐδ' ἀποτέμνεται* (V 2, 1, 22). Im Grunde genommen ist der Gedanke schon in dem entscheidenden Schritt vorgebildet, den Platon beim Übergang von der Ideenlehre der *Politeia* zur Altersphilosophie (seit dem Parmenides) getan hat. In der *Politeia* (z. B. am Ende des V. Buches) stehen die Sphäre des Seins (die Ideen) und die Sphäre des Nichtseins (der Materie, der Vergänglichkeit) einander noch als Ganzes gegenüber, und die Sphäre der konkreten Dinge, d. h. der Abbilder der Ideen, ist als Ganzes die Sphäre „zwischen Sein und Nichtsein“ (*Politeia* 479 C). Das wesentlich Neue in der Altersphilosophie ist die Einsicht, daß „das Nichtsein ist“ und „das Sein auch nicht ist“ (*Sophistes* 241 D), weil jedes endliche Sein eine Einschränkung des „diesen“ durch das „andere“, des Seins durch das Nichtsein ist — und daher jede Determinierung eines Besonderen und Bestimmten durch eine fortschreitende Verflechtung des Seins (des vollen Seins, in dem die Ideenpyramide gipfelt) mit dem Nichtsein geschieht. Das gilt für Platon natürlich nur im Bereich der (als Begriffspyramide gedachten) Ideenwelt, der die veränderliche materielle Welt als ein prinzipiell Anderes gegenübersteht. In dem Augenblick aber, wo man diese materielle Sphäre in die Stufenordnung einbezieht (und das war durch das stoische Seinschema nahegelegt, das die unterste, die Erdsphäre, als die letzte Seinswelle eines aus dem Mittelpunkt des schöpferischen Urfeuers konzentrisch hervorwirkenden Seinsstroms auffaßte), da war der Ausgangspunkt für die neuplatonische Idee der „Seinsstrahlung“ schon gegeben. Aus dem bloßen Abstieg zum Determinierten (innerhalb der Ideensphäre) war ein ontologischer Abfall zur jeweils niedrigeren Seinsphäre geworden, und die Abfolge dieser Seinsränge wurde zugleich zu einem Hinabsteigen vom reinen Guten zu einer immer größeren Beimischung des Nichtseins, das nunmehr über die bloße Funktion des Negativen hinaus die des positiven Bösen erhält. Dieses Seinschema hat Plotin konsequent zu Ende gedacht. Aber es ist, wie die angeführten Stellen zeigen, schon vor Origenes deutlich nachweisbar, und wie sehr es auch für Origenes die nächstliegende Erklärung für die Verschiedenheit der Seinsränge und der Seinsstufen ist, zeigt gerade der Umstand, daß er meint, man könne der Annahme, daß unverdientermaßen ein Wesen weniger, ein anderes mehr Anteil am Bösen erhalte, nur durch die Lehre vom präkosmischen Fall der Seelen entgehen; so selbstverständlich

chend dem neuplatonischen Abstiegschema) höherer Seinsrang höhere Gottnähe, niedrigerer Seinsrang größere Gottferne, daher der Seinsstand des sichtbaren Menschen an sich schon ein „Abgefallensein“ vom Guten und Vollkommenen bedeutet. Dagegen aber weigert er sich — und darin liegt der wesentliche Unterschied vom Neuplatonismus —, die faktisch bestehende Stufenordnung der Seinsformen als Folge eines ontologisch notwendigen Prozesses zu betrachten, in dem Sinne, daß den einzelnen Wesen in der „goldenen Kette“, die vom obersten Einen bis zur niedrigsten Seinsregion der Materie herabreicht, sein Platz schon durch seine Entstehung (als eine Wesensausstrahlung des jeweils Höheren) zugewiesen ist, ihm also schon rein seinsmäßig (durch den Schritt im Prozeß der „Ausstrahlung“ und des Abstiegs, der es im Sein konstituiert hat) vor jeder eigenen Entscheidung zukommt²⁴. Es muß die freie Entscheidung, Verdienst oder Schuld jedes einzelnen der anfänglich völlig wesensgleich (und ausnahmslos vom „höchsten Gott“ selbst) geschaffenen Geistwesen sein, die ihm seinen jeweiligen Seinsstand anweist. Plotin lehnt die Idee einer anfänglichen Gleichheit aller Geistprinzipien ausdrücklich ab (III 2,18,2). Hingegen könnte sich Origenes bei seiner Verwahrung gegen die Idee einer den Geistwesen schon bei ihrer Schöpfung anerschaffenen Wesensverschiedenheit auf

ist ihm der Gedanke, daß höherer Seinsrang größere Gottnähe, niedrigerer Seinsrang größeren Anteil am Bösen bedeutet, daß er die Verschiedenheit des Seinsstandes, ohne dem Schöpfer Ungerechtigkeit zuzuschreiben, nur auf Verdienst und Schuld der ursprünglich auf gleicher Stufe geschaffenen Geistwesen zurückzuführen wagt. Immerhin wird auf diese Weise (wie im Text noch auszuführen ist) die Gleichsetzung des „niedrigeren Seinsstandes“ mit dem „Bösen“ insofern gemildert, als der Akzent des „Falls“ sich von der Materialität an sich auf die Schuld verlagert, deren Folge erst die Versetzung in die Materie und in die Zeitlichkeit ist, so daß diese vielmehr einen heilsamen Aspekt erhalten, da sie die Möglichkeit zur Wiedererhebung vom Fall und zur Umkehr eröffnen. So ist letzten Endes nicht der niedrigere Seinsrang, sondern die Schuld das Böse, wenn der niedrigere Seinsrang auch nur als Folge einer Schuld verständlich und vertretbar sein soll — und das ist wieder ein Überrest der neuplatonischen und gnostischen Bewertung des Seinsrangs, im Gegensatz zu einer wirklich christlichen Bewertung des Kreatürlichen.

²⁴ Wobei als eine oft nicht genügend bemerkte Paradoxie des ganzen origenistischen Systems in *περὶ ἀρχῶν* die Tatsache hervorzuheben wäre, daß Origenes zwar den höheren oder niedrigeren Seinsstand der Geistwesen nicht auf eine ontologische Notwendigkeit, sondern auf ihre freie Willensentscheidung zurückführen will, aber gerade in seiner subordinatianisch gefärbten Dreifaltigkeitslehre das Prinzip gelten läßt, daß das Hervorgehende, ohne seine Schuld, aus bloßer ontologischer Notwendigkeit geringer sein muß als das, woraus es hervorgeht. Deshalb ist ja der Logos Gott wesensähnlicher als jedes Geschöpf und doch *δευτερος θεός*. In diesem einen Punkt macht sich also das neuplatonische Seinschema, das Origenes aus der Erklärung der Verschiedenheiten des kreatürlichen Seins ausschließen will, doch noch geltend — in einem Bereich, der schon nicht mehr der kreatürliche Bereich ist, wenn auch für Origenes eine gewisse Seinsanalogie zwischen dem Hervorgehen des Logos aus dem Vater und dem der ursprünglichen Henas der Welt der Geister aus Gott besteht. Daß gerade im innertrinitarischen Bereich die neuplatonische Idee: „Seinshervorgang ist Seinsminderung“ Geltung behält, während sie im kreatürlichen Bereich durch das Prinzip *αἰτία ἐλομένου* ersetzt wird, darin liegt die Paradoxie, von der oben gesprochen wurde.

Platons αἰτία ἐλομένου, θεὸς ἀνάκτιος berufen²⁵ und auf den Spruch im Timaios²⁶: γένεσις πρώτη ἔσοιτο τεταγμένη μία πᾶσιν, ἵνα μὴ τις ἐλαττοῖτο ὑπ' αὐτῶν — und der Abschnitt, in dem er diese Verwahrung formuliert (περὶ ἀρχῶν II 9,6), klingt auch stark an diesen platonischen Gedanken an. Auf die platonische περρορήσις, als eigene Schuld der Seele, hatten sich die Gnostiker (oder Gnosisfreunde) nach Plotin auch berufen (II 9,4,1). Insofern steht also Origenes mit den Gnostikern auf gleicher Ebene — und ebenso auch damit, daß die geschaffene, sichtbare Welt nicht ein notwendiges letztes Ausstrahlen des höchsten Geistigen ist, das nur schlecht genannt werden kann, weil es das unterste Ausgestrahlte ist (I 8,7,18). Aber daß das Materielle das Schlechteste, Geringste ist, das nicht geschaffen worden wäre, wenn es nicht den Fall der Seelen gegeben hätte, dem es zu entfliehen gilt, darin besteht wieder eine Gemeinsamkeit mit der Einschätzung des Materiellen sowohl durch die Gnostiker als durch die Philosophen, gegenüber dem christlichen Standpunkt. Aber — und das ist der große Unterschied gegenüber den Gnostikern — sie ist nicht eine Schöpfung des bösen Gottes. Sie ist zwar nicht aus der „ersten Schöpfungsintention“ Gottes entstanden, sondern sozusagen erst aus der zweiten, durch die Rücksicht auf den Fall der Seelen und ihre frei begangene Sünde bedingten — aber sie ist doch aus dem Willen des guten Gottes entstanden, der diese Geistwesen mit der Versetzung in die veränderliche, sichtbare, materielle Welt nicht nur bestraft, sondern ihnen auch gerade durch die Vergänglichkeit und Veränderlichkeit, der sie unterworfen werden, die Möglichkeit zur Umkehr gewähren will. (Das ist der Sinn des Motivs: κρίσις καὶ πρόνοια.) Diese Beurteilung der Schöpfung würde sowohl der neuplatonische Philosoph wie der Gnostiker ablehnen (der erste würde sie gnostisch finden, weil die Welt nicht notwendig ist, der zweite „hellenisch“, weil sie nicht als in sich böse erklärt wird), und sie ist doch nicht genuin christlich, weil die Schöpfung der sichtbaren Welt, wie Gregor von Nyssa es formuliert hat²⁷, nach dieser Lehre nicht geschehen wäre, wenn es nicht die Sünde des Abfalls der Geistwesen gegeben hätte. Daß aber dieser Abfall, die Rückkehr der Geistwesen zur ursprünglichen Einheit, und der erneute Abfall infolge des κόρος eine immer wieder sich wiederholende rhythmische Kreisbewegung bildet, das rückt die origenistische Idee des Abfalls, so sehr sie auf die Freiheit der Geistwesen aufgebaut ist, und sowenig auch die materielle Welt für ihn eine ontische Folge dieses Abfalls ist, sondern eine von Gott im Hinblick auf die Heilung dieses Abfalls vollzogene Schöpfung, doch wieder in die Nähe des neuplatonischen „Seinshervorgangs“ aus dem Absoluten, weil sie dieser

²⁵ Pol. 617 E.

²⁶ Timaios 41 E.

²⁷ s. Anm. 11.

„systole“ und „diastole“ (er vergleicht sie selbst mit der stoischen „ἐκπύρωσις“) den Charakter einer wesenhaften Notwendigkeit verleiht und die origenistische zyklische Zeitauffassung (mit der Idee der ewigen Wiederkehr) im Gegensatz zur genuin christlichen (linearen, auf ein ewiges Endziel hinstrebenden) Zeitauffassung begründet²⁸.

Wie kann man nun auf Grund dieser Analyse den Standpunkt von *περὶ ἀρχῶν* in das Beziehungssystem von Gegensätzen und Gemeinsamkeiten einordnen, die sich uns oben aus der Konfrontierung von Neuplatonismus, Gnosis und rechtgläubig christlichem Standpunkt ergeben?

Für Origenes rücken der platonische, der gnostische und der genuin christliche Standpunkt in gewisser Hinsicht in eins zusammen — weil sie alle den Seinsstand der Geistwesen aus dem stufenweisen Hervorgang (Neuplatonismus), aus dem Wirken eines widergöttlichen Prinzips (Gnostiker), aus dem willkürlichen schöpferischen Ratschluß Gottes, der die Wesen von vornherein verschieden schafft (genuin christlicher Standpunkt), und nicht aus dem freien Willensentschluß und dem eigenen Verschulden der anfänglich gleichgeschaffenen Geistwesen ableiten ...

Für den Neuplatoniker der origenistische, der gnostische und der christliche — weil sie alle die Welt nicht als notwendige Ausstrahlung der Gottheit gelten lassen, sondern die in ihr vorhandene Stufung und Gliederung dem eigenen Verschulden der Seelen (Origenes), dem Wirken eines widergöttlichen Prinzips (Gnostiker) oder dem willkürlichen Schöpfungsratschluß Gottes (genuin christlicher Standpunkt) zuschreiben²⁹ ...

²⁸ Die diesbezügliche Stelle (übrigens nicht aus *περὶ ἀρχῶν*, sondern aus *κατὰ Κέλσου* VIII, 72) ist in dem schon erwähnten Aufsatz: Zur geistesgeschichtlichen Einordnung des Origenismus. Byzantinische Zeitschrift 44 (1951) 291—303, auf Seite 295 angeführt. Es ist interessant, diese Stelle gegen die Tatianstelle zu halten (*Oratio ad Graecos* 6): *καὶ διὰ τοῦτο καὶ σωμάτων ἀνάστασιν ἔσεσθαι πεπιστεύκαμεν μετὰ τὴν τῶν ἔλων συντέλειαν, οὐχ ὡς οἱ Στωικοὶ δογματίζουσιν, κατὰ τινὰς κύκλων περιόδους γινομένων ἀεὶ καὶ ἀπογινομένων τῶν αὐτῶν, οὐχ ἐπὶ τι χρήσιμον* (das ist eben das zyklische Prinzip, das Origenes anerkennt), *ἅπαξ δὲ, τῶν κατ' ἡμᾶς αἰῶνων πεπερασμένων, καὶ εἰς τὸ παντέλες διὰ μόνον τῶν ἀνθρώπων τὴν σύστασιν ἔσεσθαι χάριν χρίσεως.*

²⁹ Es ist aber immerhin bemerkenswert, daß Porphyrios den Origenes im Grunde genommen als neuplatonischen Philosophen gelten läßt und ihm nur vorwirft, er habe die Weisheit, die er von Ammonios erlernt hat, „den törichten Schriften des Moses und der Christen unterlegt“, indem er behauptete, sie enthielten in ihrem versteckten, geheimen Sinn das, was die griechische Philosophie lehre; so habe er als Christ lebend, aber als Hellene denkend die griechische Weisheit den fremdländischen Überlieferungen der Barbaren unterlegt und die allegorische Auslegungsweise, die er von den hellenischen Mysterien übernommen hatte, auf die Schriften der Juden angewendet (Eusebius, *Hist. Eccl.* VI 19, 4—8). Das heißt, daß Porphyrios die Lehre des Origenes als neuplatonische Philosophie empfindet und sich nur dagegen verwahrt, daß diese Lehre im Alten und im Neuen Testament bildlich verborgen sein soll und durch allegorische Auslegung aus der Bibel sollte herausgelesen werden können. Freilich muß man dabei berücksichtigen, daß Porphyrios unter allen Neuplatonikern am schärfsten betont, daß die Seele nur durch ihre freie

Für den Gnostiker der „hellenische“, der christliche und der origenistische — weil sie alle nicht erkennen, daß die Welt das Geschöpf oder das ontische Produkt des „anderen Prinzips“ ist, sondern sie aus dem „guten Gott“ hervorgehen lassen, entweder als seine „Ausstrahlung“ (Neuplatonismus) oder als sein primär (christlich) oder sein sekundär, d. h. nach geschehenem Fall, (Origenes) intendiertes Geschöpf . . .

Für die genuin christliche Tradition der origenistische, der neuplatonische und der gnostische — weil Origenes die materielle Welt als ein nur vom Abfall der Seelen bedingtes, nicht primär von Gott beabsichtigtes Geschöpf Gottes betrachtet und darin dem Gnostiker nahekommend (wenn er sich vom Gnostiker auch dadurch wesentlich unterscheidet, daß er es nur vom vorhergehenden sittlichen Bösen bedingt, nicht unmittelbar aus dem Bösen hervorgegangen oder vom „Bösen“ selbst geschaffen sein läßt) — und weil Origenes ebenso wie der Neuplatoniker den Herabstieg des Geistigen ins Materielle als einen Fall bzw. die Folge eines Falles betrachtet, die durch die völlige Rückkehr zum ursprünglichen, rein geistigen Zustand wieder aufgehoben werden soll (wenn die Versetzung in die Materialität für Origenes auch „Strafe und Vorsorge“, nicht Notwendigkeit und wesensnotwendige „Ausstrahlung“ ist wie für den Neuplatoniker), und weil er den „Abfall“ als einen zyklisch sich wiederholenden Prozeß betrachtet (ohne ihm doch die ontologische Notwendigkeit zuzuschreiben, wie sie der Neuplatoniker dem „Ausstrahlen“ des Niedrigeren aus dem Höheren zuschreibt).

Kann man daraufhin Origenes irgendeinem der drei Standpunkte zuordnen, deren gegenseitiges Verhältnis wir vorher festzustellen versuchten? Wenn wir auch oben meinten, vor jeder (notwendigerweise subjektiven) Aussage über die „geistige Grundhaltung“ oder den „tragenden Grundgedanken“ müsse eine bewußt auf der Oberfläche des feststellbaren Lehrgehaltes bleibende Analyse der betreffenden

Willenszuwendung eine Bindung an die sichtbare, materielle Welt eingehen kann, wie neuerlich erst H. Dörrie in seiner Studie: *Porphyrios' „symmikta zetemata“* (München 1959) (= *Zetemata*, Monographien zur klass. Altertumswissenschaft, 20) gezeigt hat, während z. B. Jamblichos annimmt (Stobaios I 380 Wachsmuth, aus der Schrift des Jamblichos *περι διαφοράς καθόδου τῶν ψυχῶν*), die Seelen stiegen aus drei Gründen herab: einige zum Heil und zur Reinigung der diesseitigen Welt, einige zur Bewährung und zur Übung der Tugenden, und einige zur Strafe und Sühne. Plotin kannte nur einen Grund: die Notwendigkeit der Ausstrahlung des „Oberen“ in das „Niedere“. Darin schon liegt eine gewisse Affinität zwischen dem Standpunkt des Porphyrios und dem des Origenes, die diese Anerkennung des „philosophischen“ Charakters des Origenes durch Porphyrios erklärt. Die jamblichische Auffassung von Seelen, die nicht aus eigener Schuld und Zuwendung zum Materiellen, sondern aus Güte und zum Heil der niedrigeren Welt in die Sichtbarkeit herabgestiegen sind, ist dagegen schon in dem vorgeformt, was Origenes über die Seele Christi (die ja, auch als menschliche Seele Christi, präexistent sein muß und nicht gefallen ist) und über die „Engelsnatur“ Johannes' des Täufers lehrt (Comm. in Joannem II 31. Vgl. dazu Daniélou: *Origène* [Paris 1948] 243—247), die noch in der byzantinischen Ikonographie des Täufers (mit Flügeln dargestellt) nachwirkt.

Richtungen nach den einzelnen Punkten ihrer Lehre vorgenommen werden, so wäre es doch gewiß falsch, die Zuordnung nunmehr nach der größeren oder geringeren Anzahl von Gemeinsamkeiten und Gegensätzen, sozusagen rein statistisch, vorzunehmen. Jetzt, nach der Konfrontierung der Einzelzüge und Einzelelemente, kann man wohl die Frage nach der geistigen „Haltung“ wagen, die sich jeweils in ihnen ausspricht. Wir haben oben³⁰ die Grundhaltungen der drei Richtungen, denen man Origenes jeweils zuordnen zu können meint, folgendermaßen umschrieben:

Das Gefühl der Ungeborgenheit in einem als feindlich empfundenen Kosmos — für die Gnostik;

das Streben zum Aufgehen in einem mit dem tiefsten Grunde des eigenen Ichs letztlich als identisch empfundenen, unpersönlichen Absolutum — für den Neuplatonismus;

das persönliche Verantwortlichkeits- und Vertrauensverhältnis eines geschöpflichen Ich zu seinem als Person erkannten Schöpfer — für das Christentum.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß es diese letzte Haltung ist, die sich in allen Gedanken des origenistischen Standpunktes ausdrückt, die Systematisierung der Schrift *περὶ ἀρχῶν* nicht ausgenommen.

Es ist weder eine schicksalhafte Notwendigkeit noch die Schöpfungstat eines widergöttlichen Prinzips, noch die ontologische Notwendigkeit einer absteigenden Seinsfolge, was dem geistigen Ich seinen Seinsrang anweist, sondern der strafende und vorsorgende Schöpferwille des guten Gottes, auf Grund der eigenen Verschuldung oder des eigenen Verdienstes dieses geistigen Ichs. Alle Geistwesen sind ursprünglich gleich geschaffen; was es an Seinsunterschieden gibt, haben sie sich selbst zuzurechnen. Und diese Seinsunterschiede sind (auf ihren niedrigeren Stufen) nicht ein wirkliches Eingehen in das Böse (wirklich böse ist nur die sittliche Schuld), sondern in ein Geringeres, das die Rückkehr zum Höheren offenläßt; und die Rückkehr wird nicht durch die bloße Abkehr von der Materie, sondern durch eine wirkliche Metanoia vollzogen. Das Vertrauensverhältnis des Geschöpfes zum Schöpfer, einer Person zu einer Person, das Bewußtsein, auch in der niedrigeren Seinsphäre der sichtbaren Welt sich in einer vom guten Gott geschaffenen Wirklichkeit zu bewegen und auch hier noch von seiner Vorsehung umgeben zu wissen, nicht einer ontologischen Notwendigkeit unterworfen oder einer mythischen Schicksalhaftigkeit ausgeliefert zu sein, ist im origenistischen Denken völlig gewahrt. Daß aber ein höherer oder ein niedrigerer Seinsrang, d. h. eine gleich bei der Schöpfung zugewiesene Verschiedenheit des Seinsstandes den Geschöpfen nicht zugemutet werden könne und eine Ungerechtigkeit von seiten des Schöpfers wäre — darin

³⁰ Vgl. Anm. 22.

lebt noch das neuplatonische Denkschema weiter, wonach die Abstufungen der Seinsränge die (ontologisch notwendigen) Schritte des Abstiegs zum Bösen, der zunehmenden Entfernung und Entfremdung von Gott sind; und daß diese Schwierigkeit durch die Annahme eines zwar persönlich freien, aber doch präkosmischen Geschehens behoben werden soll (wodurch Momente des Heilsgeschehens zu konstituierenden Faktoren der Entstehung der realen, kreatürlichen Welt gemacht werden), ist ein typischer Zug gnostischen Denkens. Beides sind Gedankenmotive, die in diametralem Gegensatz zum christlichen Schöpfungsbegriff stehen. Und doch ist die Gesamthaltung, die Grundintention, ausgesprochen christlich, der neuplatonischen Ontologie des notwendigen Abstiegs und dem gnostischen Mythos vom Verbanntsein in die Welt des Bösen bewußt entgegengesetzt. Das Endurteil muß also sein: Bei Origenes dominiert eine im wesentlichen völlig christliche Denkabsicht, sie ist aber wegen des Mangels eines christlichen Schöpfungsbegriffs mit neuplatonischen Gedankenelementen (deren Geltung unbedenklich hingenommen wird) und mit einem gnostischen Denkverfahren (der Erklärung der geschöpflichen Verschiedenheiten aus einem präkosmischen Geschehen) durchgeführt, so daß der christliche Gehalt dann doch durch die inhaltliche Einwirkung der neuplatonischen Stufenontologie und die formale Ähnlichkeit mit dem gnostischen Seinsmythos in bedenklicher Weise entstellt wird.