

Laßt uns erwachsen werden!

Ethische Aspekte der Eschatologie des Origenes

VON ALFONS FÜRST

I.

Seitdem Sophistik und Sokratic das Interesse der Philosophen weg von den frühgriechischen kosmologischen Spekulationen auf den Menschen und sein Verhalten gelenkt hatten, spielten ethische Fragen im philosophischen Diskurs der Antike eine immer wichtiger werdende Rolle. In den hellenistischen Schulen dominierte die Ethik die anderen Disziplinen Logik und Physik. In der vom Platonismus geprägten Spätantike sind die Gewichte zwar anders verteilt, nämlich zugunsten von Metaphysik und philosophischer Theologie, doch ist auch da die Ausrichtung des Denkens auf das praktische Leben noch lebendig. Bei allen abstrakten Verstiegheiten der neuplatonischen Systemkonstruktionen bleibt Philosophie Lebenskunst, Anleitung zum εὖ ζῆν, zum rechten, gelingenden Leben. Richtig leben kann man nach sokratisch-platonischer Auffassung nur, wenn man richtig denkt – und umgekehrt: Erkenntnis setzt moralische Reifung voraus. Dieser Konnex ist in der antiken Geistesgeschichte nie aufgegeben worden.

Als in der Spätantike christliche Denker damit beginnen, ihren Glauben und ihre Weltdeutung mit philosophischen Mitteln zu explizieren, tun sie das unter anderem unter dieser Vorgabe. Wie viele andere Denkmuster des zeitgenössischen Philosophierens übernehmen sie auch die Verschränkung von Denken und Leben, von Weltdeutung und Weltgestaltung, griechisch ausgedrückt von Logos und Nomos. Aus zwei Gründen, die für die paganen Philosophen keine Rolle spielten, sahen sich die christlichen Theologen sogar noch ungleich drängender vor die Aufgabe gestellt, zwischen theologischer Spekulation und christlicher Praxis zu vermitteln. Der spätantike Platonismus mochte theologische, theosophische und sogar religiöse Züge annehmen und dadurch zu einer Art Religion für Gebildete werden, die oft mit einer asketischen Lebensform einherging. Doch benennt man mit dieser Beschreibung bereits eine Grenze dieser ‚Religion‘: sie ist elitär, nur wenigen Gebildeten zugänglich. Im Christentum liegen die Dinge in diesem Punkt wesentlich anders. Christliche Theologie empfängt ihren Grundimpuls nicht daraus, fromme Weltdeutung für wenige zu sein. Es ist vielmehr der sogenannte einfache Glaube der vielen Christen, über den ein christlicher Philosoph und Theologe nachdenkt. Mag er sich noch so anspruchsvoller denkerischer Mittel bedienen, um seine Theologie zu formulieren, bleibt sein Nachdenken, sei es affirmativ, sei es kritisch, doch immer gebunden an die unreflektierte Glaubens- und Lebenspraxis der vielen einfachen Christen. Damit kommt eine Spannung in das Christentum, die in seiner

Geschichte zu zahlreichen Reibereien zwischen aufgeklärter Theologie und schlichtem Glauben geführt hat, aber prinzipiell nicht aufhebbar ist, sondern immer neu gestaltet werden muß.¹

Daß dem so ist, hat mit dem zweiten Motiv zu tun, aufgrund dessen christliche Theologie nicht von der Lebenspraxis des einzelnen Christen absehen kann. Der Glaube, über den christliche Theologen nachdenken, ist wesentlich gelebter Glaube, ist das Bezeugen der christlichen Heilshoffnung im konkreten Tun. Christlicher Glaube hat Konsequenzen im Lebenswandel, oder er ist nicht der Glaube, den das Neue Testament bezeugt und fordert. Jesu eindringlicher Hinweis darauf, daß nach den Maßstäben Gottes die Taten zählen, ist der entscheidende Grund dafür, daß christliche Theologie nicht nur den Glaubensüberzeugungen, sondern auch und vielleicht sogar noch mehr der Lebenspraxis der Christen verpflichtet ist. Aus diesem biblischen Grund eignet dem Denken der christlichen Theologen der Spätantike ein ungleich stärkerer ethischer Akzent als dem ihrer paganen philosophischen Kollegen. Es geht eben nicht um ein erbauliches Glasperlenspiel für wenige kluge Köpfe, sondern im umfassenden biblischen Sinn um das Leben der Vielen.

Einer der frühchristlichen Theologen, der richtig denken lehren wollte, um richtig leben zu können, ist Origenes. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entwirft er als erster eine christliche Theologie, die sich auf dem höchsten intellektuellen Niveau der Zeit bewegt. Sein Denken ist äußerst subtil und anspruchsvoll, geschmiedet mit Hilfe von Vorstellungen und Denkmustern, die ihm Gnosis und Platonismus, neben dem Christentum die geistig führenden Kräfte der Epoche, zur Verfügung stellen. Im Unterschied zur Gnosis wie zum Platonismus hat Origenes jedoch aus biblischen Impulsen heraus eine ausgesprochen ethisch geprägte Weltdeutung entworfen. Der verantwortlich handelnde Mensch ist es, der Welt und Geschichte bestimmt. Origenes' Theologie beruht auf dem Gedanken der Freiheit jedes vernunftbegabten Wesens, dessen Tun und Lassen nicht nur über sein eigenes Geschick, sondern auch über das der anderen und der ganzen Welt mitentscheidet.² Origenes' Theologie ist nicht einfach Ethik, doch ohne die ethische Pointe ist sein Denken nicht zu begreifen.³

¹ Erhellendes für das frühe Christentum bei N. Brox, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems, in: *Kairos* 14 (1972) 161–187. Speziell zu Origenes: A. Monaci, Origenes ed „i molti“. Due religiosità a contrasto, in: *Aug.* 21 (1981) 99–117.

² Dieses Fundament der origenischen Theologie behandelt H. S. Benjamins, Eingebundene Freiheit. Freiheit und Vorsehung bei Origenes (SVigChr 28), Leiden u. a. 1994.

³ Das zeigt E. Schockenhoff, Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes (ITS 33), Mainz 1990; ders., Origenes und Plotin. Zwei unterschiedliche Denkwege am Ausgang der Antike, in: R. J. Daly (Hg.), *Origeniana Quinta*, Leuven 1992, 284–295. Daß Origenes kein Ethiker ex professione und schon gar kein Moralist ist, betont zu Recht É. Junod, Die Stellung der Lehre von der Freiheit in den homiletischen Schriften des Origenes und ihre Bedeutung für die Ethik, in: F. von Lilienfeld – E. Mühlberg (Hg.), *Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche* (Oikonomia 9), Erlangen 1980, (32–44. 95–102) 40f.



Außer von der pagan-philosophischen und von der biblischen Seite her ist der ethische Aspekt der Theologie des Origenes auch aus der ur- und frühkirchlichen Mentalität heraus zu erklären. Das Insistieren auf Ethik und Glaubenspraxis ist frühchristlicher Konsens. Während der Taufvorbereitung etwa und bei der Entscheidung über die Zulassung eines Taufbewerbers zur Taufe spielen die Lebenspraxis und besonders das soziale Engagement in der Gemeinde eine zentrale Rolle. Erst ab dem 4. Jahrhundert ist aus vielen Gründen verstärkt eine Doktrinalisierung des Christlichen zu registrieren, die den Akzent auf Lehre und Dogma verschiebt. Origenes hat in seine hochstehende spekulative Theologie den frühkirchlichen Impuls eingebracht, daß es beim Christwerden und im Christsein um einen aufgrund einer neuen Überzeugung und Hoffnung deutlich veränderten Lebensstil geht.

II.

Nun gibt es in der Theologie des Origenes einen Gedanken, der gerade aufgrund ethischer Erwägungen massiven Einwänden ausgesetzt ist. In seiner Eschatologie weicht Origenes bekanntlich von der gemeinchristlichen Überzeugung ab, die Geschichte werde in Himmel oder Hölle, Erlösung oder Verdammung, Rechtfertigung oder Verwerfung einen doppelten Ausgang nehmen. Origenes hat da sehr anders gedacht. Auf die Frage, was der Mensch erhoffen darf, hat er eine unkonventionelle Antwort versucht. Das Leben jedes einzelnen Menschen und die gesamte Geschichte von Welt und Mensch würden letztlich gelingen und zu einem guten Ende bei Gott finden. Origenes erwartet „die vollständige Vernichtung aller Übel und die Besserung jeder Seele ... Eines Tages wird der Logos über alle vernünftigen Wesen herrschen und jede Seele zu ihrer Vollkommenheit umgestalten“ (c. Cels. VIII 72).⁴ Auch der größte Sünder werde auf unbekannte Weise das Heil erlangen (orat. 27, 15), sogar der Teufel werde sich bekehren und erlöst werden (princ. III 6, 5 f.; in Io. comm. I 91; c. Cels. VII 17; in Ios. hom. 8, 4 f.) und Gott „alles in allen“ sein, wie Origenes mit 1 Kor 15, 28 gern sagt (z. B. princ. III 5, 7; 6, 5 f.; in Io. comm. I 91; in Rom. comm. V 10; VI 5). In einem dem Systemdenken seiner Zeit entlehnten kosmologischen Schema von Abstieg und Aufstieg, Fall und Rückkehr, in dem Ende und Anfang sich entsprechen, beschrieb Origenes diese Vorstellung der ἀποκατάστασις πάντων, der Wiederherstellung oder Wiederbringung aller, als Rückkehr aller Vernunftwesen in die ursprüngliche Einheit mit Gott (princ. I 6, 1–3; III 6, 3).⁵ Er hat zwar ausdrücklich darauf hingewiesen, daß er damit keine

⁴ Übersetzungen von Texten aus der Apologie gegen Celsus sind, bisweilen (wie hier) mit Abänderungen, entnommen aus *P. Koetschau, Des Origenes acht Bücher gegen Celsus*, 2 Bde. (BKV² I 52 u. 53), München 1926 u. 1927.

⁵ Die umfassend angelegte Studie von *C. E. Rabinowitz, Apokatastasis and sunteleia* (sic). Eschatological and soteriological speculation in Origen, Diss. New York 1989, bleibt an der doxogra-

definitiven Gewißheiten behaupten, sondern das Thema mit aller Behutsamkeit erörtern wolle (ebd. I 6,1),⁶ doch wird an seinen Gedanken die Option deutlich, der sie entstammen: Origenes rechnete optimistisch mit einem restlosen Gelingen der Geschichte.⁷

Mit dieser Hoffnung hat er zwar immer wieder Nachfolger gefunden, in der alten Kirche insbesondere in Gregor von Nyssa⁸ – ob Maximus Confessor Sympathien für Origenes' Eschatologie hatte, ist umstritten und eher nicht der Fall⁹ –, doch blieben solche Stimmen in der Geschichte der christlichen Theologie deutlich in der Minderheit.¹⁰ Die Behauptung, „die Bestra-

phischen Oberfläche, und die gewählten Perspektiven und Gewichtungen sind bestreitbar (vgl. z. B. ebd. 181 f.). – Begriffs- und Bedeutungsgeschichtliches zur Apokatastasis bei A. Oepke, ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις, in: ThWNT 1 (1933) 386–392; C. Lenz, Apokatastasis, in: RAC 1 (1950) 510–516; A. Méhat, „Apokatastase“. Origène, Clément d'Alexandrie, Act. 3, 21, in: VigChr 10 (1956) 196–214; P. Siniscalco, Ἀποκατάστασις ε ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo, in: StPatr III (TU 78), Berlin 1961, 380–396; W. Breuning, Apokatastasis, in: LThK³ 1 (1993) 821–824. Bei R. Williams, Origenes/Origenismus, in: TRE 25 (1995) 397–420, werden weder die Eschatologie und die Apokatastasis noch Origenes' Ethik auch nur erwähnt. Zum geistesgeschichtlichen Umfeld der origenischen Konzeption: M.-B. von Stritzky, Die Bedeutung der Phaidrosinterpretation für die Apokatastasislehre des Origenes, in: VigChr 31 (1977) 282–297. – Naturwissenschaftliche Aspekte erörtert S. Günther, Die antike Apokatastasis auf ihre astronomischen und geophysischen Grundlagen geprüft (SBAW.MPh 1916/1), München 1916, 83–112.

⁶ Das wird oft hervorgehoben, etwa von H. Crouzel, L'Hadès et la Géhenne selon Origène, in: Gr. 59 (1978) (291–331) 324–329; C. E. Rabinowitz, Personal and Cosmic Salvation in Origen, in: VigChr 38 (1984) (319–329) 319 f.; H. Crouzel, Origène, Paris – Namur 1985, 337–341; ders., L'Apocatastase chez Origène, in: L. Lies (Hg.), Origeniana Quarta (IThS 19), Innsbruck – Wien 1987, (282–290) 283. 285. 286 f.; L. R. Hennessey, The Place of Saints and Sinners after Death, in: C. Kannegiesser – W. L. Petersen (Hg.), Origen of Alexandria. His World and His Legacy, Notre Dame/Indiana 1988, (295–312) 311 f.

⁷ Origenes' Brief an Freunde in Alexandria, aus dem Rufin (adult. libr. Orig. 7) und Hieronymus (apol. c. Ruf. II 18) kontrovers zitieren, steht dem nicht entgegen, da er sich darin nur gegen die Unterstellung verwarft, er behaupte, der Teufel müsse aufgrund seiner Natur notwendigerweise gerettet werden: H. Crouzel, A letter from Origen „To Friends in Alexandria“, in: D. Neiman – M. Schatkin (Hg.), The Heritage of the Early Church. FS G. V. Florovsky (OCA 195), Rom 1973, (135–150) 146 f.; P. Nautin, Origène. Sa vie et son œuvre (CAnt 1), Paris 1977, 165.

⁸ Vgl. J. Daniélou, L'apocatastase chez saint Grégoire de Nysse, in: RSR 30 (1940) 328–347; ders., L'être et le temps chez Grégoire de Nysse, Leiden 1970, 221–226; J. Barbel, Gregor von Nyssa. Die große katechetische Rede (BGrL 1), Stuttgart 1971, 158–161; I. Escribano-Alberca, Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie, in: StPatr XI (TU 108), Berlin 1972, 42–51; A. Moubanna, La conception du salut universel selon Saint Grégoire de Nysse, in: A.-Th. Khoury – M. Wiegels (Hg.), Weg in die Zukunft. FS A. Antweiler (SHR 32), Leiden 1975, 135–154; B. Salmona, Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi, in: Aug. 18 (1978) (383–388) 386–388; C. N. Tsirpanlis, The Concept of Universal Salvation in Saint Gregory of Nyssa, in: ders., Greek Patristic Theology. Basic Doctrines in Eastern Church Fathers I, New York 1979, 41–56; F. Méan, Jenseits und Hölle bei den Kirchenvätern des ersten Millenniums, in: D. Theraios (Hg.), Welche Religion für Europa? Ein Gespräch über die religiöse Identität der Völker Europas. FS H. Kunst, Frankfurt a. M. u. a. 1992, (215–230) 226–228; A. A. Mosshammer, Historical Time and the Apokatastasis according to Gregory of Nyssa, in: StPatr XXVII, Leuven 1993, 70–93.

⁹ Vgl. E. Michaud, St. Maxime le Confesseur et l'Apocatastase, in: RITH 10 (1902) 257–272; H. U. von Balthasar, Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner, Einsiedeln² 1961 (bzw. Einsiedeln – Trier³ 1988), 355–359; B. E. Daley, Apokatastasis and „Honorable Silence“ in the Eschatology of Maximus the Confessor, in: F. Heizer – C. Schönborn (Hg.), Maximus Confessor, Freiburg/Schw. 1982, 309–339.

¹⁰ Die Tradition ist in verschiedenen Ausschnitten beschrieben bei E. Staehelin, Die Wiederbringung aller Dinge (Basler Universitätsreden 45), Basel² 1963; G. Müller, Die Idee einer Apoka-

fung der Dämonen und der gottlosen Menschen sei zeitlich und werde zu irgendeiner Zeit ein Ende haben, oder es werde eine Wiederbringung von Dämonen oder gottlosen Menschen geben“ – so Kaiser Justinian I. in einem Edikt von 543 (ep. ad Menam, 9. Anathem) –, wurde 553 vom zweiten Konzil von Konstantinopel in fünf Anathematismen als ketzerisch verworfen (anath. syn. Const. 1. 12–15).¹¹ Auch an den theologischen Einwänden, die gegen die Apokatastasis erhoben wurden und werden, zeigen sich die Reserven gegen die uneingeschränkte Heilshoffnung des Origenes. Der Vorwurf freilich, die Christologie spiele dabei eine nur funktionale Rolle,¹² übersieht die christozentrische Konzeption der Heilsgeschichte bei Origenes. Der Logos „beginnt die Vernichtung des Bösen und des Teufels und setzt sie fort“ (c. Cels. VII 17), und „durch seinen Christus werde die Güte Gottes die ganze Schöpfung zu einem einzigen Ende führen“ (princ. I 6, 1).¹³ Schwerer wiegt der Einwand, Origenes verkürze Gottes Gerechtigkeit zugunsten seiner Barmherzigkeit. In diesem Sinn bespöttelte schon Augustinus die Anhänger der Apokatastasis süffisant als „mitleidige Seelen“, von denen Origenes „noch mitleidiger“ sei (civ. dei XXI 17); am göttlichen Richterspruch sei nicht zu rütteln (ebd. 23). Der Einwand verkennt allerdings Impetus und Dimensionierung der origenischen Eschatologie. Angesichts des eklatanten und empörenden Unrechts in der Welt erhofft Origenes von Gott nicht bloß eine juridische Gerechtigkeit, die dem Menschen Lohn oder Strafe strikt nach Verdienst zuteilt, sondern „mehr als Gerechtigkeit“, auf daß die skandalös ungleiche, als ungerecht empfundene Verteilung von Vor- und Nachteilen in der Welt einmal überwunden werde.¹⁴

Am gravierendsten dürfte ein dritter Einwand sein, der auf die sittliche Praxis zielt: Die Aussicht darauf, daß alle erlöst werden, kompromittiere jegliche Moral. Bereits im ersten Streit um Origenes' Rechtgläubigkeit an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert geriet seine Theologie unter anderem deshalb ins Zwielicht. Hieronymus, der militante Vorkämpfer der asketischen

tastasis ton panton in der europäischen Theologie von Schleiermacher bis Barth, in: ZRGG 16 (1964) 1–22; C. A. *Patrides*, The salvation of Satan, in: JHI 28 (1967) 467–478; L. *Kretzenbacher*, Versöhnung im Jenseits. Zur Widerspiegelung des Apokatastasis-Denkens in Glaube, Hochdichtung und Legende (SBAW.PH 1971/7), München 1972; A. *Köberle*, Allversöhnung oder ewige Verdammnis?, in: *ders.*, Universalismus der christlichen Botschaft. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Darmstadt 1978, (70–83) 76–82; W. *van Laak*, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (SThTSt 11), Sinzig 1990; J. R. *Sachs*, Apocatastasis in Patristic Theology, in: TS 54 (1993) 617–640.

¹¹ Text und Übersetzung aller Anathematismen gegen Origenes (bzw. genauer gegen zeitgenössische Origenisten) von 543 und 553 bei H. *Görgemanns* – H. *Karpp*, Origenes. Vier Bücher von den Prinzipien (TzF 24), Darmstadt 1992, 822–831. Alle folgenden Übersetzungen von Texten aus De principiis, ab und zu mit Abänderungen, sind dieser Ausgabe entnommen.

¹² Vgl. W. *Breuning*, Zur Lehre von der Apokatastasis, in: IKaZ 10 (1981) (19–31) 20–24.

¹³ Weiteres bei G. *Müller*, Origenes und die Apokatastasis, in: ThZ 14 (1958) (174–190) 181–184. 187.

¹⁴ Vgl. N. *Brox*, Mehr als Gerechtigkeit. Die außenseiterischen Eschatologien des Markion und Origenes, in: Kairos 24 (1982) 1–16.

Bewegung, echauffierte sich darüber, daß „Gabriel dasselbe sein werde wie der Teufel, Paulus dasselbe wie Kaiphas, Jungfrauen dasselbe wie Dirnen“ (ep. 84, 7; vgl. apol. c. Ruf. II 12 und den dritten Vorwurf in c. Ioan. Hieros. 7). Eine derartige Einebnung aller Unterschiede stellt in seinen Augen Sinn und Wert asketischer und generell moralischer Anstrengung in Frage.¹⁵ Bis heute hält man gegen Origenes' Eschatologie „das Urteil der praktisch-ethischen Vernunft, daß nämlich der Ernst des sittlichen Lebens ohne diese absolute Gegensätzlichkeit (sc. von Erlösung und Verdammung) nicht aufrecht zu erhalten wäre“¹⁶. Es sei zu „fragen, wie sich mit der Lehre von einer Allversöhnung der ungeheure Entscheidungsernst vereinbaren läßt, den die heiligen Bücher atmen. Er wäre dahin, wenn dem Menschen am Ende der Zeiten doch eine Allversöhnung in Aussicht stünde. Wenigstens so lange, als der Mensch dem αὐὸν οὐτός angehört, würde er sich auch in den schlimmsten Verirrungen der frohen Hoffnung getrösten können, daß am Ende doch noch alles gut gehen werde. So hätte Gott keine Möglichkeit, dem Sünder sein Ultimatum anzudrohen und seiner Herr zu werden. Die Freiheit seiner Gnade wäre damit in ihrem letzten Ernst aufgehoben. So sehr man das Überschwengliche der Gnade betonen mag, so darf es doch nicht bis zu einem Grad übersteigert werden, daß Gott zum Sklaven seiner Liebe würde, und daß die Freiheit des Menschen über die Freiheit Gottes triumphierte.“¹⁷

Treffen solche Einwände zu, hätte Origenes mit seiner Hoffnung auf die Rückkehr aller Vernunftwesen zur Einheit mit Gott nichts weniger erreicht, als seine eigene, die ethische Praxis ständig mitbedenkende und einfordernde Theologie zu konterkarieren. Der Einwand ist also von einer Tragweite, daß er dringend nach einer Überprüfung verlangt.

III.

Um die Thematik in den Griff zu bekommen, muß man Origenes' Vorstellungen zutreffend darstellen. Das ist freilich eine Trivialität, an die aber doch zu erinnern ist. Wer Origenes liest, ist nämlich von der Substanz und Brillanz seines Denkens in eben solchem Maße fasziniert, wie ihm viele Gedanken fremdartig und irritierend erscheinen, manche vielleicht sogar bizarr. Zudem kollidieren einzelne Aussagen ständig mit gängigen christlichen Überzeugungen und Lehren. Gerade seine Eschatologie ist seit je Mißverständnissen, Verzerrungen und daraus resultierenden Einwänden ausgesetzt, die Origenes aber gar nicht treffen können. „Und so ist es bei

¹⁵ Weiteres bei *E. A. Clark*, The place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist controversy. The apokatastasis and ascetic ideals, in: VigChr 41 (1987) 154–171.

¹⁶ So *L. Scheffczyk*, Apokatastasis. Faszination und Aporie, in: IKaZ 14 (1985) (35–46) 40, der sich mit Origenes' Theologie allerdings nicht weiter befaßt, sondern sie unter der Rubrik „Abschwächungen oder Abirrungen“ (ebd. 37) allzu simpel meint als eben Ketzerei abtun zu können.

¹⁷ *K. Adam*, Zum Problem der Apokatastasis, in: ThQ 131 (1951) (129–138) 135, mit Emil Brunner, der sich mit solchen Vorbehalten gegen Karl Barth wandte.

Origenes überall: stets blickt durch alle objektiven Irrtümer und Schiefheiten ein letzter christlicher und kirchlicher Sinn durch, der den Kritiker immer wieder entwaffnet und staunend stehn läßt vor so viel unverfälschtem Wert.“¹⁸ Um eine solche Theologie richtig beschreiben und angemessen beurteilen zu können, darf man nicht einfach doxographisch Sätze registrieren und diese womöglich noch an der inadäquaten Elle einer erst lange nach Origenes formulierten Orthodoxie messen, sondern muß Gehalt, Intention und Spiritualität des origenischen Denkens im Rahmen des Gesamtentwurfs in den Blick nehmen.¹⁹

Unter dieser methodischen Vorgabe will ich zwei Aspekte beleuchten, die oft mißverstanden oder ungenau dargestellt werden: die Frage nach den Sündenstrafen und die nach der Heilsgewißheit. Als Widerpart soll in beiden Fällen Augustinus dienen, weil seine Verzeichnung der origenischen Gedanken, von denen er eine nur ungefähre Vorstellung hatte, da er nach eigenem Bekunden nicht viel von Origenes gelesen hat (haer. 43),²⁰ einen enormen Einfluß in der Theologiegeschichte ausübte. So kritisierte Augustinus zeitgenössische Anhänger der Apokatastasis energisch für die ihnen unterstellte Eigennützigkeit: Sie spekulierten darauf, daß ihnen die für ihre Sünden verdiente Strafe gnädigerweise werde erlassen werden (civ. dei XXI 18.24).

Nun mag es zur Zeit Augustins Leute gegeben haben, die die Erlösung aller aus solchen egoistischen Motiven erhofften. Mit Origenes' Ansichten haben derartige Vorstellungen aber nichts zu tun. So billig hat Origenes es sich mit dem heiklen Thema von Sünde und Strafe nicht gemacht. Seine Hoffnung darauf, daß das Heil einmal alle erreichen werde, hat in seinem Konzept nicht zur Folge, daß Gott die Sünden der Menschen ignoriert. Im Gegenteil: Solange der Mensch an seinem bösen Tun und seiner gottwidrigen Einstellung festhält, kann Erlösung nicht gelingen. Vielmehr muß jeder Mensch die Konsequenzen seines Handelns auf sich nehmen. „Das Ende der Welt wird eintreten, wenn ein jeder entsprechend dem, was er durch seine Sünden verdient hat, bestraft wird; die Zeit weiß Gott allein (vgl. Mt 24, 36 par), wann jedem nach Verdienst vergolten wird“ (princ. I 6, 1). „Jeder Sünder muß für seine Sünden bestraft werden: ‚Täuscht euch nicht! Gott läßt seiner nicht spotten‘ (Gal 6,7)“ (in Hier. hom. 20, 3).²¹ Mit Nachdruck

¹⁸ H. U. von Balthasar, Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg – Leipzig 1938, 40.

¹⁹ Am Beispiel der Christologie des Origenes führt das vor: N. Brox, Spiritualität und Orthodoxie. Zum Konflikt des Origenes mit der Geschichte des Dogmas, in: E. Dassmann – K. S. Frank (Hg.), Pietas. FS B. Kötting (JAC.E 8), Münster 1980, 140–154.

²⁰ Das meiste wußte er durch Hieronymus, einen der Vermittler griechischer, insbesondere origenischer Theologie (und Exegese) an den lateinischen Westen; s. dazu: B. Altaner, Augustinus und Origenes, in: ders., Kleine patristische Schriften (TU 83), Berlin 1967, 224–252; A.-M. La Bonnardière, Jérôme «informateur» d'Augustin au sujet d'Origène, in: REAug 20 (1974) 42–54; C. P. Bammel, Augustine, Origen and the Exegesis of St. Paul, in: Aug. 32 (1992) 341–368.

²¹ Übersetzungen von Texten aus den Jeremiahomilien sind (mit kleineren Abweichungen) entnommen: E. Schadel, Origenes. Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien (BGrL 10), Stuttgart 1980.

wendet sich Origenes gegen die frühchristlich verbreitete Mentalität, gerade einmal die sogenannten Kapitalsünden zu meiden reiche schon aus, um das durch die Taufe erlangte Heil nicht mehr zu verspielen. „Es meint doch ein jeder von uns, der nicht Götzendienst und nicht Unzucht getrieben hat – wären wir doch wenigstens von diesen Dingen rein! –, daß er nach dem Abscheiden aus dem Leben gerettet werden würde. Wir übersehen aber, daß ‚wir noch alle vor den Richterstuhl Christi hintreten müssen, damit jeder den Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat‘ (2 Kor 5, 10). Wir übersehen den, der sagte: ‚Nur euch habe ich aus allen Stämmen der Erde anerkannt. Darum werde ich bei euch für alle eure Handlungen‘ – nicht bloß für einige, für andere aber nicht –, ‚Vergeltung fordern‘ (Am 3, 2)“ (in Hier. hom. 20, 3; vgl. in Rom. comm. IX 41). Ist der Mensch nicht bereit, sich radikal von jeder bösen Tat freizumachen, wird es ihm schlecht gehen, unvorstellbar schlecht sogar. In diesem Sinn kann Origenes die Drohung mit ewigem Feuer, in dem der Sünder wird büßen müssen, noch steigern, nämlich ins nicht mehr Denk- und Sagbare: Den schweren Sünder werde eine Strafe ereilen, die noch viel härter sein werde als das ewige Feuer. „Ich vermag nichts Schlimmeres als die Hölle zu denken; ich glaube vielmehr nur, daß das, was den Ehebrechern bereitet ist, etwas Schlimmeres als die Hölle ist“ (in Hier. hom. 19, 15). Origenes hat die Sünde und ihre verheerenden Folgen alles andere als verharmlost. Unmißverständlich weist er vielmehr darauf hin, daß jeder Mensch für sein Tun wird geradestehen müssen.

Von daher läßt sich nachvollziehen, weshalb Origenes mit mehreren sukzessive aufeinander folgenden Welten gerechnet hat (princ. II 3, 5; III 5, 3; orat. 27, 15; der Passus bei Hieronymus, ep. 124, 9, gehört vermutlich zu princ. III 5, 5). Das ist so einer seiner bizarr anmutenden Gedanken. Die Vorstellung als solche entstammt kosmologischen Spekulationen der antiken Philosophie,²² doch um sie im Kontext des origenischen Denkens zu begreifen, sagt der Hinweis auf diese Herleitung wenig. Um ihren Sinn zu entdecken, muß man sie mit der soteriologischen und eschatologischen Hoffnung des Origenes verknüpfen. Daß alle Vernunftwesen sich in dieser Welt bekehren und frei von jeder Sünde werden, damit ist realistischerweise kaum zu rechnen. Setzt man aber nur eine Welt an, ist dieses Faktum nicht mit der Hoffnung zu vermitteln, daß dereinst doch alle wieder bei Gott sein werden. Da Gott die Freiheitsentscheidung jedes Menschen respektiert, muß die Spannung zwischen dieser unvollkommen bleibenden Welt und der erhofften Vollkommenheit aller Vernunftwesen denkerisch überbrückt werden. Das leistet die Annahme mehrerer aufeinander folgender Welten, in der Origenes in ebenso hellenistisch-platonischer wie gnostischer Manier

²² Kursorisch vorgestellt von W. Stohmann, Überblick über die Geschichte des Gedankens der Ewigen Wiederkunft mit besonderer Berücksichtigung der „Palingenesis aller Dinge“, Diss. München 1917, 6–45.

die individuelle Eschatologie mit der universellen zu einem soteriologischen Geschehen in gigantischen kosmischen Dimensionen verknüpft. Jeder Mensch bekommt mehrmals die Chance zur Umkehr, und zwar so oft, bis sie von allen ergriffen und vollkommen realisiert wird. „So werden manche in der ersten Epoche, andere in der zweiten, einige in der letzten durch besonders schwere Strafen hindurch, die lang dauern und sozusagen äonenlang zu ertragen sind, in einem besonders harten Reinigungsprozeß wiederhergestellt und wieder eingesetzt“ (princ. I 6,3). „Dies muß man sich aber nicht als ein plötzliches Geschehen vorstellen, sondern als ein allmähliches, stufenweise im Laufe von unzähligen und unendlich langen Zeiträumen sich vollziehendes, wobei der Besserungsprozeß langsam einen nach dem anderen erfaßt“ (ebd. III 6,6). Es bedarf sozusagen einiger Anläufe und ‚unendlicher‘ erzieherischer Geduld, ehe alle gefallenen Vernunftwesen wieder bei Gott sein werden.²³

Zunächst ist das eine deprimierende Aussicht. Doch so ernst Origenes das Böse auch nimmt und für jede Sünde eine Strafe ansetzt, die der Mensch unabweichlich zu tragen hat, und obwohl er mehrere aufeinander folgende Welten ansetzt, in denen das langwierige Drama von Sünde, Strafe und Umkehr sich vollzieht, bleibt diese Perspektive doch immer umfängen von der je größeren Hoffnung auf ein Heil, das die Verwicklung des Menschen in Sünde, Schuld und Strafe bis in unvorstellbare Ausmaße hinein immer wieder noch einmal einholt und überholt. Nicht Mt 25,41 ist für Origenes das letzte Wort, sondern Röm 11,26: Die Sünder kommen ins ewige Feuer – bis Christus sich um jede Seele mit den Heilmitteln kümmert, die nur er kennt, und „ganz Israel gerettet wird“ (in Ios. hom. 8,5). Der Logos steigt den Seinen nach bis ins tiefste Elend und holt sie zurück: „Der gute Vater verläßt die, die von ihm abgefallen sind, nicht völlig“ (in Io. comm. I 83). Hinter dieser Soteriologie steht die Annahme, daß das Böse zwar mächtig ist, sich auf Dauer aber doch erschöpfen (ebd. II 13) und Gottes Liebe sich als stärker erweisen werde (in Rom. comm. V 10). „Denn da der Logos mit seiner ihm innewohnenden Heilkraft mächtiger ist als alle der Seele anhaftenden Übel, so läßt er diese Kraft nach dem Willen Gottes bei jedem wirken; und so ist das Ende der Dinge die Vernichtung der Sünde“ (c. Cels. VIII 72). Auch „eine dauerhafte und eingewurzelte Schlechtigkeit“ werde nicht „gänzlich aus der Einheit und Harmonie des Endzustandes herausfallen“ (princ. I 6,3), denn „nichts ist unheilbar für den, der es gemacht hat“ (ebd. III 6,5).

²³ Vgl. E. de Faye, *Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée* III (BEHE.R 44), Paris 1928, 110: „Il est clair que la plupart des hommes meurent sans s'être amendés. Leur éducation n'est pas faite. Voilà pourquoi Origène adopte l'idée de la pluralité des mondes ... C'est pour des raisons morales qu'Origène veut qu'après ce monde il y en ait un autre. Les mondes sont des écoles. Le pécheur passera d'une école à l'autre jusqu'à ce qu'enfin il s'amende et devienne parfait.“ Im selben Sinn: J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 271. 279f.; C. N. Tsirpanlis, *Origen on free will, grace, predestination, apocatastasis, and their ecclesiological implications*, in: PBR 9 (1990) (95–121) 116.

Augustinus hat diese Konzeption zwar gründlich mißverstanden, aber dennoch einen wichtigen Punkt erahnt. Sein zweites Mißverständnis besteht darin, sich die vielen, im Zyklus von Fall und Rückkehr aufeinander folgenden Welten in endlosen Zyklen arrangiert vorzustellen (civ. dei XXI 17; vgl. ebd. XII 14.18.20f.; ep. 166, 27). Hinter dieser Auffassung verbirgt sich die in der Origenesforschung strittige Frage, ob Origenes mit endlosen Zyklen von Fall und Apokatastasis rechnete²⁴ oder ob er eine begrenzte Anzahl von Welten im Rahmen nur eines einzigen Zyklus meinte.²⁵ Aufgrund einiger Aussagen zur Endgültigkeit des Heils (princ. III 6, 6; in Rom. comm. V 10; VI 5; dial. c. Heracl. 26f.) und aufgrund grundsätzlicher systematischer und hermeneutischer Erwägungen, die hier indes nicht weiter ausgebreitet werden können, dürfte eindeutig letztere Position die richtige sein. Origenes präsentierte eine eigenartige Verschränkung von zyklischem (antik-hellenistischem) und linearem (biblisch-christlichem) Ablauf²⁶ und konstruierte auf keinen Fall zyklische Wiederholungen des immer Gleichen. Von derartigen kosmologischen Theorien, namentlich der stoischen Palingenesis, distanzierte er sich ausdrücklich (princ. II 3, 4; c. Cels. I 19; IV 11 f. 67f.; V 20f.; VIII 72). Im übrigen ging es ihm bei aller Systemgebundenheit, die er mit der zeitgenössischen Philosophie teilte, nicht darum, ein geschlossenes dogmatisches System zu entwerfen. Der Skopos seines theologischen Denkens ist vielmehr Protreptik und Pädagogik. Origenes will motivieren und anspornen, indem er auch systematisch zu erklären versucht, auf welchen denkbaren Wegen das von ihm erhoffte große Ziel von allen erreicht werden kann.

Obwohl Augustinus also fälschlich einen dauernden Wechsel von Gewinnen und Verlieren der Seligkeit kritisierte, weil dadurch die Gewißheit dauerhafter Erlösung zerstört werde – das war für ihn der eigentlich horrende Gedanke in Origenes' Eschatologie²⁷ –, hat er auf der ethisch-spirituellen Ebene, die den Resonanzboden für die systemimmanenten Überlegungen darstellt, doch gleichsam ‚erspürt‘, daß Origenes keine Heilssicher-

²⁴ So, und das heißt also: wie Augustinus, z. B. *H. Meyer*, Zur Lehre von der ewigen Wiederkunft aller Dinge, in: *A. M. Koeniger* (Hg.), Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur. FS A. Ehrhard, Bonn – Leipzig 1922, (359–380) 368–373; *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist II. Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (FRLANT 159), hg. v. *K. Rudolph*, Göttingen 1993 (II/1: FRLANT 63, 1954; ²1966), 191–194; *E. Schendel*, Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1. Korinther 15, 24–28 in Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jahrhunderts (BGBe 12), Tübingen 1971, 109, 202; *G. May*, Eschatologie V. Alte Kirche, in: TRE 10 (1982) (299–305) 302.

²⁵ So v. a. *P. Nemeszegyi*, La Paternité de Dieu chez Origène, Tournai 1960, 203–224, ferner z. B. *G. Teichtweier*, Die Sündenlehre des Origenes (SGKMT 7), Regensburg 1958, 80f.; *H.-J. Vogt*, Das Kirchenverständnis des Origenes (BoBKG 4), Köln – Wien 1974, 344f.; *B. Daley*, Eschatologie. In der Schrift und Patristik (HDG IV/7a), Freiburg/Br. u. a. 1986, 133; *H.-J. Vogt*, Origenes, Origenismus, in: LThK³ 7 (1998) (1131–1135) 1133. – Weitere Hinweise bei *Brox*, Spiritualität 143 Anm. 15.

²⁶ Beschrieben von *H. U. von Balthasar*, Apokatastasis, in: TThZ 97 (1988) (169–182) 169–174.

²⁷ Vgl. *W. Theiler*, Augustin und Origenes, in: *ders.*, Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970, (543–553) 543, 547, der Origenes' Überlegungen insgesamt jedoch mißverst. □

heit verspricht, auf die der Mensch sich passiv verlassen könnte. Im Gegenteil: Wie der Prozeß der Rückkehr im einzelnen abläuft und wie viele Welten nötig sein werden, bis alle wieder bei Gott sind – Origenes rechnet mit einer begrenzten Anzahl, weiß aber natürlich keine konkrete Zahl zu nennen (princ. II 3, 4; in Rom. comm. VIII 12) –, das steht in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen: „Die Seelen werden durch ihre Willensfreiheit angetrieben und erfahren ihre Fortschritte und Rückschritte gemäß der Kraft ihres Willens. Denn die Seelen werden nicht durch einen Kreislauf, der nach langen Zeiträumen in dieselbe Bahn zurückkehrt, dazu getrieben, dies oder jenes zu tun oder zu begehren; sondern worauf sich ihr persönlicher freier Entschluß richtet, dahin lenken sie den Lauf ihrer Handlungen“ (princ. II 3, 4). Das ist nicht das Versprechen einer billigen Heilsgewißheit, sondern die Aussicht auf Heil für alle, das freilich auch von allen aktiv mitvollzogen werden muß.

Dieser Hoffnung wider alle Hoffnung darauf, daß das Schicksal jedes Menschen sich zum Guten wenden werde, eignet damit unübersehbar ein ethischer Akzent. Origenes' Eschatologie ist weder als Automatismus konzipiert, noch stellt sie eine passiv zu habende Heilsgewißheit in Aussicht. Gott will zwar alle Menschen erlösen, und Origenes redet ständig von der grandiosen Hoffnung, daß Gott das auch tun wird, aber der Mensch muß mitmachen, und zwar jeder ohne Ausnahme. Worauf es ankommt, das ist der ethisch-pädagogische Impetus, der in einer solchen Theologie steckt. Keiner darf sich verweigern, wenn es um die Beseitigung von Unrecht und Ungerechtigkeit geht. Wie die Geschichte im einzelnen abläuft und wie lange sie letztendlich dauern wird, liegt entscheidend in der Verantwortung jedes einzelnen Menschen. Stellt der Mensch sich gegen Gott, bewirkt er damit nur eine Verlängerung seiner Misere; das aber könne auf Dauer niemand ernsthaft wollen. Der universale Heilsprozeß kommt erst dann an sein Ziel, wenn jedes einzelne Vernunftwesen sich Gott zuwenden und erlösen lassen will. Christi „Werk (der Erlösung) ist unvollkommen, solange ich unvollkommen bleibe“ (in Lev. hom. 7, 2). Und wieder riskiert Origenes eine irritierende Aussage, diesmal im Bereich der Christologie, um aufzurütteln und anzuspornen: „Auch jetzt noch trauert mein Erlöser über meine Sünden. Mein Erlöser kann sich nicht freuen, solange ich in meiner Sündigkeit verbleibe“ (ebd.).²⁸ Solange das der Fall ist, wird der Logos in so vielen Anläufen (Weltperioden), wie eben nötig sein werden, nicht aufhören, jeden Einzelnen zur Umkehr zu rufen, bis alle, auch der Teufel, dem Ruf folgen.

Man mag eine solche Hoffnung für realistisch oder für unrealistisch hal-

²⁸ G. Müller, Bibliographie zur Apokatastasis-Frage, in: *ders.*, Identität und Immanenz. Zur Genese der Theologie von David Friedrich Strauß. Eine theologie- und philosophiegeschichtliche Studie, Darmstadt 1968, (321–338) 325 Anm. 2, vermutet hinter solchen Gedanken indirekten oder auch unmittelbaren indischen Einfluß auf Origenes, dessen Apokatastasis-Spekulation generell im Bodhisattva-Ideal des Mahayana-Buddhismus „vermutlich das älteste religionsgeschichtliche Vorbild“ hat.

ten. Jedenfalls sollte klar sein, daß die Aussicht auf Heil für alle, die an die Bedingung gekoppelt ist, daß alle mitmachen, nicht jede Moral untergräbt, sondern einen geradezu leidenschaftlichen Appell an die Freiheit jedes einzelnen Menschen impliziert, sich zu bekehren und den Glauben in gelebte Praxis umzusetzen. „Die Herrschaft der Gerechtigkeit soll in uns eine ewige Herrschaft sein. Wir wollen nicht wieder zur Herrschaft des Todes fliehen, aus der befreit wir zur Herrschaft des ewigen Lebens gelangt sind, damit die Gnade in uns durch die Gerechtigkeit herrsche im ewigen Leben durch Jesus Christus, unseren Herrn (vgl. Röm 5,21)“ (in Rom. comm. V 7).²⁹ Der eingangs angesprochene biblische Aufruf zum Tun des Glaubens ist hier radikal ernst genommen.

IV.

Das ist zweifellos eine anspruchsvolle Ethik, und ein Vorbehalt, der öfter gegen sie geltend gemacht wird, folgt ihr auf dem Fuße: Das sei ein Ethos nur für Leute, die reifer und weiter sind im Glauben als die vielen einfachen Christen und mit solchen Gedanken in der rechten Weise umgehen könnten. Die Masse der Gläubigen sei mit derartigen Ansprüchen jedoch überfordert und mißbrauche das in Aussicht gestellte Heil zu moralischer Laxheit. Konsequenterweise habe Origenes die Hoffnung auf Rettung aller nur Eingeweihten mitgeteilt.³⁰ Ist Origenes' Moraltheologie elitär oder gar esoterisch?

Manches klingt so. Wiederholt weist Origenes darauf hin, daß es sich bei der Erlösung aller um ein Geheimnis handle (in Rom. comm. VIII 12; in Hier. hom. 14, 18), das in der Bibel in dunklen Ausdrücken verborgen sei, zugänglich nur den Verständigen. Das Geheimnis der Aussage des Paulus, Unzüchtige, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Trunkenbolde, Lästere und Räuber werden das Gottesreich nicht erben (1 Kor 6,9f.), „muß verborgen sein, damit die Menge (δ πολὺς – der Massenschicht, der Durchschnittschrist) den Mut nicht verliere und in Unwissen-

²⁹ Übersetzungen von Texten aus dem Römerbriefkommentar sind entnommen: *Th. Heither*, Origenes. Römerbriefkommentar, 6 Bde. (FC 2/1–6), Freiburg/Br. u. a. 1990–1999.

³⁰ Vgl. *Stahelin*, Wiederbringung 7: „Jedenfalls aber war er (sc. Origenes) nicht der Meinung, daß die Wiederbringung öffentlich verkündet werden solle; vielmehr solle sie mit Schweigen umhüllt werden, und die Unvollkommenen hätten die Drohung der ewigen Verdammung nötig, damit sie nicht gleichgültig würden.“ In diesem Sinn auch *F. H. Kettler*, Neue Beobachtungen zur Apokatastasislehre des Origenes, in: *H. Crouzel – A. Quacquarelli* (Hg.), *Origeniana Secunda* (QVetChr 15), Rom 1980, (339–348) 342; *Breuning*, Apokatastasis 26 mit Anm. 21; *von Baltasar*, Apokatastasis 175–178. 179f.; *van Laak*, Allversöhnung 40; *H. Strutwolf*, Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes (FKDG 56), Göttingen 1993, 326f. 344. 364f. Ein vehementes Plädoyer für die esoterische Origenes-Interpretation hält *F. H. Kettler*, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (BZNW 31), Berlin 1966 (zur Eschatologie: ebd. 11. 23f.). – Gegen solche Auffassungen wendet sich *E. Junod*, Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?, in: *E. Mühlenberg – J. van Oort* (Hg.), *Predigt in der Alten Kirche*, Kampen 1994, (50–81) 77–81.

heit über die wirklichen Dinge das Ableben nicht wie ein Ausruhen, sondern wie eine Strafe erwarte“ (in Hier. hom. 20,3). „Da der Geist das für die große Masse der künftigen Leser der Schrift Passende zubereiten will, so spricht er deshalb weise von furchtbaren Dingen in dunklen Ausdrücken, um diejenigen einzuschüchtern, die sich nicht anders von der Fülle ihrer Sünden befreien und bekehren können“ (c. Cels. V 15). „Denn diese bewegt die Furcht vor den angekündigten Strafen, sich dessen zu enthalten, was unter Strafe gestellt ist, und treibt sie zu dem Vorsatz, die christliche Religion mit ganzem Herzen anzunehmen“ (ebd. III 78). Die Bibel empfehle „die Furcht vor der Gottheit ... als nützlich für die große Menge allen denen ..., die noch nicht imstande sind, das, was um seiner selbst willen gewählt zu werden verdient, zu erkennen und zu erwählen als das höchste Gut, das alle Verheißungen übertrifft“ (ebd.). Paulus spreche demgemäß in Röm 5,19 von „vielen“, die in Christus erlöst werden, nicht wie in 5,12 von „allen“, „um die verborgeneren Geheimnisse zu verhüllen“, denn „durch die Gewißheit einer derartigen Verheißung würde er wohl die zur Nachlässigkeit verleiten, denen es nützt, unter der Furcht zu sein“ (in Rom. comm. V 5). „Denn zu dem, was darüber hinausliegt, in der Belehrung emporzusteigen, ist nicht vorteilhaft, weil es Leute gibt, die kaum durch die Furcht vor der ewigen Strafe zurückgehalten werden, sich tief in die Flut der Sünde und in die Übel zu stürzen, welche die Sünde zur Folge hat“ (c. Cels. VI 26; vgl. in Mt. comm. ser. 16).

So elitär und esoterisch solche Aussagen klingen, so wenig wollen sie es sein. Dagegen spricht schon der eingangs angesprochene gemeinchristliche Grundsatz, den Origenes mit allem Nachdruck verteidigt. Gegen Platoniker (Platon, Tim. 28 c 3–5, aufgegriffen zum Beispiel von Apuleius, Platon. dogm. I 191, und Albinus bzw. Alcinous, didasc. 27,1) und Gnostiker (nach Irenäus, adv. haer. III 5,1), die die Wahrheit für wenige Auserwählte reservieren, hält er wie schon vor ihm Irenäus (ebd. 5,2) und Klemens von Alexandrien (paed. I 30,2; 31,2) an der Überzeugung fest, daß das Christentum eine Wahrheit und ein Heil bringt, die prinzipiell allen zugänglich und vermittelbar sind (princ. IV 1,1 f.; c. Cels. III 54; VII 60f.). Weiterhin ist zu fragen, ob die esoterisch klingenden Stellen richtig interpretiert sind, wenn man sie so klassifiziert. Zieht man noch andere Äußerungen über den Effekt von Drohreden hinzu, wird klar, daß Origenes etwas anderes im Blick hat. Da gibt es zum einen Menschen, bei denen nur die Drohung mit Strafe hilft, um sie zu einem anständigen Leben zu bringen (c. Cels. V 15). Daneben aber gibt es solche, die sich davon kaum beeindruckt lassen und sich trotzdem in alle erdenklichen Sünden stürzen (ebd. VI 26). Eine Drohung zeigt also nicht immer Wirkung. So überrascht es nicht, wenn Origenes die Wirksamkeit von Strafandrohungen einmal direkt in Frage stellt: Ist der eigentliche Sinn der Drohung nicht durchschaubar, erzeuge sie nur Entmutigung (in Hier. hom. 20,3), zumal jeder irgendeine Sünde hat und also jeder mit Strafe rechnen muß (ebd. 20,3.9). Solche Überlegungen sind nicht Esoterik,

sondern eine ausgesprochen nüchterne und realistische Beurteilung der möglichen Wirkungen von Strafandrohungen.

Der dritte und wichtigste Grund dafür, daß Origenes' Ethik zwar anspruchsvoll, aber weder esoterisch noch elitär sein will, ist der, daß Origenes nicht verschiedene Morallehren für verschiedene Klassen von Christen entworfen hat. Realistischerweise nimmt er die Unterschiede zwischen den Christen, was Tempo und Niveau ihres moralischen und geistigen Fortkommens betrifft, zwar ernst: „Einige eilen voraus und streben rascher zur Höhe, andere folgen in kurzem Abstände, und wieder andere weit hinten; und so gibt es zahllose Stufen von Fortschreitenden, die aus der Feindschaft zur Versöhnung mit Gott kommen“ (princ. III 6,6). Gregor von Nyssa greift diese Vorstellung auf und verstärkt die Dynamik, die in ihr steckt, indem er die „zahllosen Stufen“ durch weitere Verfeinerung ausmalt: „Der eine steht gerade erst am Anfang des besseren Loses, weil er gleichsam aus dem Abgrund seines Lebens, das von Bosheit bestimmt war, zur Partizipation an der Wahrheit emportauchte; dem anderen ist dank seiner Bemühung auch schon eine Zugabe des Besseren zuteil geworden. Wieder ein anderer wuchs durch das Verlangen nach dem Guten zu mehr heran, der nächste befindet sich in der Mitte des Aufstiegs zum Hohen, ein weiterer eilte auch über die Mitte bereits hinaus. Einige gibt es wieder, die sich auch darüber erhoben, andere überholten auch jene, und über diese hinaus strengen sich wieder andere zum Lauf nach oben an. Und Gott nimmt – alles in allem – einen jeden in dem ihm eigenen Status an ...“ (in Cant. hom. XV).³¹ Nicht alle sind also gleich weit. Aber alle sind auf dem gleichen Weg zum gleichen Ziel. Aufgrund dieser grundsätzlichen Gleichheit der Chancen und Möglichkeiten aller Menschen vor Gott hat Origenes den Esoterismus, den er mit seiner anspruchsvollen Theologie unausweichlich pflegte, ständig zu durchbrechen gesucht und den Versuch unternommen, wirklich jedem klar zu machen, worum es in Wahrheit geht.

Wie dieser Versuch ausgefallen ist, erfahren wir aus den letzten beiden der zwanzig in nur einer Handschrift³² griechisch erhaltenen Jeremiahomilien, die für Origenes' Ansichten über die Sündenstrafen äußerst aufschlußreich sind, für die Eschatologie insgesamt aber nur selten berücksichtigt werden, weil ihr Hauptthema ein ganz anderes ist. In dessen Rahmen kommen allerdings einige wichtige eschatologische und ethische Überlegungen vor, die reichlich komplex mit dem Hauptthema verquickt und nur zu begreifen sind, wenn man dieses kennt. Deshalb dazu kurz einige Hinweise.

³¹ Übersetzung: F. Dünzl, Gregor von Nyssa. Homilien zum Hohenlied, 3 Bde. (FC 16/1–3), Freiburg/Br. u. a. 1994, 813, besprochen von *dems.*, Braut und Bräutigam. Die Auslegung des Canticum durch Gregor von Nyssa (BGBE 32), Tübingen 1993, 250f.

³² Scorialensis Ω III 19 membr. saec. XI/XII in 4° fol. 208^v–326^v, seit 1576 in der Bibliothek des Eskorial in Madrid (zuvor in Besitz eines Don Diego Hurtado de Mendoza); Abschrift davon: Vaticanus gr. 623 chart. saec. XVI p. 281–475.

Der Bibelvers, den Origenes in diesen beiden Predigten vor allem auslegt, stellt ihn vor ungewöhnliche Schwierigkeiten. „Du hast mich getäuscht, Herr, und ich ließ mich täuschen“, klagt der Prophet Jeremia (Jer 20,7). „Gott – täuscht? Wie ich das erklären soll, weiß ich nicht“, sagt Origenes als erstes (in Hier. hom. 19, 15). Stark verkürzt sieht seine Erklärung so aus: Im Rahmen der antiken Tradition der nützlichen Täuschung – meist spricht man von Nutzlüge – macht Origenes sich die für den konventionellen Gottesbegriff unmögliche biblische Aussage, Gott täusche den Menschen, so verständlich, daß es sich bei einem Betrug Gottes um einen pädagogisch motivierten Scheinbetrug handle, der in Wahrheit darauf ziele, dem Kind, das der Mensch vor Gott ist, gleichsam auf einem Umweg eine Erkenntnis zu vermitteln, die es auf direktem Wege noch nicht hätte begreifen können oder sogar abgelehnt hätte (ebd. 19, 15; 20, 3). Erwachsen geworden, durchschaut der Mensch den Trick, dankt wie Jeremia Gott für die heilsame Täuschung und bittet sogar um eine solche, wenn sie ihm nützlich ist (ebd. 20, 3.4). Um ein Mißverstehen dieser riskanten Gedanken zu verhindern, weise ich ohne weitere Ausführung darauf hin, daß sie nicht moralisch bewertet werden dürfen, sondern es erkenntnistheoretisch um die Struktur menschlicher Wahrheitsfindung geht, die unvermeidlich immer wieder über Irrtum und Umweg führt und die sich Gott sozusagen zunutze macht, um dem Menschen Wahrheit zu vermitteln.³³

Zur Erläuterung dieser Überlegungen recurriert Origenes auf ein paar Beispiele. Wie durch eine Täuschung, so erziehe Gott als Vater das Kind Mensch auch durch seinen Zorn, seinen Unmut, seine Reue (ebd. 20, 1 f.) – oder eine Drohung (ebd. 20, 3). In dieser Reihe kommt Origenes auf die Bestrafung mit „ewigem Feuer“ zu sprechen, die dem Sünder angedroht wird, und schärft sie mit allem Nachdruck ein (ebd. 19, 15). Seine Zuhörer sollen sie nicht auf die leichte Schulter nehmen. Kindern würden nämlich andere, und zwar leichtere Strafen angedroht als Erwachsenen. Verglichen mit den Menschen, die unter dem Gesetz lebten, sind die Christen Erwachsene. Deshalb werden ihnen härtere Strafen angedroht, statt der Steinigung das ewige Feuer, in dem schon der brennen wird, der seinen Bruder einen Toren heißt (vgl. Mt 5, 22). Vor Gott und im Blick auf die ewige Seligkeit sind aber auch die Christen noch Kinder und müssen Erwachsene erst noch werden. Mit der Relation Kinder – Erwachsene schiebt Origenes auch die Relation leichtere – härtere Strafen eine Stufe weiter und kommt zu der oben schon angesprochenen Steigerung der Bestrafung mit ewigem Feuer ins nicht mehr Vorstellbare. Unter den verschärften Anforderungen des Evangeliums, das schon mit ewigem Feuer droht, wenn man einen anderen be-

³³ Nähere Überlegungen hierzu bei A. Fürst, Augustins Briefwechsel mit Hieronymus (JAC.E 29), Münster 1999, 38–40. 65–71. – Daniélou, Origène 276, entdeckt dahinter eine rabbinische Tradition, doch beruht das auf einem Mißverstehen von in Hier. hom. 20, 2, wo Origenes zwar eine jüdische, allerdings anders akzentuierte Exegese von Jer 20, 7 referiert; seine Deutung als pädagogische Täuschung ist jedoch seine eigene Auslegung, wie er selbst sagt (ebd. 20, 3).

schimpft, müssen schwerere Sünden mit noch undenkbar viel härteren Strafen rechnen (ebd.).

Aufgrund dieser scharfen Aussagen Origenes' Ansichten über die Hölle doch als orthodox ausgeben zu wollen, was tatsächlich versucht worden ist, und zwar seltsamerweise von einem Origeneskennner wie Henri de Lubac³⁴, stellt nicht nur diesen Text, sondern den ganzen Origenes auf den Kopf. Richtiger ist schon die Auffassung, Origenes täusche hier seine Zuhörer im Sinn einer heilsamen Täuschung, wie er sie gerade am Beispiel von Jer 20,7 erläutert hat, um die im Glauben noch Unmündigen auf die rechte Bahn zu bringen.³⁵ Doch wird diese Deutung dem Text auch nicht gerecht. Wir hätten dann ja Predigten vor uns, in denen Origenes seine Zuhörer angeblich täuscht, ihnen gleichzeitig aber nicht nur klarmacht, daß er das tut, sondern auch noch ausführlich erklärt, um was für eine Art von Täuschung es sich handelt und welchem Zweck sie dient. Das wäre grotesk. Man muß schon ein gutes Stück genauer hinschauen, um zu sehen, was Origenes hier tatsächlich beabsichtigt.

Im Duktus seiner Darlegung merkt man sofort, wie Origenes die Drohung mit ewigem Feuer und noch schlimmeren Strafen versteht: als pädagogisches Mittel, um das Kind Mensch zu erziehen. Das ist der (platonische) Sinn allen Strafens bei Origenes, auch der Bestrafung mit ‚ewigem‘ Feuer (princ. I 6,3; II 3,7; 10,4–6; III 5,8; in Num. hom. 8,1; in Hiez. hom. 1,2f.; orat. 29,15; in Rom. comm. VIII 12; c. Cels. V 15).³⁶ Wie die Zuhörer auf die Drohung mit Strafe reagieren können und sollen, macht Origenes am Beispiel der Niniviten klar. Gott ließ ihnen durch Jona die Zerstörung ihrer Stadt ankündigen (vgl. Jon 3,4), nahm auf ihre Buße hin aber davon Abstand. Das ist ein Beispiel für das, was Origenes sich unter einer heilsamen Täuschung Gottes mittels einer Strafandrohung vorstellt. Die Niniviten wurden gerettet, weil sie sich täuschen ließen. Hätten sie die Drohung ignoriert, wäre sie sogleich wahr geworden. Sich täuschen zu lassen, war also heilsam für sie (in Hier. hom. 19,15; 20,3). Von der Androhung ewiger Strafe für die Sünden gilt dasselbe. Nimmt man sie als Täuschung auf die leichte Schulter und sündigt ungeniert, tritt unausweichlich ein, was ange-

³⁴ Vgl. *H. de Lubac*, „Du hast mich betrogen, Herr!“ Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7, übersetzt von *H. U. von Balthasar*, Einsiedeln 1984, bes. 48–57. 83–97.

³⁵ So *J. W. Trigg*, Divine Deception and the Truthfulness of Scripture, in: *C. Kannengiesser – W. L. Petersen* (Hg.), Origen of Alexandria. His World and His Legacy, Notre Dame/Indiana 1988, (147–164) 162.

³⁶ Diesen bekannten Aspekt erörtern insbesondere *G. Anrich*, Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer, in: *Theologische Abhandlungen für H. J. Holtzmann*, Tübingen – Leipzig 1902, 95–120; *C.-M. Edsman*, Le baptême de feu (ASNU 9), Leipzig – Uppsala 1940, 1–15; *H.-J. Horn*, Die ‚Hölle‘ als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes, in: *JAC* 11/12 (1970) 55–64; *W. C. van Unnik*, The „Wise Fire“ in a Gnostic eschatological vision, in: *P. Granfield – J. A. Jungmann* (Hg.), *Kyriakon*. FS J. Quasten, Münster 1970, I (277–288) 281f. 285; *H. Crouzel*, L'exégèse origénienne de 1 Cor 3,11–15 et la purification eschatologique, in: *J. Fontaine – C. Kannengiesser* (Hg.), *Epektasis*. FS J. Daniélou, Paris 1972, 273–283; *P. Nautin*, Origène. Homélie sur Jérémie I (SC 232), Paris 1976, 172–179.

droht ist. Läßt man sich täuschen wie Jeremia und die Niniviten, dann lernt man dazu und wird erwachsen vor Gott.

Zu einfach darf man sich diesen Reifungsprozess aber nicht vorstellen oder machen. Origenes weist ausdrücklich auf die Gefahr hin, die zu frühe und zu rasche Einsichten in sich bergen. „Wieviele aber von denen, die man für weise hielt, sind, nachdem sie die Wahrheit hinsichtlich der Bestrafung herausgefunden und dabei freilich auch den Sachverhalt der Täuschung überdacht hatten, in eine schlechtere Lebensweise hineingeraten“ (ebd. 20, 4). Denn „zuweilen ist eine allzu rasche Heilung nicht zum Besten der Behandelten, falls diese aus eigener Verantwortung in Schwierigkeiten geraten sind und dann ganz leicht von diesen Schwierigkeiten befreit würden; denn sie würden das Übel als ein leicht heilbares für gering achten, sich ein zweites Mal nicht hüten hineinzugeraten, und so wieder in dasselbe Übel verfallen.“ Jesus habe deshalb zu den „Menschen draußen“ in Gleichnissen geredet (vgl. Mk 4, 11), „damit sie sich nicht allzu rasch bekehrten und geheilt würden, indem sie Vergebung erlangten, dann die Verwundungen der Schlechtigkeit als harmlos und leicht heilbar unterschätzten und aufs neue und noch schneller in sie verfielen“ (princ. III 1, 17). Gott täuscht das Kind Mensch, um es zu schonen und allmählich auf die Wahrheit vorzubereiten, zu der man sich nur richtig verhalten kann, wenn man wirklich erwachsen geworden ist (in Hier. hom. 19, 15). Besser sei es also, sich täuschen zu lassen und das Richtige zu tun, als sich nicht täuschen zu lassen und falsch zu reagieren (ebd. 20, 4). Der Mensch muß reif genug werden, um mit der „Wahrheit über die Strafen“ (ebd.) verantwortungsvoll umgehen zu können.

Man wird Bedenken haben, ob alle Zuhörer in Origenes' Gemeinde den oft verschlungenen Pfaden seiner gewagten Gedanken folgen konnten. Über den konkreten Effekt einer solchen Predigt kann man im Grunde nur mehr oder weniger müßige Spekulationen anstellen.³⁷ Das ist aber auch nicht so wichtig. Entscheidend ist der ethische Anspruch, mit dem Origenes jeden Christen konfrontiert. Seine Gedanken über Sünde und Strafe, Schuld und Sühne, Heil und Erlösung sind ein einziger Appell, im Glauben erwachsen zu werden. Ohne jede Einschränkung oder Verschleierung beschreibt er die Hoffnung, die der Christ haben darf: Jeder hat eine Chance auf Erlösung, jeder darf damit rechnen, daß seine Existenz nicht zum Scheitern verurteilt ist. Gleichzeitig schärft er eindringlich den Einsatz ein, den diese Hoffnung erfordert, und warnt davor, ihre Realisierung durch Fehlverhalten immer wieder aufzuschieben. Zu den Aufgaben des Predigers gehört nach Origenes, „die Zuhörer dazu zu bestimmen, mit aller Kraft die Handlungen zu meiden, welche die Strafen zur Folge haben“ (c. Cels. VIII 48). Diese Pädagogik lebt aus einem enormen Vertrauen in jeden Menschen,

³⁷ Das hat zuletzt getan: C. Marksches, „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...“? Erwägungen zu Absicht und Wirkung der Predigten des Origenes, in: ZThK 94 (1997) 39–68.

sich zum Guten reizen und locken zu lassen. „Die Güte Gottes reizt, wie es seinem Wesen entspricht, und lockt alles hin zu dem seligen Ende, wo dahinfällt und ‚flieht Schmerz und Trauer und Seufzen‘ (vgl. Jes 35, 10)“ (princ. I 8, 3). Unverdrossen und engagiert hat Origenes unablässig die Menschen umworben, sich nicht länger wie unmündige Kinder zu benehmen, die ihre Freiheit infantil mißbrauchen und sich damit immer nur neu schaden, sondern reife Erwachsene zu werden, die im Bewußtsein ihrer Verantwortung für sich und für andere die von Gott durch seinen Logos ständig eröffnete Möglichkeit zu ergreifen versuchen, an der Veränderung zum Besseren mitzuarbeiten.

V.

„Laßt uns erwachsen werden!“ Diesen adhortativen Aufruf, in den der Prediger sich selbst miteinschließt, kann man über die im Vorangehenden erörterten ethischen Aspekte der Eschatologie des Origenes stellen. Es handelt sich nicht um ein Zitat aus Origenes. Er ist vielmehr aus einem seiner Texte gewonnen, mit dem das Fazit gezogen werden kann. Origenes beendete die erste der beiden Predigten über Jer 20, 7 wie folgt: „Fürchte auch du, solange du noch Kind bist, die Drohungen, damit du nicht das, was über die Drohungen hinausgeht, erleiden mußt: die ewigen Strafen (vgl. Mt 25, 46), das nie erlöschende Feuer (vgl. Mk 9, 43; Mt 3, 12; Lk 3, 17) oder vielleicht etwas Schlimmeres als dieses, – das, was denen, die größtenteils wider die rechte Vernunft gelebt haben, aufgespart ist. Die Erfahrung all dieser Dinge mag uns immerdar erspart bleiben. In Jesus Christus mögen wir vielmehr als Erwachsene die Berechtigung für die himmlischen Feste erlangen, für das geistige Paschamahl, das dort in Christus Jesus gefeiert wird“ (in Hier. hom. 19, 15).