

## Besprechungen

Daniélou, J., S. J., *Origène* (Le Génie du Christianisme, Collection publiée sous la direction de Fr. Mauriac). gr. 8<sup>o</sup> (310 S.) Paris 1948, La Table Ronde. Fr. 600.—.

Die Origenesforschung hat in den letzten Jahrzehnten verschiedene neue Antriebe und durch unerwartete Funde auch ganz neue Aufgaben erhalten. Da wohl schon feststeht, daß auch durch die neuentdeckten Papyri von Tuara das Gesamtbild der Theologie des großen Alexandriners keine wesentliche Änderung erfahren wird (ThLitZtg 72 [1947] 47), so konnte mit einem gewissen Recht D. im vorliegenden Werk den Versuch zu einer Synthese der neueren Origenesforschung und ihrer Ergebnisse machen. Umfang und Aufmachung des Buches lassen das von vornherein nicht vermuten. Der wissenschaftliche Apparat ist sehr klein; die Darstellung ist offensichtlich für einen weiteren Leserkreis berechnet als ihn sonst eine Origenesmonographie beanspruchen könnte. Dennoch haben wir hier ein Werk, welches die Grundlinien des gewaltigen Entwurfes, den wir in der Theologie des Origenes haben, in einer seltenen Klarheit aufzeigt, und dies zum Teil auch in einer neuen und die bisherige Forschung überholenden Linienführung. Das geschieht in aller Nüchternheit und Sachlichkeit, so daß die Dynamik des origenistischen Aufstiegs wohl etwas stark zurücktritt. Doch ist eines der Hauptprobleme, die Origenes stellt, die Abzeichnung der verschiedenen in seinem Werke wirkenden Kräfte und Einflüsse und die Verteilung der Akzente in einer sehr glücklichen Weise angegriffen. Der christliche, kirchliche, theologische und damit sicherlich wahre Origenes bekommt festere Züge und wird von moderner Entstellung befreit. Ohne Zweifel will Origenes in erster Linie vom kirchlich-theologischen Standpunkt her gewürdigt werden.

Die Einleitung setzt sich darum mit der *neueren Origenesbeurteilung* auseinander. E. de Faye, Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris 1923–28, und Hal Koch, Pronoia und Paideusis, Leipzig 1932, hatten unter starker einseitiger Quellenwertung (besonders bei de Faye) einen philosophischen, hellenistischen, unchristlichen Origenes herausgearbeitet. Damit hätte die These Harnacks von der Hellenisierung des Christentums eine starke Stütze und — bei dem anerkannten Einfluß des Origenes — eine weitreichende Gültigkeit erhalten. Nachdem schon R. Cadiou in seinen zwei Werken (Introduction au système d'Origène, 1932, und La jeunesse d'Origène, 1935) über diesen einseitigen Standpunkt hinausgeführt und das christliche wie das philosophische Element in gleicher Weise betont hatte, wurden einige weitere Versuche der Origenesdeutung in dieser Richtung gemacht. H. U. v. Balthasar wollte in dem von D. sehr hoch bewerteten Aufsatz Le Mysterion d'Origène eben diesen Begriff Mysterion ins Zentrum stellen (RechScRel 1936–1937) und in der (von D. nicht erwähnten) Einführung zu „Geist und Feuer“, 1936, die Schichtung und die Dynamik in der Gedankenwelt des Origenes zeigen. In einem wichtigen Werk brachte W. Völker (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931) eine Korrektur zu der erwähnten einseitigen Quellenbewertung de Fayes und suchte in der Mystik den zentralen Gedanken des origenistischen Systems. A. Lieske, Die Theologie der Logosmystik, 1938, machte jedoch hierzu notwendige Ergänzungen. In ähnliche Richtung weist eine neuere Arbeit von Dom Etienne Tavares Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis seu quid de ratione animae humanae cum daemonibus, Rom 1945.

D. macht es sich nun zur *Aufgabe*, die von der bisherigen Forschung zum Teil so isoliert herausgestellten Aspekte zu vereinigen und solche bisher weniger beachtete hinzuzufügen und damit dem „génie d'Origène une idée d'ensemble“ zu geben (304). Als besondere Punkte werden folgende betont: Origenes soll tiefer in das Gemeindeleben hineingestellt und besonders als „Mann der Kirche“ gezeichnet werden. Das sei der erste und wesentliche Zug seiner

Persönlichkeit (so besonders gegen de Faye). Ein Drittel der ganzen Arbeit ist Origenes, dem „Mann der Bibel“ gewidmet. Auch hierin sollen manche verzeichnete Züge korrigiert und damit auch ein gesünderes Bild von der Väterexegese überhaupt gewonnen werden. Der weitere Origenes, jener der Dogmatik und Apologetik, der Lehrer des geistlichen Lebens, ist von Origenes, dem Mann der Schrift, aus zu sehen. Bei diesem umfassenden Programm ist sich der Autor bewußt, daß es sich bei dem gewaltigen Umfang der Aufgabe nur um eine skizzenhafte Ausführung der einzelnen Teile handeln kann, wobei es gilt, jede Vereinfachung zu vermeiden. Er verweist darum auf die bisher schon bekannten Arbeiten und auf ein bald erscheinendes Werk von H. Ch. Puech über die trinitarische Theologie des Alexandriners, in welchem tiefere Zusammenhänge aufgezeigt werden sollen.

Diese allgemeine Orientierung über die Absichten und den Standort des Verfassers soll noch durch kurze Überblicke über einzelne Abschnitte und ihre Ergebnisse ergänzt werden. Das 1. Buch stellt Origenes in *seine Zeit* hinein (17—134). Neben de Faye und Cadiou ist vor allem die inhaltsreiche Arbeit A. Harnacks zugrunde gelegt: Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (TU XLII, 3, 4, Leipzig 1918/19). Die unmittelbare alexandrinische Umwelt, in der Origenes heranwächst, ist betont kirchlich. Die gestaltenden Kräfte seiner Persönlichkeit sind schon von Anfang an: Liebe zur Schrift, Geist des Mysteriums, kirchlicher Sinn (21—24). Das sind Züge, die auch dem Manne für immer eingeprägt bleiben und es auch für immer verbieten, aus ihm einen reinen Philosophen und Hellenisten zu machen. Doch ist anderseits nicht zu verkennen, daß die Kirchlichkeit des Origenes in einer von seiner Geistigkeit her bedingten Spannung steht. Sakrament, Kult und Liturgie, wie Hierarchie und sichtbare Kirche überhaupt, sind bei ihm in Gefahr, durch die aufsteigende Dynamik seiner mystagogischen Theologie *spiritualisiert* und entwertet zu werden. Alles strebt bei ihm vom Sichtbaren zum Unsichtbaren, vom Außen zum Innen. So verflüchtigt sich allzusehr der durchgängig sakramentale Charakter der christlichen Religion und unserer Inkarnationsordnung (52 57). Es wäre freilich falsch, über diesem Aufstiegsdrang dessen Ausgangspunkt oder überhaupt das Stehen im Kirchlichen aufgehoben zu sehen. Wenn schon eine „Aufhebung“ des Ausgangspunktes erfolgt, so ist es eine den „Ausgangspunkt“ beinhaltende und in sich tragende Aufhebung, deren relativierender Charakter freilich nicht verkannt werden soll.

Die Gedankenwelt des Origenes kann aber keineswegs aus dem Kirchlichen allein begriffen werden. Sie muß in Beziehung gesetzt werden zur Philosophie der Zeit (85—108). In diesem besonders wertvollen Abschnitt steckt am meisten persönliche Arbeit des Verf. Zuerst zeichnet er die zeitgenössische philosophische Bewegung und sucht dann deren Schwingungen in der Mentalität des Alexandriners zu erspüren. Der Name „Platon“ ist für Origenes entscheidend. Aber welcher Platon? Drei Antworten werden in der Forschung gegeben: 1. Der *historische Platon* steht sicherlich an erster Stelle. Die Hauptthemen seiner Gedanken finden sich bei Origenes. Aber wichtige Aspekte daraus sind unbeachtet: die Dialektik und die Ideenlehre. Es ist der Platon der Dialoge, des Timäus und Phädrus, jener der Gesetze und der Briefe. Stoische Terminologie für die Psychologie und aristotelische Dialektik kommen hinzu (87—88). 2. Der *Platon des Neuplatonismus*? Nach Porphyrius (bei Eusebius, H. E. VI, 19, 5) ist Origenes Hörer des Ammonius Sakkas, des Begründers der neuplatonischen Schule. Plotin ist Zeitgenosse. Manche Forscher, hier Cadiou in besonderem Maße, sehen darum den neuplatonischen Platon in Origenes wirksam. D. möchte gerade an diesem Punkte einige Korrekturen anbringen: a) Zunächst bezüglich der historischen Begegnung des Origenes mit Ammonius. Der erwähnte Eusebiustext sei zwar auf unseren Origenes zu beziehen, nicht aber jener andere von Cadiou herangezogene Porphyrius-Bericht über einen Origenes, der mit zwei anderen als Schüler des Ammonius erwähnt wird. Mit guten Gründen nimmt D. an, daß es sich hier um einen anderen Träger des gleichen Namens handelt. b) Die Quellen über Ammonius reichen zudem nicht aus, um seine Lehre genügend abzuzeichnen, so daß ein Vergleich mit Origenes

angestellt werden könnte (89). c) Und Plotin, der sicherlich ein Schüler des Ammonius ist? Bestehen innere, persönliche Beziehungen zu „unserem“ Origenes? Da hier wiederum ein Porphyriustext von einem „Origenes“ berichtet, der im Jahre 245 zu Rom in eine Vorlesung Plotins gekommen sein soll, so glaubte Cadiou diesen wiederum als unseren Origenes ansehen zu dürfen. D. widerspricht. Wir wissen von keiner Reise desselben nach Rom in so spätem Alter. Plotin ist zudem über 20 Jahre jünger als unser Origenes, und eine unmittelbare Abhängigkeit des einen vom anderen läßt sich nicht feststellen (90). Da also der Einfluß des Ammonius Sakkas — obwohl sicherlich anzunehmen — nicht genauer bestimmbar und ein solcher Plotins unwahrscheinlich sei, so dürften wir nicht von einem „Neuplatonismus“ bei Origenes sprechen, oder gar diesen als das bestimmende Element hinstellen. 3. Der „Platonismus“ des Origenes sei zunächst eine Resultante aus der persönlichen Bekanntschaft mit den Werken des historischen Platon auf der einen und den mündlichen Lehren des Ammonius Sakkas auf der anderen Seite. „Mais, entre les deux, l'élément essentiel nous apparaît la fréquentation des philosophes et commentateurs de la génération précédente. C'est chez eux que nous trouverons le milieu véritable à partir de quoi s'est constituée la pensée d'Origène“ (91). D. weist hin auf de Faye 2. Bd., der freilich zu allgemein bleibe, und Hal Koch, der Origenes mit eben der platonischen Schule des 2. Jahrhunderts in Berührung bringt (mit Gaius, Albinos, Atticus, Maximus von Tyrus, Celsus und Numenius, d. h. der sog. mittleren platonischen Schule). Besonders auffellend hat hier neben Werken von Puech und Guy Soury die Untersuchung von R. E. Witt gewirkt: Albinos und die Geschichte des mittleren Platonismus, Cambridge 1937, wozu die Ausgabe der Epitome des Albinos durch P. Louis, Rennes 1945, kommt. Diese Beziehungen zum mittleren Platonismus belegt dann der Verf. eingehender (besonders für Albinos und Maximus v. T.) und macht sie (für sich genommen) sehr einsichtig (91—108).

Zu all diesen Ausführungen ist aber doch wohl eine Frage anzumelden: Ist das Problem des „Neuplatonismus“ bei Origenes auf diesem Wege zu lösen, daß auf der einen Seite die Beziehungen zu Ammonius und Plotin eingeschränkt, auf der anderen die positiven Beziehungen zu dem mittleren Platonismus aufgezeigt werden? Es geht doch wohl um eine Einigung über den Begriff des Neuplatonismus, in dessen Bestimmung die neuere Forschung tiefere Erkenntnisse gewonnen hat. E. v. Ivánka faßt deren Ergebnisse in seinem Aufsatz „Die neuplatonische Synthese. Ihre Bedeutung und ihre Elemente“ zusammen (Schol 20—24 [1949] 30—39. Er gibt zuerst einen wichtigen methodischen Hinweis. Es darf sich bei der Vergleichung der einzelnen philosophischen Systeme, welche zur Synthese des Neuplatonismus beigetragen haben, nicht bloß um die Verfolgung einzelner Motive handeln, um das Vergleichen der Formeln und Begriffsschemen und das Aufzeigen terminologischer Übereinstimmung. Der Blick ist auf das Ganze zu richten und die Rolle der einzelnen Motive aus der Vergleichung mit diesem Ganzen zu bestimmen (ebd. 31 f.). Dieses Ganze der neuplatonischen Synthese aber kennzeichnet Ivánka folgendermaßen: „Für die frühere Betrachtungsweise begann der Neuplatonismus mit Plotin... Jetzt haben wir den ‚Vorneuplatonismus‘ kennen gelernt. Wir vermögen die Entstehung der neuplatonischen Synthese bis ins erste vorchristliche Jahrhundert zurückzuverfolgen (ebd. 31). „Alles ist schon gegeben, was den Neuplatonismus kennzeichnet, wenn man in das stoische Weltbild als Grundschema den Platonismus einbaut und als Mittel für diesen Einbau die aristotelische Seinsform ‚Form-Materie‘ verwendet — nur eines nicht, was vielleicht das Hervorstechendste und für das Ethos des Ganzen das Typischste ist, die neuplatonische Mystik“ (ebd. 35). Wenn nun auch der Aristotelismus keine Rolle bei Origenes spielt und entschieden abgelehnt wird, so ist um so ausgesprochener die Synthese zwischen Stoa, Platonismus und Mystik. Ivánka meint sogar, daß das mystische Prinzip sich schon aus der „Kombination von Platonismus und Stoizismus“ (ebd. 36) ergeben kann. Jedenfalls finden wir bei Origenes den eigentlichen Ausgangspunkt neuplatonischer Mystik, die *conversio ad seipsum*, die Versenkung in die eigene Seele als der Imago des Göttlichen. So nützlich und

überzeugend also auch die Vergleichung zwischen Origenes und Albinos und Maximus von Tyrus ausfällt, so ist nach den von Ivánka aufgezeigten Grundsätzen das zur Frage gestellte Problem doch noch nicht gelöst. Man müßte also — aufs Ganze gesehen — doch von einem Neuplatonismus bei Origenes sprechen können. Es müßte noch eine Gegenüberstellung mit eben diesem Ganzen der neuplatonischen Synthese erfolgen. — Die vom Verf. S. 109—134 angegebenen Einschränkungen für das innere Verhältnis des Origenes zu den Philosophen überhaupt bleiben in Geltung. In der Auseinandersetzung mit Celsus wird offenbar, daß Origenes eine grundverschiedene Weltanschauung gegenüber jener der Philosophen hat.

Das 2. Buch ist Origenes, dem Mann der Bibel gewidmet (135—198). Zunächst wird er als der Begründer der wissenschaftlichen Arbeit an der Bibel betrachtet (Textkritik, biblische Philologie und Schriftkanon). Das eigentliche Interesse dieses Abschnittes geht aber wohl auf die gestaltenden Prinzipien der origenischen Exegese: auf das *Verhältnis von Typologie und Allegorese*. In der Verwechslung und Vermischung beider Prinzipien liegt nach D. eine der Ursachen der Verkennung der exegetischen Leistung des Alexandriners. Eine Auseinandersetzung zwischen D. und de Lubac hat zur Verdeutlichung der Terminologie und der sachlichen Unterscheidung von Typus und Allegoria geführt (vgl. D., *RechScRel* 1946, 402—430; de L., ebd. 1947, 180—226: Typologie et Allégorisme). Seine These, daß das eigentliche Alexandrinische die Allegorese sei, und dies zum Unterschied von der kirchlich-biblischen Typologie, hält D. auch hier aufrecht, wenn er auch zugibt, daß die begriffliche Scheidung von typus und allegoria späteren Datums sei. Auch sachlich will D. stärker als de Lubac zwischen Typologie und Allegorese unterscheiden (vgl. hierzu die beiden Einleitungen von de Lubac zu Origène, *Homélie sur la Genèse* und *sur l'Exode: Sources chrétiennes* 7 und 16). Worin liegt der Unterschied? Origenes geht es um den „geistigen Sinn“ der Schrift, der unter der Hülle des Buchstabens verborgen ist. Der erste Weg, auf dem er zu ihm vordringt, ist die Typologie, d. h. die Deutung des AT als Vorbild des kommenden Neuen. Das Studium der Beziehungen der beiden Testamente ist der Ausgangspunkt, und hierin kommt Origenes ganz aus der Tradition (vgl. Melito, *Homilia de Passione*, Irenäus, Hippolyt u. a. In diesem Zusammenhang wäre hinzuweisen auf L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des AT im NT*, Gütersloh 1939). Es ergibt sich von selbst, daß Christus (Logos) das innere Prinzip des geistigen Schriftverständnisses ist (subjektiver Aspekt der typologischen Exegese), aber auch der eigentliche Inhalt dieser geistigen Erkenntnis (objektiver Aspekt) (163). In dieser Typologie geht es also nicht um den Unterschied von buchstäblichem und angewandtem Sinn wie in der „Allegorie“ (dieser Begriff hier im modernen, nicht patristischen Sinn genommen), sondern um das Verhältnis von Vorbild und Erfüllung. Wie verhält sich zu dieser Typologie die bekannte Lehre vom verschiedenen Schriftsinn bei Origenes? In der typologischen Erklärung wird immer ein doppelter Schriftsinn gesucht: der buchstäbliche und das, was D. den *sens christique*, den auf Christus bezogenen Sinn, nennt. Weil aber Christus eine Wirklichkeit mit vielen Aspekten ist, so ergibt sich eine Vielzahl des geistigen Schriftsinnes: die Beziehung auf den historischen, den sakramentalen, den kirchlich-mystischen, den eschatologischen und schließlich den triumphierenden Christus. Wiederum ist das schon alte christliche Tradition. Origenes trägt nun in dieses überkommene Schema ein anderes hinein, welches er von Philo übernimmt und das einen dreifachen Schriftsinn unterscheidet: den Buchstabensinn (*soma*), den moralischen (*psyche*) und den eigentlich mystisch-anagogischen Sinn (*pneuma*). Hierbei geht aber Origenes immer auf den „inneren“ Sinn des Typos, und darin liegt das besondere Kennzeichen der alexandrinischen Exegese gegenüber der antiochenischen. Sie unterscheiden sich nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, als litterale und allegorische Schriftklärung, sondern beide sind „typologisch“. Die alexandrinische Schule geht nur weiter in der Ausdeutung des Typos. Die Antiochener beachten hierin besonders den sakramentalen Aspekt der katechetischen Tradition, während die Alexandriner den mystischen Aspekt der geistlichen Überlieferung be-

tonen (166). Der erste Zug origenistischer Typologie ist also die geistliche, *nach innen gerichtete Tendenz*: ad interiora mysteria, ad interiora doctrinae spiritualis. Es ist immer die eine grundlegende Intuition, die eine Dynamik, die immer neu vollzogene Ascensio und Einkehr nach innen. In allem ist ein starkes Erbe aus der Überlieferung. Origenes ordnet die verschiedenen schon bekannten Arten typologischer Beziehungen. Diese Typologie ist ihm die Brücke nicht nur vom AT zum NT, sondern vom NT zum kommenden Reich. So ergibt sich eine stete Dreiheit: 3 Testamente, 3 Ostern, 3 Völker (Umbra, Imago, Veritas wie Ambrosius sagen wird). In dieser Dynamik der Schriffterklärung wird aber immer nur die eine Wirklichkeit gesucht: Christus.

Zur katechetischen Tradition kommt aber noch eine andere Quelle der origenistischen Exegese: die *Hermeneutik seiner Zeit*, und zwar die rabbinische, philonische und gnostische Exegese. Der Einfluß der ersten ist gering. Anders ist es mit Philo, dem Origenes fünf verschiedene Prinzipien der Schriffterklärung entnommen hat (180-188), vor allem jenes, daß jeder Abschnitt der Schrift einen figürlichen Sinn haben müsse. Von der gnostischen Exegese übernimmt Origenes wohl in einem gewissen Maße die allegorische Interpretation des NT (wie von Philo für das AT), in welcher das Leben Jesu und sein ganzer Rahmen als Symbol einer himmlischen Geschichte erscheint, nämlich jener der Äonen im Pleroma. Diese Methode sieht in zeitlichen Begebenheiten des Evangeliums das Bild von Vorgängen, welche sich in der Welt der Geister abspielen. Trotz dieser (sekundären) Elemente seiner Exegese, welche Origenes einer Verfallszeit entnommen hat, der philonischen und gnostischen Allegorese, bleibt seine biblische Theologie ein dauernder Gewinn für die Kirche. Er ist der Schöpfer der alttestamentlichen Textkritik wie der große Theologe der Beziehung der beiden Testamente zueinander, und darin gibt er die gemeinsame Tradition der Kirche weiter (304). (Zur ganzen Frage kündigt D. eine neue Arbeit an: *Les origines de l'Exégèse typologique*.)

Das 3. Buch ist endlich dem *System des Origenes* gewidmet, das nach den Ergebnissen von Hal Koch, der freilich hier wiederum den reinen Philosophen in Origenes sucht, von zwei Problemen beherrscht ist — und dies als Widerspiegel der zeitgenössischen Philosophie —, nämlich: der Frage nach göttlicher Vorsehung und der nach menschlicher Freiheit. D. folgt darum in der Darlegung des Systems den großen Stationen des göttlichen Vorsehungsplanes und zeigt auf diesem Wege die großen Fragen auf, welche Origenes in Angriff nimmt.

Man möchte nur wünschen, daß aus dem vorliegenden Buch, das bei der Größe des zu behandelnden Inhaltes, wohl noch als „Skizze“ bezeichnet werden darf, nach den dargelegten Prinzipien und gezogenen Linien ein umfassendes Origeneswerk entstehen möge, das die Gestalt des großen Alexandriners in seiner vollen Größe erstehen läßt. Gewiß sind einige Abschnitte noch ergänzungsbedürftig: Origenes als Apologet ist nicht mit seinen Vorläufern in Zusammenhang gebracht. Der Bibeltheolog ist kaum in seinen Beziehungen zu den Evangelien und zu Paulus gezeigt. Das Christusbild und die Christologie kommen wohl nicht in ihrer vollen Eigenart zur Geltung. Die allesumfassende Aufstiegsdynamik tritt bei der aufteilenden Betrachtungsweise stark in den Hintergrund. Das sind aber nur akzidentelle Mängel. Der Gesamtentwurf scheint sehr glücklich zu sein: Origenes ist in seiner Substanz erneut und stärker der Kirche verhaftet.

A. Grillmeier S. J.

Fries, H. und Becker, W. (Herausg.), *Newman-Studien. Erste Folge.* gr. 8<sup>0</sup> (348 S.) Nürnberg-Bamberg-Passau 1948, Glock u. Lutz. DM 15.—.

Das Zentenarium der Konversion J. H. Newmans hat in Deutschland zur Bildung eines Kuratoriums geführt, das sich um die Erschließung seines Erbes für unsere Zeit bemühen will. Nicht um einen künstlichen Newmankult geht es also, oder um bloß geschichtliche Anliegen, sondern um durchaus zeitnahe wissenschaftlich-theologische wie geistig-religiöse Ziele. Die vorliegenden Stu-