

Tina Dolidze (Tbilisi)

## DER BEGRIFF DES FREIEN WILLENS ALS GEGENSTAND DER ORIGENEISCHEN HERMENEUTIK

Die Frage nach dem Begriff der Willensfreiheit in der Bibelauslegung des Origenes ist ein Aspekt seiner gesamten Freiheitslehre. Man kann wohl sagen, dass die Deutung dieser ontologisch-anthropologischen Kategorie bei dem Alexandriner von selbst den Problemkreis der biblischen Hermeneutik einschliesst. Um die Gesamtstruktur dieser synkretistischen Lehre ins Auge zu fassen, empfiehlt es sich hier einige Grundbegriffe der origeneischen Theologie bezüglich der Freiheitsidee zu akzentuieren und ihre Wirksamkeit gerade in seiner biblischen Hermeneutik nachzuvollziehen.

Die Abhandlung *Von der Willensfreiheit* in dem dogmatischen Systementwurf *Von den Prinzipien* (3. Buch) ist in polemischer Form als die traditionellen Aporien und ihre Auflösung jener Passagen aus der Bibel verfasst, die den Gedanken der Willensfreiheit des Menschen scheinbar abwehren.<sup>1</sup> Die Aufhebung des Begriffes in der Bibel ist nach Origenes sowohl gefährlich als auch unsinnig. Zum einen führt sie zur Verleugnung aller sittlichen Normen, im Grunde genommen des Strebens nach dem Guten, wie nach einem Weg zu Gott und letztlich zur Aufhebung der christlichen Religion; zum anderen impliziert sie, dass die Autoren der Bibel sich selbst widersprüchlich sehen könnten.

In Richtung der grosskirchlichen Theologie unterscheidet Origenes zwischen Gott als dem eigentlichen Besitzer der Freiheit des Willens und dem Menschen, der nach dem biblischen Schema (Urzustand – Sündenfall – Auferstehung) diese Eigenschaft der Vernunftwesen in der Gegenwart

---

<sup>1</sup> Entsprechend dieser Absicht trägt die Abhandlung nach Philocalia den Titel: "*Von der Willensfreiheit, sowie Auflösung und Deutung der Schriftstellen, die ihr zu widersprechen scheinen*". Siehe Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (im folgenden *Peri archon*), hrsg., übers. und erläutert. von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976, S. 463, Anm. 1.

beschädigt, jedoch durch das paradigmatische Handeln des Mensch gewordenen Wortes Gottes in einer Perspektive der Berichtigung sich befindet.<sup>2</sup> In der Kontroverse mit den Gnostikern, die das Absolutsein des göttlichen Wollens anerkannten und im selben Zusammenhang die menschliche Entscheidung zu beiden sittlichen Polaritäten nur für eine scheinbar wirkliche Wahl hielten, stellt Origenes die biblisch belegbare Mächtigkeit der menschlichen Wahlfreiheit in den Vordergrund. Diese Idee, die noch stark intensiviert wird, durchdringt die ganze origeneische Theologie. Im Gefolge des Glaubensinhaltes sieht Origenes das Heil nicht durch ontologische Ebenbildlichkeit realisiert, sondern durch Aktivität der eigenen freien Wahl des Menschen, womit er sich von Sünde und Tod befreit, so wie ihn genau einmal durch seine freie Entscheidung der Sündenfall betroffen hat. Es ist daher durchaus folgerichtig, dass Origenes – darin wohl mit den anderen Alexandrinern, sowie den Kappadokiern übereinstimmend – erst leise einen Unterschied zwischen dem formalen Begriff der Willensfähigkeit und der existenziell wichtigen Wahlfreiheit andeutet: Gott gibt den Menschen allgemein die Fähigkeit des Wollens und Vollbringens (τὸ καθόλου θέλειν καὶ τὸ καθόλου ἐνεργεῖν) wie auch des Sich-Bewegens allgemein, aber die Menschen wenden selbst ihren Willen und das Vollenden entweder zum Besten oder zum Gegenteil. Wir sind insofern Besitzer des freien Willens (αὐτεξούσιοι), als wir die freie Wahl (προαίρεσις ἐλευθερά) haben, das Licht oder die Finsternis zu akzeptieren.<sup>3</sup>

Das Dramatische der menschlichen Wahlfreiheit sieht dieses christliche Weltgefühl in der Instabilität unseres Willens zum Guten. Was Origenes als wissenschaftliche Rezeptur für die Entscheidung dieses Lebensproblems darbietet, liegt in dem philosophischen Gedankengut mit seiner geprägten Begrifflichkeit.

Dem Leser der Abhandlung *Von der Willensfreiheit* fällt ins Auge, dass die Hauptintention des Origenes darin besteht, dem Freiheitsbegriff gegenüber dem Determinismus einen breiten Wirkungsraum zu geben.

---

<sup>2</sup> Ein formelhafter Ausdruck in dem *Comm. in Joh.* (*Origenes Werke 4, Der Johanneskommentar*, hrsg. von E. Preuschen, *Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* (GCS), Leipzig 1903), I, 31, p. 41, 9 lautet: Der Sohn Gottes hat die Gestalt des Sklaven aufgenommen um den Sklaven der Sünde die Freiheit zu geben. Vgl. *Comm. in cant. cant.* (*Origenes Werke 8, Kommentar zum Hohenlied*, hrsg. von W.A. Baehrens, GCS, Leipzig 1925), p. 224, 1-227, 12; *De oratione* (Migne, *Patrologia Graeca*, XI) 26, col. 500 B-505 A; *Comm. in Rom.* (*Commentarii in Epistulam ad Romanos*, hrsg., eingel. und übers. von T. Heither, *Fontes Christiani* 2/1), 1, 1, p. 76, 14; p. 80, 19; 1, 17, p. 140,26-142, 6.

<sup>3</sup> *Peri archon* III 1,20: 234, 5-235, 8. Die Auslegung betrifft die Worte des Paulus in *Phil.* 2,13: "Das Wollen und das Vollbringen ist von Gott".

Es lässt sich als eine Neuerung des Origenes zu bezeichnen, wenn er die universale Deutung des philosophischen Begriffes 'Vorsehung' (πρόνοια) Gottes durch das 'Vorherwissen' (πρόγνωσις) begrenzt, um die zwei Begriffe in ein transparentes Wechselspiel mit dem Begriff der Willensfreiheit zu setzen, wobei in dieser gedanklichen Struktur ein besonderes Gewicht in der Realisierung eines menschlichen Subjekts auf die freie Entscheidung jenes Subjekts gelegt wird.<sup>4</sup>

Gott weiß im voraus – sagt Origenes – Kraft seines Vorherwissens, wer 'Gefässe der Ehre' oder 'Gefässe der Unehre' wird; er macht sie aber nicht selbst von Anfang an zu dem, was sie werden, "sondern er macht zu 'Gefässen der Ehre' die, die 'sich gereinigt' haben, und zu 'Gefässen der Unehre' die, die es verabsäumt haben, sich einer Reinigung zu unterziehen."<sup>5</sup>

Die Präzienz Gottes weist somit auf eine abwartende Grundeinstellung Gottes zum individuellen menschlichen Handeln hin, während die Providenz – mit ihrer Vollendungssemantik – in sich die Wechseleinwirkung zweier anderer Begriffe impliziert. Origenes formuliert die Idee prägnant im *Römerbriefkommentar*: Gott kennt im voraus den freien Willen eines Menschen und entscheidet darum für ihn etwas Bestimmtes. Also das Vorauswissen ist das

---

<sup>4</sup> Der Ansatz des dreiteiligen Schemas ist schon in der bilateralen Beziehung zwischen Vorsehung und der freien Wahl im Platonismus vorgegeben; gleichwohl ist ohne Aussonderung des Begriffes "Vorherwissen" von dem zu umfassenden Begriff "Vorsehung" der Wechselbezug zwischen dem Göttlichen und Menschlichen viel unklarer. Siehe Alcinoos (Albinus), *Didasc.* (Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon*. Introd., texte établi et commenté par J. Wittaker, trad. par P. Louis, Paris 1990) XXVI, p. 179, 1 f.; Plotin merkt an, πρόνοια im Sinne des göttlichen Voraussehens (προόρασις) und Überlegens (λογισμός) Gottes erhält in sich die Annahme der Entstehung des Weltalls und ist deswegen für ihn nicht geltend; *Enn. (Plotins Schriften*. Übers. von R. Harder. Neubearb. mit griechisch Lesetext u. Anmerkungen von R. Beutler und W. Theiler, Hamburg 1956-1960), III 2, 1, 10.

<sup>5</sup> Siehe *Peri archon* III 1, 21-23: 235, 9-242, 22; dazu S. 543, 547, 549. Die im Text angegebene Überlegung ist eine Auslegung von *Röm.* 9, 18 -21 (die Stelle setzt vor das *Röm.* 8, 28 angefangene Thema): "So erbarmt er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will. Du sagst mir nun: was beschuldigt er denn uns? Wer kann seinem Willen widerstehen? Ja, lieber Mensch, wer bist du denn, dass du mit Gott rechten willst? Spricht etwa das Werk zu seinem Meister: Warum machtest du mich also? Hat nicht der Töpfer Macht über den Ton, aus einem Klumpen zu machen ein Gefäss zu Ehren und das andere zu Unehren?"

Die für die Verteidigung der Freiheitsidee schwierige Perikope erklärt Origenes hauptsächlich durch 2 *Tim.* 2, 20-21: "In einem grossen Hause sind nicht allein goldene und silberne Gefässe, sondern auch hölzerne und irdene, und etliche zu Ehren, etliche aber zu Unehren. So nun jemand sich reinigt, der wird ein geheiligtes Gefäss sein zu Ehren, dem Hausherrn bräuchlich und zu allem guten Werk bereitet?" Origenes synthetisiert zwei unterschiedliche Ausserungen: Während *Röm.* 9, 18-21 ein allgemeines Existenzbild des Sündenfalls und das göttliche Gnademotiv betont, hebt 2 *Tim.* 2, 20-21 die Rolle des menschlichen Willens hervor. Origenes bezieht sich in diesem Kontext auch auf die anderen Aussagen des Paulus (1 *Kor.* 5, 1-5; 2 *Kor.* 12, 21; 2 *Tim.* 1, 16-18; 2 *Kor.* 5, 10, 2), welche ihm ebenso für die Idee der Willensfreiheit des Menschen bei Paulus bezeugen. Das bedeutendste Textzeugnis ist aber 2 *Tim.* 2, 20-21.

Erste, darauf folgt die Vorsehung; jedoch nicht das Vorauswissen verursacht die Vorsehung, sondern der freie Wille des Menschen selbst.<sup>6</sup>

Origenes schliesst in *Peri archon* die Betrachtung des Themas mit der für ihn besonders wichtigen Dialektik der Synergese ab: "Weder ist unsere Selbständigkeit (τὸ ἐφ' ἡμῖν) ohne Wissen (ἐπιστήμη) Gottes, noch zwingt das Wissen Gottes uns zum Fortschritt, wenn nicht auch wir einen Beitrag zum Guten leisten. Weder ist unsere Selbständigkeit ohne Wissen Gottes und Gebrauch dessen, was er angemessen unserer Selbständigkeit gibt, so dass jemand ein Gefäss zur Ehre oder Unehre wird; noch schafft Gott allein jemand als Gefäss zur Ehre oder Unehre, wenn er nicht irgendeinen Stoff für den Unterschied in unserer freien Wahl hat, die entweder zum Besseren oder Schlechteren hinneigt".<sup>7</sup>

Der von Origenes konsequent durchgeführte Standpunkt wurde bindend für die Väter der Ostkirche, wenn auch die platonische Wiedergeburtstheorie, die den Hintergrund seiner Lehre von der Willensfreiheit bildet, als ein heterogenes Element für die Lehrverkündigung der Grossen Kirche verurteilt wurde.<sup>8</sup> Auch wenn die voluntaristische Deutung der Kraft des menschlichen freien Willens in dem origeneischen Gedanken der Synergese massgeblich erscheint, könnte man kaum nicht darin der paulinischen Gnadenlehre entscheidende Bedeutung verschaffen.

Die Logoschristologie des Origenes bildet eine Synthese von der biblischen Überlieferung (Paulus, Johannes), der Logoslehre der Apologeten und der judaistisch-hellenistischen Logospekulationen im Bereich der

<sup>6</sup> *Comm. in Rom.* I, 3, p. 86, 11-88, 17; vgl. *Peri archon* III 1, 17: 228, 22-29; III 3, 5: 262, 2-16.

<sup>7</sup> Siehe *Peri archon* III 1, 24: 243, 10- 224, 3; In gewisser Abweichung von Görgemanns' Übersetzung; vgl. S. 559. Siehe auch *Peri archon* III 1, 19: 230, 14-234, 4.

<sup>8</sup> Die Idee der platonischen Seelenwanderung reflektiert sich in der Freiheitslehre des Origenes durch das terminologische Syntagma "Vorausgehende Ursachen" (προσβυτέρα τινα αίτια /priosores causae/ praecedentes liberi arbitrii causae; siehe *Peri archon* III 1, 22: 239, 7; III 3, 5: 262, 5-6). Origenes spricht zwar über die vorausgehenden Ursachen, die die beiden menschlichen 'Gefässentypen' herstellen; vgl. "Mythos von Eros" in Platon *Rep.* X, 6, 614b-621b, insb. 620a. Eros wiederholt in seiner Erzählung, dass die Seelen der Gestorbenen selbst ihr Schicksal wählen. auch *Tim.* 42b-d; *Paedr.* 248b-249d. Nicht von Gott also prädestiniert, bestimmen sie selbst in gewissem Sinne Gottes Pronoia, indem Gott in einem solchen konzeptuellen Zusammenhang tatsächlich die von der menschlichen freien Wahl festgelegte subjektive Angegebenheit ausübt; als Folge führt dies zur Verminderung der göttlichen Wirkungskraft (vgl. *Peri archon* III 5, 5: 276, 6f). Zum Kriterium, dass man den Gedanken der platonischen Seelenwanderung aneignen darf, nimmt Origenes die Perikopen von der Hl. Schrift über die schon in dem Mutterschosse oder in der Kindheit geistkräftig wirkenden menschlichen Seelen (siehe z.B. *Luk.* 1, 44; *Mark.* 9, 21; *App.* 16, 16 *Jer.* 1, 5-6; bei Jeremias steht es sogar, Gott ihn "kannte, ehe denn er im Mutterleibe bereitet wurde"). Die These der subjektiven Wahl der Seele in der Wiedergeburt schliesst in der Sicht des Origenes ein zyklisches Wiederkehren aus (*Peri archon* II 3, 4: 199, 4f.).

alttestamentlichen Exegese. In der Übereinstimmung zunächst mit Paulus steht bei Origenes das gnadenhafte Sein in unmittelbarer Beziehung zur Christuslehre. Es ist jedoch zu seiner Innovation zu rechnen, dass er die Logoschristologie der vorläufigen kirchlichen Tradition auf die Schriftauslegung systemhaft und methodisch erweitert hat. So hat Origenes in seiner Initiative auch die Gnadenlehre des Paulus als ein Zentralthema der gottinspirierten Schrift nachgedacht; die theoretischen Denkansätze bei Philo und Clemens von Alexandrinus lieferten ihm ohne weiteres einen guten Ausgangspunkt dafür.

In dem hermeneutischen Lehrvortrag *Von den Principien* (4. Buch) erläutert er umfassend diese konzeptuelle Neuerung. Origenes führt Grund und Sinn der Verfassung der gottinspirierten Schrift aus und erwähnt in diesem Zusammenhang die Doppelabsicht der Hl. Trinität.<sup>9</sup>

Vorerst beabsichtigte der Geist nach der Vorsehung Gottes und durch das Wort Gottes die unaussprechbaren Geheimnisse (ἀπόρρητα μυστήρια) bezüglich des Menschen durch ausgewählte gotteingegebene Menschen – Propheten und Apostel – zu offenbaren. Den Erkenntnisgrund dafür bildet wiederum die Kenntnis der Wahrheit hinsichtlich Gott und seiner Anstalt. Wer dies begreift, während er sich der Tiefe des vernunftmässigen Sinnes der Wörter hingibt (τοῖς βάθει τοῦ νοῦ τῶν λέξεων ἑαυτὸν ἐπιδοῦς), wird des Ratschlusses (βουλή) des Hl. Geistes teilhaftig.<sup>10</sup>

Der hier dargelegte generelle Erlösungsplan wird in der zweiten, spezifischen Absicht des Hl. Geistes ergänzt: Der Geist unternimmt es, all diese göttliche Wahrheit den Menschen in verhüllter Form, nämlich in sinnlichen Bildern, zu verkündigen.<sup>11</sup> Die göttliche Entscheidung ist davon

<sup>9</sup> *Peri archon* IV 2, 7- 8: 318, 7-323, 2.

<sup>10</sup> *Peri archon* IV 2, 7: 319, 2; vgl. IV 1,7: 302, 14: ὁλη ἑαυτὸν ἐπιδῶ τῇ ψυχῇ τοῖς λόγοις τοῦ θεοῦ. Sonstige Kontexte derjenigen mystischen Aussagen siehe bei H. Crouzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris 1961, p. 25f., 36-46.

<sup>11</sup> Die hermeneutische Struktur des Origenes verbirgt bekanntlich drei Deutungsschichten (die geistige, die seelisch-ethische und die leibliche Schicht) gemäss der Einsichtskraft des Bibelexegets. Die 'leibliche' Ebene (die historischen oder gedanklichen Realitäten) sei letztlich spirituell und ethisch nachdenkbar, denn sie ist in der inspirierten Schrift insofern vorgelegt, als sie nutzbar für den ethischen und geistigen Fortschritt des Menschen ist. Die absolute Gerichtheit des Textes auf das Geistige äussert sich ebenso in der "buchstäblichen Lüge"; von den spirituellen Zwecken ausgehend, lässt der Hl. Geist etwas als eine historische Realität darstellen, was als solche nicht belegbar ist (vgl. *Peri archon* IV, 3, 4-5: 329, 1-331, 17; *Comm. in Joh.* 10, 5, p. 175, 11). M. Reiser, "Allegorese und Metapher. Vorüberlegung zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik", in: Franz Sedlmeier (Hrsg.), *Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft*. Würzburg 2003, S. 433-465, bes. S. 456-459, verweist mit guten Gründen auf die Notwendigkeit des geprägten Sprachgebrauchs bezüglich dieser hermeneutischen Struktur: der Alexandrinische Exeget redet eigentlich über die verschiedenen Dimensionen des Erfassens, nicht aber über den verschiedenen Sinn des

verursacht, dass die Mehrheit der Menschen sich keine Mühe machen kann, die göttlichen Geheimnisse zu erforschen. Die lebenswichtigen Anweisungen liegen also wegen der Faulheit der menschlichen Vernunft nicht auf der Oberfläche des gottinspirierten Bibeltexes, sondern sind in Form der sprachlich-gedanklichen Geheimnisse kodiert.<sup>12</sup> So seien nicht nur die Schöpfungswerke, die Erschaffung des Menschen und die in der Bibel vorgetragene menschliche Geschichte, sondern sogar die Gesetzgebungen nicht einfach dem Wortlaut nach erfassbar. In allen diesen Fällen verweist die scheinbar einfache biblische Sprache auf den spirituellen Inhalt und macht genau durch ihre zugängliche Äusserungsform die Bibel zu einem Weltbuch – für gewöhnliche Menschen nutzbar.<sup>13</sup>

Die paradoxe Aussage von der Trägheit der Vernunft als die Ursache der Verborgenheit der Heiligen Schrift erläutert sich durch die Anschauung des Origenes, dass das gnadenhafte Umwandeln des Menschen ein dauernder und schmerzhafter Prozess ist. Es liegt ihm nahe, ihn in den Termini der *Paideia* und *Therapeia* der griechischen Philosophie auszudrücken.<sup>14</sup> Gott als Erzieher und Arzt steht dem Menschen als einem Ungebildeten, bzw. Kranken gegenüber. Das Ziel – die Erwerbung der Tugend – würde nur dann erreicht, wenn der Mensch sich seines eigenen Mangels bewusst werde und sich frei dem göttlichen Erzieher/Arzt unterwerfe. Das eben ist die erworbene Tugend, die es dem Menschen ermöglicht, in den Geboten Gottes zu wandeln und seine Anweisungen zu befolgen.<sup>15</sup> Von allem Zwang frei, bindet er sich an den göttlichen Ratschluss, weil er seinen eigenen Willen mit dem in dem

---

Bibeltexes, da der Sinn des von und durch Geist geschriebenen Textes nur geistig sei. In diesem Bezug ist beachtenswert, was selbst Origenes in *II Homilie zu Hohenlied* sagt: *sapientia, cum pro intellectus uarietate sit multiplex, in subiacenti una est (Origène Homélies sur Le Cantique des Cantiques, Sources Chrétiennes 37<sup>bis</sup>, ed., introd, trad. et notes de O. Rousseau, Paris 1966, 2e Éd., II, 9, p. 134).*

<sup>12</sup> *Peri archon* IV 2 8: 320, 3; die beiden Aspekte der origeneischen Hermeneutik (Gott lässt sich ausschließlich durch das geistige Hineinlesen der Hl. Schrift erfassen; in der geistigen Allegorese besteht das Heil für die gefallene Menschheit) finden ihre Prämisse bei Clemens von Alexandrinus in *Stromata*; siehe dazu M. Harl, "Le langage de l'expérience religieuse chez les pères grecs", in: M. Harl, *Le Déchiffrement du Sens. Études sur l'hermeneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse, Collection des Études Augustiniennes. Serie Antiquité* 135 (Paris 1993), p. 29-58, bes. p. 34-35.

<sup>13</sup> In der Kontroverse mit Celsus legt Origenes Nachdruck gerade auf die universelle Heilsabsicht der gottinspirierten Schrift gegenüber dem elitären Charakter der platonischen Philosophie; *Contra Celsum* (Migne, PG XI), 6, 2, col. 1289 B-1292 A.

<sup>14</sup> Siehe dazu H. Koch, *Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlin – Leipzig 1932).

<sup>15</sup> *Peri archon* III 1, 15: 222, 7-223, 10. Rufinus kennzeichnet den so gearteten Willen des Menschen als vollen Gehorsam: *offerenti se atque in omnem oboedientiam mancipanti: Peri archon* III 1, 15: 222, 34; vgl. *C. Cels.* 3, 61, col. 1000 B-D.

Gesetz geäusserten Willen Gottes gleichzusetzen lernt. Die Idee, dass die Freiheit in der Gesetzmässigkeit besteht, ist bei Origenes nicht neu; sie findet sich bereits bei Plato und kann sonst zum Gemeingut des antiken Denkens gerechnet werden. Ererben sollte Origenes sie jedoch von den Autoren des Neuen Testaments, vor allem von Paulus, aber auch von seinem Lehrer Clemens von Alexandrinus.<sup>16</sup> Das Neue jener christlichen Idee der göttlichen Erziehung des Menschen in Freiheit ist unter anderem auch die Stätte der sittlichen Umwandlung: sie läuft in dem Alten und Neuen Bund zwischen Gott und Mensch, wo der Mensch sich seinen wahrhaften – mit sich selbst identischen – Willen zu gewinnen erhofft.<sup>17</sup>

Im 3. Buch *Von den Principien* fällt ein Beispiel der hermeneutischen Analyse ins Auge. Es erlaubt einen tieferen Einblick, was unter göttlichem Erziehungs-Heilungsvorgang im hermeneutischen Sinn zu verstehen ist und in welcher Verknüpftheit dabei die zentrale Idee der origeneischen Allegorese – die Verhülltheit der Heiligen Schrift – zum Freiheitsbegriff steht.<sup>18</sup>

Es betrifft die Deutung einer schwer zu interpretierenden Rede Christi aus den synoptischen Evangelien, die ersichtlich in doppelter Kontroverse gegen Gnostiker und Marcioniten ins Feld geführt wird. Christus – zitiert Origenes – "rede deshalb zu den Menschen draussen (τοῦς ἔξω) in Gleichnissen, damit sie mit sehenden Augen doch nicht sähen, hörten und doch nicht verstünden, auf dass sie sich nicht dermaleinst bekehrten, und ihnen vergeben werde".<sup>19</sup>

Die Perikope könnte man zum einen in der Sicht des gnostischen Determinismus so begreifen, dass es völlig in der Vorherbestimmung Gottes, nicht aber im freien Willen des Menschen liegt, ob er gerettet oder verdorben wird;<sup>20</sup> zum zweiten, könnte man diese Worte als Äusserung der Grausamkeit

<sup>16</sup> Vgl. Plato, *Ep.* 8, 354e; Alcinoos (Albinus), *Didasc.* XXVIII (p. 181, 19 f.). Siehe auch H. Perls, *Freiheit*, in: *Lexikon der Platonischen Begriffe* (Bern – München 1973), col. 120-125; D. Nestle, *Freiheit*, in: *Realenzyklopädie für Antike und Christentum (RAC)*, 8, col. 269-306, bes. col. 274, 280-286.

<sup>17</sup> Wie A. Dihle (*Ethik*, in: *RAC*, 6, col. 683) mit Recht vermerkt: "die antike Ethik kennt durchweg nicht den Willen als selbständige sittliche Potenz und damit nicht das Problem der Willensfreiheit in engerem Sinn".

<sup>18</sup> Die ganze Erwägung: *Peri archon* III 1, 16-17: 223, 11- 229, 7.

<sup>19</sup> Siehe *Peri archon* S. 519 und III 1, 16: 223, 11. Vgl. *Mark.* 4, 11-12: "Und er sprach zu ihnen: Euch ist das Geheimnis des Reiches Gottes gegeben; denen aber draussen widerfährt es alles in Gleichnissen, damit sie es mit sehenden Augen sehen und doch nicht erkennen, und mit hörenden Ohren hören und doch nicht verstehen, damit sie sich nicht etwa bekehren und ihnen vergeben werde" (*Das Neue Testament mit Erklärungen nach der Übersetzung Martin Luthers* von G. Baumbach, K. M. Fischer, Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft zu Berlin und Altenburg, 1986); vgl. auch *Luk.* 8, 10; *Matth.* 13, 13-15.

<sup>20</sup> Zur origeneischen Kritik an der gnostischen Interpretationmethode der Bibel siehe M. Harl, "Pointes antignostiques d' Origène: Le Questionnement impie des Écritures", in: *Le Déchiffrement du Sens*, p. 137- 149. Die Theorie der absichtlichen Verhülltheit der Hl. Schrift und die

des evangelischen Gottes verstehen, so wie Marcion über den alttestamentlichen Welterschöpfer urteilt.<sup>21</sup>

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

In der ersten Annahme hebt er die Prüfungsabsicht Gottes hervor.<sup>22</sup> Die Verhülltheit der Schrift ist für den Menschen "draussen" deswegen verfasst, weil Gott die rasche Hilfe bei solchen Seelen absichtlich verschiebe; er wisse, man heile sich von der Sünde leichter, wenn man seine Geheimnisse verschleiert hört; aber das könne für sie nicht nützlich sein, da solche Menschen nicht die rechte Benutzung der neuen Existenzweise – des Gnadenseins – kennten, so dass sie aufs neue und schneller ins übliche Dasein verfallen würden. So besteht die Hilfe Gottes für die "Menschen draussen" darin, dass er ohne seine Mithilfe die Willensfreiheit des Menschen gewähren lässt. *Philocalia* bietet weiterhin eine andere Bewertung der Verhülltheit unter Akzentuierung der Erlösungsabsicht der pädagogischen Prüfung Gottes. Dabei arbeitet Origenes mit dem platonischen Lehrstück von der präexistenten geistigen Welt: Die Verhülltheit sollte für solche 'Menschen draussen' verfasst werden, denen bereits Buße als ein kathartisches Gefühl bekannt ist; jedoch wegen ihrer Zuwendung zum Übel hatten jene Menschen "noch nicht die Zeit erfüllt", dass sie nach Verlassensein von der göttlichen Obsorge "zu einer beständigeren Reue berufen wurden".<sup>23</sup> Im Anschluss an Paulus vertritt Origenes die Idee des ungemässen Vorzugs der Gnade Gottes gegenüber den Menschen, wenn auch das menschliche Mitwirken im Prozess

allegorische Methode der Auslegung prägte sich gerade im Kontext des Kampfes gegen Häretiker.

<sup>21</sup> Im Blick der Marcioniten war der alttestamentliche Gott grausam im Gegensatz zum Gott des Evangeliums, den sie als ausschliesslich liebenswürdig charakterisierten. In der Kritik an der Auffassung Marcions und seiner Anhänger zieht Origenes eben diese Rede heran, worin Christus durch seine Redeweise nähert sich dem alttestamentlichen Gott. Vgl. *Comm. in Rom.* 1, 18, p. 146, 21; 2, 13, p. 288, 7. Zu Marcions Einstellung: A. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Berlin 1960, bes. S. 74- 141; desselb., *Dogmengeschichte* Tübingen 1922, 6. Aufl, S.77-78.

<sup>22</sup> Das klassische Beispiel für das Prüfungsmotiv Gottes (*βάσανος*) und die verfehlt Entscheidung des Menschen ist bei Origenes die Geschichte des Pharaos; vgl. *Peri archon* III 1, 7: 204, 7 f.

<sup>23</sup> *Peri archon* III 1, 17: 226, 11 und S. 525; vgl. III 1, 12-13: 214, 7-218, 14. III 1, 17: 228, 11-229, 4.

der geistigen Metamorphose als ein invariantes Element einbezogen wird. Gott als objektive Ursache der Bekehrung, in seiner absoluten Freiheit lässt für die 'Menschen draussen' einen Gnadenakt zu, während sie subjektiv noch nicht dafür vorbereitet sind: Er gibt ihnen Anstoss in die Gerechtigkeit seiner Vorsehung hineinzusehen, während sie noch nicht aufgehört haben sie zu tadeln. Und hier kommt im Zuspruch des vorausgesetzten freien Gnadenakts ihre spontane Verwandlung. Von dem Frechsein sich befreiend, jene Menschen verstehen, warum sie ein Dasein der 'Menschen draussen' führen, und somit lernen, dass die Vorsehung Gottes zum Guten führt; daraus folgt konsequenterweise hermeneutisch zu gewinnendes Verstehen: in der Verhülltheit der Bibel blicke der heilsmässige Sinn durch.<sup>24</sup> So setzt Origenes die in der Moderne so geachtete Idee der Intertextualität paradigmatisch zwischen der sinnlich-konkreten Geschichte der Menschheit und der Heiligen Schrift – als dem Buch jener in der spirituellen Perspektive sich befindlichen menschlichen Erfahrung – durch.

Wenn man die soteriologische Absicht der göttlichen Pädagogik in beiden angebrachten, obwohl nicht abgeschlossenen Deutungen der biblischen Verhülltheit mit den zutreffenden Intention der origeneischen Hermeneutik in einen Sinnzusammenhang stellt, scheint es, dass die erwähnte spontane Verwandlung mit dem bekannten Lehrsatz von dem Enthusiasmos zu vereinbaren ist. Der Begriff bezeichnet einmal einen auf der Offenbarung beruhenden religiösen Schwung, den die biblischen Autoren erlebten, zum zweiten auch ein kongeniales Begreifen Gottes mit ihnen während einer tiefgründigen Schriftlesung.<sup>25</sup> Anders als der Begriff "Ekstase" des paganen

<sup>24</sup> Der Gedanke ist nicht klar formuliert, wie übrigens die ganze Auslegung dieser Bibelstelle. Von der Wechselbeziehung der Gnade Gottes und der Bekehrung der Ungläubigen liest man in *Philocalia*: ... τὴν ἀπολογίαν οὐκ εὐλογον οὖσαν ἐλέγξει βουλόμενος δίδωσι ταῦτα, ἃ οἱ μεμφόμενοι τὴν διοίκησιν αὐτοῦ ἤτησαν· ἵνα μετὰ τὸ λαβεῖν οὐδὲν ἦππον ἐλεγχθέντες ὡς ἀσβεστάτοι τῷ μηδ' οὕτως τῷ ὠφελείσθαι ἑαυτοὺς ἐπίδεδωκέναι, παύσωνται τοῦ τοῦτου θράσους, καὶ κατ' αὐτὸ ἐλευθερωθέντες μάθωσιν... *Peri archon* III 1, 17: 228, 11-229, 4.

Die unbegrenzte göttliche Gnade verbreitet sich auch auf die andere Kategorie der Sünder, die das Wort Gottes wegen besonderer Lebensumstände nicht gehört haben. Im Evangelium erscheinen sie unter dem Namen 'Tyrier' (*Luk.* 10, 13); auch ihnen verspricht Origenes die Erlösung in der Perspektive der endgültigen Wiederherstellung des Geschöpfes; *Peri archon* III 1, 17: 227, 3.

<sup>25</sup> Im Falle des geistig aktiven Schriftlesers bedient sich Origenes des metaphorischen Ausdrucks ἵχνος ἐνθουσιασμοῦ (Spur der göttlichen Eingebung): "Wer sich aber sorgfältig und aufmerksam mit den prophetischen Worten befasst und beim bloßen Lesen eine Spur (einen Eindruck bei H. Karpp) von göttlicher Eingebung erfahren hat, der wird sich durch seine Erfahrung davon überzeugen (παθὼν ἐξ αὐτοῦ ἀναγινώσκειν ἵχνος ἐνθουσιασμοῦ, δι' ὃν πάσχει πειθήσεται), dass die Worte, die nach unserem Glauben von Gott stammen, keine Schriftwerke von Menschen sind" *Peri archon*, S. 689; vgl. IV 1, 6: 302, 3. Rufinus ist explikativer: ... in eo ipso dum legit et diligentius intuetur, certum est quod ab aliquo diviniore

Gotteinfühlens meint er, dass der individuelle Verstand des Menschen aufbewahrt bleibt, so dass er bewusst und freiwillig mit dem Wort Gottes mitwirkt.<sup>26</sup> Die Idee der Synergese im Erfassen Gottes wird auch an mehreren anderen Stellen als Gnadenakt des dem Menschen zugewandten Gottes aufgestellt, indem er das Subjekt des Erfassens als einen Zeugen des eigenen Innewerdens zeigt.<sup>27</sup>

Den "Menschen draussen", deretwegen die verhüllte Sprache der gottinspirierten Schrift verfasst ist, stellt Origenes die "Menschen drinnen" (οἱ ἐξω) gegenüber. Die paulinische Antithese deutet den Unterschied bezüglich des hermeneutischen Schrifterfassens. Die prinzipiell verschiedene Auffassungsgabe bezüglich des Gotteswortes bei den zwei Denktypen liegt metaphorisch genommen an der verschiedenen Beziehung der Lehrenden/Kranken zu ihrem Erzieher/Arzt, denn beide Vorgänge, wie Erziehung und Heilen, lassen sich erst durch Glauben hervorbringen: während "Menschen draussen" das von Gott Gesagte undeutlich, zunächst entfernt, an der Oberfläche der Parabel "hören", weil sie nicht glauben, "hören" "Menschen drinnen" es deutlich, weil sie durch ihr Glauben in den inneren Sinn des Gesagten hineinschauen können.<sup>28</sup>

Die Umkehr zum Guten findet ihren Hintergrund in der origeneischen Anthropologie. Das ist die paulinische und zugleich platonische Teilung des Menschen in "den inneren und äusseren Menschen" und die darausfolgende

spiramine mentem sensumque pulsatus agnoscat non humanitus esse prolatus eos, quos legit, sed dei esse sermones; IV 1, 6: 302, 18-21. Die ganze Passage, *Peri archon* IV, 1, 6 – 7: 302, 1-303, 1. Die Überlegung von ἵχνος ἐπιθυσιασμοῦ ist tatsächlich ein Kommetar zu 2. Kor. 3, 1-18. Vgl. auch Kommentar zu diesem paulinischen Gedanke *Peri archon* I 1, 2: 18, 9-19.

<sup>26</sup> H. Crouzel in *Origène et la "connaissance mystique"*, p.184-208, untersucht weitgehend den typisch christlichen Charakter der Gotteingebung bei Origenes. H. Lubac empfindet in dem Lehrstück von Inspiration den Nachdruck auf die Freiheit und Sittlichkeit des menschlichen Subjekts; siehe H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes*, übertr. und engl. von H. U. von Baltasar, Einsiedeln 1968, S. 352, zum Inspirationsthema im allgemeinen p. 347-357.

Wenn Origenes in der nicht recht klaren Auslegung der Rede Christi betont, wie die Gottesgnade auf die "Menschen draussen" wirkt, beabsichtigt er nicht, die subjektive Vorgegebenheit der geistlich-ethischen Verwandlung zu beschreiben. Die Erwägung findet aber eine Parallele mit *Peri archon* III 1, 12: 214, 7-217, 3. Hier markiert Origenes die paulinische Selbstverurteilung des Menschen als die Voraussetzung des von Gott bescherten spontanen Heils. Der Mensch übt sich selbst zu verurteilen und eigene Schwäche zu spüren. In dieser Weise wird er davon behütet, sich einzubilden, es sei sein geistiges Verdienst, was in Wirklichkeit ihm als Gabe Gottes gegeben wird; vgl. auch III 1, 15: 222, 7 f.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. *Peri archon* III 1, 12: 216, 1 (...τύχουσι ὁδοῦ θεραπείας); III 1, 19:230, 14- 234, 4; II 3, 3: 118, 16; *Comm. in Rom.* 2, 5, p. 190, 4; *Comm. in cant. cant.*, p. 216, 25-31.

<sup>28</sup> *Peri archon* III 1, 17: 227, 4; vgl. III 1, 15: 222, 9f. Das Begriffspaar – οἱ ἐξω / οἱ ἔσω – sollte im neutestamentlichen Sprachgebrauch eine übliche Bezeichnung für Gläubige und Ungläubige sein; vgl. *Kor.* 5,12-13.

Lehre von der Teilhabe des Menschen an Gott nach seiner inneren, geistigen Natur. Nach diesem Standpunkt trägt jeder Mensch, sei er Gläubiger ("Mensch drinnen") oder ausserhalb des Glaubens ("Mensch draussen" und "Tyrier"), in sich die beiden Aspekte seines Wesens. Den Prozess des freiwilligen Errichtens vom äusseren in den inneren Menschen betrachtet Origenes in den Termini des philosophischen Intellektualismus als vernunftmässiges Sich-selbst-Konstituieren zum Guten: Die menschliche Seele, sofern sie Vernunft enthält, hat Anteil am geistigen Wesen der Dreifaltigkeit, beziehungsweise hat die geistige Fassungskraft Gott zu erkennen, wenn auch in unterschiedlichen Stufen – jeder nach seinem Eifer in Einsicht und Erkenntnis.<sup>29</sup> Sich anlehnd an die stoisch-spätplatonische Seelenlehre, sucht Origenes das Kriterium der rechten Entscheidung in der menschlichen Vernunft (λόγος). Rufen die äusseren Ereignisse unsere Vorstellungen (φαντασίαι) hervor und ist dies nicht zu vermeiden, so ist der Beurteiler der Ereignisse und der Vorstellungen die menschliche Vernunft. Sie untersucht jene aufgrund der eingeborenen Prinzipien (ἀφορμαί), die das Gute von dem Bösen differenzieren können. Es gehört zur Fähigkeit der Vernunft, jenen Prinzipien in der Entscheidung zum Guten zu folgen. Es wird so aufgenommen, dass das Leitorgan der Seele (Hegemonikon) bestimmten Umständen der Aussenwelt aus bestimmten überzeugenden Gründen zustimmt oder sie ablehnt.<sup>30</sup> Origenes verharrt bei der rationalen Deutung der Willensfreiheit, obwohl er weiß, dass die falsche freie Wahl auch bei denen stattfindet, die in der Entscheidung zum Guten geübt sind.<sup>31</sup> Versteht man die Lebenstäuchung

<sup>29</sup> Den Bezug der individuellen menschlichen Vernunft zum ersten Prinzip der Erkenntnis fasst Origenes eher ontologisch. Vgl. *Peri archon* IV 4, 9: 362, 2-363, 13.

<sup>30</sup> *Peri archon* III 1, 3-5: 197, 9- 201, 6. λόγος und den stoischen Begriff ἐγερμονικόν verwendet Origenes gleichartig; die beiden Termini korrespondieren weiterhin mit dem immanenten νοῦς des späten Platonismus. Was φαντασίαι angeht, so gehört dieser Begriff bei den Stoikern und auch im späten Platonismus zum sinnlichen Teil der Seele. Zeno definiert sie als Eindruck von aussen (Cicero, *Acad. post.* I, 11, 40-42; siehe M.Tullius Cicero. *Scripta quae manserunt omnia*, ed. C.F.Müller, IV 1, Lipsiae 1904). Es ist eine stoische Ansicht, dass ein Sinnbild (φαντασία) im Hegemonikon zu einem intelligiblen Bild (ἐννοία) verarbeitet wird. Die origeneische Überlegung stimmt hier mit der stoischen Psychologie bis in den Wortlaut überein; weitere Hinweise siehe bei H. Görgemanns und H. Karpp, *Peri archon*, S. 469, Anm. 10-12; über diese philosophisch-begriffliche Erfassung der Seelenarbeit bei Origenes A. Dihle, "Das Problem der Entscheidungsfreiheit in frühchristlicher Zeit. Die Überwindung des gnostischen Heilsdeterminismus mit den Mitteln der griechischen Philosophie", in: *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche*, F. von Lilienfeld und Ek. Mühlenberg (Hrsg.), *Oikonomia*. B. 9, S. 9-31 (Anm. zum Aufs., S.90-94) bes. S. 20-25.

<sup>31</sup> *Peri archon* III 1, 5: 200, 13; III 1, 12: 214, 8; *Comm. in Jer.* (hrsg. von E. Klostermann, *Jeremiahomilien*, GCS 3, Leipzig 1901), p. 19, 15; *De orat.* 2, col. 420B-421C. Origenes synthetisiert in seiner Anthropologie die rationalistische Auffassung der Griechen mit der christlichen Willenslehre. Der christliche Willensbegriff bewertet das Wollen, nicht das Erkennen als wichtigste Kraft des Hegemonikon, so dass das Wollen als der Erkenntnis des

als der göttlichen Pädagogik zugehörig, wird die Umkehr zur Vernunft wiederum dank dem Gnadenakt Gottes möglich. Die Parallelität zwischen der philosophischen und der paulinischen Auffassung über die sich beurteilende Seele ermöglicht eine Synthese des philosophischen Lehrstücks mit der Gnadenlehre des Paulus. Die Aktivität des menschlichen Geistes ist nach Origenes souverän im Prozess des geistlichen Fortschritts, jedoch wird sie ohne Mithilfe Gottes nie zu Ende geführt. Deswegen sieht er an die paulinischen Gnadenlehre anlehnend den ganzen geistigen Aufstieg als das Werk Gottes an.<sup>32</sup> So flankiert der Gnadenbegriff im *Johanneskommentar* Anfang und Ende der geistlichen Vollendung: Nicht nur die erworbene Tugend sei eine Gnade Gottes, sondern auch unsere Entscheidungsfreiheit, jene Tugend zu tun, sei zugleich eine solche Gnade, so dass dies "bei Gott Übergeben der Gnade statt Gnade bedeutet".<sup>33</sup>

Sagt man nun ein summierendes Wort über den Begriff des freien Willens in der biblischen Hermeneutik des alexandrinischen Theologen, so sollte man noch folgendes bemerken: Nach der origeneischen Metaphysik der Freiheit<sup>34</sup> fungiert die Vorsehung Gottes in der Hl. Schrift als ein genereller

---

erstrebten Ziele unabhängige, sogar dem Verstand vorausgehende seelische Kraft vorkommt (siehe A. Dihle, *Ethik*, in: *RAC*, 6, col. 750-752). Mit der paulinischen Psychologie ist Origenes näher jenen Stellen verbunden, wo er über eine spontane sittliche Kraft, wie es der judaistisch-christliche Gewissensbegriff ist, über das "reine Herz" oder die Gnade spricht. Viel kritischer, und darin auch mehr alttestamentlich, ist Philo in seiner Einschätzung des menschlichen Verstands, wenn er neben der sinnlichen Wahrnehmung auch dem Verstand keine Zuverlässigkeit zuweist, da der erste uns täuschen, der zweite aber zum Wahnsinn führen kann; die richtige Wahrnehmung und der Verstand sind also kein Verdienst des Menschen, sondern eine Gabe Gottes (vgl. *De conf. ling.* 122-127, nach *Philo with an Engl. Transl.* by F.H. Colson and G.H. Whitaker); vgl. oben Anm. 28 die analoge Ansicht des Origenes über die menschliche Vernunft.

<sup>32</sup> *Peri archon* III 1, 19: 232, 1-14; III 2, 5: 253, 28.

<sup>33</sup> *Comm. in Joh.* Fr XI, p. 493, 19; Vgl. *Comm. in Joh.* VI, 6, p. 114, 6; *De orat.* 1-2: 416A – 417A. Gnade als Erkenntnisgrund für die richtige Annahme der Schiftworte *Peri archon* IV 2, 3: 310, 7.

<sup>34</sup> Th. Kobusch stellt Origenes als einen Begründer der genuin christlichen Metaphysik – einer praktischen Metaphysik – dar (siehe eine Reihe von Erscheinungen zur Sache dieses Autors). Ihr zufolge wird die menschliche Seele gemäss ihrer freien Entscheidung einer ethisch-geistlichen Metamorphose unterzogen. Im Kontext des Glaubensinhalts zielt sie ja auf eine Selbstbestimmung des Menschen in der Liebe zu Gott und liebenden Beziehung zum Nächsten. Diese Art der Metaphysik betreibt also eine von dem inneren Gesetz der Sittlichkeit (Würde) gestaltete Handlungsfreiheit als Lebensform. Man könnte durchaus sagen, dass die christlich geprägte Epiktasis-Metaphysik des Origenes schon diejenigen Grundansätze enthält, die im christlichen Mittelalter die Metaphysik der Freiheit zusammenfügten. Die historische Resonanz der Lehre scheint wohl unbestritten zu sein; vgl. Th. Kobusch, "Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zum Zusammenhang zwischen der Renaissancephilosophie und der Patristik. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie", in: *Theologische Quartalschrift* 165, (1985) S. 94-105.

Heilsplan, was zwar impliziert, dass Gott in seinem Vorherwissen den ideellen Leser des Lebensbuches konstituiert, während der letztere in der Freiheit seines Gehorsams den Sinngefügen Gottes folgt und in dieser Weise sich allmählich von dem stofflichen Weltgebilde befreit. Damit wird in der biblischen Wissenschaft des grossen Mentors die Metaphysik der Freiheit mit der Metaphysik der Sprache vereint.