

# Logoslehre und Christologie bei Origenes

Kirchengeschichtliche Proseminararbeit  
stud. theol. Thomas Noack  
WS 1992/93

## 1. Einleitung

Das christliche Denken hat sich an der Person Jesu Christi entzündet. Dabei wurde zunächst mehr sein Verhältnis zum Vater und zum heiligen Geist bedacht. Erst nachdem klar war, daß es sich bei dem Sohn um die zweite göttliche Person von Ewigkeit her handelte, wandte man sich wieder dem Menschen aus Nazareth zu, indem man sich die Frage stellte, wie jener göttliche Sohn und dieser Mensch eine einzige Person sein konnten. Aufgrund dieses doppelten Stranges des christlichen Denkens über Christus unterscheidet man die Trinitätslehre von der Christologie. Dies soll die Überschrift "Logoslehre und Christologie" berücksichtigen.

Meine Darstellungsgrundlage sind im wesentlichen die vier Bücher "*περὶ ἀρχῶν*" des Alexandriners Origenes. Sie "sind sein dogmatisches Werk schlechthin. Die große übrige Masse seiner ... Schriften enthält nur gelegentliche Anklänge an die spekulativen Gedanken des Systemswerks."<sup>1</sup> Dennoch habe ich auch Stellen aus anderen Werken herangezogen, soweit es mir möglich war.

Seinem Frühwerk stellte Origenes einige grundsätzliche Gedanken voran. Sie zeigen, daß er mit seinen Füßen unverrückt auf dem Boden der Kirche und ihrer Wahrheit stehen wollte. Sein Haupt jedoch liebte die Himmelsluft, in deren lichte Höhen es seinen Geist lockte.

## 2. Grundlagen der theologischen Arbeit

### Die Normen der Wahrheit

Die Quelle der Wahrheit ist Jesus Christus, das *lebendige* Wort, und daher seine Offenbarung im Alten und Neuen Bund, das *geschriebene* Wort. Jedoch reicht dieser Grund allein nicht aus, denn zu uneins sind sich die Christusgläubigen. Daher gibt es als festen Anker im Sturm der Meinungen die "kirchliche Verkündigung", die ihrerseits "durch die Ordnung der Nachfolge von den Aposteln her" überliefert ist. *Glaubensregel*

---

<sup>1</sup> H.JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd.II,1, S.176f.

und *Bischofsamt* treten somit als (die sog. katholischen) Normen der Wahrheit zur eigentlichen Quelle (oder Grundnorm) der Wahrheit hinzu.<sup>2</sup>

Trotz verschiedener Meinungen bleibt "die *kirchliche Verkündigung* erhalten, die in der Ordnung der Nachfolge von dem Aposteln her überliefert ist (*ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita*) und bis heute in den Kirchen fort dauert; und so darf man denn nur das als Wahrheit glauben, was in nichts von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht."<sup>3</sup>

#### Der Rahmen der Wahrheit

Gewillt die kirchliche Verkündigung "auch nicht um Haaresbreite zu überschreiten"<sup>4</sup>, steckt sich Origenes zunächst den Rahmen seiner Wahrheitssuche<sup>5</sup> ab: 1. Es gibt nur den einen *Gott*, den Schöpfer aller Dinge (*creatio ex nihilo*) und Initiator der Heilsgeschichte, der jüngst den Herrn Jesus Christus gesandt hat. 2. *Jesus Christus*, "vor jeder Schöpfung aus dem Vater geboren", dann Schöpfungsmittler, ist "in Wahrheit und nicht dem Scheine nach" Mensch geworden und doch Gott geblieben. 3. Der *heilige Geist* befindet sich "hinsichtlich Ehre und Würde in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn" und inspirierte schon im Alten Bund. 4. Die *Seele* ist unsterblich, sie wird nach dem Tod ihres Leibes gerichtet und einst mit ihm auferstehen. 5. Sie verfügt über die *Freiheit* der Entscheidung und des Willens. 6. Es gibt den *Teufel* mit seinen Engeln. 7. Diese *Welt* ist geschaffen; sie hat einen Anfang und wird "entsprechend ihrer Verderbtheit" ein Ende haben. 8. Die *heiligen Schriften* sind durch den Geist Gottes verfaßt und haben daher auch einen geistigen Sinn.

In dieser Zusammenschau schreitet Origenes den Ort des *Guten* (Gott), den Ort der *Entscheidung* (Mensch) und den Ort den *Bösen* (Teufel und Welt) ab.

#### Die Formen der Wahrheit: Pistis und Gnosis

Origenes unterscheidet die schlichte, äußerliche Glaubenswahrheit für die Allgemeinheit von der Erforschung und Erkenntnis der tieferen Zusammenhänge:

Man muß wissen, "daß die heiligen Apostel, als sie den Glauben an Christus verkündeten, über einige Dinge, die sie nämlich für alle Gläubigen - auch für die, die sich zur Erforschung des göttlichen Wissens träger zeigten - für notwendig hielten, ganz klare Aussagen überliefert haben. Die Gründe für

<sup>2</sup> Die philosophische Komponente seines Denkens bleibt völlig unerwähnt. Das ist ein Hinweis auf das Selbstverständnis des Origenes, das A.HARNACK so beschreibt: "Es hat nie einen Theologen in der Kirche gegeben, der so ausschließlich Exeget der Bibel gewesen ist und sein wollte wie Origenes." (A. von Harnack, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* II, Leipzig 1919, 4, Anm. 3 in: HDThG I.119).

<sup>3</sup> De princ. I praef 2.

<sup>4</sup> A.M.RITTER in: HDThG I.122.

<sup>5</sup> De princ. I praef 4-10.

ihre Sätze zu erforschen überließen sie freilich denen, die hervorragender Geistesgaben gewürdigt sind und vor allem die Gabe der Rede der Weisheit und der Erkenntnis durch den heiligen Geist selbst empfangen haben."<sup>6</sup>

Dementsprechend sind "die Sinne (νοήματα) der heiligen Schriften"<sup>7</sup> dreifach. Die Einfältigen (ἀπλούστεροι<sup>8</sup> oder ἀκεραιότεροι<sup>9</sup>) werden vom Buchstabensinn erbaut; den seelischen und geistigen Sinn hingegen entdecken nur die Fortgeschrittenen und Vollkommenen.

### 3. Das System<sup>10</sup>

#### Allgemeines

Origenes durchdringt biblische Aussagen mit seinem Geist. Das bedeutet, da er von tiefen Sinnebenen des Wortes überzeugt ist, daß er den Buchstaben spiritualisiert. Das

<sup>6</sup> De princ. I praef 3.

<sup>7</sup> De princ. IV 2,4.

<sup>8</sup> De princ. IV 2,4.

<sup>9</sup> De princ. IV 2,1.

<sup>10</sup> Zur Frage, ob *περὶ ἀρχῶν* ein System biete: ORIGENES schreibt am Ende seiner praefatio: "Man muß also gleichsam von grundlegenden Elementen dieser Art ausgehen ... wenn man ein zusammenhängendes und organisches Ganzes (seriem ... et corpus) aus all dem herstellen will". (De princ. I praef 10). Nach GÖRGEMANNS-KARPP ist mit dem Wort "corpus" "ein Anspruch auf organische und systematische Einheit verbunden", was allerdings nicht heißt, daß "die Darstellung der Lehre systematisch-lehrbuchmäßig sein müßte" (Anm. 34 zu I praef. 10). ALTANER-STUIBER charakterisieren das Werk so: Es "versucht in die wichtigsten Probleme des christlichen Glaubens einzuführen, will aber keine definitiven Lösungen in systematischer Darstellung geben." (204). Zur Diskussion vgl. auch B.STEIDLE, *Neue Untersuchungen zu Origenes' περὶ ἀρχῶν*, ZNW 40 (1941) 236-243. Der die Ergebnisse zusammenfassende Schlußsatz lautet: "Origenes' PA, eine antimarcionitische Schulschrift in drei Hauptteilen oder 'Büchern'."

Zur Aufteilung in vier Bücher: B.STEIDLE: "Die Vierteilung zerlegt das Buch völlig sinnwidrig. Es lassen sich hinsichtlich des Inhalts klar drei Stoffmassen scheiden: ... In der ersten Stoffmasse spricht Origenes vom Vater, von Christus, vom Heiligen Geist (Buch I,1-4), über die Vernunftwesen (Engel, Dämonen, Menschen) (Buch I,5-8), über den Kosmos (II,1-3). Die zweite Stoffmasse beginnt wieder mit der Abhandlung über den Vater, über Christus, über den Heiligen Geist (II,4-7). Daran schließen sich Einzelabhandlungen, die alle die Vernunftwesen betreffen (II,8 bis III,4). Es folgen: die Abhandlung über den Kosmos (III,5-6) und schließlich die längeren Ausführungen über die Heilige Schrift (IV,1-3). Die dritte Stoffmasse beginnt wieder mit dem Vater, Christus und dem Heiligen Geist. Daran schließen sich kurze Ausführungen über die Materie (Kosmos) und die Unsterblichkeit der Vernunftwesen. Es drängt sich unwillkürlich der Eindruck auf, daß Origenes in allen drei Stoffmassen ein gewisses Schema einhält: über den Vater, über Christus, über den Heiligen Geist, über die Vernunftwesen, über den Kosmos. Ferner, daß er innerhalb der drei Stoffmassen letztlich immer gleiche Probleme behandelt: in der ersten einleitend und grundlegend, in der zweiten umfangreichsten erweiternd und vertiefend, in der dritten abschließend." (a.a.O. 238). F.LOOFS: "Origenes selbst bringt sein System zur Darstellung, indem er die Lehre von Gott (Buch I), von der Welt (II), die von der Freiheit (III) und die hl. Schrift (IV) bespricht. Diese Anordnung schließt Wiederholungen nicht aus. Man disponiert in der Wiedergabe besser etwas abweichend: 1. von Gott und der übersinnlichen Welt, 2. vom Sündenfall und von der Erscheinungswelt. 3. von der Erlösung und der Wiederbringung der endlichen Geister." (150f).

Ergebnis ist ein Panorama, dessen Anfang Gott ist und dessen Ende wieder Gott sein wird, denn "immer ist das Ende dem Anfang ähnlich"<sup>11</sup>. Man kann daher, was im folgenden geschehen soll, das System des Origenes als einen Kreislauf darstellen. Da ich jedoch die Gotteslehre, speziell die Stellung des Sohnes im trinitarischen und im göttlich-menschlichen Bereich, später behandeln will, möchte ich sie hier weitgehend ausblenden.

Dennoch beginnt Origenes mit dem ungewordenen Gott und dessen Hervorbringungen, d.h. dem Sohn und dem heiligen Geist. Der Sohn, verstanden als die selbständig bestehende Weisheit Gottes, ist der Schöpfer aller Dinge im engeren Sinne<sup>12</sup>.

### Die geistige Urschöpfung

Im Anfang schuf Gott durch sein Wort "nicht diese materielle Welt", "sondern ein Reich von Geistwesen (λογικά, νόεζ)"<sup>13</sup>. Als Geistwesen waren sie körperlos<sup>14</sup> und mit Vernunft und freiem Willen ausgestattet<sup>15</sup>. Die Freiheit hat bei Origenes "große Bedeutung"; "der von ihr handelnde Abschnitt ist der umfangreichste des ganzen Werks."<sup>16</sup>

### Der Fall der Geister

Die Willensfreiheit verleitete die Vernunftwesen zum Abfall von Gott.

"Nun kam es infolge der *Willensfreiheit* zur Verschiedenheit unter den Vernunftwesen, je nachdem, ob sie *wärmere oder schwächere Liebe* zu ihrem Urheber hegten"<sup>17</sup>

<sup>11</sup> De princ. I 6,2. mit Bezug auf 1 Kor. 15,24-28.

<sup>12</sup> De princ. I 2,4; II 6,3 und II 9,4 (Alles ist "durch Christus und in Christus" geschaffen). Als Schöpfungsmitter (Joh.1,3) ist er Schöpfer im engeren Sinne und Zwischenglied zwischen Gott und Schöpfung. Der Sohn ist "das Mittlere zwischen all den Geschöpfen und Gott, d.h. der Mittler" (De princ. II 6,1). Er steht "zwischen ... der Natur des Ungewordenen und der aller gewordenen Dinge" (C. Cels. 3,34).

"Der Geist hat in der Kosmogonie des Origenes keine notwendige Funktion." (H.KRAFT 128).

<sup>13</sup> A.M. RITTER in HDThG I.124. ORIGENES nennt sie auch λογικά φύσεις.

<sup>14</sup> "Am Anfang stand die Schöpfung der körperlosen Vernunftwesen." (De princ. III 6,1 nach Hieronymus). "Wenn einer sagt: Der Ursprung aller Vernunftwesen seien Intelligenzen ohne Körper und Stoff gewesen, zahllos und namenlos, und sie alle hätten eine Einheit gebildet durch die Identität der Substanz, der Kraft und Wirksamkeit und durch ihre Einung mit dem Gott-Logos und seine Erkenntnis ... so sei er im Banne." (aus den 15 Anathematismen von 553).

<sup>15</sup> Die Ausstattung mit Vernunft belegen schon die Namen λογικά und λογικά φύσεις. Ein weiterer Beleg: "Τὸ ... λογικὸν ζῶον ... λόγον ἔχει" (De princ. III 1,3). Zur Willensfreiheit: "Es gibt also zahllose Stellen in der Schrift, die ganz klar die Willensfreiheit (τὸ αὐτεξούσιον) beweisen." (De princ. III 1,6). Zum Verhältnis von Vernunft und Willensfreiheit: Die Vernunft befähigt zur Entscheidung (vgl. III 1,3). Demnach würde die Vernunft über den Willen herrschen. Kennt Origenes auch die Herrschaft des (verdorbenen) Willens über das sog. vernünftige Denken?

<sup>16</sup> H.KRAFT 129.

<sup>17</sup> De princ. II 6,3. Der Verlust an Wärme bzw. Liebe ist die Ursache des Abfalles vom Ursprung. Dafür spricht nach ORIGENES auch die Ableitung des Wortes ψυχή (Seele) von ψύχεσθαι (erkalten).

Liegt in der Willensfreiheit die Ermöglichung des Falles, so liegen in der Trägheit (*desidia*) und Nachlässigkeit (*neglegentia*) dessen Motive.<sup>18</sup> Der Satan oder Lucifer ist Origenes zwar bekannt, ist aber für ihn offenbar nicht zwingend der eigentliche Anstifter oder Urheber des Falles. Jedenfalls schreibt H.JONAS: "Gelegentlich heißt es, daß einer der Geister den Anfang machte und dann alle übrigen mit sich zog. Dieser eine heißt dann Diabolus, aber der Name bezeichnet keine bestimmte, ein für allemal auf diese Rolle festgelegte Person, sondern nur jeweils denjenigen der Geister, der gerade, d.h. in der betr. Weltperiode, am tiefsten von Gott weggefallen ist; er kann sich daraus wieder zu jedem Grad der Läuterung erheben und ein anderer seinen Platz einnehmen: den Platz eben bezeichnet der Begriff."<sup>19</sup> Immerhin war aber auch für Origenes der Teufel einst "Licht" (*De princ.* I 5,5) und "gut" (I 8,3).<sup>20</sup>

Die Vernunftwesen fielen jedoch nicht alle gleich tief. Und so entspricht die Mannigfaltigkeit der Welt der Mannigfaltigkeit des Abfalls.

"Da also die Welt so überaus mannigfaltig ist und so viele verschiedene Vernunftwesen enthält, was soll man da als Grund für ihre Entstehung anderes angeben als die Mannigfaltigkeit des Abfalls der Wesen, die in verschiedenem Grade von der Einheit herabgesunken sind?"<sup>21</sup>

---

ORIGENES fragt, "ob vielleicht auch die Bezeichnung 'Seele' davon hergekommen ist, daß sie von einem göttlichen und höheren Zustand 'erkaltet ist'" (II 8,3).

18 ORIGENES meint, "daß es von uns und unseren Bewegungen abhängt, ob wir selig und heilig sind oder ob wir durch Trägheit und Nachlässigkeit (*per desidiam et neglegentiam*) aus der Seligkeit in Bosheit und Verdammnis fallen" (*De princ.* I 5,5). Die Begriffe "*desidia*" und "*neglegentia*" scheinen von ORIGENES im Zusammenhang des Falles der Geistwesen gerne verwendet worden zu sein (vgl. das Sachregister bei GÖRGEMANNS-KARPP S.873 Stw. "Fall" und S.877 Stw. "Nachlässigkeit, Trägheit"). H.JONAS: "Überdruß (*κόρος*) oder Lässigkeit (*ἀμέλεια*) sind die einzigen psychologischen Motive, die in *De principiis* namhaft gemacht werden, anderwärts aber (für den *diabolus* speziell) die *superbia*, | die als Grundsünde überhaupt dargestellt wird." (*Gnosis und spätantiker Geist*, Bd.II,1 Seite 182f).

19 H.JONAS, a.a.O. Seite 183. mit Belegstellen in Anmerkung 2.

20 Der Teufel war einst Licht: Für Origenes und die Kirchenväter überhaupt war in Jes 14,12 vom Teufel die Rede. Das hebr. *הילל בן-שחר* erschien in der LXX als "*ὁ ἑωσφόρος ὁ πρῶτὸ ἀνατέλλων*" und in der Vulgata als "*lucifer, qui mane oriebaris*". So wurde Luzifer zu einem Namen für den Teufel. Und es entstand die Vorstellung, daß der Teufel einst ein "Engel des Lichts" (2. Kor 11,14) gewesen sei.

Der Teufel war einst gut: "Nach unserer Meinung ... gibt es nichts in der ganzen vernunftbegabten Schöpfung, was nicht zur Aufnahme des Guten wie des Bösen fähig wäre ... Denn nach unserer Meinung war auch der Teufel nicht unfähig, das Gute aufzunehmen, und doch hat er nicht, weil er das Gute aufnehmen konnte, dies auch gewollt und Tugend geübt. Denn wie sich aus den Belegen ergibt ... war er einst gut" (*De princ.* I 8,3). Die "entgegengesetzten, bösen Mächte" sind nicht "von Natur als solche geschaffen", "sondern vom Besseren zum Schlechteren gelangt" (*De princ.* I 5,4).

21 *De princ.* II 1,1. nach Iustinianus. H.JONAS: "Je nach ihrer Willensbeschaffenheit ... macht der eine früher, der andere später Halt, und einige gelangen bis in die äußerste Gottferne ... So entstehen verschiedene Ordnungen, - die einen werden Cherubim, andere 'Gewalten', 'Mächte' und 'Herrschaften', andere Erzengel, andere Engel - und die gänzlich in die Sünde Verfallenen: Dämonen, d.h. Gegengewalten. So entsteht die Hierarchie der Wesen. Aus der ursprünglichen Geister-Einheit wird durch Abfall Verschiedenheit, Unterschied der Grade und der Orte, von denen auch die höchsten

Die Vernunftwesen zerfallen "in drei Gattungen und Arten"<sup>22</sup>, in die guten und die bösen Mächte und in die in der Mitte Stehenden, d.h. die Menschen.<sup>23</sup> Die Mitte bezeichnet den Ort der Entscheidung.<sup>24</sup> "Den drei Ordnungen der Geister ... entspricht der Stufenbau des Alls: die himmlische Welt, die Erde und die Unterwelt"<sup>25</sup>

### Die Entstehung der materiellen Welten

Infolge des Falles entstanden die materiellen Welten.<sup>26</sup> Jedoch ist die Materie nicht der sichtbare Ausdruck der gefallenen und somit verdichteten geistig-seelischen Realität. Sie ist nicht kondensiertes Geistiges. Origenes steht auf dem Boden der kirchlichen Verkündigung und lehrt, daß der Schöpfergott auch "die Materie aus dem Nichts"<sup>27</sup> schuf. Als Produkt eines Falles ist die Welt als verdorben zu bezeichnen.<sup>28</sup> Jedoch ist sie auch der

---

noch eine Minderung (deminutio) gegenüber dem Urstand bedeuten; aus Schuld erst entsteht Vielheit im Sein - und in weiterer Folge: die Mannigfaltigkeit der Welt." (a.a.O. Seite 183f).

<sup>22</sup> De princ. I 4,2.

<sup>23</sup> vgl. De princ. I 5,1-2.

<sup>24</sup> Zur Willensfreiheit des Menschen: "Es gibt also zahllose Stellen in der Schrift, die ganz klar die Willensfreiheit (τὸ αὐτεξούσιον) beweisen." (De princ. III 1,6). Daher ist es "unsere eigene Leistung", "gut zu leben". (De princ. III 1,6). ORIGENES ist freilich Schrifttheologe genug, um auch einschränkende Aussagen zulassen zu können: "Daher glaube ich, daß vielleicht niemals ein Mensch durch sich selbst eine feindliche Macht besiegen kann, wenn er nicht Gottes Hilfe dabei hat." (III 2,5).

<sup>25</sup> H.JONAS, a.a.O. S.196.

<sup>26</sup> ORIGENES: "Alle körperlosen und unsichtbaren Vernunftwesen gleiten, wenn sie in Nachlässigkeit verfallen, allmählich auf niedrigere Stufen herab und nehmen Körper an je nach der Art der Orte, zu denen sie herabsinken: z.B. erst aus Äther, dann aus Luft, und wenn sie in die Nähe der Erde kommen, umgeben sie sich mit noch dichteren Körpern, um schließlich an menschliches Fleisch gefesselt zu werden." (De princ. I 5,3 nach Hieronymus). "Sonne, Mond und Sterne und die Engel Gottes sollten der Welt ihren Dienst leisten und (auch) jenen Seelen, die wegen der großen Mängel ihrer Intelligenz der dichten und festen irdischen Körper bedurften; und um derer willen, die solches nötig hatten, wurde diese sichtbare Welt eingerichtet." (De princ. III 5,4). Daß die Erschaffung der Welt die Folge eines Falles ist, deutet auch der im NT verwendete Begriff für Schöpfung an: καταβολή (καταβάλλω = hinabwerfen). (vgl. De princ. III 5,4).

<sup>27</sup> E.PREUSCHEN in RE<sup>3</sup> Bd.XIV Seite 485. Vgl. auch De princ. I praef 4. Nach H.JONAS hat sich Origenes entgegen der inneren Logik seines Systems für die creatio ex nihilo entschieden: "Wie kommt es nun infolge des Falles der Geister zur Entstehung der Welt? Origenes ist genügend Christ, um die Frage nur als die nach der Schöpfung der Welt durch Gott zuzulassen. An sich aber, nach der inneren Logik des von ihm angewandten Prinzips, geht alles autonom vor sich ... | Entsprechend verhält es sich mit der Einkörperung: ... Wieder kann dies [die zunehmende Verstofflichung der Leiber infolge des Falles] als natürliche Funktion des inneren Prozesses erscheinen; und die Verdichtung der Materie unmittelbar aus dem intelligiblen Geschehen selbst hätte ja in der valentinianischen Lehre ihr Vorbild. Aber die biblische Frömmigkeit des Origenes hält darauf, hier der Schöpfermacht und Gerechtigkeit Gottes Raum zu geben: Er schafft die Materie" (184f). "So ist der gnostische Grundgedanke, daß die Welt ein Produkt des Falles ist, nicht ungeschickt verknüpft mit dem Postulat biblischer Religion, daß Gott selbst der Schöpfer der Welt ist." (187).

<sup>28</sup> Von der Verderbnis (corruptio) der Welt ist De princ. III 5,1 und I praef 7 die Rede. In I praef 7 heißt es zudem, daß auch die ecclesiastica praedicatio die Verderbnis der Welt enthalte. Mir ist nicht klar,

Ort der Entscheidung und daher Prüfungs- und Erlösungsanstalt für die gefallenen Geister.<sup>29</sup>

### Die Rückführung der Geister

Origenes weiß, daß die Seelen der Verstorbenen gerichtet und somit einer abschließenden und wahren Bewertung unterzogen werden.<sup>30</sup> Doch der göttliche Urteilsspruch ist keineswegs endgültig. Sein eigenes Denken entfaltet Origenes dort, wo er von der ἀποκατάστασις πάντων (restitutio omnium) spricht. Die sogenannte Strafe kann für Origenes nur ein Mittel zum Zweck, keinesfalls der Zweck selbst sein. Sie dient der Läuterung und ist nicht Ausdruck einer ewigen Verdammnis. Am Ende wird Gott alles in allem sein (nach 1 Kor 15,28). Und da Gott unkörperlich ist, wird auch der "Endzustand aller Dinge" wieder "unkörperlich" sein.<sup>31</sup> Die Entstehung von Materie ist nur eine Episode. Am Ende wird wieder alles so sein, wie es am Anfang schon war.<sup>32</sup>

Für die Eschatologie des Origenes ist 1 Kor 15,22-28 wichtig: "wenn es heißt, der Sohn sei dem Vater unterworfen (1.Kor 15,28), so wird damit die vollkommene Wiederherstellung der ganzen Schöpfung (perfecta universae creaturae restitutio) bezeichnet, und wenn es heißt, die Feinde seien dem Sohn Gottes unterworfen (1.Kor 15,25), so ist darin die Rettung und Wiederherstellung der Verlorenen (subiectorum salus et reparatio perditorum) zu sehen."<sup>33</sup>

---

wie dieses Urteil für den Schriftheologen Origenes mit dem in Gen. 1,31 zusammenpaßt: "Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut."

<sup>29</sup> "Die Welt aber ... ist in solcher Beschaffenheit und Größe geschaffen, daß sie all die Seelen faßte, die in diese Welt hineingestellt wurden, um geprüft zu werden" (De princ. III 5,4). A.M.RITTER: "Aus keinem anderen Grund nämlich als dem, die gefallenen Geistwesen zur Um- und Rückkehr anzuhalten und anzuleiten, teilte Gott Ihnen selber die verschiedenen Körper zu und wies ihnen die verschiedenen Stockwerke dieses sichtbaren Weltalls als Stätte der Bestrafung, Erziehung und Erneuerung an, auf daß sie sich zu ihrem Schöpfer zurückwenden, ohne den sie ihr eigentliches Sein nicht zu verwirklichen vermögen." (HDThG I.124).

<sup>30</sup> ORIGENES: "Es steht außer Zweifel, daß dereinst am Tage des Gerichtes die Guten von den Bösen, die Gerechten von den Ungerechten getrennt werden, und ein jeder durch Gottes gerechte Entscheidung an den Platz verwiesen wird, den er verdient hat" (De princ. II 9,8).

<sup>31</sup> De princ. III 6,1.

<sup>32</sup> ORIGENES: "immer ist das Ende dem Anfang ähnlich" (De princ. I 6,2). "Wenn also das Ende zum Beginn zurückkehrt, der Ausgang der Dinge mit dem Anfang zusammenfällt und jenen Zustand wiederherstellt, den die Vernunftwesen damals hatten, als sie noch nicht 'vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen' brauchten ... dann wird wahrhaft Gott 'alles in allem' sein." (De princ. III 6,3). Ist damit jeder Fortschritt ausgeschlossen oder reihen sie die Kreisbewegungen nach der Art einer Spirale doch zu einer Linie?

<sup>33</sup> De princ. III 5,7. 1.Kor 15,25-28 ist für die Eschatologie des Origenes von entscheidender Bedeutung (GÖRGEMANN-KARPP Anm.29 zu III 5,6).

### Der Kreislauf der Welten

Doch wenn eine Weltperiode abgeschlossen ist, kann es aufgrund der Freiheit der Vernunftwesen zu einer neuen kommen.

"Nach dem allgemeinen Ende aber geschieht erneut ein Absinken und ein Fall."<sup>34</sup> "... so daß das Ende dieser Welt der Anfang einer künftigen sein wird."<sup>35</sup> "Es ist nicht zu bezweifeln, daß nach gewissen zeitlichen Zwischenräumen erneut Materie ins Dasein tritt, Körper entstehen und die Mannigfaltigkeit einer Welt aufgebaut wird auf Grund der verschiedenen Willens(bewegungen) der Vernunftgeschöpfe, welche nach der vollkommenen Seligkeit bis zum Ende aller Dinge allmählich herabsinken und dabei so viel Bosheit in sich aufnehmen, daß sie sich ins Gegenteil verwandeln, da sie nicht willens sind, im Anfangszustand und im Besitz ungetrübter Seligkeit zu verharren."<sup>36</sup> "... so wie nach dem Untergang dieser Welt eine andere sein wird, so gab es ... andere Welten, bevor diese existierte."<sup>37</sup>

### 4. Der allgemeine Gottesbegriff

In der allgemeinen Erkenntnis eines Gottes sind sich alle einig: "Es bekennen alles, die in irgendeiner Weise an eine Vorsehung glauben, daß es einen ungewordenen (ingenitum) Gott gibt, der alles geschaffen und geordnet hat, und erkennen ihn als Vater des Alls an."<sup>38</sup> Die Erkenntnis des Sohnes und erst recht die des heiligen Geistes ist jedoch längst nicht mehr so gewiß, denn sie ist durch das Christusereignis hervorgerufen worden und somit nur jenen zugänglich, die ihr Denken daran orientieren wollen. Ohne den Akt der Entscheidung gibt es keine tiefere Gotteserkenntnis.

### Gottes Transzendenz

Gott ist unkörperlich ( $\alpha\sigma\omega\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ )<sup>39</sup>. Er ist transzendent, d.h. er ist kein Bestandteil der Welt<sup>40</sup> und des aus ihr abgeleiteten Denkens. Gemessen an diesen Bezugsgrößen ist er der schlechthin Andere oder das Nichts, das nur in der Verneinung zugänglich ist. Zwar nennt man ihn den Schöpfer<sup>41</sup> aller Dinge, aber damit ist er nicht so erkannt, wie er in

<sup>34</sup> De princ. I 6,3 Fr.4 (Maximus Confessor)

<sup>35</sup> De princ. II 1,3.

<sup>36</sup> De princ. III 6,3.

<sup>37</sup> De princ. III 5,3.

<sup>38</sup> De princ. I 3,1.

<sup>39</sup> Die Unkörperlichkeit des Vater ist I 1,2, die des Sohnes I 2,2 und die des heiligen Geistes I 1,3 belegt. Der biblische Ausdruck für "unkörperlich" ist "unsichtbar" (I praef 9 und II 3,6).

<sup>40</sup> Die allgemeinen Merkmale der Welt sind Raum und Zeit. Als der schlechthin Jenseitige ist er jenseits von Raum und Zeit. Vom trinitarischen Gott sagt Origenes: Was "vom Vater, Sohn und heiligen Geist gesagt wird, ist über alle Zeit und über alle Weltzeiten und über alle Ewigkeit hinaus zu denken. Denn diese Trinität allein ist es, die jedes Begreifen nicht nur im Sinne des Zeitlichen, sondern auch des Ewigen übersteigt (excedit)." (De princ. IV 4,1). Ähnliches gilt für die Räumlichkeit Gottes.

<sup>41</sup> conditor (De princ. II 1,4) und creator (De princ. III 4,5).

sich selbst ist, sondern nur in seiner Weltfunktion<sup>42</sup>. Der "eigentliche" Gott bleibt im Verborgenen. Er ist "jenseits von Vernunft und Sein (ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας)"<sup>43</sup>. Zwar ist er das Licht und die Wahrheit<sup>44</sup>, aber für das menschliche Fassungsvermögen bleibt er "unbegreiflich (inconprehensibilis)" und "unermeßlich (inaestimabilis)"<sup>45</sup>. Das Licht, der Inbegriff des Sichtbaren, ist selbst unsichtbar! In den Gottesbezeichnungen taucht auffallend oft das α-privativum auf. Ein Hinweis darauf, daß er nur in der Negation erkennbar und somit praktisch nicht erkennbar ist (via negationis). Er ist ἀγέννητος<sup>46</sup>, ἀσώματος und ἄόρατος<sup>47</sup>, ἄτρεπτος und ἀναλλοίωτος<sup>48</sup> sowie ἀνευδής<sup>49</sup>. Er ist der ganz Andere, selbst wenn er nicht verneinend als ἐν καὶ ἀπλοῦν<sup>50</sup> bezeichnet wird, denn die Welt ist ποικίλος.

#### Gottes Einfachheit

Als der Unkörperliche ist er auch einfach (ἀπλοῦς). Gott ist "nicht als ein Körper oder als in einem Körper wohnend anzusehen, sondern als *einfache geistige Natur*, die keinerlei Beifügung in sich zuläßt"<sup>51</sup> "Einfach" ist somit gleichbedeutend mit "nicht zusammengesetzt".<sup>52</sup>

### 5. Der trinitarische Gottesbegriff

#### 5.1. Der *eine* Gott

Seit der Offenbarung des einen Gottes in Jesus Christus ist das christliche Denken über Gott von der Spannung zwischen der Einzahl Gottes und der Mehrzahl von Vater, Sohn und heiliger Geist beherrscht. Auch Origenes bildet hier keine Ausnahme. Für ihn beste-

<sup>42</sup> Der Begriff der Funktion spielt in der Mathematik eine wichtige Rolle. Er besagt, daß eine Größe immer nur aus einer anderen errechnet, d.h. erkannt werden kann. ORIGENES schreibt: "Unsere Vernunft erkennt also, da sie Gott nicht an sich, so wie er wirklich ist, betrachten kann, aus der Pracht seiner Werke und der Schönheit seiner Geschöpfe den Vater des Alls." (De princ. I 1,6).

<sup>43</sup> C. Cels. 7,38.

<sup>44</sup> De princ. I 1,1 im Anschluß an 1 Joh 1,5 und Joh 14,6.

<sup>45</sup> De princ. I 1,5.

<sup>46</sup> In Ioh. II,10,75.

<sup>47</sup> C Cels. VII,38.

<sup>48</sup> In Ioh. VI,38,193; vgl. II,17,123; C Cels. I,21; IV,14 und VI,62.

<sup>49</sup> In Ioh. XIII,34,219 und C Cels. VII,65.

<sup>50</sup> In Ioh. I,20,119.

<sup>51</sup> De princ. I 1,6.

<sup>52</sup> Die "Einfachheit der göttlichen Natur" (De princ. I 1,6) sichert auch die Vorstellung seiner Ursprungslosigkeit: "Gott aber, der Ursprung aller Dinge, darf nicht für zusammengesetzt gehalten werden; denn sonst würde sich ergeben, daß ursprünglicher als der Ursprung selbst die Grundbestandteile sind, aus denen alles besteht, was auch immer als zusammengesetzt bezeichnet wird." (I 1,6).

hen "keine Bedenken, in einem Sinne von zwei Göttern, in einem anderen von einem einzigen Gott zu sprechen"<sup>53</sup>.

Origenes betont, daß Gott "in jeder Hinsicht eine *Einheit* (μονός) und sozusagen eine *Einsheit* (ἐνός)"<sup>54</sup> ist:

Er spricht von der "*Einheit* des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes"<sup>55</sup> Und betont, daß man "überhaupt nichts in der Trinität *größer oder kleiner* nennen" darf und "daß es in der Trinität *keine Unterscheidung* gibt"<sup>56</sup>

Der eine Gott ist *zugleich* der Gott des Alten *und* des Neuen Bundes. Falsch ist es zu meinen, "der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein anderer Gott als der, der Mose das Gesetz mitteilte und die Propheten sandte, der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob."<sup>57</sup>

## 5.2. Die *drei* göttlichen Wesenheiten

### τρεις ὑποστάσεις

Obwohl Gott Einer ist, besteht er aus drei selbständigen Wesenheiten, Vater, Sohn und heiliger Geist genannt. Origenes wählte hierfür den Ausdruck *τρεις ὑποστάσεις*<sup>58</sup>. Dieser Begriff scheint bei ihm vereinzelt schon die Sonderexistenz zu bezeichnen.<sup>59</sup> Der

<sup>53</sup> Dial. c. Heracl 3 in HDThG I.129.

<sup>54</sup> De princ. I 1,6.

<sup>55</sup> De princ. I 3,8.

<sup>56</sup> De princ. I 3,7. Die Echtheit dieser Stellen ist jedoch nicht allgemein anerkannt (siehe GÖRGEMANN-KARPP Anm. 24).

<sup>57</sup> De princ. II 4,1. Ebenso II 5,3: "Aus all dem geht hervor, daß der gerechte und der gute Gott, der Gott der Gesetze und der Evangelien, ein und derselbe ist". Markion behauptete das Gegenteil.

<sup>58</sup> ORIGENES: "Wir sind überzeugt, daß es drei Hypostasen (*τρεις ὑποστάσεις*) gibt, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, und wir glauben, daß nur der Vater ungezeugt (*ἀγέννητον*) ist." (In Ioh. II,10,75). In De princ. I 2,2 findet man *ὑπόστασις* nur auf den Sohn angewandt.

<sup>59</sup> Der Begriff *ὑπόστασις* ist erst durch die drei großen Kappadozier zu einem Fachbegriff der Trinitätstheologie geworden. Seitdem bezeichnet er die göttlichen Personen im Unterschied zu *οὐσία* als Bezeichnung für das *eine* göttliche Wesen. Jedoch scheint er schon von Origenes gelegentlich für das Personsein verwendet worden zu sein. R.SEEBERG: "die Nötigung als logischen Gegensatz zu *οὐσία* eine Kategorie für die Sonderexistenz des Vaters, Sohnes und Geistes resp. Christi im Verhältnis zu seinen Naturen zu finden, führte bei den Lateinern zu dem Begriff *persona*, bei den Griechen allmählich zu *ὑπόστασις* ... Diese Phraseologie scheint sich bei beiden unabhängig voneinander von dem gleichen Ansatz aus entwickelt zu haben. Sie ist bei Or. noch nicht fertig. Zwar nennt er die triadischen Personen *ὑποστάσεις*, aber für die *eine* Christusperson verwendet er nur so vage Ausdrücke wie *πράγμα* oder *χρῆμα*" (I.523 Anm.3). A.LIESKE: Origenes bedient sich bereits der Unterscheidung *οὐσία* - *ὑπόστασις*; wenn auch beide an und für sich das gleiche bedeuten, so wendet er sie vereinzelt doch bereits zur Unterscheidung Wesen - Person an ... *Οὐσία* oder *ὑπόστασις* besagt Realität oder wirkliche Existenz, wobei *ὑπόστασις* mehr im Sinn der *οὐσία ἰδία* = Individualexistenz verstanden wird." (S. 163, Anm.7).

Sohn ist ὁ δεύτερος θεός<sup>60</sup>. Er ist "ἀριθμῶ von dem Vater verschieden"<sup>61</sup> und "ein ἕτερος ... κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ... τοῦ πατρός"<sup>62</sup>. Er, Gottes Weisheit, ist keinesfalls "aliquid insubstantivum"<sup>63</sup>, sondern *substantialiter subsistens*<sup>64</sup>. Auch der heilige Geist ist eine *subsistentia intellectualis*<sup>65</sup>, die "selbständiges Wesen und Dasein hat (proprie subsistit et extat)"<sup>66</sup>. A.M.RITTER urteilt daher: "In jedem Fall ist die Betonung, daß Vater, Sohn und Geist drei distinkte Wesenheiten, drei Hypostasen sind, und zwar von Ewigkeit her, ein Hauptkennzeichen origeneischer Trinitätslehre. Ihr zufolge wäre es ganz verkehrt zu meinen, die göttlichen Hypostasen seien miteinander numerisch identisch und nur in unserer Vorstellung und Reflexion voneinander unterscheidbar."<sup>67</sup>

#### ökonomische oder immanente Trinitätslehre?

Ist Gott an sich Vater, Sohn und heiliger Geist oder gestaltet er sich erst auf Schöpfungs- und Heilsgeschichte hin als der Dreifaltige? Diese Frage scheint mir nicht leicht beantwortbar zu sein, denn sie setzt eine Unterscheidung voraus, die für Origenes nicht besteht. Der Gott an sich ist für ihn immer auch der waltende Gott, und sein Walten ist Schöpfung und Heil. Sicherlich, Origenes spricht von der ewigen Zeugung des Sohnes, aber er spricht auch von der ewigen Schöpfertätigkeit Gottes und somit von der ewigen Schöpfung. Der Gott an sich und der Schöpfergott sind für Origenes nicht zu trennen. Daher war Gott immer schon trinitarisch, aber er war eben auch immer schon Schöpfer und Heiland gefallener Welten.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> C. Cels. 5,39. In Ioh VI,39,202.

<sup>61</sup> "der Zahl nach". In Ioh. X,37,246 zit. nach F.LOOFS 151.

<sup>62</sup> "ein anderer in Hinsicht auf das Sein und die Substanz des Vaters". De or. 15,1 zit. nach F.LOOFS 151.

<sup>63</sup> De princ. I 2,2.

<sup>64</sup> De princ. I 2,2.

<sup>65</sup> De princ. I 1,3. "'subsistentia' steht bei Ruf. gewöhnlich für ὑπόστασις" (GÖRGEMANN-KARPP Anm.9 zu I 1,3).

<sup>66</sup> De princ. I 1,3.

<sup>67</sup> in HDThG I.129.

<sup>68</sup> A.M.RITTER schreibt, "daß Origenes eine 'immanente' (nicht 'ökonomische') Trinitätslehre vertritt. D.h. es besteht nach ihm keine Trennung zwischen 'Gott an sich' und Gott als dem in der 'Heilsgeschichte' (οἰκονομία) sich Offenbarenden." (HDThG I.129). A.LIESKE meint mit Blick auf die "Ewigkeit des innergöttlichen Sohnseins": "Mit dieser Beobachtung soll nun aber durchaus nicht gesagt sein, Origenes hätte sich mit der Betrachtung des rein göttlichen Verhältnisses zwischen Vater und Sohn bereits zum Verständnis einer rein immanenten oder innergöttlichen und von jeder Offenbarung Gottes zur Welt hin wesenhaft unabhängigen Beziehung von Vater und Sohn durchgerungen." (177). Der Sohn ist, obgleich ewig, auf Schöpfung hin entstanden. Er ist also die ewige Notwendigkeit der ewigen Schöpfung. A.LIESKE verweist auf Sprüche 8,22 - eine Stelle, die für Origenes wichtig ist (De princ. I 2,1) -, wonach die Weisheit der Erstling der Schöpfung, d.h. deren Voraussetzung ist. (178).

## Die Einheit der drei Wesenheiten

Origenes bemüht sich, die drei Wesenheiten zu einer Einheit zusammenzuschließen. Verbindend wirkt zunächst die gemeinsame Gottheit, d.h. die gemeinsame göttliche Natur.<sup>69</sup> Es gehört zum Wesen des Göttlichen, daß es alles, was es ist, selbst ist. D.h. das Göttliche hat keine *accidentia* (von außen hinzukommenden Eigenschaften); es ist vielmehr der substantielle Grund all der sogenannten Eigenschaften. Daher ist es unwandelbar.<sup>70</sup> Dieses dreischichtig göttliche Wesen hat nur einen Willen. Der Vater und der Sohn sind zwar "hinsichtlich der Wesenheit zwei Wirklichkeiten (*δύο τῆ ὑποστάσει πράγματα*), eins jedoch hinsichtlich der Einmütigkeit, der Übereinstimmung und der Selbigkeit des Willens."<sup>71</sup> Die Einheit ist demnach eine Gesinnungseinheit.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> Belegstellen bei A.LIESKE: "Gottheit des Sohnes z.B. Joh. Kom. II 2 (IV 54,17f u. 25-29); ebd. gegen die Häretiker *ἀρνούμενους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ* (IV 54,27). Ähnl. ebd. II 3 (IV 57,13). Der Vater ist *πηγὴ τῆς θεότητος* des Sohnes, ebd. II 3 (IV 55,21). Obwohl die göttl. Würde des Hl. Geistes am meisten in Frage gestellt ist, bleibt seine enge Verbindung mit Vater und Sohn doch durch die trinitarische Einheit gewahrt. Auch er gehört nicht bloß zu den Geschöpfen: De princ. I 3,3 (V 51,9-13 ...); er ist die Gnadenfülle Gottes: Joh. Kom. II 10 (6) (IV 65,24-31) und bes.: De princ. I 3,5 das griech. Fragm. aus dem Brief Justinians an Mennas (V 55,4-56,8)." (S.163 Anm.8).

<sup>70</sup> Das Selbst-Sein aller sogenannten Eigenschaften (das substantialiter inesse) wird von allen Wesenheiten der Trinität ausgesagt: "In hac enim sola trinitate ... bonitas substantialiter inest; ceteri vero accidentem eam ac decidentem habent" (De princ. I 6,2). "inmaculatum autem esse praeter patrem et filium et spiritum sanctum nulli substantialiter inest" (De princ. I 5,5). H.JONAS zur Unwandelbarkeit als gemeinsamem Merkmal der Trinität: "ihr [gemeint sind die beiden Hypostasen des Sohnes und des heiligen Geistes] wesentlicher ontologischer Unterschied von den folgenden Wesen ist, daß sie nicht des Gegensatzes fähig, d.h. daß sie unwandelbar gut sind." (*Gnosis und spätantiker Geist*, Bd.II,1 Seite 181).

<sup>71</sup> C. Cels. 8,12.

<sup>72</sup> Ob man auch von einer Personeneinheit sprechen kann, vermag ich nicht zu beurteilen. Wenn man sich die drei Hypostasen als drei konzentrische Kreise vorstellen darf, dann wäre eine Personeneinheit durchaus denkbar. Wenn die drei Hypostasen jedoch neben- oder untereinanderliegende Kreise sind, dann wäre nur eine Gesinnungseinheit, d.h. ein einmütig agierendes Drei-Hypostasen-Kollegium, denkbar.

Eventuell ist auch die Körperlosigkeit der drei göttlichen Wesenheiten einheitsbildend. Denn in De princ. II 2,2 heißt es: "*nur* das Leben der Trinität kann man zu Recht als körperlos gelten lassen". Und ob "die Vernunftwesen ganz ohne Körper bleiben, wenn sie zum Gipfel der Heiligkeit und Seligkeit gekommen sind", ist "sehr schwierig und fast unmöglich" (II 2,1). Allerdings gibt es auch gegenteilige Äußerungen: "Wenn alle Wesen ... (einst) ohne Körper gelebt haben, dann wird alle körperliche Wesenheit wieder vergehen und zum Nichts zurückkehren" (II 3,2 nach Hieronymus).

Nach F.LOOFS ist der Zusammenschluß von Vater, Sohn und heiliger Geist mehr durch die Glaubensregel als durch das Denken des Origenes gefordert (153). Er schreibt: "Origenes bemüht sich zwar, die *τριάς* und *τὰ ὑπὸ ταύτην νοητῆν ὑπαρξίν ἔχοντα* wesentlich auseinander zu halten ... Allein diese Bemühungen sind selbst dem Sohne, erst recht dem Geiste gegenüber vergeblich" (154).

### 5.3. Die Hervorbringungen

Die zwei trinitarischen Hervorbringungen

Ἀγέννητος ist nur der Vater.<sup>73</sup> Der Sohn gehört zu den γεννητά.<sup>74</sup> Im Akt einer ewigen Zeugung wird er vom Vater hervorgebracht. Der heilige Geist schließlich wird vom Sohn hervorgebracht.<sup>75</sup> Somit ergibt sich ein abgestuftes Verhältnis, das man klassisch als Subordinationianismus bezeichnet.

#### Der heilige Geist

Da der Vater keine Hervorbringung ist und der Sohn später behandelt werden soll, möchte ich hier nur auf den heiligen Geist eingehen. Er ist die erste und erhabenste Hervorbringung<sup>76</sup> des Sohnes: "Von allen durch das Wort geschaffenen Wesen ist der heilige Geist verehrungswürdiger als alle (τιμιώτερον) und der Ordnung nach das erste aller vom Vater durch Christus geschaffenen Wesen"<sup>77</sup> Der heilige Geist ist der *Spiritus Christi*. Er kann aber auch *Spiritus Dei* genannt werden oder einfach *Christus*.<sup>78</sup> Die Terminologie ist fließend. Sie versucht das ganze Spektrum der neutestamentlichen Redeweise zu berücksichtigen. Man hat den Eindruck, daß der heilige Geist die Wirksamkeit Gottes in Christus und die Wirksamkeit Christi in den Gläubigen ist. Die eigenste Tätigkeit des *Spiritus caritatis*<sup>79</sup> ist die Heiligung<sup>80</sup> und die Inspiration<sup>81</sup>. All das drückt seinen besonderen Rang aus.

<sup>73</sup> ORIGENES: ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ Πατρὸς εἶναι πιστεύοντες (In Joh. II,10,75).

<sup>74</sup> ORIGENES: "Wenn wir nun verstehen, was denn eigentlich Gebet bedeutet, dann darf man wohl zu keinem der Geschaffenen (οὐδενὶ τῶν γεννητῶν) beten, auch nicht zu Christus selbst, sondern allein zu dem Gott und Vater aller, zu dem auch unser Heiland selbst betete ..." (De or. XV,1).

<sup>75</sup> In Joh. II,10,73.

<sup>76</sup> R.SEEBERG spricht von "Hervorbringung" (I.514). Offenbar will er den Begriff "Geschöpf" vermeiden, denn ORIGENES schreibt: "Doch haben wir bis heute keine Stelle in den heiligen Schriften finden können, an der der heilige Geist als Gemächte (factura) oder Geschöpf (creatura) bezeichnet würde." (De princ. I 3,3). F.LOOFS hingegen schreibt, der heilige Geist sei geschaffen, d.i. zeitlos kausiert (153). Der Begriff des Geschöpfes angewendet auf den Sohn oder den heiligen Geist ist eben problematisch. Dessen muß man sich bewußt sein und ihn entweder vermeiden oder näher bestimmen.

<sup>77</sup> In Joh II,10,75.

<sup>78</sup> ausführlich A.LIESKE, a.a.O, S.141-146. Dort u.a.: "Spiritus Dei et Spiritus Christi unus atque idem mihi Spiritus dici videtur: RömerKom. VI 13 (P.G. 14,1098 C); ... Spiritus Christi rückt dabei so eng mit dem menschengewordenen Worte zusammen, daß sie parallel gebraucht werden: Spiritus Christi et Christus ebd. 1099 B. Christus ist eben ganz vom Geiste Gottes erfüllt: De princ. II 6,4 (V 144,3-6)." (Anm.50, S.142).

<sup>79</sup> In Rom. IV 9 (MPG 14,997 C).

<sup>80</sup> De princ. I 3,8: sanctificatio spiritus sancti.

<sup>81</sup> De princ. I praef. 4.

#### 5.4. Subordinationismus

Seit Einführung der Logoslehre durch die frühchristlichen Apologeten ist damit die Subordination (Unterordnung) des Sohnes unter den Vater verbunden. Der Subordinationismus barg die Vorstellung eines höchsten und somit einzigen Gottes in sich. Er konnte daher Garant der Einheit Gottes sein, obwohl es die Vorstellung dreier göttlicher Wesenheiten gab. Beseitigt wurde der Subordinationismus erst durch das nizänische *ὁμοούσιος* (wesenseins), das sich gegen erhebliche Widerstände durchsetzen konnte.

Origenes denkt subordinatianisch.<sup>82</sup> Als Bibeltheologe beruft er sich auf Schriftstellen: "... der Vater ist größer als ich" (Joh 14,28) und "Warum nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Einer: Gott" (Mk 10,18).<sup>83</sup> Bezeichnenderweise ist nur Gott-Vater *ὁ θεός* (mit Artikel! Gott schlechthin) und *αὐτόθεος* (Gott selbst), während der Sohn nur *θεός* (ohne Artikel!) ist.<sup>84</sup>

"Wenn wir behaupten, daß auch die sichtbare Welt unter der Herrschaft des Schöpfers aller Dinge steht, dann sagen wir damit doch sicherlich, daß der Sohn nicht mächtiger als der Vater, sondern schwächer ist... niemand von uns ist so verrückt, zu sagen, 'der Sohn des Menschen sei Gottes Herr'" Zwar herrscht der Sohn über seinen Bereich, "aber durchaus nicht über den ihn beherrschenden Vater und Gott."<sup>85</sup>

Origenes will "das besondere Wirken (operationem specialem) des heiligen Geistes und das des Vaters und des Sohnes beschreiben" und führt dann aus: "Gott, der Vater, der das All zusammenhält, gelangt zu jedem Seienden und verleiht einem jeden aus seinem eigenen (Sein) (das) zu sein, was es ist. Weniger weit (*ἐλαττώως*) als der Vater (wirkt) der Sohn, der nur zu den vernunftbegabten Geschöpfen gelangt, denn er steht an der zweiten Stelle nach dem Vater. Noch weniger weit (*ἡττώως*) (wirkt) der heilige Geist, der nur bis zu den Heiligen hindurchkommt. Insofern ist also die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und des heiligen Geistes; größer sodann die des Sohnes als die des heiligen Geistes; und die Wirksamkeit des heiligen Geistes ihrerseits übertrifft die von allem, was sonst heilig ist."<sup>86</sup>

<sup>82</sup> Hierüber herrscht jedoch keine Einigkeit. J.QUASTEN stellt fest: "That he teaches subordinationism has been both affirmed and denied" (77). Er betont dann: "It is quite evident that he [Origen] presupposes an hierarchical order in the Trinity and regards the Holy Spirit as ranking even below the Son" (79). Auch für A.M.RITTER "Ist der Subordinationismus oder Inferiorismus bei Origenes so breit belegt", daß daran "wohl nicht zu zweifeln ist." (HDThG I.128). Zahlreiche Belegstellen bei H.JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd.II,1 S.180 Anm.1. Dagegen A.ADAM: "Über das Verhältnis des Logos zum Vater denkt Origenes nicht subordinatianisch, da er eine Substanzminderung des Logos ablehnt" (I.190).

<sup>83</sup> In Joh. XIII,25,151.

<sup>84</sup> Vgl. HDThG I.128 Anm. 136. E.PREUSCHEN schreibt: "Daher ist auch der Logos nur *θεός*, nicht *ὁ θεός*, ein *θεοποιούμενος*, nicht Gott an sich (in Joh. II,2,17); so daß er in einer Reihe steht mit andern 'Göttern', allerdings an erster Stelle (ib.)." (RE<sup>3</sup> Art. Origenes 484).

<sup>85</sup> C. Cels. VIII,15.

<sup>86</sup> De princ. I 3,5. Daher haben die Geschöpfe nach I 3,8 "das Sein von Gott, dem Vater", "das Vernünftig-Sein vom Logos" und "das Heilig-Sein vom heiligen Geist". A.M.RITTER nennt weitere Belegstellen für den Subordinationismus (HDThG I.128 Anm. 136).

## 6. Die Logoslehre

### 6.1. Was ist der Logos?

Es gibt eine Fülle von Namen für den Logos bzw. den Sohn<sup>87</sup>. Sie alle zeigen eine Facette seines Wesens. Jedoch scheint der Sohn Gottes bevorzugt als dessen Weisheit<sup>88</sup> interpretiert zu werden. Das ist jedenfalls der erste Name, den Origenes für den Sohn in De princ. I 2,1 verwendet. Er stützt sich auf Sprüche 8,22-25, wo die Weisheit von sich sagt: "Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege für seine Werke; bevor er etwas machte, vor den Äonen gründete er mich. Am Anfang, bevor er die Erde machte, bevor die Quellen der Wasser hervorgingen, bevor die Berge gefestigt wurden und vor allen Hügeln zeugt er mich." Die Weisheit erscheint hier als ein selbständiges Wesen (vgl. substantialiter subsistens) und als Schöpfungsmittler<sup>89</sup>. Unmittelbar anschließend wird der Sohn als "der Erstgeborene vor aller Kreatur"<sup>90</sup> (Kol 1,15) bezeichnet. Diese Bezeichnungen deuten seine Stellung zwischen Gott und Welt an.

Ferner gibt es wichtige Genitivbezeichnungen für den Sohn, die sein besondere Verhältnis zum Vater ausdrücken. Er befindet sich einesteils in einer Seinsgemeinschaft mit seinem göttlichen Ursprung und ist andererseits doch nur ein abgeleitetes Sein. Er ist "εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου" (Kol 1,15; De princ. IV 4,1)<sup>91</sup> und "ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ" (Heb. 1,3; De princ. IV 4,1)<sup>92</sup>. Der Erlöser ist "Πρόσωπον δὲ Πατρὸς"<sup>93</sup>. Gern gebraucht Origenes die Benennungen der göttlichen Weisheit, wie sie im Buch der Weisheit 7,25-26 (LXX) zu finden sind: "ἀτμὶς γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης

<sup>87</sup> Vielleicht sollte man Logos und Sohn nicht so gleichrangig nennen. Nach A.LIESKE wäre "der Sohnschaftsgedanke" der tragende Begriff, obwohl die Logosidee quantitativ überwiegt: "So sehr auch bei einer Gesamtschau seines Systems die Logosidee quantitativ überwiegt, der eigentliche Träger und dogmatische Ausgangspunkt der Trinitätslehre von der zweiten göttlichen Person ist doch der Sohnschaftsgedanke." (166).

<sup>88</sup> vgl. jedoch A.LIESKE: "Zwar werden Weisheit und Logos real vollkommen identisch verstanden. Gedanklich werden sie aber doch so unterschieden, daß die göttliche Weisheit als das ontisch Tiefere und Ursprünglichere, als das logisch vor aller Weltoffenbarung Liegende, Gott-Zugewandte betrachtet, das Logossein dagegen bereits als die eigentliche Offenbarung dieser Weisheit zur Welt hin verstanden wird, also schon wesenhaft den Vollzug dieser Vermittlung Gottes zur Schöpfung hin bedeutet." (178; Belege in Anm. 49).

<sup>89</sup> Nähe zum Johannesprolog! Aber auch zu Genesis 1: Gott schuf durch sein Sprechen (וַיֹּאמֶר), das man sich als weisheitsvolles Sprechen vorstellen kann. Es ist die Wahrheit, durch die der Geist seine Impulse verwirklicht.

<sup>90</sup> De princ. I 2,1 und IV 4,1.

<sup>91</sup> Bild des unsichtbaren Gottes.

<sup>92</sup> Abglanz der Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens.

<sup>93</sup> Angesicht des Vaters. (Sel. in Ps. 43,3 in MPG 12, 1424 A).

εἰλικρινῆς ... ἀπαύγασμα γὰρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ."<sup>94</sup>

Außerdem ist der Sohn "der Weg", "die Wahrheit" und "das Leben"<sup>95</sup>, "Geschöpf"<sup>96</sup> und "Gerechtigkeit"<sup>97</sup>

## 6.2. Zeugung des Sohnes

### Ein geistiger Akt<sup>98</sup>

Das Begriffspaar "Vater und Sohn" legt die Vorstellung einer Geburt oder Zeugung des Sohnes nahe. Jedoch muß man sich vor zu sinnlich-materiellen Vorstellungen hüten, denn es handelt sich um göttliche Dinge, die freilich nach menschlicher Weise in Worte gefaßt werden. Origenes betont, daß es sich bei der Zeugung des Sohnes "notwendigerweise um etwas Besonderes handeln" muß, "das Gottes Würde entspricht und wofür sich überhaupt kein Vergleich finden läßt, nicht nur in der Wirklichkeit, sondern nicht einmal im Denken und in der Vorstellung, so daß das menschliche Gemüt erfassen könnte, auf welche Weise der ungeborene Gott zum Vater des einziggeborenen Sohnes wird."<sup>99</sup>

### Bilder veranschaulichen die Wahrheit

Gleichwohl bemüht sich Origenes, Bilder für die geistige Zeugung zu finden. Der Logos gehe aus Gott hervor "so wie der Wille aus dem Geiste"<sup>100</sup>. Und die Zeugung des Sohnes sei "ebenso ewig und immerwährend wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht."<sup>101</sup>. Somit ist die Zeugung des Sohnes ein Seinsverhältnis zwischen Gott und seiner Weisheit<sup>102</sup>, denn eine Geburt oder Zeugung schließt allzu leicht die Vorstellung des zeitlichen Gewordenseins und der Trennung vom Ursprung in sich. Beides darf jedoch bei

<sup>94</sup> Die Weisheit "ist nämlich ein Hauch der Kraft Gottes und ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers ... sie ist nämlich ein Abglanz des ewigen Lichtes und ein ungetrübter Spiegel der Kraft Gottes und ein Bild seiner Vollkommenheit." Teilweise: In Jer. hom. IX,4; De princ. I 2,5 und I 2,9f.

<sup>95</sup> Joh. 14,6; De princ. I 2,4.

<sup>96</sup> De princ. IV 4,1. Zur Problematik dieses Begriffes s.u.

<sup>97</sup> C. Cels. V,39.

<sup>98</sup> J.QUASTEN: "the Son proceeds from the Father ... by a spiritual act." (78).

<sup>99</sup> De princ. I 2,4. Auch in IV 4,1 legt ORIGENES Wert darauf, daß die Zeugung des Wortes "unter Ausschluß jeder körperlichen Vorstellung" zu lehren sei.

<sup>100</sup> De princ. IV 4,1.

<sup>101</sup> De princ. I 2,4. Ebenso I 2,7: der eingeborene Sohn geht aus Gott "ohne Trennung hervor, wie der Glanz aus dem Licht". Hierbei ist daran zu erinnern, daß Gott das Licht ist (De princ. I 1,1) und der Glanz nach Hebr. 1,3 eine Metapher für den Sohn ist.

<sup>102</sup> In De princ. I 2,2 spricht ORIGENES von der generatio sapientiae.

der sogenannten Geburt des Sohnes nicht mitgedacht werden. Doch was hilft es! Man muß in Bildern sprechen, um das Unaussprechliche dennoch aussprechen zu können.

### Die ewige Zeugung

Wenn man versucht, das Hervortreten des Sohnes als einen geistigen Akt zu fassen, dann sind damit eine Reihe weiterer Vorstellungen verbunden. Zunächst: Origenes spricht von einer ewigen Zeugung:

"Denn (diese) Zeugung ist ebenso ewig und immerwährend (aeterna ac sempiterna generatio) wie die Zeugung des Glanzes durch das Licht."<sup>103</sup>

Normalerweise ist es unsinnig, von einer ewigen Zeugung zu sprechen, denn eine Geburt ist ein einmaliger Akt. Aber das Unsinnige gehört mitunter zum Wesen der geistigen Redeweise.<sup>104</sup> Offenbar ist die Geburt des Wortes eine innergöttliche Relation, die dem Sohne freilich nichts von seiner Selbständigkeit gegenüber dem Vater nimmt.

### Die Ewigkeit der Schöpfung

In ihrer Einzigartigkeit entwertet wird die ewige Zeugung des Sohnes dadurch, daß auch die Schöpfung ewig ist.

"Daß diese Kräfte Gottes (virtutes dei) auch nur für einen Augenblick einmal untätig gewesen wären, das ist eine gleichzeitig unsinnige und gottlose Annahme ... Daraus folgt, daß es immer (Wesen) gab, denen sie [gemeint ist virtus illa benefica] wohl tun konnte, nämlich ihre Geschöpfe, und denen sie, nach Ordnung und Verdienst wohl tuend, ihre Wohltaten kraft der Vorsehung zuteilen konnte. So ergibt sich, daß Gott zu keiner Zeit nicht Schöpfer, Wohltäter und Vorsehung-Übender war."<sup>105</sup>

<sup>103</sup> De princ. I 2,4. Weitere Belege: "Was ist denn unter dem ewigen Lichte anders zu verstehen als Gott Vater? Wie wäre es aber möglich, daß jemals Licht da wäre, ohne daß mit ihm zugleich der Lichtglanz existierte? Ist das aber wahr, dann gibt es keinen Augenblick, da der Sohn nicht Sohn wäre." (In Hebr. fr. MPG 14, 1307). "Sohnsein besagt notwendigerweise Sohnsein eines Vaters, und Vatersein bedeutet Vatersein eines Sohnes (ἀνάγκη τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς εἶναι υἱὸν, καὶ τὸν πατέρα υἱοῦ πατέρα)" (In Ioh. X,37,246). "Daher wissen wir, daß Gott beständig Vater seines eingeborenen Sohnes ist, der zwar aus ihm geboren ist und, was er ist, von ihm erhält, doch ohne jeden Anfang" (De princ. I 2,2).

<sup>104</sup> Ich denke hierbei an die Mißverständnisse, denen der johanneische Christus ausgesetzt ist. So hat beispielsweise Nikodemus enorme Schwierigkeiten, die neue Geburt aus Wasser und Geist zu verstehen, denn er klammert sich an materielle Vorstellungen.

<sup>105</sup> De princ. I 4,3. Ebenso I 2,10 Fr.5 (Iustinianus) und I 4,5 Fr.10 (Iustinianus): "Alle Gattungen und Arten (εἶδη) waren immer ... Gott hat nicht irgendwann einmal mit der Welterschöpfung (δημιουργεῖν) begonnen, nachdem er zuvor untätig war." Dagegen ist in De princ. I 4,4 die "Gleichewigkeit (συναίδιον) der Urschöpfung mit Gott" "aus dogmatischen Bedenken zu einer praefiguratio apud sapientiam (d.h. im Sohne) eingeschränkt, in welcher descripta semper inerata ac formata conditio" (H.JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, II,1, Seite 181, Anm.3). Dort heißt es: "Gott ist immer Vater gewesen und hat immer seinen eingeborenen Sohn gehabt, der gleichzeitig auch 'Weisheit' heißt ... In dieser Weisheit ... lag immer die Schöpfung vorgebildet und gestaltet, und es gab keine (Zeit), da es nicht die Vorbildung (praefiguratio) der künftigen Dinge in der Weisheit gab." (I 4,4).

Die gegenwärtige Welt hat jedoch einen Anfang und ein Ende. Aber dieser Welt sind schon zahllose vorangegangen und werden noch zahllose nachfolgen. Der Weltenlauf ist ebenso ewig wie der schöpferische Geist. Die einzelnen Welten, die auf den Wogen des allwaltenden Geistes tanzen, sind hingegen vergänglich.

#### Die Geschöpflichkeit des Sohnes

Einerseits ist das schöpferische Walten ebenso ewig wie der Sohn, andererseits ist der Sohn wie die Schöpfung ein "Geschöpf (**κτίσμα**)"<sup>106</sup>. Auch Arius verwendete dieses Wort für den Sohn.<sup>107</sup> Deswegen soll kurz darauf eingegangen werden. Origenes spricht hier als Schrifttheologe. Er gebraucht es im Zusammenhang einer Aufzählung biblischer Namen für den Sohn und verweist ausdrücklich auf Sprüche 8,22, wo die Weisheit von sich sagt: "Gott schuf mich ... (LXX: **κύριος ἔκτισέν με**)". Der in einem späteren Lichte überaus gefährliche Begriff mußte daher für Origenes nicht weiter anstößig sein. Es ist eine ungeschützte Redeweise. Sie darf nicht isoliert betrachtet werden, sondern ist im Zusammenhang der übrigen Aussagen über den Sohn zu sehen. Das sogenannte **κτίσμα** ist eine ewige Hervorbringung des Urlichtes, die sich mit diesem in einer ununterbrochenen substantiellen Gemeinschaft befindet. All das muß mitgehört werden.<sup>108</sup>

---

Es gibt also ein ewiges In-Gott-Sein der Schöpfung (als Idee) und ein ewiges Neben-Gott-Sein. Ähnliches konnte vor Origenes vom Logos ausgesagt werden, der einesteils der **λόγος ἐνδιάθετος** und andernteils der **λόγος προφορικός** ist. Logos und Schöpfung befinden sich so gesehen in einer merkwürdigen Nähe zueinander. Diese Nähe wird noch gesteigert, wenn auch der Logos bei Origenes ein "**κτίσμα**" genannt werden kann.

<sup>106</sup> De princ. IV 4,1 Fr.32 (Iustinianus).

<sup>107</sup> "So gab es denn eine Zeit, da er [der Logos] nicht war. Denn der Sohn ist ein Geschöpf (**κτίσμα**) und Gemächte (**ποίημα**)." (Opitz, Urkunde 4b).

<sup>108</sup> In diesem Zusammenhang ist das Verhalten des Dionysius von Alexandrien (Bischof von 248-265) aufschlußreich, der ein Schüler des Origenes war. Angeblich hielt er den Sohn für ein Geschöpf, ein "Gemächte (**ποίημα**)" und meinte, "er sei geworden wie eins der tatsächlich gewordenen Dinge" (aus dem Schreiben des Dionysius von Rom bei Athanasius, Über die Beschlüsse der nizänischen Synode 26,4), vom Vater unterschieden wie die Pflanze vom Gärtner oder das Boot vom Bootsbauer (nach der "Widerlegung und Verteidigung" des Alexandriners bei Athanasius, Über die Meinung des Dionysius 18,2). Nachdem seine Lehrweise jedoch Anstoß erregt hatte, konnte er ohne Schwierigkeiten zugeben, daß er aus dem Stegreif Beispiele herangezogen habe, die seinem Zweck in der Tat nicht völlig entsprachen. (ebd. 18,1). Er vertrat nun den Gedanken der ewigen Zeugung (ebd. 15,1) und wies die Anschuldigung als falsch zurück, als leugne er, "daß Christus mit dem Vater wesensgleich (**ὁμοούσιον**) sei" (ebd. 18,2). Wie die anschließenden Ausführungen zeigen, ist für Dionysius **ὁμοούσιος** gleichbedeutend mit **ὁμοφυής** (von gleicher Natur) oder **ὁμογενής** (von gleicher Gattung). (in Anlehnung an HDThG I.134).

Für Dionysius von Alexandrien bezeichnet **ποίημα** nur die Sohnschaft des Sohnes. In dieser allgemeinen Fassung verträgt er sich mit der ewigen Zeugung und damit, daß der Sohn ebenso wie der Vater von göttlicher Substanz ist.

### Das ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν

Im späteren arianischen Streit spielte der Satz "So gab es denn eine Zeit, da er [der Logos] nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν)" eine wichtige Rolle. Es ist daher interessant, daß Origenes genau diesen Satz, "ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός", entschieden ablehnt.<sup>109</sup> Das entspricht auch seinem Denken, denn der Sohn ist, wie oben gezeigt, "ohne jeden Anfang".

### Keine Trennung

Obwohl der Sohn vom Vater geboren wird, ist er doch anschließend nicht vom Vater getrennt. Vater und Sohn bilden also, obwohl sie zwei Hypostasen sind, eine Einheit.

"Über den Vater (ist zu sagen), daß er ohne Trennung und Zerteilung (seiner selbst) (ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμέριστος) Vater des Sohnes wird, nicht durch Hervorbringen (προβαλῶν), wie einige meinen. Wenn nämlich der Sohn eine Hervorbringung (πρόβλημα) des Vaters ist und ein Abkömmling (γέννημα) aus ihm wie die Abkömmlinge der Tiere, dann ist das Hervorbringende und das Hervorgebrachte notwendigerweise ein Körper (σῶμα)." <sup>110</sup>

"Vielmehr muß man annehmen, auf die gleiche Art, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, ohne einen Teil des Geistes abzuschneiden und ohne von ihm geschieden oder getrennt zu werden, so habe der Vater den Sohn gezeugt, nämlich als sein Bild" <sup>111</sup>

### Das ὁμοούσιος

Origenes verwendete den Begriff ὁμοούσιος als Ausdruck der gemeinsamen Substanz von Vater und Sohn.<sup>112</sup> Infolge seines Subordinatianismus kann dieser Terminus noch nicht die völlige Gleichrangigkeit der drei göttlichen Personen bedeuten. Vielmehr ist er im Zusammenhang seiner Bilder von der ewigen Zeugung zu sehen. Wenn nämlich die Zeugung des Sohnes in etwa vergleichbar ist mit dem Glanz des ewigen Lichtes, dann muß eine Wesensgemeinschaft zwischen Sohn und Vater bestehen. Neutestamentliche Formulierungen, wie "das Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1,15) und "Abglanz seiner Herrlichkeit und Prägebild seines Wesens" (Heb. 1,3), beinhalten "die Einheit der Natur

<sup>109</sup> De princ. IV 4,1 nach Fr. 33 (Athanasius). Ebenso IV 4,1 oben: "... ut fuerit aliquando quando non fuerit". Auch in I 2,9 heißt es von der Weisheit: "Non est autem quando non fuerit." "Diese Formel (οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν) begegnet bei Origenes öfters, einmal auch in einer griechisch erhaltenen Formulierung (I 2,10, Fr.5)." (GÖRGEMANNS-KARPP Anm. 30 zu I 2,9).

<sup>110</sup> De princ. IV 4,1 Fr.31 (Marcellus Ancyranus).

<sup>111</sup> De princ. I 2,6.

<sup>112</sup> Belegstellen: Fragment In Hebr. (MPG 14,1308); In Matth. Katenenfragmente (GCS Or. Bd.12 Leipzig 1941) Fr.14 und Fr.257. J.QUASTEN: "The relation of the Son to the Father is ... that of the unity of substance. It is in this connection that Origen coins the word which became famous in the Christological controversies and at the Council of Nicaea (325), ὁμοούσιος" (78). F.H.KETTLER meint jedoch: "die bei Rufin und in den Katenen überlieferten ὁμοούσιος-Stellen sind gefälscht" (RGG<sup>3</sup> Bd.IV Sp.1695).

und des Wesens von Vater und Sohn" (naturae ac substantiae patris et filii unitas).<sup>113</sup> Der Sohn ist keineswegs vom Vater "aus keiner Substanz (ex nullis substantibus), d.h. nicht aus seiner [des Vaters] Substanz" hervorgebracht worden.<sup>114</sup>

"So wird auch die Weisheit, wenn sie von Gott ausgeht, aus seiner eigenen Substanz (ex ipsa Dei substantia) gezeugt. Nach dem Bilde eines körperlichen Ausflusses wird sie nichtsdestoweniger auch 'eine Art reiner und klarer Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen' (Weis. 7,25) genannt. Diese beiden Bilder (gemeint sind vapor und aporrhaea) zeigen sehr deutlich, daß der Sohn eine Gemeinschaft der Substanz mit dem Vater hat (communione substantiae esse Filio cum Patre). Ein Ausfluß ist nämlich ὁμοούσιος, d.h. von *einer* Substanz mit dem Körper, aus dem der Ausfluß oder der Dunst ist."<sup>115</sup>

Wenn der Sohn ebenso wie der Vater von göttlicher Substanz ist, dann kann er natürlich auch keine creatio ex nihilo<sup>116</sup> sein, denn dieser Gedanke will ja gerade die Substanzgemeinschaft der Schöpfung mit ihrem Schöpfer ausschließen.

## 7. Die Christologie

### 7.1. Menschwerdung des Logos

Die Menschwerdung<sup>117</sup> Gottes in Jesus Christus ist ein Grunddatum christlichen Denkens. Staunend steht Origenes vor dem größten aller Wunder, "daß diese große Macht der göttlichen Majestät, eben dieses Wort des Vaters und Gottes Weisheit selbst ... in den engen Grenzen jenes Menschen, der in Judäa erschien, anwesend war"<sup>118</sup>. Origenes prägte hierfür den Begriff "θεάνθρωπος"<sup>119</sup>. Das Göttliche und das Menschliche sind zu einer neuen Einheit, eben jenem Gottmenschen verbunden. Origenes kann daher sagen:

"Dies sagen wir aber, ohne den Sohn Gottes von Jesus zu trennen. Denn nach der Menschwerdung (μετὰ τὴν οἰκονομίαν) ist die Seele und der Leib Jesu mit dem Worte Gottes zur innigsten Einheit verbunden (ἐν ... μάλιστα ... γεγένηται)."<sup>120</sup>

Origenes unterscheidet in Christus "die Natur seiner Gottheit" von der "menschlichen Natur".<sup>121</sup> Man muß darauf achten, "daß bei einem und demselben das wirkliche Vorhandensein von *beiden*

<sup>113</sup> De princ. I 2,6. "Hier liegt der homousios-Begriff zugrunde, und es ist umstritten, ob Or. ihn bereits in dieser Weise verwendet hat oder ob Rufin ihn hereingebracht hat." (GÖRGEMANNS-KARPP Anm.15 zu I 2,6).

<sup>114</sup> De princ. IV 4,1.

<sup>115</sup> Ex libris Origenis in epistulam ad Hebraeos (MPG 14,1308). Eine englische Übersetzung bei J.QUASTEN S. 78.

<sup>116</sup> Vgl. Arius: "[Auch] ist der Logos Gottes nicht immer gewesen, sondern [irgendwann einmal] aus dem Nichts entstanden." (Opitz, Urkunde 4b).

<sup>117</sup> gr. ἐνανθρώπησις (C. Cels. III,14). Origenes verwendet auch ἐνσωμάτωσις (C. Cels. I,43).

<sup>118</sup> De princ. II 6,2

<sup>119</sup> In Ez. hom. 3,3. Lt. deus-homo (II 6,3). "Diesen Begriff hat Origenes geprägt, indem er die Aussage von Joh 1,14 (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) in einen Terminus zusammenfaßte." (A.ADAM I.185).

<sup>120</sup> C. Cels. II,9. ORIGENES: Jesus "ist also nach unserer Lehre ein zusammengesetztes Wesen (σύνθετον τι χρῆμά φαμεν αὐτὸν γεγονέναι)" (C. Cels. IV,15).

<sup>121</sup> De princ. I 2,1.

*Naturen (utriusque naturae)* aufgewiesen wird: es soll bei der göttlichen, unaussprechlichen Substanz nichts angenommen werden, was unwürdig und unpassend wäre; andererseits sollen die Ereignisse (im Leben Jesu) auch nicht betrachtet werden als vorgetäuscht durch falsche Trugbilder.<sup>122</sup>

Solche Aussagen klingen wie die Vorwegnahme der Zwei-Naturen-Lehre: wahrer Gott und wahrer Mensch in einer Person.<sup>123</sup> Jedoch dürfte es immer problematisch sein, einen früheren Denker mit den Kategorien eines späteren Denkens verstehen zu wollen.

## 7.2. Die Seele Jesu

Für Origenes ist klar, daß Christus eine Seele hatte. Diese Überzeugung wird durch das Zeugnis der Evangelien gestützt (Joh 10.18; 12.27 und Mt 26.38)<sup>124</sup>.

"Was die Seele Christi betrifft, so wird jeder Zweifel (an ihrer Existenz) ausgeräumt, wenn man an seine Fleischwerdung denkt. Denn wie er wahrhaft Fleisch besaß, so muß er auch wahrhaft eine Seele besessen haben."<sup>125</sup>

### Die Vereinigung des Logos mit der präexistenten Seele Jesu

Der Logos ist stufenweise Mensch geworden. Zunächst nahm er eine Seele an, die das göttliche Urbild rein und wesensecht ausprägen konnte.<sup>126</sup>

"Als nun der Sohn Gottes zum Heile der Menschheit sich den Menschen offenbaren und unter den Menschen wandeln wollte, nahm er nicht ... nur einen menschlichen Leib an, sondern auch eine Seele."<sup>127</sup>

Diese Seele "hatte ihm vom Anfang der Schöpfung an immerfort untrennbar angehangen als der Weisheit und dem Logos Gottes, der Wahrheit und dem wahren Licht, hatte ihn ganz in ihr ganzes

<sup>122</sup> De princ. II 6,2.

<sup>123</sup> Es gibt auch eine Stelle, die die spätere *communicatio idiomatum* vorwegzunehmen scheint: "Darum wird auch in der ganzen Schrift von der göttlichen Natur ebenso mit menschlichen Ausdrücken geredet, wie die menschliche Natur mit der Auszeichnung göttlicher Titel geschmückt wird." (De princ. II 6,3. Zur Echtheitsfrage GÖRGEMANNS-KARPP Anm.16). Die Textunsicherheit hat für A.LIESKE "wenig Bedeutung, weil Origenes auch sonst von der Idiomen|kommunikation praktisch Gebrauch macht." (123f). Zum Beweis führt er einige Origenesgedanken an (vgl. 124f). A.LIESKE kommt zu dem Urteil: "Fassen wir unser Urteil über die Stellung Origenes' zur hypostatischen Union zusammen, so können wir sie kurz etwa so skizzieren: Ohne Zweifel hat Origenes den ernststen Willen, eine wahre Realvereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person des trinitarischen Wortes zu lehren. Der beste Ausdruck dafür ist die praktische Verwertung der Idiomenkommunikation. Kündet sich auch in der Vergöttlichung oder der Umwandlung der menschlichen Natur ins Göttliche recht deutlich eine Auffassung an, die den Monophysitismus im Keime bereits enthält, so wird diese Krise andererseits doch wieder dadurch zurückgedrängt, daß auch die Menschheit immer wieder von Origenes besonders betont wird." (125).

<sup>124</sup> Diese drei Stellen sind De princ. II 8,4 vereint.

<sup>125</sup> De princ. II 8,2. Auch nach De princ. IV 4,4 nahm der Sohn Gottes "nicht nur einen menschlichen Leib an, sondern auch eine Seele".

<sup>126</sup> ORIGENES: Nur die Seele des Erlösers "prägte die reine und wesensechte Ähnlichkeit mit dem Urbild in sich aus (*puram et germanam similitudinem signi in se prioris expressit*)" (De princ. II 6,3 nach Hieronymus).

<sup>127</sup> De princ. IV 4,4.

Ich aufgenommen und war ihrerseits in seinem Licht und Glanz aufgegangen. So wurde sie mit ihm von Anfang an *ein Geist*"<sup>128</sup>.

Diese Seele verwandelte der Logos gleichsam in sein göttliches Element. Origenes verwendete hierfür das Bild vom Eisen im Feuer. Das Eisen bleibt zwar Eisen, wird aber ganz und gar vom Feuer durchdrungen.

"Angenommen, ein Eisenbarren liege dauernd im Feuer, nehme mit all seinen Poren das Feuer auf und werde ganz zu Feuer - wenn von diesem Barren das Feuer nicht weicht und er nicht vom Feuer, werden wir dann von diesem Ding, das von Natur ein Eisenbarren ist, aber im Feuer liegt und unaufhörlich glüht, etwa sagen, es könne irgendwann Kälte in sich aufnehmen? Nein, es ist richtiger zu sagen, es sei ganz Feuer geworden, wie wir es in der (Schmiede-)Esse oft sehen: denn man erkennt von ihm nichts anderes als Feuer, und wenn man es anzufassen versucht, spürt man nicht die Wirkung des Eisens, sondern die des Feuers. Ebenso ist es auch mit jener Seele, die sich stets - wie das Eisen im Feuer - im Logos, in der Weisheit, in Gott befindet: alles, was sie tut, was sie empfindet, was sie erkennt, ist Gott."<sup>129</sup>

Diese enge Verbindung der Seele Jesu mit dem göttlichen Wort garantiert zugleich auch ihre Sündlosigkeit. An und für sich war auch die Seele Jesu zur Sünde fähig, aber tatsächlich blieb sie frei von Sünde, weil sie sich für Gott entschieden hatte.<sup>130</sup>

#### Die vermittelnde Funktion der Seele Jesu

Nach dieser quasi-Vergöttlichung konnte die Seele Jesu, die eigentlich "aus der Gattung und der Substanz menschlicher Seelen"<sup>131</sup> war, zwischen den beiden an sich getrennten Polen des Seins, dem unkörperlichen Gott und dem körperlichen Menschen vermitteln.

"Diese Seelensubstanz nun vermittelt zwischen Gott und dem Fleisch, denn eine Verbindung von Gott und Materie war ohne Vermittlung nicht möglich."<sup>132</sup>

<sup>128</sup> De princ. II 6,3. Die Lehre von der Präexistenz der Seele Jesu wird von den Gegnern des Origenes häufig erwähnt. siehe GÖRGEMANNS-KARPP S.363 Anm.14.

<sup>129</sup> De princ. II 6,6. Ebenso II 6,3: Die Seele Jesu "hatte ihm vom Anfang der Schöpfung an immerfort untrennbar angehangen als der Weisheit und dem Logos Gottes, der Wahrheit und dem wahren Licht, hatte ihn ganz in ihr ganzes Ich aufgenommen und war ihrerseits in seinem Licht und Glanz aufgegangen. So wurde sie mit ihm von Anfang an *ein Geist*"

<sup>130</sup> De princ. II 6,5. M.F.WILES: "Origen taught that Christ's soul alone remained free from sin, continuing in perfect association with the divine Logos." (142).

<sup>131</sup> In Lev. 12,6. Nach C. Cels. II,9 war die Seele Jesu nicht Gott: "Auch wir nehmen nicht an, daß der damals geschaute und wahrnehmbare Leib Jesu Gott gewesen sei ... Auch die Seele war nicht Gott ..."

<sup>132</sup> De princ. II 6,3. Die Menschwerdung des Logos in zwei Stufen ermöglichte überhaupt erst die wirkliche Vorstellung dieses unerhörten Geschehens. R.SEEBERG: "Die Schwierigkeit der Aufgabe den alles durchdringenden und in allem waltenden Logos, der schon die Schöpfung gewirkt hat ... eingehen zu lassen in *circumscriptionem eius hominis, qui apparuit in Iudaea* (de princ. II,6,2), hat Origenes lebhaft empfunden. Die Lösung, die er für sie fand, ist überraschend einfach. Origenes führt den Begriff der Seele Jesu in die Diskussion ein und läßt durch diese Seele den Zusammenhang zwischen dem unendlichen Logos und dem endlichen Leibe Christi hergestellt werden." (I.517). M.F.WILES: "Origen saw the soul of Christ as playing a vital mediating role in the effecting of the incarnation. It appeared to him to avoid the crudity, not to say the impossibility, of the idea of a direct union between God and

Durch die Seele nähert sich das göttliche Wort dem Menschen an. Diese Annäherung ist zwar eine Bewegung des Göttlichen, aber eine Veränderung des Menschlichen. Das Bild vom Eisen im Feuer zeigt es: Nicht das Göttliche wird von der Dumpfheit der Seele erfaßt, sondern umgekehrt: die Seele wird vom Feuerschein des Göttlichen durchdrungen. Die "Einseelung" ermöglichte die Einfleischung<sup>133</sup>; der Gesamtvorgang heißt *ἐνανθρώπησις*.

#### Der ganze Mensch

Der auf diese Weise angenommene Mensch war ein ganzer Mensch, bestehend aus Leib und Seele.<sup>134</sup> Das hat auch eine soteriologische Bedeutung: Denn "es wäre nicht der Mensch als ganzer gerettet worden, hätte er (der Herr) nicht den ganzen Menschen (in seiner eigenen Person) angenommen"<sup>135</sup>.

#### Wahre Menschwerdung des göttlichen Logos?

Die Frage, ob der göttliche Logos wahrhaft Mensch geworden ist, scheint nicht leicht beantwortbar zu sein<sup>136</sup>. Das Interesse scheint jedenfalls mehr auf der Vergöttlichung des Menschlichen als der Vermenschlichung des Göttlichen zu liegen. Mitunter hat man den Eindruck, daß das Axiom der Unwandelbarkeit Gottes<sup>137</sup> die Vorstellung einer wirklichen Menschwerdung Gottes erschwert hat.

flesh ... Christ's human soul was significant for Origen ... as serving to make the concept of Christ's incarnate person more readily intelligible." (143).

<sup>133</sup> A.M.RITTER: "Die Vereinigung des Logos mit einer Menschenseele ... versetzt ihn ... allererst in die Lage, weiter abzustiegen und einen Leib anzunehmen. Es ist ... der mit der Seele Jesu bereits vereinte Logos, der sich inkarniert, einen menschlichen Leib annimmt. Origenes kann deshalb genauso gut wie von der Fleischwerdung des Logos von der 'menschgewordenen, heiligen Seele' Jesu sprechen (c Cels VII 17)". (HDThG I.225).

<sup>134</sup> Bei ORIGENES findet man die Definition: "nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu" (De princ. I 1,6). Vgl. E.KLOSTERMANN, *Überkommene Definitionen im Werke des Origenes* ZNW 37 (1938) 57.

<sup>135</sup> dial c Heracl 7; vgl. De princ II 8,4; IV 2,4; in Mt XIII 2; in Rom I 10. nach HDThG I.224.

<sup>136</sup> Einen Einblick in die ältere Diskussion fand ich bei A.LIESKE S.120 Anm.18, der sich selbst auf die Position der Befürworter stellt: "Nach unserer Ansicht lehrt aber Origenes eine physisch-reale Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus" (121). Die Gegenposition bezieht FLOOFS. Nach ihm ist die Inkarnation "nur gesteigerte Inspiration" gewesen (156). A.ADAM: "Obwohl er die Untrennbarkeit der Naturen bei aller begrifflichen Unterscheidung festhalten wollte, reichte seine Begriffssprache nicht aus, das Miteinander in dieser logischen Gegensätzlichkeit so auszudrücken, daß sich eine haltbare Christologie ergeben hätte." (I.186). A.M.RITTER im Anschluß an F.H.KETTLER (RGG<sup>3</sup> IV, 1698): "Origenes lehrt zwar die volle Menschheit Christi. Seine Christologie ist ... im Ansatz 'dyophysitisch', eine 'Zwei-Naturen-Lehre'; 'aber in ihrem Anliegen' ist sie 'monophysitisch'. Sucht sie doch mit der Einheit des Christusbildes zugleich die Dominanz des Göttlichen zu wahren, an welchem bei Origenes das Heilsinteresse vornehmlich haftet." (HDThG I.225).

<sup>137</sup> H.JONAS: "Zu dieser Rolle [des stufenweisen Abstiegs] war der göttliche Logos, als Teil der Trinität, wegen seiner Unwandelbarkeit außerstande." (*Gnosis und spätantiker Geist* Bd.II,1, Seite 202).

"Denn Gott bleibt unwandelbar in seinem Wesen und läßt sich nur durch seine Vorsehung und seinen Heilswillen (τῆ ὀικονομίᾳ) zu den menschlichen Verhältnissen herab."<sup>138</sup>

Origenes spricht zwar einesteils von der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen<sup>139</sup>, möchte aber andernteils die Freiheit des göttlichen Logos bei seiner ἐνανθρώπησις gewahrt wissen.

Unter dem leiblichen Kommen (adventus corporalis) und der Fleischwerdung des einziggeborenen Gottessohnes (incarnatio unigeniti filii dei) "darf man sich nicht vorstellen, daß die ganze erhabene Größe (maiestas) seiner Gottheit in den Kerker eines engen Körpers eingeschlossen worden ist, so daß das ganze Wort Gottes, seine Weisheit und substantielle Wahrheit und sein Leben vom Vater losgerissen und in die Enge jenes Körpers eingezwängt und auf sie begrenzt worden wäre und daß man meinte, sie habe nirgendwo außerhalb gewirkt. Vielmehr muß das gottesfürchtige Bekenntnis sich vorsichtig zwischen beiden (Behauptungen) halten und weder glauben, in Christus habe irgend etwas von der Göttlichkeit gefehlt, noch annehmen, es sei etwa eine Abtrennung von der allgegenwärtigen Substanz des Vaters erfolgt."<sup>140</sup>

Es gibt sogar einige doketische Aussagen, die man aber vielleicht nicht überbewerten darf.<sup>141</sup> Eine andere Frage betrifft die Leidensfähigkeit. Der Sohn bleibt auch nach seiner ἐνανθρώπησις in der Gemeinschaft mit seinem Vater. Kannte der Menschgewordene die Zustände echter Verzweiflung und tiefer Ungewißheit über sein eigenes Schicksal, wie sie das menschliche Dasein normalerweise kennt? Wie geht Origenes mit den Verzweiflungs- und Versuchungsberichten des neutestamentlichen Jesusbildes um? Wenn der Seele Jesu der Kontakt mit ihrem göttlichen Ursprung, das ungetrübte Bewußtsein der Logoseinwohnung, immer und überall problemlos möglich war, dann können Verzweiflung, Angst und Versuchung nie in ihrer vernichtenden Gewalt über sie hereingebrochen sein. Dann ist der Menschgewordene nicht der mit finsternen Mächten Kämpfende, sondern nur der mit höllischen Feuerzungen Spielende. Die reale Versenkung in die seelische Not des Menschseins wäre für mich ein Kennzeichen der realen Menschwerdung. Es scheint so, als

---

A.M.RITTER weist auf das platonische Axiom hin: "Gott gesellt sich nicht zum Menschen" (θεὸς ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται). (Platon, symp 203a in HDThG I.224). Mich würde die Frage interessieren, ob die Versöhnung von Geist und Materie, Gott und Mensch, ein undenkbarer Gedanke war.

<sup>138</sup> C. Cels. IV,14.

<sup>139</sup> C. Cels. III,28.

<sup>140</sup> De princ. IV 4,3.

<sup>141</sup> Nach R.WILLIAMS (TRE XVI S.732): comm. ser. 100 in Mt.; C. Cels. II,63-66. Ebenso R.SEEBERG I.520. ORIGENES: "Da wir nun von Jesus diesen Glauben haben, daß er so groß war nicht nur nach seiner Gottheit ... sondern auch nach seinem Leibe, der sich verwandelte, wann er wollte und vor wem er wollte, deshalb ..." (C. Cels. II,64).

Andererseits hatte der Leib Jesu sehr menschliche Eigenschaften: "Jesus hat bei seinem Eintritt in die Welt einen menschlichen und des menschlichen Todes fähigen Leib angenommen, wie er ihn eben von einem Weib empfangen konnte. Deshalb sagen wir, daß er zu allem übrigen auch ein großer Kämpfer gewesen ist, der wegen seines menschlichen Körpers ebenso wie alle Menschen 'in allem versucht wurde', nur nicht wie die Menschen mit Einschluß der Sünde, sondern durchaus 'ohne Sünde' (Hebr. 4,15)." (C. Cels. I,69).

wenn Origenes dem Logos einen Freiraum eröffnen möchte, so daß das Menschliche ihn nicht bedrohlich erreichen konnte.<sup>142</sup>

### 7.3. Die Vergöttlichung des Menschlichen

Schon die *ἐνανθρώπησις* war ein Geschehen, kein Zustand. Stufenweise hatte sich der Logos an das Fleisch herangearbeitet. Im Fleische nun wirkt er weiter. Die Christologie des Origenes ist jedenfalls nicht statisch, sondern nur als ein Prozeß zu verstehen. In die zwei Naturen des Gottmenschen kommt Bewegung. So wie der gesamte Kosmos von einer Bewegung erfaßt ist, so ist es auch der Gottmensch, der gewissermaßen - da er die Pole des Kosmos enthält - eine verjüngte Gestalt desselben ist. Die Bewegung, von der der Menschgewordene erfaßt wurde, heißt Vergöttlichung.<sup>143</sup>

"Der, von dem wir glauben und fest überzeugt sind, daß er von Anfang an Gott ist und Gottes Sohn, ist das wesenhafte Wort, die Weisheit und Wahrheit; sein sterblicher Leib aber und seine menschliche Seele haben, so sagen wir, nicht nur durch Gemeinschaft, sondern auch durch Vereinigung und Vermischung mit dem Wort das Höchste erreicht und sind seiner Göttlichkeit teilhaft in Gott verwandelt worden."<sup>144</sup>

Origenes hat die Vorstellung der Vergöttlichung der menschlichen Natur. Sein Denken bekommt daher einen monophysitischen Schein. Dem entgegen steht allerdings das

<sup>142</sup> Zur Frage der Leidensfähigkeit R.WILLIAMS: "Der Logos als solcher erleidet nicht, was der Körper und die animalische Seele (*ψυχή*) erleiden (Cels. 4,15): Der Nus 'registriert' sozusagen die Tatsache des Leidens und kann dadurch bis zu einem gewissen Grad 'betrübt' werden (comm. in Joh. 33,18 zu Joh 13,21); dies ändert jedoch nichts an der Tatsache, daß der Nus vollkommen stabil und unveränderlich ist. (Origenes äußert sich nicht ganz klar zu der Frage, ob der Nus als solcher überhaupt leidensfähig ist; seine Aussagen zur Leidensfähigkeit [*ἀπάθεια*] in anderen Zusammenhängen sind ebenfalls ambivalent.)" (TRE XVI (1987) 732).

<sup>143</sup> A.LIESKE leitet die Verwandlung des Menschlichen von der Unwandelbarkeit Gottes ab: "Diese Vereinigung des Logos mit der Seele und der Menschheit Jesu findet nun durch eine Art Verwandlung der Menschheit ins Göttliche statt. Während der Logos wegen seiner göttlichen Natur jede Veränderung ausschließt, vollzieht sich die Vereinigung durch die Vergöttlichung der Menschheit: Nicht bloß die Seele, auch der Leib wird in die Gottheit verwandelt." (121).

<sup>144</sup> C. Cels. III,41. R.SEEBERG: Nach der Auferstehung "beginnt der Prozeß der Vergottung der Menschheit Jesu: *resurrexit a mortuis et deificavit quam susceperat humanam naturam* (in Mtth. ser. 33). Dieser Prozeß verherrlicht und erhebt die menschliche Natur, die dadurch eins wird mit dem Logos, so daß ... hinfert nicht mehr ein Mensch, sondern nur Gott da ist: *καὶ μαρτυρῆ ὁ σωτήρ, ὅτι ὄν ἐφόρεσεν ἦν· ἀλλ' εἰ καὶ ἦν ἀνθρώπος, ἀλλὰ νῦν οὐδαμῶς ἐστὶν ἀνθρώπος* (in Jer. h. 15,6; vgl. in Luc. h. 29). Allein diese rhetorisch gesteigerte Wendung soll die Fortexistenz der Menschheit Jesu keineswegs ausschließen. Sie besteht fort, aber erhöht und verherrlicht, nämlich eins geworden mit dem Logos: *Ἡ δὲ ὑπερύψωσις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ... αὐτῆ ἦν· τὸ μηκέτι ἕτερον αὐτὸν εἶναι τοῦ λόγου ἀλλὰ τὸν αὐτὸν αὐτῷ* (in Joh. XXXII,25,325)." (I.521). Übersetzung der Zitate: "Er ist von den Toten auferstanden und hat die menschliche Natur, die er angenommen hat, göttlich gemacht." "Auch wenn der Erlöser bezeugt, daß er der war, den er gewöhnlich trug: allein, wenn er auch ein Mensch war, so ist er doch nun keineswegs ein Mensch." "Die Erhöhung des Menschensohnes war folgende: Er ist nicht mehr das Andere des Logos, sondern derselbe (Logos) gehört ihm."

---

Beharren auf die Vereinigung der beiden Naturen im Gottmenschen. War die Menschsein also nur eine Episode im Dasein des Logos oder ist es ihm zum "Schicksal" geworden? Diese Spannung ließe sich eigentlich nur auflösen, wenn man annehmen dürfte, daß Gott selbst (oder sein Logos) das eigentliche Urbild des Menschen ist. Solange aber Gott an sich nicht Mensch ist, kann die Vergöttlichung des Menschgewordenen nur als seine Entmenschlichung gedacht werden.

### Literaturverzeichnis

- Des Origenes acht Bücher gegen Celsus.* übers. von Paul Koetschau. Bibliothek der Kirchenväter Nr. 52 und 53. München: Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet KG, 1926 und 1927.
- ORIGENES. *Vier Bücher von den Prinzipien.* hg. Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp. 3. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992. Görgemanns-Karpp
- Die Abkürzungen der Werke des Origenes sind dem Abkürzungsverzeichnis in GÖRGEMANNS-KARPP S.64f entnommen.
- ADAM, ALFRED. *Lehrbuch der Dogmengeschichte.* 5. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1985. Bd.I *Die Zeit der Alten Kirche.* A.Adam
- ALTANER, BERTHOLD und Alfred Stuiber. *Patrologie: Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter.* 8., durchgesehene und erweiterte Aufl. Freiburg: Herder Verlag, 1978. Altaner-Stuiber
- Dogmengeschichtliches Lesebuch.* hg. Heinrich Rinn. Tübingen: Verlag von J.C.B.Mohr, 1914. S.73-93.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte.* unter Mitarbeit von Gustav Adolf Benrath ... hg. von Carl Andresen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1983. Bd.I *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität.* HDThG
- JONAS, HANS. *Gnosis und spätantiker Geist.* Bd.II,1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie. Göttingen: Vandehoeck & Ruprecht, 1954. H.Jonas
- KETTLER, FRANZ-HEINRICH. *Origenes.* in: RGG<sup>3</sup> IV (1960) Sp. 1692-1701. F.H.Kettler
- KRAFT, HEINRICH. *Einführung in die Patrologie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. H.Kraft
- LIESKE, ALOISIUS SJ. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes.* Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1938. A.Lieske
- LOOFS, FRIEDRICH. *Christologie, Kirchenlehre.* in: RE<sup>3</sup> IV (1898) S.16-56
- LOOFS, FRIEDRICH. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte.* hg. Kurt Aland. 7., ergänzte Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1968. F.Loofs
- PREUSCHEN, ERWIN. *Origenes.* in: RE<sup>3</sup> XIV (1904) S.467-488 E.Preuschen
- QUASTEN, JOHANNES. *Patrology* Bd.II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Westminster, Maryland: Christian Classics, Inc., 1986. J.Quasten

- Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, begr. J.J.Herzog, hg. A.Hauck. 3.Aufl. Leipzig: 1896-1913 RE
- RITTER, ADOLF MARTIN. *Alte Kirche*. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen Bd.I. 5.Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.
- SEEBERG, REINHOLD. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 5. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1959. Bd.I Die Anfänge des Dogmas im nachapostolischen und altkatholischen Zeitalter R.Seeberg
- STEIDLE, BASILIUS. Neue Untersuchungen zu Origenes' Περὶ ἀρχῶν. ZNW 40 (1941) 236-243. B.Steidle
- Theologische Realenzyklopädie*, begr. von G.Krause und G.Müller, Berlin: 1976ff TRE
- WILES, MAURICE F. *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul*. in: *The Journal of Ecclesiastical History* XVI (1965) 139-151. M.F.Wiles
- WILLIAMS, ROWAN. *Jesus Christus II: Alte Kirche*. TRE XVI (1987) S.726-745. R.Williams