

Schriftum stellt er die Frage nach den Beziehungen zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, die beide bei ihm eine Rolle spielen (98); über die Heilsmöglichkeit für die Juden vor dem Taufbefehl Christi denkt er sehr weitherzig, weniger über die für die Heiden (110 116); den getauften Sündern spricht er nur eine äußerliche Gliedschaft am Leibe Christi und an der Kirche zu (140), den Exkommunizierten aber, deren Lage von ihm außerordentlich eingehend behandelt wird, und zumal den Häretikern überhaupt keine (154 164); den Begriff des materiellen Häretikers kennt er allem Anschein nach gar nicht (157); für die Untertaufen nach dem Evangelium, für die Juden und die Heiden, ja selbst für die Katechumenen, gibt es weder eine Zugehörigkeit zur Kirche noch eine Heilsmöglichkeit (169 180 189); die Theorie einer „Begierdetaufe“ wird noch nicht in Betracht gezogen (184 ff.). Mit Recht erklärt K. abschließend: „Wer sich ... heute auf die Kirchenväter berufen will, wenn er die These vertritt, die Menschen guten Willens gehörten, auch wenn sie nicht zur katholischen Kirche zählen, zu einer unsichtbaren Gnadengemeinschaft und könnten daher das Heil erlangen, der findet sich gerade von den bedeutendsten Kirchenvätern im Stich gelassen. Noch weniger kann man sich auf Chrysostomus berufen, wenn man sagt, die Menschen guten Willens gehörten zur ‚Seele‘ der Kirche, hätten deshalb Anschluß an die sichtbare Kirche und könnten so gerettet werden“ (214).

Wir haben diesen überzeugenden Ausführungen nicht viel hinzuzufügen. Die weitgehende Ähnlichkeit des so gewonnenen Kirchenbildes mit dem des hl. Augustinus wird nirgends nachdrücklich betont (nur kurz: 214), aber das läge wohl außerhalb des gewählten Themas. Dagegen könnte eher eine Antwort auf die Frage der modernen Ekklesiologie erwartet werden, die sich die Volk-Gottes-Idee besonders angelegen sein läßt; wahrscheinlich würde eine solche Antwort für Chrysostomus negativ lauten, indes ist das nicht eigens hervorgehoben.

Einige negativ-kritische Bemerkungen gelten nur der äußeren Anlage des Werkes: Die Chrysostomustexte werden meistens in deutscher Übersetzung geboten (mit Angabe des Fundortes in den Noten), was aber eine Kontrolle erschwert; wenn auf ein Sach- und Personenregister verzichtet wird, sollte wenigstens das Inhaltsverzeichnis ausführlicher sein; in dem Literaturnachweis fehlt bei einigen (nicht bei allen) Autoren der Vorname.

J. Beumer S. J.

Crouzel, Henri, S. J., *Origène et la „connaissance mystique“* (Museum Lessianum sect. théol., 56). gr. 8^o (633 S.) Bruges 1961, Desclée de Brouwer. 420.— bfrs.

C., der sich im fortschreitenden Maße als einen der führenden Origenesinterpreten ausweist, greift in diesem umfangreichen Bande, der von *H. de Lubac* eingeführt ist, eines der schwierigsten Probleme der Origenesforschung auf: das Problem der Spiritualität des Alexandriners und die Frage der mystischen Erkenntnis bei ihm. Es geht um ein neues Objekt der Origenesforschung. In den alten Origenistenstreitigkeiten ging es noch nicht um die geistliche Lehre des Umstrittenen. Gerade hierin aber beruht seit Gregor von Nyssa, Ambrosius, Cassian und dann seit der Origenes-Renaissance des 12. Jahrhunderts der besondere Einfluß des Alexandriners. Keine kirchliche Verurteilung hat hier einen Damm vorgebaut. Das ist bedeutsam für die Beurteilung der für das Thema zugrunde liegenden Texte: sie waren weniger der Gefahr des apologetischen Zuschnitts ausgesetzt als die dogmatischen Texte des Origenes. C. gibt dann einen kurzen Forschungsüberblick, der von dem Buch von W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, 1931, ausgeht. Während seit der Renaissance Origenes nur nach *Peri Archon* und *Contra Celsum* beurteilt und ob dieser Verengung des Blickes fast ausschließlich als platonisierender Philosoph oder als spekulativer Theologe eingeschätzt worden war, hatte W. Völker andere Prinzipien aufgestellt, die aber starke Kritik ausgelöst haben (Hal Koch seit 1932; H. Jonas, der erneut stark auf dem systematisierenden Intellektualismus des Origenes besteht und jede Mystik bei ihm ableugnet). Diese Diskussion fordert die Neuaufnahme des ganzen Problems der mystischen Erkenntnis bei Origenes. Es geht nicht um „Gnosis“, einen Terminus, den C. vermieden wissen möchte, ohne ihn ganz zu verwerfen. C. betont, daß Origenes noch strenger sei bezüglich des Begriffes „Gnostiker“, den er niemals auf

den geistlichen Menschen anwende. Man darf also auch nicht von einem „origenistischen Gnostiker“ sprechen. Wie weit aber von einem „Mystiker“?

Die Studie von C. hat drei Teile: 1. Das Mysterium als Objekt der Erkenntnis (21—209); 2. Das Symbol als Ausgangspunkt der Erkenntnis (211—370); 3. Der Akt des Erkennens (371—523). Eine Zusammenfassung (524—536) sowie eine umfangreiche Bibliographie (537—578) und Stellen- und Autorenindizes schließen das ganze Werk ab. Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß C. eine umfangreiche Gesamtbibliographie für die Origenesforschung vorbereitet, die zu einem bedeutsamen Arbeitsinstrument zu werden verspricht. C. eröffnet die einzelnen Teile jeweils mit einer terminologischen Studie, zuerst also zur Terminologie des Mysteriums (25—46), dann zu jener, die mit dem Ausdruck „Symbol“ (216—235) und schließlich dem ganzen Vokabular des „Erkennens“ (375—398) gegeben ist.

Vom Objekt, dem Mysterium, aus gesehen, hat die geistliche Erkenntnis bei Origenes ein Paradox (85—154) in sich: das Mysterium ist unerkennbar und doch Ziel des geistlichen Erkennens. Schon hier zeichnet sich die ganze Dynamik des geistlichen Erkennens bei Origenes ab: durch die sinnlichen Gegebenheiten muß die Erkenntnis hindurch zur „Wahrheit“ vordringen. Das Mysterium liegt hinter der Erscheinung der Dinge, die nur Symbole des Verborgenen sind. Dort ist das „Eigentliche“, das von dem geistlichen Menschen des Origenes unablässig gesucht wird, sei es, daß der symbolhafte Ausgangspunkt die irdische Welt oder der Schriftbuchstabe oder die Geschichte ist. Die volle Erkenntnis selbst der irdischen Dinge, noch mehr die der himmlischen Dinge und schließlich die der Welt des Logos und die Gottes selbst ist dem Jenseits vorbehalten (47—84). Darum betont Origenes auch die Rolle der Gnade in der geistlichen Erkenntnis (112—130), d. h. die Belehrung durch die drei göttlichen Personen und die Engel. Fragen, wie sich hier Platonismus und Christentum zueinander bei Origenes verhalten, was auch die Rolle der natürlichen Gotteserkenntnis ist, geben C. Gelegenheit, die besondere Eigenart des geistigen Erkenntnisstrebens zu zeichnen: Origenes ist nicht ein rationalistischer Philosoph, nicht der Urheber einer christlichen Philosophie, die auf der ratio aufbaut, sondern in erster Linie ein homo spiritualis (126—130). Diesem Thema geht C. noch näher nach in seiner Studie: *Origène et la Philosophie* (die noch besprochen wird). Das geistliche Erkennen des Origenes erweist auch dadurch seinen unrationalistischen Charakter, daß Christus und die Kirche eine Rolle dabei haben (133—147).

Aber es ist eben das Problem, ob das Licht der Erkenntnis, das den geistlichen Menschen des Origenes kennzeichnen und von einer rein rationalen Erkenntnis abheben muß, nicht zu sehr von Plato her konzipiert ist. Gewiß handelt es sich bei dem Mysterium nicht um ein secretum innerhalb der Ordnung reiner Spekulation. Es ist nicht der begrifflich und diskursiv erkennenden Vernunft zugeordnet. Seine Erkenntnis vollzieht sich im hegemonikon der Seele auf intuitive Weise, in einer Fähigkeit, die sich mit dem Göttlichen vermischen kann (152—154). Baut aber Origenes hier nicht zu sehr auf die rein geistigen Kräfte als solche? Hat er das Wesen der die Gottesschau ermöglichenden Gnade richtig erfaßt? Man kann die Antwort darauf versuchen von der Frage her, was Origenes unter dem Mysterium versteht (155—209: *les caractéristiques du mystère*), muß aber dann vor allem auf den Akt des Erkennens bei Origenes achten (3. Teil). Das Mysterium erscheint bei Origenes als das oberste und letzte Objekt aller Erkenntnis. Der göttliche Logos ist die Zusammenfassung aller Mysterien und darum auch der Weg zu ihrer Erkenntnis. Er wird zur Nahrung der Seelen (166—184). Wie der Logos selbst vom Vater lebt, indem er die göttliche Natur empfängt und den göttlichen Willen sich in seiner Sendung zu eigen macht, so gibt er diese göttliche Nahrung weiter an die Seelen und bereitet sie so, den Vater zu schauen. Seine Menschheit ist dabei Mittlerin und Instrument, aber auch gleichsam Filter des Göttlichen, so daß jedem nach dem Maß seiner Fähigkeit die Erkenntnis des Geheimnisses zuteil wird. Von hier aus kann C. mit Recht folgern, daß die Erkenntnis des Mysteriums Gnade ist. „La Lumière éclaire les objets, mais donne aussi à l'intelligence la puissance de les voir“ (208). Dies ergibt sich vor allem aus dem Bild von der „Nahrung“. Der Logos läßt sich von der Seele „assimilieren“, um ihr seine eigene Substanz zu geben. C. betont, daß hier Origenes über den Platonismus

vor allem durch die Idee von der Personalität dieses Logos hinausgehe, obwohl sonst seine Kultur und Geistigkeit ganz platonisch bleibe. In diesem Zusammenhang hat C. auch wichtigere Streitfragen der Origenesinterpretation besprochen, auf die nur kurz hingewiesen sein soll: auf die Frage der „Geheimüberlieferungen“, seines Esoterismus. C. stellt fest, daß Origenes aus bestimmten Erfahrungen heraus sich der Sprache der Mysterien bedient, ohne aber dabei soviel zu opfern wie etwa Philon und Klemens von Alexandrien (162—166). C. nimmt hier eine andere Stellung ein als J. Lebreton, der bei Origenes eine doppelte Lehre unterscheidet und eben die traditiones secretae beweisen wollte (vgl. 163 A. 5). Ganz abzulehnen ist jedenfalls die Deutung, welche annimmt, daß Origenes den „Einfältigen“ die gewöhnliche Lehre der Kirche geboten habe, daß die bei ihm festgestellten Irrtümer dagegen den Inhalt der Unterweisung der Fortgeschrittenen enthielten (165).

Der 2. Teil ist eine gute Darstellung der inneren Dynamik der geistlichen Erkenntnis bei Origenes, und dies im Anschluß an die Spannung zwischen Symbol und Wirklichkeit (Wahrheit). Diese Fragen sind in der neueren Origenesforschung genügend behandelt. Darum sei hier nur auf bisher weniger hervorgehobene Einzelheiten — diese aber von fundamentaler Bedeutung — hingewiesen. C. hebt hier (340) und dann im 3. Teil (389—391) die für Origenes zentrale Lehre von den *ἐπινοιαί* hervor und macht mit Recht auf deren Bedeutung für das ganze System des Alexandriners aufmerksam. Es sei hier hingewiesen auf den bedeutsamen Beitrag von A. Orbe, *La Epinoia*, Rom 1955. Die Epinoia hat eine subjektive und eine objektive Seite. Sie ist Benennung, Aussage und objektive Wirklichkeit. Dem Namen entspricht eine objektive Gegebenheit. Origenes baut die Lehre von den Epinoiai besonders unter christologischer Rücksicht aus. Er versteht darunter die objektiven Vollkommenheiten Christi, die in sich eine Hierarchie aufweisen. Während in Gott Vater wegen seiner absoluten Einfachheit keine Mehrzahl von solchen Epinoiai zu finden ist, läßt Christus als in constitutione multiplex Platz für eine Vielzahl von solchen Benennungen, und dies nicht bloß in soteriologischer Sicht, sondern eben auch für seine Konstitution selbst. Christus heißt Weisheit, Macht, Kraft, Logos, Leben usw. schon in seiner göttlichen Natur. Freilich wird diese Konstitution Christi dabei schon im Blick auf die Schöpfung und das Heil betrachtet. Sie spielt eine absolut notwendige Mittlerfunktion zwischen Gott und der Schöpfung. Die Einfachheit des Vaters kann nicht der Grund von Vielheit und Verschiedenheit der Dinge sein. Dieser Grund liegt vielmehr in Christus, sofern er die Weisheit ist. Die Epinoia ist damit eine Bestimmung einer göttlichen Person durch ihre Beziehung zur Schöpfung. Der Vater wird ausschließlich von seiner absoluten und inkomprehensiblen Transzendenz her gesehen. Der Sohn hat nicht diese absolute Transzendenz. Er ist vielmehr die Offenbarung des Vaters. In ihm nehmen die transzendenten Eigenschaften des Vaters Gestalt an, und zwar als Ausdruck einer objektiven, unaussprechlichen Wirklichkeit. Auf dem Wege der Teilhabe können auch die Christen ihrerseits die Vollkommenheiten Christi ausprägen und so die Entfaltung der Epinoiai fortsetzen. Über die Kenntnis dieser Vollkommenheiten Christi steigen sie selbst zum Vater auf, weshalb Origenes sich so bemüht, eine Hierarchie dieser Epinoiai herauszufinden. Die Idee dieser Epinoiai durchzieht das ganze Werk des Origenes, besonders aber seinen Johanneskommentar. Für ihn liegt darin die Lösung des Problems von Einheit und Vielheit in der Spannung von Gott und Welt — ein Problem, das seit Justin, Tatian und den Apologeten überhaupt in der christlichen Theologie wirksam ist. Typisch für Origenes, daß er dieses Problem auf diese Weise angepackt hat. In dieser Lösung begründet er sowohl die Kosmologie als auch die Soteriologie; Exegese als Methode wie Mystik als Aufstieg. An der Stellung dieser Epinoiai wird der ganze Origenes sichtbar, der echte Kern der christlichen Tradition, aber auch die merkwürdige Brechung, in welcher die Lehrstücke der Überlieferung bei ihm erscheinen.

Der 3. Teil, über den Akt der Erkenntnis, vertieft und ergänzt dieses Bild. C. studiert die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis: die Rolle des Studiums und der Betrachtung der Schrift, die Bindung an den Leib, Sünde und Tugend. Dann werden die Stufen der Erkenntnis untersucht, Glauben und Erkennen, Weisheit und Erkenntnis, aber auch ihre Idealformen: Erkenntnis als Schau, als Teilhabe, als Einheit und Liebe. Hier wird die Auseinandersetzung mit den Kritikern

W. Völkers, aber auch mit diesem selbst, sowie mit den minimalistischen Ergebnissen von G. Bardy bezüglich der geistlichen Erkenntnis des Origenes zu Ende geführt. G. Bardy hatte die geringe Zahl der Texte hervorgehoben, die Origenes zur Theorie der Erkenntnis habe. C. weist demgegenüber nach, daß trotz dieser Tatsache die Theorie der Erkenntnis ein das ganze Werk des Origenes durchziehendes Problem darstellt. Wiederum gelingt es C. gut, von hier aus die Eigenart des Alexandriners ins Licht zu stellen und eine Anzahl von Einzelpunkten zu klären, wie das Verhältnis von „Vollkommenen“ und „Einfachen“ (simplices), die Frage der „doppelten Vollkommenheit“ und im Zusammenhang damit auch die Stellung der Menschheit Christi im Aufstieg des Christen. Hier ist nochmals zur Origenesinterpretation von J. Lebreton Stellung genommen (474—476). Abschließend gibt C. Antwort auf die Frage, ob Origenes wirklich ein Mystiker sei (527—530), und dies im bejahenden Sinn; er stellt sich damit auf die Seite von W. Völker, I. Hauserr, H. Ch. Puech. Ein unbezweifelbares mystisches Sehnen trägt und leitet Leben und Werk des Alexandriners. Nach C. hat Origenes wirklich mystische Erfahrungen gehabt, wenn er auch nicht ein rein kontemplativer Mystiker ist. Alles ist ausgerichtet auf Lehre und Leben. Das *genus litterarium* seines Werkes kennt darum auch nicht das „geistliche Tagebuch“, auch nicht die Reflexion über die eigene mystische Erfahrung oder eine Psychologie der Mystik. Wie schon in seinem *Peri Archon*, ist in seinem ganzen Werk eine Einheit von spekulativer Theologie, Metaphysik, Exegese, geistlicher Theologie gegeben.

Es ist C. sicher gelungen, Origenes als den Lehrer des geistlichen Erkennens im ganzen Umfang nachzuzeichnen und den Philosophen, Theologen und Mystiker in solcher Einheit zu zeigen, daß eine Isolierung etwa des hellenistischen Philosophen im Sinne von Hal Koch unmöglich ist. Nicht der Kosmologe oder der Metaphysiker darf sich in der Origenesinterpretation in den Vordergrund drängen — wie bei vielen Deutern —, sondern das Beherrschende ist seine geistliche Schau, die auf der Beziehung Abbild—Urbild beruht und seine ganze Spiritualität und Exegese durchdringt. Gewiß wird die Forschung bei der geschlossenen Interpretation C.s nicht haltmachen. Schon ist ein neuer Schritt gemacht. Der Fortschritt der Evagriusforschung, besonders die Entdeckung eines neuen syrischen Manuskripts der Gnostischen Centurien des Evagrius, eröffnet eine neue Möglichkeit der Beurteilung des Origenismus und damit auch des Einflusses des Origenes (vgl. *F. Refoulé O. P.*, *La christologie d'Évagre et l'origénisme*, in: *OrChrPer* 27 [1961] 221—266; *A. Guillaumont*, *Les 'Kephalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique*, Paris 1963). Was wirklich in Origenes ist — hier aber noch gebunden und eingeordnet —, wird es nicht erst in Evagrius so recht sichtbar? Die neue Möglichkeit zur Erforschung der Geschichte des Origenismus des 4. und des 6. Jahrhunderts wird auch für die unmittelbare Origenesforschung von Bedeutung sein.

A. Grillmeier S. J.

Schöllgen, Werner, *Konkrete Ethik*. gr. 8^o (496 S.) Düsseldorf 1961, Patmos. 24.—DM.

Wenn man diesen 2. Band gesammelter Aufsätze aufschlägt, ist man gleich beeindruckt von der weitgespannten Thematik der moraltheologischen Arbeit von Sch. Krise der Autorität, Zerfall unseres Weltbildes, Hoffnungslosigkeit als Existenznot des heutigen Menschen, Kirche und moderne Technik, Kriegsdienstverweigerung, das Sittlich-Gute und das Ökonomisch-Richtige, Bevölkerungspolitik, gleitende Arbeitswoche, Pluralismus der Strafzwecke, Grenzfragen der Psychotherapie an die katholische Moraltheologie: das sind aufs Geratewohl herausgegriffene Stichworte für einige der heute drängenden Fragen, zu denen Sch. sich äußert. Daß er dabei erneut seine Kompetenz als Moraltheologe beweist, die sich mit staunenswerten Kenntnissen in der Soziologie, Psychologie und Medizin verbindet, bedarf eigentlich keiner Erwähnung für jemanden, der seine zahlreichen früheren Veröffentlichungen kennt.

In der Einleitung und im ersten Aufsatz gibt Sch. sich Rechenschaft über „die wissenschaftlich-methodische Haltung“, in der er all die Fragen und Probleme angegangen ist, die sich ihm als Moraltheologen von den verschiedensten Lebens-