

STREIT UM ORIGENES

Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zur Apologie für Origenes
des Pamphilus von Cäsarea

Dissertation

am Fachbereich Philosophie, Geschichte, Geographie, Religions- und
Gesellschaftswissenschaften
der Universität – Gesamthochschule – Paderborn

vorgelegt von
Georg Röwekamp

September 2004

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	5
TEIL A: UNTERSUCHUNG	
I ALEXANDRIA UND CÄSAREA	
1. Alexandria	8
2. Cäsarea	12
II ORIGENES	
1. Leben – bis zur Übersiedelung nach Cäsarea	16
2. Wirken in Cäsarea	24
3. Früher Streit um Origenes	27
III PAMPHILUS VON CÄSAREA	
1. Leben	34
2. Die Entstehung der Apologie	40
IV RUFIN VON AQUILEIA	
1. Neuer Streit um Origenes	47
2. Das Leben des Rufin und die Übersetzung der Apologie	59

V ZUM INHALT DER APOLOGIE

1. Das Vorwort des Rufin	63
2. Der Einleitungsbrief des Pamphilus (<i>apol.</i> 1-21)	65
3. Die eigentliche Apologie (<i>apol.</i> 22-188)	70
Die Auflistung der kirchlichen Verkündigung (<i>apol.</i> 22-37)	70
Der Vater (<i>apol.</i> 38-43)	72
Der Sohn (<i>apol.</i> 44-64)	73
Der heilige Geist (<i>apol.</i> 65-82)	80
Die Wahrheit der Schrift und der christlichen Religion (<i>apol.</i> 83-86)	86
Die Liste der Vorwürfe gegen Origenes (<i>apol.</i> 87)	87
Zum 1. Vorwurf: Die Geburt des Sohnes aus dem Vater (<i>apol.</i> 88-100)	91
Zum 2. Vorwurf: Die Zeugung des Sohnes (<i>apol.</i> 101-107)	101
Zum 3. Vorwurf: Die Gottheit Christi (<i>apol.</i> 108-111)	107
Zum 4. Vorwurf: Die wirkliche Menschheit des Erlösers (<i>apol.</i> 112-114)	111
Zum 5. Vorwurf: Die Einheit Christi und die Seele Christi (<i>apol.</i> 115-121)	116
Zum 6. Vorwurf: Die allegorische Schriftauslegung (<i>apol.</i> 122-126)	121
Zum ersten Teil des 7. Vorwurfs: Die Auferstehung (<i>apol.</i> 127-149)	126
Zum zweiten Teil des 7. Vorwurfs: Die Bestrafung der Sünder (<i>apol.</i> 150-158)	135
Zum 8. Vorwurf: Die Seele (<i>apol.</i> 159-172)	139
Zum 9. Vorwurf: Die Seelenwanderung (<i>apol.</i> 173-188)	144
Die Herkunft der Vorwürfe	151
4. Das Nachwort des Rufin: Über die Fälschung der Bücher des Origenes	154

VI ORIGENES – EIN HÄRETIKER ?

1. Der weitere Verlauf des Streits	160
2. Warum und wie Origenes zum Häretiker (gemacht) wurde	164

TEIL B: ÜBERSETZUNG

Das Vorwort des Rufin	169
Der Einleitungsbrief des Pamphilus	172
Die Apologie	180
Das Nachwort des Rufin: Über die Fälschung der Bücher des Origenes	242

LITERATURVERZEICHNIS

Quellen	254
Sekundärliteratur	262

EINLEITUNG

Origenes ist eine der umstrittensten Persönlichkeiten der Kirchengeschichte. Vor allem die Bewertung seiner Theologie war immer wieder und ist bis in die Gegenwart hinein strittig. Mindestens zwei große, „Origenistenstreit“ genannte Auseinandersetzungen gab es bereits in der Alten Kirche. Insbesondere die Verurteilung von 15 „origenistischen“ Thesen durch das fünfte ökumenische Konzil von 553 stempelte den Theologen für lange Zeit zum Häretiker.¹

Erst in der frühen Neuzeit gab es dann erneut Versuche, ihn zu rehabilitieren. Besonders hervorgeraten hat sich hier Giovanni Pico della Mirandola.² Im 20. Jahrhundert befruchteten Teile des origenischen Denkens nicht nur den theologischen Aufbruch in Frankreich und Deutschland, der mit den Namen Henri de Lubac, Jean Danielou, Hugo und Karl Rahner sowie Hans Urs von Balthasar verbunden ist, sondern auch Origenes selbst wird seitdem neu bewertet.³

Nur selten ist dabei jedoch die Verteidigungsschrift des Pamphilus von Cäsarea für Origenes herangezogen worden, die die erste Schrift dieser Art überhaupt darstellt, und die Origenes schon Anfang des 4. Jahrhunderts gegen zahlreiche Vorwürfe, die im Umlauf waren, in Schutz nahm. Erhalten ist zumindest das erste Buch dieser Apologie in der Übersetzung des Rufin von Aquileia, der ebenfalls ein Verteidiger origenischer Theologie war.

Eine erste ausführlichere Würdigung erfuhr diese Apologie durch Pierre Nautin, der sie allerdings mit einer bei Photius erwähnten anonymen Apologie identifizierte und so ihren ursprünglichen Aufbau rekonstruieren wollte.⁴ Rowan Williams hat sie schließlich erstmals zumindest teilweise inhaltlich analysiert und v.a. versucht, die Rolle Rufins bei der Übersetzung näher zu bestimmen.⁵

¹ Vgl. zu den Verurteilungen des Origenes Crouzel, *Les condamnations* und ders. *Origène e l'origenismo*; zur allgemeinen Charakteristik auch Simonetti, *La controversia origeniana*.

² Vgl. Crouzel, *Pic*; Schär, *Nachleben des Origenes*.

³ Den Anfang machte im deutschen Sprachraum 1931 die Arbeit von Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, die Origenes nicht in erster Linie als (häretischen) Dogmatiker sah, sondern als Mystiker; dem folgte 1938 die Anthologie *Geist und Feuer* von Hans Urs von Balthasar, die zeigen wollte, wie reich und tief das Denken des Origenes war. Über die wichtigsten Arbeiten zu Origenes der letzten Jahre informiert v.a. Lies, *Origenesforschung*.

⁴ Vgl. Nautin, *Origène* 99-153.

⁵ Vgl. v.a. Williams, *Arius* 131-137 und ders., *Damnosa haereditas*.

Erst 2002 erschien eine kritische Ausgabe, betreut von René Amacker und Éric Junod, die eine sichere Textgrundlage für die weitere Forschung bietet.⁶ Nachdem bereits im Vorfeld mehrere Aufsätze der beiden Forscher zu zentralen Fragen erschienen waren (und die These von Nautin, die Schrift sei mit einer anonymen, von Photius erwähnten Apologie identisch, zurückgewiesen worden war⁷), bietet die Ausgabe nun zusätzlich eine literarische Analyse und behandelt alle wesentlichen philologischen Fragen.

Die folgende Untersuchung ist vor allem an der theologiegeschichtlichen Einordnung der Schrift interessiert. Der erste Teil stellt sie in den Zusammenhang der origenistischen Streitigkeiten des 3. und 4. Jahrhunderts. Die Analyse der einzelnen Abschnitte und v.a. der zugrunde liegenden Vorwürfe versucht im zweiten Teil, den Standpunkt der Gegner zu bestimmen und die Frage zu beantworten, wie weit jene berechtigt sind. So kann am Ende der Untersuchung zumindest gezeigt werden, wie und warum Origenes zum Häretiker (gemacht) wurde.

Auf die Untersuchung folgt dann die Übersetzung der Apologie und der sie rahmenden Texte des Rufin, die bisher noch nicht ins Deutsche übertragen wurden.

Da das Leben des Origenes und der Streit um ihn eng mit den Städten Alexandria und Cäsarea verbunden ist, soll zu Beginn der lokale Hintergrund dieser Auseinandersetzung kurz beleuchtet werden: In Alexandria hat Origenes seine geistigen Wurzeln, von hierher wird seine Theologie und möglicherweise auch der Streit um sie verständlich. In Cäsarea haben er und sein erster Apologet große Teile ihres Lebens verbracht; hier wurde das Erbe des Origenes gesichert und die Apologie verfasst.

⁶ Pamhile/Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène I* (hrsg., übers. und mit Anm. versehen von R. Amacker/E. Junod = SCh 464), Paris 2002; Pamhile/Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène II* (Étude, Commentaire philologique von R. Amacker/E. Junod = SCh 465), Paris 2002. Vorher war meist nur die Ausgabe von Delarue (1759) greifbar, die in PG 17, 541-632 wieder abgedruckt worden war. Nur von Vorwort und Nachwort gab es seit 1961 eine kritische Ausgabe von M. Simonetti (CCL 20, 7-17; 232-234).

⁷ Vgl. dazu unten und v.a. Junod, *L'Apologie pour Origène par Pamphile et Eusèbe* und Bienert, *Die älteste Apologie*.

TEIL A

UNTERSUCHUNG

I ALEXANDRIA UND CÄSAREA

1. Alexandria

Alexandria ist die erste von Alexander dem Großen geplante Stadt; die Stadtgründung erfolgte während seines Ägyptenaufenthaltes im Winter 332/31 v. Chr. Der ägyptische Name der Stadt war Rakote („von Ra gebaut“) und leitete sich von einem Gehöft auf dem späteren Stadtgebiet ab. Sie wurde nach Plänen des Rhodiens Deinokrates auf der Nehrung zwischen Mareotissee und dem Meer, gegenüber der vorgelagerten Insel Pharos, errichtet. Die Ptolemäer bauten sie zur Hauptstadt des Landes aus. Die griechische Stadt wurde bis weit in die christliche Zeit dennoch nicht als Teil Ägyptens empfunden, sondern *Alexandria ad Aegyptum* genannt. Doch gab es von Anfang an einen ägyptischen Stadtteil, und zumindest in den unteren Schichten kam es auch zu einer Vermischung der Bevölkerungsgruppen. Schon im 1. Jahrhundert v. Chr. dürfte die Bevölkerungszahl bei einer Million Einwohnern gelegen haben.⁸ In römischer und byzantinischer Zeit war Alexandria der Ausfuhrhafen für die so wichtigen Getreidelieferungen in die Hauptstädte. Die Stadt selbst wurde über den Nil mit Waren versorgt, mit dem sie über ein Kanalsystem und den Mareotissee verbunden war. Archäologisch ist allerdings vom antiken Alexandria wegen der ständigen Überbauung nur wenig erhalten; in der Regel ist nicht einmal eine Lokalisierung von bestimmten Gebäuden möglich.⁹

Sehr früh, d.h. schon seit der Zeit des ersten Ptolemäers (Ptolemaios Philadelphos, 284-246 v.Chr.), entwickelte sich die Stadt zum Zentrum der Kunst und der Wissenschaft; dieser König war auch der Gründer des Museions mit der berühmten Bibliothek. Nach dem Brand im Jahr 48 v.Chr. trat die Bibliothek des Serapeions an die Stelle der stark reduzierten königlichen Bibliothek. So blieb Alexandria auch in römischer Zeit Zentrum der Wissenschaft, was selbst Theologen wie Origenes zugute kam.¹⁰ Außerdem entwickelte sich Alexandria zum Zentrum eines erneuerten Platonismus. Hier lehrte in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts n.Chr. Ammonius Sakkas, der u.a. die Übereinstimmung von Platon und

⁸ Vgl. zur Gründung der Stadt Grimm, *Alexandria* 18-30 und zum Ganzen Müller, *Alexandria* sowie Fraser, *Ptolemaic Alexandria*.

⁹ Vgl. Schubart, *Alexandria* 271-275.

¹⁰ Zur Bedeutung der Bibliothek vgl. zuletzt Jacob, *Bibliothèque, livre, texte*.

Aristoteles behauptete. Zu seinen Schülern gehörte (wohl neben Origenes) auch Plotin, der Begründer des sogenannten „Neuplatonismus.“¹¹

Das offizielle religiöse Leben war in erster Linie von den Griechen bestimmt; der Zeus Soter krönte auch den 110 m hohen Leuchtturm Pharos, der 299-279 v.Chr. durch Sostratos von Knidos errichtet worden war. Wegen ihrer Gründung durch die Griechen war die Stadt auch nicht mit einem bestimmten ägyptischen Gott verbunden. Der bereits von Ptolemaios Soter (gest. 282 v.Chr.) gepflegte Kult des Serapis stellte in gewisser Weise eine Synthese ägyptischer und griechischer Vorstellungen dar. Auf der gleichen Linie lag die Verehrung der Isis, die sich später über das ganze römische Reich verbreitete.¹²

Juden soll es bereits von Anfang an in der Stadt gegeben haben¹³; spätestens seit frühptolemäischer Zeit lebten sie tatsächlich dort. Sie bildeten eine separate Gruppe in der Stadt, die zwei eigene Stadtviertel bewohnte. An der Spitze des jüdischen „Kommunalverbandes“ (πολίτευμα) stand ein „Ethnarch“, der später durch eine „Gerusia“ abgelöst wurde.¹⁴ Dennoch besaßen die Juden nicht die volle bürgerliche Gleichberechtigung, weshalb es häufiger zu Konflikten in der Stadt kam. Schließlich griff sogar Kaiser Claudius ein und ordnete an, dass die Juden sich bei ihrem derzeitigen Status bescheiden sollten und setzte so deren Emanzipationsbestrebungen ein Ende.¹⁵ Letzlich bewirkte dies einen Umschwung in der Einstellung der Juden zu den Römern, so dass es 115-117 n.Chr. zu einem regelrechten Krieg der Juden gegen die Römer kam¹⁶, an dessen Ende die Kraft des alexandrinischen Judentums gebrochen war.

Geistig war das Judentum von Alexandria durch eine besonders starke Hellenisierungstendenz gekennzeichnet, die eine Synthese biblisch-palästinischer Weisheit und griechischer Philosophie suchte – so z.B. im Buch der Weisheit. Auch die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische erfolgte hier. Ein bedeutender Exponent der Hellenisierung jüdischer Theologie war Philo von Alexandria, der mit seiner allegorischen Auslegung der Schrift das frühe Christentum beeinflusste. Seine Auseinandersetzung mit „Literalisten“ und

¹¹ Vgl. Schubart, *Alexandria* 279f. Zum geistig-religiösen Umfeld, in dem sich auch die Theologie des Origenes entwickelt, vgl. auch Gögler, *Theologie des biblischen Wortes* 39-199.

¹² Vgl. dazu Merkelbach, *Isis regina*, bes. 71-86.

¹³ Vgl. Josephus, *ant.* 19, 281 (4, 259, Niese) und *bell.* 2, 487 (1, 278, Michel/Bauernfeind).

¹⁴ Vgl. Josephus, *ant.* 14, 117 (3, 260f, Niese) und *bell.* 7, 412 (2/2, 148, Michel/Bauernfeind).

¹⁵ Die Darstellung und die Wiedergabe des entsprechenden Edikts bei Josephus, *ant.* 19, 280-285 (4, 259, Niese) dürfte tendenziös sein.

¹⁶ Vgl. u.a. Eusebius, *h. e.* 4, 2 (GCS 9/1, Eusebis 2/1, 300-302).

„Allegoristen“ zeigt allerdings, dass er nur eine Strömung des alexandrinischen Judentums vertrat, welches trotz seines Bezuges auf den gesamten Mittelmeerraum enge Beziehungen zum palästinischen Judentum unterhielt. Doch auch dieser Versuch einer Synthese von Hellenismus und Judentum kam durch die politischen Entwicklungen Anfang des 2. Jahrhunderts n.Chr. an ein Ende. Zumindest was die Hellenisierung des jüdischen Erbes angeht, trat das Christentum das Erbe des Judentums an.¹⁷

Christen waren ebenfalls früh in Alexandria vertreten, auch wenn es keine systematische Mission gegeben hat und frühe direkte Berichte fehlen. Der alexandrinische Judenchrist Apollos (Apg 18, 24-28; 1 Kor 1, 12; 3, 4-11) ist in gewisser Weise der erste Zeuge für das Christentum in der Stadt. Die spätere Tradition brachte den Ursprung der Gemeinde mit Johannes Markus (Apg 12, 25; 15, 37), nach 1 Petr 5, 13 Schüler des Petrus, in Verbindung¹⁸; allerdings sprechen Klemens und Origenes, selbst wenn sie von Johannes Markus berichten, nicht über einen Bezug zu Alexandria.

Das Christentum in Alexandria war von Anfang an durch verschiedene Gruppierungen mit unterschiedlicher Lehre und Struktur geprägt.¹⁹ Hier sind wohl verschiedene Evangelien entstanden (so wahrscheinlich das Ägypterevangelium, das Hebräerevangelium); andere Schriften sind hier ins Griechische bzw. später ins Koptische übersetzt worden. Darunter befanden sich auch so genannte gnostische Evangelien, die eine besondere Form der Aneignung des Christentums bezeugen. Überhaupt fanden sich in Alexandria zahlreiche gnostische Lehrer, so angeblich im 2. Jahrhundert Basilides, der 24 Bücher über das Evangelium geschrieben haben soll.²⁰ Auch der Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom wirkende Valentin soll aus Alexandria gestammt haben²¹; im 3. Jahrhundert waren in jedem Falle Schüler des Valentinianers Herakleon in der Stadt präsent²².

Dabei wird man sich die unterschiedlichen Richtungen nicht als streng voneinander geschiedene Gruppierungen vorstellen dürfen; erst im Laufe der Zeit setzte sich eine klare Trennung zwischen der rechtgläubigen Großkirche und anderen Gruppen durch. Dem

¹⁷ Vgl. zum Ganzen Weiß, *Judentum in Alexandria* und ders., *Begegnung von Antike und Christentum*.

¹⁸ Vgl. erstmals Eusebius, *h. e.* 2, 16 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 140).

¹⁹ Vgl. dazu u.a. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* 49-64.

²⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 4, 7, 3-8 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 308-310).

²¹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 31, 2, 3 (GCS 25, Epiphanius 1, 386f). Marksches, *Valentinus Gnosticus?* 318-331 hält das zumindest nicht für unmöglich.

²² Vgl. Origenes, *comm. in Io.* 20, 20 (GCS 10, Origenes 4, 352). Zur Gnosis in Alexandria vgl. u.a. Marksches, *Valentinianische Gnosis*.

entsprach die Rolle des Bischofsamtes, das sich auch in Alexandria im 2./3. Jahrhundert herausbildete, neben dem sich aber lange freie christliche Lehrer als Kristallisationspunkt von „Gemeinden“ behaupteten, die zuvor möglicherweise deren eigentliche Leiter waren. Die Beziehung dieser Lehrer bzw. der von ihnen geleiteten Schule²³ zu den Bischöfen war dementsprechend nicht immer einfach bzw. klar; manche der Lehrer galten später als häretisch. Diese Lehrer, von denen Pantänus der erste ist, den Eusebius erwähnte²⁴, waren im Gespräch mit anderen Gruppen und dadurch offen auch für außerchristliches Gedankengut; dennoch war schon Klemens im 2. Jahrhundert ein Vertreter der christlichen Hauptrichtung, aus der sich später die Orthodoxie entwickelte.²⁵ Dies gilt in noch größerem Maße für Origenes, dessen Schule vom Bischof anerkannt wurde und zumindest zeitweise eine echte „Katechetenschule“ für die Unterweisung der (neuen) Christen darstellte. Heraklas und Dionysius, Origenes' Nachfolger als Leiter der Schule, wurden später sogar Bischöfe der Stadt. Wichtig ist, dass in der alexandrinischen „Schule“ die Methode der Allegorese, die von griechischen Philosophen bereits zur Auslegung der (homerischen) Mythen und von jüdischen Gelehrten wie Philo zur Auslegung der hebräischen Bibel angewandt wurde, für die christliche Exegese fruchtbar gemacht wurde.²⁶

Von den Christenverfolgungen des 3. und frühen 4. Jahrhunderts war Ägypten und namentlich Alexandria besonders betroffen. In der Verfolgung des Septimius Severus (202 n.Chr.) starb u.a. der Vater des Origenes; gleichzeitig betraf sie direkt die christliche Schule. Auch als im Jahr 248 n.Chr. die Tausendjahrfeier Roms begangen wurde, kam es in Alexandria zu Misshandlungen, Plünderungen und Mord. Und sowohl die decianische und diokletianische Verfolgung forderten Opfer in Alexandria; der letzteren fiel Bischof Petrus I. noch 311 n.Chr. zum Opfer.²⁷

Die Freiheit für die Kirche bedeutete in Alexandria keineswegs eine schnelle bzw. vollständige Christianisierung der Stadt. Noch in der Spätantike war Alexandria ein Zentrum neuplatonischer Philosophie, wofür nicht zuletzt der Name Hypatia steht. Im Gegenteil – die Auseinandersetzungen zwischen Heiden und Christen wurden hier besonders heftig und auch

²³ Zur sog. „Katechetenschule“ vgl. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb*; Hornschuh, *Leben des Origenes* und Scholten, *Katechetenschule* sowie das unten zum Leben des Origenes Gesagte.

²⁴ Vgl. Eusebius, *h. e.* 5, 11, 2 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 452).

²⁵ Vgl. zum Ganzen Chadwick, *Alexandrian Christianity* sowie zuletzt Jakab, *Alexandrie* und Martin, *Origines de l'Alexandrie chrétienne*.

²⁶ Vgl. dazu das unten zum 4. und 6. Vorwurf gegen Origenes Gesagte. Schon die kritische Gesamtausgabe Homers erfolgte in Alexandria durch Aristarchos von Samothrake im 2. Jh. v. Chr.

²⁷ Vgl. dazu Eusebius, *h. e.* 6, 1; 6, 2, 2-4; 6, 41-42, 4; 8, 13, 7 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 518; 518-520; 600-610; 772-774) sowie Guyot/Klein, *Das frühe Christentum* 1, 355f. 382-384.

von christlicher Seite bald mit Gewalt geführt. Spätestens Ende des 4. Jahrhunderts fiel dem christlichen Eifer auch das Serapeion mit der anhängenden Bibliothek zum Opfer – und im 5. Jahrhundert auch eine Philosophin wie die bereits erwähnte Hypatia.²⁸ Die Stellung des Bischofs der Stadt (ab dem 4. Jh. mit dem Titel „Papas/Papst“ ausgestattet) wurde dabei immer stärker, bis er praktisch zum eigentlichen Stadtherrn aufstieg. Zudem stand Alexandria wenig später im Zentrum der dogmatischen Kämpfe um das rechte Verständnis der christlichen Lehre; Auslöser war der Presbyter Arius von der Baukaliskirche, der durch ehemalige Freunde 318 n.Chr. wegen seiner Lehre angezeigt wurde und nach der Verurteilung durch eine Synode unter Bischof Alexander außer Landes gehen musste.²⁹

Auch Origenes war nach einem Konflikt mit seinem Bischof Demetrius aus Alexandria geflohen³⁰ und um 232 n.Chr. nach Cäsarea in Palästina übergesiedelt, wo später auch sein Apologet Pamphilus wirkte.

2. Cäsarea

Kaufleute aus Sidon hatten im 4. Jahrhundert v.Chr. die Siedlung Stratonsturm an der Stelle des späteren Cäsarea gegründet. Im 2. Jahrhundert v.Chr. geriet die Stadt dann in hasmonäische Hand; erstmals ließen sich nun Juden dort nieder. Pompeius übergab nach seiner Eroberung Syriens die Stadtverwaltung der griechischen Bevölkerung und gliederte das gesamte Gebiet der Provinz Syrien ein. Als Augustus die Stadt im Jahr 30 v.Chr. dem Herodes überließ, gründete dieser die Stadt als *Caesarea* neu. In den Jahren 22-9 v.Chr. entstand hier der größte Hafen des östlichen Mittelmeeres.³¹

Nach dem Tod des Herodes wurde Judäa durch dessen Sohn Archelaos regiert; nach dessen Absetzung im Jahr 6 n.Chr. durch die Römer verwaltete ein römischer Prokurator das Gebiet von Cäsarea aus. Zur Unterscheidung von der gleichnamigen Hauptstadt der Gaulanitis (Golan), die der Tetrarch Philippus an einer der Jordanquellen errichten ließ, bürgerte sich für

²⁸ Vgl. dazu Merkelbach, *Isis regina*, bes. 308-334.

²⁹ Vgl. zu Arius, Böhm, *Arius*, zum Ganzen noch einmal Müller, *Alexandria* 255-258.

³⁰ Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 829 weist darauf hin, dass das Ansehen des Origenes in der koptischen Kirche im Gefolge der späteren Verurteilung noch heute so befleckt ist, dass ein Kongress über ihn in seiner Heimatstadt noch heute auf den Widerstand der dortigen Kirche stoßen würde.

³¹ Vgl. Josephus, *bell.* 1, 408-414 (1, 108-110, Michel/Bauernfeind). Vgl. zum Ganzen und zur Anlage der Stadt auch Elliger, *Kaisareia* 1027-1039 sowie McGuckin, *Caesarea* und Holum u.a., *King Herod's Dream*.

die Stadt der Name *Caesarea Maritima* ein. Im Jahr 41 n.Chr. überließ Kaiser Claudius Agrippa I., dem Herrscher über Galiläa und Peräa, auch Judäa und Samaria. Im Jahr 44 n.Chr. starb er im Theater von Cäsarea (vgl. Apg 12, 20-23); daraufhin wurde sein gesamtes Herrschaftsgebiet zur prokuratorischen Provinz Judäa mit Sitz des Prokurators in Cäsarea. Tacitus nannte Cäsarea deshalb *Judaeae caput*.³²

Bereits in den Jahren 58-60 n.Chr. kam es in Cäsarea zu Unruhen, als sich jüdische und syrisch-hellenistische Gruppen um die Vorherrschaft stritten.³³ Wenig später, im Sommer 66 n. Chr., sorgten u.a. diese Streitigkeiten für den Beginn des (ersten) Aufstandes der Juden gegen die Römer. Als alle jüdischen Bewohner der Stadt niedergemetzelt wurden, erhob sich das Volk im ganzen Land.³⁴

Nach Ende des Krieges wurde die Stadt unter Kaiser Vespasian (der hier im Jahr 69 von seinen Legionären zum Kaiser ausgerufen wurde) zur *Prima Colonia Flavia Augusta Caesarea*; die Provinz wurde vom Befehlshaber der in Jerusalem stationierten 10. Legion verwaltet. Nach dem zweiten Aufstand der Juden wurde Rabbi Akiba, der den Anführer Simon bar Kosiba zum messianischen „Bar Kochba“ (Sternensohn) ausgerufen hatte, in Cäsarea hingerichtet. Die Rabbinen brachten den Niedergang Jerusalems und den Aufstieg Cäsareas, das sie als „kleines Rom“ ansahen, zutreffend miteinander in Verbindung.³⁵ Die Provinz Judäa wurde zur Provinz *Syria-Palaestina* umgewandelt – bewusst wurde der Name der „Erzfeinde“ der Juden, der Philister, zur Benennung der Provinz gebraucht. Seit Kaiser Alexander Severus (222-235) war Cäsarea Metropolis der Provinz; der Augustus Maximus Daja (307-312) residierte zeitweise in Cäsarea.³⁶ Bei der Neuaufteilung der Provinzen im Jahr 358 n.Chr. wurde Cäsarea zur Metropolis der Provinz *Palaestina prima*.

Cäsarea war geprägt durch die ethnisch-religiöse Vielfalt der Bevölkerung und zeichnete sich aus durch eine großstädtische Atmosphäre.³⁷ Eine Rechtsschule gab es in Cäsarea seit 212 n.Chr., eine pagane Rhetorenschule seit dem 3. oder 4. Jahrhundert. Gregor von Nazianz studierte dort unter dem Lehrer Thespesius.³⁸ Seit dem Beginn des 3. Jahrhunderts n.Chr. sind in Cäsarea auch rabbinische Schulen bezeugt; als Gründer der ersten Schule gilt Bar Kappara.

³² Vgl. Tacitus, *hist.* 2, 78.

³³ Vgl. Josephus, *bell.* 2, 266-270 (1, 234, Michel/Bauernfeind).

³⁴ Vgl. Josephus, *bell.* 2, 284-292. 457-460 (1, 238. 272-274, Michel/Bauernfeind).

³⁵ Vgl. Bietenhard, *Caesarea, Origenes und die Juden* 9.

³⁶ Vgl. Eusebius, *m. P.* 6, 1; 7, 7; 8, 3 (Sch 55, 138. 143. 145).

³⁷ Vgl. zum Ganzen Levine, *Caesarea*, bes. 57-60 und Winkelmann, *Euseb* 19-26.

³⁸ Vgl. Hieronymus, *vir. ill.* 113 (52, Bernoulli) und Levine, *Caesarea* 59.

Bedeutende Lehrer waren Rabbi Hoschaja (ca. 230-250) und Rabbi Abbahu (Anfang 4. Jh.), der auch Sprecher der Juden in der Stadt war und sich durch Hochschätzung der griechischen Kultur auszeichnete.³⁹ Durch Origenes wurde die Stadt dann auch zu einem Zentrum christlicher Gelehrsamkeit; dabei kam es zeitweise sogar zu einem fruchtbaren Austausch zwischen den Schulen beider Religionsgemeinschaften.⁴⁰

Doch die christliche Geschichte der Stadt hat bereits früher begonnen: Der Apostelgeschichte zufolge war es der „Evangelist“ Philippus, der als erster in Cäsarea gepredigt hat (vgl. Apg 8, 40; 21, 8). Bald nach der Berufung des Paulus wurde hier – ebenfalls nach der Apostelgeschichte – der erste Heide, ein Römer, getauft (vgl. Apg 10). Er wird Kornelius genannt und als Hauptmann der Italischen Kohorte bezeichnet. Diese war aus syrischen Freigelassenen in Rom gebildet worden, ist aber inschriftlich erst 69 n.Chr. in Syrien nachweisbar. Tatsächlich befand sich in den Jahren 6-67 n.Chr. keine aus römischen Bürgern bestehende Einheit in Cäsarea. Anscheinend hat der Autor hier spätere Zustände in die frühere Zeit zurück projiziert.⁴¹ Im Gesamtgefüge der Apostelgeschichte bildet die Szene den Abschluss des Weges, den Petrus von Jerusalem über Lydda und Joppe nach Cäsarea geht und damit im Kleinen die Hinwendung der Gemeinde zur Völkerwelt darstellt. Entsprechend wird in der Szene die Freiheit der Heiden vom Ritualgesetz betont. Im 4. Jahrhundert zeigte man dann den Pilgern das Taufbecken des Kornelius⁴² und das in eine Kirche umgebaute Haus des Hauptmanns⁴³.

Ebenfalls der Apostelgeschichte zufolge wurde Paulus nach seiner Gefangennahme in Jerusalem nach Cäsarea überführt. Dort war er wahrscheinlich in den Jahren 61-63 n.Chr. in milder Haft gehalten worden, bevor er unter dem Prokurator Festus nach Rom gebracht wurde, weil er an den Kaiser appelliert hatte (Apg 23, 23-27, 2). Die Szene wird zum Höhepunkt, auf den alles Bisherige hinzielte. Mit ihr wird im Gesamtkonzept der Apostelgeschichte Cäsarea auch zu dem Ort, an dem nicht nur der erste Römer bekehrt worden ist, sondern wo auch der Weg des Evangeliums nach Rom begann.

³⁹ Vgl. dazu Lapin, *Academies* und zu letzterem Levine, *Caesarea* 81-83 und ders., *R. Abbahu of Caesarea*.

⁴⁰ Origenes spricht häufiger von seinen hebräischen Lehrern. Jüdische Gelehrte in Palästina lernen wohl durch ihn die Werke des Philo kennen und übernehmen einzelne Deutungen der Schrift von Origenes; vgl. Kimelman, *R., Rabbi Yohanan and Origen*. Vgl. zum Ganzen auch Bietenhard, *Caesarea, Origenes und die Juden*, v.a. 10, sowie Lieberman, *Martyrs* 397-402, der die guten Beziehungen zwischen Juden und Christen auch für den Anfang des 4. Jh. belegt.

⁴¹ Vgl. Dormeyer, *Apostelgeschichte* 162.

⁴² Vgl. *itin. Burdig.* 585, 7 (CCL 175, 13).

⁴³ Vgl. Hieronymus, *epist.* 108, 8 (CSEL 55, 313).

Einer späteren Tradition zufolge war Zachäus (vgl. Lk 19, 1-10) der erste Bischof der Stadt⁴⁴, aber historisch gesichert sind die Anfänge einer christlichen Gemeinde erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Eusebius führt seine Bischofsliste der Stadt bis auf Theophilus zurück, der um 190 die Gemeinde leitet. Eusebius berichtet, unter seiner Leitung habe im Jahr 196 eine Synode palästinischer Bischöfe stattgefunden, bei der auch die Bischöfe von Tyrus und Ptolemais anwesend waren. Diese habe den Ostertermin auf den Sonntag nach dem 14. Nisan (dem Tag des Pesachfestes) festgelegt. Damit setzte man sich in Palästina deutlich vom Judentum ab, während andere Kirchen (z.B. in Kleinasien) die alte Tradition noch bewahrten. Der Synodalbrief, von dem Eusebius einen Auszug überliefert, bezeugt zum einen die bedeutende Rolle, die bereits der Bischof von Jerusalem neben dem Bischof der Metropolis spielte, und zum anderen die enge Bindung der palästinischen Kirche an Alexandria.⁴⁵ Ähnliches gilt für einen Brief des Jerusalemer Bischofs Alexander an Origenes, der diese Bindung für die Zeit des Klemens und Pantänus belegt.⁴⁶ Die Bindungen zum syrischen Hinterland scheinen deutlich weniger ausgeprägt gewesen zu sein. Eine bedeutende Rolle als Bischof spielte Theoktist, der Origenes zum Presbyter geweiht und damit indirekt seine Übersiedlung nach Cäsarea bewirkt hat. Eusebius nennt ihn „Bischof in Palästina“⁴⁷ – der Vorrang Cäsareas als Metropolitansitz wurde offiziell erst im Jahr 325 n.Chr. durch *can. 7* des Konzils von Nizäa bestätigt.⁴⁸

Cäsarea scheint im 3. und zu Beginn des 4. Jahrhundert die Stadt gewesen zu sein, in der das Christentum seinen Halt in Palästina hatte. Möglicherweise war auch die heidnische Bevölkerung den Christen gewogen: Einem Bericht des Kirchenhistorikers Sokrates zufolge, der auf Eusebius zurückgeht, hat der Neuplatoniker Porphyrius, der ein Feind der Christen war, in Cäsarea sogar Schläge bezogen.⁴⁹ Zwischen Juden und Christen gab es Spannungen, aber auch fruchtbaren Austausch; es existieren sogar Hinweise auf jüdische Sympathie mit den Christen angesichts von deren Verfolgung.⁵⁰ Mehrere Synoden sind für das 3. Jahrhundert in Cäsarea bezeugt.⁵¹ Archäologische Spuren der frühen Gemeinde sind nicht nachweisbar.

⁴⁴ Vgl. *Const. App.* 7, 46 (Sch 336, 108).

⁴⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 5, 23, 25 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 488, 496-498) und dazu Levine, *Caesarea* 116.

⁴⁶ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 14, 8-10 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 550-552).

⁴⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 46, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 628). Vgl. zu der gesamten Entwicklung Downey, *Caesarea and the Christian Church*.

⁴⁸ Vgl. dazu Levine, *Caesarea* 115.

⁴⁹ Vgl. Sokrates, *h. e.* 3, 23, 38 (GCS.NF 1, 222).

⁵⁰ Vgl. Levine, *Caesarea* 81-85.

⁵¹ Vgl. zum Ganzen Harnack, *Mission und Ausbreitung* 639f. 647 und Elliger, *Kaisareia* 1045-1051.

Ob der christliche Komplex in der Nähe der Stelle des herodianischen Augustustempels wirklich die Schule und Bibliothek des Origenes beherbergte, bleibt unsicher.⁵²

Entsprechend ihrer Stellung und der Bedeutung der christlichen Gemeinde war die Stadt auch das palästinische Zentrum der Christenverfolgungen z.Zt. des Kaisers Diokletian. Eusebius berichtet über zahlreiche Märtyrer.⁵³ In diesem Zusammenhang wurde auch Pamphilus verhaftet, der zusammen mit Eusebius, dem späteren Bischof, im Gefängnis die Apologie für Origenes verfasste, bevor er hingerichtet wurde.

Origenes hatte Cäsarea, das ansonsten im Gegensatz zu Alexandria kein Zentrum theologischer Arbeit ist, zum Ort seiner Schule gemacht. Auch Pamphilus scheint eher ein Verwalter des origenischen Erbes als ein eigenständiger Denker gewesen zu sein. Sein „Lehrer“ Origenes aber ist damals bereits eine umstrittene Persönlichkeit.

⁵² So vermutet allerdings der Ausgräber A. Negev, *The Palimpsest of Caesarea Maritima: Excavations & Reconstructions 2* : The Illustrated London News 243, 728-731. Vgl. auch McGuckin, *Caesarea* 20. Zu späteren Bauten vgl. Elliger, *Kaisareia* 1038f.

⁵³ Vgl. Eusebius, *m. P.* (Sch 55). Zu den Verfolgungen in Cäsarea vgl. Levine, *Caesarea* 131-134 und Elliger, *Kaisareia* 1047f.

II ORIGENES

1. Leben - bis zur Übersiedelung nach Cäsarea

Wichtigste Quelle für das Leben des Origenes ist das sechste Buch der Kirchengeschichte des Eusebius. An diesem orientiert sich auch im Wesentlichen die folgende Darstellung. Da Eusebius jedoch keine Biographie im eigentlichen Sinne verfasst hat, bleiben einige Unsicherheiten.⁵⁴

Geboren wurde Origenes um 185 n.Chr. in Alexandria. Der Vater Leonidas gehörte der griechischen Oberschicht an, die die Stadt beherrschte. Der Name des Sohnes („der von Horus Stammende“) und das Zeugnis des Porphyrius⁵⁵ deuten auf nicht-christliche Herkunft. Andererseits wurde der Bezug des Namens zum alten Götterglauben möglicherweise nicht mehr empfunden. Eusebius jedenfalls berichtet von einer christlichen Erziehung von Anfang an und der Enthauptung des Leonidas in der Verfolgung unter Septimius Severus im Jahr 202 n.Chr.⁵⁶; der Sohn bat seinen Vater brieflich, nicht der Familie wegen seine Gesinnung zu ändern. Origenes blieb als 16-jähriger mit sechs jüngeren Geschwistern zurück.

Da das Vermögen des Leonidas eingezogen worden war, die Begabung des Origenes aber anscheinend bald sichtbar wurde, nahm ihn eine reiche Dame in ihr Haus auf, die seine Ausbildung finanzierte. Dort lebte allerdings auch ein als berühmt bezeichneter Mann namens Paulus, der von Eusebius zu den damals in Alexandria lebenden Häretikern gerechnet wurde. Eusebius betont, Origenes habe nicht gemeinsam mit ihm gebetet – möglicherweise hat man ihm später diese Nähe zu einem Häretiker (Valentinianer?) vorgeworfen. Im Laufe der Zeit konnte Origenes dann durch eine Lehrtätigkeit als *grammaticus* selbst für seinen Unterhalt sorgen.⁵⁷

⁵⁴ Zur Biographie des Origenes vgl. u.a. Williams, *Origenes* 397-403; Crouzel, *Origène* 17-61. Bezüglich der Lebensgeschichte des Origenes hat insbesondere Hornschuh, *Leben* die Fragwürdigkeit einzelner Überlieferungen herausgearbeitet. Allerdings muss diese kritische Position ihrerseits wieder relativiert werden; vgl. Bienert, *Dionysius* 87-92. Vgl. zum Ganzen auch Simonetti, *Eusebio e Origene*.

⁵⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 7 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 560). Zur Glaubwürdigkeit vgl. Hornschuh, *Leben* 13-16. Er ist überzeugt, dass der Bericht des Eusebius der schematischen Beschreibung einer Jugend eines *θεϊὸς ἀνὴρ* folgt.

⁵⁶ Zur Verfolgung des Severus vgl. Guyot/Klein, *Das frühe Christentum* 1, 96-117 mit den dazu gehörenden Anm.

⁵⁷ Vgl. zum Ganzen Eusebius, *h. e.* 6, 2 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 518-524). Das gemeinsame Wohnen mit Paulus ist sicher historisch, vgl. Hornschuh, *Leben* 7. Zur Tätigkeit des *grammaticus*, der Jugendliche zwischen 11 und 15 Jahren unterrichtete, vgl. Liebeschütz, *Hochschulen* 862f.

Eusebius berichtet, Origenes sei im Alter von 18 Jahren Vorsteher der „Katechetenschule“ geworden, da alle anderen christlichen Lehrer vor der drohenden Verfolgung geflohen waren. Bald darauf habe er wegen der Vielzahl der Schüler den Grammatikunterricht aufgegeben, die Werke der „alten“ Schriftsteller für eine geringe Rente verkauft und sich nur noch dem kirchlichen Unterricht gewidmet.⁵⁸

Tatsächlich dürfte er – wie Eusebius unter Einfluss einer Quelle des Origenes selbst mitteilt – zunächst eine freie Lehrtätigkeit begonnen haben, in deren Rahmen er zur (christlichen) Theologie hinführte.⁵⁹ Diese Schule, von Eusebius auch „Didaskaleion“ genannt⁶⁰, wurde dann nachträglich vom Bischof sozusagen als kirchliche Schule anerkannt.⁶¹ Nun entschloss Origenes sich wohl auch, selbst Philosophie zu studieren, da unter den Studierenden Leute waren, die dies bereits getan hatten.⁶² Sein Lehrer wurde der Platoniker Ammonius Sakkas, bei dem er auch dem späteren Bischof Heraklas begegnete, der bereits seit fünf Jahren hier studierte.⁶³ Auch wenn das Lehrsystem des Ammonius kaum näher bekannt ist, so gibt es doch deutliche Ähnlichkeiten zwischen dem von Origenes gelehrt „System“ und (neu-)platonischen Vorstellungen, die sich ihrerseits – trotz ausdrücklicher Ablehnung des religiösen Systems durch die Plotin und andere – wieder mit gnostischen Vorstellungen berühren.⁶⁴ Dem Heraklas vertraute Origenes dann bald die Einführung der Schüler seiner eigenen Schule an; er selbst widmete sich den Fortgeschrittenen.⁶⁵

Im Rahmen der Lehrtätigkeit des Origenes in seiner eigenen „Schule“ entstanden zum einen wichtige textkritische Arbeiten. Eusebius verweist auf die sogenannte „Hexapla“, in der jener neben den in griechischen Buchstaben geschriebenen hebräischen Bibeltext in Spalten die

⁵⁸ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 3, 8-9 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 526).

⁵⁹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 3, 1 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 524).

⁶⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 5, 10, 4 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 452).

⁶¹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 3, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 524). Scholten, *Katechetenschule* hat gezeigt, dass es sich bei der Lehranstalt in keiner Weise um eine Schule zur Unterweisung von Katechumenen handelt, sondern dass mit τὸ τῆς κατεχρήσεως διδασκάλειον eine „theologische Hochschule“ gemeint ist. Er glaubt, dass die kirchliche Anerkennung bereits 203 erfolgt; Nautin denkt an 211, Hornschuh plädiert für die Zeit nach dem ersten Aufenthalt in Cäsarea um 217.

⁶² Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 12 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 562), wo er aus einem Brief des Origenes zitiert. Von daher dürfte auch die Überlieferung, Origenes habe alle paganen Bücher verkauft, dem Wunsch des Eusebius entspringen, ihn vom Vorwurf reinzuwaschen, er habe sich v.a. der heidnischen Bildung zugewandt. Vorstellbar ist höchstens der Verkauf einiger Bücher, die für den Grammatikunterricht nötig waren.

⁶³ Vgl. Porphyrius bei Eusebius, *h. e.* 6, 19, 6f (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 558-560).

⁶⁴ So die m.E. immer noch richtige Beobachtung von Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*. Zum Platonismus des Origenes vgl. u.a. Trigg, *Bible and Philosophy*, und Ivanka, *Plato Christianus*. Interessant wäre m.E. auch eine Untersuchung der Frage, welche Rolle altägyptische Traditionen im System des Ammonius spielen, die dann ihrerseits christliche Vorstellungen beispielsweise der Trinität geprägt haben. Zu ägyptischem Einfluss auf die Martyriumstheologie des Origenes vgl. z.B. Heisey, *Origen, the Egyptian*.

⁶⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 15 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 552). Möglicherweise liegt in dieser „Zurücksetzung“ einer der Keime für die späteren Spannungen zwischen den beiden; vgl. Scholten, *Katechetenschule* 23f.

griechischen Übersetzungen der 70 (Septuaginta), des Aquila, des Symmachus und Theodotion sowie zwei andere Übersetzungen stellte.⁶⁶ Außerdem erwähnt er die „Tetrassa“, die wahrscheinlich eine textkritische Ausgabe der Septuaginta mit Hinweisen auf abweichende Lesarten bei Aquila, Symmachus und Theodotion darstellte.⁶⁷

Ein wichtiges Ereignis war dann die Bekehrung des Valentinianers Ambrosius durch Origenes zum großkirchlichen Glauben, was nicht zuletzt die Bedeutung der valentinianischen Gnosis in Alexandria und ihre Attraktivität für Gebildete belegt.⁶⁸ Es ist bereits erwähnt worden, dass Valentin ursprünglich möglicherweise aus Alexandria stammte und auch theologisch in der alexandrinischen Tradition wurzelte⁶⁹, sowie die Tatsache, dass Anhänger des Valentinianers Herakleon (der Valentins Lehre „gnostisch“ weiterentwickelt hatte⁷⁰) zur Zeit des Origenes in Alexandria präsent waren.

Jener Ambrosius stellte dem Origenes nun Schnellschreiber und Schönschreiberinnen zur Verfügung, damit seine Vorträge veröffentlicht und vervielfältigt werden konnten. So begann Origenes auf Bitten des Ambrosius mit der Arbeit an den ersten Bibelkommentaren.⁷¹ Dabei handelte es sich um Kommentare zu den Psalmen 1-25, zum Johannesevangelium, das von den Gnostikern besonders gern als Ausgangspunkt ihrer Spekulationen benutzt wurde, zum Buch Genesis (acht der zwölf Bücher entstehen ebenfalls noch in Alexandria) und zum Buch der Klagelieder. Außerdem verfasste Origenes noch in Alexandria zehn Bücher „Stromateis“ (Teppiche) – eine Art Konkordanz platonischer und biblischer Gedanken⁷², – und zwei Bücher über die Auferstehung (beide Werke sind verloren). Das bedeutendste Werk aber stellte „Peri Archon“ dar.⁷³ Es ist wohl aus dem Vorlesungsbetrieb in Alexandria entstanden und besteht aus mehreren Lehrvorträgen, die zunächst die Hauptpunkte der christlichen Theologie (Vater, Sohn, Geist, Vernunftwesen, Kosmos) und dann in einem zweiten

⁶⁶ Bezüglich der Psalmen verweist Eusebius, *h. e.* 6, 16, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 554), auf eine weitere Fassung, die z.Zt. des Kaisers Antoninus bei Jericho in einem Krug gefunden worden sei. Es erscheint durchaus möglich, dass es sich dabei um einen Teil der Bibliothek von Qumran handelt, deren Überreste erst im 20. Jh. entdeckt wurden.

⁶⁷ Vgl. zum Ganzen Eusebius, *h. e.* 6, 16 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 552-554); vgl. auch Vogt, Einleitung zu: Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus (BGL 18), 2.

⁶⁸ Zu Ambrosius vgl. Marksches, *Valentinianische Gnosis* 338f.

⁶⁹ Vgl. Marksches, *Valentinus Gnosticus?* 404 f, der Valentin als mögliches „Verbindungsglied“ zwischen Philo und Clemens ansieht.

⁷⁰ Die m.E. richtige These von Marksches lautet, dass erst die Schüler des christlichen Lehrers Valentin, ausgehend von Krisenpunkten seiner Theologie, diese im gnostischen Sinne durchdacht haben; vgl. Marksches, *Valentinus Gnosticus?* 398-407. Zu Herakleon vgl. auch ders., *Valentinianische Gnosis* 336f.

⁷¹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 18, 1; 6, 23, 2 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 556).

⁷² Vgl. Hieronymus, *epist.* 70,4 (CSEL 54, 705f) und Hieronymus, *adv. Ruf.* 1, 18 (SCh 303, 54), wo er ein Stück zitiert, in dem Origenes einen Platontext kommentiert.

⁷³ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 24 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 570-572).

Durchgang offene Fragen und Probleme in diesen Themenbereichen behandeln.⁷⁴ Es war die erste systematische Darstellung der christlichen Lehre (die diskursive Art des Vortrags widerspricht dieser Einschätzung nicht⁷⁵) und das Werk, das später von seinen Gegnern besonders angegriffen wurde.

Besonders in „Peri archon“ und im Johanneskommentar setzte Origenes sich mit gnostischen Positionen auseinander. Der Johanneskommentar bezieht sich an vielen Stellen auf den des Herakleon; in „Peri archon“ wird mehrfach auf gnostische Lehren Bezug genommen. Dabei war die Theologie des Origenes selbst eine systematische Auseinandersetzung mit Fragestellungen, die auch den Hintergrund gnostischer Theologie bildeten. Von daher kann man das Verhältnis des Origenes zur Gnosis auch als „Gespräch“ oder „Rezeption“ beschreiben, bei der sehr gezielt gewisse Elemente übernommen und andere abgestoßen wurden.⁷⁶ Wie die Untersuchung der Apologie des Pamphilus zeigen wird, hingen auch die Angriffe auf Origenes in nicht geringem Maße mit diesem Charakter seiner Theologie zusammen.

Die Bedeutung des Lehrers Origenes zeigt sich auch darin, dass er vom Statthalter der Provinz Arabia und von Julia Mamaea, der Mutter des Kaisers Alexander Severus zu Diskussionen eingeladen wurde.⁷⁷ Mit Kaiser Philippus Arabs und seiner Frau stand er in brieflichem Kontakt.⁷⁸

Eusebius zufolge reiste Origenes, als es in Alexandria zu kriegsartigen Wirren kam, nach Cäsarea in Palästina. Diese Flucht ist am ehesten mit der Niederschlagung eines Aufstandes in

⁷⁴ Vgl. dazu zusammenfassend Lies, *Peri Archon* 15-21. Er sieht im Anschluss an die Arbeiten von Harl, Steidle und Kübel *princ.* 1, 1-2, 3 als ersten Hauptteil, *princ.* 2, 4-3, 6 als zweiten Hauptteil an. Die Unterscheidung von festen Glaubenssätzen und diskutierten Fragen ist auch für Pamphilus wichtig; vgl. *apol.* 3.

⁷⁵ Crouzel, *Origène* 216-233 hat den systematischen Charakter des Werkes bestritten und von einer „theologie en recherche“ gesprochen. M.E. betrifft dies aber nur die Vorgehensweise im Einzelnen, wo auch Fragen offen gelassen werden können, nicht den Charakter des Werkes als ganzes. Andererseits erklärt, wie sich zeigen wird, die „forschende“ Vorgehensweise des Origenes in seiner „Systematik“ zu nicht geringem Maße die späteren Streitigkeiten um sein Werk.

⁷⁶ So Strutwolf, *Gnosis als System* 23, der in einem kurzen Bericht über den Forschungsstand (14-18) auf verschiedene Versuche der Verhältnisbestimmung von häretischer Gnosis und großkirchlicher Gnosis bei Origenes eingeht. Auch wenn seine Darstellung einer zunehmenden „Verkirchlichung“ der häretischen Gnosis hypothetisch bleibt (vgl. dazu z.B. Marksches, *Valentinianische Gnosis* 331), halte ich doch seine Analyse der „Rezeption“ der Gnosis bei Origenes weitgehend für zutreffend. Vgl. dazu auch Scott, *Opposition and Concession*.

⁷⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 15; 6, 21, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 562-564; 568).

⁷⁸ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 36, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 590).

Alexandria durch Kaiser Caracalla im Jahr 215 n.Chr. in Verbindung zu bringen, als alle philosophischen Schulen geschlossen und die Lehrer vertrieben wurden.⁷⁹

In Cäsarea baten die Bischöfe Origenes, Eusebius zufolge, in der Kirche zu predigen – obwohl er nicht zum Presbyter geweiht war. Der Alexandriner Bischof Demetrius, so heißt es bei Eusebius weiter, habe dagegen protestiert, woraufhin die Bischöfe von Jerusalem und Cäsarea einen Brief verfasst hätten, in dem u.a. die Laienpredigt mit Beispielen gerechtfertigt wurde.⁸⁰ Möglicherweise stammt der Brief aber auch aus späterer Zeit. Darauf weist u.a. die Tatsache hin, dass es Demetrius selbst war, der Origenes bald nach Alexandria zurückrief.⁸¹ Falls die Angabe des Palladius, Origenes habe zwei Jahre in Cäsarea in Kappadokien verbracht⁸², zutrifft bzw. sich auf Cäsarea in Palästina bezieht, ist Origenes etwa 217 oder 218 n.Chr. nach Alexandria zurückgekehrt. Hier nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf.

Etwa im Jahr 231 n.Chr. wurde Origenes zu einer Disputation nach Athen eingeladen.⁸³ Möglicherweise war das Verhältnis zu Bischof Demetrius nun bereits gespannt. Demetrius ist der erste historisch fassbare Bischof Alexandrias. Bis zur Verfolgung des Severus scheinen die eigentlichen Leiter der Gemeinde(n) die Lehrer gewesen zu sein. Mit der „kirchlichen Anerkennung“ der Schule des Origenes war dann der Lehrerstand sozusagen in den kirchlichen Rahmen eingebunden; dennoch blieb eine gewisse Konkurrenz zwischen den beiden Ämtern bestehen.⁸⁴

Origenes verließ Alexandria ohne Wissen des Bischofs und nahm den Weg über Cäsarea, wo er von Bischof Theoktist zum Presbyter geweiht wird.⁸⁵ Wie angedeutet, ist der Streit um die Predigtstätigkeit des Origenes wohl eher in dieser Zeit anzusetzen. Denn bei diesem ging es um die Frage der Befugnisse von Lehrern und Presbytern/Bischöfen.⁸⁶ Die Weihe hätte den Beschwerden dann die Grundlage entzogen.⁸⁷

⁷⁹ Vgl. Guyot/Klein, *Das frühe Christentum* 1, 477f. Anders Nautin, *Origène* 60f.

⁸⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 16-18 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 564).

⁸¹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 19 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 566).

⁸² Vgl. Palladius, *h. Laus.* 64, 1 (272, Barchiesi).

⁸³ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 23, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 570); Photius, *cod.* 118 (2, 91, Henry).

⁸⁴ Vgl. dazu Hornschuh, *Leben* 197-203.

⁸⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 23, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 570) und Photius, *cod.* 118 (2, 91, Henry).

⁸⁶ In Alexandria war die Predigt von Laien nur in den Wortgottesdiensten am Mittwoch und Freitag statthaft (vgl. Sokrates, *h. e.* 5, 22, 45 [GCS.NF 1, 301]); in Cäsarea scheint Origenes, da es diese Gottesdienste nicht gab, in der sonntäglichen Eucharistiefeier gepredigt zu haben; vgl. Hornschuh, *Leben* 194f.

⁸⁷ So auch Fischer, *Synoden* 3.

Anschließend an die Athener Disputation bekam Origenes, der wohl noch einmal nach Alexandria zurückkehrte, ernste Schwierigkeiten. Eusebius berichtet, Demetrius habe nun aus Neid – zusätzlich zur Kritik an seiner Predigtstätigkeit – wegen der großen Erfolge des Origenes in einem Brief an die Bischöfe des Erdkreises die Nachricht von seiner Selbstentmannung im jugendlichen Alter verbreitet.⁸⁸

Wahrscheinlich gab es aber über die kirchenrechtlichen Fragen hinaus bereits Kritik an einer angeblichen Lehraussage des Origenes. Er selbst berichtet in einem Brief an Freunde in Alexandria über die Vorgänge: Die Mitschrift der Disputation wurde von einem Häretiker überarbeitet und verbreitet. Darin wurden dem Origenes heterodoxe Ansichten unterstellt. Davon erfuhren die Brüder in Palästina, schickten einen Boten zu ihm nach Athen (!) und erhielten von ihm ein authentisches Exemplar.⁸⁹

Inhaltlich ging es bei den Vorwürfen um die angeblich von Origenes behauptete notwendige Erlösung des Teufels. Hieronymus erläuterte später den Hintergrund: Ihm zufolge handelte es sich bei der Athener Disputation um ein Streitgespräch mit dem Valentinianer Candidus.⁹⁰ Dieser behauptete, der Teufel sei von Natur aus unfähig zum Heil. Das bestritt Origenes; ihm zufolge hat der Teufel sich freiwillig von Gott abgewandt, kann aber grundsätzlich gerettet werden. Diese Aussage verfälschte Candidus daraufhin dahingehend, dass Origenes die notwendige Erlösung des Teufels behauptete.⁹¹ Ebenfalls Hieronymus zufolge vertrat Origenes in diesem Gespräch aber auch eine falsche Lehre bezüglich der Herkunft des Sohnes aus dem Vater.⁹² Welche Rolle diese inhaltlichen Vorwürfe bei den anschließenden synodalen

⁸⁸ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 8, 1-6 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 534-536). Auch angesichts dieses Zusammenhangs ist immer wieder überlegt worden, ob der Bericht nicht in dieser Zeit als Verleumdung in Umlauf gebracht wurde; vgl. Fischer, *Synoden* 10 Anm. 3.

⁸⁹ Die Fragmente des Origenesbriefes bei Rufin, *adult.* 7 und Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 18 (SCh 303, 148-155). Letzterer bezichtigte den Rufin der Verfälschung des Briefes, aber ein Vergleich der von beiden überlieferten Fragmente zeigt, dass der Vorwurf unberechtigt ist; vgl. Cavallera, *St. Jérôme* 2, 99f; Crouzel, *Letter* und Amacker/Junod, *Étude* 32-34. Zur Frage, ob Rufin andere Passagen des Briefes, in denen Origenes den Bischof von Alexandria kritisierte, bewusst weggelassen hat, wie Hieronymus behauptete, vgl. ebd. 34f. Zu den Ereignissen vgl. auch Crouzel, *Origène* 38-45. Möglicherweise ist das bei Eusebius, *h. e.* 6, 19, 12-14 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 562) erhaltene Brieffragment Teil des Begleitschreibens zu dem Codex; so vermutet zumindest Nautin, *Lettres et ecrivains* 126-129.

⁹⁰ Zu Candidus vgl. Marksches, *Valentinianische Gnosis* 339f.

⁹¹ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 156-159). Zu dieser Thematik bei Origenes vgl. *princ.* 1, 6, 3 (226f, Görgemanns/Karpp). Dort findet sich die Überlegung, dass es zumindest möglich sein könnte, dass die bösen Mächte durch Änderung ihres Willens zum Guten zurückkehren. Zur Geschichte der Idee von der Rettung des Teufels vgl. Patrides, *Salvation of Satan*.

⁹² Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 154-155). Bei diesem Vorwurf könnten allerdings auch schon die Auseinandersetzungen des 4. Jh. durchscheinen; vgl. Opelt, *Streitschriften* 102f. Zur inhaltlichen Frage vgl. auch das unten zum 2. Vorwurf in der Apologie des Pamphilus Gesagte.

Verurteilungen spielte, ist umstritten.⁹³ Interessant ist zumindest, dass Eusebius sogar von Kritik durch Nichtchristen (in diesem Fall durch den Neuplatoniker Porphyrius) an der Exegese des Origenes berichtet.⁹⁴

In seiner Kirchengeschichte verweist Eusebius bezüglich der Beschlüsse, die zur Abreise des Origenes führten, auf das leider verlorene zweite Buch der Apologie für Origenes.⁹⁵ Auf diese stützte sich jedoch auch Photius bei seiner (erhaltenen) Darstellung der Apologie. Er schreibt: Wegen der Priesterweihe des Origenes in Cäsarea „wandeln sich bei Demetrius die Freundschaft in Hass und die Lobesworte in Tadel“. Eine Synode von Bischöfen und einigen Priestern versammelte sich daraufhin gegen Origenes. Sie beschloss, Origenes aus Alexandria zu vertreiben und ihm die Aufenthaltserlaubnis dort und die Lehrbefugnis zu entziehen; „die Priesterwürde sollte ihm jedoch keineswegs aberkannt werden“⁹⁶. Diese Synode – übrigens die erste alexandrinische Kirchenversammlung, die bezeugt ist – fand wohl 231 n.Chr. statt. Der Text des Photius scheint auch vorauszusetzen, dass Origenes inzwischen nach Alexandria zurückgekehrt war. Aber bald danach kam es zu einer weiteren Versammlung. Wieder berichtet Photius im Gefolge von Pamphilus: „Demetrius erklärte zusammen mit einigen ägyptischen Bischöfen ihn auch des Priestertums für verlustig; mit unterzeichnet wurde das Urteil auch von denen, die mit ihm übereingestimmt haben.“⁹⁷

Möglicherweise war jedoch diese zweite Verurteilung und die Aberkennung des Priesteramtes schon das Werk des Heraklas, der in dieser Zeit Nachfolger des Demetrius als Bischof wurde. Von ihm wird immerhin berichtet, er habe den Bischof Ammonius von Thmuis abgesetzt, nur weil er den Origenes in seiner Gemeinde habe predigen lassen.⁹⁸ Bei Heraklas, der im Gegensatz zu Demetrius philosophisch gebildet war, könnten auch Lehrstreitigkeiten einen Grund für die Verschärfung des Konfliktes darstellen. Pamphilus und Eusebius haben dies möglicherweise verschwiegen, um Origenes für die frühe Zeit von diesem Verdacht zu entlasten.⁹⁹ Außerdem konnte Eusebius so das Bild einer von Pantänus über Klemens und

⁹³ Vgl. zum Folgenden Fischer, *Synoden* 5-9.

⁹⁴ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 4-8 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 558-560). Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 833, nennt als Gründe für die Vertreibung daneben auch Spannungen zwischen den Bischofssitzen Alexandria und Cäsarea, Spannungen zwischen den Ämtern Bischof und Lehrer.

⁹⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 23, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 570).

⁹⁶ Vgl. Photios, *cod.* 118 (2, 91f, Henry).

⁹⁷ Vgl. Photios, *cod.* 118 (2, 92, Henry).

⁹⁸ Vgl. Photios, *Interrogationes* 9 (PG 104, 1230).

⁹⁹ Vgl. zum Ganzen Bienert, *Dionysius* 95-104 und das oben zu Heraklas Gesagte.

Origenes bis zu Heraklas und seinem Nachfolger Dionysius reichenden ungebrochenen alexandrinischen Schultradition zeichnen – die allerdings so nie bestanden hat.¹⁰⁰

Wahrscheinlich hat Demetrius den (ersten) Synodenbeschluss in einem Synodalschreiben „an die Bischöfe des Erdkreises“ verbreitet.¹⁰¹ Hieronymus berichtet, die Kirchen von Palästina, Arabien, Phönizien und Achaia hätten dieser Verurteilung nicht zugestimmt, wohl aber die von Rom unter Bischof Pontian (230-235) – wobei er (zu dieser Zeit noch Origenesverehrer) betont, die Verurteilung sei nicht wegen neuer Lehren, sondern nur aus Neid erfolgt.¹⁰²

Möglicherweise gehört auch der erwähnte Verteidigungsbrief der Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem, Theoktist und Alexander, in dem sie u.a. die Laienpredigt verteidigen¹⁰³, erst in diesen Zusammenhang und stellte eine Antwort auf die Verurteilung des Origenes dar.¹⁰⁴ Origenes jedenfalls siedelte nun endgültig nach Cäsarea über. Eusebius zufolge geschah das im zehnten Jahr des Kaisers Severus Alexander (d.h. 232 n.Chr.), Hieronymus zufolge 233 n.Chr.¹⁰⁵

2. Wirken in Cäsarea

Wohl von Cäsarea aus schrieb Origenes den „Brief an einige Freunde in Alexandria“, aus dem das erwähnte Zitat bezüglich der Disputation in Athen stammt und in dem er noch einmal seinen Standpunkt in der Sache darlegt.¹⁰⁶ Außerdem verfasste er wahrscheinlich wenig später und möglicherweise in dieser Sache seinen von Eusebius erwähnten Brief an den römischen Bischof Fabian (236-250), der eventuell durch den alexandrinischen Synodalbrief über Zweifel an Origenes' Rechtgläubigkeit informiert worden war.¹⁰⁷ Und schließlich verarbeitete

¹⁰⁰ Vgl. Bienert, *Dionysius* 104.

¹⁰¹ Darauf bezieht sich wohl die Bemerkung bei Eusebius, *h. e.* 6, 8, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 536).

Hieronymus, *epist.* 33, 4 (CSEL 54, 257) berichtet auch von *epistula sinodorum* unter den Briefen des Origenes.

¹⁰² Vgl. Hieronymus, *epist.* 33, 5 (CSEL 54, 259): ... *non propter dogmatum novitatem, non propter heresim, ut nunc adversum eum rabidi canes simulant, sed quia gloriam eloquentiae eius et scientiae ferre non poterant et illo dicente omnes muti putabantur.*

¹⁰³ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 19, 17-18 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 564).

¹⁰⁴ So Fischer, *Synoden* 9.

¹⁰⁵ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 26 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 580) und Hieronymus, *chron.* (GCS 47, 216). Zur Vertreibung des Origenes, ihrem Hintergrund und ihren Folgen vgl. auch Bienert, *Der Streit um Origenes*.

¹⁰⁶ Vgl. Rufin, *adult.* 7.

¹⁰⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 36, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 590-592).

er seine diesbezüglichen Erfahrungen im Vorwort zum sechsten Buch seines Johanneskommentars.¹⁰⁸

Bald nahm Origenes seinen Lehrbetrieb wieder auf. Auch in Cäsarea handelte es sich zunächst um eine „private“ Schule, die allen Interessierten offen stand.¹⁰⁹ Zu seinen Schülern gehörten nun auch die Bischöfe Firmilian aus Cäsarea in Kappadokien, Alexander von Jerusalem und Theoktist von Cäsarea.¹¹⁰ Dank der Rede, die Origenes' Schüler Gregor im Jahr 238 n.Chr. am Ende seiner eigenen „Schulzeit“ hielt, ist der Ausbildungsgang der Schule von Cäsarea bekannt. Dieser führte über Dialektik, Naturwissenschaft und Ethik zur Theologie. Dabei wies Gregor zwar immer wieder auf Unterschiede zum sonstigen Schulbetrieb mit dessen Betonung der Redekunst hin. Andererseits wurde von Origenes die grundsätzliche Idee einer „umfassenden Ausbildung“ (ἐγκύκλιος παιδεία) aus dem paganen Raum übernommen.¹¹¹ Dahinter stand die Überzeugung, dass es nur eine Wahrheit geben kann und alle Weisheit von Gott stammt (vgl. Sir 1, 1).¹¹²

Auch in Cäsarea verkehrte Origenes wieder mit jüdischen Gelehrten. Besonders interessant erscheint, dass nicht nur er den hebräischen Urtext ernst nahm und die Erklärungen hebräischer Lehrer in seine Überlegungen mit einbezog, sondern dass auch jüdische Gelehrte in ihren Auslegungen von Origenes beeinflusst bzw. inspiriert wurden.¹¹³

Zahlreiche Schriften des Origenes entstanden in Cäsarea, insbesondere seine Homilien-sammlungen. Möglicherweise war Origenes in den Jahren 239-242 n.Chr. beauftragt, in den täglichen „Gottesdiensten“ der Gemeinde zu predigen.¹¹⁴ Auf diese Weise sollte er im Verlauf von drei Jahren die gesamte Bibel behandeln. Möglicherweise war es ihm allerdings nicht möglich, diesen Zyklus zu Ende zu führen.¹¹⁵ Eusebius gibt an, Origenes habe erst im Alter

¹⁰⁸ Vgl. Origenes, *comm. in Io.* 6, 1-2 (GCS 10, Origenes 4, 106-108).

¹⁰⁹ Vgl. v.a. Knauber, *Das Anliegen*.

¹¹⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 27. 30 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 580. 584).

¹¹¹ Vgl. zum Ganzen Gregor der Wundertäter, *pan. Or.* 93-183 (FC 24, 160-201), sowie R. Klein, Einleitung zu Gregor der Wundertäter, Dankrede an Origenes (FC 24), 83-88. Vgl. auch Couzel, *L'école*.

¹¹² Vgl. Origenes, *hom. in Num.* 18, 3 (GCS 30, Origenes 7, 169-172).

¹¹³ Vgl. Kimelman, *Rabbi Yohanan and Origen*. Zum Kontakt mit Juden vgl. auch Bietenhard, *Caesarea, Origenes und die Juden*; de Lange, *Origen and the Jews* 15-47 sowie Sgherri, *Chiesa e sinagoga* 9-55. Zu jüdischen Traditionen in den Schriften des Origenes vgl. Bardy, *Les traditions juives*. Zu seiner Bewertung des Verhältnisses von Kirche und Synagoge vgl. Vogt, *Kirchenverständnis* 193-199.

¹¹⁴ Scholten, *Katechetenschule* 28 mit Anm. 80 weist darauf hin, dass diese „Homilien“ im Grunde auch Vorlesungen sind und dass fraglich ist, wie liturgisch solche „Gottesdienste“ waren. Zur Predigtstätigkeit des Origenes vgl. auch Castagno Monaci, *Origene predicatore*, bes. 50-64.

¹¹⁵ Vgl. Nautin, *Origène* 389-405. Nautin erwägt, ob sich in der Gemeinde möglicherweise Protest gegen die allegorische und anspruchsvolle Art der Auslegung erhoben hat.

von über 60 Jahren, nachdem er sich schon größte Fertigkeit erworben hatte, Schnellschreibern gestattet, seine Vorträge aufzuzeichnen.¹¹⁶ Gelegentlich scheint er auch Homilien in anderen Gemeinden gehalten zu haben; so geht eine Homilie über die „Hexe“ von Endor wohl auf einen Vortrag in Jerusalem zurück.¹¹⁷

Außerdem schrieb Origenes in Cäsarea im Zusammenhang der Verfolgung des Maximin in den Jahren 235-238 n.Chr. eine Ermutigung zum Martyrium. Sie ist gerichtet an seinen Gönner Ambrosius, der ihn nach Cäsarea begleitet hatte und inzwischen Diakon geworden war, sowie an den Presbyter Protectus von Cäsarea. Eine Sonderstellung im Werk des Origenes nimmt die Schrift „Gegen Celsus“ ein. In acht Büchern widerlegte er dort die Angriffe des heidnischen Philosophen aus dem 2. Jahrhundert gegen die Christen.

Gesammelt wurden die „Originale“ dieser Schriften in der Bibliothek des Origenes, die im Umfeld seiner Schule existierte. Sie wurde später zu dem Ort, an dem man das Erbe des Lehrers bewahrte und ordnete. Sie ermöglichte aufgrund der zahlreichen gesammelten Bibelhandschriften Forschungen zum Text v.a. des „Ersten Testaments“. Außerdem wurde sie zur Grundlage für das kirchenhistorische Werk des Eusebius, indem sie ihm zahlreiche Informationen über die Geschichte der frühen Kirche und Literatur lieferte. Und sie enthielt schließlich zahlreiche pagane Werke, die durch Zitate bei Eusebius wenigstens teilweise bewahrt wurden und überlieferte Teile des sonst verlorenen hellenistisch-jüdischen Schrifttums.¹¹⁸

Im Jahr 249 n.Chr. erließ Kaiser Decius ein Opferedikt, das der gesamten Reichsbevölkerung gebot, an einer allgemeinen *supplicatio* teilzunehmen. Den Hintergrund für diese Forderung eines Loyalitätsbeweises bildete die innen- und außenpolitische Krise des Reiches.¹¹⁹ Christen sahen sich zu einer Teilnahme grundsätzlich nicht in der Lage. So kam es zu zahlreichen Verfolgungen und Martyrien. Auch der Jerusalemer Bischof stirbt im Gefängnis von Cäsarea.¹²⁰ Im Zusammenhang mit diesen Maßnahmen wurde auch Origenes verhaftet und gefoltert. Eusebius berichtet aber, dass der Richter bestrebt gewesen sei, Origenes am Leben zu erhalten (mit Rücksicht auf seinen Ruhm ?), und dass Origenes selbst später noch in

¹¹⁶ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 36, 1-2 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 590).

¹¹⁷ Vgl. Nautin, Einleitung zu: Origène, Homélie sur Samuel (SC 328), 57-60.

¹¹⁸ Vgl. Runia, *Survival* 476f. Zur Bibliothek vgl. auch Elliger, *Kaisareia* 1050f.

¹¹⁹ Vgl. Guyot/Klein, *Das frühe Christentum* 1, 373.

¹²⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 39 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 594-596).

zahlreichen Briefen davon berichtet habe.¹²¹ Den Tod des Origenes im Alter von 69 Jahren legt Eusebius in die Regierungszeit des Kaisers Gallus, der 253 starb.¹²² Pamphilus kannte, Photius zufolge, zwei Überlieferungen: die vom Tod zur Zeit des Decius in Cäsarea und die von seinem Tod in Tyrus im Alter von 69 Jahren. Photius hielt letztere für wahr, weil er Briefe aus der Zeit nach Decius kannte.¹²³ Aus all dem ist wohl zu schließen, dass Origenes nicht im Gefängnis starb, sondern beim Regierungsantritt des Gallus freigelassen wurde und noch einige Zeit lebte. Dafür spricht auch, dass Origenes nie als Märtyrer bezeichnet wurde – gerade Pamphilus hätte dies in seiner Lobrede auf Origenes sicher getan, wenn er eine entsprechende Überlieferung gekannt hätte. Sollte Origenes in Cäsarea geblieben sein, könnte er in der noch unausgegrabenen Nekropole der Stadt nahe dem Hippodrom begraben worden sein¹²⁴; sollte er nach Tyrus gegangen sein, so könnte das bis ins Mittelalter dort gezeigte Grab echt gewesen sein.

3. Früher Streit um Origenes

Schon zu Lebzeiten gab es, wie gesehen, Streit um die Person des Origenes. Wie der Brief an die Freunde in Alexandria zeigt, wurde ihm zumindest eine nicht rechtgläubige Eschatologie unterstellt. Welche Bedeutung die Auseinandersetzungen um seine Lehre aber insgesamt hatten und ob es zu einer formellen Verurteilung des Origenes aus dogmatischen Gründen gekommen ist, ist aufgrund der dargestellten unsicheren Quellenlage umstritten.¹²⁵ Doch gibt es Spuren von frühen Auseinandersetzungen um seine Theologie.

Mit Heraklas war erstmals ein philosophisch gebildeter Lehrer Bischof in Alexandria geworden. Da er selbst keine Schriften hinterlassen hat, ist eine Aussage über seine theologische Position nicht möglich. Sicher ist nur, dass er die Ausweisung des Origenes zumindest mitgetragen hat – eventuell auch wegen der Martyriumsbegeisterung im Umkreis

¹²¹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 39, 5 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 594). Von den Briefen berichtet auch Photius in seinem Referat über die Apologie des Pamphilus (*cod.* 118 [2, 91, Henry]), ist sich allerdings ihrer Echtheit nicht sicher.

¹²² Vgl. Eusebius, *h. e.* 7,1 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 636).

¹²³ Vgl. Photius, *cod.* 118 (2, 91, Henry) Auch Hieronymus schreibt, Origenes sei in Tyrus gestorben und begraben (*epist.* 84, 7 [CSEL 55, 130]; *vir. ill.* 54 [34, Bernoulli]). Vgl. zum Ganzen auch Couzel, *Origène* 33-36; 57-61.

¹²⁴ Vgl. McGuckin, *Caesarea* 19.

¹²⁵ S.o. Vgl. auch Bienert, *Dionysius* 99, der eine solche Verurteilung für wahrscheinlich hält, und Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 145f, der sie bestreitet. Für letzteren ergibt sich die (spätere) Feindschaft gegenüber Origenes v.a. aus dem Unverständnis für ältere dogmatische Positionen. Das schließt allerdings m.E. das Unverständnis für unkonventionelle Positionen (z.B. Apokatastasis) zu Lebzeiten nicht aus.

des Origenes, der ein Bruder der Heraklas zum Opfer fiel.¹²⁶ Als Heraklas um 232 Bischof wurde, so berichtet Eusebius, übernahm Dionysius die Leitung der alexandrinischen Schule.¹²⁷

Dionysius galt in der Forschung lange als Origenist, doch ist dieses Bild inzwischen (nach einem Handschriftenfund im Jahr 1973) korrigiert worden. In seiner Zeit als Lehrer verfasste Dionysius Schriften, in denen er sich eher kritisch mit einigen Themen der Theologie des Origenes auseinandersetzte. In erhaltenen Fragmenten aus dem Kommentar zum Buch Kohelet wendet sich Dionysius ausdrücklich gegen die Lehre von der Präexistenz der Seelen.¹²⁸ Außerdem soll er in diesem Werk die allegorische Deutung der Fellkleider von Adam und Eva (vgl. Gen 3, 21) als deren Leib abgelehnt haben, die später noch eine wichtige Rolle spielte.¹²⁹ In einem Fragment, das aus einem unbekanntem Werk stammt, lehnt Dionysius ganz allgemein die allegorische Deutung des Paradieses ab.¹³⁰ In diesen Werken wird Origenes nicht namentlich genannt; dennoch sind es seine Positionen, die abgelehnt werden. In der ebenfalls nur fragmentarisch erhaltenen Schrift des Dionysius „Über das Martyrium. An Origenes“ hat man zeitweise eine Trost- und Bewunderungsschrift für Origenes gesehen. Tatsächlich aber scheint es eine Auseinandersetzung mit dessen eigener Schrift „Über das Martyrium“ (s.o.) zu sein. Darin erteilt Dionysius nicht nur der Martyriumssehnsucht eines Origenes eine Absage, sondern entwickelt auch eine andere Art von Christologie, in der die Menschheit Christi stärker betont wird als bei Origenes.¹³¹

Nach dem Tod des Heraklas übernahm Dionysius 247/248 n.Chr. das Amt des Bischofs von Alexandria. Damit scheint zunächst kirchenpolitisch eine Änderung der Haltung auch gegenüber der Person des Origenes und seiner Gönner in Palästina verbunden gewesen zu sein. Jedenfalls wurde Dionysius 251 n.Chr. (u.a. von Bischof Theoktist) zu einer Synode nach Antiochien eingeladen.¹³² Die Apologie eines Unbekannten erwähnt ihn später sogar als Zeuge für Origenes¹³³, und nach dem Tod des Origenes soll er ein Kondolenzschreiben nach Cäsarea gesandt haben¹³⁴.

¹²⁶ Vgl. dazu Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 835 mit Anm. 41 und Hinweis auf Eusebius, *h.e.* 6, 4.

¹²⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 29, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 584). Vgl. zu seiner Person Hamm, *Dionysius*.

¹²⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden Bienert, *Neue Fragmente* 310f. Vgl. auch Bienert, *Dionysius* 115-118.

¹²⁹ Vgl. Prokop, *Gen.* 3, 21 (PG 87/1, 221 B).

¹³⁰ Vgl. Bienert, *Dionysius* 119f und ders., *Entstehung des Antiorigenismus* 835-837.

¹³¹ Vgl. Bienert, *Dionysius* 125-131. Die Schrift erwähnt auch Eusebius, *h. e.* 6, 46, 2 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 628). Vgl. zur Bewertung des „Anti-Origenismus“ des Dionysius auch Williams, *Arius* 150-153.

¹³² Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 46, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 628). Vgl. auch Bienert, *Dionysius* 108. 131f

¹³³ Zitiert bei Photius, *cod.* 117 (2, 88, Henry).

¹³⁴ Vgl. Photius, *cod.* 232 (5, 79, Henry).

Im Streit um die rechte Trinitätstheologie zwischen Dionysius und einigen Bischöfen der Pentapolis bzw. dem römischen Bischof Dionysius zeigte sich dann, dass ersterer in einigen Bereichen doch von der Theologie des Origenes zumindest beeinflusst war. Athanasius zufolge warf man Dionysius vor, er trenne Vater und Sohn, leugne die Ewigkeit des Sohnes, verwerfe den Ausdruck *ὁμοούσιος* und nenne den Sohn Geschöpf (*ποίημα* und *γέννητον*).¹³⁵ Tatsächlich beschrieb er – in dem Bemühen den Sabellianismus abzuwehren – das Verhältnis von Vater und Sohn nicht nur in den später als missverständlich zurückgenommenen Bildern von Bootsbauer und Sohn, Gärtner und Pflanze¹³⁶, sondern benutzte auch die biblischen Bilder vom „Glanz des ewigen Lichtes“ (vgl. Weish 7, 26) oder vom „Hauch der Kraft Gottes“ (vgl. Weish 7, 25), die schon bei Origenes eine große Rolle spielten. Auch der Vergleich des Verhältnisses von Vater und Sohn mit dem Verhältnis von Wort und Verstand findet sich bei ihm.¹³⁷ Hinter all dem stand der Streit zwischen den beiden großen christologischen Konzeptionen des 3. Jahrhunderts, dem Monarchianismus und der Logoslehre.¹³⁸

Außerdem wandte sich Dionysius, dem Zeugnis des Eusebius zufolge¹³⁹, in einer Schrift „Über die Verheißungen“ (so auch der Titel von *De principiis* 2, 11) gegen eine materialistische Auslegung eschatologischer Schrifttexte, wie sie in einem Werk eines ägyptischen Bischofs namens Nepos „Gegen die Allegoristen“ vorgetragen wird. Wie weit bei diesem direkt eine Auseinandersetzung um Origenes im Hintergrund steht, ist unklar; es zeigt aber, dass die im Titel genannte Auslegungsmethode umstritten war.¹⁴⁰

Es ist aber auch festzustellen, dass in Alexandria einige Theologen wieder ganz im Geiste des Origenes lehrten. Dazu zählt zunächst Theognost (Leiter des Didaskaleion in der 2. Hälfte des 3. Jh.). Die von Photius erwähnte Schrift desselben (*Ἑποτυπώσεις*) war, dem Patriarchen von Konstantinopel zufolge, eine systematische Darstellung der Glaubenslehre, die den Origenes verteidigte und zumindest zum Teil heterodoxe Lehren vertrat. Interessant im Hinblick auf die spätere Verteidigung des Origenes durch Pamphilus ist die Vermutung des Photius, Theognost habe einige von dessen Lehren nur „zur Übung“ vorgelegt, ohne dessen Meinung

¹³⁵ Vgl. Athanasius, *Dion.* 16, 3 ; 14, 4 ; 18, 2 ; 4, 2 (58 ; 56 ; 59 ; 48, Opitz)

¹³⁶ Vgl. Athanasius, *Dion.* 18, 1 (59, Opitz).

¹³⁷ Vgl. Athanasius, *Dion.* 15, 2-4; 23, 2 (57; 63, Opitz). Vgl. zur Christologie des Dionysius Grillmeier, *Jesus der Christus* 283-290.

¹³⁸ Vgl. dazu Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio*, bes. 336f.

¹³⁹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 24f (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 684-694).

¹⁴⁰ Vgl. das unten zum 4. und 6. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

zu teilen. Photius störte aber v.a. der angeblich von Theognost benutzte Ausdruck *κτίσμα* für den Sohn, der in der Zeit nach Arius unmöglich orthodox sein konnte.¹⁴¹ Dass er bei Theognost eine wichtige Rolle spielte, deutet auch darauf hin, dass dieser den Origenes in Richtung einer „arianischen“ Christologie hin interpretiert hat¹⁴², obwohl man von Origenes in verschiedene Richtungen weiter denken konnte und einige der Vorwürfe, die gegen ihn später erhoben wurden, im Gegenteil denen des Arius gegen Alexander von Alexandria ähneln.¹⁴³ Tatsächlich berief sich Arius später auf Dionysius und Theognost – und kompromittierte damit für manche auch deren Vorläufer Origenes.

Außerdem ist unter den „Origenisten“ des 3. Jahrhunderts der Presbyter Pierius zu nennen (Leiter des Didaskaleion gegen Ende des 3. Jh.), den man später *Origenes iunior* bzw. „neuen Origenes“ nannte.¹⁴⁴ Anders als seine Vorgänger wurde Pierius, der wie Origenes Asket, Exeget und Lehrer war, später nicht Bischof von Alexandria; vielmehr floh er nach Rom – entweder wegen der diokletianischen Verfolgung oder wegen eines Zerwürfnisses mit dem alexandrinischen Bischof Petrus.¹⁴⁵ Bei ihm erhielt Pamphilus seine Ausbildung; später verfasste Pierius sogar einen „Logos auf das Leben des heiligen Pamphilus“!¹⁴⁶ Photius nannte die Lehre des Pierius bezüglich Vater und Sohn orthodox, abgesehen von der Tatsache, dass er von zwei Wesenheiten und Naturen spreche. Allerdings war Photius bewusst, dass Pierius die Ausdrücke *οὐσία* und *φύσις* im Sinne von *ὑπόστασις* benutzt hatte und nicht im Sinne der Arianer! Bezüglich des heiligen Geistes habe Pierius gelehrt, er sei geringer als Vater und Sohn.¹⁴⁷ Das entspricht späteren Vorwürfen gegen Origenes.

In den Jahren 300-311 war der bereits erwähnte spätere Märtyrer Petrus von Alexandria Bischof der ägyptischen Metropole. In seiner nur in Fragmenten erhaltenen Schrift „Über die Seele“ bezieht er Stellung gegen die Lehre von der Präexistenz der Seele.¹⁴⁸ Möglicherweise

¹⁴¹ Vgl. Photius, *cod.* 106 (2, 72-74, Henry). Die Fragmente finden sich bei Harnack, *Hypotyposen*. Zu Person und Theologie des Theognost vgl. Radford, *Three Teachers* 1-43; Williams, *Arius* 154; Grillmeier, *Jesus der Christus* 290-294 und Höffner, *Theognostus*.

¹⁴² Vgl. zu dieser Frage Grillmeier, *Jesus der Christus* 283-294, bes. 293f.

¹⁴³ Vgl. dazu das unten zum 1. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

¹⁴⁴ So Hieronymus, *vir. ill.* 76 (42 Bernoulli) und Photius, *cod.* 119 (2, 94, Henry). Zu Pierius vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 32, 27 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 728) sowie Radford, *Three Teachers* 44-57; Grillmeier, *Jesus der Christus* 294 und Böhm, *Pierius*.

¹⁴⁵ Vgl. Dazu Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 838f.

¹⁴⁶ Vgl. de Boor, *Neue Fragmente* 170f. 179-181. Der Schüler des Pamphilus, Eusebius, erwähnt – möglicherweise aus Konkurrenzneid – diese Schrift von dessen Lehrer mit keinem Wort.

¹⁴⁷ Vgl. Photius, *cod.* 119 (2, 93f, Henry). Zur Beurteilung der alexandrinischen „Schule“ durch Photius vgl. Junod, *Tradition alexandrine* 1094f.

¹⁴⁸ Das Fragment ist bewahrt bei Leontius von Byzanz und Justinian; Text bei Bienert, *Neue Fragmente* 311f. Bei Justinian ist das Fragment dahingehend erweitert, dass Petrus sich auch gegen die Möglichkeit einer Sünde

wandte er sich in diesem Werk auch gegen die allegorische Interpretation der Fellkleider, die in Gen 3, 21 erwähnt werden.¹⁴⁹ Im Konflikt mit Hieracas von Leontopolis wandte er sich zudem gegen dessen Lehre von der Präexistenz der Seelen und die angebliche Leugnung der Auferstehung. Und zumindest Epiphanius sah in Hieracas einen „Origenisten“.¹⁵⁰ In einem ebenfalls nur in Fragmenten überlieferten Osterfestbrief, der später als Werk „Über die Auferstehung“ zitiert wurde, behandelte er auch die Frage nach der Gestalt des Auferstehungsleibes. Zwei Fragmente betonen, dass die Auferstehung keine Veränderung der Substanz des Leibes bedeutet, ihm aber eine neue Qualität verleiht.¹⁵¹ Ob man deshalb eine generell antiorigenische Haltung des Petrus annehmen kann¹⁵², oder ob er erst in den späteren Auseinandersetzungen zum Origenes-Gegner gemacht wurde¹⁵³, muss offen bleiben. Sicher ist, dass auch bei ihm einige der von Origenes vertretenen Lehren kritisch beurteilt wurden.

Bevor sich die Untersuchung dem Pamphilus zuwendet, sind aber noch weitere Theologen bzw. Streitigkeiten außerhalb von Alexandria zu nennen, bei denen und in deren Verlauf Kritik an Origenes auszumachen ist und die möglicherweise den Hintergrund der Apologie bilden.

In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts verlagerten sich die innerkirchlichen christologischen Diskussionen: Das Verhältnis des Logos zum Fleisch des Erlösers wurde zunehmend thematisiert. Eine Schlüsselrolle spielten die Vorgänge um Paul von Samosata, ab etwa 258 n.Chr. Bischof von Antiochien. Eusebius zufolge, der ein Synodalschreiben von 268 n.Chr. zitiert, lehrte Paul, Christus sei nicht vom Himmel herabgekommen, sondern „von unten“.¹⁵⁴ Wenn man späteren Quellen glauben darf, stellte sich Paul die Inkarnation als Einwohnung des göttlichen Logos (der Sophia) im Menschen Jesus vor. Spätere Gegner des *ὁμοούσιος* zitierten dann auch die Synodalentscheidung im Sinne einer Verurteilung dieses Ausdrucks.¹⁵⁵ Obwohl Origenes im Zuge dieser Auseinandersetzungen des 3. Jahrhunderts nicht erwähnt wurde, sahen manche Theologen wenig später Ähnlichkeiten zwischen dieser

durch die Seele im Himmel ausspricht. Außerdem ist eine legendarische anti-origenistische Predigt des Petrus angefügt. Vgl. dazu Vivian, *St Peter* 97-100. 131.

¹⁴⁹ Vgl. Prokop, *Gen.* 3, 21 (PG 87/1, 221 B); vgl. auch Vivian, *St Peter* 100.

¹⁵⁰ Vgl. dazu Epiphanius, *haer.* 67 (GCS 37, Epiphanius 3, 132-140); das Kapitel ist insgesamt den „Hierakiten“ gewidmet.

¹⁵¹ Text bei Richard, *Florilège du Cod. Vatopedi* 236. Vgl. Vivian, *St Peter* 100-105. 132-135.

¹⁵² So Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 237f.

¹⁵³ So Vivian, *St Peter* 110-126. Ähnlich auch Amacker/Junod, *Étude* 90-94.

¹⁵⁴ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 30, 11 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 710)

¹⁵⁵ Zu Paul vgl. Löhr, *Paulus* und Riedmatten, *Les Actes du procès du Paul de Samosate* sowie Sample, *The Messiah as Prophet*.

(verurteilten) Lehre und der „Logostheologie“ des Origenes und warfen diesem vor, ähnlich zu lehren.¹⁵⁶

Bald nach 300 n.Chr. schrieb Methodius von Olympos in Lykien (+ um 311) ein dialogartiges Werk über die Auferstehung.¹⁵⁷ Darin wendet sich der Arzt Aglaophon, der laut Methodius mit den „beweiskräftigen Worten des Origenes bewaffnet“¹⁵⁸ ist, gegen die Lehre von der fleischlichen Auferstehung. Ein zweiter Gesprächspartner, Proklus von Milet, argumentiert ebenfalls gegen die Auferstehung des Fleisches und zitiert dabei auch ausdrücklich den Origenes. Gegen die beiden wendet sich Eubulius, hinter dem sich Methodius selbst verbirgt.

Streitpunkt ist in dem Dialog v.a. die Gestalt bzw. Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Diskussionsgrundlage ist dabei die biblische Aussage über die Fellröcke, die Gott nach der Vertreibung aus dem Paradies für die Menschen anfertigt (vgl. Gen 3, 21). Sie wird deshalb diskutiert, weil es bei der Frage nach dem Urzustand der Menschen auch um ihren Endzustand geht. Nun erscheint es dem Aglaophon unmöglich, dass Gott wie ein Lederarbeiter die Häute geschlachteter Tiere verarbeitet. Deshalb ist es für ihn klar, dass dieser Satz bildlich gedeutet werden muss – und dass mit den Fellkleidern in Wirklichkeit der Leib gemeint ist, den die Menschen seiner Meinung nach erst nach dem Fall erhalten haben. Und da die Auferstehung den ursprünglichen Zustand des Menschen vor dem Fall wiederherstellen soll, meint Auferstehung für ihn keine Auferstehung des Leibes.¹⁵⁹ Origenes teilt diese Deutung der Fellkleider zwar, doch nicht die daraus gezogenen Konsequenzen.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Vgl. das unten, bes. zum 3. Vorwurf gegen Origenes, Gesagte.

¹⁵⁷ Zu Methodius vgl. Pauli/Schmidt, *Methodius von Olympus* und Patterson, *Methodius of Olympus* und ders., *The Anti-Origenist Theology* sowie Bracht, *Vollkommenheit und Vollendung*, wo sich die Autorin v.a. mit der Anthropologie des Methodius auseinandersetzt. Das genannte Werk des Methodius ist vollständig nur in altslawischer Übersetzung erhalten. Normalerweise wird *res.* als eines der Bücher angesehen, gegen das Pamphilus seine Apologie schreibt. Amacker/Junod, *Étude* 96f nennen als Argumente dafür u.a. die Tatsache, dass in *res.* vier Origenes-Texte zur Auferstehung zitiert werden, die auch bei Pamphilus auftauchen, und dass sich hier die Vorwürfe bezüglich der Allegorese, der Bestrafung der Sünder und der Präexistenz der Seelen finden. Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 315 hält es aber zumindest auch für möglich, dass Methodius auf Pamphilus antwortet, der *De resurrectione* dann kurz vor seinem Tod geschrieben haben müsste.

Dass *res.* sich nicht in erster Linie gegen Origenes, sondern gegen den Neuplatonismus und Porphyrius richtet, vermutet Benjamins, *Methodius*; dass das Werk sich v.a. gegen gnostische Abwertung der Leiblichkeit richtet, die dann auch Origenes vorgeworfen wird, Patterson, *Opponents* bes. 224f. 228f. Dabei schließen sich alle Möglichkeiten nicht aus: Von seinen Gegnern kann Origenes auch als Gnostiker und Neuplatoniker angesehen werden; vgl. dazu auch Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 840f.

Ob die Andeutung von Widerständen gegen *res.* bei Methodius, *De cibis* 1, 1 (GCS 27, 427), auf origenistische Gegner oder sogar auf die Apologie des Pamphilus verweist, erscheint unklar.

¹⁵⁸ Methodius, *res.* 1, 27, 1 (GCS 27, 255).

¹⁵⁹ Vgl. Methodius, *res.* 1, 4, 2. 3 (GCS 27, 223f).

¹⁶⁰ Vgl. dazu Vogt, *Häretikervorwurf* 265-269 und zur näheren Auseinandersetzung das unten zum 4. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

Später folgt im Dialog des Methodius ein Zitat aus Origenes' Erklärung zu Psalm 1, 5, welches Proklos vorträgt. Dort wendet Origenes sich gegen eine „materialistische“ Auffassung der Auferstehung. Dabei legt er dar, dass nicht der „Stoff“ (ὕλη) das Bleibende im Menschen ist, der sich immer fort wandelt, sondern die „Gestalt“, das „Wesen“ (εἶδος). So ist es, ihm zufolge, auch bei der Auferstehung: Nicht der Stoff sei das Verbindende zwischen „animalisch-psychischem“ und „geistlichem“ Leib (vgl. 1 Kor 15,44), sondern die „Gestalt“.¹⁶¹ Dagegen wendet sich Methodius in Gestalt des Eubulius – weil er unter εἶδος nicht die unveränderliche Wesensgestalt (so die philosophische Terminologie des Origenes), sondern (wie in der Alltagssprache) die äußere Gestalt versteht, wirft er Origenes vor, es gebe bei ihm zwischen dem irdischen und dem geistigen Leib keine Identität, sondern höchstens Ähnlichkeit.¹⁶² Schließlich behauptet Methodius noch, Origenes leugne auch die Bestrafung der Sünder.¹⁶³

In einem anderen Werk, „Über die Geschöpfe“, wendet Methodius sich außerdem gegen die Vorstellung des Origenes von der ewigen „Schöpfung“ der Ideen¹⁶⁴ – dahinter steht wohl zunächst die Furcht, mit dieser Idee sei schon die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen verbunden. Da dieser Vorwurf in der Apologie nicht auftaucht, kann man schließen, dass Pamphilus *De creatis* nicht gekannt hat.¹⁶⁵ Methodius sah in der Idee der ewigen Schöpfung der Ideen aber auch die Vorstellung einer zweiten ungeschaffenen Realität neben Gott angelegt¹⁶⁶ – und in diese Richtung ging später der erste Vorwurf, den Pamphilus bezeugt.

Nach Methodius entstand dann in Syrien der Dialog *De recta in deum fide*, meist nach dessen Wortführer Adamantius benannt. Darin werden mehrere Schriften des Methodius zitiert.¹⁶⁷ Adamantius widerlegt Anhänger des Marcion, des Bardesanes und des Valentin. An mehreren

¹⁶¹ Vgl. Methodius, *res.* 1, 22, 2-4; 23, 3 (GCS 27, 244f. 247). Das Zitat findet sich teilweise auch in der Apologie; vgl. *apol.* 141.

¹⁶² Vgl. Methodius, *res.* 2, 11, 2-4 und 3, 6 (GCS 27, 353f. 397). Vgl. auch Crouzel, *Critiques*, bes. 698-703 und ders., *Origène* 329f sowie Vogt, *Warum* 253-255.

¹⁶³ Vgl. Methodius, *res.* 3, 21, 9 (GCS 27, 419): „Denn indem er dieses sagt, zeigt er nicht klar, dass die, welche nach der Taufe gesündigt und nicht Buße getan, Pein empfangen, die, welche nicht gesündigt und welche Buße getan, in das Leben gehen, und nicht, wie Origenes meint, dass die Sünder nicht gepeinigt werden?“ Vgl. zur gesamten Streitfrage auch das unten zum 7. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

¹⁶⁴ Das Werk *De creatis* ist nur aus der Inhaltsangabe und den Zitaten des Photius, *cod.* 235 (5, 107-114, Henry) bekannt. Die bekämpfte Vorstellung des Origenes findet sich in *princ.* 1, 2, 10 und 4, 3-5 (144-147. 188-193, Görgemanns/Karpp) und steht im Zusammenhang mit der Überzeugung, dass zur Ewigkeit des Schöpfers auch der Schöpfungsplan gehört; vgl. Crouzel, *Origène* 247f und Patterson, *Methodius on Origen in „De creatis“* 499f.

¹⁶⁵ So Amacker/Junod, *Étude* 96. Das erübrigt sich allerdings, wenn die Liste der Vorwürfe von Pamphilus vorgefunden wurde.

¹⁶⁶ Vgl. dazu Patterson, *Origen, Methodius, and the Arian Dispute* 912f.

¹⁶⁷ Das Werk ist griechisch und lateinisch überliefert; die Übersetzung stammt von Rufin (GCS 4).

Stellen wird aber auch deutlich, dass der Verfasser Gegner des Origenes ist: Bei der Diskussion um die Auferstehung vertritt Adamantius nämlich eine Position, die der des Methodius ähnelt, während der Gegner Marinus Aussagen des Origenes weiterentwickelt und darlegt, dass die ständige Veränderung des menschlichen Leibes eine Auferstehung desselben unmöglich macht.¹⁶⁸ Als der Dialog von Rufin Ende des 4. Jh. ins Lateinische übersetzt wurde, hielt er ihn dennoch für ein Werk des Origenes, weil dieser auch Adamantius genannt worden war. Da er von der Rechtgläubigkeit des Origenes überzeugt ist, interpretiert er dessen Aussagen von den Darlegungen des orthodoxen Adamantius her und unterscheidet zwischen Fleisch und Leib.¹⁶⁹

Dies sind die um 300 n.Chr. literarisch greifbaren Vorwürfe, die gegen Origenes erhoben wurden. Sie bezogen sich also v.a. auf die Frage der Präexistenz der Seelen und die Auferstehung. Dabei muss zunächst offen bleiben, was der Hintergrund für diese Vorwürfe war.¹⁷⁰

Pamphilus, der noch mehr Vorwürfe kannte, war der erste, der Origenes gegen dieselben verteidigte. Wer war dieser Mann?

¹⁶⁸ Vgl. *De recta in Deum fide* 5, 16 (GCS 4, 86f).

¹⁶⁹ Vgl. *De recta in Deum fide* 5, 2 (GCS 4, 74f). Vgl. zum Ganzen auch Clark, *Controversy* 168-171.

¹⁷⁰ Vgl. zum Ganzen auch Prinzivalli, *Controversy* 197-204.

III PAMPHILUS VON CÄSAREA

1. Leben

Die antike Biographie über Pamphilus, die sein Schüler Eusebius geschrieben hat¹⁷¹, und die Ekloge des Pierius von Alexandria (einer der seltenen Fälle, wo ein Lehrer einen seiner Schüler pries!)¹⁷² sind leider verloren. Immerhin informieren vor allem einige Bemerkungen in der Kirchengeschichte des Eusebius, in dessen Schrift über die Märtyrer Palästinas¹⁷³ und bei Photius über das Leben des Autors unserer Apologie.

Pamphilus stammte aus Berytos, dem heutigen Beirut, wo er um 240 n.Chr. geboren wurde, und gehörte zur Oberschicht.¹⁷⁴ In seiner Heimatstadt besuchte er die dortige Rechtsschule¹⁷⁵ (wohl im Alter von 20-25 Jahren) und übernahm öffentliche Ämter.¹⁷⁶ Doch dann verließ Pamphilus die Stadt und ging nach Alexandria, um sich dem Studium der „heiligen Worte“ zu widmen und begann – nachdem er, Eusebius zufolge, seinen Besitz verkauft hat – ein „gottgemäßes und prophetisches Leben“.¹⁷⁷

Nach dem Zeugnis des Photius wurde Pierius, der Leiter des „Didaskaleion“ in Alexandria und „neue Origenes“, der Lehrer des Pamphilus. Sicher erscheint, dass am Didaskaleion das Erbe des Origenes noch oder wieder lebendig war: Immerhin dürfte hier der Entschluss des Pamphilus gereift sein, nach Cäsarea überzusiedeln, was irgendwann gegen Ende des 3. Jahrhunderts erfolgte. In Cäsarea kümmerte sich Pamphilus um die Hinterlassenschaft des Origenes. Hieronymus und Eusebius berichten insbesondere über die Sammeltätigkeit des Pamphilus in bezug auf dessen Werke.¹⁷⁸ Eusebius weiß außerdem, dass Pamphilus in Cäsarea zum Presbyter geweiht wurde.¹⁷⁹ Wie stark Pamphilus auch als Lehrer gewirkt hat, wird aus den Quellen nicht ganz deutlich ersichtlich: Eusebius berichtet, er habe in Cäsarea

¹⁷¹ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 3 (SCh 55, 156).

¹⁷² S.o. Anm. 134.

¹⁷³ Die Schrift ist in einer kürzeren und einer längeren Version überliefert. Einige wichtige Informationen finden sich nur in der längeren Rezension: Diese ist vollständig auf Syrisch überliefert; auf Griechisch sind nur Fragmente erhalten. Vgl. zu Pamphilus auch Solignac, *Pamphile*.

¹⁷⁴ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 1-2 (rec. long.) (SCh 55, 154-156)

¹⁷⁵ Die römische Kolonie war ein Zentrum des Lateinischen im Osten, das ja die juristische Sprache des Reiches war. Die Rechtsschule war die führende im Orient, schon Gregor der Wundertäter gehörte zu ihren Schülern (der sie im Vergleich zu Cäsarea *πόλις ρωμαϊκότερα* nennt), später auch Gregor von Nazianz. Vgl. zum Ganzen Schemmel, *Schule von Berytos*.

¹⁷⁶ Vgl. Gregor der Wundertäter, *pan. Or.* 62 (FC 24, 146f).

¹⁷⁷ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 2 (rec. long.) (SCh 55, 156).

¹⁷⁸ Vgl. Hieronymus, *vir. ill.* 75 (42, Bernoulli); Eusebius, *h. e.* 6, 32, 3 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 586-588).

¹⁷⁹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 32, 25 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 728).

eine Schule gegründet¹⁸⁰, und erwähnt einen Schüler des Pamphilus, der später in der diokletianischen Verfolgung das Martyrium erlitten hat¹⁸¹. Auch Eusebius selbst sah sich als sein Schüler, wie der Beiname *τοῦ Παμφίλου* belegt, den Eusebius zeit seines Lebens führte. Andererseits scheint die wichtigste Tätigkeit der „Schule“ im Sammeln (und Studieren) der Schriften des Origenes bestanden zu haben. In jedem Fall sind die Berichte über das Origenesstudium des Pamphilus die ersten Zeugnisse, die von einer „Wiederentdeckung“ des Origenes in Cäsarea berichten. Als besonders bemerkenswert berichtet Eusebius in seiner Biographie, dass Pamphilus Bücher auch an Frauen weitergab.¹⁸²

Die wissenschaftliche Tätigkeit des Pamphilus lässt sich allerdings noch etwas genauer beschreiben. Diese umfasste zum einen das Kopieren der Arbeiten des Origenes: Hieronymus berichtet an einer Stelle über ein von Pamphilus eigenhändig kopiertes Werk des Origenes, das sich in seinem Besitz befindet.¹⁸³ Außerdem könnte Pamphilus, zusammen mit Eusebius, bereits Exzerpte aus den Schriften des Origenes hergestellt haben.¹⁸⁴ Mehrere Handschriften belegen schließlich die Fortsetzung der kritischen Arbeit am Bibeltext durch Pamphilus: Noch im Gefängnis korrigierte er in Zusammenarbeit mit einem gewissen Antoninus den Text des Buches Esther, wie eine handschriftliche Randbemerkung von seiner Hand auf einem erhaltenen Codex beweist.¹⁸⁵

Außerdem scheint sich die Sammeltätigkeit nicht nur auf die Werke des Origenes bezogen zu haben: Die Bibliothek bildete später auch den Grundstock für die Werke des Eusebius, der aus zahlreichen anderen Werken zitiert, die teilweise nur in diesen Fragmenten erhalten sind. Zu den zitierten Schriften zählen solche von frühchristlichen Autoren, aber auch philosophische Werke und nicht zuletzt hellenistisch-jüdische Schriften.¹⁸⁶ Pamphilus legte den Grundstein dafür, dass die Bibliothek von Cäsarea für die christliche Welt das wurde, was das Museion von Alexandria für die antike Literatur bedeutet hatte.¹⁸⁷

¹⁸⁰ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 32, 25 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 728).

¹⁸¹ Vgl. Eusebius, *m. P.* 4, 1-7 (rec. long.)(SCh 55, 128-131).

¹⁸² Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 1, 9 (SCh 303, 26 f): *Scripturas quoque sanctas non ad legendum tantum, sed ad habendum tribuebat promptissime, nec solum vires, sed et feminis quas vidisset lectioni deditas.*

¹⁸³ Vgl. Hieronymus, *vir. ill.* 75 (42, Bernoulli).

¹⁸⁴ Vgl. Cadiou, *Bibliothèque* 478f. Die hier genannten Excerpta zu den Psalmen könnten eine der Grundlagen für die Zusammenstellung der ersten Katenen gewesen sein.

¹⁸⁵ Vgl. dazu Nautin, *Origène* 322-324 sowie Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 543-545 und Cavallo, *Scuola*, bes. 70-72.

¹⁸⁶ Vgl. zu letzterem insbesondere Runia, *Survival*. Dabei wurden die Schriften wohl teilweise auch überarbeitet. So gibt es Hinweise, dass hier das *Testimonium Flavianum* in das Werk des Josephus eingefügt wurde; vgl. Crouzel, *Pic* 280 mit Anm. 24.

¹⁸⁷ So Elliger, *Kaisareia* 1050.

Hieronymus schreibt, Pamphilus habe, abgesehen von Briefen, keine eigenen Werke verfasst.¹⁸⁸ Das widerspricht nicht unbedingt der Autorschaft des Pamphilus an der Apologie – besteht diese doch v.a. aus einem Einleitungsbrief und Zitaten des Origenes. Außerdem hatte Hieronymus Gründe, die Autorschaft des Pamphilus an der Apologie wenn nicht abzustreiten so doch zu verdecken (s.u.). Mit dem laut Gennadius von Rufin angeblich übersetzten Buch des Pamphilus *Adversus mathematicos* ist wohl die Apologie gemeint.¹⁸⁹ Die einem Pamphilus zugeschriebenen Fragmente in der Sammlung *De incarnatione* stammen von einem anderen Pamphilus.¹⁹⁰

Von der Wirkung der Persönlichkeit des Pamphilus zeugt die Beschreibung des Eusebius in der Schrift über die Märtyrer Palästinas. Dort schreibt er rückblickend: „... ein Mann, der sein ganzes Leben durch jegliche Tugend sich ausgezeichnet hatte, durch Entsagung und Weltverachtung, durch Mitteilung von seinem Vermögen an Bedürftige, durch Geringschätzung weltlicher Hoffnungen, durch philosophische und strenge Lebensweise. Was ihm aber besonders unter all unseren Glaubensgenossen die hervorragende Stellung verschaffte, war sein lauterster Eifer für die göttlichen Worte, seine rastlose Arbeitsfreudigkeit, wenn er sich etwas vorgenommen, und seine Hilfsbereitschaft gegen seine Angehörigen und alle, die sich ihm nahten.“¹⁹¹

In der letztgenannten Schrift berichtet Eusebius auch ausführlich über das Martyrium des Pamphilus. Im Jahr 303 begann die Christenverfolgung unter Diokletian und Maximianus. Im Hintergrund stand die Reichsreform, welche auch religiös zu einer Konsolidierung der Verhältnisse führen sollte. Diese konnte sich Diokletian nur in Form einer Rückkehr zu den alten Kulturen vorstellen.¹⁹² In diesem Zusammenhang wurden vier Edikte gegen die Christen erlassen. Erst das letzte von ihnen traf im Jahr 304/305 n.Chr. die Masse der Christen, weil nun allgemein die Teilnahme an Speise- und Trankopfern (d.h. das Essen und Trinken von

¹⁸⁸ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 23 (SCh 303, 166f), wo er sich auf Eusebius beruft, von dem er in *adv. Ruf.* 1, 9 (SCh 303, 28 f) ein entsprechendes Stück aus dessen Werk über Pamphilus zitiert: *Et ipse quidem proprii operis nihil omnino scripsit, exceptis epistulis quas ad amicos forte mittebat...*

¹⁸⁹ Vgl. Gennadius, *vir. ill.* 17 (67f, Bernoulli) und Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* 545. Als Rufin um eine Stellungnahme zur Wahrsagerei (die auch mit Hilfe „mathematischer“ Methoden erfolgte) gebeten wird, übersetzt dieser die Apologie; vgl. Rufin, *apol. adv. Hier.* 1, 11 (CCL 20, 44f) und das unten zur Übersetzung der Apologie Gesagte.

¹⁹⁰ Sie stammen evtl. aus den *Panoplia dogmatica* des Pamphilus von Jerusalem; vgl. *Doctrina patrum de incarnatione verbi*, hrsg. F. Diekamp, 2. Aufl. Münster 1981, 44-47. Zu Pamphilus vgl. Röwekamp, *Pamphilus*.

¹⁹¹ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 2 (SCh 55, 156).

¹⁹² Vgl. Eusebius, *m. P.* 9, 2 (SCh 55, 148), wo vom Wiederaufbau der Tempel etc. die Rede ist. Vgl. zum Ganzen auch Guyot/Klein, *Das frühe Christentum* 1, 166-191 und 398-414.

Opferwein und Fleisch) gefordert wurde.¹⁹³ Nach der Abdankung Diokletians im Jahr 305 n.Chr. wurde diese Politik im Westen nicht fortgesetzt, im Osten, wo Maximinus Daia Caesar für Asien und Ägypten geworden war, ordnete dieser 306 n.Chr. die strenge Durchführung des 4. Edikts an. Nun wurden die Bewohner der Provinzen namentlich aufgerufen, um das Opfer zu vollziehen. Ein erneutes Edikt von 309 n.Chr. ordnete dasselbe an.¹⁹⁴

Am 20. November 307 besuchte Maximinus Daia Cäsarea. Der Geburtstag Diokletians wurde mit einem grausamen Spektakel gefeiert; es kam zu mehreren Martyrien.¹⁹⁵ Dabei galt die Sympathie der Juden in der Stadt den verfolgten Christen!¹⁹⁶

Im Rahmen dieser Christenverfolgung unter Maximinus Daia wurde auch Pamphilus Ende des Jahres 307 n.Chr. verhaftet. Eusebius berichtet, dass der Statthalter Urbanus ihn zuerst „eine Probe seiner Beredsamkeit und der philosophischen Kenntnisse ablegen“ ließ und ihn dann zum Opfer aufforderte. Als dieser das ablehnte, wurde er grausam gefoltert und ins Gefängnis geworfen.¹⁹⁷

Allerdings erscheint nicht ganz klar, wie die Gefangenschaft ausgesehen hat: Pamphilus selbst spricht in der o.g. Randbemerkung davon, er habe die Arbeit „unter Bewachung“ (ἐν τῇ φυλακῇ) durchgeführt, Eusebius spricht ausdrücklich von Gefängnis (δεσμωτήριον). Die Tatsache, dass literarisches Arbeiten möglich war, spricht in jedem Fall für eine leichte Gefangenschaft. Die Arbeit an der Apologie könnte demnach so ausgesehen haben, dass Pamphilus das Werk entworfen hat und Eusebius insbesondere für die Auswahl und das Heraussuchen der Zitate zuständig war – immerhin finden sich bereits im 1. Buch 70 Zitate aus 15 Werken.¹⁹⁸

Nachdem die beiden die Apologie zusammengestellt hatten, wurde Pamphilus unter Statthalter Firmilian am 16. Februar 310 hingerichtet. Eusebius berichtet, Anlass sei die

¹⁹³ Vgl. Eusebius, *m. P.* 3, 1 (SCh 55, 126).

¹⁹⁴ Vgl. Eusebius, *m. P.* 4, 8; 9, 2 (SCh 55, 132.148).

¹⁹⁵ Vgl. Eusebius, *m. P.* 6, 1 (SCh 55, 138).

¹⁹⁶ Vgl. Lieberman, *Martyrs* 409-416.

¹⁹⁷ Vgl. Eusebius, *m. P.* 7, 1 (SCh 55, 143f) über die Folterung durch Urbanus: „Mehr Tier als Mensch sättigte er sich geradezu an lang dauernden Zerfleischungen seiner Seiten mit spitzen Haken ...“ Eusebius berichtet auch, kurz darauf sei der Statthalter abgesetzt und von Kaiser Maximin zum Tode verurteilt worden – und dies sei nur ein „Vorspiel“ für die eigentliche Strafe im göttlichen Gericht. Diese Sicht der Ereignisse entspricht der Überzeugung, dass Übeltaten schon in diesem Leben bestraft werden müssen. Mit Rückgriff auf alttestamentliche Beispiele konzipiert so auch Laktanz seine Schrift über das Ende der Verfolger.

¹⁹⁸ Zu den beiden Formen von Gefangenschaft und zu den Arbeitsmöglichkeiten vgl. Amacker/Junod, *Étude* 79-81; zur frühchristlichen Sorge für die Gefangenen vgl. Harnack, *Mission und Ausbreitung* 187-190.

Verhaftung von einigen ägyptischen Christen am Stadttor von Cäsarea gewesen, die verbannte Glaubensbrüder bis zu den Bergwerken Kilikiens begleitet hatten und sich nun auf dem Rückweg befanden. Ihnen wurde auf der Stelle der Prozess gemacht. Befragt nach ihrem Namen gaben sie sich Prophetennamen – Eusebius deutet an, dies habe möglicherweise damit zusammengehungen, dass die Geburtsnamen von heidnischen Göttern stammten. Befragt nach ihrer Heimat, antworteten sie mit „Jerusalem“ – und meinen damit, wie Eusebius erläutert, die himmlische Stadt. Der Statthalter kannte jedoch den Namen nicht – so sehr hatte sich der neue Name Aelia Capitolina eingebürgert – und vermutete dahinter eine neu gegründete Christenstadt!

Als diese Ägypter verurteilt worden waren, ließ der Statthalter auch Pamphilus und seine Gefährten vorführen, gab ihnen noch einmal Gelegenheit zum Opfern und ließ sie dann, als sie sich weigerten, zur Enthauptung abführen.¹⁹⁹ Ein Sklave des Pamphilus namens Porphyrius, der um dessen Leichnam bat, wurde ebenfalls hingerichtet – und zwar auf dem Scheiterhaufen.²⁰⁰ Eusebius berichtet außerdem, dass die Leiber der Märtyrer vier Tage und Nächte liegen blieben, aber von den wilden Tieren nicht angerührt und anschließend an dem gewöhnlichen Begräbnisplatz beigesetzt wurden.²⁰¹

Die von Pamphilus verwaltete und erweiterte Bibliothek des Origenes wurde allem Anschein nach nicht zerstört – obwohl das erste kaiserliche Edikt auch das Verbrennen der Schriften anordnete.²⁰² Eusebius arbeitete später mit den hier vorhandenen Werken und begründete so auch die Tradition, inhaltlich mit den „Vätern“ zu argumentieren. Da in manchen seiner Werke (und auch bei seinem Kollegen Paulinus von Tyrus) Origenes das letzte Wort in der Diskussion mancher Frage behält, könnte dies der Ansatzpunkt für den in der Apologie bezugten Vorwurf sein, die Origenes-Anhänger stellten seine Worte über die Schrift.²⁰³

Das „Skriptorium“ und der Bibeltext von Cäsarea waren außerdem so berühmt, dass Konstantin (wohl auf Anraten des Eusebius) dort 50 Bibelhandschriften herstellen ließ, um

¹⁹⁹ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 14 (SCh 55, 161). Lieberman, *Martyrs* 421f weist darauf hin, dass die Art der Behandlung in etwa dem entspricht, was schon Rabbi Akiba (und andere jüdische Gefangene) nach dem Aufstand von 135 n.Chr. erdulden mussten.

²⁰⁰ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 15-19 (SCh 55, 161-163). Vgl. dazu auch Dölger, *Flammentod*, der eindrücklich beschreibt, wie bei dieser Todesart von Seiten der Obrigkeit versucht wurde, die Strafe möglichst grausam zu gestalten.

²⁰¹ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 28 (SCh 55, 167). Die längere Fassung berichtet dagegen von einer Bestattung in „Tempeln“ und „Gebetsstätten“.

²⁰² Vgl. Eusebius, *h. e.* 8, 2, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 742).

²⁰³ Vgl. dazu Graumann, *Origenes – ein Kirchenvater?* 880, u.a. mit Hinweis auf Eusebius, *p. e.* 6, 11, wo ein Origenestext den Schlusspunkt seiner Widerlegung des Fatalismus bildet.

mit ihnen die Kirchen der neuen Hauptstadt auszustatten.²⁰⁴ Hieronymus berichtet allerdings, Bischof Acacius (338-365) und sein Nachfolger Euzoius hätten die Bibliothek wieder in Stand gesetzt – da die Bibliothek noch an die Person des jeweiligen Lehrers gebunden ist, wurde sie anscheinend nach deren Tod zunächst nicht gepflegt.²⁰⁵

Im Laufe der Zeit wurde aus ihr allerdings wohl eine öffentlich-kirchliche Institution mit bezahlten Lehrern, in der Wissenschaftler die Werke einsehen konnten – diese Möglichkeit nutzte z.B. schon Hieronymus. Noch Isidor von Sevilla weiß von der Bibliothek, die angeblich 30.000 Bände umfasste.²⁰⁶ Sie bestand also auf jeden Fall noch im 6. Jahrhundert.²⁰⁷

2. Die Entstehung der Apologie

Wie bereits erwähnt, verfasste Pamphilus die Apologie für Origenes in den Jahren 307-309 n.Chr. während seiner Gefangenschaft in Cäsarea. Allerdings gibt es in den erhaltenen Zeugnissen diesbezüglich einige Unklarheiten:

Eusebius schrieb ausdrücklich, er selbst habe das Werk zusammen mit Pamphilus ausgearbeitet.²⁰⁸ Der Übersetzer Rufin ordnete es (bzw. das erste Buch) in seinem Vorwort allein Pamphilus zu.²⁰⁹ Hieronymus ging zunächst (im Jahr 393) von zwei Apologien aus, von denen er eine dem Pamphilus, eine dem Eusebius zuschrieb.²¹⁰ Als er später (im Jahr 399) das Werk selbst in Augenschein genommen hatte, sah er das ganze sechsbändige Werk als das des Eusebius an und beschuldigt Rufin, das erste fälschlich unter dem Namen des Pamphilus veröffentlicht zu haben.²¹¹ Der Kirchenhistoriker Sokrates wusste wieder von der Autorschaft

²⁰⁴ Vgl. Eusebius, v. C. 4, 36f (GCS 11/1, Eusebius 1/1, 131f).

²⁰⁵ Vgl. Hieronymus, *epist.* 34, 1 (CSEL 54, 259f). Zur Bibliothek von Cäsarea vgl. auch Cavallera, *Jérôme* 2, 8f. 117f. 120 und Ehrhardt, *Patriarchalbibliothek*.

²⁰⁶ Vgl. Isidor, *orig.* 6, 6, 1 (Lindsay): *Qui apud nos bibliothecas instituerunt. Apud nos quoque Pamphilus martyr ... Hic enim in bibliotheca sua prope triginta voluminum milia habuit.*

²⁰⁷ Vgl. Liebeschütz, *Hochschulen*, bes. 873f.

²⁰⁸ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 33, 4 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 588).

²⁰⁹ Vgl. *apol. praef.* 1.

²¹⁰ Vgl. Hieronymus, *vir. ill.* 75. 81 (42. 44 Bernoulli).

²¹¹ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 3, 12 (SCh 303, 242-244): *Postea vero per interpretationem tuam quaestione contra Origenem toto orbe commota, in quaerendis exemplaribus diligentior fui et in caesariensi bibliotheca sex Eusebii volumina repperi Ἀπολογία ὑπερ Ὀριγένους. Quae cum legissem, primum librum eum deprehendi quem tu solum sub nomine martyris edidisti ...* Vgl. zur Meinungsänderung des Hieronymus bezüglich der Autorschaft an der Apologie auch *adv. Ruf.* 1, 8 und 2, 23 (SCh 303, 24f. 164-167).

beider²¹², und Photius präzisierte dahingehend, dass die Bücher 1-5 von beiden gemeinsam erarbeitet wurden und Buch 6 von Eusebius nach dem Tod des Pamphilus hinzugefügt wurde²¹³. Diese unterschiedlichen Aussagen erklären sich entweder aus der Überlieferungsgeschichte des Buches und/oder aus den späteren Streitigkeiten um Origenes:

Die von Eusebius behauptete und von Photius bestätigte „Zusammenarbeit“ von Pamphilus und Eusebius könnte auch so ausgesehen haben, dass Buch 1 von Pamphilus (unter Mithilfe des Eusebius) zusammengestellt wurde und Eusebius zunächst die (eventuell noch gemeinsam konzipierten) Bücher 2-5 zum Gesamtwerk hinzugefügt hat. In jedem Fall könnte Buch 1 aber auch (wegen des dogmatisch interessanten Inhalts) unabhängig von den anderen Büchern unter dem Namen des Pamphilus überliefert worden sein. Dann könnte Rufin eventuell nur diesen Teil (in Ägypten?) kennen gelernt haben – was erklären würde, warum er nur diesen Teil übersetzt und ihn als „die“ Apologie des Pamphilus bezeichnet.²¹⁴

Möglicherweise aber nannte Rufin auch Pamphilus als alleinigen Autor, um das Werk mit der Autorität des Märtyrers auszustatten. Dagegen verschwieg Hieronymus, der sicher das ganze Werk (und beide Autoren) kannte, die Autorschaft des Pamphilus und betonte die des Arianers Eusebius deshalb, weil er davon überzeugt war, dass ein Märtyrer nicht zur Verteidigung eines Häretikers geschrieben haben konnte. Dagegen gibt es keinen Grund, an der Aussage des Photius zu zweifeln – gerade weil auch er kein Freund des Origenes ist.²¹⁵

Bezüglich des Aufbaus und des Inhalts des Gesamtwerkes aus sechs Büchern lässt sich noch folgendes feststellen: Eusebius erwähnt, dass im zweiten Buch Leben und Werk des Origenes dargestellt waren (und dabei insbesondere auch die Ereignisse nach seiner Ordination in Cäsarea) und im sechsten Buch Briefe an den römischen Bischof Fabian und andere Kirchenoberhäupter, die Rechtgläubigkeit des Origenes betreffend, gesammelt sind.²¹⁶ Hieronymus erwähnt, dass im sechsten Buch u.a. die Auseinandersetzung mit Methodius thematisiert worden sei.²¹⁷

²¹² Vgl. Socrates, *h. e.* 3, 7 (GCS.NF 1, 198).

²¹³ Vgl. Photius, *cod.* 118 (2, 90, Henry). Zur Beurteilung des Origenes durch Photius vgl. Junod, *Tradition alexandrine*, bes. 1095-1097, wo er auf die vier von Photius beanstandeten Lehren in *princ.* eingeht. Dies sind die Lehren vom Geschaffensein des Sohnes, von der unterschiedlichen Wirksamkeit von Vater, Sohn und Geist, von der Metempsychose und von der Beseelung der Gestirne.

²¹⁴ So die Überlegung bei Williams, *Damnosa haereditas* 166. Vgl. auch Amacker/Junod, *Étude* 21-24.

²¹⁵ Vgl. zum Ganzen auch Junod, *L'auteur*.

²¹⁶ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, 23, 4; 6, 36, 3f (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 570; 590)

²¹⁷ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 1,11 (Sch 303, 30f).

Aus der Kirchengeschichte des Sokrates geht schließlich hervor, dass (in seiner Ausgabe) der Apologie die Dankrede von Gregor dem Wundertäter angefügt war, die dieser in Abschrift an Origenes übergeben hatte.²¹⁸ Inhaltlich ist dieser Erwähnung zu entnehmen, dass es in einem der Bände um die umstrittene Lehre des Origenes im Genesis-Kommentar ging, Adam und Eva stellten die Seele Christi und der Kirche dar.²¹⁹

Aus den erhaltenen Fragmenten des Werkes, das Antipater von Bostra um 460 n.Chr. gegen die Apologie des Eusebius (!), im Grunde aber gegen „Peri Archon“, schrieb, geht nur hervor, dass in ihr die Themen Präexistenz und Fall der Seelen, Leiblichkeit der Auferstehung, Existenzweise der Engel, Beziehung von Sohn und Geist zu Cherubim und Seraphim sowie Ursprung und Bestimmung des Teufels behandelt wurden.²²⁰

Aus einer Notiz des Diakons Rusticus²²¹ kann man schließen, dass bei der Diskussion der Lehren des Origenes in den Büchern 2-5 auch Zitate von früheren Theologen herangezogen wurden.²²²

Nicht für die Rekonstruktion des ursprünglichen Werkes herangezogen werden kann die Stelle bei Photius, an der er eine anonyme Apologie für Origenes beschreibt.²²³ Zwar ist vermutet worden, dass diese mit der Apologie des Pamphilus identisch war²²⁴; dies ist jedoch nachweislich nicht der Fall²²⁵. Die Stelle, wo Photius die Apologie des Pamphilus/Eusebius relativ ausführlich behandelt²²⁶, gibt leider kaum Aufschluss über inhaltliche Fragen, sondern v.a. über einige Ereignisse im Leben des Origenes.²²⁷

²¹⁸ Vgl. Sokrates, *h. e.* 4, 27 (GCS.NF 1, 263).

²¹⁹ Wegen diese Lehre wird Origenes auch laut der anonymen Apologie, von der Photius berichtet (*cod.* 117 [2, 88-90 Henry]), angegriffen. Vgl. zum Ganzen Amacker/Junod, *Étude* 55f.

²²⁰ Die Fragmente sind abgedruckt in PG 85, 1792D-1793C; PG 86/2, 2045A-2053B. 2077BC; PG 96, 468BC. 488D-505D und – soweit sie sich auf Texte aus *princ.* beziehen – bei Görgemanns/Karpp; vgl. auch Amacker/Junod, *Étude* 57-59 und Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm* 650 mit Anm. 16.

²²¹ Vgl. *Collectio Casinensis* Nr. 288 a (ACO 1/4, 211).

²²² Vgl. Amacker/Junod, *Étude* 60-62.

²²³ Vgl. Photius, *cod.* 117 (2, 88-90, Henry). Dass Photius in sehr unterschiedlichem Ton von den beiden Werken spricht liegt aber wohl v.a. an seinem Respekt vor dem Märtyrer Pamphilus; vgl. dazu Junod, *Tradition alexandrine* 1099f.

²²⁴ So Nautin, *Origène* 99-149.

²²⁵ Vgl. Bienert, *Die älteste Apologie* 124-126 und Amacker/Junod, *Étude* 63-67, wo sie u.a. darauf verweisen, dass nur drei Vorwürfe (von insgesamt 15) auch in der Apologie des Pamphilus auftauchen. Zur Einordnung dieses Werkes vgl. auch unten das zum neuen Streit um Origenes Ende des 4. Jh. Gesagte.

²²⁶ Vgl. Photius, *cod.* 118 (2, 90-92, Henry).

²²⁷ Vgl. dazu Amacker/Junod, *Étude* 67-74.

Es ergibt sich folgender Aufbau der ursprünglichen Apologie bzw. eines Gesamtwerkes zugunsten des Origenes²²⁸:

Einleitungsbrief des Pamphilus (mit „Kurzporträt“ des Origenes)

Buch 1: Verteidigung gegen aktuelle Vorwürfe

Buch 2-5: Leben und Schriften des Origenes

Buch 6 (nachträglich von Eusebius zusammengestellt): Briefe des Origenes an Kirchenoberhäupter, neuere Auseinandersetzungen (u.a. mit Methodius)

Dankrede des Gregor

Erhalten hat sich, wie bereits angedeutet, (neben der Dankrede Gregors) nur das 1. Buch mit dem Einleitungsbrief des Pamphilus – und zwar ausschließlich in der Übersetzung des Rufin. Wie weit das Werk des Rufin eine veränderte Variante des ursprünglichen Werkes ist, muss hier untersucht werden.

Der Text in der vorliegenden Form hat den Charakter eines Manifests oder eines „offenen Briefs“: Inhaltlich handelt es sich um eine Art Verteidigungsrede eines Angeklagten, wobei die Adressaten, die „Brüder“, sozusagen als Richter angesprochen werden.²²⁹

Dabei folgt auf den Begleitbrief zunächst die Darlegung der apostolischen Verkündigung mit Hilfe eines Zitates aus Origenes, dann eine Darstellung seiner Lehre zur Trinität und schließlich die Verteidigung des Origenes gegen neun Vorwürfe – immer v.a. mit Hilfe von Zitaten aus seinen Werken.

Die behandelten bzw. zurückgewiesenen Vorwürfe lauten:

1. Origenes nenne den Sohn Gottes ungeboren,
2. er behaupte, der Sohn Gottes sei – wie in den Geschichten Valentins – durch „Hervorbringung“ zur Existenz gekommen,
3. er nenne Christus – wie Artemas und Paul von Samosata – einen bloßen Menschen, das heißt nicht auch Gott,

²²⁸ Vgl. zum Ganzen Reymond, *Apologie pour Origène*.

²²⁹ So Junod, *Naissance* 272f. 278 und Amacker/Junod, *Étude* 81-85.

4. er behaupte, alle Taten des Erlösers seien nur „docketisch“, das heißt zum Schein, geschehen; sie seien allegorisch zu verstehen und nicht auch im geschichtlichen Sinn,
5. er verkünde zwei Christi/Christusse,
6. er bestreite die Geschichtlichkeit der Taten der Heiligen,
7. er habe eine falsche Auffassung von der Auferstehung und leugne, dass den Sündern Qualen auferlegt werden,
8. er lehre Falsches über die Beschaffenheit der Seele, und
9. er lehre die Seelenwanderung.²³⁰

Woher diese Vorwürfe stammen bzw. wer die Gegner sind, die sie vorbringen, und ob sie berechtigt sind, muss im Folgenden untersucht werden.²³¹

Noch ein Wort zu den Adressaten: In der Ausgabe der Apologie von Delarue, die in der *Patrologia Graeca* abgedruckt ist, beginnt das „Vorwort“ mit der Anrede „An die zur Arbeit in den Bergwerken Palästinas verurteilten Bekenner“.²³² Diese Formulierung findet sich allerdings nicht in den Handschriften, sondern ist nach dem Zeugnis des Photius ergänzt.²³³

Zum Hintergrund: Ab etwa 250 n.Chr., seit dem Beginn von einzelnen, aber systematischen Verfolgungswellen, die sich gegen Christen richteten, wurden diese nicht selten zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt. Rechtsgrundlage war dabei, dass jeder römische Statthalter bei schweren Schädigungen des Gemeinwesens Freiheitsstrafen verhängen konnte. Vorbild für die Verurteilung zu Bergwerksarbeiten war dabei Ägypten, wo diese traditionell durch Sklaven und Gefangene ausgeführt wurden.²³⁴

Mit den „Bergwerken Palästinas“ sind die Kupferminen von Phaeno gemeint, die auch Eusebius mehrfach als Strafkolonie nennt.²³⁵ Die Minen lagen am Ostrand der Araba-Senke zwischen Zoara und Petra in Edom, ca. 40 km südöstlich vom Toten Meer. Schon in der Frühbronzezeit und in der Eisenzeit wurde dort Kupfer abgebaut; der Höhepunkt der Bergbauaktivitäten lag jedoch im 3. und 4. Jahrhundert n.Chr. Zur Zeit der diokletianischen Verfolgung wurden zahlreiche Christen zur Arbeit dort verurteilt. Abgesehen von den harten

²³⁰ Vgl. *apol.* 5.

²³¹ Eine Untersuchung der Frage, wie weit die Vorwürfe zu Recht erhoben wurden, hat noch jüngst Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 839 als notwendig angemahnt.

²³² Vgl. *apol.* praef. 1.

²³³ Vgl. Photius, *cod.* 118 (2, 92, Henry) und Amacker/Junod, *L'art d'entrer en matière* 39 Anm. 6.

²³⁴ Vgl. zum Ganzen: Geerlings, *Zum Bergwerk verurteilt*.

²³⁵ Vgl. Eusebius, *m. P.* 7, 2 (SCh 55, 141); Eusebius, *onom.* s.v. Φινον/Fenon (168 Klostermann).

Arbeitsbedingungen verfügten sie jedoch über gewisse Freiheiten: Eusebius zufolge konnten sie zeitweise sogar einige Kirchen errichten!²³⁶ Mit der Intensivierung der Verfolgung wurden jedoch einige Führungspersönlichkeiten der Christen in den Bergwerken hingerichtet.

Eusebius berichtet, dass Bischof Silvanus von Gaza dort enthauptet wurde; die ägyptischen Bischöfe Peleus und Nilus sowie ein nicht namentlich genannter Presbyter und ein gewisser Patermouthios wurden, ihm zufolge, verbrannt.²³⁷

Die byzantinische Mosaikkarte von Madaba im Ostjordanland lokalisiert bei Phaeno die Geschichte von der „ehernen (kupfernen) Schlange“.²³⁸ Oberflächenfunde in der Ortslage, die heute Fenan heißt, belegen für die byzantinische Zeit eine Stadt mit mehreren Kirchen. Leitungen, Dämme und ein Aquädukt versorgten 3 km² Felder mit Wasser. Der Ort wurde wohl durch ein Erdbeben zerstört.²³⁹

Wer die von Photius genannten Bekenner genau waren, ist unklar.²⁴⁰ Er erwähnt, ihr Anführer sei Patermouthios gewesen, der kurz nach Pamphilus mit seinen Gefährten verbrannt worden sei.²⁴¹ Es handelt sich sicher um den auch von Eusebius erwähnten Mann.

Allerdings kann man, schon aufgrund der literarischen Form des Werkes, annehmen, dass die Bekenner nicht die einzigen Adressaten der Apologie waren – auch wenn Vorfälle in den Lagern (s.u.) den Anlass für die Abfassung gebildet haben könnten. Vielmehr richtet sich die Schrift in ihrer überlieferten Form an alle Christen, die durch die Vorwürfe gegen Origenes verunsichert sind, und an alle Gegner des Origenes, die im „Vorwort“ genannt sind. Dabei entspricht die Form der Verteidigungsrede einem Charakter wie Pamphilus sicher eher als eine rein polemische Schrift – möglicherweise einer der Gründe für die Wahl bzw. Schaffung dieser Gattung.²⁴²

²³⁶ Vgl. Eusebius, *m. P.* 13, 1 (SCh 55, 170).

²³⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 8, 13, 5 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 772) und Eusebius, *m. P.* 13, 1 (SCh 55, 171f).

²³⁸ Dahinter steht die Tatsache, dass das Alte Testament den Ort Punon als Station der Israeliten auf ihrer Wüstenwanderung nennt (vgl. Num 33, 42f) – und zwar nach dem Berg Hor, der mit dem Dschebel Harun bei Petra identifiziert wird. Auf den Aufenthalt am Berg Hor aber folgt die Geschichte von der kupfernen Schlange (vgl. Num 21, 5-9).

²³⁹ Vgl. zum Ganzen Kind, *Kupfergewinnung* und auch Keel/Küchler, *Orte und Landschaften* 274f.

²⁴⁰ Die Vermutung von Nautin, *Origène* 136-144, es handele sich um Origenes-Gegner aus Cäsarea, die auf Anstiftung ihres Bischofs hin an Pamphilus schreiben, ist durch nichts zu belegen; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 81f.

²⁴¹ Vgl. Photius, *cod.* 118 (2, 92, Henry).

²⁴² Vgl. Amacker/Junod, *Étude* 81-85.

Den Anlass für die Übersetzung des ersten Buches der Apologie durch Rufin ins Lateinische, und damit für die Entstehung der uns vorliegenden Fassung der Schrift, bildete neuer Streit um Origenes.

IV DIE ÜBERSETZUNG DER APOLOGIE DURCH RUFIN

1. Neuer Streit um Origenes

Auch nach Abfassung der Apologie wurden Vorwürfe gegen Origenes laut. Diese betrafen zunächst insbesondere seine Exegese und seine Eschatologie. Zeugnis dafür ist v.a. die Schrift „Über die Hexe von Endor“ des Eustathius von Antiochien, die dieser kurz nach Ende der Verfolgung im Jahr 312 n.Chr. als Antwort auf eine Homilie des Origenes zu der entsprechenden Geschichte in 1 Sam 28 verfasste und in der er sich bereits auf Methodius beruft.²⁴³ Er kritisiert dort die Auffassung des Origenes, die „Hexe“ habe tatsächlich den Samuel aus dem Hades heraufgeholt, damit dieser dem Saul die Zukunft weissage. Als Gründe für die Ablehnung dieser Position gibt Eustathius an, dass eine solche Deutung die Gläubigen ermutigen könnte, sich in Wahrsagerei und Totenbeschwörung zu versuchen, dass damit die alleinige Macht Gottes, die Toten zu erwecken, eingeschränkt würde, und dass der Unterschied im Schicksal der Gerechten und Ungerechten nach dem Tod aufgehoben wird, wenn alle ihre Wahlfreiheit behalten, wie Origenes im Blick auf die Möglichkeit zur Erscheinung behauptet.²⁴⁴ In einem zweiten Teil kritisiert Eustathius außerdem einige allegorische Auslegungen des Origenes.²⁴⁵ Dabei stand allerdings nicht der Gegensatz zwischen einer eher literarisch interessierten antiochenischen und einer alexandrinischen Exegese im Hintergrund, sondern das Unverständnis für die Offenheit der Theologie des Origenes und die Überzeugung, dass diese eine moralische Indifferenz fördert. Dies führte ihn auch zu drastischen Beschimpfungen des längst Verstorbenen.²⁴⁶

Ebenfalls kurz nach dem endgültigen Ende der Verfolgungen wurde Eusebius 314 n.Chr. Bischof von Cäsarea. Er führte die Annäherung des Christentums an das Römische Reich, die schon im lukanischen Doppelwerk (Evangelium und Apostelgeschichte) begonnen hatte, gewissermaßen zu Ende: In seinen Schriften sieht er in der Bekehrung des Kaisers geradezu das Ziel der Geschichte erreicht.²⁴⁷

²⁴³ Die Schrift des Eustathius überliefert gleichzeitig den Text der Predigt des Origenes, die dieser möglicherweise vor Alexander von Jerusalem gehalten hat; vgl. Nautin, Einleitung zu Origène, *Homélies sur Samuel* (SCH 328), 61-66. Zur Person des Eustathius vgl. Fuhrer, *Eustathius*.

²⁴⁴ Vgl. Eustathius, *engast.* 3, 3-4; 14, 7 und 17, 6-7 (6-8; 37f, Declerck). Vgl. auch Trigg, *Eustathius' Attack* 229.

²⁴⁵ Vgl. Eustathius, *engast.* 21, 2-8 (172-174, Simonetti).

²⁴⁶ Vgl. Trigg, *Eustathius' Attack* 220. 235-237.

²⁴⁷ Vgl. Eusebius, v. C. 3, 15 (GCS 11/1, Eusebius 1/1, 88f), wo das Beisammensein von Kaiser und Bischöfen als Bild des Reiches Christi gezeichnet wird. Zur Person des Eusebius vgl. Winkelmann, *Euseb.*

Wie seine „Kirchengeschichte“ zeigt, war Eusebius ein großer Verehrer des Origenes; das ungewöhnlich lange sechste Buch stellt auch eine Art Apologie für Origenes dar und zeigt ihn als Kämpfer v.a. gegen den Valentinianismus und andere Irrlehren.²⁴⁸ In seinen exegetischen Werken folgte Eusebius dem Origenes allerdings häufig nicht. So war er z.B. bei der Anwendung der allegorischen Auslegung deutlich „vorsichtiger“ als sein Lehrer. Dabei spielten nicht zuletzt die inzwischen notwendig gewordenen dogmatischen Klärungen eine Rolle.²⁴⁹

Diese erfolgten insbesondere auf dem von Kaiser Konstantin einberufenen ersten allgemeinen Konzil von Nizäa: Es verurteilte die Lehre des Arius, der den Sohn als (vollkommenes) Geschöpf aus dem Willen des Vaters angesehen hatte.²⁵⁰ Die Aussage des Konzils über die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater wurde nun sozusagen zur „Messlatte“, an der jede Christologie und Trinitätslehre gemessen wurde – auch der Vergangenheit. Es ist geradezu eine Ironie der Geschichte, dass nun auch wieder Christen zur Arbeit in den Bergwerken verurteilt wurden – nachdem Konstantin die Rückkehr der Verurteilten angeordnet hatte. Nun handelte es sich in den Jahren 356 und 373 n.Chr. um die dem Nicaenum treu gebliebenen Bischöfe. Und es waren die christlichen (arianischen) Kaiser Constantius und Valens, die sie verurteilten – und in die Bergwerke von Phaeno schickten!²⁵¹

Das Konzil hatte aber auch kirchenrechtlich Folgen für Palästina: Obwohl das Bistum von Jerusalem eigentlich nur ein Suffragan der Metropole Cäsarea war, erhielt der Bischof auf dem Konzil einen Ehrevorrang vor allen anderen anwesenden Kirchenführern – sein Name führte die Liste der Unterschriften unter den Beschlüssen an. Der (arianische) Nachfolger des Eusebius, Acacius, sorgte 348 n.Chr. noch dafür, dass Cyrill Bischof von Jerusalem wurde und betrieb später seine Verbannung; dieser Cyrill aber setzte schon 367 n.Chr. seinen Neffen Gelasius als orthodoxen Bischof von Cäsarea ein!²⁵² (Die nächsten Jahrzehnte waren dann

²⁴⁸ Vgl. Eusebius, *h. e.* 6, u.a. 6, 18, 1 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 556); vgl. dazu auch Williams, *Damnosa haereditas* 163.

²⁴⁹ Vgl. Hollerich, *Origen's Exegetical Heritage* und Strutwolf, *Origenismus des Euseb.* Letzterer betont, dass Eusebius die Tendenz hat, gegenüber Origenes die eigene Subsistenz des Logos herauszustellen.

²⁵⁰ Zu den Auswirkungen der Auseinandersetzung auf die Übersetzung der Apologie vgl. das unten zu den Ausführungen über den Sohn und zu den ersten zwei Vorwürfen gegen Origenes Gesagte.

²⁵¹ Vgl. Geerlings, *Zum Bergwerk verurteilt* 136, Anm. 46.

²⁵² Vgl. Levine, *Caesarea* 117.

von fortgesetzten Auseinandersetzungen geprägt, die beim Konzil von Chalcedon 451 mit der Erhebung Jerusalems zum Patriarchat endeten.²⁵³)

So wurde Jerusalem im 4. Jahrhundert wieder zum Zentrum des Landes. Dazu trugen auch die Bauten bei, die aus Jerusalem (auch der Name der Stadt wurde jetzt wieder üblich!) eine Art Reichsheiligtum machten. Zu nennen ist insbesondere die Grabeskirche, die auf Geheiß Konstantins in der Stadt errichtet worden war, und die zum Ziel zahlreicher Pilger wurde.²⁵⁴

Die neue Situation führte auch dazu, dass die Vorwürfe gegen die Trinitätstheologie des Origenes neues Gewicht bekamen. Vielen erschien er nun als Vater der arianischen Häresie. So warf ihm Marcell von Ancyra um 336 n.Chr. vor, seine Lehre bezüglich der Ewigkeit des Logos sei nicht rechtgläubig; er beschreibe ihn vielmehr als „zweite Hypostase“.²⁵⁵

Bald darauf wurde die sogenannte „Philokalie“ aus Zitaten des Origenes zusammengestellt. Traditionell wird sie Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz zugeschrieben, die sie um 358/359 n.Chr. verfasst haben sollen. Sie steht zwar nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Streitigkeiten und ist auch insofern keine Apologie, als sie nicht direkt auf Vorwürfe eingeht. Dennoch zeigt sie (in der überlieferten Form) einen Origenes ohne „Origenismus“, d.h. ohne umstrittene Aussagen, und griff damit indirekt in die Auseinandersetzung ein.²⁵⁶ Die Autorschaft des Basilus und Gregor ist allerdings nicht gesichert, und es ist sogar vermutet worden, dass die Philokalie eine Fortsetzung der Kompilationstätigkeit von Pamphilus und Eusebius in Cäsarea darstellt.²⁵⁷

Vor 374 n.Chr. schrieb Epiphanius, Bischof von Salamis auf Zypern, der aus Palästina stammte, in einem Werk namens *Ancoratus*, „Der fest Verankerte“, über Mönche in Ägypten, die die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib leugneten.²⁵⁸ Wenig später, zwischen 374 und 377 n.Chr. verfasste er ein Werk, das er *Panarion*, „Arzneikasten“ gegen

²⁵³ Vgl. Levine, *Caesarea* 135f und Rubin, *The See of Caesarea*: Cäsarea blieb zwar Hauptstadt der Provinz *Palaestina prima*; durch die Abtrennung der südlichen und nördlichen Gebiete verlor die Stadt aber auch politisch und wirtschaftlich an Bedeutung.

²⁵⁴ Zu dieser Entwicklung vgl. Röwekamp, Einleitung zu: Egeria, *Itinerarium* (FC 20), 40-50.

²⁵⁵ Vgl. Marcell von Ancyra, *fr.* 38 (GCS 14, Eusebius 4, 191 = Eusebius, *Marcell.* 1, 4, 21). Das dort gebrauchte Wort *ὑπόθεσις* verstehen die Ausleger im Sinne von *ὑπόστασις*; vgl. Logan, *Marcellus* 160 mit Anm. 12. Zur Person des Marcell vgl. Feige, *Marcell.*

²⁵⁶ Vgl. dazu Harl, Einleitung zu: Origène, *Philocalie* 1-20 (SCh 302) 31-37.

²⁵⁷ Vgl. Junod, *Philocalie*, bes. 360.

²⁵⁸ Vgl. Epiphanius, *anc.* 82 (GCS 25, Epiphanius 1, 102f). Zur Person des Epiphanius vgl. Löhr, *Epiphanius* sowie Dechow, *Dogma and Mysticism* 25-92. Zu seinem Kampf gegen Origenes vgl. auch Clark, *Controversy* 86-104.

alle Häresien nannte und in dem er 20 vorchristliche und 60 christliche Irrlehren beschreibt und widerlegt. Darin greift er zum einen Origenes persönlich an: Er betrachtet dessen griechische Bildung argwöhnisch, und sogar ein (unfreiwilliges) Götzenopfer wirft er ihm vor²⁵⁹. Zum anderen zeigen seine Ausführungen aber auch, dass sich der Kampf vor allem gegen die „Sekte“ der Origenisten²⁶⁰ wandte. Darunter verstand Epiphanius führende Köpfe in monastischen Kreisen²⁶¹; möglicherweise hatte er in seiner Jugend, als er sich in Ägypten aufhielt und selbst ein Kloster gründete, zu diesen Kreisen Kontakt gehabt.²⁶²

Die Vorwürfe gegen Origenes lauten im Einzelnen: Er behaupte,

1. der Sohn könne den Vater nicht sehen, und der Geist könne den Sohn nicht erkennen, der Sohn sei nicht eines Wesens mit dem Vater sondern vollkommen verschieden von ihm, er repräsentiere ihn nur und sei Sohn nur „aus Gnade“,
2. die Seele sei präexistent,
3. Adam habe die Ebenbildlichkeit mit Gott verloren,
4. die Fellröcke der Paradieserzählung meinten die Leiber. Außerdem mache er
5. die Auferstehung „mangelhaft“, indem er sie mal behaupte, mal leugne und mal von einer teilweisen Auferstehung spreche, und
6. deute er, was immer er wolle, allegorisch, das Paradies und seine Flüsse sowie die Wasser über dem Himmel und unter der Erde.²⁶³

Den ersten Vorwurf erweitert er noch dahingehend, Origenes halte den Sohn Gottes für ein Geschöpf und den Geist für das Geschöpf eines Geschöpfes.²⁶⁴ Damit wurde dieser für Epiphanius zu einem Vorläufer des Arius.²⁶⁵

²⁵⁹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 2, 1 (GCS 31, Epiphanius 2, 404). Dieser Vorwurf wird zum Anlass einer pseudo-origenischen Schrift namens *Paenitentia Origenis*, die bereits vom *Decretum Gelasianum* als apokryph verworfen wird. Zur Polemik gegen Origenes und dem im Panarion entworfenen Lebensbild vgl. auch Dechow, *Dogma and Mysticism* 125-138 und ders., *Origen's Heresy*.

²⁶⁰ Vgl. Epiphanius, *haer.* 63 (GCS 31, Epiphanius 2, 398-402). Zum Begriff Origenismus vgl. Junod, *Naissance* 267-270. Er wird hier verwandt, um eine interpretierende Weiterentwicklung der Lehren des Origenes zu beschreiben. Dabei ist klar, dass es verschiedene Formen von Origenismus gab.

²⁶¹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 1 (GCS 31, Epiphanius 2, 409f).

²⁶² Zum Einfluss des Origenes auf das Mönchtum in Ägypten im 4. Jh. vgl. Rubenson, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition*.

²⁶³ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 3-10 (GCS 31, Epiphanius 2, 410-412). Vgl. zu diesen Vorwürfen auch Dechow, *Dogma and Mysticism* 273-390 sowie ders., *Heresy charges against Origen* und allgemein zur Verzeichnung des Origenes durch Epiphanius Riggi, *Origene e origenisti*.

²⁶⁴ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 5, 11; 64, 8-9 (GCS 31, Epiphanius 2, 415. 417f). Vgl. dazu auch Vogt, *Warum* 256f.

²⁶⁵ Vgl. dazu auch Epiphanius/Hieronymus, *epist.* 51, 3 (CSEL 54, 399f).

Eine neue Phase des Streits begann, als Epiphanius im Jahr 392 n.Chr. nach Palästina kam.²⁶⁶ Dort war inzwischen die Bedeutung Jerusalems noch einmal gewachsen. Zum einen hatte sich eine liturgische Ordnung heraus gebildet, die alle „heiligen Stätten“ in die Gottesdienste einbezog und im Laufe der Zeit auf die gesamte Kirche ausstrahlte.²⁶⁷ Außerdem hatten sich in der Stadt und ihrer Umgebung zahlreiche Gemeinschaften von Mönchen angesiedelt; viele von ihnen stammten aus dem lateinischen Westen. Außerdem waren nicht wenige von ihnen vom ägyptischen Mönchtum beeinflusst, wo Gedanken des Origenes lebendig und weitergedacht worden waren.²⁶⁸ Diese spielten nun auch bei dem neuen Streit um Origenes eine wichtige Rolle.

Nachdem bereits ein gewisser Atarbius in Jerusalem gegen Origenes-Anhänger agitiert und Hieronymus sich dessen Verurteilung des Alexandriners angeschlossen hatte²⁶⁹, kam es wohl im Herbst 392 zu einer Auseinandersetzung um die Theologie des Origenes zwischen Bischof Johannes II. von Jerusalem²⁷⁰ und Epiphanius. Letzterer predigte in der Grabeskirche gegen Origenes-Anhänger, worauf Johannes ihn unterbrechen ließ. Im Gegenzug predigte Johannes gegen die sogenannten Anthropomorphiten – Christen, v.a. Mönche, die die menschlichen Bezeichnungen und Beschreibungen Gottes in der Bibel (z.B. Gen 1, 13) wörtlich nahmen und sich Gott nach dem Bild des Menschen vorstellten.²⁷¹

Bald darauf ordinierte Epiphanius den Paulinianus, einen jüngeren Bruder des Hieronymus, zum Presbyter für das Kloster der lateinischen Mönche in Betlehem – möglicherweise, weil diese Mönche den Johannes wegen seiner nicht erfolgten Abwendung von Origenes ablehnten. Gegen diese unkanonische Weihe protestierte Johannes, woraufhin Epiphanius einen Verteidigungsbrief verfasste, in dem er den Johannes und auch den in Jerusalem anwesenden lateinischen Mönch Rufin wegen deren Nähe zu Origenes angriff. Die Liste der Vorwürfe gegen den Alexandriner entspricht dabei in etwa der im *Panarion*. Dennoch gibt es darin einige Punkte, die über das bisher Gesagte hinausgehen: Es heißt nun, die Lehre von der ursprünglichen Körperlosigkeit der Menschen und ihrer späteren Einkörperung bedeute eine

²⁶⁶ Zum zeitlichen Ablauf der folgenden Streitigkeiten vgl. Holl/Jülicher, *Zeitfolge* 311-323 und Lardet, Einleitung zu: Saint Jérôme, Apologie contre Rufin 1*-75*. Dass es auch im Denken des Epiphanius bzgl. Origenes eine Entwicklung gegeben hat, betont Bienert, *Origenes im Werk des Epiphanius*.

²⁶⁷ Vgl. *itin. Eger.* 24-49 (FC 20, 224-307) und Röwekamp, Einleitung zu: Egeria, Itinerarium 72-107.

²⁶⁸ Vgl. Heyer, *Kirchengeschichte* 41f.

²⁶⁹ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 3, 33 (Sch 303, 300-303).

²⁷⁰ Vgl. zu diesem Röwekamp, *Johannes*.

²⁷¹ Vgl. zu diesen Vorgängen Hieronymus, *c. Ioh.* 11 (CL 79A, 19-21). Johannes war möglicherweise selbst Mönch in Ägypten gewesen, hatte dort aber wohl eher in Kreisen gelebt, die dem Origenes freundlich gesonnen waren, der selbst antropomorphistische Vorstellungen abgelehnt hatte; vgl. Origenes, *Cels.* 4, 37 (GCS 2, Origenes 1, 307f).

Herabsetzung der Leiblichkeit und der menschlichen Zeugung, und Origenes lehre, dass auch der Teufel zu seinem himmlischen Ursprungszustand zurückkehren werde.²⁷² Der Streit wurde so zunehmend grundsätzlicher und drehte sich nun auch um das Verhältnis von Geist und Leib, Intellektualität und Askese.²⁷³ Dieser Brief wurde kurz darauf von Hieronymus ins Lateinische übersetzt.²⁷⁴ Als diese Übersetzung des Briefes 395 n.Chr. in Rufins Hände gelangte²⁷⁵, kam es zum Bruch zwischen Johannes und den Lateinern um Hieronymus in Betlehem.

Im nächsten Jahr versuchten der Patriarch von Alexandria, Theophilus²⁷⁶ (vertreten durch seinen Gesandten, den Presbyter Isidor), und der Comes Archelaus zu vermitteln. In diesem Zusammenhang verteidigte sich Johannes und legte ein Glaubensbekenntnis vor.²⁷⁷

Hieronymus verfasste daraufhin eine Streitschrift „Gegen Johannes von Jerusalem“, die er offiziell an Pammachius von Rom richtete.²⁷⁸ Darin beschuldigt er den Johannes des Origenismus und bringt eine Liste mit acht angeblichen Irrtümern des Origenes, die der des Epiphanius im Panarion sehr ähnlich ist.²⁷⁹ Diese Vorwürfe lauten:

Origenes behauptete,

1. wie es unpassend sei zu sagen, der Sohn könne den Vater sehen, so sei es auch unpassend zu meinen, der Heilige Geist könne den Sohn sehen,
2. dass die Seelen in diesem Leib wie in einem Gefängnis angebunden seien; und bevor der Mensch ins Paradies kam, hätten sie unter den vernunftbegabten Geschöpfen in den himmlischen Räumen geweilt,
3. sowohl der Teufel als auch die Dämonen würden irgendwann Buße tun und in der letzten Zeit mit den Heiligen herrschen,
4. mit den Fellröcken seien die menschlichen Leiber gemeint, mit denen Adam und Eva nach der Verfehlung und Vertreibung aus dem Paradies bekleidet worden seien,

²⁷² Vgl. Hieronymus, *epist.* 51, 4-7 (CSEL 54, 400-410). Vgl. dazu auch Clark, *Controversy* 95-98.

²⁷³ So Bienert, *Origenes im Werk des Epiphanius* 253.

²⁷⁴ In dieser Form, als *epist.* 51 (CSEL 54, 395-412), ist er überliefert.

²⁷⁵ Hieronymus, *adv. Ruf.* 3. 4 (SCh 303, 222f) spricht von einem Diebstahl, hinter dem er Rufin vermutet: *Quis Bethleem de cubiculo fratris Eusebii furatus est epistolam laudatricem tuam?* Holl/Jülicher, *Zeitfolge* 349 hält es für wahrscheinlich, dass Hieronymus selbst die Übersetzung veröffentlicht hat, um Johannes zu schaden.

²⁷⁶ Zur Person vgl. Münch-Labacher, *Theophilus*.

²⁷⁷ Der Brief des ist verloren. Das Bekenntnis lässt sich jedoch rekonstruieren; vgl. Nautin, *La lettre de Théophile* 370-383. Zu einem späteren Glaubensbekenntnis des Johannes, das im Zusammenhang mit der Synode von Diospolis im Jahr 415 steht, vgl. Kohlbacher, *Enkel des Origenes*.

²⁷⁸ *c. Ioh.* (CCL 79A) Vgl. zu dem Werk und den darin erhobenen Vorwürfen Duval, *Insinuations de Jérôme*.

²⁷⁹ Vgl. Vogt, *Warum* 257f.

5. er leugne die Auferstehung des Fleisches und das Gefüge der Glieder und das Geschlecht, wodurch die Männer sich von den Frauen unterscheiden.
6. er allegorisiere das Paradies so, dass er die Wahrheit der Geschichte aufhebe,
7. die Wasser über den Himmeln seien heilige obere Mächte, die auf und unter der Erde feindliche und dämonische Mächte, und
8. Bild und Gleichnis, nach denen der Mensch geschaffen ist, seien von ihm verloren und nach dem Paradies nicht mehr im Menschen gewesen.²⁸⁰

Diese Vorwürfe ähneln sehr den bisher vorgebrachten und betreffen vor allem die Schöpfungslehre und die Anthropologie bis hin zur Auferstehung. Allerdings kommt nun auch bei ihm (1. Vorwurf) zusätzlich die Trinitätslehre in den Blick.

Nach zwei Briefen des Theophilus an Hieronymus, in denen der alexandrinische Patriarch die kirchenrechtliche Frage in den Vordergrund stellte und sich dabei der Sicht des Johannes anschloss, lenkte Hieronymus zunächst ein.²⁸¹ In der Osterzeit des Jahres 397 n.Chr. versöhnten sich die beiden Seiten. Auch diese Versöhnungsbereitschaft des Hieronymus deutet darauf hin, dass bei ihm im Hintergrund zunächst nicht dogmatische Gründe, sondern die persönliche Rivalität mit Johannes stand, der u.a. die Weihe des Paulinianus nicht akzeptiert hatte.²⁸² In der Folge bestimmen dann auch bei den verschiedenen Beteiligten die persönlichen Beziehungen zu Hieronymus und Rufin die dogmatische Beurteilung des Origenes!²⁸³

Rufin hatte trotz der Versöhnung den Angriff auf seine von Origenes geprägte Theologie nicht vergessen und gedachte ihn zu verteidigen. Als er nach Ostern des Jahres 397 n.Chr. nach Rom zurückgekehrt war und dort von der Streitschrift gegen Johannes erfuhr, veröffentlichte er sehr bald eine Übersetzung der Apologie des Pamphilus und des Werkes „Von den Prinzipien“. Das führte zu einem erneuten Aufflammen der Auseinandersetzungen über die Lehren des Origenes, der in Rom bereits umstritten war.²⁸⁴

²⁸⁰ Vgl. Hieronymus, *c. Ioh.* 6-7 (CCL 79 A, 12-14).

²⁸¹ Vgl. Hieronymus, *epist.* 82 ad Theophilum (CSEL 55, 107-119)

²⁸² Vgl. Holl/Jülicher, *Zeitfolge* 349f.

²⁸³ Vgl. Clark, *Elite Networks*.

²⁸⁴ Vgl. Lardet, Einleitung zu: Saint Jérôme, *Apologie contre Rufin* 23*. 48*-50*.

Hieronymus schrieb daraufhin einen Brief an Rufin²⁸⁵ und fertigte eine eigene, angeblich wörtliche und nicht verfälschende Übersetzung von „Peri Archon“ an, die verloren ist. Erhalten ist nur der Begleitbrief aus dem Jahr 399 n.Chr. mit Vorwürfen gegen Rufin und seine Art der Übersetzung.²⁸⁶

Gegen diese Vorwürfe wandte sich nun wieder Rufin im Jahr 400 n.Chr. in einer Apologie, die er an den römischen Bischof Anastasius richtete²⁸⁷, und 401 n.Chr. in einer weiteren Apologie gegen Hieronymus²⁸⁸.

Als Hieronymus davon hörte, verfasste er noch im gleichen Jahr eine Streitschrift gegen Rufin, in der er u.a. die Übersetzung der Apologie des Pamphilus durch Rufin und dessen Werk über die Verfälschung der Bücher des Origenes kritisierte.²⁸⁹ Es finden sich darin noch einmal (vier) Listen mit den angeblich heterodoxen Lehren des Origenes.²⁹⁰ Allerdings scheint Hieronymus hier vielfach in Wirklichkeit nicht die Apologie, sondern „Peri Archon“ vor Augen gehabt zu haben und wiederholt v.a. die schon mehrfach erhobenen Vorwürfe – ergänzt sie aber an einer Stelle im Hinblick auf die Trinität. So moniert er die Aussagen in der Apologie des Pamphilus, der Sohn sei *δοῦλος/minister* des Vaters, der Geist sei von anderer Substanz als Vater und Sohn, alle Seelen seien vom Himmel gefallen und nach der Auferstehung seien Engel, Menschen und Tiere gleich. Diese Aussagen habe Rufin bei seiner Übersetzung aber ausgelassen.²⁹¹

²⁸⁵ Hieronymus, *epist.* 81 (CSEL 55, 106f).

²⁸⁶ Hieronymus, *epist.* 84, 10-11 (CSEL 55, 132-134). Zur Übersetzung von „Peri archon“ vgl. Crouzel, *Jérôme traducteur* und Sfameni Gasparro, *Le traduzione latine del Peri Archon*.

²⁸⁷ Rufin, *apol. ad Anast.* (CCL 20, 25-28).

²⁸⁸ Rufin, *apol. adv. Hier.* (CCL 20, 37-123); vgl. dazu auch Simonetti, *L'attività letteraria* 102-107.

²⁸⁹ Hieronymus, *adv. Ruf.* 1-2 (SCh 303, 6-199). Kritik an der Apologie und an *De adulteratione* äußert Hieronymus v.a. in *adv. Ruf.* 1, 8-11. 13; 2, 15-16. 22-23; 3, 12. 15 (SCh 303, 24-31. 36-41; 136-143. 164-167; 242-249. 254f.). Wie ernsthaft und gefährlich die Auseinandersetzung inzwischen geworden war, zeigt die Tatsache, dass Hieronymus den Origenisten u.a. „Verschwörung“ vorwarf, was die staatliche Macht zwingen soll bzw. könnte einzugreifen: vgl. dazu Adamik, *Mensonge*, bes. 1217.

²⁹⁰ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 1, 6; 1, 20; 2, 12; 2, 15 (SCh 303, 20; 56; 132-134; 138-141).

²⁹¹ Der Vorwurf der Auslassung häretischer Passagen und der Änderung *in bonam partem* findet sich in *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 138-141): *Quamvis de Eusebii libro multa subtraxerit et in bonam partem de Filio et Spiritu Sancto nisus sit commutare, tamen multa in scandala repperiuntur et apertissimae blasphemiae, qua eiste sua negare non poterit, catholica esse pronuntians. Dicit Eusebius, immo, ut tu vis, Pamphilus, in ipso volumine Filium Patris ministrum, Spiritum sanctum non de eadem Patris Filiique substantia, animas lapsas esse de caelo et in hoc quod sumus de angelis commutatas; in restitutione omnium aequales et angelos et daemones et homines fore; et multa alia tam impia et nefaria quae etiam replicare sit criminis.* Vgl. auch *adv. Ruf.* 1, 8 (SCh 303, 24f): *Paucisque testimoniis de Filio Dei et Spiritu Sancto commutatis...* Vgl. Zum Ganzen auch Amacker/Junod, *Étude* 20f.

Als Hieronymus wenig später von Rufin ein Exemplar von dessen nun veröffentlichter Apologie gegen ihn erhielt, antwortete er in einem Brief, der seiner eigenen Apologie angefügt wurde.²⁹²

Einige Jahre später (408 n.Chr.) verfasste Hieronymus noch einmal einen Brief, in dem er Vorwürfe gegen Origenes aufzählt, die sich nun in erster Linie auf sein Verständnis der Trinität beziehen – Origenes sollte nun v.a. als Häretiker in diesem Bereich dargestellt werden.²⁹³

Die ersten sieben Vorwürfe lauten hier: Origenes behaupte,

1. Christus, der Sohn Gottes, sei nicht geboren, sondern geschaffen,
2. der Vater sei für den Sohn unsichtbar,
3. der Sohn als Bild des Vaters sei mit diesem verglichen nicht Wahrheit,
4. der Vater sei unzugängliches Licht und der Sohn sei, verglichen mit dem Vater, ein kleines Licht, das uns wegen unserer Schwäche groß erscheine,
5. vergleiche er Vater und Sohn mit zwei Statuen, von denen die größere die ganze Welt erfülle und durch ihre Größe unsichtbar sei, die kleinere dagegen ins Auge falle,
6. nenne er Gott, den allmächtigen Vater gut, den Sohn aber nur einen Hauch (*aura*) und ein Bild der Gutheit, und
7. der Sohn sei geringer als der Vater, weil er nach ihm der zweite sei, und der heilige Geist, geringer als der Sohn, weil nur in den Heiligen (und nicht in den übrigen Menschen und Dingen). Deshalb sei für Origenes die Kraft des Vaters größer als die des Sohnes und die des Sohnes größer als die des Geistes.²⁹⁴

Zuvor hatte sich auch der Patriarch Theophilus noch einmal in den Streit eingeschaltet.

Nachdem er 399 n.Chr. aus nicht ganz klaren Gründen mit seinem Presbyter Isidor gebrochen hatte und dieser sich zu den Mönchen der nitrischen Wüste zurückgezogen hatte, begann Theophilus eine Verfolgung der Mönche, die Isidor Zuflucht gewährt hatten.²⁹⁵ Bei diesen

²⁹² Hieronymus, *adv. Ruf.* 3 (Sch 303, 212-335).

²⁹³ Hieronymus, *epist.* 124 ad Avitum (CSEL 56, 96-117). Vgl. zu den Vorwürfen des Rufin auch Clark, *Controversy* 121-151. Noch später sieht Hieronymus die origenische Lehre sogar als Wurzel des Pelagianismus an; vgl. z.B. *epist.* 133, 3 (CSEL 56, 247).

²⁹⁴ *epist.* 124, 2 (CSEL 56, 97f). Es folgen noch die bereits bekannten Vorwürfe zu Seelenwanderung, Präexistenz etc. Vgl. zur Tendenz des Briefes Vogt, *Warum* 260 f: Vogt überlegt, ob Hieronymus hier schon auf eine falsche Zitatensammlung zurückgreift, und zeigt, wie dieser den Gedankengang des Origenes bewusst verfälscht.

²⁹⁵ Über die Vorgänge berichten u.a. Socrates, *h. e.* 6, 9 (GCS.NF 1, 326f) und Sozomenos, *h. e.* 8, 12 (FC 73/4, 990-997).

handelte es sich um die sogenannten „Langen Brüder“, die auch das Erbe des Origenes pflegten.²⁹⁶ Den Anstoß zu deren Origenes-Lektüre hatte wohl v.a. Evagrius Ponticus gegeben, der nach seiner Flucht aus Konstantinopel im Jahr 382 n.Chr. in Jerusalem bei Rufin Zuflucht gefunden und sich 383 in der ägyptischen Wüste niedergelassen hatte. Hier verfasste Evagrius sein theologisches Hauptwerk, die *Kephalaia Gnostica*. In diesen hatte er origenische Gedanken weiter entwickelt und den zweiteiligen Weg der Asketen beschrieben, der von der Praxis zur Gnosis führt. In dieser Gnosis vollzieht sich, ihm zufolge, die Erlösung des Menschen, der mit der ganzen Schöpfung gefallen ist. Die gesamte Konzeption ist nur auf dem Hintergrund des origenischen Denkmodells zu verstehen, das aber inzwischen von vielen Theologen abgelehnt wurde. Nur sein Tod im Jahr 399 n.Chr. bewahrte Evagrius davor, selbst zur Zielscheibe des alexandrinischen Patriarchen zu werden.²⁹⁷

Nachdem Theophilus früher selbst gegen einfache Mönche die theologischen Anschauungen des Origenes über das Gebet und die Unkörperlichkeit Gottes verteidigt hatte²⁹⁸, klagte er nun die Mönche, die sich auf Origenes beriefen, der Irrlehre an. Er stellte sich außerdem auf die Seite der „Anthropomorphen“.²⁹⁹ Auf einer Synode in Alexandria verdammt er Anfang des Jahres 400 n.Chr. den Origenes, vertrieb die „Langen Brüder“ aus Ägypten und drängte in einem Synodalbrief eine in Jerusalem versammelte Synode, sich der Verdammung anzuschließen.³⁰⁰

Die Vorwürfe dieses Synodalbriefes lauten: Origenes behaupte,

1. der Sohn sei geringer als der Vater (im Vergleich zu ihm, Wahrheit, sei er sogar „Lüge“) und man dürfe nur zum Vater beten,
2. das Reich Christi sei endlich,
3. der Teufel werde einst seinen ursprünglichen Status zurückerhalten,

²⁹⁶ Zum Origenismus der Mönche vgl. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica* 55-64, der in den Lehren des Evagrius, der in diesen Jahren großen Einfluss unter den Mönchen ausübte, eine Reihe von tatsächlich problematischen Vorstellungen findet. Vgl. aber auch Ledegang, *Anthropomorphites and Origenists* und Rubenson, *Origen in the Egyptian Monastic Tradition*, die den v.a. politischen Hintergrund der Auseinandersetzungen betonen. Bunge, *Origenismus*, weist außerdem darauf hin, dass man auch bei der Interpretation der Lehren des Evagrius (der im ostkirchlichen Mönchtum noch heute eine große Rolle spielt) zwischen seiner eigenen Lehre und der Weiterentwicklung durch Schüler unterscheiden muss.

²⁹⁷ Zu Evagrius vgl. Fitschen, *Evagrius* und Guillaumont, *Evagrius*; zur Auseinandersetzung um seine Lehre v.a. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica* 81-123.

²⁹⁸ Vgl. Guillaumont, *Kephalaia Gnostica* 62 sowie Socrates, *h. e.* 6, 7 (GCS.NF 1, 322-324) und Sozomenos, *h. e.* 8, 11 (FC 73/4, 988-991).

²⁹⁹ Dieser Streit zwischen verschiedenen Mönchsgruppen ist auch ein Streit zwischen verschiedenen „Kulturen“ und hat Folgen für die gesamte Überlieferung der monastischen Tradition; vgl. dazu Goehring, *Monastic Diversity* 73-82.

³⁰⁰ Der Brief ist erhalten als Brief des Hieronymus (*epist.* 92). Zu den Vorwürfen des Theophilus gegen Origenes vgl. auch Clark, *Controversy* 105-121.

4. die Auferstehungsleiber seien zunächst noch sterblich und verwandelten sich später in einen leichten Hauch,
5. lehre er Falsches über die Engel,
6. habe er Magie und Astrologie verteidigt,
7. behauptete er, nicht das Wort Gottes, sondern die Seele des Erlösers habe einen menschlichen Leib angenommen, und
8. glaube er, Christus werde einst noch einmal für die Dämonen gekreuzigt.³⁰¹

Diese Liste folgt also eher der Liste in der Streitschrift gegen Johannes; die trinitarischen Lehren sind nur am Rande im Blick. Theophilus suchte eher die Unterstützung der Mönche, denen es um anthropologische Fragen ging.

In dem Antwortbrief der Jerusalemer Synode wurde dann behauptet, in Palästina gebe es keine origenistischen Häretiker, sondern nur Apollinaristen – was so viel bedeutete wie: Diese letzteren stellen eine Gefahr dar, nicht irgendwelche Origenes-Anhänger. Man erklärte aber, man werde den von Theophilus Ausgeschlossenen (d.h. den langen Brüdern) die Aufnahme verweigern.³⁰² (Diese wandten sich daraufhin nach Konstantinopel, wo sie von Bischof Johannes Chrysostomus aufgenommen wurden, was schließlich seine Absetzung auf Betreiben des Theophilus zur Folge hatte.) Dagegen bestätigte der römische Bischof die Verurteilung des Origenes durch die alexandrinische Synode.³⁰³ In mehreren Osterfestbriefen der folgenden Jahre³⁰⁴ formulierte Theophilus noch einmal seine Vorwürfe gegen Origenes. Möglicherweise war er auch der Verfasser der Schrift *Contra Origenem de visione Isaiae*, in der die origenische Deutung der Gottesvision von Jes 6,1-7 bekämpft wird.³⁰⁵

Etwa in diese Zeit fiel übrigens wahrscheinlich auch die Abfassung der anonymen Apologie, von der Photius berichtet. Sie behandelt folgende 15 Vorwürfe:

³⁰¹ Vgl. Hieronymus/Theophilus, *epist.* 92, 2-4 (CSEL 55, 148-153).

³⁰² Vgl. Hieronymus, *epist.* 93 (CSEL 55, 155f).

³⁰³ Vgl. den Brief des Anastasius an Simplician von Mailand, erhalten als Brief des Hieronymus (*epist.* 95 [CSEL 55, 157f]).

³⁰⁴ Die Briefe sind ebenfalls erhalten als Briefe des Hieronymus (*epist.* 96; 98; 100 [CSEL 55, 159-181; 185-211; 213-232]).

³⁰⁵ Vgl. dazu Neuschäfer, *Contra Origenem* und Chavoutier, *Querelle origeniste*. Sollte *apol.* 82 eine Einfügung von Rufin sein und direkt hierauf antworten (s.u.), müsste die Schrift vor dem Jahr 402 n.Chr. entstanden sein, das meist als Entstehungsjahr gilt. Hieronymus dürfte jedenfalls auch hier der Übersetzer ins Lateinische gewesen sein.

Origenes behaupte,

1. man dürfe nicht zum Sohn beten,
2. der Sohn sei nicht einfach gut,
3. der Sohn kenne den Vater nicht so, wie dieser sich selbst kenne,
4. vernunftbegabte Wesen würden in die Körper von nicht vernunftbegabten Tieren versetzt,
5. es gebe eine Wiedereinkörperung,
6. die Seele des Erlösers sei die Seele Adams,
7. es gebe keine ewigen Strafen.
8. es gebe keine Auferstehung des Fleisches,
9. die Magie sei nicht von Übel,
10. die Sterne hätten Einfluss auf das Weltgeschehen,
11. die Herrschaft des Sohnes sei endlich,
12. die Heiligen seien nach einem Fall auf die Erde gekommen und nicht um anderen zu dienen,
13. der Vater sei unsichtbar für den Sohn,
14. die Cherubim seien Aspekte (*ἐπίμοαι*) des Sohnes und
15. im Verhältnis zu Gott dem Vater sei Christus Bild, nicht Wahrheit.³⁰⁶

Diese Vorwürfe lassen sich, wie man sieht, fast alle aus den antiorigenischen Schriften des Hieronymus und des Theophilus belegen.³⁰⁷ Auch der Hinweis darauf, dass der 6. Vorwurf wohl aus vornizänischer Zeit stammt, ist kein Argument für die Abfassung der Apologie in dieser Zeit.³⁰⁸

Thematisch ging es also in der Auseinandersetzung um Origenes (oder sollte man besser von Auseinandersetzungen sprechen?) um 400 n.Chr. v.a. um zwei Themenkomplexe – um das Verhältnis von Vater und Sohn in der Trinität und um die Rolle von Leib und Seele in der Eschatologie. Formal ging es um den Konflikt zwischen „suchender“ Theologie und eindeutigen Formeln, zwischen Differenzierungen und der Sehnsucht nach Einheit.³⁰⁹ Und personell/soziologisch stehen auch Konflikte zwischen Bischöfen und Theologen bzw.

³⁰⁶ Vgl. Photius, *cod.* 117 (2, 88-90, Henry)

³⁰⁷ Vgl. Bienert, *Die älteste Apologie* 123-127 sowie Bardy, *Recherches* 25-30 und Nautin, *Origène* 108-133. Dechow, *Origen's „heresy“* 406 hält Didymus oder einen aus seinem Umkreis für den Autor; Reymond, *Apologie pour Origène* 142 will sie sogar ins 6. Jh. verweisen.

³⁰⁸ Vgl. Hollerich, *Origen's Exegetical Heritage* 547, der den Vorwurf, Origenes habe die Seele Adams mit der Christi identifiziert, wohl richtig in die Zeit vor Nizäa verweist. Vgl. auch Amacker/Junod, *Étude* 55f.

³⁰⁹ Vgl. Williams, *Origen: Between Orthodoxy and Heresy*, bes. 10f.

Mönchen im Hintergrund.³¹⁰ Insgesamt kann man feststellen, dass „Origenes“ um 400 eine Art „Codewort“ für verschiedene theologische (und kirchenpolitische) Probleme bzw. Konflikte war und dass die verschiedenen Protagonisten jeweils etwas sehr Unterschiedliches unter „Origenismus“ verstehen konnten.³¹¹

Nach diesem Überblick über die umlaufenden Vorwürfe gegen Origenes kann auch die Rolle des Rufin und seiner Übersetzung genauer eingeschätzt und eingeordnet werden.³¹²

2. Das Leben des Rufin und die Übersetzung der Apologie

Geboren wurde Rufin um 345 n.Chr. in Concordia bei Aquileia.³¹³ Seine Ausbildung erhielt er in Rom beim Grammatiker Donatus; dort war er Studienfreund des Hieronymus. Auf das Studium folgten um 371/372 n.Chr. die Taufe und der Beginn eines monastischen Lebens in Aquileia. In den Jahren 373-380 n.Chr. schloss sich ein längerer Aufenthalt in Ägypten an, wo er auch Griechisch lernte.³¹⁴ Unter Anleitung von Didymus dem Blinden, möglicherweise Lehrer an der kirchlichen Schule in Alexandria, begann Rufin (wohl gemeinsam mit seinem späteren Gegner Hieronymus) mit Origenes-Studien. Dessen Werk hatte er möglicherweise auch schon bei den von Origenes geprägten Mönchen, die er zuvor in der ägyptischen Wüste besucht hatte, in Ansätzen kennen gelernt.³¹⁵ Im Jahr 381 n.Chr. gründete Rufin dann ein eigenes Kloster auf dem Ölberg in Jerusalem, das in enger Verbindung zum Frauenkloster der Römerin Melania der Älteren stand. Dort setzte er die Origenes-Studien fort und nahm 382 n.Chr. den Evagrius auf, als dieser aus Konstantinopel fliehen musste. Auch Hieronymus kam nicht zuletzt wegen der Übersiedlung des Rufin 386 n.Chr. nach Betlehem.

Als 392 n.Chr. in Palästina der Streit um Origenes offen ausbrach, weigerte Rufin sich, dessen Werke zu verwerfen. Angeblich vertrieb er den Antiorigenisten Atarbius mit dem Knüppel.

³¹⁰ Eine Sonderrolle spielt Hieronymus, der zwar Theologe und Asket ist und ja anfangs auch auf Seiten des Origenes steht, dann aber einen „Privatkrieg“ gegen diesen und seine Anhänger führt und sich dabei mit Leuten verbündet, die ihm in vieler Hinsicht fremd sind.

³¹¹ Vgl. Clark, *Controversy*, hier 6.

³¹² Die einzelnen Vorwürfe können hier nicht auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werden; das geschieht nur bei denen, die in der Apologie des Pamphilus/Rufin greifbar sind.

³¹³ Zum Leben des Rufin vgl. Skeb, *Rufin*; Murphy, *Rufinus*; Fedalto, *Rufino*.

³¹⁴ Vgl. Rufin, *apol. adv. Hier.* 2, 9 (CCL 20, 91) wo er sagt, er und Hieronymus hätten vor ihrer Bekehrung zum monastischen Leben kein Griechisch gekannt.

³¹⁵ Vgl. dazu Lardet, Einleitung zu: Saint Jérôme, *Apologie contre Rufin* 25*-28*.

Nach Entdeckung der Hieronymus-Übersetzung des Briefes von Epiphanius an Johannes kam es zum Zerwürfnis mit Hieronymus. Nach der vorübergehenden Beilegung des Streites an Ostern 397 n.Chr. kehrte Rufin per Schiff nach Rom zurück.³¹⁶ Dabei führte er zahlreiche Werke griechischer Schriftsteller mit sich.

In Rom nahm er seine schriftstellerische Tätigkeit auf, beginnend mit der Übersetzung der Apologie, der er sein „Glaubensbekenntnis“ vorstellte und sein Werk über die Fälschung der Bücher des Origenes anfügte. Es folgte die Übertragung der Schrift „Von den Prinzipien“.³¹⁷ Auf die Kritik des Hieronymus im Zusammenhang mit dessen Gegenübersetzung antwortete Rufin mit den erwähnten Verteidigungsschriften, Hieronymus wiederum mit der ebenfalls erwähnten Streitschrift.

Ab 399 n.Chr. war Rufin wieder in Aquileia. Um 403 n.Chr. floh er jedoch vor den Goten nach Rom und später in ein Kloster bei Terracina. Er übersetzte weiter Werke des Origenes (darunter den erwähnten Dialog *De recta in Deum fide*, den er für ein Werk des Alexandriners hielt) und des Evagrius. Auch eigene Werke schrieb er, darunter sein Hauptwerk, eine allegorische Auslegung des Jakobsegens. Nach der Eroberung Roms im Jahr 410 n.Chr. ging er weiter nach Sizilien; dort starb er Ende 411 oder Anfang 412 n.Chr.³¹⁸

Über den Anlass für die Übersetzung der Apologie schreibt Rufin, gleich nach seiner Ankunft in Rom sei ein Mann namens Macarius auf ihn zugekommen. Dieser habe an einem Werk gegen die Astrologie gearbeitet und Schwierigkeiten mit der rechten Lehre über die Vorsehung Gottes gehabt. Im Traum aber habe er ein Schiff gesehen, das die Lösung bringen würde. Am nächsten Tag sei ihm die Ankunft des Rufin gemeldet worden. Um eine Antwort bezüglich der Frage gebeten, habe er, Rufin, auf das Werk des Pamphilus verwiesen, in dem diese Frage berührt werde. Auf die Bitte des Macarius hin habe er sich deshalb an eine Übersetzung gemacht – obwohl er, wie er betont, seit 30 Jahren nicht mehr gewohnt sei Lateinisch zu schreiben. Nach Erledigung dieser Übersetzung habe dieser Macarius dann die ganze Schrift *De principiis* kennenlernen wollen.³¹⁹

³¹⁶ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 3, 32-33 (SCh 303, 298-303).

³¹⁷ Vgl. dazu Simonetti, *L'attività letteraria 90-95* und Pace, *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene*.

³¹⁸ Zu den letzten Lebensjahren vgl. Hammond, *The Last Ten Years*.

³¹⁹ Vgl. Rufin, *apol. adv. Hier.* 1, 11 (CCL 20, 44f). Hieronymus, *adv. Ruf.* 3, 32 (SCh 303, 298f), greift die Angabe des Rufin zum Anlass der Übersetzung der Apologie auf und antwortet spöttisch: *Mathematicorum venerat solvere quaestionem, et solvit fidem christianorum*.

Über die Person des Macarius ist wenig bekannt. Er scheint zu der neuen christlichen Aristokratie Roms gehört zu haben – Rufin nennt ihn „berühmt wegen seiner Bildung, seiner Würde und seines Glaubens“ –, die sich auch für die origenische Theologie interessierte. Von daher dürfte das geplante Werk des Macarius nicht der einzige Grund oder Anlass für die Übersetzungen Rufins gewesen sein.³²⁰

Dafür spricht auch, dass Aussagen von Origenes zum Themenkomplex Astrologie, die angeblich den Anlass für die Übersetzung lieferten, in der Apologie kaum zu finden sind³²¹, obwohl Origenes beides tatsächlich abgelehnt hatte³²². Der inhaltliche Zusammenhang ist möglicherweise darin zu sehen, dass in den Augen des Rufin nur die umstrittene Seelenlehre des Origenes den Glauben an einen gerechten Gott und an die Vorsehung möglich macht: Die Taten der Seele vor der Geburt bestimmen ihren Status, und nicht die Sterne – und diese Seelenlehre verteidigt die Apologie.³²³

Warum Rufin nur das 1. Buch übersetzte (und die anderen Bücher überhaupt nicht erwähnt), ist unklar. Wahrscheinlich liegt es daran, dass vor allem dieses Buch für die ihn eigentlich bewegende Frage der Rechtgläubigkeit des Origenes von Bedeutung war. Es ist allerdings auch überlegt worden, ob ihm nur eine bereits überarbeitete, als separates Werk verbreitete Fassung des 1. Buches vorlag.³²⁴ Dies kann nur eine Analyse der Schrift klären. Dabei ist auch zu untersuchen, ob Rufin selbst die ihm vorliegende Fassung verändert hat.

Vorher aber noch einige grundsätzliche Bemerkungen zur Übersetzungstechnik des Rufin³²⁵: Zwar reflektiert dieser nur ansatzweise seine Tätigkeit, dennoch werden einige Grundsätze deutlich. Es ging Rufin nicht um eine Übersetzung „Wort für Wort“, sondern um die

³²⁰ Zu Macarius vgl. Bardy, *Recherches* 90f und Amacker/Junod, *Étude* 17f. Dort werden auch Identifizierungen mit gleichnamigen Personen im Umfeld des Paulinus von Nola und des Palladius diskutiert. Ob der Hinweis bei Gennadius, *vir. ill.* 28 (72, Bernoulli) auf den gleichnamigen Autor eines Buches *Adversus mathematicos* sich auf den hier gemeinten bezieht, muss ebenfalls unklar bleiben. Eventuell stützt sich aber die ganze Notiz des Gennadius auch nur auf diesen Hinweis des Rufin.

³²¹ Anspielungen finden sich allenfalls in *apol.* 25 und 33. Allerdings ist dieser Hintergrund bzw. der Hinweis des Hieronymus darauf, wohl Anlass dafür, dass Gennadius, *vir. ill.* 17 (67f, Bernoulli), das Werk als *Adversus mathematicos* erwähnt.

³²² Vgl. Bardy, *Origène et la magie* 126-142 und Riedinger, *Astrologie* 27-30.

³²³ Das Thema spielt eine wichtige Rolle in den ebenfalls von Rufin übersetzten pseudoclementinischen Recognitionen; vgl. *Recognitiones* 9, 16-29; 10, 2-14 (GCS 51, 266-314; 324-335). Vgl. dazu auch Clark, *Controversy* 162f. 187.

³²⁴ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 164-166.

³²⁵ Die Übersetzungen werden sehr unterschiedlich beurteilt. Bis Anfang des 20. Jh. herrschte diesbezüglich Skepsis; die Werke von Bardy, *Recherches*; Cavallera, *Saint Jerome* und Wagner, *Rufinus the Translator* bedeuteten eine Wende. Zuletzt ist Winkelmann, *Übersetzungstheorie* wieder kritischer. Vgl. zum Ganzen auch Carlini, *Rufino*.

angemessene Übertragung „wie wir es können oder wie es die Sache erfordert“³²⁶.

Entsprechend wenige Hellenismen finden sich in seinen Übersetzungen – und auch in der Apologie.³²⁷

Außerdem gesteht Rufin zu, dass er Dinge, die im Widerspruch zu anderen Stellen (des Origenes) stehen, übergeht oder unklare Stellen durch klarere Formulierungen aus anderen Werken ersetzt. Mit all dem sah er sich in der Nachfolge des Hieronymus. In der Vorrede zu *De principiis* schreibt er über die früheren Origenes-Übersetzungen des Hieronymus: „... da sich im Griechischen eine Anzahl von kleinen Anstößen findet, glättete und reinigte er alles beim Übersetzen derart, dass der lateinische Leser nichts in ihnen findet, was von unserem Glauben abweiche. Ihm schließen also auch wir uns an ...“³²⁸ Und in der zweiten Apologie heißt es: „Einst hast du verkündet, eine Übersetzung Wort für Wort sei dumm und tückisch. Darin bin ich dir gefolgt.“³²⁹

Hieronymus bestritt allerdings bald die lauterer Motive bei den Änderungen in den Übersetzungen Rufins.³³⁰ Und bei aller Berechtigung der Aussage, dass man die Übersetzungen des Rufin nicht als Verfälschungen, sondern als „gehobene Popularisierungen“ bezeichnen kann, so wird doch die Untersuchung der Apologie zeigen, dass Rufin an vielen Stellen, die ihm dogmatisch zweifelhaft erschienen, nicht gezögert hat, grundlegende Änderungen vorzunehmen. Durch die von ihm angenommenen Fälschungen in den Werken des Origenes fühlte er sich dazu berechtigt. Damit gab er aber zugleich indirekt zu, dass die Handschriften der Werke des Origenes zu seiner Zeit heterodoxe Aussagen enthielten.

³²⁶ *adult. 1: prout potuimus vel res poposcit*. Vgl. dazu auch Hoppe, *Rufin als Übersetzer* 138-141 sowie Studer, *A propos des traductions* 143, der (im positiven Sinn) lieber von „Adaptionen“ statt von Übersetzungen spricht.

³²⁷ Zu solchen Spuren des Originals vgl. Amacker/Junod, *Étude* 142-146.

³²⁸ Vgl. *princ. praef. Ruf. 2* (76f, Görgemanns/Karpp): ... *in quibus cum aliquanta offendicula inveniatur in Graeco, ita eliminavit omnia in interpretando atque purgavit, ut nihil in illis quod a fide nostra discrepet Latinus lector inveniet ...*. Vgl. dazu auch Winkelmann, *Übersetzungstheorie* 538-547, der zeigt, dass er sich aber nur begrenzt auf Hieronymus berufen kann, obwohl dieser in *epist. 57, 5, 2-4* (CSEL 54, 508-510) grundsätzlich solche Änderungen rechtfertigt. Allgemein zu den Prinzipien des Übersetzens im 4. Jh. vgl. Marti, *Übersetzer der Augustinzeit* 61-93, zu Rufin und Hieronymus bes. 73-79. Zur Sprache Rufins in der Apologie vgl. Amacker/Junod, *Étude* 118-146.

³²⁹ Vgl. Rufin, *apol. adv. Hier. 2, 31* (CCL 20, 106): *Verbum de verbo interpretari antea et stultum esse et malitiosum pronuntiasti. In hoc secutus sum te.*

³³⁰ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf. 1,7* (Sch 303, 20-23).

V ZUM INHALT DER APOLOGIE

1. Das Vorwort des Rufin

Rufin wusste, was er tat. Nachdem es in Jerusalem kirchenpolitisch zu einer Einigung zwischen „Origenisten“ und Origenes-Gegnern gekommen war, heizte er mit seiner Übersetzung der Apologie die Auseinandersetzung im Westen wieder an. Er wusste, dass sie ihm „heftigen Widerstand“ einbringen würde (*apol.*, praef. Ruf. 1). So belegen bereits die ersten Sätze des Vorwortes, dass die Bitte des Macarius um Erläuterung des Vorsehungsglaubens nur den äußeren Anlass darstellte, die Übersetzung in Angriff zu nehmen – in Wirklichkeit ging es Rufin um das Erbe und die grundsätzliche Verteidigung des Origenes, dessen Werk trotz der „Einigung“ in Jerusalem umstritten blieb.

Inhaltlich wichtigstes Element des Vorwortes ist Rufins eigenes „Glaubensbekenntnis“, mit dem er seine Rechtgläubigkeit (und seine Übereinstimmung mit Johannes von Jerusalem) belegen wollte. Schließlich stellten die Übersetzung und der Brief auch eine Antwort auf die Schrift des Hieronymus gegen Johannes dar.³³¹ Dabei legte Rufin Wert vor allem auf zwei Punkte. Der erste: „Die heilige Dreifaltigkeit ist gleich ewig, von einer Natur, von einer Kraft und eines Wesens.“ Damit griff er die Diskussionen im Umfeld der Konzile von Nizäa und Konstantinopel auf und reagierte auf die Angriffe v.a. des Epiphanius. Er betonte in dieser Hinsicht seine Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehre, indem er v.a. das *ὁμοούσιος* des Konzils von Nizäa aufnahm: Der Logos ist nicht geschaffen und damit „später“ als der Vater, sondern „gleich ewig“; auch sind Vater, Sohn und Geist „wesensgleich“.

Origenes selbst hatte solche Aussagen nicht gemacht – und konnte sie von seinem Denkansatz her auch nicht machen. Zwar sind Sohn und Vater durch die Übereinstimmung und Eintracht und die Gleichheit des Willens eines, aber zwei ihrer *οὐσία* nach³³² – wobei allerdings zu

³³¹ Vgl. dazu Lardet, Einleitung zu: Saint Jérôme, Apologie contre Rufin 41*.

³³² Vgl. Origenes, *Cels.* 8, 12 (GCS 3, Origenes 2, 229f). Zur Trinitätslehre des Origenes vgl. Crouzel, *Les personnes de la trinité*; Dillon, *Origen's Doctrine of the Trinity*; Hammerstaedt, *Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes*; Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio* und das unten zu den Ausführungen der Apologie zum Sohn Gesagte.

beachten ist, dass Origenes *ὁσία* als Ausdruck für die Individualität einer Existenz gebrauchte und nicht im späteren Sinne für das Wesen einer Existenz.³³³

Der zweite Punkt, den Rufin betont, ist: „Der Sohn Gottes ... ist in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, auferstanden von den Toten“. Damit griff Rufin den Vorwurf auf, den Methodius schon um 300 n.Chr. dem Origenes gemacht hatte und den nun Epiphanius sowie Hieronymus wieder aufgegriffen hatten: Origenes (und seine Anhänger, d.h. auch Johannes und Rufin) leugneten die fleischliche Auferstehung.³³⁴ Konkret warf man ihnen vor, sie würden zwar eine Auferstehung des Leibes bekennen, damit aber die des Fleisches, das sie vom Leib unterscheiden, leugnen.³³⁵ Rufin sah sich gezwungen, die Identität der beiden Ausdrücke zu betonen – bei der Rede von der Auferstehung des Leibes, legt er dar, halte man sich nur an die Ausdrucksweise des Paulus, meine aber damit, dass „dieses Fleisch, in dem wir leben, auferstehen wird“.³³⁶

Tatsächlich war die Position des Origenes in diesem Punkt differenzierter: Natürlich bestreitet dieser in seinen Werken nicht die biblische und kirchliche Lehre von der Auferstehung. Und auch darin hat Rufin Recht, dass Origenes nicht zwischen einer Auferstehung des Leibes und einer des Fleisches unterscheidet bzw. die eine bekennt und die andere nicht. Auch bestreitet er nicht die Identität des irdischen Leibes mit dem auferstandenen, geistigen Leib.³³⁷ Allerdings wendet Origenes sich gegen eine materialistische Auffassung dieses Leibes bzw. gegen eine falsche Sicht dieser Identität und dagegen, dass dieser Leib wieder in die Leidenschaften von Fleisch und Blut ver falle.³³⁸ Außerdem hält er es wohl zumindest für möglich, dass der Auferstehungsleib nach einem Prozess der Reinigung ohne materielle Substanz und körperliche Beimischung, d.h. nach Art des Äthers vorzustellen ist³³⁹, oder am

³³³ Vgl. dazu Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 142.145. Aus diesem Grunde konnte Origenes den Ausdruck *ὁμοούσιος* auch noch nicht gebrauchen – er wurde später von Rufin in seine Schriften eingetragen; vgl. dazu das unten zu *apol.* 99 Gesagte.

³³⁴ Vgl. dazu das oben zum Streit um Origenes Gesagte.

³³⁵ Vgl. Hieronymus, *c. Ioh.* 23-36 (CCL 79A, 37-71). Hieronymus geht dabei auf die Bezeichnung *φιλοσάρκους* des Origenes für diejenigen ein, die sich gegen eine (zu) materialistische Auffassung der Auferstehung wenden (vgl. ebd. 25 [CCL 79A, 41]).

³³⁶ *apol.*, praef. Ruf. 3-4. Wenn er sich auf Paulus beruft, bezieht er sich wohl (wie das spätere Zitat zeigt) v.a. auf 1 Kor 15, 35. 44, wo es darum geht, welchen Leib (*σῶμα*) die Auferstandenen haben. Hieronymus reicht aber auch dieses Bekenntnis nicht, da es seiner Meinung nach noch nicht die angebliche Auffassung des Origenes ausschließt, dass die Menschen nach der Auferstehung weder Mann noch Frau sein werden, und verlangt sogar das Bekenntnis zu Blut in den Adern der Auferstandenen; vgl. *adv. Ruf.* 2, 5 (Sch 303, 108).

³³⁷ Vgl. *princ.* 2, 10, 1 (410-423, Görgemanns/Karpp). Dort heißt es u.a.: ... *non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus*.

³³⁸ Vgl. *princ.* 2, 10, 3 (424-427, Görgemanns/Karpp).

³³⁹ Vgl. *princ.* 1, 6, 4 (228-231, Görgemann/Karpp). Vgl. dazu auch Eckart, *Verständnis* und Watson, *Souls and bodies* 178.

Ende vielleicht sogar ganz verschwindet, da das Vergängliche (der Körper) das Unvergängliche nicht erben kann (vgl. 1 Kor 15,42-44)³⁴⁰.

Rufin beruft sich auch auf dieses Schriftwort und belegt mit ihm, dass der Auferstehungsleib ein unvergänglicher und geistiger Leib sein wird, betont aber dann noch einmal, dass die Natur des Fleisches erhalten bleibt. Die differenziertere Darlegung des Origenes, die den Unterschied zwischen geistigem und irdischem Leib betont und die Kontinuität in der „gestaltenden Kraft“ (*λόγος*, *ratio* oder *virtus*) sieht³⁴¹, übergeht er.

Von daher kann man sicher sagen, dass Rufin hier der Position des Origenes nicht ganz gerecht wird. Das spricht zum einen dafür, dass zur Zeit des Rufin angesichts der Kontroversen solche Differenzierungen bzw. eine solche Offenheit wie Origenes sie noch gezeigt hatte, anscheinend nicht mehr möglich waren. Wie weit Rufin deshalb dessen Aussagen bewusst verändert und tendenziell ausgewählt hat, und ob er in gewisser Weise dennoch die Intention des Origenes getroffen hat, wird im weiteren Verlauf der Untersuchung deutlich werden.³⁴²

Nach diesem „Beweis“ seiner eigenen Rechtgläubigkeit konnte Rufin die eigentliche Übersetzung vorlegen.

2. Der Einleitungsbrief des Pamphilus (*apol.* 1-21)

Pamphilus orientiert sich beim Aufbau seiner eigenen Verteidigungsrede (die in diesem Fall das Vorwort zur „Rede“ des Origenes in Form von Zitaten aus seinen Schriften umfasst) und beim Behandeln der oben genannten gegnerischen Verhaltensweisen an den Grundregeln der

³⁴⁰ Vgl. *princ.* 2, 3, 2-3 (300-311, Görgemanns/Karpp). Allerdings ist die Überlieferung dieser Passage unklar: Rufin versucht in seiner Übersetzung dies als Meinung von anderen darzustellen, Hieronymus *epist.* 124, 4-5 (CSEL 56, 99. 101) referiert es als von Origenes vertretene Auffassung, was hier auch dem Gedankengang entsprechen würde. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle, weisen in ihrer Anm zur Stelle darauf hin, dass Origenes an anderer Stelle betont, das Anziehen der Unsterblichkeit bedeute keine Wesensverwandlung der Materie (vgl. *comm. in Io.* 13, 61 (GCS 10, Origenes 4, 293f).

³⁴¹ Vgl. *princ.* 2, 10, 3 (424-427, Görgemanns/Karpp) und auch *apol.* 130.

³⁴² Vgl. zur Position des Origenes und zu dieser gesamten Frage auch das zum ersten Teil des 7. Vorwurfs Gesagte.

antiken Rhetorik, die vor allem Quintilian im 4. Buch seiner *Institutio oratoria* dargelegt hat.³⁴³

Das *Exordium* (*apol.* 1) besteht aus einem einzigen komplexen Satz: Er appelliert an das Gefühl der Hörer; die Gegner des Origenes werden der Ignoranz und Bosheit angeklagt, und der Hauptvorwurf der Häresie wird nur indirekt berührt. Die *Narratio* (*apol.* 2-17) beginnt mit dem Herausgreifen eines eher unbedeutenden Vorwurfs: Die Schriften des Origenes werden von einigen einfältigen Bewunderern mehr geehrt als die der Apostel. Mit der Abgrenzung von diesen und dem Hinweis, dass solch ein Vorwurf nicht ernst zu nehmen sei, wird angedeutet, dass auch anderen Vorwürfen die Grundlage fehlt. Darauf folgt die offensive Auseinandersetzung mit den Gegnern, in der alle Waffen der Rhetorik eingesetzt werden – Ausrufe, Synonyme, Invektiven, Ironie. Die abschließende *Propositio* (*apol.* 18-20) wendet sich an die „Richter“ und bittet um die rechte Beurteilung der folgenden „Zeugenaussagen“, die nach dem Dargelegten nur noch positiv sein kann.

Die folgenden Abschnitte der eigentlichen Argumentation lassen sich dann in *Probatio* (*apol.* 21-87) und *Refutatio* (*apol.* 88-188) unterteilen.

Einige inhaltliche und formale Punkte sind aber noch herauszustellen: Pamphilus nennt hier erstmals das „hermeneutische Prinzip“, mit dessen Hilfe zahlreiche Aussagen des Origenes gelesen werden müssen: Es handelt sich bei seinen Darlegungen um „Diskussionen“ und „Untersuchungen“ (*discussio* und *scrutatio*).³⁴⁴ Origenes will, Pamphilus zufolge, (häufig) keine dogmatischen Lehrsätze verkünden, sondern verschiedene Möglichkeiten vortragen. Es kann sein, dass eine Frage ganz ohne eine befriedigende Antwort bleibt oder dass der Leser aufgefordert wird, sich selbst ein Urteil zu bilden. Als Grund für diese Offenheit wird der Geheimnischarakter der Schrift genannt.³⁴⁵

Die patristische Forschung hat herausgearbeitet, dass Origenes tatsächlich die aus dem philologischen Schulbetrieb bekannte Methode der *quaestiones et responsiones* in seinem

³⁴³ Vgl. zum Folgenden bes. Amacker/Junod, *L'art d'entrer en matière* 40-48 und dies., *Étude* 86f. 106-117. Dort sind die literarischen Charakteristika und die geschickte Handhabung der rhetorischen Stilmittel durch Pamphilus detailliert dargestellt. Vgl. zum Ganzen auch Lausberg, *Handbuch* 146-248.

³⁴⁴ Vgl. *apol.* 3. Rufin hat hier wohl, wie häufiger in seinen Übersetzungen, ein griechisches Wort mit zwei lateinischen wiedergegeben. Bei Pamphilus stand hier wahrscheinlich entweder ζήτησις oder ἐξέτασις, vgl. Perrone, *Der formale Aspekt* 122 mit Anm. 12.

³⁴⁵ Kettler, *Der ursprüngliche Sinn* 12f. 40-54 sieht das nur als taktische Maßnahme: Origenes habe ein festes System entwickelt und unterscheidet nur deshalb zwischen kirchlicher Lehre und Forschung, um der Verurteilung durch die Kirche ausweichen zu können.

gesamten Werk verwendet hat und dass die Unterscheidung zwischen dem, was *δογματικῶς* (d.h. als feste Lehre) und dem was *γυμναστικῶς* (d.h. versuchshalber bzw. als Übung) vorgetragen ist, für sein Werk grundlegend ist.³⁴⁶ Somit hat auch Pamphilus hier einen wichtigen Charakterzug des origenischen Werkes richtig herausgestellt. Deshalb hat man die „Dogmatik“ des Origenes auch eine „théologie en recherche“ genannt.³⁴⁷

Man kann jedoch darüber streiten, wie weit Pamphilus in der Folge tatsächlich mit dieser Erkenntnis arbeitet – meist versucht er in den folgenden Kapiteln, die Aussagen des Origenes doch als feste Glaubenssätze zu interpretieren bzw. die Rechtgläubigkeit seiner Sätze zu beweisen.³⁴⁸ Nur an einer Stelle beruft sich Pamphilus noch einmal ausdrücklich auf diesen Punkt – wenn es um die Frage der Präexistenz der Seele geht. Damit steht Pamphilus selbst am Anfang einer Entwicklung, in deren Verlauf dieser grundlegende Charakter der Theologie des Origenes mehr und mehr vergessen wird.³⁴⁹

Sodann schildert Pamphilus Vorgehensweise und Typen der Gegner: In Diskussionen geäußerte Gedanken des Origenes werden so lange akzeptiert, wie der Autor nicht genannt wird – sobald der Name des Origenes fällt, werden sie abgelehnt. Dabei sind die Gegner des Origenes seiner Erfahrung nach oft ungebildet: Sie können kein Griechisch³⁵⁰ oder haben die Werke des Origenes nicht einmal gelesen. Daher verstehen sie dessen Gedanken teilweise gar nicht. Andere lesen und lernen nur die zweifelhaften Stellen in den Werken des Origenes – anstatt zunächst all die rechtgläubigen und lehrreichen Ausführungen wahrzunehmen. Und schließlich vertreten manche seine Gedanken und sind in ihrer Theologie von ihm abhängig – leugnen das aber, sobald es jemand bemerkt, und verunglimpfen ihren Lehrer. Schließlich gibt es sogar solche, die Bücher gegen Origenes schreiben, in denen sie ihn niedermachen, ohne

³⁴⁶ Vgl. dazu Perrone, *Der formale Aspekt*, bes. 119-125, ders., *Perspectives sur Origène* 151-164, aber auch Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottorinali* 318. Die „gymnastische“ oder „zetetische“ Methode ist besonders bezüglich des Matthäuskommentars herausgearbeitet worden; vgl. dazu u.a. Vogt, *Wie Origenes in seinem Matthäuskommentar Fragen offen lässt*; Bendinelli, *Commentario a Matteo*.

³⁴⁷ So Crouzel, *Origène* 216-233. Das schließt natürlich eine gewisse Systematik nicht aus. Um zwischen der Auffassung Crouzels und der Kettlers zu vermitteln, spricht O’Cleireigh, *Origen’s Consistency* 230 Anm. 25, m.E. zu Recht, von einem „system-in-process“.

³⁴⁸ Darauf hat Prinzivalli, *Per un’indagine* 437f aufmerksam gemacht.

³⁴⁹ V.a. Athanasius beruft sich noch einmal ausdrücklich darauf – aber nur noch mit dem Akzent, dass man ihm bestimmte Aussagen nicht persönlich zuschreiben darf. Vgl. Prinzivalli, *Per un’indagine*, bes. 459 und Perrone, *Der formale Aspekt* 125-134.

³⁵⁰ Dass im 4. Jh. in Syrien/Palästina längst nicht (mehr) alle Christen Griechisch verstanden haben, belegt der Hinweis der Egeria, dass Predigten in Jerusalem jeweils in die Landessprache *siriste* übersetzt werden; vgl. *itin. Eger.* 47, 4 (FC 20, 302f).

seine kirchliche Gesinnung auch nur zu erwähnen – spätestens hier dürfte Methodius gemeint sein.³⁵¹

Gegen diese Ankläger will Pamphilus den Origenes sich mit seinen eigenen Worten verteidigen lassen – die Leser werden anschließend ein gerechtes Urteil fällen können, das nur zugunsten des Angeklagten ausfallen kann. So erhöht Pamphilus die Glaubwürdigkeit seiner Verteidigung und macht die Apologie zu einer „echten“ Verteidigungsrede. Als „gesetzliche Grundlage“, an der die Vorwürfe zu prüfen sind, gelten die Schrift (*Scripturae regula*) und die kirchliche Überlieferung (*ecclesiastica doctrina*).³⁵²

Auf diese Weise wird die Schrift des Pamphilus auch zu einer besonderen Form von Apologie: Im Gegensatz zu den früheren christlichen Schriften dieser Art, in denen es um die Verteidigung des Christentums vor seinen Gegnern ging und die vielfach eher der Gattung *libri contra gentes* zuzurechnen waren³⁵³, geht es hier um die Verteidigung eines einzelnen. Damit folgt die Schrift des Pamphilus formal eher dem Muster der Apologie des Sokrates, der sich in seiner (postum von Platon verfassten) Rede ebenfalls gegen Vorwürfe wehrte und positiv seine Wahrheiten darstellte.³⁵⁴ Die größten Ähnlichkeiten bestehen allerdings zur *Antidosis* (or. 15) des Isokrates, der in dieser Rede aus seinen eigenen Werken zitierte.³⁵⁵

Christlicherseits war die Arbeit mit Zitaten des „Angeklagten“ insofern nicht ganz ohne Vorbild, als z.B. auch in der Auseinandersetzung mit dem Judentum biblisch-alttestamentliche Texte als Beweismittel angeführt wurden.³⁵⁶ Systematisch angewandt wurde die Methode später von Eusebius in seiner *Demonstratio evangelica*. Origenes selbst arbeitete in seinem Werk *Contra Celsum* mit ausführlichen Zitaten aus dem Werk des Gegners (die eine weitgehende Rekonstruktion von dessen Schrift ermöglichen), aber natürlich dienten diese nur als Grundlage der Widerlegung. In gewisser Weise in der Tradition der Apologie des Pamphilus stand später die Philokalie, die (zumindest unter anderem) ebenfalls einen rechtgläubigen Origenes in Zitaten präsentiert.

³⁵¹ Vgl. *apol.* 11-16.

³⁵² *apol.* 168. 9.

³⁵³ So Hieronymus bei seiner Beschreibung der „Apologie“ des Märtyrers Justin in *vir. ill.* 23 (21, Bernoulli). Vgl. dazu Fredouille, *L'apologétique chrétienne antique*, v.a. 231.

³⁵⁴ Vgl. dazu Fredouille, *L'apologétique chrétienne* 224.

³⁵⁵ Vgl. Amacker/Junod, *L'art d'entrer en matière* 41 Anm. 10.

³⁵⁶ Vgl. dazu Röwekamp, *Antijudaistische Dialoge*.

In jedem Fall eröffnete Pamphilus mit seinem Werk auch die lange Reihe von „kirchlichen“ Apologien, die ihren „Sitz im Leben“ in persönlichen und theologischen Auseinandersetzungen haben – hier sind z.B. die Apologien von Eunomius von Cyzicus, Athanasius, Cyrill von Alexandria, Rufin und Hieronymus zu nennen.³⁵⁷

Die zur Verteidigung vorgebrachten Äußerungen des Origenes stammen, so schließt Pamphilus, v.a. aus der Schrift *De principiis* – denn die philosophischen Bücher, die er „in der Stille“ geschrieben hat, werden (anders als die Mitschriften von Predigten etwa) von den Gegnern besonders angegriffen. Später wird im Verlauf der Schrift die Tatsache, dass Origenes sie nicht für den öffentlichen Vortrag geschaffen hat, als besonderes „Qualitätsmerkmal“ herausgestellt: Hier bestehe nicht die Gefahr, dass er „seine Worte wegen der Zuhörer deren Geschmack angepasst“ habe.³⁵⁸ Allerdings zitiert die Apologie aus *De principiis* v.a. bei der positiven Darlegung der kirchlichen Verkündigung (22 von 30 Zitaten); bei der Verteidigung gegen Vorwürfe stammen die Zitate meist aus anderen Schriften (33 von 40).³⁵⁹

Dabei folgt Pamphilus auch im Aufbau seiner Schrift in gewissem Maße dem Aufbau von *De principiis*: Dort beginnt Origenes im Vorwort mit einer Aufzählung der Glaubensinhalte (und legt dar in welchem Verhältnis diese zu offenen Fragen stehen), dann folgt eine erste Behandlung der Themenkomplexe Gott, Christus, heiliger Geist, Vernunftwesen und Kosmos (*princ.* 1, 1-2, 3), bevor er in einem zweiten und dritten Durchgang offene Fragen diskutiert (*princ.* 2, 4-4, 3 und 4, 4-10).³⁶⁰ Dem entspricht in etwa die Darlegung der kirchlichen Verkündigung in *apol.* 1-37, die Behandlung der Trinität in *apol.* 38-86 und die Widerlegung von Vorwürfen in *apol.* 87-188.

³⁵⁷ Zur Gattung der Apologie im Allgemeinen vgl. auch Fiedrowicz, *Apologie* und ders., *Apologie im frühen Christentum* 18-23.

³⁵⁸ *apol.* 36.

³⁵⁹ Amacker/Junod, *Étude* 100f sehen darin eine besonders kluge Strategie: Nachdem das Hauptwerk als grundsätzlich orthodox erwiesen ist, werden die dort zweifelhaften Fragen im Licht anderer Werke geklärt.

³⁶⁰ Vgl. dazu Lies, *Peri Archon* 15-23 und Görgemanns/Karpp, Einführung zu: Origenes, Vier Bücher Von den Prinzipien 10-15.

3. Die eigentliche Apologie (apol. 22-188)

- Die Auflistung der kirchlichen Verkündigung (apol. 22-37)

Pamphilus beginnt mit einem längeren Zitat aus der wichtigen Vorrede zu *De principiis* (apol. 23-27). In dieser behandelt Origenes zunächst den Unterschied zwischen dem von den Aposteln verbindlich festgelegten Glaubensgut und Fragen, die den Gelehrten zur Erforschung und Diskussion offen stehen. Bezüglich des verbindlichen Glaubensgutes ist es den „Wissenschaftlern“ unter den Christen möglich, den Sinn der Aussagen (*ratio assertionis*) zu erforschen. Bei den Dingen, die in der apostolischen Verkündigung genannt werden, über die es aber bezüglich Ursprung und Beschaffenheit keine Aussagen gibt (wie sich später zeigt, denkt Origenes z.B. an die Lehre von der Seele, von den Engeln und Gestirnen), können die „Liebhaber der Weisheit und Wissenschaft“ Erkenntnisse formulieren, die über das Verkündete hinausgehen.

Im Hintergrund steht dabei die Unterscheidung zwischen „einfachen“ Gläubigen und den tiefer Forschenden, die sich schon bei Clemens von Alexandria, aber auch bei gnostischen Gruppen findet. Origenes selbst entfaltet sie u.a. im Zusammenhang mit seinen Darlegungen zum rechten Schriftverständnis – der „Einfältige“ (*ἀπλούστερος*) fasst die Schrift nur nach dem Buchstaben auf und versteht nicht ihren geistlichen Sinn. Dieser ist nur dem Vollkommenen (*τέλειος*) zugänglich.³⁶¹

Darauf folgt in der Apologie – noch immer in Form des Zitates aus der Vorrede zu *De principiis* – die Darstellung der angesprochenen Glaubensinhalte. Diese sind bereits im Blick auf bestimmte Irrlehren zur Zeit des Origenes formuliert – und im Hinblick auf ein systematisches Ganzes, das Origenes durch sein Werk schaffen wollte.³⁶² Ähnliche „Glaubensbekenntnisse“ des Origenes finden sich auch an anderen Stellen in seinem Werk.³⁶³

Die Unterscheidung zwischen Glaubensgut und offenen Fragen greift Pamphilus dann noch einmal auf und bezieht sie auf das, was er in seinem Einleitungsbrief zur Methode des

³⁶¹ Vgl. *princ.* 4, 2, 1. 4 (700f. 708f., Görgemanns/Karpp). Vgl. dazu auch Vogt, *Kirchenverständnis* 81-94 und Brox, *Der einfache Glaube*.

³⁶² Vgl. Görgemanns/Karpp, Einführung zu: Origenes, Vier Bücher Von den Prinzipien 11f.

³⁶³ Vgl. z.B. Origenes, *comm. in Io.* 32, 16 (GCS 10, Origenes 4, 451f); *hom. in Ier.* 5, 13 (GCS 6, Origenes 3, 42). Frühere Formen finden sich z.B. schon bei Irenäus, *haer.* 1, 10, 1 (FC 8/1, 198-201) oder Tertullian, *praescr.* 13 (FC 42, 256f). Dabei handelt es sich aber noch nicht um Frühformen von Symbola; diese entstehen wohl erst im 4. Jh. Rufin verfasst dann bereits einen *Commentarius in Symbolum apostolorum*.

Origenes bemerkt hat: Nur im Bereich der offenen Problemfelder „frage und diskutiere“ dieser und stelle dabei verschiedene Möglichkeiten vor. Als endgültige Antwort könne aber nur etwas gelten, was dem kirchlichen Glauben nicht widerspreche (*apol.* 28). Damit hat Pamphilus zweifellos das Anliegen des Origenes richtig widergegeben.

Die von Origenes abgelehnten Lehren sind klar zu erkennen: Der Gott des Alten Testaments ist ein anderer als der des Neuen Testaments; Christus hat nicht wirklich gelitten (Doketismus); der Geist, der die Propheten inspiriert hat, ist ein anderer als der, mit dem die Menschen nach Christus erfüllt wurden; der Mensch hat keinen freien Willen; die Welt ist ewig.

Punkte, die in der kirchlichen Überlieferung offen bleiben und zu denen die Forscher Meinungen äußern können, sind: Herkunft des heiligen Geistes (ist er geboren oder ungeboren bzw. geschaffen oder ungeschaffen?), Herkunft der Seele, Wesen der Engel und Beseelung der Gestirne.

Es folgt ein Zitat aus dem (verlorenen) Tituskommentar (*apol.* 31-35), das noch einmal ausdrücklich zeigt, wen Origenes für Häretiker hält bzw. welche Irrlehren er ablehnt.³⁶⁴

Namentlich genannt werden Marcion, Basilides und Valentinian sowie die Sethianer und Apelles. Hinzu kommen bestimmte judenchristliche Strömungen und einige kurz inhaltlich beschriebene Irrlehren bezüglich Christus, bezüglich des heiligen Geistes und bezüglich der Seele und ihrer Willensfreiheit. Unsicher scheint Origenes in der Beurteilung des Montanismus zu sein – hier wird nur auf die Untersuchung der Frage durch andere verwiesen.³⁶⁵

Insgesamt kann man sagen, dass Origenes v.a. den Modalismus bzw. Monarchianismus, judenchristliche Strömungen in der Christologie und den Dualismus und Doketismus der Gnostiker bekämpfte.³⁶⁶ Besonders wichtig war dabei der Kampf gegen die Gnosis, v.a. in ihrer valentinianischen Spielart.³⁶⁷ Sie war in Alexandria präsent (erinnert sei an den

³⁶⁴ Vgl. dazu auch Le Boulluec, *La notion d'hérésie* 439-545, bes. 507-518 zur Gnosis als Häresie und 519-543 zu den einzelnen Häresien.

³⁶⁵ Vgl. zur Geschichte und Beurteilung dieser Bewegung Frend, *Montanismus*.

³⁶⁶ Vgl. dazu auch Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 148f.

³⁶⁷ Vgl. dazu Marksches, *Valentinus*; ders., *Valentinus Gnosticus?* und Strutwolf, *Gnosis als System*, u.a. 214 Anm. 22, wo er darlegt, inwiefern Origenes in Kontakt mit diesen Lehren kam. Mit der valentinianischen Gnosis setzte sich Origenes z.B. im Athener Dialog mit Candidus auseinander und in seinem Johanneskommentar, der

bekehrten Gönner des Origenes), gab sich sehr „christlich“ und teilte mit dem alexandrinischen Christentum eines Origenes nicht nur manche Fragestellung, sondern auch das Lebensgefühl.³⁶⁸

- Der Vater (*apol.* 38-43)

Pamphilus zitiert zunächst den Abschluss der Passagen im 1. Buch von *De principiis*, wo es um die Unfassbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes geht (*apol.* 40). Die in der Grundlagenschrift vorhergehende Widerlegung aller Auffassungen, die Gott den Schöpfer körperhaft beschreiben, richtete sich vor allem gegen die Gnostiker, die ihren Demiurgen als körperliches Wesen sahen – wie Origenes später selbst ausführt.³⁶⁹

Um eine Vorstellung von der Erhabenheit Gottes zu geben, benutzt Origenes zwei Beispiele. Das eine greift zurück auf Platons Höhlengleichnis, wo die Schwierigkeit, die Sonne direkt zu schauen, ein Bild für die Schwierigkeit ist, die Idee des Guten zu erkennen. Nun wird mit diesem Vergleich erklärt, wie unmöglich es ist, die Natur Gottes zu erfassen. Das andere Beispiel bleibt im Bild vom Licht: So wie man zwar die Sonne nicht direkt schauen kann, wohl aber ihren Glanz und ihre Strahlen, so kann der Mensch von den Werken Gottes her auf den Urheber schließen. Im Rückgriff auf die mittelplatonische Gottesvorstellung, die Gott als *μονάς* oder *ἕν* beschreibt, legt er dann seine Auffassung von der Einheit Gottes dar.³⁷⁰ Und ausgehend von der Natur Gottes als „Vernunft“ (*νοῦς/mens*) kann er noch einmal seine Unkörperlichkeit belegen.

Das zweite Zitat zu diesem Themenkomplex (*apol.* 42) stammt aus dem 2. Buch von *De principiis* und richtet sich gegen die gnostische und marcionitische Unterscheidung des Gottes des Alten Testaments von dem des Neuen Testaments. Man hat sogar zu zeigen versucht, dass der gesamte zweite Zyklus von *De principiis* (2, 4-4, 3) in erster Linie antimarcionitisch

u.a. gegen Heracleon und seine Schüler gerichtet ist; vgl. *comm. in Io.* 2, 14; 20, 20 (GCS 10, Origenes 4, 70; 352).

³⁶⁸ Vgl. z.B. den Hinweis auf die Verderbtheit der Welt in *princ. praef.* 7 (94f, Görgemanns/Karpp). Jonas, *Gnosis* hat diese Ähnlichkeit gesehen und Origenes aus diesem Grund als „christlichen Gnostiker“ angesehen. So sehr seine Ausführungen im Einzelnen als korrekturbedürftig erkannt worden sind, so sehr treffend ist doch m.E. sein Gespür für die Verwandtschaft, was das gnostische Lebensgefühl angeht.

³⁶⁹ Vgl. *princ.* 2, 4, 3 (334-339, Görgemanns/Karpp). Laut Rufin, *apol. adv. Hier.* 1, 17 (CCL 20, 50f) richten sich die Aussagen gegen Valentinianer und Anthropomorphiten.

³⁷⁰ Vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

geprägt ist.³⁷¹ Origenes argumentiert in dem hier zitierten Abschnitt vor allem mit dem Hinweis auf die Erfüllungszitate und alttestamentlichen Bezüge im Neuen Testament sowie mit dem Verweis auf die Aufforderung Jesu, den Schöpfer nachzuahmen.

- Der Sohn (*apol.* 44-64)

Der erste in diesem Abschnitt zitierte Text (*apol.* 45) aus *De principiis* beschreibt die Mittlerstellung Christi zwischen den zuvor untersuchten Vernunftwesen und Gott. Diesen Mittler und die Natur dieses „Gottes, der aus Gott ist“, kennt allein der Vater. Der anschließende, nicht aus Origenes zitierte Text (*apol.* 46) sagt dann, dass dieses eine Zitat als Beleg für den Glauben des Origenes an die Gottheit des Sohnes ausreichen soll, weil dieser sich in dieser Frage sicher nicht selbst widerspricht. Nun hatte aber Marcell von Ancyra Origenes im 4. Jahrhundert genau solchen Selbstwiderspruch vorgeworfen³⁷² – aus chronologischen und inhaltlichen Gründen dürfte deshalb dieser Satz von Rufin und nicht von Pamphilus stammen.

Die folgende Überleitung (*apol.* 47) gibt als Thema der drei dazu gehörenden Texte (*apol.* 48. 50. 52) die Gleichewigkeit des Sohnes mit dem Vater an. Nach diesen Zitaten aus den Kommentaren zur Genesis, zum Hebräer- und zum Römerbrief gibt die nächste Überleitung (*apol.* 53) als Thema der folgenden vier Texte aus *De principiis* (*apol.* 54. 56. 58. 60) die anfanglose Zeugung des Sohnes an. Nach diesen folgt eine weitere Überleitung (*apol.* 61) zu zwei Zitaten aus *De principiis* und den Homilien zu Jeremia (*apol.* 62. 64) und benennt als deren Thema die Ewigkeit des Sohnes und seine Untrennbarkeit vom Vater.

Mit Recht ist (von R. Williams) darauf hingewiesen worden, dass die Überleitungen an dieser Stelle überraschen.³⁷³ Zum einen erwecken sie den Eindruck, als sollte hier der Vorwurf, Origenes bestreite die genannten Lehren, widerlegt werden. Dabei geht es Pamphilus in diesem Abschnitt noch nicht um die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe, sondern positiv und allgemein um die Darlegung der Lehre des Origenes. Außerdem gibt es zu Zeiten des Pamphilus zumindest bei einem der in den Überleitungen angesprochenen Punkte

³⁷¹ Vgl. Rius-Camps, *Origenes y Marcion*.

³⁷² Vgl. Marcell, *fr.* 32 (GCS 14, Eusebius 4, 190) : ἐπει πόθεν ἡμῶν ἐκ τῶν θείων δυνήσονται δεῖξαι ῥητῶν, ὅτι εἰς μὲν ἀγέννητος, εἰς δὲ γεννητός οὕτως ...; vgl. auch Logan, *Marcellus* 160 Anm. 13.

³⁷³ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 156f.

(Gleichewigkeit des Sohnes) keinen Grund, die Rechtgläubigkeit des Origenes zu betonen – sie wird von niemandem bestritten. Zur Frage werden die angesprochenen Lehren (und die Rechtgläubigkeit des Origenes diesbezüglich) erst im Zuge der Auseinandersetzung um Arius, als dessen Vorläufer Origenes von manchen nachnizänischen Autoren angesehen wird.³⁷⁴ Schließlich verwundert die Vielzahl der angeführten Texte aus Origenes: Pamphilus hatte als schriftgemäßen Grundsatz (vgl. Dt 19, 15) dargelegt, dass zwei oder drei Zeugen genügen, um in einer Sache die Wahrheit zu belegen – hier aber werden insgesamt neun Texte herangezogen.

Zusammen mit dem Hinweis des Hieronymus, Rufin habe in der Apologie vieles verändert oder ausgetauscht, was dort zu Sohn und Geist gesagt worden sei³⁷⁵, hat dies zu der Vermutung geführt, dass die meisten Texte (*apol.* 50. 52. 54. 56. 58. 60. 62. 64) erst von Rufin zusammengestellt worden sind und mit den Überleitungen an dieser Stelle in seine Übersetzung eingefügt worden sind, um in der nachnizänischen Zeit die Rechtgläubigkeit des Origenes bezüglich dieser trinitarisch-christologischen Fragen zu erweisen.³⁷⁶ Dafür spricht auch die Tatsache, dass Rufin in seinem Vorwort als Kern *seines* Glaubensbekenntnisses herausstellt, dass Vater und Sohn (und Geist) „gleich ewig“ sind (so *apol.* praef. 3 und nun *apol.* 47).

Andererseits sind christologisch-trinitarische Fragen auch zur Zeit des Pamphilus grundsätzlich schon ein Thema, wie v.a. die ersten zwei Vorwürfe belegen. Auch gibt es Stimmen (u.a. von E. Prinzivalli), die vor zu großem Misstrauen gegen Rufin warnen.³⁷⁷

Dennoch sprechen das Zeugnis des Hieronymus, die Vielzahl der Texte und die eindeutige Ausrichtung auf den Gedanken der Gleichewigkeit von Vater und Sohn m.E. dafür, dass alle folgenden Texte bis auf einen (*apol.* 62) von Rufin hier hinzugefügt worden sind.

Das erste dieser (von Rufin hinzugefügten) Zitate (*apol.* 48) stammt aus dem Genesis-Kommentar und betont: Wenn Gott wesentlich Vater und vollkommen ist, dann muss er es

³⁷⁴ Vgl. z.B. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 2 (GCS 31, Epiphanius 2, 410): „Von hierher nahm Arius seine Vorwände und nach ihm all die übrigen, die Anhomöer und andere.“ Vgl. dazu auch Dechow, *Dogma and Mysticism* 273-291.

³⁷⁵ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 138f): ... *quamuis de Eusebii libro multa subtraxerit et in bonam partem de Filio et Spiritu sancto nisus sit commutare...*

³⁷⁶ So Williams, *Damnosa haereditas* 156f und ders., *Arius* 133-137. Auch Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, halten nur die Zitate *apol.* 45 und 48 für ursprünglich.

³⁷⁷ Vgl. Prinzivalli, *Controversy* 196.

von Anfang an sein. Dies ist für Origenes philosophische Gewissheit: Was Gott kann und will, tut er, aufgrund seiner Vollkommenheit, auch immer schon. Deshalb ist der Sohn „gleich ewig“ mit dem Vater.³⁷⁸ Schon hier klingt also die arianische Frage an.

Mit dem Bild vom Licht und seinem Glanz, die nicht ohne einander sein können, belegt Origenes im zweiten Zitat (*apol.* 50), das aus dem Kommentar zum Hebräerbrief stammt³⁷⁹, dass der Vater nicht ohne den Sohn denkbar ist. Der kommentierte Vers dürfte Hebr 1, 3 sein, wo Christus als „Abglanz seiner Herrlichkeit und Abbild seines Wesens“ bezeichnet wird (vgl. auch *apol.* 97). Neben dem Bild vom Willen, der direkt aus dem Verstand des Menschen hervorgeht (vgl. *apol.* 106), ist das Bild von Licht und Glanz in der Christologie des Origenes das beliebteste. Beide Bilder finden sich gemeinsam auch in der „Zusammenfassung“ von *De principiis*.³⁸⁰ Dem Rufin dient es auch dazu, die „wesensmäßige“ Einheit von Vater und Sohn zu belegen – der „Semiarianer“ Eusebius hatte möglicherweise deshalb Vorbehalte gegen das Bild.³⁸¹

Den entscheidenden Schlusssatz des Zitates wiederholt auch das folgende Zitat aus dem Römerbriefkommentar (*apol.* 52): Es gab keine Zeit, da er (der Sohn) nicht war. Dies ist aber genau der Punkt, um den es in der Auseinandersetzung um Arius Anfang des 4. Jahrhunderts ging. Und wenig später warf man dem Origenes, wie oben schon angedeutet, vor, „Vater des Arius“ zu sein.³⁸² Auch gegen diesen (neuen) Vorwurf wird er also hier von Rufin verteidigt.

Wie Origenes (und Dionysius) wandte sich Arius gegen jede Form von Sabellianismus bzw. Modalismus, aber auch gegen jede Gefährdung des Monotheismus. Bei seiner Beschreibung der Stellung des Logos kam Arius (wie die meisten Theologen vor ihm) von der mittelplatonischen Kosmologie her: Gott wird dabei mit Hilfe einer negativen Theologie als unsichtbar, unaussprechlich, ohne Anfang und ungeworden (*ἀγέννητος*) gedacht. Dieses Prädikat kommt aber nur dem Vater zu, der Logos ist zwar auch unwandelbar und

³⁷⁸ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle vermuten, da Pamphilus immer zwei oder drei Zeugnisse zu einer Sache bringen will (vgl. *apol.* 38), dass dieser Text auch noch von ihm ausgewählt wurde. Warum m.E. *apol.* 62 dieser zweite Text ist s.u.

³⁷⁹ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, vermuten, dass alle vier Zitate aus dem Hebräerbriefkommentar in der Apologie (*apol.* 50. 95. 97. 99) ursprünglich zusammengehören und aus einem anderen Band des Werkes stammen. Sie wurden dann von Rufin auf die zwei Stellen dieses ersten Bandes verteilt.

³⁸⁰ Vgl. *princ.* 4, 4, 1 (784f, Görgemanns/Karpp).

³⁸¹ Vgl. Eusebius, *d. e.* 4, 3 (GCS 23, Eusebius 6, 152-154).

³⁸² Vgl. Hieronymus/Epiphanius, *epist.* 51, 3 (CSEL 54, 400): *Arrii patrem, et aliarum haereseon radicem et parentem laudare non debetis*. Vgl. auch Epiphanius, *haer.* 64, 4, 2 (GCS 31, Epiphanius 2, 410). Hieronymus wiederholt diesen Vorwurf mehrfach; vgl. z.B. *adv. Ruf.* 2, 19 (Sch 303, 154): *Origenes iuxta Arium et Eunomium ...*; und *epist.* 84, 4, 11 (CSEL 55, 125f. 133f).

unveränderlich, aber (vollkommenes) Geschöpf (*κτίσμα*) Gottes. Das heißt: Letztlich gehört der Logos auf die Seite des Geschaffenen.³⁸³ Deshalb formulierte er auch in seinem Glaubensbekenntnis: „Denn er (der Sohn) ist vollkommenes Geschöpf des Vaters, wenn auch nicht wie eins der Geschöpfe“, „er ist nicht ewig oder gleich ewig oder gleich ungeworden mit dem Vater ...“³⁸⁴ Und sein Gegner Athanasius hatte den Standpunkt des Arius polemisch zugespitzt so formuliert: „Gott war nicht immer Vater, es gab vielmehr eine Zeit, wo Gott allein und noch nicht Vater war.“³⁸⁵ Dies aber lehnten Athanasius (und später alle nizänischen Theologen) ab. Sie brachen in gewisser Weise mit der mittelplatonischen Lehre als Bezugsrahmen der Christologie und stellten den Sohn ganz auf die Seite Gottes.

Origenes wurde nun, wie gesagt, von einigen als geistiger Vater der Arianer angesehen. Epiphanius warf ihm vor, er halte den Sohn für geschaffen.³⁸⁶ Klar ist, dass Origenes insofern auf einer Linie mit Arius lag, als auch er subordinatianisch dachte, d.h. den Sohn als „geringer“ einstuft als den Vater, da er aus diesem hervorgegangen ist.³⁸⁷ Wenn er ihn wie Arius *κτίσμα* genannt haben sollte³⁸⁸, dann aber nur, weil in der Schrift davon die Rede war, die Weisheit (die mit dem Sohn identifiziert wird) sei geschaffen worden (vgl. Spr 8, 22).³⁸⁹ Dass er damit den Sohn auf die Seite der Schöpfung stellen wollte, kann man mit Sicherheit ausschließen. Auch ein Anfang des Sohnes in der Zeit wurde von ihm ausdrücklich abgelehnt, wie das Konzept der „ewigen Zeugung“ zeigt, das Origenes in *De principiis* breit entfaltet.

Die Idee einer „zeitlosen Zeugung“ selbst stammt wohl auch aus dem Platonismus. Noch Plotin beschrieb die Entstehung des Zweiten aus dem Einen ganz ähnlich.³⁹⁰ Origenes entwickelte sie im Zusammenhang mit seinen grundsätzlichen Aussagen zu Christus, den er von der menschlichen Natur unterscheidet, die er in den letzten Zeiten angenommen hat und

³⁸³ Vgl. zur Lehre des Arius sein Thaliafragment, überliefert bei Athanasius, *syn.* 15, 3 (242f, Opitz). Vgl. auch Ricken, *Nikaia* 321f. 329-331 und Courth, *Trinität* 110-113.

³⁸⁴ Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Gefährten an Alexander von Alexandria : Athanasius, *Werke* 3/1 (Urkunde 6; 12. 13, Opitz).

³⁸⁵ Athanasius, *Ar.* 1, 5, 2 (114, Savvidis): *ὄνκ ἀεὶ ὁ θεὸς πατήρ ἦν· ἀλλ' ἦν ὅτε ὁ θεὸς μόνος ἦν.* Vgl. zum Ganzen auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 360-372.

³⁸⁶ Epiphanius, *haer.* 64, 5, 11; 64, 8-9 (GCS 31, Epiphanius 2, 415; 417f). Der gleiche Vorwurf findet sich später auch in dem wohl bearbeiteten Zitat aus *princ.* 4,4,1 bei Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 4 (ACO 3, 209).

³⁸⁷ Das belegen u.a. die Fragmente aus Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 6. 9 (ACO 3, 209; 210), die wohl zumindest die Tendenz des Textes richtig wiedergeben. Vgl. dazu Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 145; Williams, *Arius* 139f.

³⁸⁸ Die Frage ist umstritten. Die einzige Stelle, an der Origenes selbst angeblich den Sohn Geschöpf nennt, findet sich in dem wohl bearbeiteten Zitat aus *princ.* 4, 4, 1 bei Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 4 (ACO 3, 209) – daneben gibt es natürlich die Vorwürfe der Gegner, er nenne ihn so. Görgemanns, *Die „Schöpfung“ der „Weisheit“* und Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 145 mit Anm. 21 glauben, dass es sich bei dem genannten Text um eine tendenziöse Überarbeitung handelt; Williams, *Arius* 141 hält ihn für echt.

³⁸⁹ Vgl. dazu auch Dechow, *Dogma and Mysticism* 291-295. Görgemanns/Karpp, Anm. 10 zu *princ.* 4,4,1.

³⁹⁰ Vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zu *princ.* 1, 2, 2.

den er als *substantivum*, etwas „selbständig Existierendes“ bezeichnet.³⁹¹ Diese Ausführungen, aus denen später in der Apologie zitiert wird, könnten sogar Anlass für den ersten Vorwurf gegen Origenes gewesen sein. Diese Lehre war gegenüber der Christologie der Apologeten und eines Clemens ein deutlicher Fortschritt, indem sie den Sohn nah an den Vater rückte.³⁹² Zwar blieb der subordinatianische Kontext noch erhalten, der Weg führte aber eindeutig in eine andere Richtung als die später von Arius fortgeführte Linie. So hat sich Origenes auch ausdrücklich gegen die Lehre gewandt, die später sozusagen zum „Kampfruf“ der Arianer werden sollte: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν („Es gab eine Zeit, da er nicht war“).³⁹³

Dementsprechend wurde das Konzept der ewigen Zeugung später auch von Athanasius positiv gewürdigt – so sehr er sonst gegenüber Origenes unentschieden gewesen zu sein scheint. In seiner Schrift über das Konzil von Nizäa zitiert er ein Origenes-Fragment, das dem Zitat aus dem Hebräerbrief-Kommentar in *apol.* 50 in manchem ähnlich ist. Dort wird ausgeführt, dass Gott das Licht ist (vgl. Joh 1, 5), und daran erinnert, dass der Glanz seine Kraft nicht aus sich hat, so dass niemand behaupten kann, es habe den Ursprung (das Licht) vor dem Sohn (dem Glanz) gegeben: „Denn wer es wagt zu sagen, ‚Es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war‘, der soll begreifen, dass dann auch die Weisheit nicht war und der Logos nicht war und das Leben nicht war.“³⁹⁴

Rufin zitiert deshalb an dieser Stelle Texte über die ewige Zeugung des Sohnes aus dem ersten Buch von *De principiis* und verteidigt Origenes damit (zu Recht) gegen den Vorwurf, er sei „Vater des Arius“ – trotz gemeinsamer Anliegen gibt es entscheidende Differenzen. Auch die moderne Forschung stimmt dieser Position zu.³⁹⁵

Der erste zitierte Text (*apol.* 54) geht aus von der Identifizierung der alttestamentlichen Weisheit mit dem Sohn Gottes (schon Philo hatte die Weisheit mit dem Logos gleichgesetzt³⁹⁶) und belegt damit die Körperlosigkeit auch der Weisheit/des Sohnes. Im

³⁹¹ Vgl. *princ.* 2, 1-2 (122-125, Görgemanns/Karpp).

³⁹² Vgl. dazu Prinzivalli, *Controversy* 202.

³⁹³ Vgl. dazu auch *princ.* 4, 4, 1 (786f, Görgemanns/Karpp).

³⁹⁴ Vgl. Athanasius, *decr.* 27, 2 (23, Opitz). Dort findet sich übrigens auch eine der wenigen positiven Würdigungen der „gymnastischen“ Methode des Origenes. Vgl. zum Ganzen auch Hanson, *Arian Controversy* 417.

³⁹⁵ Vgl. Lorenz, *Arius Judaizans?* 31-36, mit einem Überblick über die verschiedenen Standpunkte zu dieser Frage, und Hanson, *Arian Controversy*, bes. 420, sowie Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 145, wo beide zum Ergebnis kommen, dass solch eine Beziehung nicht bestand. Etwas anders wertet Simonetti, *La controversia origeniana* 13, für den Arius eine Radikalisierung des origenischen Subordinatianismus darstellt.

³⁹⁶ Vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zu *princ.* 1, 2, 2.

weiteren Verlauf behandelt er dann jedoch auch seine/ihre anfanglose Zeugung, um die es nun vor allem geht.

Der zweite Text (*apol.* 56) verweist auf die Konsequenzen einer falschen Auffassung diesbezüglich – sie trifft nämlich die Vollkommenheit des Vaters.

Das folgende Zitat (*apol.* 58) behandelt das aus der Schrift entnommene Bild vom Sohn als „Hauch der ersten, ungezeugten Kraft Gottes“ (Weish 7, 25). Es wird im Zusammenhang mit dem ersten Vorwurf gegen Origenes noch einmal eine wichtige Rolle spielen. Hier geht es Origenes bzw. der Apologie noch einmal darum zu zeigen, dass dieser Hauch, d.h. der Sohn von Anfang an da war. Auch dabei liegt der Grund darin, dass Gott das, was er kann und will, auch immer schon tut. Der nächste Text (*apol.* 60) begründet die Ewigkeit der Zeugung des Sohnes mit dem Satz aus Joh 1, 5 „Gott ist Licht“ – wenn das so ist, gehört sein Glanz (die Weisheit, der Sohn) von Anfang an zu ihm.

Die Überleitung zum nächsten Text ist, was die Themenangabe angeht (Ewigkeit des Sohnes und Untrennbarkeit vom Vater), mit Sicherheit von Rufin überarbeitet. Tatsächlich behandelt das Zitat dies aber nur am Rande. Außerdem verwundert es, dass dieser Text aus *De principiis* 1, 2, 4 erst hier, d.h. nach den in der ursprünglichen Reihenfolge angeführten Texten aus *De principiis* 1, 2, 2. 3. 9 und 11 zitiert wird. Zusammen mit der Tatsache, dass die Angabe „aus dem ersten Buch“ hier unnötig erscheint, nach dem ersten Zitat aus *De principiis* 2, 6, 1 (*apol.* 45) aber passt, lässt dies vermuten, dass dies Zitat ursprünglich der zweite von Pamphilus zur Lehre vom Sohn angeführte Origenes-Text war.

Inhaltlich wendet sich das Zitat gegen ein falsches Verständnis des Begriffes Zeugung. Er soll keineswegs im materiellen Sinne verstanden werden – zumal damit dann auch die Vorstellung einer Teilung verbunden ist. Diese Erläuterung richtet sich ursprünglich v.a. gegen den Materialismus der Valentinianer und ihre Vorstellung von verschiedenen Emanationen. Der Begriff Zeugung ist für Origenes auch nur ein Bild und keine positive Aussage. Er muss im Sinne des Bildes von Glanz und Licht verstanden werden. Dass damit aber auch nicht gemeint ist, der auf menschliche Weise gezeugte Sohn werde erst durch Adoption des Geistes zum Sohn Gottes, ist für Origenes klar.³⁹⁷ Van daher passt es auch inhaltlich zum Konzept des

³⁹⁷ Eine adoptianistische Christologie war (auch mit Berufung auf biblische Texte) im frühen Christentum durchaus verbreitet; vgl. Grillmeier, *Jesus der Christus* 186-189 und Liébaert, *Christologie* 36. Vgl. dazu auch *apol.* 91 und 106, wo diese Vorstellung ebenfalls zurückgewiesen wird. Der 3. Vorwurf verweist zudem auf

Pamphilus, der Origenes gegen ein Missverständnis seiner Lehre von der Zeugung im Sinne einer Emanation verteidigen muss.³⁹⁸

Da am Ende des Zitates erneut das Bild von Glanz und Licht auftaucht, fügt Rufin noch ein Zitat aus den Homilien zu Jeremia an (*apol.* 64).³⁹⁹ Es entfaltet noch einmal das Bild vom Licht und seinem Glanz als vielleicht beste Verstehenshilfe für die Art, wie Vater und Sohn zusammengehören. Dabei kann Origenes sich auf die Schriftworte vom „Glanz der Herrlichkeit“ (Hebr 1, 3) und auch auf das vom „Glanz des ewigen Lichtes“ (Weish 7, 26) zurückgreifen. Dann greift der Text die Selbstaussage der Weisheit, Gott zeuge sie vor allen Bergen (vgl. Spr 8, 25) auf.⁴⁰⁰ Diese Schriftstelle ist für die Christologie des Origenes (und auch der späteren Arianer !) von entscheidender Bedeutung – und spielt selbst noch bei der Verurteilung des Origenes im 6. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Epiphanius behauptet sogar, der gesamte Arianismus habe seinen Ausgang genommen von der (falschen) Interpretation der Stelle „Der Herr schuf mich als Anfang seiner Wege; ... er zeugt mich vor allen Bergen“ (Spr 8, 22-25).⁴⁰¹ Tatsächlich bot die Aussage, dass die Weisheit von Gott *geschaffen* wurde, den Arianern einen Schriftbeleg für ihren Ansatz. Origenes sieht (wie Rufin) an dieser Stelle durch die präsentische Aussage (griech.: *πρὸ δὲ πάντων βουνοῦν γεννᾶ με*) seine Lehre über die Ewigkeit der Zeugung eindrucksvoll bestätigt.⁴⁰²

In seiner Übersetzung der Stelle, die sich deutlich vom griechischen Original unterscheidet, fügt Rufin mehrfach Worte wie „untrennbar“, „unaufhörlich“ und „immerwährend“ ein, um Origenes als rechtgläubig im Sinne des Nizänum erscheinen zu lassen.⁴⁰³ Deshalb lässt er wohl auch den in der Jeremiahomilie folgenden Gedanken, dass jeder Christ, wenn er den Geist der Sohnschaft (vgl. Röm 8, 15) hat, immerdar von Gott geboren wird, und zwar in jedem einzelnen Werk und in jedem einzelnen Gedanken, aus. Dieser hätte seiner Aussage in

Artemas und Paul von Samosata, die wohl eine solche Christologie vertraten; vgl. dazu das unten zu diesem Vorwurf Gesagte.

³⁹⁸ Vgl. das unten zum 2. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

³⁹⁹ Es handelt sich um das einzige Zitat aus den Homilien des Origenes in der Apologie. Auch das lässt das Zitat als spätere Hinzufügung des Rufin erscheinen, der den Fundort nicht angibt!

⁴⁰⁰ Alle drei Schriftstellen spielen auch in *princ.* 1, 2 eine wichtige Rolle.

⁴⁰¹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 69, 12 (GCS 37, Epiphanius 3, 162f).

⁴⁰² Eine andere zentrale Schriftstelle für Origenes ist in diesem Zusammenhang Ps 2, 7: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt“ – für Gott bedeutet dieses Heute „immer“, vgl. *comm. in Io.* 1, 29 (GCS 10, Origenes 4, 37). Vgl. zum Ganzen Görgemanns, *Die „Schöpfung“ der „Weisheit“*; Simonetti, *Studi sull’Arianismo* 9-87; Ricken, *Nikaia* 331-333.

⁴⁰³ Vgl. auch Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

den Augen seiner Gegner möglicherweise wieder den Boden entzogen, weil hier die Zeugung des Sohnes nicht deutlich genug von einer anderen Zeugung unterschieden wird.⁴⁰⁴

- Der heilige Geist (*apol.* 65-82)

Es folgen nun insgesamt neun Zitate aus *De principiis*, in denen es um den heiligen Geist geht. Das erste aus dem zweiten Buch von *De principiis* (*apol.* 66) stellt den Beginn der Aussagen über den heiligen Geist im zweiten Durchgang durch die Hauptlehren dar. Es behandelt die Lehre, dass ein und derselbe Geist in den Propheten und Aposteln wirkte – und stellt sozusagen das Gegenstück zu der antimarcionitischen Lehre dar, dass es nur einen Gott und einen Christus gibt.

Die folgenden beiden Zitate (*apol.* 68. 70) gehören zusammen und stammen aus dem Kapitel von *De principiis*, wo es (noch) um die Schöpfung verschiedener geistiger Naturen geht. Sie werden eingeleitet durch die Aussage, dass die Unwandelbarkeit des Geistes die gleiche sei wie die von Vater und Sohn (*apol.* 67). Diese Überleitung dürfte von Rufin stammen, da sie einen Akzent enthält, der erst im Zuge der Auseinandersetzung um den heiligen Geist im 4. Jahrhunderts wichtig wurde.

Der Text selbst stellt – im Vergleich zu den Kapiteln über Vater und Sohn – einen untypischen Auftakt der positiven Darstellung dessen dar, was der heilige Geist ist. Man würde hier eher einen Text aus *De principiis* 1, 3 erwarten, wo ausführlich über den Geist gesprochen wird. Der Akzent des vorliegenden Textes liegt auf der Aussage, dass alle geschaffenen Wesen die Fähigkeit haben, das Gute aufzunehmen, aber nicht alle diese Fähigkeit nutzen. Als Ausnahme wird der heilige Geist genannt, der seinem Wesen nach, und nicht nur akzidentell, heilig ist. Alle anderen Wesen besitzen Heiligkeit nicht von Natur aus,

⁴⁰⁴ Der Text lautet im Original: „Wir wollen sehen, wer unser Erlöser ist: ‚Widerschein der Herrlichkeit‘ (Hebr 1, 3). Der ‚Widerschein der Herrlichkeit‘ wurde nicht bloß einmal geboren (gezeugt), um nicht mehr weiter geboren (gezeugt) zu werden. In der Weise vielmehr, wie das Licht seinen Widerschein hervorbringt, wird der ‚Widerschein der Herrlichkeit Gottes geboren. Unser Heiland ist ‚Weisheit Gottes‘ (vgl. 1 Kor 1, 24). Weisheit aber ist ‚Widerschein des ewigen Lichtes‘ (Weish 7, 26). Wenn nun der Heiland immerdar geboren (gezeugt) wird und deshalb sagt: ‚Vor allen Hügeln gebiert (zeugt) er mich‘ (Spr 8, 25) – nicht aber: Vor allen Hügeln hat er mich geboren (gezeugt), sondern: ‚Vor allen Hügeln gebiert (zeugt) er mich‘ – und wenn der Erlöser immerdar vom Vater geboren (gezeugt) wird, so wirst auch du von Gott, sofern du den Geist der Sohnschaft hast, in diesem immerdar geboren (gezeugt), – in jedem einzelnen Werk und in jedem einzelnen Gedanken“ (Übersetzung nach Vogt [BGL 10, 118f]).

sondern als Gabe.⁴⁰⁵ Damit ist verbunden, dass Origenes ihn von allen anderen Naturen unterscheidet und indirekt bewiesen, dass er ihn nicht für ein Geschöpf hält.

Das war aber erst nach Nizäa bzw. im Vorfeld des Konzils von 381 n.Chr. ein Streitpunkt. Tatsächlich tauchte da (erst) u.a. bei Epiphanius der Vorwurf gegen Origenes auf, er lehre das Geschaffensein des Geistes.⁴⁰⁶ Deshalb vermute ich, dass *apol.* 68 und 70 nicht von Pamphilus stammen, sondern von Rufin hier eingefügt wurden. Sie waren der „positivste Beleg“ über das Nicht-Geschaffensein des Geistes, den er in *De principiis* finden konnte.

Zwischen den beiden Textabschnitten wird in der Apologie ein Stück aus *De principiis* ausgelassen, in dem es um die Möglichkeit sogar des Teufels geht, das Gute anzunehmen.⁴⁰⁷ Der Grund für die Auslassung ist wohl die Tatsache, dass ein Missverständnis in dieser Frage zu dem Streit um die Diskussion in Athen geführt und Origenes zu der Klarstellung genötigt hatte, er habe die Rettung Satans nie gelehrt.⁴⁰⁸

Die folgenden fünf Zitate (*apol.* 72. 74. 76. 78. 80) werden eingeleitet durch die Aussage (*apol.* 71), dass die Dreifaltigkeit in sich gleich und der heilige Geist kein Geschöpf ist. Auch diese Formulierung verwundert an dieser Stelle. Zum einen geht es anscheinend wieder um die Verteidigung des Origenes gegen einen Vorwurf, nämlich, dass er das Gegenteil lehre. Zum anderen wird erneut die Frage behandelt, die vor der pneumatomachischen Auseinandersetzung kein Streitpunkt war.

Aus diesem Grunde wurde (von R. Williams) wiederum angenommen, dass die Überleitung und zumindest *apol.* 72, 74, 76 und 78 von Rufin eingefügt worden sind, um Origenes gegen Vorwürfe des 4. Jahrhunderts zu verteidigen, als seine Lehre vom heiligen Geist zunehmend als ungenügend empfunden wurde.⁴⁰⁹ Das gleiche gilt für das letzte Zitat über die Kenntnis des Weltendes durch den heiligen Geist und seine Beziehung zu den Seraphim (*apol.* 82).⁴¹⁰ Für die Überleitung trifft das mit Sicherheit zu. Auch die erwähnte Aussage des Hieronymus, Rufin habe Aussagen zu Geist und Sohn verändert oder ausgetauscht und u.a. die Aussage

⁴⁰⁵ Möglicherweise steht hier das aristotelische Axiom (*pol.* 5, 8) im Hintergrund, demzufolge Erde etwas „von Natur aus“ ist und keine Gabe; vgl. Williams, *Arius* 133 mit Anm. 156.

⁴⁰⁶ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 5, 11 (GCS 31, Epiphanius 2, 415).

⁴⁰⁷ *princ.* 1, 8, 3 (256-259, Görgemanns/Karpp).

⁴⁰⁸ Vgl. das oben zum Leben des Origenes Gesagte und *adult.* 7. Vgl. aber zu dieser Frage auch das unten zur Bestrafung der Sünder Gesagte.

⁴⁰⁹ Zur Lehre des Origenes über den Heiligen Geist vgl. u.a. McDonnell, *Trinitarian Doctrine* und Crouzel, *Les personnes de la Trinité*.

⁴¹⁰ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 157; Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 65.

ausgelassen, der Geist sei nicht von gleicher Substanz wie Vater und Sohn⁴¹¹ sowie die erneut sehr hohe Zahl der Zitate spricht für Eingriffe des Rufin.

Andererseits ist *apol. 72* genau die Art von „Einstieg“, die Pamphilus auch in den beiden Kapiteln über Vater und Sohn gewählt hat. Und der nächste Abschnitt, wo es um die Frage geht, ob der heilige Geist ein Geschöpf ist, ist gegenüber der origenischen Fassung mit Sicherheit stark verändert, um den Eindruck zu vermeiden, Origenes habe den Geist ein Geschöpf genannt. Rufin selbst bekennt in *adult. 1*, dass er genau solch eine Stelle, wo es um die Geschöpflichkeit des Geistes geht, verändert habe. Ich halte es für schwer vorstellbar, dass Rufin ein Zitat eingefügt hat, das (wenn überhaupt) nur in seiner „Überarbeitung“ beweiskräftig ist. Vielmehr musste er ein vorgefundenes Zitat in seinem Sinne verändern.

Ähnliches gilt für das Zitat in *apol. 78* (und *apol. 80*), wo von einer begrenzten Wirksamkeit des heiligen Geistes gesprochen wird. Auch diesbezüglich wurde Origenes von Hieronymus kritisiert.⁴¹² Deshalb erscheint mir auch die Einfügung eines solchen Textes durch Rufin eher unwahrscheinlich. Nicht zuletzt erfolgt hier die Überleitung zu den folgenden Texten durch das für Pamphilus typische *post pauca/μετὰ βραχέα* und nicht durch das *aliud testimonium* des Rufin.⁴¹³ Von daher vermute ich, dass Pamphilus in diesem Kapitel mehrere Texte aus *De principiis* 1, 3 zusammengestellt hat, die von Rufin z.T. stark überarbeitet worden sind.

Beim letzten Text (*apol. 82*) ist zweifelhaft, wer ihn ausgewählt hat. Einerseits belegt er tatsächlich in Bezug auf die Kenntnis von Anfang und Ende der Welt die Gleichheit von Vater und Sohn, andererseits ist gerade Origenes' Auslegung von Jes 6 zu Rufins Zeiten zumindest umstritten und kurz darauf Gegenstand der oben genannten Schrift *Contra Origenem de visione Isaiae*.

Zu den einzelnen Abschnitten: Das erste der Zitate, die Origenes' Rechtgläubigkeit bezüglich die Göttlichkeit des Geistes belegen sollen (*apol. 72*) stellt Schriftstellen aus dem Alten und aus dem Neuen Testament zum Geist zusammen und dient sozusagen als Einleitung für das zweite (*apol. 74*), das feststellt, es sei keine Schriftstelle zu finden, wo der Geist als Werk oder Geschöpf (Gottes) bezeichnet worden ist. Dieses Zitat entspricht Rufins Übersetzung der entsprechenden Passage in *De Principiis*. Allerdings sind, wie angedeutet, erhebliche Zweifel

⁴¹¹ Vgl. noch einmal Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 140f).

⁴¹² Vgl. den 7. Vorwurf bei Hieronymus, *epist.* 124, 2 (s.o.).

⁴¹³ Vgl. dazu die Anm. zu *apol. 75* in der Übersetzung.

angebracht, ob damit der gesamte Gedankengang des ursprünglichen Abschnitts erfasst ist. Wahrscheinlich hat Rufin hier den Text geändert. Dafür spricht seine erwähnte rhetorische Frage in *De adulteratione*: „Wenn zum Beispiel ... nirgendwo in der gesamten Schrift eine Stelle zu finden ist, wo der heilige Geist als geschaffen bezeichnet wird – würde er (sc. Origenes) dann unmittelbar danach hinzufügen, der heilige Geist sei wie die übrigen Geschöpfe geschaffen worden?“⁴¹⁴ Da die Frage natürlich verneint werden muss, schließt Rufin, dass hier eine Verfälschung stattgefunden hat – und in solch einem Fall sieht er sich berechtigt, bei der Übersetzung korrigierend einzugreifen.⁴¹⁵

Ursprünglich dürfte Origenes den Gedanken in etwa folgendermaßen fortgeführt haben: Trotz des Fehlens einer solchen Aussage „nehmen wir aufgrund logischer Folgerung an, dass alles, was es auch sei, außer dem Vater und Gott des Alls, geworden ist“. So heißt es in einem Fragment aus der *Epistula ad Menam* des Kaisers Justinian aus der späteren Auseinandersetzung um Origenes im 6. Jahrhundert, das wohl hier einzuordnen ist.⁴¹⁶ Auch passt dieser Gedankengang zur Theologie des Origenes, der zufolge alles, auch Sohn und Geist, aus dem Vater hervorgeht (ohne dass damit deren Göttlichkeit geleugnet wird).⁴¹⁷ Spätestens Rufin ließ diese Passage aus, da zu seiner Zeit (also nach der Definition von Konstantinopel im Jahr 381 n.Chr.) Origenes zum Vorwurf gemacht wurde und werden konnte, dass er den Geist (wie den Sohn) zu den gewordenen Wesen gerechnet habe.⁴¹⁸

Das folgende Zitat (*apol.* 76) wendet sich gegen die Auffassung, der Geist erkenne (den Vater) durch die Offenbarung des Sohnes. Dies widerspräche seinem Wesen, zu dem auch seine Ewigkeit und Unwandelbarkeit gehört. Zur Begründung verweist Origenes auch darauf, dass der Geist ja wie der Sohn zur „Einheit der Dreifaltigkeit“ gerechnet wird. Wegen dieses Ausdruckes hat man den ganzen Abschnitt für unecht halten wollen⁴¹⁹ – doch gilt das wohl nur für die Terminologie: Origenes selbst hätte diesen Ausdruck, wo es zunächst um die

⁴¹⁴ *adult.* 1.

⁴¹⁵ *princ.*, praef. Ruf. 3 (78f, Görgemanns/Karpp): *Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id invenimus, quod ab ipso in ceteris locis pie de trinitate uerat definitum, velut ad ulteratum hoc et alienum aut praetermissimus aut secundum eam regulam protulimus ...*.

⁴¹⁶ Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 7 (ACO 3, 210). Görgemanns/Karpp fügen den Text in ihre Übersetzung von *princ.* 1, 3, 3 ein. Vgl. zur Einordnung des Briefes das unten zum Origenistenstreit des 6. Jh. Gesagte. Zum Verhältnis der dort gesammelten Texte zu *De principiis* vgl. Sfameni Gasparro, *Il problema della citazioni*.

⁴¹⁷ Vgl. Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 141f und Krämer, *Ursprung der Geistmetaphysik* 286-288. Zur Rolle des Geistes in der Trinität und sein Verhältnis zum Logos bei Origenes vgl. auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 269.

⁴¹⁸ So bei Epiphanius, *haer.* 64, 5, 11 (GCS 31, Epiphanius 2, 415), wo es sogar heißt, er nenne den Sohn „Geschöpf eines Geschöpfes“. Vgl. auch Hieronymus, *epist.* 124, 2 (CCL 56, 97f).

⁴¹⁹ Vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

Einheit von Vater und Sohn geht, nie gebraucht; er stammt sicher von Rufin.⁴²⁰ Von der Sache her aber ist es für Origenes ganz eindeutig, dass der Geist göttlich ist (auch wenn er aus dem Vater entsteht).⁴²¹

Das nächste Zitat (*apol.* 78) beschäftigt sich mit dem Wirken des Geistes und der Frage, wie weit es reicht. Zu diesem Thema gibt es einen griechischen Text, ebenfalls aus der *Epistula ad Menam* des Justinian, von dem nicht ganz deutlich ist, wie er sich zu dem vorliegenden Zitat verhält. Entweder stand der Text in *De principiis* vor der zitierten Stelle und wurde von Rufin ausgelassen oder er entspricht der jetzigen Stelle und wurde von Rufin sehr frei bearbeitet – oder er stand an anderer Stelle.⁴²²

Während der Rufintext nur das Wirken des Geistes auf die vernunftbegabten Geschöpfe beschränkt, schreibt der Justinian-Text Origenes folgende Aussage zu: „Weniger weit als der Vater (wirkt) der Sohn, der nur zu den vernunftbegabten Geschöpfen hindurchdringt, denn er steht an zweiter Stelle nach dem Vater; noch weniger weit (wirkt) der heilige Geist, der nur bis zu den Heiligen durchdringt: Insofern ist also die Macht des Vaters größer als die des Sohnes und des heiligen Geistes; größer sodann die des Sohnes als des heiligen Geistes ...“⁴²³ Das Konzept von der unterschiedlich weiten Wirkung von Vater, Sohn und Geist weist in seinen Grundzügen deutliche Ähnlichkeit mit der neuplatonischen Konzeption von der unterschiedlich weiten Wirkung der Trias εἶ/Ἄ/Ἄ/Gott, νοῦς und (Welt-)Seele auf, deren Wurzeln möglicherweise in mittelplatonische Zeit zurückreichen.⁴²⁴ Andererseits hat man überlegt, ob die (zugespitzte und bei Justinian negativ behaftete) Formulierung, der Sohn sei geringer als der Vater und der Geist geringer als der Sohn (wie sie sich auch bei Hieronymus findet⁴²⁵) vor den Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts so überhaupt vorstellbar ist.⁴²⁶ Dann wäre der Text des Justinian eine Verfälschung der ursprünglichen Aussage des Origenes.

Dem Text der Apologie zufolge unterscheidet Origenes (nur) die Teilhabe aller vernunftbegabten Wesen am Wort Gottes, d.h. für ihn am Logos, an der Vernunft, von der

⁴²⁰ Vgl. Studer, *Dogmatische Terminologie* 405 mit Anm. 20.

⁴²¹ Vgl. McDonnell, *Trinitarian Doctrine*.

⁴²² Für die erste Lösung entscheiden sich Görgemanns/Karpp in ihrer Ausgabe, für letztere Vogt, *Warum* 246.

⁴²³ Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 9 (ACO 3, 210, 15-20). Von Görgemanns/Karpp wurde es in den Text von *De principiis* vor der Rufin'schen Fassung eingefügt. Auch Nautin, *Origène* 151 hält ihn für konform mit den Ideen des Origenes.

⁴²⁴ Vgl. dazu Dillon, *Origen's Doctrine of Trinity*.

⁴²⁵ Vgl. Hieronymus, *epist.* 124, 2 (CSEL 56, 97) und das oben dazu Gesagte.

⁴²⁶ Vgl. Vogt, *Warum* 247. Ihm zufolge gehen die tendenziösen Formulierungen möglicherweise auf eine antiorigenische Zitatensammlung des 4. Jh. zurück. Anders Strutwolf, *Gnosis als System* 226 mit Anm. 107.

Teilhabe am Geist, die nur den „Heiligen“ gewährt wird. Im Hintergrund steht dabei die (stoische) Lehre vom *λόγος σπερματικός*: Alle Menschen tragen „Samen“ der Weisheit und Gerechtigkeit in sich. Die Lehre wurde schon von den Apologeten aufgegriffen, um die Ähnlichkeit verschiedener (auch vorchristlicher) religiösen Vorstellungen mit dem Christentum zu erklären. In diesen finden sich „Samen“ des Logos, der in Christus Fleisch geworden ist. Bei Origenes hat sich die volle Bedeutung des Ausdrucks, im Sinne von Lebens- und Gestaltungskraft, erhalten.⁴²⁷

Im nächsten Zitat (*apol.* 80) wird dieser Faden weitergeführt: Dort geht es darum, was die mögliche Teilhabe der vernunftbegabten Wesen am heiligen Geist bedeutet. Da diese sozusagen die höchste Stufe des Menschseins bedeutet, erklärt sich für Origenes auch die merkwürdige Schriftaussage über die Sünde gegen den Geist (vgl. Mt 12, 31 parr): Wer „nur“ gegen den Logos, die Vernunft sündigt, hat Vergebung verdient, weil er damit in Dummheit oder Unkenntnis zurückfällt; wer sich nach Erlangung der Teilhabe an ihm gegen den Geist wendet, entscheidet sich bewusst gegen Gott.

Zum letzten Zitat (*apol.* 82) führt eine Überleitung (*apol.* 81), die besagt, was es belegen soll: Auch der Sohn und der Geist kennen, wie der Vater, Anfang und Ende aller Dinge. Diese Überleitung ist sicher eine Einfügung Rufins; die im folgenden Text gebotene Auslegung der Gottesvision in Jes 6 aber ist in der Auseinandersetzung um Arius gerade von dessen Anhängern als Bestätigung ihrer Ansichten gebraucht worden. Von daher erscheint es zumindest zweifelhaft, ob Rufin einen solchen Text neu einfügen würde – es sei denn, er wollte zeigen, dass die Auslegung des Origenes durchaus rechtgläubig interpretiert werden kann. Origenes deutet im Gefolge seines hebräischen Lehrers die beiden Seraphim in der Vision als Bild (!) für Christus und den heiligen Geist.⁴²⁸ Das Bedecken der Füße und des Angesichtes Gottes (!) durch die Flügel der Seraphim deutet er auf die Unmöglichkeit aller anderen Wesen, den Ursprung und das Ende der Dinge zu erkennen. Nur die „Seraphim“ allein sind dazu in der Lage. Was für Origenes ein Bild ist, nehmen die Arianer bald darauf als Wesensbeschreibung und sehen durch diese Auslegung ihre Auffassung bestätigt, dass

⁴²⁷ Das „letzte Wort“ des Origenes zu diesem Thema findet sich in *comm. in Mt.* 13, 26 (GCS 40, Origenes 10, 250-254); vgl. dazu auch Anm. 90 in der deutschen Übersetzung von Vogt (BGL 18, 299f): Dort rechtfertigt Vogt seine Übersetzung von *σπερματικοί λόγοι* mit „Erbfaktoren“, die den Sinn des Ausdrucks bei Origenes festhalten will – im Gegensatz zur Bedeutung bei den Apologeten, wo er eher im moralischen Sinn gebraucht wird. Vgl. dazu auch Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* 153f und Gögler, *Theologie des biblischen Wortes* 230-281.

⁴²⁸ Vgl. z.B. auch *princ.* 1, 3, 4 (166f, Görgemanns/Karpp) und *hom. in Is.* 1, 2 (GCS 33, Origenes 8, 244f).

Sohn und Geist (wie die Seraphim) Geschöpfe Gottes seien.⁴²⁹ Später taucht in der *Epistula ad Menam* Justinians genau dieser Vorwurf auf, Origenes habe so gelehrt.⁴³⁰ Im Rahmen der Darstellung des Pamphilus aber und zu seiner Zeit konnte das Bild (noch) die Würde des Geistes und seine Zugehörigkeit zu Gott belegen.

- Die Wahrheit der Schrift und der christlichen Religion (*apol.* 83-86)

Der folgende Abschnitt ist in den Handschriften mit „Die Fleischwerdung des Wortes Gottes“ betitelt. Ein Abschnitt zum Thema Inkarnation ist von Pamphilus in seiner Einleitung nicht angekündigt worden. Auch behandelt das hier gebotene (nicht ganz vollständige) Zitat aus *De principiis*⁴³¹ nicht die Menschwerdung, sondern will den göttlichen Ursprung der Schrift nachweisen. So stammt denn die Überschrift wohl auch eher von einem späteren Bearbeiter. Im Verlauf des Textes stellt der Abschnitt so etwas wie den Abschluss des „Glaubensbekenntnisses“ des Origenes dar – so wie dieser Abschnitt in *De principiis* den Abschluss des zweiten Hauptteiles bzw. des zweiten Durchgangs durch die Glaubenslehren bildet.⁴³² Die hier und in der Übersetzung gewählte (neue) Überschrift versucht somit Inhalt und Funktion des Abschnittes anzudeuten.

Im Verlauf der Argumentation tauchen zahlreiche traditionelle apologetische Argumente auf, welche die Wahrheit der neuen Religion belegen sollen. Zum einen: Das Christentum wächst trotz der Verfolgungen.⁴³³ Dann: Das Christentum hat sich, trotz Verfolgungen, und obwohl Zahl und Qualität der Lehrer zu wünschen übrig lassen, auf der ganzen Erde ausgebreitet.⁴³⁴

⁴²⁹ Vgl. zu diesem Komplex, Kretschmar, *Trinitätstheologie* 64-68. Eusebius, der die Deutung in seinem Frühwerk *d. e.* 7, 1, 10 (GCS 23, Eusebius 6, 299) noch vertreten hat, lehnt sie später in seinem Jesajakommentar ebenso wie Hieronymus ab – inzwischen ist sie zu missverständlich; vgl. Hollerich, *Exegetical Heritage* 544f.

⁴³⁰ Vgl. Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 8, Überschrift (ACO 3, 210, 1-6). Dort heißt es, Origenes habe den Sohn und den heiligen Geist zu „dienstbaren Lebewesen“ (λειτουργικά ζώα) gemacht. Dabei handelt es sich sicher um eine Formulierung, die zwei Engelprädikate aus Hab 3, 2 und Hebr 1, 14 polemisch gegen Origenes wendet; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. 11 zu *princ.* 1,3,4. Vgl. auch Chavoutier, *Querelle origéniste*.

⁴³¹ *princ.* 4, 1, 1-5 (670-685 Görgemanns/Karpp).

⁴³² Auch der Vorschlag von Amacker/Junod, „Die Göttlichkeit Christi gemäß der Propheten“, der an den Schluss von *princ.* 4, 1, 7 (694f Görgemanns/Karpp) anknüpft, ist deshalb nicht überzeugend.

⁴³³ Vgl. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* 222-224.

⁴³⁴ Schon Philo hat Wahrheit der biblischen Offenbarung mit Ausbreitung unter anderen Völkern begründet; vgl. Philo, *v. Mos.* 2, 4, 17f. Vgl. zum Thema auch Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* 222-224.

Und schließlich: Die Voraussagen der Schrift (insbesondere des Alten Testaments) sind eingetroffen.⁴³⁵ Origenes argumentiert hier v.a. mit dem Ende der jüdischen Selbständigkeit/Königsherrschaft kurz „nach Christus“, d.h. nach Beginn der christlichen „Königsherrschaft“, mit der angeblich angekündigten Erwählung eines neuen Volkes durch Gott und mit dem „Sieg“ der Verkündigung Christi über die Völker – die Voraussagen verschiedener Psalmen werden nun präsentisch als erfüllt formuliert. Hinzu kommen noch Verweise auf die Voraussagen des Geburtsortes Jesu und der Zeit seiner Ankunft.

- Die Liste der Vorwürfe gegen Origenes (*apol.* 87)

Im zweiten Hauptteil der Apologie zählt Pamphilus die gegen Origenes erhobenen Vorwürfe auf und versucht sie der Reihe nach zu widerlegen. Dabei unterscheiden sich die hier benutzten Formulierungen der Vorwürfe von den im weiteren Textverlauf verwendeten Überschriften. Da diese Überschriften an einigen Stellen deutlich die Bearbeitung durch Rufin (oder einen anderen Bearbeiter) verraten, hat man in *apol.* 87 wohl die ursprünglichen Formulierungen vor sich.

Woher aber stammen diese Vorwürfe? Wer hat sie erhoben? Und: Handelt es sich um einen „Katalog“, den Pamphilus vorgefunden hat, oder hat er verschiedene Vorwürfe verschiedener Gegner gesammelt und erst zu einer Liste zusammengestellt?

Zunächst einmal lässt sich über die Gegner nur sagen, dass es anscheinend Leute mit einer gewissen Lehrautorität sind, die allein die Lehre von anderen beurteilen wollen; von daher liegt die Vermutung nahe, dass es sich um Bischöfe handelt.⁴³⁶ Außerdem werden solche angesprochen, die sogar Bücher gegen ihn, speziell gegen seine Auferstehungslehre, geschrieben haben.⁴³⁷

Näherhin hat man antiorigenische Kreise in Cäsarea als Urheber der Vorwürfe vermutet⁴³⁸ – allerdings gibt es für die Existenz solcher Kreise keine Anhaltspunkte⁴³⁹. Andere haben auf

⁴³⁵ Vgl. Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* 282-284.

⁴³⁶ So Nautin, *Origène* 137 mit Verweis auf *apol.* 1.

⁴³⁷ Vgl. *apol.* 16. 127.

⁴³⁸ So Nautin, *Origène* 133-143.

⁴³⁹ So Junod, *L'Apologie pour Origène par Pamphile et Eusèbe* 520.

eine antiorigenische Stimmung in Alexandria hingewiesen⁴⁴⁰ – was von wiederum anderen mit Hinweis darauf zurückgewiesen wurde, dass große Teile der Theologie des Origenes in der nächsten Theologen-Generation Alexandrias und auch später akzeptiert gewesen sind⁴⁴¹.

Eine Theorie (von Rowan Williams) sucht die Urheber der (ersten) Vorwürfe gegen Origenes unter den Bischöfen des nordöstlichen Mittelmeerraumes, die als trinitarische Pluralisten gezeichnet werden.⁴⁴² Sie erkennt bei diesen Gegnern v.a. Angst vor dem Fortleben der Theologie des Paul von Samosata, der, laut Eusebius, von Bischöfen dieser Region verurteilt wurde, bei Origenes. Der dritte Vorwurf spricht diese Verbindung offen aus, und der fünfte Vorwurf weist ebenfalls Bezüge zur Lehre Pauls auf. Auch lässt sich s.E. ein Szenario darstellen, das zum Ausbruch der Kontroverse geführt haben könnte: Durch Kontakte in den Gefangenenlagern zwischen kappadokischen Gefangenen und Ägyptern (von solchen Kontakten berichtet Eusebius mehrfach⁴⁴³) könnten die kleinasiatischen Vorbehalte den ägyptischen Bekennern, an die sich Pamphilus wendet (!) zu Ohren gekommen sein. Dabei seien, so Williams, die Vorwürfe in „alexandrinischer Sprache“ formuliert worden (d.h. es werden Begriffe und Gedanken alexandrinischer Theologie aufgegriffen), so dass Origenes als einer erscheint, der die Anliegen alexandrinischer Theologie, wie die Abwendung von Valentinianismus und Sabellianismus sowie von den ebionitischen Gedanken eines Artemas und Paul, verleugnet und nun deren Gedanken vertreten hat.⁴⁴⁴

An anderer Stelle wurde diese Theorie (durch Williams) dahingehend erweitert, dass im Hintergrund der Angriffe auf Origenes die zunehmende Ablösung eines „akademischen“ durch einen „katholischen“ Stil kirchlichen Lebens steht: Die differenzierende Betrachtungsweise eines Origenes widersprach mehr und mehr der Sehnsucht nach Einheit. Deshalb werde Origenes, so Williams, auch v.a. wegen seiner „Trennungen“ (Seele und Leib, Vater und Sohn, Gott und Mensch in Christus, leiblicher und geistlicher Sinn der Schrift etc.) angegriffen.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ So Junod, *Origène vu par Pamphile* 129. 133 mit Anm. 13.

⁴⁴¹ So Williams, *Damnosa haereditas*, 160. Auch Junod äußert sich später vorsichtiger; vgl. ders., *Naissance* 275-282, bes. 282.

⁴⁴² So Williams, *Damnosa haereditas* 160-163. Vgl. dazu auch Amacker/Junod, *Étude* 89f.

⁴⁴³ Vgl. Eusebius, *m. P.* 11, 5-6; 13, 1-3 (SCh 55, 157f; 170f).

⁴⁴⁴ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 162. In der Folge entwickelt Williams folgenden Gedanken: Die Verteidigung des Pamphilus ist darauf angelegt, Origenes als trinitarischen Pluralisten erscheinen zu lassen, der den Sohn deutlich vom Vater unterscheidet bzw. ihm unterordnet. Dies aber lässt ihn aber als Vorläufer des Arius erscheinen – und dagegen muss ihn dann Rufin verteidigen. Wirklich ein „verhängnisvolles Erbe“!

⁴⁴⁵ Vgl. Williams, *Origen: Between Orthodoxy and Heresy*, bes. 10f.

Daneben ist auch (von Emanuela Prinzivalli) eine „asiatische“ Theologie der ersten Jahrhunderte, die in gewisser Spannung zum alexandrinischen Denken steht, als Hintergrund der Gegnerschaft zu Origenes angesehen worden.⁴⁴⁶ In den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts bedeutete das grob gesagt: Die alexandrinische Anthropologie des Origenes, für die das irdische Leben nur eine Station auf dem Weg der präexistenten Seele ist, stand nun im Gegensatz zur „asiatischen“ Konzeption der Einheit von Körper und Seele.⁴⁴⁷

Da manche Forscher meinen – abgesehen von der Diskussion der in den ersten drei Vorwürfen genannten Themen und der Schrift des Methodius – kaum Spuren eines direkten Antiorigenismus um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert zu finden, hat man die Apologie sogar als eine Art „vorsorgliche“ Verteidigung angesehen.⁴⁴⁸

Wenn man annimmt, dass die Apologie des Pamphilus mit der von Photius genannten anonymen Apologie identisch ist, muss man folgern, dass die Liste der Vorwürfe, wie sie in *apol.* 87 vorliegt, erst von Rufin zusammengestellt worden ist und weitgehend Vorwürfe seiner Zeit widergibt.⁴⁴⁹ Dies ist aber aus den oben genannten Gründen nicht haltbar.

Die Liste bestand möglicherweise ursprünglich aus zehn Vorwürfen. Rufin hat die Vorwürfe betreffend Auferstehung und Bestrafung der Sünder wohl als 7. Vorwurf zusammengefasst – in den folgenden Ausführungen bzw. bei der Widerlegung der Vorwürfe ist die Aufteilung auf zehn Abschnitte noch zu erkennen.

Auf den ersten Blick scheint es so, als ob die Vorwürfe nicht ursprünglich zusammen gehörten und es sich nicht um einen vorgefundenen Katalog handelt:

Pamphilus spricht mehrfach von unterschiedlichen Gegnern (so beim 8. Vorwurf: „manche werfen ihm vor“). Auch sind vor Pamphilus jeweils nur einzelne Vorwürfe literarisch belegt. Daraus aber zu schließen, es handele sich um eine Art „vorsorgliche“ Verteidigung, halte ich für unangemessen. Solch eine Ansicht überschätzt unsere Kenntnis der seinerzeit tatsächlich umlaufenden Schriften. Auch sind die Vorwürfe dafür zu konkret.

⁴⁴⁶ So Prinzivalli, *Controversy* 202-212 mit Berufung auf eine Kategorie, die von M. Simonetti eingeführt wurde; vgl. ebd. 197 mit Anm. 15.

⁴⁴⁷ Vgl. Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 280.

⁴⁴⁸ Vgl. Junod, *Naissance* 286. Ähnlich auch Bardy, *Pamphile* 1840; Crouzel, *Panfilo* 2598f.

⁴⁴⁹ Vgl. Nautin, *Origène* 150-153.

Als Argument für die Zusammenstellung der Liste durch Pamphilus wird zudem angeführt, dass sich einzelne Vorwürfe (auf den ersten Blick) widersprechen – wie schon Pamphilus etwas erobost und süffisant beim 3. und 4. Vorwurf bemerkt.⁴⁵⁰ Schließlich scheint Pamphilus indirekt selbst anzudeuten, dass er die Anordnung in dieser Form selbst vorgenommen hat: Er behandelt zunächst die (zu seiner Zeit) leichter zu widerlegenden Vorwürfe bezüglich Christologie und Schriftverständnis, dann folgen als der „schwerste“⁴⁵¹ der bezüglich der Auferstehung und diejenigen zur Bestrafung der Sünder, zur Seele und zur Seelenwanderung, die ebenfalls „nicht leicht zu widerlegen“ sind. Den letzten möchte er besonders deutlich in seiner Unrichtigkeit erweisen. Tatsächlich nimmt die Beantwortung der letzten vier Vorwürfe doppelt so viel Raum ein wie die der ersten sechs.⁴⁵²

Verwunderlich ist (neben der augenscheinlichen Widersprüchlichkeit einzelner Vorwürfe), dass einige Vorwürfe sich schon bei oberflächlicher Kenntnis der Werke des Origenes als falsch erweisen. Sie unterstellen ihm (gnostisch-doketische) Lehren, gegen die er sich ausdrücklich gewandt hat. Hier scheint sich die Schilderung der „blinden“ Gegner des Origenes zu bestätigen. Umso interessanter dürfte es sein, zu verstehen, wie es zu den jeweiligen Vorwürfen kommen konnte.

Dabei wird auch deutlich werden, dass doch hinter vielen Vorwürfen zumindest eine gemeinsame Haltung steht. Außerdem gibt es auch Anzeichen dafür, dass die Reihenfolge der Vorwürfe dem Autor der Apologie vorgegeben war. So schreibt Pamphilus bei der Behandlung des 9. Vorwurfs: „Damit verbindet er (sc. Origenes) seine Ausführungen zur Bestrafung der Sünder. Auch wir verbinden sie folgerichtig mit dem oben Gesagten, da ja durch die Reihenfolge der Vorwürfe diese Reihenfolge vorgegeben worden ist.“⁴⁵³ Von daher könnte es sich doch um eine von Gegnern zusammengestellte Liste handeln. Das kann aber erst nach Analyse der einzelnen Vorwürfe endgültig beurteilt werden.

- Zum 1. Vorwurf: Die Geburt des Sohnes aus dem Vater (apol. 88-100)

⁴⁵⁰ Vgl. dazu auch Junod, *Naissance* 276. Bienert, *Entstehung des Antiorigenismus* 839 vermutet sogar, dass die Liste so zusammengestellt ist, dass die Widersprüche besonders ins Auge fallen.

⁴⁵¹ *apol.* 127.

⁴⁵² Vgl. zum Ganzen auch Amacker/Junod, *Étude* 87f.

⁴⁵³ *apol.* 150: *quoniam in ordine criminationum iste fuerat ordo digestus.*

Der erste Vorwurf gegen Origenes, den Pamphilus/Rufin zitiert, lautet, „er nenne den Sohn Gottes *innatum*“. Was bedeutet dieser Vorwurf, und was wäre nach Meinung seiner Gegner die richtige Lehre gewesen?

Der Leser, der einen solchen Vorwurf „nach Nizäa“ liest, wo in Abgrenzung von Arius definiert wurde, dass der Sohn „gezeugt, nicht geschaffen“ ist (*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα / natum, non factum*) nimmt selbstverständlich an, dass Origenes hier vorgeworfen wird, er lehre, dass der Sohn nicht „aus dem Vater geboren“, sondern durch den Vater geschaffen ist. Richtig wäre es – so die Gegner – zu lehren, dass der Sohn ungeschaffen ist.

Nun ist das aber „vor Nizäa“ nicht die einzige Möglichkeit. Möglicherweise hat man Origenes in Wirklichkeit zur Zeit des Pamphilus vorgeworfen, er lehre, dass der Sohn ungeworden (oder ungezeugt) ist. Richtig wäre es für die Gegner in diesem Fall gewesen, zu lehren, dass der Sohn geworden oder geschaffen ist.

Eine Entscheidung diesbezüglich wird erschwert dadurch, dass anstelle des lateinischen *innatum* im Griechischen entweder *ἀγέννητον* (ungeworden) oder *ἀγέννητον* (ungezeugt/ungeboren) gestanden hat. Allerdings kann man davon ausgehen, dass *ἐγεννήθη* und *ἐγεννήθη* für die Herkunft des Sohnes vor Nizäa (genauer bis Athanasius) inhaltlich nicht deutlich unterschieden wurden.⁴⁵⁴

Dennoch spricht einiges dafür, dass man zu Zeiten des Pamphilus dem Origenes vorgeworfen hat, er betone nicht genügend das Gewordensein des Sohnes. Vielmehr mache er aus ihm ein zweites *ἀγέννητον* neben Gott dem Vater. Dem entspricht auch ein Vorwurf, den Methodius dem Origenes in der verlorenen Schrift *De creatis* gemacht hat.⁴⁵⁵ Dazu passt, dass *ἀγέννητος* in der mittelplatonischen Philosophie ein Prädikat (des einen) Gottes ist und die Bedeutung „Absolutes“ hat.⁴⁵⁶ Die Gegner fürchten also in gewisser Weise eine Auflösung des Monotheismus durch die beanstandete Lehre.

⁴⁵⁴ Vgl. Crouzel., *Origène* 230 und Ricken, *Nikaia* 325 mit Verweis auf Prestige, *God in Patristic Thought* 37-50.

⁴⁵⁵ Vgl. das Referat des Photius: "Ὅτι φησὶν ὁ ἅγιος, δύο δυνάμεις ἐν τοῖς προωμολογημένοις ἔφαμεν εἶναι ποιητικῆς ... (cod. 235 [5, 114, Henry]). Schon hier sieht man also bei Origenes die Vorstellung einer zweiten ungeschaffenen Realität neben Gott angelegt; vgl. dazu Patterson, *Methodius, Origen and the Arian Dispute*.

⁴⁵⁶ Vgl. Ricken, *Nikaia*, bes. 329. Zum Wort *ἀγέννητον*, das in der Schrift nicht auftaucht, vgl. auch Lebreton, *Histoire* 635-647.

Das ist jedenfalls einer der Hintergründe bei dem ganz ähnlichen Vorwurf des Arius gegen Alexander von Alexandria: In seinem Glaubensbekenntnis an Bischof Alexander weist Arius ausdrücklich die Lehre von zwei ἀγέννητα zurück – und auch die valentinianische Vorstellung, der Sohn sei durch προβολή ins Dasein getreten (vgl. den zweiten Vorwurf). Außerdem lehnt er die Lehre des Hieracas ab, der Sohn sei „Licht vom Licht“ – wohl weil durch den Gebrauch der Emanationssprache der Unterschied Sohn und Vater verwischt wird.⁴⁵⁷ Schließlich klagt er auch im Brief an Eusebius von Nikomedien drei Bischöfe an (und zwar Philogonos von Antiochien, Hellanicos von Tripoli und Macarius von Jerusalem!), sie lehrten eine Mischung dieser Irrtümer: Der Sohn sei eine προβολή des Vaters und συναγέννητος.⁴⁵⁸ D.h.: Wenn dies auch der Hintergrund für die erste Anschuldigung war, dann wird dem Origenes hier gerade nicht vorgeworfen, „Vater des Arius“ zu sein; die Gegner des Origenes könnten vielmehr von der gleichen Sorge getrieben sein wie wenig später Arius.⁴⁵⁹

Im Hintergrund könnte dann eine antignostische Haltung stehen, denn tatsächlich gab es in der valentinianischen Gnosis das Konzept von zwei ἀγέννητα – verbunden mit doketischen Lehren: So lehrte z.B. Saturninus laut Irenäus, „dass der Sohn ungeboren (*innatum*) ist, körperlos und ohne Gestalt; nur zum Schein ist er als Mensch erschienen.“⁴⁶⁰ Und auch bei Methodius ist das Ergebnis seiner Darlegungen in *De creatis*, dass Origenes als von der Gnosis beeinflusst erscheint.⁴⁶¹

Es ist aber auch überlegt worden, ob die Gegner nicht schon hier eine zu große Nähe des Origenes zu den Lehren des Paul von Samosata sehen (vgl. auch den 3. Vorwurf). Dieser hatte wahrscheinlich – auch er aus Sorge um den Monotheismus – vertreten, dass der Sohn zum Inneren Gottes gehört, und sich deshalb eine Inkarnation nur in Form einer Einwohnung des göttlichen Logos/der Sophia im Menschen Jesus vorstellen können.⁴⁶² (D.h.: Aus ähnlichen Motiven kam es – bei Arius und Paul – zu vollkommen unterschiedlichen Konsequenzen in der Christologie.) Dass Anhänger Pauls sich auf Origenes beriefen und dass diese Tatsache den Origenes verdächtig machte, wird ja (von Williams) als Anlass für die

⁴⁵⁷ Vgl. Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandria : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 6, 3; 12. 13, Opitz). Vgl. in ähnlichem Sinne auch den Brief des Euseb von Nikomedien an Paulin von Tyrus : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 8, 3; 16, Opitz). Vgl. auch Williams, *Damnosa haereditas* 152f.

⁴⁵⁸ Vgl. Brief des Arius an Euseb von Nikomedien : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 1, 3; 2, Opitz). Vgl. zum Ganzen auch Williams, *Damnosa haereditas* 152f.

⁴⁵⁹ Vgl. dazu auch Prinzivalli, *Controversy* 203f.

⁴⁶⁰ Irenäus, *adv. haer.* 1,24,2 (FC 8/1, 296f). Zum Verhältnis des Origenes zur valentinianischen Gnosis bezüglich der Trinitätsvorstellung vgl. auch Strutwolf, *Gnosis als System* 216-241.

⁴⁶¹ Vgl. Patterson, *Methodius, Origen and the Arian Dispute* 916.

⁴⁶² Vgl. Riedmatten, *Les Actes du procès du Paul de Samosate* 49-67.

Abfassung der Apologie angesehen.⁴⁶³ Die Gegner des Origenes hätten dann ihre Vorwürfe „in alexandrinische Sprache übersetzt“.⁴⁶⁴

Wie aber hat nun wirklich Origenes das Verhältnis von Vater und Sohn gesehen? Gegen modalistische Häresien betont Origenes immer wieder die Dreiheit in der Gottheit und die Selbständigkeit Christi.⁴⁶⁵ Dass Origenes den Sohn aber tatsächlich als ἀγέννητον (neben dem Vater) angesehen oder bezeichnet hat, ist in seinem Werk nicht festzustellen. Nur an einer Stelle in *Contra Celsum* bezeichnet er den Sohn als ἀγέννητος, doch scheint es hier den Sinn „nicht geschaffen“ zu haben, denn gleichzeitig wird seine Zeugung durch den Vater betont. Dort heißt es sinngemäß: „Denn niemand kann den ungeschaffenen, von der Würde her Erstgeborenen der ganzen geschaffenen Natur sehen, den der Vater gezeugt hat ...“⁴⁶⁶

Gerade die Idee der (ewigen) Zeugung aus dem Willen (aber nicht dem Wesen) des Vaters entfaltet er in *De principiis* breit.⁴⁶⁷ Origenes geht es darum, zu zeigen, dass und wie der Logos genauso Gott sein kann wie der Vater (gegen Christologien, die das für unmöglich halten) und dass Vater und Sohn dennoch verschieden sind und nicht nur zwei Erscheinungsweisen desselben einen Gottes (gegen den Modalismus). Das damit verbundene logische Problem löst er eben mit dem Konzept der ewigen Zeugung: Der Sohn ist ewig wie der Vater.

Damit rückt Origenes den Sohn aber so nah an bzw. so sehr „neben“ den Vater wie kein Theologe vor ihm. Tatsächlich hat er hier die Tendenz, die Häretiker zu überbieten.⁴⁶⁸ Und genau deshalb konnten „konservative“ Denker die Gefahr sehen, dass der Monotheismus ausgehöhlt wird, indem der Sohn wie ein zweites selbständiges Prinzip neben den Vater gestellt wurde. Der Synthese, die Origenes für seine Zeit gefunden hatte – Ewigkeit und Göttlichkeit des selbständigen Sohnes bei gleichzeitiger Unterordnung unter den Vater, der ihn ewig zeugt – und auch der zukunftsweisenden Art seiner Theologie wurden sie damit nicht gerecht.

⁴⁶³ S.o. Allerdings basiert das Szenario dafür v.a. auf der in den Handschriften nicht überlieferten Adressierung der Apologie an die Bekenner in den Minen, von der unklar ist, welche Bedeutung ihr zukommt.

⁴⁶⁴ S.o.; vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 162.

⁴⁶⁵ Vgl. z.B. *princ.* 1, 3, 5-8 (169-185, Görgemanns/Karpp). Vgl. dazu auch Prinzivalli, *Controversy* 202-204, die u.a. darauf verweist, dass einige der Bischöfe die die modalistische Lehre des Paul von Samosata verurteilen Schüler des Origenes sind.

⁴⁶⁶ Vgl. *Cels.* 6, 17 (GCS 3, Origenes 2, 87f): οὐτε γὰρ τὸν ἀγέννητον καὶ πάσης γεννητῆς φύσεως πρωτότοκον κατὰ ἄξιαν εἶδέναι τις δύναται ὡς ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ ...

⁴⁶⁷ Vgl. z.B. *princ.* 1, 2, 2 (124-127, Görgemanns/Karpp).

⁴⁶⁸ Vgl. Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 150f mit Verweis auf *princ.* 1, 3, 1 (159, Görgemanns/Karpp).

Als Verteidigung gegen den Vorwurf würde man nun Texte erwarten, in denen einerseits betont wird, dass der Sohn aus dem Vater gezeugt/geboren ist und mit der ewigen Zeugung nicht die Aushöhlung des Monotheismus verbunden ist. Die Überschrift des folgenden Abschnitts (*apol.* 88) nennt als Thema auch zunächst „Der Sohn ist aus dem Vater geboren“ – sie dürfte von Pamphilus stammen. Es folgen aber nicht solche Texte wie z.B. *De principiis* 1, 2, 2 und 1, 2, 6, wo die Idee der Zeugung des Sohnes gegen bzw. im Anschluss an die Ablehnung des Modalismus entwickelt wird. Schon der zweite Teil der Überschrift setzt darüber hinaus einen neuen Akzent: Der Sohn ist „eines Wesens mit dem Vater, aber verschieden vom Wesen der Geschöpfe“. Er ist deutlich von den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts geprägt und stammt von Rufin. Zu seiner Zeit wurde auch der Vorwurf, der Sohn sei ἀγέν(ν)ητος ganz anders gehört.

Epiphanius erwähnt ausdrücklich, dass die Verteidiger des Origenes behaupteten, die Ausdrücke ἐγενήθη und ἐγεννήθη seien gleichbedeutend. Er selbst aber hält den Ausdruck ἐγενήθη, d.h. die Aussage, der Sohn sei „geworden“, nicht mehr für rechtgläubig.⁴⁶⁹

Angesichts dieser Differenzierung können nun auch die entsprechenden Stellen bei Origenes unterschiedlich übersetzt werden – so übersetzt Rufin in einem Text wie *De principiis* praef. 4 (bzw. *apol.* 23), im Sinne der Origenes-Verteidiger, Christus sei aus dem Vater geboren, Hieronymus dagegen, er sei geschaffen.⁴⁷⁰ Den Vorwurf, er spreche von einem „geschaffenen Gott“ bzw. mache den Sohn zu einem Geschöpf, erhoben dementsprechend sowohl Epiphanius⁴⁷¹ und Hieronymus⁴⁷² als auch später Justinian. Nach Nizäa musste ein Verteidiger des Origenes gegen den Vorwurf, er nenne den Sohn „ungeboren“, deshalb auch belegen, dass Origenes den Sohn nicht für geschaffen hielt und dass Zeugung durch den Vater auch bedeutet, dass dieser Sohn mit dem Vater wesensgleich ist.

Texte wie die möglicherweise von Pamphilus ausgewählten, die die Lehre von der Zeugung des Sohnes und seiner Unterordnung unter den Vater belegen, passen angesichts dieser neuen

⁴⁶⁹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 8, 4 (GCS 31, Epiphanius 2, 417): Ὡς γάρ τινες βούλονται σοφίζεσθαι καὶ λέγειν ἴσον τὸ γενητὸν εἶναι τῷ γεννητῷ, οὐ παραδεκτέον τοῦτο· δὲ ἐπὶ θεοῦ λέγειν ἀλλ' ἢ ἐπὶ κτίσματι μόνον. ἕτερον γὰρ ἐστὶ γενετὸν καὶ ἕτερον ἐστὶ γωεννητὸν.

⁴⁷⁰ Vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

⁴⁷¹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 7, 4 (GCS 31, Epiphanius 2, 416f): ... γενητοῦ θεοῦ ...

⁴⁷² Vgl. z.B. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 154-156), wo er wohl tendenziös aus der Ablehnung des προβολή-Begriffes für den Sohn durch Origenes auch die Ablehnung der Zeugungsvorstellung schließt.

Situation nicht mehr. Rufin lässt sie wegfallen. Genau das warf Hieronymus ihm vor, wenn er ihn beschuldigt, einen Text über den Sohn als Diener des Vaters zu unterschlagen.⁴⁷³

Zwar hat man vermutet, dass die ersten drei Texte, die zur Verteidigung des Origenes angeführt werden (*apol.* 89. 91. 93) alle drei noch von Pamphilus zusammengestellt wurden⁴⁷⁴, aber sie belegen m.E. nur teilweise das, was sie zur Zeit des Pamphilus belegen müssten. Vielmehr geht es in der jetzigen Fassung darum, dass der Sohn „Sohn von Natur aus“ ist, und dass sich seine Sohnschaft wesentlich von der anderer Gläubiger unterscheidet.

Der erste Text (*apol.* 89) bezieht die Schriftworte, dass die Liebe aus Gott ist und dass Gott die Liebe ist (vgl. 1 Joh 4, 7f) auf Vater und Sohn: Der Sohn (die Liebe) ist Gott, aber wie die Liebe ist er aus Gott hervorgegangen. Auch die Formulierung „Gott aus Gott“ taucht hier auf, die Teil des Glaubensbekenntnisses von Nizäa geworden war – Arius hatte eine ähnliche Formulierung, der Sohn sei „Licht vom Licht“, ausdrücklich angegriffen (s.o.).

Der zweite Text (*apol.* 91) aus dem Johanneskommentar betont, dass der aus dem Vater geborene Sohn von Natur aus Sohn ist und nicht durch Adoption. Er wandte sich ursprünglich gegen eine adoptianistische Christologie; hier kommt es dem Kompilator auf die Wesensaussage an. Da praktisch der gleiche Text auch den Beginn von *apol.* 106 bildet, könnte der Text, da er Rufin hier als Beleg hilfreich erschien, von dort „herübergezogen“ worden sein.⁴⁷⁵

Das nächste Zitat, das aus demselben Buch stammt (*apol.* 93), betont vor allem, dass sich die Sohnschaft, die in Joh 1, 12f den Gläubigen versprochen wird, von der Sohnschaft des einziggeborenen Sohnes unterscheidet. Letzterer ist Sohn von Natur aus, er ist immer Sohn und untrennbar vom Vater. Am Anfang des Zitates wird die Einzigkeit des wahren Gottes betont, was angesichts des Vorwurfs, Origenes lehre zwei *ἀγέννητα*, sinnvoll ist. Von daher könnte dieser Text u.U. auch von Pamphilus ausgewählt worden sein, auch wenn der Akzent der folgenden Sätze in eine andere Richtung weist. Auch der letzte Abschnitt könnte diese Annahme stützen, denn er betont den Unterschied (und zwar einen wesensmäßigen!) zwischen Vater und Sohn/Geist: So wie sich die vielen Söhne Gottes wesensmäßig vom einziggeborenen Sohn unterscheiden, so unterscheiden sich Sohn und Geist vom einzigen

⁴⁷³ Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 140f).

⁴⁷⁴ So Williams, *Damnosa haereditas* 154.

⁴⁷⁵ Vgl. auch Amacker/Junod. Anm. zu *apol.* 106.

wahren Gott, der sie dennoch Götter nennt! Dies scheint mir jedenfalls der Sinn des Abschnittes zu sein, in dem Origenes das Wort aus Ps 82, 6b (das ursprünglich einen Spruch Els im kanaanäischen Pantheon darstellte) als „innergöttliches Gespräch“ auffasst.

Die folgende Überleitung (*apol.* 94) stammt als Ganze von Rufin – die nächsten Texte sollen belegen, dass Sohn und Vater wesensgleich sind. Dabei handelt es sich (wieder) um Texte aus dem Kommentar zum Hebräerbrieft. Die Fragestellung und die Aussage der Texte passt nun so wenig zum Vorwurf, wie er z.Zt. des Pamphilus gemeint war, dass man auch hier angenommen hat, dass die Texte von Rufin zusammengestellt wurden⁴⁷⁶ bzw. aus den Abschnitten zum 2. und 3. Vorwurf hierhin verschoben wurden. Dort musste ohnehin die Zugehörigkeit des Sohnes zu Gott betont werden⁴⁷⁷.

Eine Einfügung der Texte durch Rufin an diese Stelle halte ich ebenfalls für wahrscheinlich; einen deutlichen Beleg für die Übernahme aus den folgenden Abschnitten des Werkes kann ich allerdings nicht erkennen. Zwar passen sie dort inhaltlich hin, aber wie schon bei *apol.* 49 und 50 fehlt hier eine Bandangabe (die bei Texten, die Pamphilus ausgewählt hat, fast immer vorhanden ist). Außerdem legen die Überleitungen nahe, dass die Texte zusammen gehören, und ferner ist die Argumentation an den angeblichen „Entnahmestellen“ auch ohne die Fragmente aus dem Hebräer-Kommentar vollständig. Schließlich zeigen auch die von Rufin zu anderen Fragen neu gewählten Texte, dass (auch) er sehr wohl aus einem großen Fundus von Werken des Origenes schöpfen konnte.

Der erste Text (*apol.* 95) bezieht sich vermutlich auf Hebr 1, 2, wo von der Einsetzung des Sohnes als Erbe des Alls die Rede ist. Er wendet sich gegen diejenigen, die (aufgrund dieses Textes?) bestreiten, dass der Sohn Gottes Gott ist. Origenes argumentiert, dass nur einer, der herausragend ist in Art, Erscheinung, Substanz/Wesen (*οὐσία*), Existenz (*ὑπόστασις*) und Natur – und damit ein Gott – als Erbe von allem eingesetzt werden kann.⁴⁷⁸

Der zweite Text (*apol.* 97) behandelt mit Sicherheit den Schrifttext Hebr 1, 3, wo der Sohn als „Glanz der Herrlichkeit“ beschrieben wird. Origenes bringt ihn in Verbindung mit Weish 7,

⁴⁷⁶ So Williams, *Damnosa haereditas* 154. Amacker/Junod, Anm. 2 zu *apol.* 88 schließen sich dem an.

⁴⁷⁷ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 154 und ders., *Arius* 136. Williams sieht in *apol.* 95 einen passenden Beleg dafür, dass Christus nicht nur Mensch, sondern auch Gott ist (3. Vorwurf) und in *apol.* 97. 99 einen Beleg, mit dem Pamphilus ursprünglich zeigen wollte, dass Origenes zwar manchmal „Emanationssprache“ benutzt, diese aber nur bildlich versteht (2. Vorwurf).

⁴⁷⁸ Vgl. Williams, *Arius* 133f. Ihm zufolge steht (auch) hier im Hintergrund möglicherweise das aristotelische Axiom (*pol.* 5,8), dass Erbe etwas von Natur aus ist und nicht eine Gabe.

25-26, wo von der Weisheit als „Glanz des ewigen Lichtes“ und als „Hauch der Kraft Gottes und Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen die Rede ist. Beide Texte bzw. Aussagen gehören für ihn zusammen bzw. sprechen vom Sohn.

Erst der dritte Text (*apol.* 99) – der sich ursprünglich gegen valentinianisch-gnostische Vorstellungen von der Zeugung des Sohnes richtete⁴⁷⁹ – macht deutlich, worum es Origenes bzw. Rufin hier geht: Das aus dem körperlichen Bereich entnommene Bild (!) vom Hauch (*vapor*) zeigt ihm, wie Christus sich zu Gott verhält bzw. aus ihm hervorgeht. Dem Text zufolge bedeutet es, dass die Weisheit „aus dem Wesen Gottes (*substantia Dei*) gezeugt“ wird. Daraus folgt für den Text, dass Vater und Sohn „wesensgleich“ (*ὁμοούσιος*, ... *id est unius substantiae*) sind. Es ist dies die einzige Stelle, an der in einem angeblichen Origenestext der für das Konzil von Nizäa so wichtige Begriff auftaucht. Es ist aber m.E. (trotz anderslautender Meinungen⁴⁸⁰) inzwischen sicher, dass Origenes diesen Begriff nicht gebraucht hat und auch nicht gebraucht haben kann, da er zu seiner Theologie nicht passt⁴⁸¹:

Der Logos geht, Origenes zufolge, aus dem Willen (nicht aus dem Wesen) des Vaters hervor. Sie sind „zwei Dinge gemäß ihrer Hypostase“⁴⁸² – *ὑπόστασις* und *οὐσία* sind bei Origenes noch austauschbar⁴⁸³ –, „aber durch die Übereinstimmung und Eintracht und die Gleichheit des Willens eines“⁴⁸⁴. Im Johanneskommentar lehnt Origenes deshalb eine Zeugung des Sohnes aus der *οὐσία* des Vaters ausdrücklich ab.⁴⁸⁵ Das würde eine Teilbarkeit Gottes implizieren – und gerade das lehnt er in seiner Gegnerschaft zur Gnosis ab. Deshalb muss er auch den Begriff *ὁμοούσιος* ablehnen. Sogar das Bild von Glanz und Hauch wird hier ausdrücklich in anderem Sinne verstanden: Der Sohn ist nicht Glanz von Gott, sondern von seiner Herrlichkeit und seinem Licht; er ist Hauch nicht des Vaters, sondern seiner Kraft.⁴⁸⁶

⁴⁷⁹ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 155.

⁴⁸⁰ Vgl. z.B. Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu* 98-110.

⁴⁸¹ Vgl. u.a. Hanson, *Homoousios* und Williams, *Arius* 134f.

⁴⁸² Vgl. Origenes, *Cels.* 8, 12 (GCS 3, Origenes 2, 229).

⁴⁸³ Vgl. Hammerstaedt, *Hypostasisbegriff*.

⁴⁸⁴ Vgl. Origenes, *Cels.* 8, 12 (GCS 3, Origenes 2, 229).

⁴⁸⁵ Vgl. *comm. in Io.* 20,18 (GCS 10, Origenes 4, 350f). An anderer Stelle unterscheidet Origenes Vater und Sohn auch ausdrücklich bezüglich ihrer *οὐσία*; vgl. *or.* 15,1 (GCS 3, Origenes 2, 333f). Anders äußert sich Origenes an zwei weiteren Stellen: *in Rom.* 4,10 (FC 2/2, 282f): ... *ex illa veniens substantia et illius patris filius* ... und *comm. in Io.*, fr. 9 (GCS 10, Origenes 4, 490): „ὡς μονογενοῦς παρὰ τοῦ πατρὸς“ νοεῖν ὑποβάλλει ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς εἶναι τὸν υἱόν. οὐδὲν γὰρ τῶν κτισμάτων ὄν παρὰ πατρὸς, ἀλλ' ἐκ θεοῦ διὰ τοῦ λόγου ἔχει τὸ εἶναι.

⁴⁸⁶ Vgl. *comm. in Io.* 13, 25 (GCS 10, Origenes 4, 249). Vgl. zum Ganzen auch Williams, *Arius* 134f.

Auch die Schüler des Origenes gebrauchten den Ausdruck *ὁμοούσιος* übrigens in der Folge nicht – Eusebius hatte noch nach 325 n.Chr. Schwierigkeiten, ihn zu akzeptieren und erläuterte ausführlich, in welcher Hinsicht er ihn benutzen kann.⁴⁸⁷

In *apol.* 99 liegt also ein Eingriff Rufins in den Origenes-Text vor – vielleicht einer der grundlegendsten überhaupt. Dass er sich bei widersprüchlichen Aussagen zu Korrekturen im Sinne der Rechtgläubigkeit berechtigt sah, hat er in seinem Vorwort zu *De principiis* ausdrücklich festgestellt – und schon in *apol.* 74 bei der Frage nach dem Wesen des Geistes praktiziert.⁴⁸⁸ Hier ging er insofern einen Schritt weiter, als er die „rechtgläubige“ Aussage erst eintrug. Allerdings fühlte er sich dazu durch sein Verständnis des Origenes-Textes berechtigt: Wahrscheinlich hat er einen griechischen Text wie *σοφία ὑπὸ/παρὰ τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας γενήθη/γίνεται* mit *Sapientia ... ex ipsa substantia Dei generatur* übersetzt und dann die abschließende Erläuterung selbst angefügt.⁴⁸⁹

In seinem Werk über die Fälschung der Bücher des Origenes (*adult.* 1) hat er umgekehrt auf eine Stelle hingewiesen, an der Origenes angeblich zuerst die Wesensgleichheit von Vater und Sohn behauptet, um wenig später zu erklären, ihr Wesen bzw. ihre Substanz sei verschieden und der Sohn sei geschaffen. Es ist nicht ganz klar, auf welche Stelle Rufin sich dabei bezieht – möglicherweise handelt es sich um die Stelle im 1. Buch von *De principiis*, wo aus der Bezeichnung Christi als „Bild des unsichtbaren Gottes“ auf die Einheit der Natur und des Wesens geschlossen wird.⁴⁹⁰ Wenig später heißt es dann, es gebe außer dem Vater nichts Ungewordenes.⁴⁹¹

Das Vorkommen des griechischen Wortes im lateinischen Text – Rufin verfährt sonst immer dann so, wenn er keine adäquate Übersetzung gefunden hat –, kann hier nicht als Argument für eine griechische Vorlage gelten; das griechische Wort war Ende des 4. Jahrhundert im lateinischen Westen bekannt und wurde entsprechend benutzt.⁴⁹²

⁴⁸⁷ Vgl. Hanson, *Homoousios* 296-299.

⁴⁸⁸ Vgl. das oben zum entsprechenden Abschnitt Gesagte.

⁴⁸⁹ So Williams, *Arius* 137.

⁴⁹⁰ *princ.* 1, 2, 6 (132f, Görgemanns/Karpp) in der Fassung des Rufin: *Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem.*

⁴⁹¹ *princ.* 1, 2, 6 (134f, Görgemanns/Karpp) in der Fassung des Rufin, die dies nicht mehr als Meinung des Origenes erscheinen lässt: *Quod necesse est inprimis ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur.*

⁴⁹² Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 165.

So kann man abschließend sagen: Die Meinung, dass Origenes das Wort *ὁμοούσιος* für den Sohn nicht benutzt hat, wird heute nicht nur von zahlreichen Forschern geteilt⁴⁹³, sondern auch durch die hier vorgetragenen Erkenntnisse zur Komposition der Antwort auf den ersten Vorwurf durch Rufin zusätzlich gestützt: Die Zitate dienen nicht der Verteidigung des Origenes durch Pamphilus gegen den Vorwurf, er habe gelehrt, der Sohn gehöre zu den *ἀγέννητα*, sondern der Verteidigung des Origenes gegen den Vorwurf, er habe gelehrt, der Sohn sei geschaffen, und zwar durch Rufin. Erst zu seiner Zeit und in seiner Diskurssituation ist ein Hinweis auf die (angeblich) von Origenes gelehrt Wesensgleichheit sinnvoll und hilfreich. Bezüglich des Vorwurfs, Origenes lehre die Anfanglosigkeit des Sohnes, hätte ein Hinweis auf die Wesensgleichheit eine solche Sicht eher gestützt. Umgekehrt wird der Text, der eigentlich die Bildhaftigkeit der Rede vom Hauch betont, nun zum Beleg für die „wesensmäßige“ Verbindung des Hauchs mit seinem Ursprung.

Auch die abschließende Zusammenfassung (*apol.* 100) müsste, wenn sie von Pamphilus als Resümee der Widerlegung des ersten Vorwurfs formuliert wäre, darauf abheben, dass Origenes die Zeugung und die Abhängigkeit des Sohnes gelehrt hat. Der erneute Hinweis auf die Wesensgleichheit geht in die genau entgegengesetzte Richtung.

Wie nötig eine „rechtgläubige“ Interpretation des aus der Schrift entnommenen Bildes vom Hauch allerdings war, zeigt dessen Interpretation bei Hieronymus. In seinem Brief an Avitus formulierte dieser als Vorwurf, Origenes habe gelehrt, dass der Sohn nicht gut sei, sondern ein Hauch (*aura*) und ein Bild der Gutheit.⁴⁹⁴ Durch die Verschleierung, dass es sich um ein Schriftzitat handelt (Hieronymus benutzt in seiner Übersetzung von Weish 7, 25 *vapor*) und die tendenziöse Verknüpfung mit der ebenfalls auf die Schrift zurückgehenden Weigerung, den Sohn in demselben Sinne gut zu nennen wie den Vater (vgl. Mk 10, 18), will Hieronymus Origenes als extrem subordinatianischen Theologen „entlarven“.⁴⁹⁵ Dass Origenes in dem Bild in Wirklichkeit den Sohn nahe an den Vater gerückt sah (was die Trennung und Subordination nicht ausschloss) und Pamphilus ihn deshalb noch gegen einen gegenteiligen Vorwurf verteidigen musste, ist aus dem bisher Gesagten jedoch klar geworden.

⁴⁹³ Vgl. z.B. M. Simonetti, *Studi sull'Arianismo* 125; Danielou, *Origène* 258; Williams, *Arius* 132; Brox, *Spiritualität und Orthodoxie* 142; Studer, *Dogmatische Terminologie* 405;

⁴⁹⁴ Vgl. Hieronymus, *epist.* 124, 2 (CSEL 56, 97); zur Einordnung des Briefes vgl. das oben zum Streit um Origenes Gesagte.

⁴⁹⁵ Vgl. dazu Vogt, *Warum* 260f.

Nach Untersuchung des ersten Vorwurfs und der darauf folgenden Verteidigung und ihrer Geschichte kann man von daher zunächst so viel sagen: Diejenigen, die den Vorwurf z.Zt. des Pamphilus erhoben haben, waren in gewisser Weise „konservative“ Denker, die durch die Lehre des Origenes von der ewigen Zeugung des Sohnes den Monotheismus in Gefahr sahen.

Ob dahinter die Sorge stand, diese Lehre sei der des Paul von Samosata (zu) ähnlich, kann an dieser Stelle nicht belegt werden. Auch schiene mir eine „Übersetzung“ der Vorbehalte gegen Paul in die vorliegende „alexandrinische Sprache“ (von der Williams spricht) ein erstaunlicher Vorgang: Er spräche für ein bereits bestehendes Bewusstsein von diesen Unterschieden und dafür, dass man tatsächlich in den so unterschiedlichen trinitarischen Konzepten des Paul und des Origenes dieselbe Gefahr erkannt hätte – obwohl die einzige Gemeinsamkeit darin besteht, dass sie den Logos nahe an den Vater rückten. Dass man von einem Standpunkt aus, der dem des Paul nicht ganz unähnlich ist, die Lehre des Origenes sogar ablehnen konnte, zeigt Marcell von Ancyra, dessen Theologie ja im 4. Jahrhundert nicht immer von der des Paul unterschieden wurde. Aus Sorge um den Monotheismus und wegen der daraus resultierenden Gegnerschaft gegenüber pluralistischen Hypostasenvorstellungen behauptete Marcell, die Lehre des Origenes über die Zeugung des Sohnes sei deshalb nicht rechtgläubig, weil sie den Sohn zu einer „zweiten Hypostase/Substanz“ mache.⁴⁹⁶

Aus diesem Grunde erscheint es mir doch wahrscheinlicher, dass man in der Vorstellung von der ewigen Zeugung zu Zeiten des Pamphilus eine zu große Nähe zu gnostischen Vorstellungen sah, die von der Großkirche inzwischen abgelehnt wurden. Dafür spricht insbesondere auch der zweite gegen Origenes erhobene Vorwurf (s.u.).

Berechtigt ist der Vorwurf, Origenes nenne (auch) den Sohn „ungeboren“, jedenfalls nicht. Was die Ablehnung von zwei ἀγέννητα angeht, war sich Origenes sogar mit Arius einig.⁴⁹⁷ Andererseits kann man in gewisser Weise die Gegner des Origenes (und nicht ihn!) als „Protoarianer“ bezeichnen – erheben diese doch dieselben Vorwürfe (allerdings unberechtigter Weise) gegen ihn wie später Arius z.B. gegen Alexander von Alexandria, wenn sie ihm vorwerfen, er rücke den Sohn zu nah an den Vater (s.o.).

⁴⁹⁶ Vgl. dazu Marcell von Ancyra, *fr.* 38 (GCS 14 Eusebius 4, 191): ... ἀλλ' ἐαυτῷ δεδωκὸς πλείον δευτέραν ὑπόθεσιν διηγήσασθαι τοῦ λόγου μάλιστα. An anderer Stelle wirft Marcell dem Origenes vor, er nenne den Logos einmal geschaffen, einmal ungeschaffen; vgl. Marcell von Ancyra, *fr.* 32 (GCS 14, Eusebius 4, 190). Vgl. zum Ganzen auch Logan, *Marcellus* 160, Williams, *Arius* 131f mit Anm. 141 und Vinzent, *Marcell* 481 sowie Seibt, *Theologie*.

⁴⁹⁷ Vgl. Williams, *Arius* 143.

Dass Origenes aber dennoch, ähnlich wie später Arius, die Unterordnung des Sohnes unter den Vater lehrte, wurde ihm in der Folgezeit zum Verhängnis. Zwar hatte er zu seiner Zeit die höchstmögliche Lehre über den Sohn Gottes vorgetragen⁴⁹⁸, aber als im 4. Jahrhundert unter veränderten Bedingungen bzw. nachdem bestimmte Begriffe, wie das *ὁμοούσιος*, anders gebraucht wurden, entsprachen seine Formulierungen nicht mehr dem Stand der Diskussion.⁴⁹⁹ Entsprechend sah ein Rufin, der von der Rechtgläubigkeit des Origenes in trinitarisch-christologischen Fragen überzeugt war, sich gezwungen, die Aussagen des Origenes dem neuen Diskussionsstand anzupassen – auch wenn, oder gerade weil er kein Gespür für die theologiegeschichtlichen Veränderungen seit Origenes' Zeiten hatte. Dass selbst der ursprüngliche Vorwurf zu seinen Zeiten anders verstanden wurde, führte sogar dazu, dass er den Origenes mit Texten verteidigen musste, die genau das Gegenteil dessen belegen, was Pamphilus zeigen wollte bzw. musste – diese These von Rowan Williams ist durch die Analyse bestätigt worden und, was die Anzahl der ausgetauschten Texte angeht, sogar noch weiter unterfüttert worden.

- Zum 2. Vorwurf: Die Zeugung des Sohnes (*apol.* 101-107)

Der zweite Vorwurf gegen Origenes lautete Pamphilus/Rufin zufolge, er behauptete, der Sohn sei durch Hervorbringung bzw. Emanation (*prolatio*) zur Existenz gekommen, wie es der Lehre des Gnostikers Valentin(ian) entspreche.

Im Griechischen stand hier wohl *προβολή* – ein Fachbegriff, der von den valentinianischen Gnostikern tatsächlich häufig gebraucht wurde und die Entstehung der niedrigeren Seinsstufen aus Höheren beschreiben sollte. Dieser wird bei der Übersetzung gnostischer Texte meist mit dem Fachbegriff „Emanation“ wiedergegeben.⁵⁰⁰ Die Emanationslehre steht sachlich zwischen mythologischem und philosophischem Denken, indem sie ontologische

⁴⁹⁸ Vgl. *princ.* 1, 3, 1 (159, Görgemanns/Karpp).

⁴⁹⁹ Vgl. dazu auch Brox, *Spiritualität und Orthodoxie*.

⁵⁰⁰ Vgl. z.B. Irenäus, *adv. haer.* 1, 1, 1 (FC 8/1, 128f). Der Übersetzer N. Brox verweist für die Übersetzung mit „Emanation“ auf R. Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967, 107. Im Lateinischen steht häufig auch *emissio*; vgl. z.B. Irenäus, *adv. haer.* 2, 13, 6 (FC 8/2, 98f).

Begriffe personalisiert und ihre „Entstehung“ mit Hilfe von sprachlichen Bildern darstellt. Dabei spielen die Bilder von Zeugung sowie von Licht und Strahl eine wichtige Rolle.⁵⁰¹

Gegen den Vorwurf, Origenes halte den Sohn für eine *προβολή* des Vaters, verteidigt Pamphilus ihn mit drei Zitaten: Im ersten angeführten Text (*apol.* 102) aus *De principiis* entwickelt Origenes kurz die Lehre, dass der Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgegangen ist wie der (menschliche) Wille aus dem Geist. Diese Vorstellung war in der frühen Kirche weit verbreitet, galt aber später als typischer Ausdruck des Subordinatianismus.⁵⁰²

Dann wendet er sich ausdrücklich gegen die „absurden Geschichten derer ..., die sich irgendwelche Hervorbringungen/Emanationen ausmalen“. Grund für seine Ablehnung ist die Tatsache, dass auf diese Weise die göttliche Natur zerteilt würde.⁵⁰³ Das aber ist unmöglich: In einer unkörperlichen Natur kann es keine Teilung geben. Dies belegt er noch einmal mit dem Bild vom Geist und vom Willen: So wie der Wille nichts vom Geist wegnimmt, so nimmt auch das unsichtbare Bild des Vaters nichts vom „Original“ weg.⁵⁰⁴

Diese Argumentation wird übrigens auch von Hieronymus bestätigt, der in seinem Bericht über das Gespräch mit dem Valentinianer Candidus diesem die Lehre vom Sohn als *προβολή* zuschreibt, wogegen sich Origenes wandte, damit der Vater nicht zerteilt wird – allerdings behauptet Hieronymus dann wohl tendenziös, um diese Lösung zu vermeiden, habe Origenes den Sohn weder als *prolatum* noch als *natum* bezeichnen wollen, sondern ihn (wie Arius und Eunomius) zu einem Geschöpf gemacht.⁵⁰⁵

In *De principiis* folgt auf das hier behandelte Zitat ein Textstück, das später mehrfach gegen Origenes verwandt worden ist. In der Fassung des Rufin lautet es: „Unser Erlöser ist also das Bild des unsichtbaren Gottes, des Vaters; im Verhältnis zu ihm ist er Wahrheit, im Verhältnis

⁵⁰¹ Vgl. Ratzinger, *Emanation*, bes. 1220. 1222.

⁵⁰² Vgl. Görgemmanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

⁵⁰³ Die Valentinianer hatten sich den Sohn wohl tatsächlich als eigene *ουσία* vorgestellt. Als Origenes diese Frage in *comm. in Io.* 2, 16 (GCS 10, Origenes 4, 34) weiterdenkt, lehnt er sowohl die Vorstellung vom Sohn als eigener *ουσία* ab als auch (um den Monarchianismus abzuwenden) eine rein gedankliche Trennung zwischen Vater und Sohn. So kommt er zu seiner Lehre von den zwei Hypostasen; vgl. dazu Marksches, *Valentinianische Gnosis* 341-344.

⁵⁰⁴ Hier wird noch einmal deutlich, warum Origenes nicht von einer „Wesensgleichheit“ von Vater und Sohn gesprochen haben kann (s.o.).

⁵⁰⁵ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 154-156): *Dicit Candidus filium de patris esse substantia, errans in eo, quod προβολήν, id est prolationem adserit. E regione Origenis, iuxta Arium et Eunomium, repugnat eum vel prolatum vel natum, ne deus pater dividitur in partes, sed dicit sublimum et excellentissimam creaturam voluntate excitisse patris, sicut et ceteras creaturas.*

zu uns, denen er den Vater offenbart, ist er Bild.⁵⁰⁶ Hieronymus behauptet in seinem Brief an Avitus, Origenes habe hier gelehrt, „der Sohn, das Bild des unsichtbaren Vaters, sei verglichen mit dem Vater nicht (die) Wahrheit, für uns aber, die wir die Wahrheit des allmächtigen Gottes nicht aufnehmen können, stelle er eine bildhafte Wahrheit dar“⁵⁰⁷. Von der Logik des Textes her erscheint die Hieronymus-Fassung passender.

Ob dieses Textstück ursprünglich noch zur Apologie gehörte und (weil es zumindest zu Missverständnissen oder Missdeutungen Anlass geben konnte) später von Rufin weggelassen wurde, ist nicht zu entscheiden. Williams, der dies vermutet, sieht ja auch diesen Abschnitt vor dem Hintergrund seiner These, dass Pamphilus in seiner Zeit und seinem Kontext den Origenes mit Texten verteidigen muss, die den Abstand von Vater und Sohn betonen, was Rufin später korrigieren zu korrigieren hatte. Als Beleg dafür, dass Origenes den Begriff und die Sache der *προβολή* abgelehnt hat, war er jedenfalls nicht erforderlich.

Der folgende Text (*apol.* 104) stammt aus dem Schlussteil von *De principiis*. In der Fassung der Apologie kündigt er einige Nachträge an, in der Übersetzung von *De principiis* eine Wiederholung dessen, was zu Vater Sohn und Geist gesagt worden ist.⁵⁰⁸

Inhaltlich handelt es sich im zitierten Teilstück tatsächlich um eine Wiederholung: Weil Gott der Vater unteilbar ist, ist der Sohn nicht durch Hervorbringung/Emanation gezeugt worden. Dieser Begriff ist nämlich für Origenes mit der menschlichen oder tierischen Zeugung verbunden und würde damit die Körperlichkeit Gottes implizieren.

Der Text ist (wie *apol.* 48) auch in Form eines Zitates des Marcell von Ancyra überliefert, das Eusebius bewahrt hat. Die Fassung dort lautet: „... Über den Vater (muss man sagen), dass er unteilbar ist und ohne Trennung Vater des Sohnes wird – und nicht durch Emanation, wie einige meinen. Denn wenn der Sohn eine Hervorbringung/Emanation des Vaters und ein *γέννημα* aus ihm ist wie die *γεννήματα* aus den Tieren, dann ist das, was (die Emanation) hervorbringt und das, was (als Emanation) hervorgebracht wird, notwendigerweise ein

⁵⁰⁶ *princ.* 1, 2, 6 (136f, Görgemanns/Karpp): *Imago ergo est invisibilis die patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, imago est.*

⁵⁰⁷ Hieronymus, *epist.* 124, 2 (CSEL 56, 97): *Filium, qui sit imago invisibilis patris, conmaratum patri non esse veritatem; apus nos autem, qui die omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri.* Der Vorwurf des Theophilus, der Sohn sei (Origenes zufolge) mit dem Vater verglichen „Lüge“ (s.o.), stellt eine Vergrößerung dieser Stelle dar.

⁵⁰⁸ Den Unterschied erklären Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, im Gefolge von Crouzel und Dorival mit der Überschrift, wo *ἀνακεφαλαίωσις* steht. Dem könnte Rufin sich bei seiner (zweiten) Übersetzung angepasst haben, so dass die Fassung der Apologie die genauere Übersetzung wäre.

Körper.“⁵⁰⁹ Im Rahmen der Verteidigung des Pamphilus belegt der Text genau das, worauf es ihm ankommt. Später konnte er aber auch anders verstanden werden. Marcell zitiert ihn deshalb, weil er durch ihn belegt sieht, dass Origenes den Sohn zu einer „zweiten Hypostase/Substanz“ gemacht (s.o.) und damit die Einheit Gottes zerrissen hat.⁵¹⁰

Dennoch lässt Rufin bei seiner Übersetzung nur den Ausdruck *γέννημα* aus, um Missverständnisse zu vermeiden – obwohl andere wie Athanasius ihn problemlos übernommen haben.⁵¹¹

Die folgende Überleitung (*apol.* 105) weist auf einen Text hin, der in *De principiis* angeblich auf den gerade zitierten Abschnitt folgen und einen heftigen Angriff gegen die Valentinianer enthalten soll. Er ist in der Übersetzung des Rufin nicht zu finden – es sei denn, es ist damit die kurze Bemerkung gegen die, die lehren, ein Teil von Gottes Substanz sei in den Sohn verwandelt worden oder er sei aus dem Nichts hervorgebracht worden, gemeint.⁵¹²

Das dritte Zitat (*apol.* 106) stammt aus dem Johanneskommentar, stellt aber ein Fragment dar, das sich in der erhaltenen Fassung nicht findet. Der erste Satz betont (wie oben gesagt; vgl. *apol.* 91), dass der Erlöser, von Natur aus Sohn ist und nicht durch Adoption. Dann zeichnet er noch einmal das Bild von Geist und Wille als Bild für die Art der Geburt des Sohnes aus dem Vater und begründet es mit der Unteilbarkeit der Substanz/des Wesens Gottes. Ungewöhnlich ist nur, dass er dann davon spricht, der Gott (den man auch *mens*/Vernunft, *cor*/Herz oder Denken/*sensus* nennen könne) sei dadurch, dass er den „Samen des Willens“ hervorbringt, Vater geworden! Sonst vermeidet Origenes solche Ausdrucksweise möglichst, weil sie dem Gedanken der ewigen Zeugung widerspricht.⁵¹³

Wie angedeutet, hat man vermutet, dass ursprünglich zu diesen drei Zitaten auch noch zwei aus dem Kommentar zum Hebräerbrief (*apol.* 97. 99) gehörten. Sie sollten belegen, dass die von Origenes benutzten Bilder für die Herkunft des Sohnes (wie das von der Zeugung und das

⁵⁰⁹ Marcell von Ancyra, *fr.* 37 (GCS 14, Eusebius 4, 191): *περὶ πατρὸς ὡς ἀδιαίρετος ὢν καὶ ἀμίριστος υἱοῦ γίγνεται πατήρ; οὐ προβαλὼν αὐτόν, ὡς οἰοῦνται αὐτοῦ, ὅποια τὰ τῶν ζώων γεννήματα, ἀνάγκη σῶμα εἶναι τὸν προβαλόντα καὶ τὸν προβεβλημένον.* Marcell scheint das Zitat wie das erste (*apol.* 48) aus der Apologie übernommen zu haben – ebenso wie Paulinus von Tyrus; vgl. Logan, *Marcellus* 159f und Seibt, *Theologie* 288.

⁵¹⁰ Marcell von Ancyra, *fr.* 38 (GCS 14, Eusebius 4, 191).

⁵¹¹ Vgl. Athanasius, *decr.* 27, 1-2 (23, Opitz). Görgemanns/Karpp, fügen das dort gebotene Zitat wenig später in den Text von *princ.* 4, 4, 1 ein.

⁵¹² Tatsächlich ist es ja (von Origenes abgelehnte) Lehre valentinianischer Gnostiker, dass der Sohn durch *προβολή* aus dem göttlichen Wesen hervorgegangen ist. Das konnte auch als Teilung Gottes und Verwandlung eines Teiles in den Sohn gedeutet werden.

⁵¹³ Vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

von Glanz und Ausfluss/*ἀπόρροια*) nur Bilder sind.⁵¹⁴ Aber war das an dieser Stelle notwendig?

Wenn der erste Vorwurf gegen Origenes (wie später der des Arius gegen seine Gegner) zur Zeit des Pamphilus lautete, er mache den Sohn zu einem zweiten *ἀγέννητον*, das durch *προβολή* aus dem Vater hervorgegangen sei, und stelle ihn damit als eine Art „zweiten Gott“ dar, dann musste man zu seiner Verteidigung „nur“ zeigen, dass Origenes die Einheit Gottes nicht leugnet, sondern durch die Idee der Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters den Sohn als unabhängige, aber untergeordnete Wesenheit darstellt. Und genau das leisten diese drei Texte.

Nur wenn man erkennt, dass auch *ἀπόρροια* ein Emanations-Begriff ist, dann ist es hier sinnvoll, zu zeigen, dass Origenes ihn lediglich als Bild benutzt – dann aber wäre ein solcher Nachweis in der Zeit nach Arius noch nötiger als zu Zeiten des Pamphilus. Rufin hätte also, wenn sie hier gestanden hätten, gut daran getan, die Texte hier stehen zu lassen. Wie weit allerdings Pamphilus die Bedeutung des Begriffes *προβολή* in der gnostischen Theologie und die trinitarischen Konsequenzen gekannt hat, erscheint unsicher. Ich vermute, dass ihm die ausdrückliche Ablehnung des Begriffes in den herangezogenen Texten ausreichte. Sie belegen, dass der Vorwurf in der erhobenen Form tatsächlich vollkommen unberechtigt war. Wie konnte er trotzdem aufkommen?

Williams vermutet auch hinter den beiden ersten Vorwürfen (und nicht nur beim dritten) die Ablehnung der Trinitätslehre des Paul von Samosata, der den Sohn zu nah an den Vater rückte, nimmt aber auch hier eine „Übersetzung“ des Vorwurfs in alexandrinische Sprache an (s.o.).

Tatsächlich wurden insbesondere in Alexandria Emanations-Begriffe auch im Bereich der Christologie benutzt bzw. zurückgewiesen. Angeblich hat Theognost im Anschluss an Weish 7, 25 und Hebr 1, 3 Christus als *ἀπαύγασμα, ἀτμῖς, ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* bezeichnet.⁵¹⁵ Und Dionysius von Alexandria hat ihn angeblich ebenfalls *ἀπόρροια* genannt.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Vgl. Williams, *Arius* 136f.

⁵¹⁵ Vgl. Athanasius, *decr.* 25, 2 (21, Opitz).

⁵¹⁶ Vgl. Athanasius, *Dion.* 23, 2 (63, Opitz).

Von Arius wurde diese Ausdrucksweise, wie erwähnt, angegriffen. In seinem Glaubensbekenntnis lehnte er eine solche Idee und insbesondere den Begriff der *προβολή* ab.⁵¹⁷ Und auch von den Orthodoxen wurde die Vorstellung des Sohnes als *ἀπόρροια* zurückgewiesen – so von Alexander von Alexandria in einem Brief an Alexander von Thessaloniki⁵¹⁸. Später wandte sich auch Athanasius in seiner ersten Predigt gegen die Arianer gegen solche Beschreibungen des Sohnes.⁵¹⁹

Auch Origenes hatte – wie gesehen – den Begriff *προβολή* für das Verhältnis von Vater und Sohn abgelehnt. Arius sah, um dennoch die Unkörperlichkeit Gottes mit seiner Vaterschaft zu verbinden, nur die Idee der Schöpfung als nicht-gnostische Lösung an.⁵²⁰ Origenes hatte dagegen die Idee der ewigen Zeugung als Lösung entwickelt. Diese wurde später auch akzeptiert. Da er aber auch die gnostischen Bilder von Licht und Glanz, Hauch und Ausfluss (recht interpretiert) beibehielt, konnte seine Lehre – trotz Ablehnung des *προβολή*-Begriffes von manchen als andere Formulierung für das quasi naturhafte Hervorgehen/Emanation aus dem Vater erscheinen.⁵²¹ Damit war sie aber auch ein Zeugnis für seine Lehre von den zwei *ἀγέννητα*.

Von daher erscheint es erneut möglich, dass der Vorwurf von Vertretern einer solchen „proto-arianischen“, antignostischen Theologie erhoben wurde. Paradox ist es natürlich, dass Origenes später genau entgegengesetzte Vorwürfe gemacht wurden. Während er zwischen gnostischen Ideen eines zweiten *ἀγέννητου* und ebionitischen Vorstellungen sozusagen die Mitte gewahrt hatte, machte man ihm seine Lehre von der Zeugung und Unterordnung des Sohnes unter den Vater später zum Vorwurf: Marcell warf ihm ganz ähnlich vor, er mache den Sohn zu einer zweiten Substanz – aber der Standpunkt, von dem er es tut, ist ein ganz anderer: Er sieht bei Origenes die Ewigkeit des Sohnes geleugnet! Und spätere Gegner wie Hieronymus störte die mit der Idee der Zeugung aus dem Willen des Vaters verbundene Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Dennoch sind in diesem Abschnitt keine direkten Spuren von Eingriffen des Rufin zu entdecken – es sei denn, er hat tatsächlich die Fortsetzung von *apol.* 102 weggelassen (s.o.). Ihm selbst waren also die Formulierungen in den überlieferten Abschnitten unverdächtig.

⁵¹⁷ Vgl. Glaubensbekenntnis des Arius und seiner Genossen an Alexander von Alexandria : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 6, 2; 12, Opitz).

⁵¹⁸ Vgl. Brief Alexanders von Alexandria an Alexander von Thessalonich : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 14, 46; 27, Opitz).

⁵¹⁹ Vgl. Athanasius, *Ar.* 1, 21 (130f, Savvidis). Vgl. Auch Athanasius, *decr.* 25, 2 (21, Opitz).

⁵²⁰ Vgl. Ricken, *Nikaia* 337.

⁵²¹ Zum Verhältnis der origenischen zur valentinianisch-gnostischen Christologie vgl. Strutwolf, *Gnosis als System* 270-303.

- Zum 3. Vorwurf: Die Gottheit Christi (*apol.* 108-111)

Der dritte Vorwurf gegen Origenes, den Pamphilus/Rufin zitiert, lautet, er nenne Christus, den Sohn Gottes – wie Artemas und Paul von Samosata – einen bloßen Menschen, das heißt, nicht auch Gott. In *apol.* 87 heißt es, der erhobene Vorwurf widerspreche den beiden ersten Vorwürfen.

Dies bestätigt zum einen, dass es bei den ersten beiden Vorwürfen darum ging, Origenes stelle den Sohn fälschlicherweise Gott gleichberechtigt zur Seite bzw. dass der erste Vorwurf zu Pamphilus' Zeiten nicht lautete, er halte ihn für geschaffen. Zum anderen zeigt dies, dass Pamphilus diesen dritten Vorwurf so versteht, als werfe man Origenes nun im Gegenteil eine Art ebionitische Lehre vor, derzufolge Christus, d.h. der auf Erden erschienene „Sohn“, nur ein (besonderer) Mensch war.⁵²² Das würde in der Tat der oben dargelegten Christologie widersprechen.

Allerdings waren in manchen christologischen Entwürfen der ersten Jahrhunderte die Göttlichkeit des Logos und ein Jesus, der „bloßer Mensch“ ist, nicht unbedingt ein Widerspruch. Deshalb müssen der Vorwurf und die hier angesprochenen Christologien genauer untersucht werden.

Wer Artemas war, ist letztlich unklar. Eusebius zitiert einen Autor, der gegen einen Ebioniten namens Artemon schrieb, der Anfang des 3. Jahrhunderts in Rom gewirkt haben soll.⁵²³ Eusebius identifizierte diesen mit dem Artemas, dessen Lehre Paul von Samosata erneuert haben soll.⁵²⁴ In der Folge wurden Artemas und Paul auch bei Alexander von Alexandria⁵²⁵ und bei Epiphanius⁵²⁶ verbunden bzw. als Vertreter einer verwandten Irrlehre angesehen.

⁵²² Origenes selbst charakterisiert die von ihm abgelehnten Spielarten der ebionitischen Lehre u.a. in *Cels.* 5, 61 (GCS 3, Origenes 2, 64f) und im Kommentar zum Titusbrief (vgl. *apol.* 31. 33. 35). Zur ebionitischen Christologie vgl. u.a. Strecker, *Ebioniten*.

⁵²³ Vgl. Eusebius, *h. e.* 5, 28 (GCS 9/1, Eusebius 2/1, 500-506). Zu Artemas vgl. R. Hanig, *Artemon/Artemas*.

⁵²⁴ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 30, 16-17 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 712).

⁵²⁵ Vgl. Brief Alexanders von Alexandria an Alexander von Thessalonich : Athanasius, Werke 3/1 (Urkunde 14, 35; 25, Opitz).

⁵²⁶ Vgl. Epiphanius, *haer.* 65, 1, 4 (GCS 37, Epiphanius 3, 3).

Aber auch die Christologie des Paul von Samosata, der 261 n.Chr. Bischof von Antiochien wurde, lässt sich schwer fassen, da die meisten Quellen aus späterer Zeit und von seinen Gegnern stammen. Eusebius zitiert aus dem Brief einer Synode in Antiochien von 268, die ihn verurteilte, weil er gelehrt habe, Christus „sei seiner Natur nach ein gewöhnlicher Mensch gewesen“. Er habe geleugnet, „dass der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei; dieser stamme von unten“.⁵²⁷ Erst aus späterer Zeit gibt es nähere Auskünfte über die (angebliche) Lehre des Paul. Epiphanius beschrieb sie folgendermaßen: Der Logos und der Geist sind (und bleiben) in Gott. Der Logos ist dem Menschen Jesus wie eine Kraft gegeben; er erfüllt ihn so, wie die Menschen ein inneres Wort leitet.⁵²⁸

Mag das auch ungenau bleiben, so kann es doch als Basis für die Untersuchung des gegen Origenes erhobenen Vorwurfes dienen – denn auch dort geht es um das, was man glaubte, dass Paul gelehrt hatte, nicht unbedingt um seine tatsächliche Lehre. Anscheinend warf man ihm vor, dass er eine ähnliche Christologie vertreten habe, derzufolge es keine Einheit von (göttlichem) Logos und menschlichem Jesus gebe. So verstanden, besteht der Widerspruch des dritten Vorwurfs zu den ersten beiden nicht – das scheint Pamphilus nicht verstanden zu haben.⁵²⁹

Aus diesem Grunde reichen dem Pamphilus auch zwei Zitate aus dem Kommentar zum Galaterbrief, durch die belegt wird, dass Jesus Christus für Origenes „mehr als ein Mensch“ ist, um den Vorwurf zu widerlegen. Im ersten Zitat (*apol.* 109) liegt der Akzent darauf, dass Jesus Christus durch die Aussage, Paulus sei nicht durch einen Menschen Apostel geworden (Gal 1, 1), von der menschlichen Natur geschieden wird bzw. dass so bekannt wird, dass er „von höherer Natur“ ist. Im zweiten Zitat (*apol.* 111) wird die Aussage, dass die Verkündigung des Paulus nicht von einem Menschen stammt (Gal 1, 11-12) dahingehend erläutert, dass dadurch bewiesen wird, dass Jesus Christus Gott ist.

⁵²⁷ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 27. 30 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 702. 706-712).

⁵²⁸ Vgl. Epiphanius, *haer.* 65, 1-9 (GCS 37, Epiphanius 3, 2-13). Zur Lehre des Paulus vgl. Paul von Samosata, *fr.* 7. 25. 30. 33. 36 (137. 149. 154f. 155. 156, de Riedmatten). Zur gesamten Kontroverse vgl. auch de Riedmatten, *Actes du procès*, hier 38-40; Bardy, *Paul de Samosate*; Grillmeier, *Jesus der Christus* 296-299; Liébaert, *Christologie* 52f und Courth, *Trinität* 53f. Sample, *The Messiah as Prophet* 198f charakterisiert die Lehre des Paul am Ende seiner Studie als (letzten) Ausläufer einer archaischen, ebionitischen Christologie, bei der die Einwohnung des Logos nur als eine Steigerung der prophetischen Inspiration verstanden wird.

⁵²⁹ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 159.

Wie bereits angedeutet, hat Williams vermutet, dass der Text *apol. 95* ursprünglich an dieser Stelle gestanden hat.⁵³⁰ Tatsächlich geht es darin darum, dass der Sohn Gottes Gott ist. Es geht aber gerade nicht um die Göttlichkeit Jesu Christi. Auch aus diesem Grunde passt der Text m.E. nicht wirklich an diese Stelle bzw. als Beleg zu diesem Vorwurf.

Die christologische Problematik hinter dem Vorwurf wird an dieser Stelle der Apologie aber in keinem Fall wirklich durchdrungen. Auch die Frage, wie es zu dem Vorwurf kommen konnte und ob er, recht verstanden, berechtigt ist, ist damit noch nicht beantwortet.

Origenes hat seine Christologie bzw. seine Lehre von der Menschwerdung des Logos in *De principiis* recht ausführlich entwickelt.⁵³¹ Es bleibt für ihn unfassbar, dass die Weisheit, in der alles geschaffen ist, in den Grenzen jenes Menschen, der in Judäa erschienen ist, anwesend war. Er nimmt bei Christus, so wie ihn die Schrift vorstellt, „manches wahr, das so menschlich ist, dass es sich nicht von der allgemeinen Gebrechlichkeit der Sterblichen unterscheidet, und anderes, das so göttlich ist, das es einzig zu dem ersten und unaussprechlichen Wesen der Gottheit passt“. Deshalb ist, ihm zufolge, darauf zu achten, dass „bei einem und demselben das wirkliche Vorhandensein von beiden Naturen aufgewiesen wird“.⁵³²

Nun kann man zweifeln, ob diese Formulierung von Origenes oder nicht vielmehr von Rufin stammt⁵³³, aber dass es Origenes hier sachlich tatsächlich darum geht, in Christus Göttliches und Menschliches zusammen zu sehen und diesen Christus als Einheit zu verstehen, ist eindeutig. An anderer Stelle kritisiert Origenes ausdrücklich jene, die seine „Menschheit aufheben und nur seine Gottheit annehmen“ und jene, die „seine Gottheit streichen und ihn nur als Menschen gelten lassen, freilich als einen heiligen und den gerechtesten aller Menschen“.⁵³⁴ Und noch deutlicher betont er in seinem Matthäuskommentar: „Ich trenne nicht Jesus von Christus; vielmehr weiß ich, dass Jesus und Christus und seine Seele eins sind.“⁵³⁵

⁵³⁰ Vgl. Williams, *Arius* 136.

⁵³¹ Vgl. *princ.* 2, 6 (354-373 Görgemanns/Karpp).

⁵³² Vgl. *princ.* 2, 6, 2 (358-361 Görgemanns/Karpp): ... *ut in unum eodemque utriusque naturae veritas demonstratur* ...

⁵³³ Letzteres vermutet Studer, *Dogmatische Terminologie* 411f, wo er weitere Belege für Rufin'sche Korrekturen im Sinne der nizänischen Orthodoxie bietet.

⁵³⁴ Origenes, *comm. in Io.* 10, 6 (GCS 10, Origenes 4, 176).

⁵³⁵ Vgl. dazu auch *comm. in Mt.* 16, 8 (GCS 40, Origenes 10, 500): οὐ λύω τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἀλλὰ πολλῶν πλείον οἶδα εἶναι Ἰησοῦν τὸν Χριστὸν καὶ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ...

Im Zusammenhang mit seiner Lehre von der (präexistenten) Seele Christi, mit der sich das Wort Gottes, der Logos, verbindet, damit es Mensch werden kann (s.u.), behauptet Origenes mit Bezug auf Ps 44, 8 („Darum hat Gott, dein Gott, dich gesalbt mit dem Öl der Freude wie keinen deiner Gefährten“) allerdings, Gott habe diese Seele erwählt wegen ihrer sittlichen Vorzüge – so als sei diese Einheit keine „organische“, sondern eben nur eine „Salbung“ von außen.⁵³⁶ Genau diese Stelle aber wurde später zitiert als Beleg dafür, dass Origenes Christus einen „bloßen Menschen“ genannt habe. Während Origenes geschrieben hatte: „Die Seele wird, mit dem Wort Gottes vereint, zu Christus“⁵³⁷, übersetzte man nun: „Ein Mensch wird Christus“.⁵³⁸

Möglicherweise war eine ähnliche Befürchtung, dass Origenes den göttlichen Logos und den Menschen Jesus nicht wirklich als Einheit gesehen hat, der Hintergrund für den erhobenen Vorwurf. Dafür sprechen m.E. auch der 4. und 5. Vorwurf, die auf andere Weise behaupten, bei der Christologie des Origenes handle es sich um eine „Trennungskristologie“ (s.u.).

Tatsächlich hat man dies später als eine Schwäche der Christologie des Origenes angesehen: Er lehrte zwar keinen entpersonalisierten Logos, dessen Einwohnung im Menschen nur eine gesteigerte Form der weisheitlichen Inspiration der Propheten darstellt (wie Paul von Samosata), aber auch er teilte die Überzeugung des Paul von Samosata, dass Jesus eine Seele hat und der Logos nicht ein „Teil“ von ihm ist. So kann bei einer Deutung seiner Lehre die Leibeswirklichkeit Christi „in gewisser Hinsicht die mehr negative Funktion eines Filters“⁵³⁹ annehmen – auch wenn die volle Menschwerdung bei Origenes selbst nicht geleugnet ist: Bei ihm ist durch ein bestimmtes Konzept von der Seele Christi (die präexistent sein muss, wenn sie rein und eines Geistes mit dem Logos sein soll) eine echte Verbindung von göttlichem Logos und menschlichem Jesus in der Inkarnation möglich.⁵⁴⁰

Wenn aber die origenische Kosmologie, derzufolge Gott, der Logos und die Vernunftwesen durch Teilhabe miteinander verbunden sind, vernachlässigt oder abgelehnt wird, wird seine

⁵³⁶ *princ.* 2, 6, 4 (364f, Görgemanns/Karpp): *Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritas hanc ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, ...*

⁵³⁷ *princ.* 2, 6, 4 (364f, Görgemanns/Karpp): *anima cum verbo Dei Christus efficitur.*

⁵³⁸ Justinian, *ep. ad Menam*, fr. 9 (ACO 3, 210): ... διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός ... Zu Justinians Zeiten wird ihm damit Nestorianismus vorgeworfen.

⁵³⁹ So die Formulierung bei Grillmeier, *Jesus der Christus* 274.

⁵⁴⁰ Origenes betont mehrfach, dass der Logos einen vollständigen Menschen (ὅλος ἄνθρωπος) angenommen habe; vgl. z.B. *comm. in Io.* 32, 18 (GCS 10, Origenes 4, 456). Vgl. dazu Williams, *Soul of Jesus* 132-134 und auch Strutwolf, *Gnosis als System* 277-279.

Lehre missverständlich. Und genau dies geschah im Laufe der Zeit⁵⁴¹ – wohl nicht zuletzt deshalb, weil die „alte“ Form der Teilhabe-Vorstellung eine gewisse Nähe zu gnostischen Emanationsvorstellungen hatte. So konnte man Origenes bald vorwerfen, dass bei ihm der Logos und der Mensch Jesus nebeneinander bestehen und wegen der Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur z.B. nur die menschliche Natur leidet.⁵⁴² Diese Tendenz des Origenes, die bei der Behandlung des nächsten Vorwurfes noch deutlicher wird, dürfte den Hintergrund für die Erhebung des dritten Vorwurfs bilden. Aber wer könnte sein Urheber sein?

Hier liegt es nahe, Kreise als Urheber des Vorwurfs zu vermuten, die v.a. die Lehre des Paul von Samosata ablehnten, an die sie diese Christologie des Origenes erinnerte. Für Williams sind dies eben jene Bischöfe im Bereich Syrien/Kleinasien, wo Paul gewirkt hat.⁵⁴³

Da aber die hier angegriffene Christologie auch Bezüge zu gnostischen Lehren aufweist (in denen sich der himmlische Erlöser nicht wirklich mit dem Menschen Jesus verbindet⁵⁴⁴), halte ich es für wahrscheinlicher, dass auch der dritte Vorwurf (wie die ersten beiden) ursprünglich von Gegnern stammt, die eine zu große Nähe des Origenes zu solchen gnostischen Vorstellungen sahen. Da die Christologie des Origenes aber auch Ähnlichkeiten mit Lehren des Paul von Samosata hatte, die inzwischen verurteilt worden waren, konnte man dies als zusätzliches Argument nutzen, um Origenes zu diskreditieren. Wenn man so will, ist hier ein anti-agnostischer Vorwurf in eine „anti-paulinische“ Sprache übersetzt worden.

- Zum 4. Vorwurf: Die wirkliche Menschheit des Erlösers (apol. 112-114)

Der vierte Vorwurf gegen Origenes lautet, er behaupte alle Taten des Erlösers seien nur „doketisch“, das heißt zum Schein geschehen. Sie seien allegorisch zu verstehen und nicht

⁵⁴¹ Vgl. dazu Williams, *Soul of Jesus* 135-137. Er verweist auf die Diskussion dieser Frage in der neuplatonischen Philosophie und die eher „nominalistische“ Sicht von Teilhabe, die sich im Laufe des 3. Jh. durchsetzt.

⁵⁴² Solch eine Deutung kann sich z.B. berufen auf *comm. in Io.* 28, 18 (GCS 10, Origenes 4, 412f). Die zukünftigen christologischen Auseinandersetzungen behandeln nicht zuletzt diese Frage, wie weit der Logos gelitten hat, die Origenes in seinem Konzept gelöst hatte, aber unter neuen Denkbedingungen wieder offen ist.

⁵⁴³ Vgl. Williams, *Damnosa haereditas* 152f. 158. An anderer Stelle sieht er als Hintergrund allgemeiner eine Generation, der jede Theologie verdächtig ist, die eine menschliche Seele in Christus annimmt und sich weigert, Christus *ὁ θεός* zu nennen; vgl. ders., *Arius* 136.

⁵⁴⁴ Vgl. dazu die Ausführungen zur gnostischen „Trennungschristologie“ im Zusammenhang mit dem 5. Vorwurf.

auch im geschichtlichen Sinn. Dabei liegt der Akzent hier (wie auch das folgende Zitat des Origenes zeigt) auf dem Vorwurf des Dokerismus. Das heißt: Man wirft ihm hier in erster Linie vor, er leugne die wirkliche Menschwerdung Christi – die Frage der allegorischen Auslegung wird noch einmal eigens beim sechsten Vorwurf behandelt.

Auch hier behauptet Pamphilus in *apol.* 87, dass diese Beschuldigung den vorhergehenden Vorwürfen widerspricht. Das erscheint zumindest auf den ersten Blick bezüglich des dritten Vorwurfs richtig – wenn man diesen so versteht, als werde Origenes dort eine ebionitische Christologie unterstellt. Denn der Dokerismus lehnt gerade umgekehrt die wahre Menschheit Christi ab.

Schon im Neuen Testament gibt es Schriften, die sich mit „dokerischen“ Anschauungen auseinandersetzen mussten. Der 1. Johannesbrief nennt als Kriterium für die Prüfung der Geister, ob einer bekennt, dass Jesus Christus im Fleisch gekommen ist (vgl. 1 Joh 4, 2). Hinter solchen Anschauungen stand wohl zunächst ein naiver Glaube in nicht-jüdischen Kreisen an die Göttlichkeit Christi, die einen Gott nicht mit einem menschlichen Leib in Verbindung bringen konnten. Systematische Bedeutung erhielt die Leugnung eines menschlichen Leibes in der Gnosis: Da die Materie schlecht ist, kann Christi Fleisch nicht wirklich sein. Insbesondere die valentinianische Gnosis war, einigen Zeugnissen zufolge, entschieden dokerisch: Der Logos hat nur eine geistige Menschheit, ein geistiges Fleisch, einen pneumatischen Leib angenommen. Aussagen, die von Menschlichem bei Jesus reden, mussten in solchen Konzepten allegorisch gedeutet werden.⁵⁴⁵

Origenes lehnte die gnostisch-dokerische Christologie in seinen Werken strikt ab bzw. hielt wieder die Mitte zwischen einer „ebionitischen“ Verminderung der Gottheit durch die Annahme einer unvollkommenen Gegenwart der Gottheit in Jesus und der gnostischen Leugnung der wahren Menschheit Jesu.⁵⁴⁶

⁵⁴⁵ Zu dokerischen Christologien im Allgemeinen vgl. Brox, *Dokerismus*; Müller, *Menschwerdung* und Liébart, *Christologie* 22-25 sowie Orbe, *Cristologia gnostica*. Zum Dokerismus der Valentinianer vgl. auch Quispel, *Original Doctrine*. Die Vermutung, dass dieser Dokerismus im Laufe der Zeit in der sog. „westlichen Schlu“ abgemildert wurde, die Strutwolf, *Gnosis als Sytem*, vorträgt, hängt mit seiner Konzeption der geschichtlichen Entwicklung der valentinianischen Gnosis zusammen. Sie kann hier unberücksichtigt bleiben.

⁵⁴⁶ Vgl. z.B. – trotz Zweifeln daran, ob die Terminologie der Zweinaturenlehre hier von Origenes oder Rufin stammt – *princ.* 2, 6, 2 (360f, Görgemanns/Karpp): ... *contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritatis demonstratur, ut neque aliquid indignum et incedens in divina illa et ineffabili substantia sentiantur, neque rursus quae gesta sunt falsis inclusa imaginibus aestimentur.*

Das zeigt auch der erste in der Apologie diesbezüglich zitierte Text (*apol.* 113). Die Herkunft der Passage wird nicht angegeben. Daraus hat man früher geschlossen, dass sie aus dem gleichen Werk stammt, wie die vorhergehende.⁵⁴⁷ Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass es sich um einen Text aus *De resurrectione* handelt. Vier Abschnitte daraus finden sich nämlich auch in der Handschrift eines syrischen monophysitischen Florilegiums aus dem 6. Jahrhundert. Dort werden sie einem Traktat über die Auferstehung des Gregor Thaumaturgos zugeschrieben. Wahrscheinlich hat der Autor sie aus einer syrischen Fassung von (Auszügen aus?) Origenes' Werk *De resurrectione* übernommen, dies aber als Werk des Gregor bezeichnet – entweder, weil dieser die Auszüge in einem seiner Werke zitierte, oder weil ihm die Zuweisung an einen anderen Autor ungefährlicher erschien.⁵⁴⁸

In einer langen Passage zählt Origenes zunächst Aussagen der Schrift auf, in denen von menschlicher Schwäche des Erlösers gesprochen wird: Hunger, Müdigkeit, Verdauung. Das ist bemerkenswert: Zum einen kannte die alexandrinische kirchliche Tradition ganz andere Auffassungen zu dieser Thematik. Clemens von Alexandria hatte es für unmöglich gehalten, dass der Erlöser Hunger empfand, aß oder Schmerz empfand, da er erfüllt war von göttlicher Macht.⁵⁴⁹ Und auch bei Origenes finden sich sonst keine Stellen, die so ausschließlich von seiner Menschheit sprechen ohne zugleich seine Göttlichkeit zu betonen. Möglicherweise war eine solche deutliche Aussage im Zusammenhang mit einer Frage zur leiblichen Auferstehung notwendig.⁵⁵⁰

Auch der Bericht über die Beschneidung Jesu ist für Origenes kein Argument für die Leugnung der Leibeswirklichkeit Jesu – die Bemerkung deutet aber an, dass (ausgerechnet) dieser Text für einige (Gnostiker) als Argument gegen die Leiblichkeit des Erlösers benutzt wurde: Da eine solche Beschneidung, die mit dem Geschlechtlichen verbunden ist, für sie unvorstellbar war, musste zum einen gerade hier nach einer übertragenen, allegorischen Bedeutung gesucht werden⁵⁵¹, zum anderen wurde für sie auf diese Weise deutlich, dass alle Beschreibungen leiblicher Vorgänge bei Christus nur bildlich zu verstehen sind.

⁵⁴⁷ So Delarue in seiner Ausgabe.

⁵⁴⁸ Vgl. zum Ganzen Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 113 (Anm. 1, S. 183; Anm. 1, S. 184; Anm. 2, S. 185). Deutsche Übersetzung der Abschnitte bei: V. Ryssel, *Gregorius Thaumaturgos. Sein Leben und seine Schriften*, Leipzig 1880, 47-51.

⁵⁴⁹ Vgl. Clemens, *str.* 6, 9, 71, 1-2 (GCS 52, Clemens Alexandrinus 2, 467).

⁵⁵⁰ Vgl. Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 113 (Anm. 2, S. 178f).

⁵⁵¹ Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 113 (Anm. 2, S. 186f), verweisen auf einen Text aus der syrischen Schatzhöhle, wo die Beschneidung Jesu durch Joseph geschildert wird und mit dem Schneiden eines Sonnenstrahls verglichen wird. Dieser Text bzw. die Tradition könnte auf die Zeit des Origenes zurückgehen, gehört aber dort zur antijüdischen Polemik und hat wohl keinen Bezug zu den hier im Hintergrund stehenden

Dass der zitierte Text den Dokerismus der valentinianischen Gnosis kritisiert, wird besonders deutlich, wenn er sich in diesem Zusammenhang gegen die wendet, die behaupten, der Leib Christi sei ein „psychischer Leib“ gewesen: *corpus animale* ist ein „Fachausdruck“ der Valentinianer – und zwar v.a. in der „westlichen Schule“: Während die „östliche Schule“ Christus nur einen „geistigen Leib“ zusprach, sah die westliche Schule ihn immerhin mit einem psychischen Leib ausgestattet.⁵⁵² Im Hintergrund stand dabei der Streit darüber, was vom Menschen gerettet werden kann. Wenn nicht nur der Geist, sondern auch die Seele des Menschen erlöst werden kann, muss der Erlöser auch einen psychischen Leib angenommen haben – denn, so lautet ein Axiom der Valentinianer, das auch die Christen übernehmen: Gerettet wird nur das, was der Erlöser annahm. Deshalb bestand auch Origenes darauf, dass Christus einen vollständigen Menschen (aus *πνεῦμα*, *ψυχή* und *σῶμα*) angenommen hat⁵⁵³ – selbst wenn er das Materielle in gewisser Hinsicht negativ bewertete, bewahrte er doch die christliche Hoffnung auf die Rettung auch des Leibes. Dennoch gibt es durchaus strukturelle Ähnlichkeiten zwischen der origenischen Christologie und der valentinianischen Lehre vom Erlöser.⁵⁵⁴

So ist im zitierten Text für Origenes auch der Bericht über das Leiden und die Wunden Jesu nicht Anlass, eine allegorische Deutung zu suchen, sondern bestätigt ihm umgekehrt die Wirklichkeit dieses Leibes – selbst wenn, seinen Denkvoraussetzungen zufolge, *nur* das Fleisch leiden kann.⁵⁵⁵

Ein weiterer Beleg für die vollkommene Menschheit des Erlösers ist für Origenes die Verwirrung der Seele, von der Joh 12, 27 spricht. Die Seele ist in ihrer Zwischenstellung zwischen dem „willigen“ Geist, der für das Schlechte nicht empfänglich ist und dem „schwachen“ Fleisch für solch einen Affekt empfänglich.⁵⁵⁶

gnostisch-dokerischen Lehren. Zur Deutung der Beschneidung Jesu in gnostischen Systemen vgl. van Esbroeck, *Col 2,11*.

⁵⁵² Die Unterscheidung findet sich auch bei Ps.-Tertullian, *haer.* 4, 5 (CCL 2, 1407), der Valentin die Lehre vom geistlichen Körper und vom Durchgang Christi durch Maria wie durch einen Kanal zuschreibt. Vgl. dazu auch Kästli, *Valentinisme italien et valentinisme oriental*. Die Vorstellung der Valentinianer von einem psychischen Leib Christi, der „mit unsagbarer Kunst“ so zubereitet war, dass er sichtbar, betastbar und leidensfähig war, lehnt auch Irenäus, *adv. haer.* 1, 6, 1 (FC 8/1, 162f) ab.

⁵⁵³ Vgl. dazu Origenes, *dial.* 6 (SCh 67, 68): *Ὁὐκ ἂν δὲ ὄλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὄλον ἄνθρωπον ἀνειλήφει*. Und auch noch einmal *comm. in Io.* 32, 18 (GCS 10, Origenes 4, 456).

⁵⁵⁴ Vgl. Strutwolf, *Gnosis als System* 277-279.

⁵⁵⁵ Vgl. dazu z.B. *Cels.* 7, 16 (GCS 17, Origenes 3, 167f); *comm. in Io.* 28, 18 (GCS 10, Origenes 4, 412f) und *dial.* 5 (SCh 67, 66).

⁵⁵⁶ Dementsprechend hat Origenes an anderer Stelle Schwierigkeiten mit einer Schriftstelle wie Joh 13, 21, wo vom Erschütterterwerden „im Geiste“ gesprochen wird; vgl. dazu Strutwolf, *Gnosis als System* 278f. Zur

Darüber hinaus ist sein Schlafen ein Beleg für die vollkommene Menschheit Jesu. In diesem Zusammenhang geht Origenes auch kurz auf die bei den Gnostikern in diesen Fällen angewandte Allegorese ein: Der geistige Sinn der biblischen Erzählungen ist, ihm zufolge, immer nur zusätzlich anzunehmen und nicht anstelle der „leiblichen“ Bedeutung der Erzählungen über Jesus. Dass das aber auch ihm zufolge nicht für alle Schriftstellen gilt, sondern es insbesondere bei der Urgeschichte Ausnahmen gibt, wird noch deutlich werden.

Schließlich wendet sich Origenes noch mit einem Zitat aus Gal 4, 4f gegen die Aussage, Christus sei „durch Maria“ aber nicht „aus Maria“ geboren. Auch diese Argumentation wandte sich gegen gnostische Theologien, die erstere Redeweise wählten, weil sie annahmen, dass Christus nichts von Maria erhalten hat. Sie war demzufolge nur eine Art „Kanal“ für Christus, aber nicht die Mutter eines Menschen.⁵⁵⁷

Woher aber stammte der Vorwurf des Dokerismus gegenüber Origenes, wenn er diese Lehre ausdrücklich abgelehnt hatte? Anscheinend hat man später in der „Trennungschristologie“ des Origenes (s.o. und u.) die Gefahr gesehen, dass in ihr der Logos die Menschheit nur vorübergehend oder nicht wirklich angenommen hat. Dieses Gefühl konnte verstärkt werden durch die Tatsache, dass Origenes in der Christologie ganz „von oben“ denkt. Hinzu kam die Bedeutung der Allegorese in seinen Schriften. Zusammen genommen konnte ihn diese Theologie für manche in die Nähe der Gnostiker rücken.

Wenn dem so ist, besteht auch zwischen dem dritten und vierten Vorwurf kein Widerspruch, wie Pamphilus annahm: Wenn Origenes im dritten Vorwurf nicht Ebionismus bzw. eine Lehre nach Art des Paul von Samosata vorgeworfen wird, sondern die Nähe zu bestimmten gnostischen Vorstellungen, dann sind beide Vorwürfe nur Spielarten ein und derselben Haltung.

origenischen Anthropologie und der Rolle von Seele und Geist vgl. auch *princ.* 2, 8, 4 (396f, Görgemanns/Karpp).

⁵⁵⁷ Vgl. dazu z.B. Tertullian, *car.* 20-21 (CCL 2, 908-912) und Tertullian, *adv. Val.* 27, 1 (CCL 2, 772), wo er von den „Fragen der Präpositionen“ spricht. Vgl. auch Irenäus, *haer.* 7, 2 (FC 8/1, 169), wo Maria mit einem „Kanal“ verglichen wird, und Orbe, *Cristologia gnostica* I, 425-432. Dass Evagrius sich (noch) mit solchen gnostischen Positionen auseinandersetzen muss, wird auch als einer der Gründe für dessen Origenismus, d.h. die Übernahme der in (anti-)gnostischen Kategorien formulierte Christologie des Origenes, angenommen; vgl. Bunge, *Origenismus* 27.

- Zum 5. Vorwurf: Die Einheit Christi und die Seele Christi (*apol.* 115-121)

Der fünfte Vorwurf gegen Origenes lautet, er verkünde zwei „Christoi“⁵⁵⁸, ein göttliches Wort und einen Jesus Christus, der aus Maria geboren sei.

Eine Lehre von zwei (oder mehreren) Christoi ist bekannt als Lehre Marcions und der valentinianischen Gnosis. In letzterer wurde, wie gesagt, unterschieden zwischen dem transzendenten, zur oberen Welt gehörenden („pneumatischen“) Christus und dem sichtbaren, leidensfähigen Jesus, dem „psychischen“ Christus. Irenäus bezeugt die bleibende Unterscheidung des „Christus, der oben ist,“ von Jesus bei den Gnostikern.⁵⁵⁹ Bei der Taufe – so einem anderen Zeugnis zufolge, das wohl die Lehre Valentins wiedergibt – ist der pneumatische Christus auf den psychischen Jesus herabgestiegen und hat ihn dann im Augenblick des Todes wieder verlassen.⁵⁶⁰ Marcion dagegen unterschied (ganz anders) den Christus des Demiurgen, der für die Zukunft erwartet wird und mit dem jüdischen Messias identisch ist, vom Sohn des guten Gottes.⁵⁶¹

Origenes lehnte eine solche Rede von zwei Christoi ausdrücklich ab: Im Rahmen seiner Darlegungen über den heiligen Geist und der damit verbundenen Polemik gegen Marcion und Valentin erwähnt er auch diese Vorstellung als eine häretische.⁵⁶² Pamphilus hat den Abschnitt in *apol.* 66 zitiert. Dass Origenes sich von Valentin und Marcion distanzieren wollte, belegt auch die Darstellung in der Vorrede zu *De principiis*, wo er die Identität des Gekommenen mit dem Logos betont.⁵⁶³

Die Formulierung des Vorwurfes in *apol.* 115 zeigt allerdings auch, dass zumindest der Autor der Apologie ihn nicht so versteht, als werde Origenes genau diese Art von Häresie vorgeworfen. Vielmehr interpretiert er ihn so, als habe man Origenes (auch hier) vorgeworfen, er trenne den göttlichen Logos von dem durch Maria geborenen Jesus Christus.

⁵⁵⁸ Der griechische Ausdruck wird beibehalten, weil die deutsche Form „Christusse“ unmöglich ist.

⁵⁵⁹ Vgl. Irenäus, *haer.* 30, 11-13 (FC 8/1, 345-349).

⁵⁶⁰ Vgl. Clemens von Alexandria, *exc.* 58-61 (GCS 17, Clemens Alexandrinus 3, 126f) und Quispel, *Original Doctrine* 70f. Vgl. auch Irenäus, *haer.* 26, 1 (FC 8/1, 315-317) und Liébaert, *Christologie* 23f.

⁵⁶¹ Vgl. Harnack, *Marcion* 283* und Aland, *Marcion/Marcioniten* 96f.

⁵⁶² Vgl. *princ.* 2, 7, 1 (372-375, Görgemanns/Karpp).

⁵⁶³ Vgl. *princ. praef.* 4 (88f, Görgemanns/Karpp). Zur origenischen Christologie im Allgemeinen vgl. auch Crouzel, *Le Christ Sauveur*.

Deshalb verteidigt er den Origenes auch mit anderen als den oben genannten Texten. Der erste (*apol.* 116) aus dem Jesajakommentar bezieht sich möglicherweise auf Jes 1, 2, wo es (im Text der Septuaginta) heißt: *υιοὺς ἐγέννησα* („Ich habe Söhne geschaffen“). Wohl in diesem Zusammenhang wandte sich Origenes gegen die Vorstellung, es gebe mehrere „echte“ Söhne Gottes: Wie es nur einen Geist gibt, obwohl man auch von den „Geistern“ der Menschen sprechen kann, so gibt es nur einen Christus, obwohl die Schrift (in Ps 105, 15) von mehreren Christoi/Gesalbten spricht. Von dem einen Christus stammen alle anderen „Christoi“ ab; er macht sie zu „Söhnen“ und „Gesalbten“. Und Pamphilus präzisiert im Folgenden, dass dies durch „Teilhabe“ (*participatio*) geschieht. Dieser Ausdruck (*μετοχή, μέθεξις*) war aus der platonischen und stoischen Philosophie bekannt und wurde – in Anknüpfung an 2 Petr 1, 4 – zu einem der zentralen Begriffe der frühchristlichen Theologie, mit dem man die Art der Verwandlung durch Christus beschrieb.⁵⁶⁴ Auch Origenes benutzte ihn häufiger, um das Verhältnis der Christen zu Christus zu beschreiben.⁵⁶⁵

Der folgende Text (*apol.* 118) aus dem Matthäuskommentar betont nun – mit Hilfe von Ausdrücken aus dem Philipperbrief (Phil 2, 6-8) – die Identität dessen, „der vorher war“, mit dem, der die Gestalt eines Sklaven angenommen hat. Auch der Text aus dem Kolosserbriefkommentar (*apol.* 120) betont, dass der Mittler zwischen Gott und den Menschen selbst Fleisch geworden ist.

Dies scheint zu bestätigen, dass Pamphilus den Origenes hier im Grunde noch einmal gegen den Vorwurf verteidigt, er lehre wie Paul von Samosata. Dieser hatte, wie erwähnt, wohl tatsächlich eine Unterscheidung zwischen dem göttlichen Logos und Jesus gelehrt, der zum Christus gesalbt wurde.⁵⁶⁶ Dies aber hat Origenes, wie oben bereits dargelegt, nicht gelehrt. Was bedeutet dieser neue Vorwurf dann wirklich?

Auf die behandelten Texte folgt, nach der Bemerkung, dass mit diesen Zitaten der Vorwurf ausreichend widerlegt sei, ein Abschnitt des Autors, in dem es um die Lehre des Origenes geht, der Erlöser habe auch eine Seele angenommen (*apol.* 121). Er verwundert an dieser

⁵⁶⁴ Vgl. z.B. Normann, *Teilhabe*.

⁵⁶⁵ Vgl. z.B. die grundsätzliche Passage *princ.* 4, 4, 5 (800f, Görgemanns/Karpp). Vgl. aber auch *Cels.* 6, 79 (GCS 3, Origenes 2, 150f), wo ebenfalls Ps 105, 15 kommentiert wird, und *princ.* 2, 6, 6 (368-371, Görgemanns/Karpp), wo Origenes die Salbung der Seele Christi von der unterscheidet, die diejenigen erhalten, die an seinem Wohlgeruch teilhaben.

⁵⁶⁶ Vgl. Zur Lehre des Paul von Samosata vgl. noch einmal, *fr.* 6. 8. 9. 25. 26. 27 (137f. 149-153, Riedmatten). Dass Origenes gegen den Vorwurf, er lehre wie Paul, verteidigt wird, vermuten Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 115 (Anm. 3, S. 191) sowie Williams, *Damnosa haereditas* 153f.

Stelle zunächst, da es weder hier noch an anderer Stelle ausdrücklich um diese Frage geht. Deshalb hat man in der Anfügung des Textes einen Ausdruck persönlicher Verlegenheit des Autors der Apologie angesichts einer Lehre des Origenes gesehen, die seit der Auseinandersetzung um Paul von Samosata suspekt war: Um seinen Irrtum zu vermeiden, hatten die meisten Theologen nach ihm eine „logos-sarx-Theologie“ vertreten, in der der Logos an die Stelle der menschlichen Seele Christi tritt.⁵⁶⁷ Tatsächlich wird die Lehre des Origenes von Pamphilus nicht theologisch gerechtfertigt, sondern nur auf Schrifttexte verwiesen, in denen von der Seele Christi die Rede ist. Man hat aber darin auch die persönliche Ablehnung dieser Lehre durch Eusebius sehen wollen⁵⁶⁸, doch hat dieser sie einerseits in seinen frühen Werken selbst vertreten, und andererseits würde eine Ablehnung der entsprechenden Vorstellung durch Eusebius eher für ihr Verschweigen an dieser Stelle sprechen.⁵⁶⁹

Nun gibt es aber Texte des Origenes bezüglich der Menschwerdung, in denen die Seele Christi eine Rolle spielt und die zumindest später als nicht rechtgläubig angesehen wurden. In ihnen wird gesagt, dass nur die (präexistente) Seele Christi einen Leib angenommen hat. Dazu gehört der Text aus dem 4. Buch von *De principiis*, wo das Schriftwort Phil 2, 6f über die Erniedrigung Christi auf „diese Seele und auf ihre Annahme des Leibes von Maria“ bezogen wird. Zwar wird dies in der Übersetzung des Rufin als Lehre von „einigen“ dargestellt; es war aber wohl Lehre des Origenes selbst.⁵⁷⁰

Der alexandrinische Patriarch Theophilus hat ihm eben dies vorgeworfen: Origenes zufolge habe nicht der Logos einen menschlichen Leib angenommen, sondern nur eine Seele aus dem himmlischen Ort.⁵⁷¹ Dass das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus bei Origenes später als Problem angesehen wurde, belegt auch der oben erwähnte Vorwurf des Justinian, Origenes habe gelehrt, ein Mensch sei Christus geworden.

Nun kann man bezweifeln, dass man schon zu Pamphilus Zeiten die Vorstellung, nur die Seele Christi habe einen menschlichen Leib angenommen, als häretisch empfunden hat.

⁵⁶⁷ Vgl. dazu Grillmeier, *Jesus der Christus* 494-497.

⁵⁶⁸ So Le Boulluec, *Controverses* 227, der auch aufzeigt, welche Rolle diese Lehre in den Auseinandersetzungen um Arius und Evagrius gespielt hat.

⁵⁶⁹ So Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, mit Verweis auf Strutwolf, *Trinitätstheologie und Christologie des Euseb* 278 mit Anm. 13 und 14.

⁵⁷⁰ Vgl. *princ.* 4, 4, 5 (798f, Görgemanns/Karpp) und Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

⁵⁷¹ Vgl. Hieronymus/Theophilus, *epist.* 92, 4 (CSEL 55, 152): ... *quod vivens dei sermo non adsumpserit corpus humanum, et ...quod, qui in forma die aequalis erat deo, non fuerit verbum dei, sed anima de caelesti regione descendens et se de forma aeternae maiestatis evacuans humanum corpus adsumpserit.*

Möglicherweise formulierte Theophilus erst unter Einfluss der apollinaristischen Kontroverse seinen Vorwurf.⁵⁷²

Aber vielleicht ist der Abschnitt über die Seele Christi doch der Schlüssel zu der Frage, wie es zum Vorwurf, Origenes lehre zwei Christoi, gekommen ist bzw. was dieser Vorwurf ursprünglich bedeutete. Denn die Lehre von der (präexistenten) Seele Christi diente bei Origenes gerade dazu, zu zeigen, wie Gottheit und Menschheit in Jesus Christus verbunden sind.⁵⁷³

In *De principiis* formulierte Origenes: „Diese Seelensubstanz nun vermittelt zwischen Gott und dem Fleisch, denn eine Verbindung von Gott und Materie war ohne Vermittlung nicht möglich. So wurde der Gottmensch geboren, wobei jene Substanz in die Mitte trat. Für sie (die Seele) war es ja nicht naturwidrig, einen Körper anzunehmen; und andererseits konnte jene Seele als vernünftige Substanz ihrer Natur nach auch Gott aufnehmen, in welchem sie ... als dem Logos, der Weisheit und der Wahrheit schon ganz aufgegangen war.“⁵⁷⁴

Die Seele Christi ist sozusagen „ein Geist“ mit dem Logos.⁵⁷⁵ Wegen dieser Verbindung kann diese Seele auch Sohn Gottes genannt werden, und es kann auch gesagt werden, dass der Sohn Gottes gestorben sei (vgl. Röm 5, 10) – aber nur „gemäß jener Natur, die zum Tode fähig war“.⁵⁷⁶ D.h.: Nicht die Gottheit selbst hat gelitten und ist gestorben. Dies kann man nur von der dazu fähigen Seele bzw. von Jesus sagen.⁵⁷⁷ So sehr also Origenes die Einigung von göttlichem Logos und menschlicher Seele in Christus betont, so sehr ist sie doch beschrieben als „Verbindung zweier ‚Personen‘“⁵⁷⁸, die trotz aller Nähe unterschieden werden. Dieses „Nebeneinander“ hängt nun mit der Rezeption der valentinianischen Christologie durch Origenes zusammen: Dort war, wie gesagt, von einem pneumatischen und einem psychischen Christus die Rede. Zwar wird die radikale Trennungschristologie der Valentinianer, bei denen die Vereinigung von psychischem und pneumatischem Christus nur eine Episode war, durch

⁵⁷² So Amacker/Junod, Anm. zu *apol.* 115 (Anm. 3, S. 191).

⁵⁷³ Vgl. dazu v.a. Williams, *Soul of Jesus*.

⁵⁷⁴ *princ.* 2, 6, 3 (362f, Görgemanns/Karpp): *Hac ergo substantia animae inter Deum carnemque mediante (non enim possibile erat Dei naturam corpori sine mediatore misceri) nascitur, ut diximus, Deus homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursus anima illa, utpote substantia rationalis, contra naturam habuit capere Deum, in quem, ut superius diximus, velut in verbum et sapientiam et veritatem tota iam cesserat.* Zur Bedeutung der Seele Christi für die Christologie des Origenes vgl. neben Williams, *Soul of Jesus* auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 276-280; Vogt, *Ein Geist sein*.

⁵⁷⁵ Vgl. dazu auch Vogt, *Ein Geist sein*.

⁵⁷⁶ Vgl. *princ.* 2, 6, 3 (364f, Görgemanns/Karpp): *Nam et ‚filius die mortuus esse‘ dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat.*

⁵⁷⁷ Vgl. auch *comm. in Io.* 28, 18 (GCS 10, Origenes 4, 412f). Vgl. auch *Cels.* 7, 16 (GCS 3, Origenes 2, 167f).

⁵⁷⁸ So die Formulierung bei Strutwolf, *Gnosis als System* 285.

die Vorstellung einer „wesenhaften“ Verbindung des Logos mit der Seele Jesu überwunden. Da Origenes die Einheit der Naturen aber nur in „personalen Kategorien“ beschreiben kann, bleibt es bei einer gewissen „Zweiheit“.

Das belegen auch Texte, in denen Origenes das „wahre Wort“ von dem Wort, das Fleisch geworden ist, unterscheidet und (johanneischer Terminologie folgend) zwischen dem Wort „bei Gott“ und dem Wort „bei den Menschen“ differenziert⁵⁷⁹. Zwar begründen diese beiden „Zustände“ des Wortes für ihn keine zwei Wesenheiten. Man kann daher bei ihm nicht von zwei Christoi sprechen. Dennoch ist ihm wohl später aufgrund dieser Differenzierung der Vorwurf gemacht worden, er lehre so – obwohl er diese Vorstellung in ihrer valentinianisch-gnostischen Form ausdrücklich ablehnt.⁵⁸⁰

Auch hier wurde das in dem Moment möglich, als man einerseits nicht mehr sah, dass Origenes Antwort auf gnostische Fragestellungen gegeben hat, und andererseits neue theologische Entwicklungen die von ihm gefundenen, einst rechtgläubigen Lösungen als problematisch erscheinen ließen.⁵⁸¹ Dies war ja auch der Grund, warum die Lehre von der Seele Christi nach Origenes bald aufgegeben wurde.⁵⁸²

Insgesamt kann man also sagen, dass der hier analysierte Abschnitt (*apol.* 121) durchaus passend am Ende des Teiles steht, der sich auf die Vorwürfe gegen die Christologie des Origenes bezieht. Er deutet die (bereits umstrittene) Lösung an, die Origenes zu seiner Zeit für diese Frage gefunden hat, begnügt sich aber, um nicht neue Angriffsflächen zu liefern, mit dem Hinweis auf die heilige Schrift.

Am Ende der ersten fünf Vorwürfe, die sich auf die Christologie beziehen, kann also festgehalten werden: Sie sind nicht nur ein „negativer Beleg für die Fruchtbarkeit des Origenes“ auf diesem Gebiet⁵⁸³, sondern erklären sich m.E. alle aus der Auseinandersetzung

⁵⁷⁹ Vgl. z. B. *comm. in Io.* 2, 6 (GCS 10, Origenes 4, 60): *ἐπει τοιοῦτος ὁ ἐν τῷ ἀνεωρότι οὐρανῷ λόγος. ὁ γὰρ ἐπι γῆς οὐ τοιοῦτος ὁποῖος ὁ ἐν οὐρανῷ ...* und *comm. in Io.* 1, 27 (GCS 10, Origenes 4, 34f).

⁵⁸⁰ So Harl, *Verbe incarnée* 194 und Strutwolf, *Gnosis als System* 272-303, hier bes. 303.

⁵⁸¹ Vgl. noch einmal Williams, *Soul of Jesus* 135-137, der auf die veränderte Kosmologie und Seelenlehre im 3./4. Jh. hinweist, die die Lehre des Origenes als unzulänglich erscheinen lässt.

⁵⁸² Schon bei Methodius, aber auch in den späteren Werken des Eusebius, findet sie sich nicht mehr – obwohl beide ansonsten in der Christologie auf Origenes fußen; vgl. Liebaert, *Christologie* 53f und allgemein Le Boulluec, *Controverses*. Hieronymus wirft später dem Rufin die Lehre von der Seele Jesu vor – allerdings im Zusammenhang mit der Frage nach deren Präexistenz; vgl. *adv. Ruf.* 2, 4 (SCh 303, 106f).

⁵⁸³ So Dechow, *Dogma and Mysticism* 250.

des Origenes mit gnostischen Fragestellungen (und nicht so sehr aus Ähnlichkeiten zur Theologie des Paul von Samosata). Trotz der grundsätzlichen Ablehnung der meisten gnostischen Aussagen, gibt es strukturelle Ähnlichkeiten. Diese wurden mit wachsendem zeitlichem und inhaltlichem Abstand selbst als gnostisch angesehen, so dass man ihm Lehren unterstellt hat, die er z.T. ausdrücklich abgelehnt hat. Schon Pamphilus hat das in einigen Fällen nicht mehr gesehen. Deshalb benannte er auch Widersprüche zwischen den Vorwürfen, die vor diesem Hintergrund bzw. wenn die Vorwürfe richtig verstanden werden, nicht bestehen. Schon zur Zeit des Pamphilus stellte also die Theologie des Origenes ein „verhängnisvolles Erbe“ dar: Er ging auf gnostische Fragestellungen ein und überwand die dort formulierten Probleme in orthodoxem Sinn, und genau das wurde ihm zum Verhängnis.⁵⁸⁴ Das wiederholte sich in gewisser Weise noch einmal, als Rufin den Origenes gegen Vorwürfe verteidigen musste, die durch von Pamphilus herausgestellte Züge in dessen Christologie auch noch belegt zu werden schienen.

Dass sich auch viele der weiteren Vorwürfe aus der „Nähe“ des Origenes zur Gnosis erklären, wird im Folgenden deutlich werden.

- Zum 6. Vorwurf: Die allegorische Schriftauslegung (*apol.* 122-126)

Der sechste Vorwurf gegen Origenes lautet in *apol.* 87, er bestreite die Geschichtlichkeit der Taten der Heiligen. An dieser Stelle in *apol.* 122 heißt es sogar, er verwandle die ganze Schrift in Allegorie. Der Vorwurf bildet sozusagen den Übergang von Vorwürfen, welche die Christologie betreffen, zu solchen, die anthropologische und eschatologische Fragen behandeln.

Die allegorische Auslegung von Texten ist in Alexandria entstanden – und zwar im Zusammenhang der Suche nach einer Lösung für Probleme der Homerexegese: Wenn der Wortsinn einer Aussage unverständlich oder philosophisch-religiös nicht akzeptabel war, suchte man nach einer übertragenen Bedeutung. Diese Methode wurde in Alexandria von jüdischen Autoren (Philo) und auch von den Gnostikern übernommen, die auch die ersten

⁵⁸⁴ So die m.E. richtige These von Strutwolf, *Gnosis als System* 359f.

waren, die Kommentare zu christlichen Schriften verfassten.⁵⁸⁵ Der gnostischen Exegese ging es angesichts der Wertlosigkeit aller Materie immer nur um einen geistigen Sinn der Schrift.

Besonders die Urgeschichte und der Johannes-Prolog wurden von den Gnostikern nach dieser Methode ausgelegt. In diesem Zusammenhang wurde sie auch z.B. von Irenäus grundsätzlich kritisiert.⁵⁸⁶

Mit seiner Widerlegung will Pamphilus zeigen, dass die in den Schriften berichteten Dinge nach Ansicht des Origenes auch wörtlich geschehen sind.⁵⁸⁷ Die ausgewählten Zitate aus *De principiis* und dem Kommentar zum Philemonbrief belegen in der Tat mit Hilfe von Beispielen, dass an vielen Stellen, wo geschichtliche Ereignisse berichtet werden, und wo die Schrift Gebote formuliert, ein wörtliches Verständnis (und Befolgen) notwendig ist.

Pamphilus deutet durch seine Auswahl des Zitates aber nur indirekt an, dass es für Origenes durchaus Schriftstellen gibt, an denen er ein wörtliches Verständnis für unmöglich hält. Die grundlegenden Aussagen des Origenes zur Schriftauslegung im 4. Buch von *De principiis*, die vor und nach dem von ihm ausgewählten Stück stehen, und in denen er auch auf solche Fälle zu sprechen kommt, zitiert er ausdrücklich nicht. Denn dort heißt es zum einen, dass (nur) der Einfältige vom „Fleisch“ der Schrift (so nennt Origenes „die auf der Hand liegende Auffassung“) erbaut werden soll, während der Vollkommene sich aus dem geistlichen Gesetz erbaut.⁵⁸⁸ Zum anderen heißt es dort ausdrücklich, dass es in der Schrift einige Erzählungen gibt, die im leiblichen Sinne gar nicht geschehen sein können – weil ein wörtliches Verstehen unsinnig ist!⁵⁸⁹ Schriftstellen, die im geschichtlichen, wörtlichen Sinne unmöglich und unwahr sind, müssen Origenes zufolge geistlich, „allegorisch“, d.h. im übertragenen Sinne ausgelegt werden.⁵⁹⁰ Erst dann folgt die von Pamphilus zitierte Stelle, dass das nicht bedeutet, (gar) keine biblische Geschichte habe sich tatsächlich zugetragen.

Wie kam es aber zu dem Vorwurf und wie ist er bzw. die Verteidigung durch Pamphilus dagegen angesichts dieser Situation zu bewerten?

⁵⁸⁵ Vgl. Joosen/Waszink, *Allegorese*; Hanson, *Allegory and Event*.

⁵⁸⁶ Vgl. Irenäus, *haer.* 1, 8-9 (FC 8/1, 174-197).

⁵⁸⁷ Dass es für Origenes manchmal zumindest zusätzlich eine geistliche, übertragene Bedeutung gibt, wurde schon in *apol.* 113 deutlich.

⁵⁸⁸ Vgl. *princ.* 4, 2, 4 (708, Görgemanns/Karpp).

⁵⁸⁹ Vgl. *princ.* 4, 2, 9 (728, Görgemanns/Karpp). In *princ.* 4, 3, 1-4 (730-741, Görgemanns/Karpp) nennt Origenes dann zahlreiche Beispiele für solche Schriftstellen.

⁵⁹⁰ Vgl. *princ.* 4, 3, 5 (746f, Görgemanns/Karpp), wo von der „übertragenen“ (*συναλληγορουμένους*) Auslegung des im Wortlaut Unmöglichen die Rede ist.

Auch gegenüber der allegorischen Schriftauslegung des Origenes ist bereits früh, d.h. zu seinen Lebzeiten, Kritik geübt worden. Das zeigt u.a. das Zitat in *apol.* 113, wo schon Origenes selbst das Missverständnis abwehren muss, durch seine Art der Interpretation würde der Literalsinn der Schrift grundsätzlich abgelehnt.

Die literarisch greifbare Kritik am Ende des 3. Jahrhunderts betraf allerdings nicht die allegorische Deutung von historischen Erzählungen, die natürlich auch im wörtlichen Sinne wahr sein können, sondern v.a. Texte der Urgeschichte und der Eschatologie.

Belegt ist einerseits die Kontroverse zwischen Dionysius von Alexandria und dem ägyptischen Bischof Nepos. Die Theologie von dessen Anhängern beruhte wohl auf einer stark wörtlichen Exegese; entsprechend wurde die allegorische Deutung von eschatologischen Schriftstellen der Apokalypse abgelehnt.⁵⁹¹ Von Dionysius und dessen kritischer Haltung gegenüber einer allegorischen Deutung des Paradieses war bereits die Rede.⁵⁹²

Bedeutender ist der bereits erwähnte Streit über die Deutung der Fellröcke in Gen 3, 21, der sich in der Schrift *De resurrectione* des Methodius niedergeschlagen hat.⁵⁹³ Er betraf zwar thematisch die Haltung des Origenes zur Auferstehung (vgl. den 7. Vorwurf); da dabei aber deutlich wird, warum die Allegorese von manchen abgelehnt bzw. warum sie Origenes zum Vorwurf gemacht wurde (und außerdem diese Schriftstelle bei der Antwort auf den 7. Vorwurf keine Rolle spielt), sei sie bereits hier behandelt.

Schon die Gnostiker behaupteten im Rahmen ihrer allegorischen Schriftauslegung: Mit den Fellröcken, die Gott nach dem Sündenfall fertigte, damit Adam und Eva ihre Scham bedecken konnten, sei das wahrnehmbare Fleisch des Menschen gemeint. Damit sei der irdische Mensch, dem zuvor der psychische Mensch eingehaucht worden ist, umkleidet worden.⁵⁹⁴ Diese Deutung war im Rahmen der gnostischen Anthropologie wichtig, weil sie den Glauben belegte, dass der Leib nicht zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen gehört, also auch nicht gerettet werden kann und keiner Aufmerksamkeit bedarf. Die Gnostiker konnten sich dabei aber auch, wie die späteren Verfechter einer allegorischen Auslegung, darauf berufen, dass man von Gott in angemessener Weise wohl nicht als Lederarbeiter sprechen könne.

⁵⁹¹ Vgl. Eusebius, *h. e.* 7, 24f (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 684-700).

⁵⁹² Vgl. oben das zum frühen Streit um Origenes Gesagte.

⁵⁹³ Vgl. dazu insgesamt Beatrice, *Le tuniche di pelle*.

⁵⁹⁴ Vgl. Irenäus, *haer.* 1, 5, 5 (FC 8/1, 160f).

Diese allegorische Erklärung der entsprechenden Schriftstelle wurde von Methodius abgelehnt. Der Grund: Die Auferstehung, um die es in seinem Werk geht, soll ihm zufolge den ursprünglichen Zustand des Menschen vor dem Sündenfall wiederherstellen. Wenn der Mensch in diesem Zustand aber keinen Leib hatte, gibt es auch keine Auferstehung des Leibes. Das aber widerspräche der Schrift. Da aber andererseits das Argument, Gott sei kein Lederarbeiter, überzeugend war, schlägt Methodius eine andere, auch allegorische (!) Auslegung vor: Mit den Fellröcken ist seines Erachtens die Todesverfallenheit gemeint, mit der die menschlichen Leiber nach dem Sündenfall „umkleidet“ wurden.⁵⁹⁵

Origenes lehnte eine solche Auslegung ab: Dann hätte Gott und nicht die Sünde die Todesverfallenheit in den Menschen gebracht! Außerdem wären dann „Fleisch und Bein“, die es ja schon vorher gab (vgl. die Aussage des Adam zu Eva in Gen 2, 23), ursprünglich bzw. von ihrem eigenen Begriff/Wesen (*λόγος*) her unvergänglich – so formuliert es Origenes in einem Textstück, das bei Theodoret von Cyrus erhalten ist.⁵⁹⁶ Das aber will er vom Fleisch nicht sagen.

Dennoch wird an dem dort zitierten Textstück deutlich, dass Origenes sehr wohl die Deutung teilte, mit den Fellröcken seien die irdischen Leiber der Menschen gemeint. Im Paradies haben Leiblichkeit und einzelne Glieder überhaupt keinen Sinn – die ganze Erzählung muss so gedeutet werden, dass man „den im Buchstaben verborgenen Schatz“ findet.⁵⁹⁷ Die Allegorese hebt an dieser Stelle also tatsächlich den wörtlichen Sinn auf – aber nur, weil ein wörtliches Verständnis in unlösbare Widersprüche führen würde. Und sie tut das, ohne – wie von Methodius befürchtet – die kirchliche Lehre von der leiblichen Auferstehung aufzugeben. Nur war die Allegorese des Origenes etwas differenzierter als die seiner Gegner.⁵⁹⁸ Die Kritik des Methodius galt auf der anderen Seite nicht grundsätzlich jeder allegorischen Auslegung – die praktizierte er, der in vielem Origenes-Schüler war, selbst auch.

Umstritten war dann in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die Auslegung der Geschichte über die Totenbeschwörerinnen von En-Dor (1 Sam 28), die Origenes in Palästina

⁵⁹⁵ Vgl. Methodius, *res.* 1, 38, 5; 1, 39, 5; 1, 40, 5 (GCS 27, 281; 283; 285). Vgl. auch Vogt, *Warum* 249.

⁵⁹⁶ Vgl. Theodoret von Cyrus, *qu. XXXIX in Gen.* (PG 80,140C-141A).

⁵⁹⁷ Vgl. ebd. mit der Erläuterung bei Vogt, *Häretikervorwurf* 266f. In *princ.* 4, 3, 1 (730-733, Görgemanns/Karpp) erläutert Origenes noch einmal, warum er die Paradieserzählung nicht wörtlich verstanden wissen will.

⁵⁹⁸ Vgl. dazu das zum Einleitungsbrief des Rufin Gesagte und die Ausführungen zum 7. Vorwurf.

vorgetragen hatte. Allerdings lehnte sein Gegner Eustathius in diesem Falle eine Auslegung ab, die davon ausging, dass sich die Totenbeschwörung tatsächlich ereignet hat. Nur am Rande kam er auf die allegorische Schriftauslegung des Origenes zu sprechen. Dabei kritisierte er v.a. die Deutung des Paradieses als „Mythos“ sowie die allegorische Deutung des Brunnens Abrahams, des Schmucks der Rebekka und des Todes von Lazarus.⁵⁹⁹ Aber auch Eustathius lehnte die Allegorie nicht grundsätzlich ab; vielmehr gab es für ihn dogmatische Gründe, warum gerade diese Auslegungen unmöglich sind.⁶⁰⁰

Grundsätzlich kann man sagen: Der von Epiphanius und Hieronymus erhobene Vorwurf, Origenes deute das Paradies insgesamt allegorisch⁶⁰¹, ist nicht unberechtigt. Dass aber Origenes bei seiner Exegese in gewisser Weise verschiedene Gattungen unterschied und allenfalls bei bestimmten „Mythen“ (und bei einigen anderen, besonderen Stellen) eine nur allegorische Auslegung für möglich hielt, wurde dabei übersehen bzw. verschwiegen. Von daher ist auch der pauschale Vorwurf, Origenes bestreite grundsätzlich, dass die „Taten der Heiligen“ tatsächlich geschehen sind, und er löse die ganze Schrift durch Allegorese auf, unberechtigt. Ihm ging es bei seiner Suche nach dem geistlichen Sinn nicht darum, Glaubensinhalte abzulehnen, sondern um eine Versöhnung von Glauben und gesundem Menschenverstand und auch darum, verschiedene „Gattungen“ von Schrifttexten als solche ernst zu nehmen.

Der Vorwurf der Auflösung der Schrift durch Allegorese konnte m.E. nur aufkommen in Kreisen bzw. bei (einfachen) Gläubigen, denen die gesamte Art dieser Schriftauslegung suspekt erschien. Und solche Kreise konnte es insbesondere dort geben, wo man mit der allegorischen Exegese der Gnostiker schlechte Erfahrungen gemacht hatte. Dabei hatte nur eine „richtige“ allegorische Exegese v.a. der Paradiesgeschichte und des Johannesprologs die Überwindung der gnostischen Auslegung möglich gemacht.⁶⁰²

⁵⁹⁹ Vgl. Eustathius, *engast.* 21, 2-3. 5-6. 8 (172. 174, Simonetti)

⁶⁰⁰ Vgl. zum Ganzen, Trigg, *Eustathius's Attack* und das oben zum Angriff des Eustathius Gesagte.

⁶⁰¹ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 11 (GCS 31, Epiphanius 2, 413); Hieronymus, *c. Ioh.* 7 (CCL 79A, 13f).

⁶⁰² Wie wichtig die allegorische Auslegung v.a. des Alten Testaments war, zeigt noch die Bekehrung Augustins: Erst die Allegorese des Ambrosius macht ihm diesen Teil der Schrift akzeptabel; vgl. Augustinus, *Conf.* 5, 14, 24.

- Zum ersten Teil des 7. Vorwurfs: Die Auferstehung (*apol.* 127-149)

Die Antwort auf den 7. Vorwurf aus *apol.* 87, der die Lehre des Origenes über die Auferstehung und die Bestrafung der Sünder betrifft, ist zweigeteilt. Wie angedeutet handelte es sich hier ursprünglich wohl auch um zwei getrennte Vorwürfe, die in der Liste verbunden wurden, weil Origenes in *De principiis* 2, 10, 1-4 die Auferstehung und die Bestrafung der Sünder gemeinsam behandelt hatte. In *apol.* 127 wird als Vorwurf formuliert, Origenes leugne die künftige Auferstehung der Toten. Dass dieser Vorwurf für Pamphilus der „schwerste“ ist, macht auch die Länge des entsprechenden Abschnitts mit zehn Zitaten aus den Werken des Origenes deutlich.

Die christliche Lehre von der Auferstehung des Leibes bzw. des Fleisches wurde in der griechischen Welt als unvernünftig, wenn nicht sogar als anstößig empfunden und entsprechend angegriffen. Den christlichen Apologeten gelang es erst im Laufe der Zeit, die Vorstellung mit Hilfe der Schöpfungslehre zu begründen, indem sie auf die Macht Gottes, aus dem Nichts zu schaffen, verwiesen und darlegten, dass in der Schöpfung auch bereits der Wille Gottes zur Vollendung des Menschen grundgelegt ist.⁶⁰³

Origenes bemühte sich in seinem Werk ebenfalls darum, die Botschaft von der leiblichen Auferstehung zu verteidigen und ihre Möglichkeit aufzuweisen. Dabei wandte er sich zugleich gegen seiner Meinung nach zu naive, zu „materialistische“ Vorstellungen von Auferstehung. Der Vorwurf, er leugne die Auferstehung, hängt tatsächlich mit dieser Situation zusammen, dass die Abwehr falscher Vorstellungen von manchen anscheinend als Leugnung der Sache selbst verstanden wurde. Die Tatsache, dass Pamphilus an dieser Stelle noch einmal die Gegner erwähnt, die sogar Schriften gegen Origenes verfasst haben, spricht dafür, dass hier zumindest unter anderem Methodius gemeint ist, der Origenes eine falsche Lehre bezüglich des Auferstehungsleibes vorgeworfen hatte.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Vgl. dazu Schneider, *Entfaltung der christlichen Lehre von der Auferstehung*, bes. 264-267 und Fiedrowicz, *Apologie im frühen Christentum* 269-271. Zur Auseinandersetzung des Origenes mit dem Angriff des Celsus gerade auf diese Lehre vgl. Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body*.

⁶⁰⁴ Dechow, *Origen and Corporeality* 515-517 verweist darauf, dass Methodius wohl auf den seiner Meinung nach zu intensiven Gebrauch der Philosophie zur Verteidigung der christlichen Hoffnung reagiert, und Origenes nicht von Philosophen, sondern nur von seiner Kirche angegriffen wurde, weil er „zu philosophisch“ argumentiert hatte.

Tatsächlich sagte man in den sonst erhaltenen Texten nicht, Origenes leugne die Auferstehung generell, sondern „mache sie mangelhaft“, indem er sie mal behauptete, mal leugne und mal von einer teilweisen Auferstehung spreche.⁶⁰⁵ Hieronymus warf dann Rufin und Johannes von Jerusalem vor, sie würden zwar eine Auferstehung des Leibes bekennen, damit aber die des Fleisches, das sie vom Leib unterschieden, leugnen.⁶⁰⁶ Von daher stellt der von Pamphilus genannte Vorwurf eine Vergrößerung der literarisch greifbaren Vorwürfe dar, die sich auf die Leiblichkeit der Auferstehung beziehen. Diese Vergrößerung stellt ihn in die Nähe der schon von Paulus in 1 Kor 15 angegriffenen Leute, die sagen, eine Auferstehung gebe es überhaupt nicht.

Gegen diesen Vorwurf verteidigt Pamphilus den Origenes mit insgesamt zehn Ausschnitten aus seinen Werken. Das erste Zitat (*apol.* 128) stammt aus dem ersten Buch seiner (verlorenen) Schrift über die Auferstehung. Darin wird tatsächlich ausdrücklich eine „Belohnung“ des Leibes nach dem Tod behauptet und begründet, dass es vernunftwidrig und ungerecht wäre, wenn nur die Seele den Siegespreis erhielte, da sie nicht allein „gekämpft“ hat – sei es im Erdulden von Qual und Martyrium, sei es im Bemühen um Enthaltbarkeit.

Die nächsten drei Texte (*apol.* 130, 132, 134) stammen aus dem zweiten Buch über die Auferstehung. Im ersten (*apol.* 130) wendet sich Origenes laut Pamphilus ausdrücklich an Heiden und versucht zu beschreiben, wie Auferstehung vorgestellt werden kann und wie nicht: Auferstehung meint, dass es nach „Auflösung der Welt“ dieselben Menschen geben wird, dass sie sich aber nicht im selben Zustand befinden werden. Erhalten und unverändert bleibt die *ratio*, die den Menschen zusammenhält. Gemeint ist natürlich der *λόγος* im Sinne der Philosophie, jener „Erbfaktor“⁶⁰⁷, der zur Keimzelle auch eines neuen Leibes werden kann.

Origenes belegt diese philosophische Theorie mit dem Schriftwort aus 1 Kor 15, 35-38, wo es um die Gestalt des Auferstehungsleibes geht.⁶⁰⁸ Dabei scheint er einen Unterschied zwischen der Auferstehung Jesu, der „mit demselben Leib auferstanden ist, den er aus Maria

⁶⁰⁵ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 10 (GCS 31, Epiphanius 2, 412f).

⁶⁰⁶ Vgl. Hieronymus, *c. Ioh.* 23-36; bes. 27 (CCL 79A, 37-71; 48): *Haec est omnis causa quod in expositione fidei tuae, ad decipiendas aures ignorantium, novies corpus et nec semel carnem nominas, dum homines putant te carnes in corporibus confiteri et idem carnem esse quod corpus ...* Dorival, *Résurrection* hält dies für den eigentlichen Vorwurf auch schon z.Zt. des Pamphilus, weil er mit Nautin die Apologie mit der anonymen des Photius identifiziert. Den Widerspruch zwischen Texten, die scheinbar die Auferstehung des Fleisches leugnen und solchen, die sie bekennen, erklärt er mit verschiedenen Begriffen von Fleisch bei Origenes (308-312).

⁶⁰⁷ So die Übersetzung von Vogt (BGL 18, 271).

⁶⁰⁸ Zur heutigen Exegese des Abschnittes vgl. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* 266-314.

angenommen hat“, und der Auferstehung der Gläubigen zu sehen.⁶⁰⁹ Auf letztere wendet er das Gleichnis vom Samenkorn folgendermaßen an: Wie der *λόγος* des Getreidekorns dafür sorgt, dass aus ihm etwas Neues entsteht (Halm und Ähre), so sorgt der *λόγος* des Menschen dafür, dass er nach der Auferstehung in neuer Gestalt existiert. Methodius konnte aus dem gleichen Text ganz andere Schlussfolgerungen ziehen: Weil das Korn in der Ähre „in die alte Gestalt“ gelangt, muss auch der Auferstehungsleib mit dem irdischen identisch sein.⁶¹⁰

Die Ausführungen dieses Arguments entsprechen der Lehre, die Origenes in *De principiis* vorträgt: Auch dort setzt Origenes sich von einer „materialistischen“ Auffassung des Auferstehungsglaubens ab. Er beruft sich vielmehr auf den paulinischen Begriff des „geistigen Körpers“ (1 Kor 15, 44) und legt dar, dass auch nach dem Zerfall des „natürlichen Körpers“ die gestaltende Kraft (*ratio* / *λόγος*), die die körperliche Substanz zusammenhält, in der Lage ist, einen neuen Leib in anderer Gestalt zu schaffen.⁶¹¹

Wie allerdings dieser Leib genauer beschaffen ist, wird hier nicht diskutiert – obwohl in *De resurrectione* noch ein Abschnitt zu dieser Thematik folgte, der bei Methodius erhalten ist. Er lautet: „So werde auch unser Leib zu jener Zeit von der vorliegenden Materie Substanz gewinnen, indem er einen geistlichen Leib empfängt, aber nicht schwer und hart wie dieser irdische ist von Fleisch und Bein, sondern zart und wie von Luft; denn ein solcher ist der geistige.“⁶¹² Ob dieser Abschnitt von Pamphilus von Anfang an nicht zitiert worden ist oder später von Rufin weggelassen wurde⁶¹³, ist unklar. Da aber dieser Satz auch so verstanden werden kann, als sei der geistige Leib ein neuer Leib – so ein Vorwurf des Methodius (s.u.) –, könnte auch schon Pamphilus den Satz bewusst ausgelassen haben.

Dass Origenes grundsätzlich an eine Auferstehung des Leibes geglaubt hat und dass auch der neue Leib auf eine bestimmte Weise mit dem alten „identisch“ ist (da ja der *λόγος* sein eigentliches Gestaltungsprinzip ist), belegt Pamphilus mit dem nächsten (*apol.* 132) und übernächsten (*apol.* 134) Zitat. In letzterem greift Origenes ähnlich wie die Apologeten vor ihm die Einwände gegen die Lehre von der Auferstehung auf, die so etwas für unmöglich hielten mit Hinweis auf Menschen, die von Tieren gefressen wurden, etc.⁶¹⁴ Diesbezüglich

⁶⁰⁹ Vgl. dazu auch Studer, *Resurrection* 236-242.

⁶¹⁰ Vgl. Mees, *Paulus, Origenes und Methodius* 111 mit Verweis auf *res.* 3, 10, 1-5 (GCS 27, 404-406)

⁶¹¹ Vgl. *princ.* 2, 10, 3 (424-427, Görgemanns/Karpp). Vgl. dazu auch Watson, *Souls and bodies* 184f.

⁶¹² Methodius, *res.* 3, 10, 2 (GCS 27, 404f).

⁶¹³ Für letzteres plädiert Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 317.

⁶¹⁴ Vgl. z.B. Athenagoras, *res.* 3, 3-4, 4 (94-99, Schoedel).

belegt für Origenes die Schrift, dass alle Teile der Welt die Verstorbenen herausgeben werden.

Dann führt Origenes allerdings aus, dass die Gestalt des Auferstehungsleibes sich nach der Lebensweise des Menschen richten wird: Je vollkommener man gelebt habe, desto vollkommener werde auch der Auferstehungsleib sein und umgekehrt. Das entspricht der Überzeugung, dass die Körper immer um so „dichter“ sind, je weiter sich die Seelen, die sie bewohnen, von ihrem göttlichen Ursprung entfernt haben bzw. noch entfernt sind. Wegen dieser Aussage wirft Methodius dem Origenes vor, er lehre, die Verwandlung bei der Auferstehung betreffe nur die Heiligen.⁶¹⁵

Das nächste Zitat (*apol.* 137) stammt nun nicht mehr aus *De resurrectione*, sondern aus dem Jesajakommentar. Dort scheint Origenes diskutiert zu haben, ob alle oder nur einige auferstehen werden. Nachdem er sich für die erste Möglichkeit als bessere entschieden hat, unterscheidet er nicht nur die Orte, an die Gerechte und Übeltäter gelangen, sondern auch die Art ihrer Auferstehung: Das Schriftwort von der ersten und zweiten Auferstehung (Offb 20, 6) versteht er nicht (wie die spätere Eschatologie) in zeitlichem Sinne, sondern als zwei verschiedenen Arten derselben. Während bei den Gerechten im Rahmen der „ersten Auferstehung“ der armselige Leib in einen geistigen Leib verwandelt wird, entspricht die Auferstehung der Übeltäter ihrem Lebenswandel. Schließlich kommt Origenes auch hier noch einmal auf die Frage zurück, was mit den Verstorbenen ist, die nicht begraben werden konnten, weil sie auf dem Meer oder in einer Wüste gestorben sind.

Im folgenden Text aus dem gleichen Buch (*apol.* 139) stellt er mit Bezug auf 1 Kor 15, 41f. 44 klar, dass die Aussagen dort nur für den Leib gelten: Da die Seele nicht in Verweslichkeit und Schwachheit gesät ist, bedarf sie auch keiner Verwandlung.

Dann aber bietet Pamphilus auch ein Zitat aus dem Kommentar zu Ps 1, 5 (*apol.* 141), das schon Methodius in *De resurrectione* auf- und angegriffen hatte und das auch Teil des ausführlichen Zitates aus diesem Werk bei Epiphanius ist.⁶¹⁶ Der Vergleich eines Origenes-Textes, den Epiphanius einmal direkt aus dessen Werk und einmal nach Methodius zitiert,

⁶¹⁵ Vgl. Methodius, *res.* 3, 11 (GCS 27, 407), wo er darauf zu sprechen kommt, wie, Origenes zufolge „... die Leiber der Heiligen in eine andere wunderbare Gestalt auferstehend, verwandelt werden, aber die der Sünder nicht ...“

⁶¹⁶ Vgl. Methodius, *res.* 1, 22 (GCS 27, 244-246) und Epiphanius, *haer.* 64, 14, 6-9 (GCS 31, Epiphanius 2, 423f).

zeigt, dass Methodius Origenes zwar nicht wörtlich, aber doch vom Gedankengang her korrekt wiedergegeben hat.⁶¹⁷ Das Textstück bezieht sich auf den Psalmvers „Deshalb werden die Gottlosen nicht auferstehen zum Gericht“ und behandelt erneut die Frage nach der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes.

Origenes legt dar: Das „Wesen“ des Menschen bleibt im Leben trotz aller Veränderungen erhalten. So ist es seines Erachtens auch nach dem Tod: Diese „Wesensgestalt“ (Origenes benutzt hier den griech. Ausdruck *εἶδος* im philosophischen Sinne; Rufin übersetzt mit *species*), und nicht die Materie bleibt erhalten, aber der Leib wird durch vielfache Veränderung besser und herrlicher gemacht und dem neuen Aufenthaltsort angepasst. In der hier vorliegenden Fassung wird allerdings die Aussage des Origenes, dass man dort geistliche Leiber benutzen muss⁶¹⁸, vermieden. Diese Veränderung dürfte auf Rufin zurückgehen, der befürchtet haben dürfte, dass diese Formulierung den Vorwurf stützen könnte, Origenes bestreite die Identität von irdischem und geistigem Leib.⁶¹⁹

Das entspräche jedenfalls dem Vorwurf, den Methodius (in Person des Eubulios) dem Origenes gemacht hatte: Ihm zufolge lehnte dieser mit seiner Lehre die Auferstehung des irdischen Körpers ab. Der *εἶδος σωματικόν*, der Origenes zufolge aufersteht, ist für Methodius nämlich nicht die „Wesensgestalt“, sondern nur (wie in der Alltagssprache) die (äußere) Gestalt des Menschen. Diese kann, da sie veränderlich ist, für Methodius nicht auferstehen. Sie vergeht mit dem Fleisch. Wenn aber (nur) die äußere Gestalt in einem (neuen) geistigen Leib wiederhergestellt wird, dann hat dieser nur eine Ähnlichkeit mit dem früheren Leib, ist hingegen nicht mit ihm identisch.⁶²⁰ Darum aber ging es Methodius, der sich wie viele seiner Zeitgenossen noch gegen eine (gnostische) Spiritualisierung der Auferstehung wandte. Den Gedankengang des Origenes hat er jedoch nicht verstanden.⁶²¹

Worum es Origenes ging, zeigt dieser noch einmal mit seinem Hinweis auf die Verklärung Jesu, die für ihn eine „Vorform“ der Auferstehung war: Das Wesen der Verklärten bleibt

⁶¹⁷ Vgl. Crouzel, *Critiques* 683f.

⁶¹⁸ So der Text laut Methodius, *res.* 1, 22, 5 (GCS 27, 246) bzw. Epiphanius, *haer.* 64, 14, 8 (GCS 31, Epiphanius 2, 424): *οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἕσθθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς.*

⁶¹⁹ Vgl. dazu auch Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 315-318, die darauf hinweist, dass dies für Gegner ein Anlass sein konnte, Origenes die Leugnung der Auferstehung vorzuwerfen. Zumindest ist es ihrer Ansicht nach ein Punkt, der noch der Klärung bedurfte.

⁶²⁰ Vgl. Methodius, *res.* 3, 6 (GCS 27, 397).

⁶²¹ Vgl. dazu Crouzel, *Critiques* 711-714. Vgl. zum Ganzen auch Vitores, *Identidad* 99f. und abschließend 245-248.

erhalten, auch wenn die äußere Gestalt, der Körper, verklärt und herrlicher gemacht werden wird.⁶²²

Pamphilus verstärkt seine Argumentation im Folgenden noch, indem er zwei Abschnitte aus der Auslegung von Ps 15, 9 zitiert (*apol.* 143. 145), wo es um den Vers geht „Auch mein Fleisch wird ruhen in Hoffnung“.⁶²³ Dort führt Origenes aus, dass Christus das Fleisch mitnahm in den Himmel. Gegen gnostische Vorstellungen, denen zufolge der himmlische Christus bei seiner Rückkehr nach „oben“ das Fleisch zurückließ, betont er hier die bleibende Verbindung.⁶²⁴ Dabei war das Bild von der Auffahrt des Erlösers auch in der gnostischen Theologie sehr wichtig: Dadurch wurde für die Nachfolger der Weg gebahnt, denn bis dahin versuchten die Dämonen den Aufstieg der Seele zu verhindern.⁶²⁵ Die Auffahrt Christi und die Verwunderung der himmlischen Mächte schilderte Origenes häufiger und verband sie ebenfalls mit Jes 63, 1⁶²⁶; originell ist dabei die Verbindung der roten Gewänder mit den Wunden Christi⁶²⁷.

Ebenfalls um die Auffahrt Christi in den Himmel geht es im letzten Text zu diesem Komplex (*apol.* 148), der Ps 19, 5, „In die Sonne hat er sein Zelt gestellt“, kommentiert. Da schon im Neuen Testament der Körper mehrfach „Zelt“ genannt wird (vgl. 2 Kor 5, 1. 4; 2 Petr 1, 13) konnte der Vers auch auf Christus und seinen Leib bezogen werden.⁶²⁸ Ein wörtliches Verständnis kann dann so aussehen, dass man annimmt, Christus habe seinen Leib, sein Fleisch nur bis zur Sonne mitgenommen und sei ab dann ohne Leib gewesen. Tatsächlich scheint man diese Auslegung dem Origenes unterstellt zu haben, wie *apol.* 149 zeigt. Dann richtet sich der gesamte Abschnitt auch nicht bzw. nicht nur gegen Methodius, bei dem sich dieser Vorwurf nicht findet.

⁶²² Zur Deutung der Verklärung bei Origenes vgl. *comm. in Mt.* 12, 36-39 (GCS 40, Origenes 10, 151-156, Klostermann) und *Cels.* 6, 77 (GCS 3, Origenes 2, 146-149).

⁶²³ Amacker/Junod, Anm. Zur Stelle, halten hier einen Eingriff des Rufin nicht für ausgeschlossen, weil es zu seiner Zeit ja ausdrücklich um das Verhältnis von Leib und Fleisch geht (s.o.), weisen aber auch darauf hin, dass die Frage schon zu Zeiten des Methodius umstritten war.

⁶²⁴ Vgl. dazu auch *comm. in Io.* 6, 56-57 (GCS 10, Origenes 4, 164-166) und *comm. in Mt.* 16, 19 (GCS 40, Origenes 10, 539), wo die Himmelfahrt mit dem Einzug in Jerusalem in Beziehung gesetzt wird: Wie damals der Esel als Tragtier diente, dient nun der Leib als „Vehikel“ der Seele; vgl. dazu auch Crouzel, *Doctrine origénienne* 257-261.

⁶²⁵ Vgl. zu gnostischen Vorstellungen auch Strutwolf, *Gnosis als System* 283. Bei Origenes vgl. z.B. *Cels.* 7, 3 (GCS 3, Origenes 2, 154f).

⁶²⁶ Vgl. z.B. *comm. in Io.* 6, 56 (GCS 10, Origenes 4, 164f).

⁶²⁷ vgl. Amacker/Junod, Anm. Zur Stelle.

⁶²⁸ Einen Überblick über die Auslegung des Verses in diesem Sinne gibt Gounelle, „*Il a placé sa tente dans le soleil*“.

Tatsächlich hat diese Auslegung wohl Hermogenes vertreten, für den das Zelt den physischen Leib Christi meinte.⁶²⁹ Origenes hielt aber ein wörtliches Verstehen hier für unmöglich, sondern forderte eine allegorische Auslegung. Seine persönliche Auslegung war die, dass mit dem Zelt die Kirche gemeint ist, die in der Sonne der Gerechtigkeit errichtet wurde.⁶³⁰

Der letzte Abschnitt (*apol.* 149) stammt von Pamphilus und kommt in diesem Zusammenhang noch einmal auf die Unterscheidung im Werk des Origenes zwischen eigenen und abgelehnten Meinungen zu sprechen: Hier ist deutlich, dass Origenes die ihm vorgeworfene Meinung nur zitiert um sie zu widerlegen. Der letzte Satz des Abschnittes könnte dabei von Rufin stammen, da er ausdrücklich noch einmal auf den im Vorwort erwähnten Vorwurf gegen ihn, Rufin (und Johannes), eingeht, er bekenne die Auferstehung des Leibes, bestreite aber die des Fleisches.⁶³¹ Für Rufin verband Origenes an der letzten Stelle ausdrücklich das Fleisch des Wortes Gottes mit Gott dem Wort im Himmel.⁶³²

Wie ist nun der Vorwurf, Origenes leugne die Auferstehung bzw. mache sie mangelhaft, zu bewerten?

Wie die zitierten Texte belegen, leugnete Origenes keineswegs grundsätzlich eine Auferstehung. Auch unterschied er nicht zwischen einer Auferstehung des Leibes und des Fleisches. Das gilt, auch wenn Pamphilus hier die grundlegenden Ausführungen des Origenes in *De principiis* nicht zitiert.⁶³³ Allerdings trug Origenes hier eine differenzierte Sicht vor, die trotz der grundsätzlichen Identität von irdischem und geistlichem Leib auch deren Unterschiedlichkeit bzw. Veränderung betonte. Diese differenzierte Sicht aber wurde schon bald nicht mehr verstanden.⁶³⁴ Dies gilt erst recht für das 4. Jahrhundert: Da z.B. für

⁶²⁹ Vgl. Clemens von Alexandria, *ecl.* 56, 2 (GCS 17, Clemens Alexandrinus 3, 152f). Vgl. Zum Ganzen auch Gounelle, „*Il a placé sa tente dans le soleil*“ 202-207.

⁶³⁰ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, wundern sich, dass Origenes diese Interpretation vorträgt, ohne sie näher zu begründen und halten es für möglich, dass Rufin den Gedankengang hier verkürzt hat, der ursprünglich zunächst das Zelt mit dem Leib in Verbindung bringt und dann den Leib (Christi) mit der Kirche identifiziert.

⁶³¹ Vgl. *apol.* praef. Ruf. 4. Aus diesem Grunde erscheint es auch möglich, dass Rufin im gesamten vorangegangenen Abschnitt an einigen Stellen das originale Wort *corpus* durch *caro* ersetzt hat; vgl. Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 316.

⁶³² Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 252 nehmen gegen die handschriftliche Überlieferung an, dass es hier eigentlich heißen muss, „dass er das Wort Gottes mit Gott im Himmel verbindet“, da die Formulierung *Verbo Deo* in mehrfacher Hinsicht ungewöhnlich ist. M.E. geht es hier aber gerade um die bleibende Verbindung des Logos mit seinem Fleisch; von daher ist zumindest der Sinn durch die überlieferte Fassung richtig wiedergegeben.

⁶³³ Die entscheidende Passage ist *princ.* 2, 10,1-3 (418-427, Görgemanns/Karpp). vgl. dazu auch Junod, *L'Apologie pour Origène par Pamphile et Eusèbe* 524f.

⁶³⁴ So Daley, *Eschatologie* 135: Ende des 3. Jh. haben „weder die Freunde noch die Feinde des Origenes mehr als ein paar oberflächliche Merkmale seiner Hoffnung auf das künftige Heil verstanden“.

Epiphanius das Fleisch immer dasselbe war, während Origenes sozusagen eine „Entwicklung“ des Fleisches annahm, musste Epiphanius die origenische Vorstellung von Auferstehung für „mangelhaft“ halten.⁶³⁵ Dass es in dieser Zeit auch einem Verteidiger des Origenes wie Rufin schwer fiel, die differenzierte Sicht gegen die Vereinfacher vom Schlage des Epiphanius durchzuhalten, zeigt dessen Vorwort zur Übersetzung der Apologie (s.o.).

Zur differenzierten Position des Origenes gehört aber auch die Diskussion der Frage, ob die Menschen ganz am Ende der Welt immer noch körperlich existieren. Auch wenn dies in der Apologie nicht ausdrücklich thematisiert wird, bildet dies doch zumindest im 4. Jahrhundert den Hintergrund für die Auseinandersetzung. Origenes nahm gewissermaßen eine Entwicklung auch des auferstandenen Leibes an:

In einem anderen Kapitel von *De principiis* über die Auferstehung beschrieb Origenes den Auferstehungsleib als „feineren und reineren Körper“ und hielt es für möglich, dass in einem Prozess, in dem die Seele für die göttliche Gnade immer mehr aufnahmefähig wird, „die materielle Natur allmählich verschwindet“⁶³⁶. Wenn das Zitat durch Hieronymus richtig wiedergegeben ist (wofür der Gedankengang an dieser Stelle spricht), dann werden die Menschen, Origenes zufolge, „vielleicht dereinst ohne Körper weiterleben“.⁶³⁷ Auch an anderen Stellen versuchte Rufin, diese von Origenes zumindest diskutierte Möglichkeit auszuschließen.⁶³⁸

Das lag für Origenes auch deshalb nahe, weil für die (platonische) Philosophie die Seele eigentlich nur ohne Körper vorstellbar ist und die Materie nicht unvergänglich werden kann.⁶³⁹

⁶³⁵ Vgl. dazu Dechow, *Dogma and Mysticism* 349-390, bes. 355.

⁶³⁶ Vgl. *princ.* 2, 3, 3 (306 Görgemanns/Karpp).

⁶³⁷ Vgl. *princ.* 2, 3, 3 (308 Görgemanns/Karpp) = Hieronymus, *epist.* 124, 5 (CSEL 56, 102): *forsitan sine corporibus vivemus*.

⁶³⁸ In *princ.* 2, 11, 7 (456f, Görgemanns/Karpp) gibt wohl der von Hieronymus überlieferte Text (*epist.* 124,7 [CSEL 56, 105]) den Gedanken richtig wieder: *Cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus...* In *princ.* 1,6,4 hatte Origenes wohl (laut Hieronymus, *epist.* 124,4 [CSEL 56, 99]) die Körperlosigkeit und die ätherische Leiblichkeit der Seelen im Endzustand als gleichberechtigte Möglichkeit dargestellt; ähnlich *princ.* 2,3,7 und 3,6,4-9 (324-327; 652-667, Görgemanns/Karpp). Vgl. zum Ganzen auch Strutwolf, *Gnosis als System* 323-353.

⁶³⁹ Vgl. dazu *comm. in Io.* 13, 61 (GCS 10, Origenes 4, 293f). Vgl. auch Strutwolf, *Gnosis als System* 339-356, der ausführlich begründet, warum Origenes, trotz des Offenlassens dieser Frage, wohl eher von der Körperlosigkeit des Endzustandes überzeugt ist. Auch Kettler, *Der ursprüngliche Sinn* 23-31, Bostock, *Quality and Corporeity* sowie Jacobsen, *Human Body* halten die These vom körperlosen Endzustand für die Meinung des Origenes, weil in seinem System der Endzustand dem Anfang entsprechen muss. Ich bin geneigt, ihnen zuzustimmen. Allerdings gibt es auch gewichtige Gegenargumente: Hennessey, *Philosophical Issue*, bes. 373 weist darauf hin, dass „unkörperlich“ bei Origenes auch einfach „ohne irdischen Körper“ bedeuten kann (vgl.

Die schillernde Haltung des Origenes bzw. die für ihn nicht nachvollziehbare Vorstellung einer Entwicklung des Auferstehungsleibes ist wohl auch der Grund für die Unsicherheit des Epiphanius, der die Auferstehung durch Origenes mal bekannt und mal geleugnet sieht.⁶⁴⁰ Ihm (und anderen „schlichten“ Theologen) ging es im 4. Jahrhundert darum, v.a. gegen spiritualistische Tendenzen bei intellektuellen Mönchen die „einfache“ Botschaft von der Auferstehung zu verteidigen: Einige der „Origenisten“ aus dem Kreis um Evagrius interpretierten den Origenes zu seiner Zeit wohl ganz in dem Sinne, als lehre er die grundsätzliche Körperlosigkeit der Auferstehung.⁶⁴¹ Auch für Hieronymus war die Lehre des Origenes freilich nicht akzeptabel. Sie widersprach seiner Meinung nach dem kirchlichen Glauben.⁶⁴²

Eine Stelle bei Hieronymus gibt aber m.E. auch einen Hinweis darauf, warum die Lehre des Origenes schon zu Zeiten des Pamphilus angegriffen wurde – zu einer Zeit also, als die Frage der endzeitlichen Körperlosigkeit noch nicht ausdrücklich diskutiert wurde. Hieronymus warf dem Rufin in seiner Streitschrift gegen ihn vor, er habe bei seiner Übersetzung der Apologie eine Stelle ausgelassen, an der Origenes die These vertreten habe, nach der Auferstehung seien die Seelen von Engeln, Dämonen, Menschen gleich.⁶⁴³

Dies zeigt, dass die Lehre von der Auferstehung bei Origenes im Zusammenhang mit der Lehre von der „Wiederherstellung“ zu sehen ist. Diese Vorstellung vom kosmischen Drama, in dem es um Fall und Wiederherstellung geht, ist aber typisch gnostisch. Tatsächlich lassen sich trotz der grundsätzlichen Ablehnung durch Origenes Bezüge seiner Auferstehungslehre zu gnostischen Vorstellungen nachweisen: So entspricht die Körperlosigkeit der Seelen im

z.B. *princ.* 1 praef. 8 [94-97, Görgemanns/Karpp]) und mehrfach ausdrücklich nur der Trinität eine unkörperliche Existenz zugeschrieben wird. Vgl. auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 274f mit Anm. 144. Crouzel, *Doctrine origénienne* 261-265 verweist darauf, dass Methodius, der den originalen Text von „Peri Archon“ gelesen hat, diese für ihn doch sicher falsche Lehre nicht erwähnt, und dass Origenes „unkörperlich“ oft auch im moralischen Sinne versteht. Er plädiert deshalb auch dafür, die Aussage des Origenes, dass Genaueres darüber nur Gott allein weiß, für die eigentliche Antwort des Origenes zu halten.

⁶⁴⁰ Vgl. noch einmal Epiphanius, *haer.* 64, 4, 10 (GCS 31, Epiphanius 2, 412f).

⁶⁴¹ Vgl. dazu Crouzel, *Origène* 232; Guillaumont, *Kephalaia Gnostica* 116. Der oben erwähnte ägyptische Synodalbrief von 401 gegen Origenes (Hieronymus/Theophilus, *epist.* 92, 2 [CSEL 55, 149]) ist das einzige Zeugnis dafür, dass man die Idee einer „Weiterentwicklung“ des Auferstehungsleibes zumindest wahrgenommen hat.

⁶⁴² Zu den Vorwürfen des Hieronymus vgl. das oben zum Streit um Origenes Gesagte.

⁶⁴³ Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 140f): ... *in restitutione omnium aequales et angelos et daemones et homines fore ...*

Endzustand der valentinianischen Lehre und auch die Logik der notwendigen Rückkehr aller Wesen in den Anfangszustand findet sich dort.⁶⁴⁴

Von daher scheint mir im Hintergrund auch dieses Vorwurfes letztlich die Ablehnung einer strukturell gnostischen Konzeption christlicher Theologie zu stehen. Nur so kann es ja auch zu der paradoxen Situation kommen, dass Origenes z.B. von Methodius trotz seiner ausdrücklichen Ablehnung gnostischer Lehren, mit diesen „in einen Topf geworfen“ wurde.⁶⁴⁵

Wie sich zeigen wird, sind auch die letzten Vorwürfe von hierher verständlich. Insbesondere der unmittelbar folgende Vorwurf, der in der Liste von *apol.* 87 mit dem zuletzt behandelten zusammengefasst ist, gehört inhaltlich m.E. genau in den Zusammenhang der „Wiederherstellung“.

- Zum zweiten Teil des 7. Vorwurfs: Die Bestrafung der Sünder (*apol.* 150-158)

Der zweite Teil des siebten Vorwurfs gegen Origenes lautet, er leugne, dass den Sündern Strafen auferlegt werden. Die traditionelle Lehre diesbezüglich wurde von Origenes mehrfach vorgetragen: Die Seele wird entweder das Erbteil des ewigen Lebens und der Seligkeit erlangen oder sie wird der ewigen Feuerstrafe verfallen⁶⁴⁶; zur Zeit des Gerichtes soll den Sündern ewiges Feuer (Mt 25, 41), die Finsternis draußen (Mt 8, 12), ein Feuerofen (Mt 13, 42) bereitet sein⁶⁴⁷. Bei seiner Verteidigung gegen den Vorwurf beruft sich Pamphilus jedoch nicht auf diese Stellen, sondern trägt Gedanken vor, in denen es v.a. um die Art der Strafen geht, die die Sünder nach dem Tod zu erleiden haben.

Dabei bietet er drei Zitate aus *De principiis*, die aus dem Abschnitt stammen, der auf den nicht zitierten zur Auferstehung folgt (*apol.* 151. 153. 155). Bei Origenes begann der Abschnitt mit der Bemerkung, dass man beim Propheten Jesaja einen Hinweis darauf finde, „dass es das eigene Feuer eines jeden ist, mit dem er bestraft wird, wenn es dort heißt: ‚Wandelt im Licht eures Feuers und in der Flamme, die ihr euch selbst entzündet habt‘ (Jes

⁶⁴⁴ Vgl. Strutwolf, *Gnosis als System* 347-358.

⁶⁴⁵ Vgl. dazu Patterson, *Opponents* 229.

⁶⁴⁶ Vgl. *princ.* praef. 5 (90f Görgemanns/Karpp).

⁶⁴⁷ Vgl. *princ.* 2, 10, 1 (418f Görgemanns/Karpp).

50, 11). Mit diesen Worten wird offenbar angedeutet, dass jeder Sünder sich die Flammen seines eigenen Feuers anzündet und nicht in irgendein Feuer geworfen wird, das schon vorher von einem anderen entzündet war und vor ihm selbst existierte. Die Nahrung und der Stoff dieses Feuers sind unsere Sünden, die der Apostel Paulus ‚Holz, Heu und Stoppeln‘ nennt (vgl. 1 Kor 3, 12).⁶⁴⁸

In dem von Pamphilus zitierten folgenden Abschnitt wird diese Überzeugung mit Hilfe von Erkenntnissen der antiken Medizin begründet und entfaltet. Diesem zufolge ist ein Überschuss an nicht verdaulicher Nahrung, der im Körper abgelagert wird und in Fäulnis übergeht, für eine Störung der Säfte verantwortlich, die dann das Fieber erzeugt. Origenes, der in dem von Pamphilus ausgelassenen Textstück am Ende des Abschnitts von Qualen spricht, die im Bereich der Seelensubstanz selbst, unmittelbar aus den schlimmen Affekten der Sünden, entstehen, vergleicht nun den fiebrigen Leib mit der an einem Affekt leidenden Seele. Der Vergleich eines von Leidenschaften/Affekten getriebenen Menschen mit einem Fiebernden war bereits in der Stoa entwickelt worden, weil der von Leidenschaft/Affekten getriebene Mensch ebenso wie der Fiebernde Schädliches in sich anhäuft, in eine widernatürliche Erhitzung gerät und sich seine Vernunft verdunkelt.⁶⁴⁹ Origenes bringt nun darüber hinaus die Erhitzung mit den biblischen Vorstellungen vom (Höllen-)Feuer in Verbindung, so dass Fieber und unvernünftiges Verhalten nicht nur zwei Formen der gleichen Krankheit sind. Das Feuer, das aus der Sünde hervorgeht, ist gleichzeitig die göttliche Strafe bzw. das göttliche Heilmittel. Das Bild von Gott als Arzt aufgreifend, das sich bereits im Buch Exodus findet (vgl. Ex 15, 26) und an einen Aphorismus des Hippokrates anknüpfend, denkt Origenes daran, dass das Feuer nicht nur logische Folge der Sünde ist, sondern auch ein Heilmittel, das die Seele zu Gott zurückführt.⁶⁵⁰

Später, d.h. in der Zeit nach Pamphilus, wurde dem Origenes gerade diese Auffassung und Erklärung der „Höllenstrafen“, mit der Pamphilus ihn verteidigt, zum Vorwurf gemacht: Hieronymus hielt es für eine falsche Lehre, die Strafen ins Bewusstsein der Sünder zu verlegen.⁶⁵¹ Auch als man im Jahr 543 n.Chr. im Rahmen eines erneuten Streits um Origenes neun Anathematismen formulierte, betraf der letzte diesen Punkt.⁶⁵²

⁶⁴⁸ *princ.* 2, 10, 4 (426-429 Görgemanns/Karpp).

⁶⁴⁹ Vgl. z.B. Lucretius, *De rerum natura* 3, 978ff.

⁶⁵⁰ Vgl. zu diesem Komplex auch Horn, *Fieber* und ders., *Hölle*.

⁶⁵¹ Hieronymus, *epist.* 124, 7 (CSEL 56, 104): *Ignem quoque gehennae et tormenta ... non ponit in suppliciis, sed in conscientia peccatorum*. Vgl. auch Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 7 (Sch 303, 114f).

⁶⁵² Vgl. dazu das unten zum weiteren Verlauf des Streites Gesagte.

Der von Pamphilus zusätzlich ausgewählte Text aus der Erklärung des Origenes von Psalm 6 (*apol.* 157), stellt zum einen eine bemerkenswerte Reflexion über die Schmerzen der Märtyrer dar, ist aber zum anderen noch einmal ein indirekter Beleg dafür, dass die Seele auch nach der Auferstehung (zunächst) einen Leib braucht bzw. hat. Dieser Leib zeichnet sich zudem nicht durch eine geringere, sondern durch eine größere Empfindsamkeit aus – für Schmerz, aber wohl auch für Freude.

Trotz dieser Texte gab es aber in dieser Frage anscheinend Unklarheiten. Methodius z.B. warf Origenes ausdrücklich vor, er leugne, dass den Sündern Strafen auferlegt werden.⁶⁵³ Da man nicht davon ausgehen kann, dass Methodius die Texte, in denen Origenes die Bestrafung der Sünder lehrte, nicht gekannt hat, handelt es sich bei diesem Vorwurf vermutlich wieder um eine Vergrößerung: Man warf ihm in Wirklichkeit vor, er habe eine dauerhafte Bestrafung der Sünder geleugnet – genauer, er habe die Rückkehr aller Wesen in den Urzustand, die „Apokatastasis“ gelehrt.

Tatsächlich sind später zahlreiche Vorwürfe in dieser Richtung fassbar, bei denen es um die Bestrafung der Sünder im Zusammenhang mit der Frage nach der Bestrafung des Teufels geht⁶⁵⁴: Hieronymus warf Origenes in der Schrift gegen Johannes von Jerusalem vor, er lehre, sowohl der Teufel als auch die Dämonen würden irgendwann Buße tun und in der letzten Zeit mit den Heiligen herrschen, und auch in seiner Schrift gegen Rufin beziehen sich die Hauptvorwürfe auf die Lehre des Origenes über die Seele Christi, die Auferstehung, die Bestrafung des Teufels und den Ursprung der Seele.⁶⁵⁵ Das entspricht genau der Reihenfolge in der Apologie. Der ägyptische Synodalbrief nannte als falsche Lehre auch die Vorstellung, der Teufel werde am Ende der Zeiten Buße tun, die anonyme Apologie des Photius formuliert exakter als Vorwurf, dass Origenes ewige Strafen leugne.

Die Lehre von der „Apokatastasis“ hat Origenes in *De principiis* ausführlich dargelegt. Origenes konnte seine Theorie vorbringen, weil s.E. keine klare Lehre der Kirche zum Ende der Welt und ihrer Vollendung vorlag.⁶⁵⁶ Er beginnt mit der Aussage, dass alle „wieder durch die Güte Gotte, die Unterwerfung unter Christus und die Einheit im heiligen Geist zu einem

⁶⁵³ Vgl. nochmals Methodius, *res.* 3, 21, 9 (GCS 27, 419).

⁶⁵⁴ Vgl. zum Folgenden das oben zum Streit um Origenes Gesagte.

⁶⁵⁵ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 4-10 (SCh 303, 106-125); die Bestrafung des Teufels behandelt er ebd. 2, 6-7 (108-115).

⁶⁵⁶ Vgl. *princ.* 1, 6, 1 (214f Görgemanns/Karpp)

Ende gebracht (werden), das dem Anfang gleicht⁶⁵⁷. Das aber wirft von selbst die Frage nach der Rückkehr auch des Teufels in seinen ursprünglichen Zustand auf.⁶⁵⁸

Die genaue Auffassung des Origenes in dieser Sache ist nicht ganz leicht zu erheben, da die entscheidenden Passagen in *De principiis* nur in der überarbeitenden Übersetzung des Rufin erhalten sind. Grundsätzlich ergibt sie sich aus seiner Konzeption der Schöpfung und der mit ihr verbundenen Willensfreiheit aller geschaffenen Wesen⁶⁵⁹: Da jedes Wesen von Gott so geschaffen ist, dass es das Gute aufnehmen kann, gilt dies auch für den Teufel. Aus der Schrift entnimmt Origenes, dass er einmal gut war.⁶⁶⁰ Er hat aber die Fähigkeit, das Gute anzunehmen, willentlich abgelehnt und sich mit ganzer Seele dem Bösen hingegeben. Dennoch behält er zumindest die Möglichkeit, sich irgendwann dem Guten wieder zuzuwenden – so muss der entscheidende Text wohl gelesen werden. An anderer Stelle entsteht sogar der Eindruck, dass er in jedem Fall gerettet wird.⁶⁶¹

Dies alles hat natürlich auch Bedeutung für die Frage, ob die Strafen der Menschen ewig sind. Die Konzeption des Origenes entsprach dabei einerseits diesem Ziel der Wiederherstellung: Ziel der Strafe ist die Heilung und damit die Veränderung des Bestraften bzw. letztendlich seine Rückkehr zu Gott. An anderer Stelle kann Origenes sogar formulieren, dass das Feuer wegen seiner reinigenden Wirkung eine Wohltat ist.⁶⁶² Ihm war bewusst, dass solche Aussagen problematisch sind, weil sie das sittliche Verhalten der einfachen Christen beeinflussen könnten. Diese könnten nämlich argumentieren: „Wenn am Ende doch jeder gerettet wird, dann ist es ja gleichgültig, wie wir uns nun verhalten ...“⁶⁶³ Aber auch wenn diese Eigenschaft der Strafe als Heilmittel den Kleinen verborgen ist, so muss sie doch anerkannt werden, damit es nicht zu dem falschen Bild eines bloß grausamen, richtenden Gottes kommt!⁶⁶⁴ So „leugnete“ Origenes die Ewigkeit der Strafen letztlich, um die biblischen Aussagen bezüglich der (ewigen) Strafen mit dem Glauben an die Güte Gottes verbinden zu können.⁶⁶⁵

⁶⁵⁷ *princ.* 1, 6, 2 (219f Görgemanns/Karpp). Zur Lehre von der Apokatastasis vgl. auch Crouzel, *Les fins dernières* und Daley, *Eschatologie* 133f.

⁶⁵⁸ Vgl. dazu *princ.* 1, 6, 3 (224-227, Görgemanns/Karpp)

⁶⁵⁹ Vgl. zum Folgenden *princ.* 1, 8, 3 (256-259, Görgemanns/Karpp).

⁶⁶⁰ Er bezieht den prophetischen Spruch gegen Tyrus, das einst „im Paradies Gottes inmitten der Cherubim weilte“ (Ez 28, 13f) auf den Teufel.

⁶⁶¹ Vgl. *princ.* 3, 6, 5 (656-659; Görgemanns/Karpp).

⁶⁶² Vgl. Origenes, *or.* 29, 15 (GCS 3, Origenes 2, 390).

⁶⁶³ Vgl. *hom. in Ier.* 12, 4; 19 (18), 15; 20 (19), 4 (GCS 6, Origenes 3, 91; 173-176; 182-184).

⁶⁶⁴ Vgl. *hom. in Ezech.* 3 (GCS 33, Origenes 8, 348-358); *hom. in Ier.* 20 (19), 3 (GCS 6, Origenes 3, 179-182).

⁶⁶⁵ Crouzel, *Hadès*, versucht, bei Origenes dennoch die Lehre von der Ewigkeit der Strafen zu finden, indem er meint, Origenes unterscheide zwischen dem Hades als Ort einer endlichen Strafe und der Gehenna als Ort einer

Dementsprechend erscheint zumindest die Behauptung, Origenes habe die *Ewigkeit* der Strafen geleugnet, nicht ganz unbegründet. Doch war diese Lehre für seine Gegner wohl nicht nur wegen ihrer befürchteten moralischen Folgen problematisch. Auch die Lehre von der Apokatastasis gehört zu einer gnostischen Denkstruktur. So kam Irenäus bei seiner Widerlegung der valentinianischen Äonenlehrer auch auf die (angebliche) „Rückkehr zur Einheit“ zu sprechen.⁶⁶⁶

Origenes teilte diese Vorstellungen zwar nicht, benutzte aber doch dasselbe Schema zur Beschreibung der kosmischen Geschichte.⁶⁶⁷ Auch hier scheint also im Hintergrund eine Ablehnung dieser Art von Theologie zu stehen. Ob einem Methodius dieser Zusammenhang deutlich war (oder andere diesen Vorwurf ursprünglich erhoben haben), erscheint unklar – sicher ist, dass – wie auch die späteren Vorwürfe bezeugen – alles, was mit diesem Schema verbunden war, nach und nach als Denkmöglichkeit abgelehnt worden ist. Dazu gehörte, wie man sehen wird, die Vorstellung von der Präexistenz der Seelen.

- Zum 8. Vorwurf: Die Seele (apol. 159-172)

Der achte Vorwurf gegen Origenes lautet, er lehre die Präexistenz der Seele. Vorwürfe diesbezüglich wurden schon erhoben von Dionysius und Petrus von Alexandria sowie von Methodius. Und auch bei Epiphanius standen sie an prominenter Stelle.⁶⁶⁸

Bevor Pamphilus direkt auf den Vorwurf eingeht, erinnert er noch einmal an zwei Punkte. Erstens: Bezüglich der Erschaffung der Seele gibt es (weder zu seiner Zeit noch zu der des Origenes) keine fest definierte kirchliche Lehre – deshalb darf der Vertreter einer Meinung hierzu auch nicht als Häretiker angesehen werden. Zweitens: Auch Origenes wollte in dieser Sache keinen Lehrsatz aufstellen, sondern legte an verschiedenen Stellen seiner Schriften (verschiedene) Meinungen zu diesem Thema dar. Den ersten Punkt belegt Pamphilus dann

ewigen Strafe. Das überzeugt nicht. Origenes kann allerdings von ewigen Strafen in einem Äon sprechen, was eine Erlösung in einer neuen Weltzeit nicht ausschließt; vgl. dazu *princ.* 1, 6, 3 (226f, Görgemanns/Karpp) und Strutwolf, *Gnosis als System* 323-327.

⁶⁶⁶ Vgl. Irenäus, *haer.* 2, 12, 4 (FC (8/2, 84f): ... *ad unitatem recurrere* ...

⁶⁶⁷ Vgl. Strutwolf, *Gnosis als System* 356-358.

⁶⁶⁸ Vgl. das oben zum Streit um Origenes Gesagte.

noch einmal mit einem Zitat aus dem Kommentar zum Titusbrief (*apol.* 163. 165) – am Ende des Abschnitts wird aber bereits deutlich, dass Origenes sehr wohl eine dezidierte eigene Meinung zu dem Thema hatte.

Bezeichnenderweise folgen auch keine weiteren Zitate aus den Schriften des Origenes, die belegen könnten, dass Origenes die ihm vorgeworfene Lehre nicht vertreten hat – zu eindeutig ist Lehre von der Präexistenz der Seele insbesondere in *De principiis* beschrieben worden: Alle Vernunftwesen wurden am Anfang von Gott gleich geschaffen, durch ihren eigenen Willen sind einige von Gott abgefallen und je nach Verdienst erhalten die Seelen ihre Stelle in der Welt. Nur so ist für Origenes die Verschiedenheit in der Welt und das von Anfang an unterschiedliche Schicksal der Seelen bzw. Menschen mit der Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren.⁶⁶⁹

Pamphilus versucht dennoch entschieden, die Position des Origenes zu rechtfertigen, nachdem er nochmals darauf hingewiesen hat, dass es diesbezüglich verschiedene Auffassungen gibt. Dabei sind die anderen Positionen, die eine solche Präexistenz ablehnen, für Pamphilus unsinnig und in sich widersprüchlich (*apol.* 166).⁶⁷⁰

Pamphilus legt zunächst (*apol.* 167) die Position des sogenannten „Kreatianismus“ dar, demzufolge die Seelen erst geschaffen werden, wenn der Leib bereits vorhanden ist. Erst dann würden sie in diesen „eingesetzt“. Solch eine Lehre hatte bereits Clemens von Alexandria angedeutet und auch Methodius sowie Laktanz vertraten sie.⁶⁷¹ Hieronymus schloss sich ihr ebenfalls an⁶⁷², und Augustinus bejahte sie im Prinzip⁶⁷³. Pamphilus hält die Auffassung nun mit Origenes nicht für akzeptabel, weil der Kreatianismus – im Grunde wie bestimmte gnostische Lehren, die von Anfang an eine ungleiche Erschaffung der Vernunftwesen lehrten – Gott der Ungerechtigkeit anklagt.⁶⁷⁴ Denn in dieser Konzeption ist nicht zu erklären, warum die einen von Anfang an in ihrem Leben gute Bedingungen, die anderen schlechte vorfinden.

⁶⁶⁹ Vgl. dazu bes. *princ.* 2, 9, 5-6 (408-415, Görgemanns/Karpp) und *princ.* 1, 8, 1 (252-255, Görgemanns/Karpp). Zur Lehre des Origenes diesbezüglich vgl. u.a. Harl, *Préexistence des ames*; Castagno Monaci, *L'idea della preesistenza*; Crouzel, *Origène* 267-284.

⁶⁷⁰ Eine Reserve gegenüber der Lehre des Origenes, von der Amacker/Junod, Anm. zur Stelle (S. 244 Anm. 1), sprechen, kann ich nicht erkennen; sie bemerken S. 251, Anm. 2, selbst die offensive Haltung des Pamphilus.

⁶⁷¹ Vgl. Clemens von Alexandria, *str.* 5, 14, 94, 4 (GCS 52, Clemens Alexandrinus 2, 388); Methodius, *symp.* 2, 7 (GCS 27, 24-26), Laktanz, *inst. div.* 2, 11 (SCh 337, 160-169).

⁶⁷² Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 10; 3, 30 (SCh 303, 118-125; 294-297). Allerdings sieht er nach der Debatte mit Augustinus darüber anlässlich des Pelagianismus, dass die Sache komplizierter ist als gedacht; vgl. Clark, *Controversy* 135.

⁶⁷³ Vgl. zum Ganzen Riedlinger, *Kreatianismus*.

⁶⁷⁴ Vgl. dazu *princ.* 2, 9, 5 (408-411, Görgemanns/Karpp)

Damit wird – allerdings nur indirekt – angedeutet, dass man um der Theodizee willen einen Fall der präexistenten Seelen annehmen muss.

Dann kommt Pamphilus auf Vorstellungen des Traduzianismus bzw. Generatianismus zu sprechen. Diese Lehre hat stoische Wurzeln und ist im Grunde eine materialistische Theorie, die davon ausgeht, dass die Seele mit dem Samen übertragen wird. Christlicherseits wurde sie insbesondere von Tertullian vertreten⁶⁷⁵, aber später von Augustinus zugunsten eines modifizierten Kreatianismus abgelehnt.⁶⁷⁶

Pamphilus unterscheidet innerhalb der traduzianischen Lehre zwei Theorien vom Ursprung der Seele: Der einen zufolge (*apol.* 168) ist die Weitergabe gleichbedeutend mit der Einhauchung des Geistes, von der Gen 2, 7 spricht. Dann aber, so Pamphilus, stammte die Seele einerseits aus der Substanz Gottes und wäre andererseits sterblich, weil sie zusammen mit dem Leib entstanden ist. Beides ist aber unsinnig bzw. widerspricht der Schrift.⁶⁷⁷ Der anderen Theorie zufolge (*apol.* 169) hat Gott am Anfang die Seele Adams geschaffen; alle anderen entstehen aus dieser einen und werden bei der Zeugung jeweils weitergegeben. Auch hier würde das aber bedeuten, dass die Seelen sterblich sind. Da aber für Pamphilus die Seele nicht an der „Verderbtheit“ des Körpers teilhat, sind diese Theorien grundsätzlich abzulehnen bzw. falsch (*apol.* 170).⁶⁷⁸

Dennoch, fährt er fort (*apol.* 171), – und hier erweist Pamphilus sich als wirklich geschickter Verteidiger – dürfen nicht einmal die Vertreter dieser Theorien Häretiker genannt werden, weil weder Schrift noch kirchliche Lehre zum Ursprung der Seelen etwas Definitives sagen. Wieviel weniger gerecht ist es deshalb, Origenes anzugreifen, der eine einleuchtende Theorie vorlegt? Außerdem hält Origenes sich, Pamphilus zufolge, an das, was über das Wesen der Seele von der Kirche definiert worden ist: Die Seelen sind von ein und derselben Substanz, unsterblich und vernunftbegabt, haben freien Willen⁶⁷⁹ und werden gemäß ihren Taten im Leben gerichtet. Bezüglich der Frage, ob die Seelen unterschiedlich geschaffen sind, widerspricht Origenes sogar ausdrücklich den Häretikern, die solche Unterschiedlichkeit

⁶⁷⁵ Vgl. Tertullian, *anim.* 23-41; u.a. in *anim.* 36, 4 (CCL 2, 839) findet sich der Terminus technicus *tradux animae*. Vgl. dazu auch Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie* 41-67.

⁶⁷⁶ Vgl. zum Ganzen Riedlinger, *Generatianismus und Traduzianismus*.

⁶⁷⁷ Diese Theorie wird auch von Tertullian erwähnt und in *adv. Marc.* 2, 9, 1-2 (CCL 1, 484) kritisiert.

⁶⁷⁸ Eusebius, *h. e.* 6, 37 (GCS 9/2 Eusebius 2/2, 592) berichtet interessanterweise von einer anscheinend semitisch geprägten Theorie in Arabien, derzufolge die Seele tatsächlich sterblich ist und mit dem Körper stirbt und wieder lebendig wird. Origenes sorgt auf einer Synode dafür, dass sie aufgegeben wird.

⁶⁷⁹ Zur Willensfreiheit der Seelen bei Origenes vgl. Benjamins, *Eingeordnete Freiheit*; van der Eijk, *Verteidigung*.

behaupten, um die Welt zu erklären.⁶⁸⁰ Zum Abschluss kommt Pamphilus den Gegnern noch einmal insofern entgegen, als er beide Denkmöglichkeiten für „ungefährlich“ hält – die Vorstellung, die Seelen seien einst alle zusammen geschaffen worden und die Vorstellung, sie würden „jetzt“ für jeden einzelnen geschaffen.

Und noch einmal betont Pamphilus, dass auf diesem Feld eine sündhafte Irrlehre eigentlich nicht möglich ist (*apol.* 172): So wie man bei der Frage nach der Beseelung der Himmelskörper unterschiedlicher Meinung sein kann, so auch hier.⁶⁸¹ Die Erwähnung des eher unwichtigen Streitpunktes soll auch die Bedeutung des Streits um die Präexistenz herunterspielen. Und schließlich soll man einem Mann im Fall einer solch offenen Frage keine Irrlehre vorwerfen, wenn er sonst an allem festhält, was katholisch ist.

Trotz allem bleibt noch einmal festzustellen, dass Pamphilus hier keinen der Texte des Origenes zitiert, wo er seine Lehre dargelegt hat.⁶⁸² Zu deutlich scheint die Haltung des Origenes in diesem Punkt nicht (mehr) der Mehrheitsmeinung in der Kirche zu entsprechen. Oder sollte erneut Rufin Änderungen am Text der Apologie vorgenommen haben?

Im Text von *De principiis* sind Korrekturen Rufins bezüglich der Seelenlehre festzustellen.⁶⁸³ Und inhaltlich entspricht der Abschnitt der Apologie des Pamphilus der Haltung Rufins: Auch in seiner Apologie an Anastasius betonte er, dass es in der Kirche verschiedene Meinungen über die Seele gebe; er selbst legte sich dabei nicht endgültig fest.⁶⁸⁴ Und schließlich warf Hieronymus dem Rufin vor, er habe bei der Übersetzung der Apologie einen Abschnitt über den Fall der Seelen vom Himmel ausgelassen.⁶⁸⁵ Da die lange inhaltliche Ausführung auch dem Prinzip des Werkes bzw. des Pamphilus, Origenes selbst sprechen zu lassen, widerspricht, vermute ich hier Eingriffe des Rufin.

Doch wie dem auch sei – der Hinweis des Hieronymus zeigt, dass zumindest zu seiner Zeit anscheinend nicht in erster Linie die Vorstellung der Präexistenz als solche problematisch

⁶⁸⁰ Vermutlich bezieht sich Pamphilus hier auf *princ.* 2, 9, 5 (408f, Görgemanns/Karpp), wo ausdrücklich auf die Gnostiker Bezug genommen wird: *hi maxime, qui ex schola Marcionis ac Valentini et Basilidae venientes adserunt diversas esse naturas animarum*. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, verweisen auf die zahlreichen Texte zu dieser Thematik in der Philokalie (21-27).

⁶⁸¹ Die Frage nach den Himmelskörpern wird in *princ.* 1, 7 und 2, 9 (232-247; 398-419, Görgemanns/Karpp) behandelt, direkt nachdem Origenes die Lehre von der Präexistenz berührt hat.

⁶⁸² Vgl. dazu auch Junod, *L'Apologie pour Origène par Pamphile et Eusèbe* 524.

⁶⁸³ Vgl. die Anmerkungen von Görgemanns/Karpp zu *princ.* 2, 8, 3 und 2, 9.

⁶⁸⁴ Vgl. Rufin, *apol. ad Anast.* 6 (CCL 20, 27).

⁶⁸⁵ Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (Sch 303, 140f): *Dicit ... animas hominum lapsas esse de caelo et in hoc quod sumus de angelis commutatas ...*

war⁶⁸⁶, sondern die damit verbundene Vorstellung vom urzeitlichen Fall der Seelen. Diese war bei Origenes wiederum einer der Gründe, warum er überhaupt von einer Präexistenz der Seelen ausgehen musste.

Es war zu Zeiten des Origenes ein typisches Merkmal gnostischer Kosmologie, die Weltentstehung als Abfall von der ursprünglichen Einheit zu beschreiben.⁶⁸⁷ Dabei waren die Naturen, die durch diesen Fall entstanden, unterschiedlich.⁶⁸⁸ Origenes ging dagegen von einer ursprünglichen Gleichheit und Einheit aller Vernunftwesen aus. Diese zerbrach, weil die Wesen ihre Freiheit zum Abfall von Gott nutzten – sei es aus Trägheit, sei es aus Überdruß.⁶⁸⁹ Die materielle Welt entstand dann ebenfalls in Form eines „Abfalls“⁶⁹⁰ um der Menschen willen, jener Wesen, die zu ihrer Besserung der Einkörperung in irdische Leiber bedürfen⁶⁹¹. Damit war die Vorstellung einer wesenhaften Ungleichheit der Vernunftwesen, d.h. einer Ungerechtigkeit Gottes sowie einer Determinierung der Menschen abgewehrt. Gleichzeitig aber bestand trotz der Abgrenzung eine gewisse Nähe zu gnostischen Systemen, die die Welt als Fall und Wiederaufstieg beschrieben.⁶⁹²

Da in einem solchen System die Gefahr besteht, dass die Verbindung der Seele mit einem Körper und die ganze Welt nur als vorübergehendes Stadium eines Prozesses angesehen wird (und auch die Körperlichkeit der Auferstehung gefährdet ist), lehnte die Kirche zumindest die damit verbundene Vorstellung einer präexistenten Seele ab.⁶⁹³ Diese Verurteilung erfolgte endgültig im 6. Jahrhundert, als origenistische Mönche tatsächlich die genannten Konsequenzen zogen.⁶⁹⁴ Origenes wurde jedenfalls erneut seine Nähe zur Gnosis zum Verhängnis. Es besteht kein Zweifel, dass Origenes die Lehre von der Präexistenz vertreten hat. Der „Vorwurf“ ist in diesem Fall also berechtigt. Zwar war die Lehre zu seiner Zeit und auch zu Zeiten des Pamphilus und des Rufin noch nicht offiziell verurteilt, aber sie wurde

⁶⁸⁶ Sie wurde u.a. vertreten in *Diogn.* 6, 3-4. 7 (320-323, Wengst) und von Clemens von Alexandria, *str.* 3, 3, 16, 3-4 (GCS 52, Clemens Alexandrinus 2, 203); auch Augustinus, *lib. arb.* 1, 24; 3, 56-59 (CSEL 74, 9; 103f) hält sie noch für denkbar.

⁶⁸⁷ Vgl. z.B. Irenäus, *adv. haer.* 1, 11, 1 (FC 8/1, 205-209) für die valentinianische Gnosis.

⁶⁸⁸ So Origenes in *princ.* 2, 9, 5 (408-411, Görgemanns/Karpp) über die Leute aus der Schule des Marcion, Valentin und Basilides.

⁶⁸⁹ Vgl. *princ.* 1, 3, 8; 1, 4, 1; 2, 9, 2 (184f; 184-187; 404f, Görgemanns/Karpp).

⁶⁹⁰ Origenes bezieht sich dabei auf die Schilderung der Schöpfung als *καταβολή* in Joh 17, 24 und Eph 1, 4, was normalerweise mit „Grundlegung“ übersetzt wird, wörtlich aber „Niederlegung“, „Hinabwurf“ bedeutet; vgl. *princ.* 3, 5, 4 (628f, Görgemanns/Karpp) mit der Anm. 16 zur Stelle.

⁶⁹¹ Vgl. *princ.* 3, 5, 4-5 (630-635, Görgemanns/Karpp).

⁶⁹² Vgl. zum Ganzen Strutwolf, *Gnosis als System* 242-269.

⁶⁹³ Vgl. dazu Dechow, *Dogma and Mysticism* 297-302. Jacobsen, *Human Body* weist allerdings darauf hin, dass bei Origenes selbst die mit dem Abfall verbundene Einkörperung der Seelen positiv zu werten ist: Sie ist die Voraussetzung für die Reinigung und Rückführung der Seelen zum (körperlosen) Urzustand.

⁶⁹⁴ Vgl. dazu das unten zum weiteren Verlauf des Streites Gesagte.

immer mehr abgelehnt – v.a. weil das mit ihr verbundene System zunehmend suspekt erschien und häretische Schlussfolgerungen daraus gezogen werden konnten.

- Zum 9. Vorwurf: Die Seelenwanderung (*apol.* 173-188)

Der neunte Vorwurf gegen Origenes lautet, er lehre die *μετενσωμάτωσης*. In *apol.* 87 wird er dahingehend erläutert, Origenes „behaupte, dass die menschlichen Seelen nach dem Tod in sprachlose Lebewesen, Schlangen oder Vieh, übergehen und dass auch die Seelen der sprachlosen Lebewesen vernunftbegabt sind“.

Der von Rufin mit *transmutatio animarum* (= Seelenwanderung) übersetzte griechische Begriff, den Origenes gebraucht, lautet, wie man auch hier sieht, *μετενσωμάτωσης* (= Kommen in einen anderen Körper). Er enthält das Wort „Seele“ nicht, meint aber die Wiederkehr einer bestimmten Seele im Körper eines anderen Menschen. Der Vorwurf gegen Origenes, gegen den ihn die Apologie auch verteidigen will, lautete, er lehre die „Seelenwanderung“ (was im Griechischen eigentlich *μετεμψύχωσις* heißen würde), d.h. die Möglichkeit eines Eingehens von Seelen in Tierkörper. Deshalb ist bei Origenes selbst die Übersetzung von *μετενσωμάτωσης* mit „Wiedereinkörperung“ vorzuziehen, während *μετεμψύχωσις* bzw. *transmutatio animarum* mit „Seelenwanderung“ übersetzt wird.

Bezeugt ist dieser Vorwurf u.a. in der anonymen Apologie des Photius und bei Hieronymus: Letzterer definierte zum einen den Begriff⁶⁹⁵ und schrieb diese Lehre dem Origenes zu⁶⁹⁶. Er sah damit außerdem die Lehre des Pythagoras in den kirchlichen Bereich eingeführt.⁶⁹⁷ Tatsächlich wurde die Seelenwanderungslehre im Umfeld des Pythagoras erstmals im Abendland greifbar; Platon formulierte sie später aus und unter den Gebildeten außerhalb der Kirche hatte sie ab dem 3. Jahrhundert außergewöhnlichen Erfolg.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Hieronymus, *in Matth.* 2, 14, 1 (SCh 242, 297): *μετεμψύχωσις autem post multos annorum circulos in diversa corpora dicat animas insinuari.*

⁶⁹⁶ Hieronymus, *adv. Ruf.* 1, 20 (SCh 303, 56): *Origeni tuo licet tractare de metempsychosei, innumerabiles mundos introducere et rationabiles creaturas aliis atque aliis vestire corporibus.*

⁶⁹⁷ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 3, 39 (SCh 303, 318). Vgl. zum Ganzen auch Maritano, *Girolamo.*

⁶⁹⁸ Vgl. dazu Hoheisel, *Seelenwanderung* 27-34. 42-45.

Die Apologie verteidigt Origenes hier wieder mit dessen eigenen Texten, kommt aber zunächst noch einmal auf die Art der Untersuchung des Origenes zu dieser Frage zu sprechen (*apol.* 173) – und meint damit wohl die Darstellung in *De principiis*.⁶⁹⁹ Diese forschende Methode wird nun allerdings anders charakterisiert als in *apol.* 3: Die von Origenes vorgetragenen Meinungen sollen nun nicht Möglichkeiten darstellen, die dieser selbst erwogen hat, sondern Standpunkte von Gegnern.⁷⁰⁰ Aus dem entsprechenden Abschnitt in *De principiis* selbst zitiert die Apologie dann aber nicht – abgesehen von dem abschließenden Satz, dass dies alles keine Lehrsätze sein sollen, sondern zur Diskussion gestellte Meinungen. Das aber wiederum spricht dafür, dass in dem vollständigen Text zumindest nicht nur gegnerische Meinungen dargestellt wurden.

Die wirklichen Aussagen des Origenes zu diesem Thema sind nicht ganz leicht zu erheben – zumal sicher erscheint, dass Rufin den Text von *De principiis* hier verändert hat. Dafür sprechen zum einen Referate der Origenes-Gegner (s.u.) und die Bemerkung des Hieronymus, dass es sich ursprünglich um eine sehr breite Darstellung gehandelt hat.⁷⁰¹ Hinzu kommt die ausdrückliche Ablehnung der Lehre im Rufin-Text⁷⁰² (die eigentlich jede weitere Diskussion erübrigen würde) und die Tatsache, dass die direkt anschließend angekündigte Zurückweisung der Lehre am rechten Ort⁷⁰³ nirgendwo folgt. Von den Aussagen des Origenes scheint nur der von Pamphilus zitierte Schlusssatz (*apol.* 175) unverändert erhalten zu sein. In der abschließenden Bemerkung des Pamphilus selbst wird allerdings als Thema dieser Darlegung nicht „Die Seelenwanderung“, sondern „Die Seelen der Tiere“ genannt.

Aus dem Zusammenhang der entsprechenden Stelle in *De principiis* ergibt sich, dass diese Benennung durchaus zutreffen kann: Nachdem Origenes dargestellt hatte, wie Engel und Dämonen „an ihren Platz“ gekommen sind, wird die Frage behandelt, wie die Vernunftwesen, die von Gott zu Menschen gemacht wurden, gemäß ihren Fortschritten (in einer neuen Welt⁷⁰⁴) aufsteigen können in die „Ordnung der Engel“, indem sie zu „Kindern des Lichtes“ oder „Kindern der Auferstehung“ werden. Entsprechend können sie aber auch absinken auf

⁶⁹⁹ Vgl. *princ.* 1, 8, 4 (262-265 Görgemanns/Karpp)

⁷⁰⁰ Vgl. dazu auch Perrone, *Der formale Aspekt* 124f.

⁷⁰¹ Hieronymus, *epist.* 124, 4 (CSEL 54, 100): *ad extremum sermone latissimo disputavit...*

⁷⁰² *princ.* 1, 8, 4 (264 Görgemanns/Karpp): *Quas non solum non suscipimus, sed et omnes has assertiones eorum contra fidem nostram venientes refutamus atque respuimus.*

⁷⁰³ *princ.* 1, 8, 4 (264 Görgemanns/Karpp): *Verumtamen suo in loco et tempore confutato hoc perverso dogmate atque depulso ea quae de scripturis sanctis ab illis prolata sunt qualiter intellegi debeant exponemus.*

⁷⁰⁴ Den Gedanken, dass auf diese Welt nach dem Gericht eine neue Welt folgt, hat Origenes mehrfach dargelegt; vgl. *princ.* 1, 6, 1; 1, 7, 5 (214-217. 240-245, Görgemanns/Karpp). Vgl. auch Hieronymus, *epist.* 124,4 (CSEL 56, 100).

ein „tierisches“ Niveau. Diese Möglichkeit, dass der Mensch „zum Tier werden kann“ ist an vielen Stellen bei Origenes bildlich gemeint.⁷⁰⁵ An dieser Stelle aber kann man (und Origenes greift solche Fragen, die sich aus dem Dargelegten ergeben, häufig auf) dann tatsächlich auch die Frage behandeln, ob es darüber hinaus in einer neuen Welt ein echtes Eingehen von Seelen/Vernunftwesen in Tierkörper geben kann. Von daher dürfte es hier verlorene Texte des Origenes gegeben haben, die die Gegner genutzt haben und in denen Origenes auch grundsätzlich etwas zu den Seelen der Tiere gesagt haben dürfte.⁷⁰⁶

Hieronymus überliefert (ebenso wie später Justinian) mehrere Texte, die angeblich Zitate aus dem originalen Abschnitt darstellen. Darin heißt es u.a., manche Seele, die sich dem Schlechten zugeneigt habe, nehme anstelle des Höllenfeuers lieber ein Leben als Tier auf sich.⁷⁰⁷ An anderer Stelle fasste er die Lehre des Origenes polemisch so zusammen, dass in einer anderen Welt ein Mann als Frau und eine Jungfrau als Prostituierte wiedergeboren werden kann.⁷⁰⁸

Es erscheint angesichts von Origenes' Verfahren bei ähnlich diffizilen Fragen als wahrscheinlich, dass er hier verschiedene Gedanken und Möglichkeiten vorgestellt hat. Dass er selbst hier eine echte Tierwerdung für möglich erklärte, kann mit folgenden Argumenten ausgeschlossen werden: Eine solche Lehre widerspräche dem sonstigen Werk des Origenes, u.a. auch dem in *apol.* 134 zitierten Text aus *De resurrectione*. Schließlich setzte eine solche Vorstellung eine Identität zwischen der Seele von Menschen und Tieren voraus, was Origenes abgelehnt hat.⁷⁰⁹ Dagegen kannte Origenes in Alexandria wohl Christen, die eine solche mögliche Tierwerdung lehrten; gegen diese wandte er sich in seinem Text, aus dem die Gegner dann Zitate isoliert haben. Diese lassen ihn selbst als Vertreter einer solchen Meinung

⁷⁰⁵ Vgl. z.B. *hom. in Ier.* 16, 1 (GCS 6, Origenes 3, 132), wo es um Fische geht; vgl. dazu auch Maritano, *Argomentazione scritturistica* 253 mit Anm. 14.

⁷⁰⁶ Amacker/Junod, Anm. 1 zu *apol.* 175, vermuten, dass Origenes hier – unabhängig von der Frage des „Absinkens“ der Menschenseelen – ganz allgemein die Frage behandelt hat, ob die Tiere eine vierte Ordnung der vernunftbegabten Schöpfung darstellen. Er habe diese Frage verneint; entsprechend können Vernunftwesen sich auch nicht in Tieren (wieder) „einkörpern“.

⁷⁰⁷ Hieronymus, *epist.* 124, 4 (CSEL 56, 100): *animam, ... pro magnitudine neglegentiae et stultitiae iumentum posse fieri et pro dolore poenarum et ignis ardore magis eligere, ut brutum animal sit et in aquis habitet ac fluctibus, et corpus adsumere huius vel illius pecoris, ut nobis non solum quadrupedum, sed et piscium corpora sint timenda.*

⁷⁰⁸ Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 12 (SCh 303, 132-134): *tunc rursus ex alio principio fieri mundum alium et alia corpora quibus labentes de coelo animae vestiantur, ut verendum nobis sit ne, qui nunc viri sumus, postea nascamur in feminas, et quae hodie virgo tunc forte prostibulum sit. Haec in Origenis libris ego haeretica doceo; tu ostende in quo eius opere his contraria legeris.*

⁷⁰⁹ Vgl. *princ.* 2, 9, 3 (406f, Görgemanns/Karpp). Vgl. zum Ganzen auch Dorival, *Transmigration*, bes. 13-23.

erscheinen.⁷¹⁰ Aber selbst ein Text, der alle anderswo überlieferten und im Sinne der Gegner überarbeiteten Zitate einbezieht, kann so gelesen werden, dass entweder von einer bildlichen „Tierwerdung“ die Rede ist oder vom Eingehen widergöttlicher Mächte in die Wassertiere.⁷¹¹

Dennoch war der ursprüngliche Text in *De principiis* möglicherweise zweideutig – deshalb wurde er wohl von Pamphilus ausgelassen und von Rufin in seiner Übersetzung von *De principiis* verändert: In der „gereinigten“ Fassung hätte er den Vorwurf gegen Origenes widerlegen können! Pamphilus hat dagegen „eindeutige“ Zitate aus anderen Werken ausgewählt, um den Vorwurf, Origenes lehre die „Metensomatosis“, zu widerlegen.

Der erste Text (*apol.* 178) behandelt nicht die Frage der Tierwerdung, sondern ganz allgemein die Frage der *μετενσωμάτωσις*, d.h. der möglichen „Wanderung“ einer Seele in einen anderen menschlichen Körper. Ausgangspunkt ist die Aussage Jesu im Matthäusevangelium über Johannes den Täufer „Er ist Elija, der kommen wird“ (Mt 11, 14), welche einen Glauben an die Seelenwanderung zu bestätigen scheint. Tatsächlich haben wohl einige Christen oder Gnostiker aus dieser Stelle die entsprechende Vorstellung abgeleitet.⁷¹² Um dies zu widerlegen, verweist Origenes darauf, dass es für diese Interpretation keine Belege bei Jesus und in der übrigen Schrift gibt. Außerdem ist die Idee der Seelenwanderung mit der Idee der Strafe für vergangene Sünden verbunden.⁷¹³ Für welche Sünde aber sollte Elija bestraft werden? Für Origenes bezieht sich das Wort Jesu darauf, dass Johannes in „Geist und Kraft“ des Elija auftritt (vgl. Lk 1, 17).

Im folgenden Text (*apol.* 180) geht es dann um die Möglichkeit der Seele, wegen ihrer Sünden sogar in Tierleiber einzugehen. Das Verhältnis dieses Zitates aus dem 11. Buch des Matthäuskommentars zum erhaltenen griechischen Text ist unklar. Es lautet dort: „Andere Leute, welche der kirchlichen Lehre fremd sind, mögen die Vermutung aussprechen, die

⁷¹⁰ Vgl. Dorival, *Transmigration* 23-28. Dorival, *Resurrection* 315-319 vermutet auch, dass es in Alexandria Christen gab, die an eine *μετεμψύχωσις* in Sternen glaubten; daraus könnte sich der Glaube der späteren Origenisten entwickelt haben, die Leiber der Auferstandenen seien sphärisch (s.u. die Ausführungen zu den im Jahr 553 verurteilten Lehren).

⁷¹¹ Vgl. die Rekonstruktion des Textes bei Görgemanns/Karpp. Möglicherweise spricht Origenes hier von den Wassertieren, die schon im Alten Testament Sinnbild der widergöttlichen Kräfte sind. Zu anderen Stellen, wo sich Origenes auch in späteren Werken ausdrücklich gegen die Seelenwanderungslehre wendet, vgl. Maritano, *Argomentazione scritturistica*. Bezüglich der Lehre des Origenes zur Seelenwanderung im Allgemeinen vgl. auch Brox, *Seelenwanderung*.

⁷¹² Auch in *comm. in Io.* 6, 10; 6, 12 (GCS 10, Origenes 4, 119f. 121) wendet sich Origenes gegen falsche Vorstellungen bezüglich Johannes und Elija. Vgl. dazu auch Maritano, *Argomentazione scritturistica* 253-257.

⁷¹³ Dies gilt bereits für Plato; in *Rom.* 5, 1; 6, 8 (FC 2/3, 62f; 262f) bezeugt Origenes es auch als Lehre des Gnostikers Basilides. Zur gnostischen Reinkarnationslehre allgemein vgl. Orbe, *Cristologia gnostica* II, 573-597, zu Basilides auch Bianchi, *Metensomatosis* 275-277.

Seelen wanderten aus menschlichen Leibern je nach ihrer verschiedenen Schlechtigkeit in Körper von Hunden. Wir aber haben das keineswegs in den Schriften gefunden; deshalb sagen wir, dass die vernünftigeren Veranlagung in eine vernunftlosere umschlägt, weil sie dies aufgrund vieler Sorglosigkeit und Nachlässigkeit erleidet. Ähnlich kehrt auch ein freier Wille, der durch Vernachlässigung dessen, was Sache der Vernunft ist, weniger vernünftig ist, manchmal um und wird vernünftig, so das das einstige Hündlein, welches es liebt, von den Brosamen zu essen, die vom Tisch seines Herren fallen, bis zum Zustand des Kindseins kommt. Viel trägt nämlich die Tugend dazu bei, jemandem zum Kind Gottes zu machen, die Schlechtigkeit aber und die Unbeherrschtheit in hochmütigen Reden und die Unverschämtheit dazu, dass jemand (gemäß dem Wort der Schrift) Hund heißt. ...⁷¹⁴

In jedem Fall geht es Origenes bzw. dem Autor der Apologie darum, zu zeigen, dass es in der Schrift keinen Beleg für eine solche Vorstellung gibt. Wenn Menschen als Tiere bezeichnet werden, dann ist das bildlich zu verstehen, und zwar in dem Sinne, dass sie durch untugendhaftes Leben bzw. „Nachlässigkeit“ im Leben wie ein unvernünftiges Tier sich gebärden. Dies gilt auch für den Vergleich der syrophönizischen Frau aus Mt 15, 27f mit einem Hund.⁷¹⁵

Im nächsten Text (*apol.* 182) aus dem 13. Buch des Matthäuskommentars geht es wieder um die mehrfache Wiedereinkörperung von Menschenseelen in menschliche Körper. Auch hier unterscheidet sich die Fassung der Apologie an einer Stelle vom griechisch überlieferten Text, der für den Autor der Apologie eventuell die Möglichkeit die Seelenwanderung einzuräumen schien – auch wenn er sie in Wirklichkeit für unmöglich erklären wollte. Er lautet dort: „Wenn nämlich (dies einmal vorausgesetzt) dieselbe Seele in dem Zustand zwischen dem Anfang und dem Ende der Welt zweimal in den Leib kommen kann (aus was immer für einem Grund sie auch hineinkommen möge), warum wird eine Seele, die wegen einer Sünde zweimal in den Leib kommt, nicht auch dreimal oder noch häufiger in ihm sein, wenn die Strafen für dieses Leben und die darin begangenen Verfehlungen einzig auf diese Weise der Wiedereinkörperung abgebußt werden?“⁷¹⁶

⁷¹⁴ Übersetzung von Vogt (BGL 18, 137).

⁷¹⁵ Vgl. auch das oben zur „bildlichen Tierwerdung“ Gesagte. Vgl. außerdem Crouzel, *Theologie de l'image de Dieu* 197-206. Eine solche bildliche Deutung hatte im Übrigen auch schon Irenäus, *adv. haer.* 5, 8, 2-3 (FC 8/5, 68-75) gefordert.

⁷¹⁶ *comm. in Mt.* 13, 1 (Übersetzung von Vogt [BGL 18, 240]).

Ausgangspunkt des Textes ist in jedem Fall erneut die Frage nach Elijah, der unmittelbar vor dem Messias wiederkommen soll (vgl. Mt. 17, 10-13). Origenes nimmt das zum Anlass, für Christen die logische Unmöglichkeit des Konzeptes der Seelenwanderung aufzuweisen: Wenn es immer neue Wiedereinkörperungen gibt, weil die Besserung der Seelen kein Ende haben kann (weil immer wieder gesündigt wird), steht das im Widerspruch zur christlichen Lehre von der Endlichkeit der Welt.⁷¹⁷ Sollte aber eine vollkommene Besserung aller Seelen möglich sein, dann würde die Welt dadurch ein Ende finden, dass es wegen der vollständigen Reinigung aller Seelen keine Wiedereinkörperung mehr gibt. Auch das widerspricht aber der christlichen Lehre, die von einem Ende ausgeht, bei dem es Gerechte und Sünder gibt.

Der folgende Text (*apol.* 184) stammt ebenfalls aus dem 13. Buch des Matthäuskommentars. Auch hier gibt es wieder Unterschiede zum griechisch überlieferten Original. Dort ist die Wiedereinkörperung als Möglichkeit diskutiert, wird von Origenes aber ausgeschlossen. Außerdem begründet Origenes seine Ablehnung der Vorstellung von der Unendlichkeit der Welt damit, dass sie dann auch von Gott nicht vollständig erkannt werden könnte. Das aber widerspricht der biblischen Aussage, dass Gott alles weiß, bevor es entsteht (Susanna 35 LXX).⁷¹⁸ Beides dürfte Rufin bei seiner Übersetzung geglättet haben, da es Origenes zu seiner Zeit in einem falschen Licht erscheinen lassen konnte.

In jedem Fall legt Origenes hier abschließend seine eigene Meinung zum Thema dar: Die Bestrafung (der Sünder) am Ende der Welt erfolgt nicht durch die Seelenwanderung (die Wiedereinkörperung in einen anderen menschlichen Körper) und ist auch nicht mit der Wandlung der Körper identisch. Vielmehr erfolgt die Bestrafung „von außen“ (hier besteht eine gewisse Spannung zu den Aussagen in *apol.* 151). Dies, wie die Überzeugung von der Endlichkeit der Welt, schließt eine Seelenwanderung aus.

Die beiden letzten Texte (*apol.* 186. 188) stammen aus dem Kommentar zum Buch der Sprichwörter und behandeln noch einmal die Möglichkeit des Eingehens von menschlichen Seelen in Tierkörper, die, wie hier deutlich wird, auch von einigen Christen angenommen wurde. Dabei stützen sie sich auf Schriftstellen. In *De principiis* 1, 8, 4 hatte Origenes

⁷¹⁷ Vgl. dazu Brox, *Seelenwanderung* 429.

⁷¹⁸ Vgl. *comm. in Mt.* 13, 1 (GCS 40, Origenes, 10, 172-175). Vogt, Anm. 11 und 12 zur Stelle (BGL 18, 282-284) weist darauf hin, dass erst Gregor von Nyssa die Unendlichkeit Gottes positiv als Ausdruck seiner Vollkommenheit herausgestellt hat; Origenes sieht Grenzenlosigkeit als etwas Negatives an, weil es eine Erkenntnis Gottes ausschließt, die sich für ihn (echt griechisch) immer nur auf die umschriebene Gestalt beziehen kann. Später wird man ihm auch dies vorwerfen (vgl. das 8. Anathem im Brief des Justinian an den Patriarchen Menas).

folgende Schriftstellen genannt, die die Lehre der Seelenwanderung zu stützen scheinen: Ein Tier, dem eine Frau sich hingibt und ein stößiger Ochse sollen (wie ein Mensch) gesteint werden (vgl. Lev 20, 16; Ex 21, 29), und Bileams Eselin begann zu sprechen, als Gott ihren Mund öffnete (vgl. Num 22, 28; 2 Petr 2, 16). Wie Origenes selbst diese Stellen gedeutet hat, bleibt wegen der Veränderungen des Textes durch Rufin unklar. In Rufins Übersetzung führen sie (wie hier) nur die Vertreter einer falschen Lehre an.

Ob Origenes in den beiden Texten aber auf diese Schriftstellen anspielt, ist unsicher. Man hat auch an Verse gedacht, in denen die in der Folge genannten Tiere (Pferd, Maulesel etc.) auftauchen und die Bezüge zu Apokryphen aufweisen, wo von sprechenden Pferden und Hühnern etc. die Rede ist.⁷¹⁹ Doch scheint der Satz: „Sie achten nicht darauf, wie ein Mensch, ein Huhn, ein Pferd oder Maulesel entsteht“, eher auf die unterschiedliche Entstehungsart (aus Ei oder Kreuzung etc.) anzudeuten, welche eine Beseelung nach menschlichem Muster ausschließt.⁷²⁰

Entsprechend ihrer Art der Schriftinterpretation müssen die genannten Christen, die an Seelenwanderung glauben, annehmen, dass diese auch die Dämonen und den Teufel betrifft, die als Löwe, Drache oder Schlange bezeichnet werden. Dafür gilt, laut Origenes, erneut, dass solche Texte bildlich verstanden werden müssen. Und auch für diese Wesen besteht die Strafe nicht in der Wiedereinkörperung, sondern in einer von Gott auferlegten Feuerstrafe.⁷²¹

Insgesamt belegen die Texte eindeutig, dass Origenes weder die Lehre von der Seelenwanderung noch die von der Wiedereinkörperung in Tierkörpern vertreten hat. Wie aber kam es zu dieser falschen Darstellung? Vermutlich handelt es sich wieder um eine Vergrößerung einer bestimmten Ansicht, die einerseits den Origenes in schlechtes Licht stellt (besonders bei Hieronymus sind die polemischen Formulierungen nicht zu übersehen), zum anderen aber mit dem gnostisch geprägten System zusammenhängt: Die „Einkörperung“ der Seelen nach dem urchristlichen Fall in die (negativ gesehenen) Leiber stellt eine „Strafe“ für

⁷¹⁹ Dorival, *Transmigration* 24-28 versucht so, die hier genannten Christen mit (alexandrinischen) Christen zu identifizieren, bei denen die Apokryphen in besonderem Ansehen standen, und mit Anhängern einer von Filastrius von Brescia Ende des 4. Jh. beschriebenen Häresie in Verbindung zu bringen, derzufolge die Seelen der Menschen mit denen der Tiere vergleichbar sind.

⁷²⁰ Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 265 verweisen auf Lucretius, *De rerum natura* 5,878-898, wo bereits auf diese Unterschiede aufmerksam gemacht wird.

⁷²¹ Gregor von Nyssa, *hom. opif.* 28 (PG 44, 232 BC) bietet den interessanten Hinweis, dass s.E. eine Bestrafung durch eine Wiedereinkörperung in ein niederes Wesen nicht erfolgreich sein kann: Unter solchen Bedingungen ist ein tugendhaftes Leben noch schwieriger! Vgl. dazu Bianchi, *Metempsychosis* 272.

diesen Abfall dar – von daher lag es nahe, dieses Muster auch an anderer Stelle, d.h. bei der Bestrafung nach dem Erdenleben zu vermuten bzw. zu unterstellen.⁷²²

Ein letztes Mal stößt man also auch hier auf die problematische Beziehung des Origenes zu gnostischen Vorstellungen. Dies alles ermöglicht nun eine abschließende Beurteilung der gegen ihn erhobenen Vorwürfe und der Verteidigung der Apologie.

- Die Herkunft der Vorwürfe gegen Origenes

Der Autor bzw. die Autoren der Apologie sehen Widersprüche zwischen einzelnen Vorwürfen, und auch ein neuzeitlicher Leser muss die Vorwürfe zunächst für unzusammenhängend halten. Die Analyse der einzelnen Punkte ergab aber, dass hinter allen zumindest eine einheitliche Haltung bzw. Position steht. Diese richtet sich gegen eine Theologie, die auf die gnostische Herausforderung reagierte und trotz Ablehnung der gnostischen Lehre mit dieser bestimmte Denkmuster und das Weltbild gemein hatte.

Dies gilt insbesondere für die Deutung der Welt und ihrer Geschichte als „Abfall“ von der ursprünglichen Einheit aller Vernunftwesen mit der Möglichkeit zur Rückkehr. Denn damit waren u.a. Konsequenzen für das Verständnis von Schrift und Auferstehung verbunden. Aber auch in der Christologie ist das gemeinsame „Sprachspiel“ von Origenes und der Gnosis noch zu spüren. Hinzu kommt, dass beide Denkrichtungen auf ihre Weise eine Synthese von Theologie und Philosophie versuchten. Und insbesondere in *De principiis* ist – nicht zuletzt wegen der Gattung des Werkes – (noch) zu spüren, wie sehr Origenes von bestimmten philosophischen Vorstellungen her dachte und mit deren Hilfe versuchte, die Glaubenslehre zu durchdringen und offene Fragen darin zu lösen.

Es scheint diese Art von Theologie, „diese ganze Richtung“, zu sein, die den Gegnern nicht passte. Wo genau sie zu verorten sind, hat auch die Analyse nicht erweisen können.

Allerdings wird man sagen können, dass im Laufe der Zeit philosophie-kritische Theologen und Kirchenmänner, die an einer möglichst einfachen Theologie interessiert waren (Mönche

⁷²² Origenes unterscheidet diese *ἐνσωμάτωσις* deutlich von der *μετενσωμάτωσις*; vgl. *Cels.* 5, 29 (GCS 3, Origenes 2, 31). Vgl. dazu auch Bianchi, *Metensomatosis*, bes. 278. Zur gesamten, auch philosophisch geprägten Argumentation des Origenes, der an anderen Stellen u.a. auf die Einmaligkeit und Verantwortlichkeit des Menschen hinweist, vgl. auch Maritano, *Argomenti filosofici*.

und Bischöfe), mehr und mehr die Oberhand gewannen. Dabei konnte es durchaus zu Allianzen zwischen theologisch gebildeten Bischöfen und „schwächeren Brüdern“ kommen, von denen auch Rufin spricht.⁷²³

Natürlich ist es möglich und sogar wahrscheinlich, dass insbesondere die Vertreter einer „asiatischen Theologie“ das Denken eines Origenes als fremd empfanden.⁷²⁴ Auch war das 4. Jahrhundert eine Zeit, in der an vielen Orten verschiedene Theologien aufeinander trafen, deren Unterschiede deutlich wurden und wo nach einheitlichen Formulierungen gesucht wurde.⁷²⁵ Dass im Hintergrund der Gegnerschaft insbesondere die Beobachtung einiger Bischöfe stand, dass diese Theologie zu sehr der des Paul von Samosata ähnelte, und sich dessen Anhängern auf Origenes beriefen, halte ich aber eher für unwahrscheinlich.⁷²⁶

Ich vermute eher, dass die Gegner in Alexandria selbst zu suchen sind. Auch wenn man dort ausgesprochene Origenes-Gegner kaum eindeutig ausmachen kann, so war man doch in jedem Fall bemüht, sich mehr und mehr von einer durch die Auseinandersetzung mit der Gnosis geprägten Theologie zu distanzieren.⁷²⁷ Und eine Reihe von kritischen Anmerkungen zu Thesen des Origenes waren in Alexandria bereits früh zu finden: Dionysius wandte sich gegen die Vorstellung einer Präexistenz der Seelen, gegen die allegorische Deutung des Paradieses und gegen bestimmte Züge der origenischen Christologie. Petrus wandte sich ebenfalls gegen die Präexistenzlehre und die Allegorisierung des Paradieses sowie gegen die an Origenes erinnernde Auferstehungslehre des Hieracas.⁷²⁸ Beide distanzierten sich also in gewisser Weise von der „Richtung“ der origenischen Theologie und bewegten sich auf die spätere „Reichstheologie“ zu. Aber selbst noch die Kritik eines Arius lag auf der Linie dieser „Absetzbewegung“: Zwar schoss er mit seiner kompletten Ablehnung der (gnostisch bzw. mythologisch klingenden) Zeugungsvorstellung für Christus gewissermaßen über das Ziel hinaus, vollzog aber damit auch besonders radikal die Abwendung von früheren alexandrinischen Denkmustern.

⁷²³ Vgl. *apol. praef.* Ruf. 1.

⁷²⁴ Vgl. zu dieser theologischen Richtung noch einmal Prinzivalli, *Controversy* 197-200.

⁷²⁵ Dies gilt zum Beispiel auch in der Tauf liturgie und bezüglich des Glaubensbekenntnisses, das nun immer stärker vereinheitlicht wird.

⁷²⁶ Vgl. zu dieser These noch einmal Williams, *Damnosa haereditas* 161f und das im Zusammenhang mit dem 3. Vorwurf dazu Gesagte.

⁷²⁷ So auch Patterson, *Methodius, Origen and the Arian Dispute* 920. Auf die Bedeutung der Konflikte zwischen Alexandria und Palästina auch für die spätere Beurteilung des Origenes weist auch Bienert, *Origenes im Werk des Epiphanius* 256 hin.

⁷²⁸ Vgl. das oben im Zusammenhang mit dem Streit um Origenes dazu Gesagte.

Diese Ablehnung der origenischen Theologie könnte dann durchaus von Vertretern einer „asiatischen Theologie“ aufgegriffen bzw. unterstützt und verstärkt worden sein – aber der Ursprung dieser Ablehnung scheint mir doch dort zu liegen, wo ein von der Beziehung zur Gnosis mit geprägtes Christentum mehr und mehr abgelehnt wurde.

Das entsprechende Szenario, das Anlass zur Abfassung der Apologie gab, könnte dann – wenn die Bekenner in Phaeno wirklich die ersten Adressaten waren – so ausgesehen haben: In den Bergwerken werden palästinische Christen (aus Cäsarea und Umgebung) mit der Kritik ägyptischer (alexandrinischer) Christen an Origenes konfrontiert. In dieser Situation wenden sie sich verunsichert an Pamphilus, den sie in ihrer Heimat als Schüler und Verehrer des Origenes kennen gelernt haben.

Auf dem skizzierten Hintergrund muss, denke ich, auch die Verteidigung des Origenes durch Pamphilus (und Rufin) bewertet werden: Wie die Feststellung von (angeblichen) Widersprüchen zwischen den Vorwürfen und auch die Art der Verteidigung durch Pamphilus belegen, war diesem der dargestellte Hintergrund nicht (mehr) bewusst. Er war zwar in Alexandria geschult worden, scheint aber die gnostische Theologie und damit die Frontstellung des Origenes nicht mehr wirklich gekannt zu haben. Deshalb nahm er die Vorwürfe oft „wörtlich“ und konnte sich nur über die Blindheit und Unverschämtheit seiner Gegner wundern, die dem Origenes Lehren unterstellten, die dieser zu einem guten Teil ausdrücklich zurückgewiesen hatte.⁷²⁹ Mit seiner Einstellung, die er v.a. im Einleitungsbrief dargelegt hat, dass Origenes in allem die kirchliche Lehre vertreten wollte, wurde er dessen Intention mit Sicherheit gerecht. Da seine Verteidigung aber die Grundhaltung hinter den Vorwürfen nicht aufgespürt hat (die sicher auch nicht alle Gegner, die solche oder ähnliche Vorwürfe vorbrachten, hätten in Worte fassen können), konnte seine Verteidigung die Gegner nicht wirklich beruhigen, wie auch die weitere Entwicklung zeigte.

Rufin verstand knapp einhundert Jahre später diesen Hintergrund erst recht nicht mehr.⁷³⁰ Er las die Liste mit dem Blick dessen, der die Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts vor

⁷²⁹ Auch Methodius könnte bezüglich der Auferstehung Vorbehalte nur aufgegriffen haben, die anderswo bereits bestanden – nicht umsonst kann Prinzivalli, *Aspetti esegetico-dottrinali* 315 ja annehmen, dass Methodius erst auf Pamphilus antwortet! Dafür könnte auch sprechen, dass die Auseinandersetzung (erst) mit Methodius im 6. Buch der Apologie aufgegriffen wird, das möglicherweise erst nachträglich von Eusebius verfasst wurde (vgl. das oben im Zusammenhang mit der Abfassung der Apologie dazu Gesagte).

⁷³⁰ O’Cleireigh, *Origen’s Consistency* 228f schreibt (in anderem Zusammenhang): “Rufinus ... has lost contact with the integral theological program of the master...” Osborn, *The Apologist Origen* weist darauf hin, dass sich

Augen hatte. Deshalb konnte er den Sinn einzelner Vorwürfe sogar missverstehen⁷³¹ und musste an einigen Stellen grundlegende Eingriffe in den Text vornehmen, damit dieser (noch bzw. auch für seine Zeit) das leistete, was er nun leisten sollte. Damit wurde er erneut der Intention des Mannes gerecht, der in allem der kirchlichen Lehre treu bleiben wollte⁷³², machte sich und Origenes aber für Gegner noch angreifbarer. Dass er nur das erste Buch der Apologie, und nicht das gesamte Werk mit der Biographie übersetzt hat, ergibt sich m.E. aus der Zuspitzung der Kontroverse um die Rechtgläubigkeit des Origenes und dem Zweck seiner Übersetzung, und ist nicht dadurch zu erklären, dass ihm bereits ein Exemplar vorlag, welches nur Buch 1 enthielt.

Vor diesem Hintergrund des Versuches, Origenes auch für seine Zeit als rechtgläubig und untadelig zu erweisen, muss auch die Schrift über die Fälschung der Bücher des Origenes gelesen werden. Nach dem abrupten Schluss der Apologie, die ja nur den Anfang des ursprünglichen Werkes darstellt, erfüllt sie außerdem quasi die Funktion eines Nachwortes.

4. Das Nachwort des Rufin: Über die Fälschung der Bücher des Origenes

Pamphilus hatte wirklich unorthodoxe Aussagen bei Origenes und echte Widersprüche zwischen dessen Aussagen grundsätzlich bestritten. Scheinbar Unorthodoxes und Widersprüche erklärte er durch den Diskussionscharakter der entsprechenden Darlegungen.

Diese Möglichkeit sah Rufin nicht mehr. Die für ihn offensichtlichen Selbstwidersprüche (teilweise in ein und demselben Buch) musste und wollte er erklären. Da er an der Orthodoxie des Origenes nicht zweifelte, blieb nur eine Möglichkeit: Die heterodoxen Aussagen beruhen auf Fälschung der origenischen Schriften durch seine Gegner (*adult.* 16) – auch wenn Rufin mit einer rhetorischen Floskel die Möglichkeit einräumt, dass er sich täuscht.⁷³³ Indem Rufin

im 4. Jh. die Fragestellung grundlegend geändert hat: Statt um die Theodizee geht es nun v.a. um die Christologie.

⁷³¹ Vgl. das oben zum Verständnis des 1. Vorwurfs Gesagte.

⁷³² Vgl. dazu auch Murphy, *Rufinus* 86-89.

⁷³³ Auch der Autor der anonymen Apologie des Photius war dieser Auffassung. Nicht zuletzt das ist ein Argument gegen ihre Identifizierung mit der Apologie des Pamphilus, der noch nicht von solchen Verfälschungen ausgeht; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 66.

diese These mit Beispielen belegte, verfasste er das erste Werk zur Geschichte der literarischen Fälschung in der christlichen Literatur.⁷³⁴

Dass Origenes sich selbst widersprochen hat, wurde ihm, wie gesagt, erstmals durch Marcell von Ancyra vorgeworfen, der bemängelte, dass Origenes den Sohn mal *ἀγέννητος* und mal *γέννητος* nenne.⁷³⁵ Hieronymus sah interessanterweise keine Selbst-Widersprüche im Werk des Origenes – er hielt die Aussagen innerhalb seines Systemes für durchaus vereinbar –, sah aber Widersprüche dieses Systems zur kirchlichen Lehre.⁷³⁶ Diese Einschätzung verrät in gewisser Weise mehr Gespür für das Gesamtwerk des Origenes als die des Rufin, der zumindest an einigen Stellen den ursprünglichen Gedankengang des Origenes nicht verstanden hat bzw. wahrhaben wollte.⁷³⁷

Rufin nennt in seinem Werk konkret drei Stellen, an denen Origenes sich angeblich selbst widersprochen hat. Dass er sich an solchen Stellen berechtigt sah, den Text im Sinne der Widerspruchsfreiheit (und der Rechtgläubigkeit) zu ändern, hat er, wie oben bereits gesagt, in seinem Vorwort zur Übersetzung von *De principiis* dargelegt.

An der ersten Stelle geht es um die Bezeichnung des heiligen Geistes als Geschöpf: Rufin kann sich nicht vorstellen, dass Origenes einmal sagt, es gebe in der ganzen Schrift keine Stelle, wo der Sohn als geschaffen bezeichnet wird, und dann „unmittelbar danach“ hinzufügt, der heilige Geist sei wie die übrigen Geschöpfe „geworden“. Er bezieht sich hier auf einen Abschnitt in *De principiis*, den er auch in der Apologie (*apol.* 74) zitiert – und zwar in schon korrigierter Form.⁷³⁸ Denn indem hier angedeutet wird, dass der ursprüngliche Zustand des Textes geändert werden musste, wird wahrscheinlich, dass das Zitat im Brief des Justinian an den Patriarchen Menas⁷³⁹ den ursprünglichen Sinn des Textes grundsätzlich richtig wiedergibt: Auch wenn in der Schrift keine eindeutige Aussage über den Geist als Geschöpf zu finden ist, so ergibt sich doch aufgrund logischer Folgerung, dass er (wie der Sohn)

⁷³⁴ Vgl. Junod, *Un traité méconnu* 237.

⁷³⁵ Vgl. Marcell von Ancyra, *fr.* 32 (GCS 14 Eusebius 4, 190 = Eusebius, *Marcell.* 1, 4, 22).

⁷³⁶ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 13 (SCh 303, 134f): *Non est fatuus Origenes, et ego novi. Contraria sibi loqui non potest. Igitur ex hac supputatione illa summa nascitur non haereticorum esse quae amputasti, sed Origenis*

...
⁷³⁷ Vgl. zum Ganzen, O’Cleireigh, *Origen’s Consistency*, wo gezeigt wird, dass diese Konsistenz für Hieronymus wichtig ist, weil sie eine Korrektur einzelner Passagen ausschließt: Wenn einzelne Teile des Systems häretisch sind, ist es das ganze System.

⁷³⁸ Vgl. *princ.* 1, 3, 3 (162f Görgemanns/Karpp). Über seine Berechtigung, solche (scheinbar) in sich widersprüchliche Texte zu ändern, hatte Rufin auch in *princ.* praef. Ruf. 3 (78f, Görgemanns/Karpp) gesprochen.

⁷³⁹ *fr.* 7 (ACO, 210, 7-10): *ὅτι μετὰ τοῦ υἱοῦ καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα εἶπὼν συνηρίθμησε τοῖς ἄλλοις κτίσμασι, ...*

geworden ist.⁷⁴⁰ Für Origenes bestand allerdings zwischen den beiden Aussagen (noch) kein Widerspruch – das Gewordensein des Sohnes schließt seine Zugehörigkeit zu Gott nicht aus.⁷⁴¹

Ähnliches gilt für das Zitat von Origenes' Darstellung der Glaubenslehren (*apol.* 23. 25). Dort hat Rufin die Bemerkung eingefügt (*apol.* 24), aus der Diskussion der Frage, ob der Geist geboren oder ungeboren sei, folge zwangsläufig, dass Origenes ihn nicht für ein Geschöpf halte. Dabei wurde zur Zeit des Origenes zwischen ἐγεννήθη (er ist geboren/gezeugt) und ἐγέννηθη (er ist geworden), wie gesagt, noch nicht grundsätzlich unterschieden. Und mit Bezug auf Spr 8, 22-25 konnte das Gewordensein auch durchaus als „Geschöpf sein“ beschrieben werden – auch wenn Origenes den Geist nicht auf die Seite der anderen Geschöpfe rücken wollte.⁷⁴²

An der zweiten von Rufin angesprochenen Stelle geht es um das Verhältnis von Vater und Sohn. In den Origenestexten findet Rufin, dass dieser die beiden einmal als wesensgleich bezeichnet bzw. sagt, der Sohn sei aus der Natur des Vaters selbst geboren; in den unmittelbar folgenden Kapiteln behauptete er dann, der Sohn sei anderen Wesens und geschaffen.

Die einzige Stelle, wo Origenes Vater und Sohn ausdrücklich als wesensgleich bezeichnet haben soll, ist die oben zitierte Stelle aus dem Kommentar zum Hebräerbrief (*apol.* 99). Der entsprechende Satz konnte jedoch als Zusatz des Rufin erwiesen werden.

Bei der Bemerkung des Widerspruchs bezieht Rufin sich deshalb wahrscheinlich auf eine Stelle in *De principiis*, wo in der Rufin'schen Fassung im Zusammenhang mit der Abbildhaftigkeit von Vater und Sohn von der Einheit der Natur und des Wesens die Rede ist.⁷⁴³ Diese Einheit ergibt sich für Rufin aus der Geburt des Sohnes aus dem Vater, die vorzustellen ist wie das Hervorgehen des Willens aus dem Geist. Origenes hatte ursprünglich wohl nur von der Abbildhaftigkeit des Sohnes und seiner Geburt aus dem Vater gesprochen. Das schloss für ihn das Gewordensein des Sohnes nicht aus, sondern ein – nur ist dies nicht in

⁷⁴⁰ Vgl. dazu auch Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle. Sie verweisen zur Erhellung der hier vorgetragenen Lehre auch auf *comm. in Io.* 2, 10 (GCS 10, Origenes 4, 65). Zur Deutung dieser Stelle, wo es um die Frage geht, ob nicht, wenn gemäß Joh 1, 3 alles durch den Sohn geworden ist, auch der Geist „geworden“ ist, vgl. u.a. Drecoll, *Hypostasis*.

⁷⁴¹ Vgl. dazu auch das oben zu *apol.* 74 Gesagte.

⁷⁴² Vgl. dazu das oben zu *apol.* 99 Gesagte.

⁷⁴³ Vgl. *princ.* 1, 2, 6 (132-135, Görgemanns/Karpp). Der entscheidende Satz lautet: *Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem*. Diese Stelle zitiert Rufin auch in *apol.* 102 zum 2. Vorwurf.

Form einer *προβολή* vorzustellen, da dieser Vorgang die Substanz des Vaters teilen würde. Deshalb blieb es für ihn auch dabei, dass nur der Vater ungeworden ist. An dieser Stelle ist also zu vermuten, dass Hieronymus den Gedankengang des Origenes richtig wiedergibt.⁷⁴⁴ Rufin folgert aus der Abbildhaftigkeit die Wesensgleichheit und muss sich deshalb gegen die wenden, die bekennen, dass es nichts Ungewordenes gibt außer dem Vater, und muss den Text entsprechend verändern.⁷⁴⁵

Schließlich geht es im dritten von Rufin erwähnten Punkt um die Auferstehung des Fleisches. Wer so deutlich wie Origenes erklärt habe, die Natur des Fleisches sei mit dem Wort Gottes in den Himmel aufgestiegen, könne, so Rufin, nicht (an anderer Stelle) sagen, sie könne nicht erlöst werden.

Die Stelle, auf die sich Rufin hier bezieht, könnte die in *apol.* 143 zitierte Auslegung von Psalm 15, 9 sein – dort wird (in der Übersetzung Rufins) ausdrücklich von der Aufnahme des irdischen Leibes in den Himmel gesprochen. Die Stelle(n), wo Origenes angeblich diese Erlösungsfähigkeit des Fleisches leugnete (s.o.), werden nicht näher genannt und auch nicht mit der genannten Stelle direkt in Verbindung gebracht.

Entscheidend ist: Für Rufin war dieser Punkt von besonderer Bedeutung, wie sein eigenes Glaubensbekenntnis in der Vorrede zur Apologie zeigt (s.o.). Dass er die differenzierte Position des Origenes zumindest nicht widergegeben hat, ist ebenfalls deutlich geworden.

Dass Rufin mit dem Hinweis auf bzw. mit dem Ausmerzen von diesen „Widersprüchen“ auf Vorwürfe reagierte, die dem Origenes zu seiner, d.h. Rufins Zeit gemacht wurden, ist offensichtlich. Vom Vorwurf des Marcell war bereits die Rede. Epiphanius hatte dem Origenes dann unterstellt, den Sohn als Geschöpf und den Geist als „Geschöpf eines Geschöpfes“ bezeichnet zu haben.⁷⁴⁶ Außerdem hatte Origenes dem Epiphanius und

⁷⁴⁴ Vgl. Hieronymus, *epist.* 124, 14 (CSEL 56, 117). Über die Lehre des Origenes sagt er dort: ... *filium et spiritum sanctum non vult de patris esse substantia, ne divitatem in partes secare videatur* ...

⁷⁴⁵ Das wird nicht zuletzt durch die vorliegende Stelle in *adult.* 1 bestätigt. Er lautet nun: *Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur. Quod necesse est in primis suscipi ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur.*

⁷⁴⁶ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 5, 11 (GCS 31, Epiphanius 2, 415): ... *ὅτι το πνεῦμα τὸ ἅγιον κτίσμα κτίσματος εἰσηγήσατο.*

Hieronymus zufolge die Auferstehung „mangelhaft“ gemacht bzw. die Auferstehung des Fleisches geleugnet.⁷⁴⁷

Um seine These von der Verfälschung der origenischen Schriften zu belegen (und seine Korrekturen zu rechtfertigen), führt Rufin in seinem Werk zahlreiche Beispiele an. Er beginnt mit dem Nachweis, dass es Fälschung des Gotteswortes von Anfang an gegeben hat – der Teufel verfälschte das göttliche Gebot im Paradies durch die Einfügung eines einzigen Wortes in sein Gegenteil. Damit ist die Verfälschung von Schriften – an sich in der Antike nicht unüblich⁷⁴⁸ – als Werk des Teufels gebrandmarkt.

Konkret verweist Rufin zunächst auf (teilweise erwiesene) Einfügungen in Werke griechischer Autoren. Er berichtet von Interpolationen in den pseudo-clementinischen *Recognitiones*, von angeblich heterodoxen Aussagen bei Clemens von Alexandria und von angeblichen arianischen Einschüben in Schriften des Dionysius von Alexandria.

Als entscheidenden Beleg für seine These kann er dann den Brief des Origenes anlässlich seines Streitgesprächs in Athen zitieren, in dem dieser selbst über Verfälschungen seiner Texte noch zu Lebzeiten klagte (*adult.* 7).⁷⁴⁹ Dass die Häretiker vor Fälschungen nicht zurückschrecken, belegt Rufin noch einmal mit dem Hinweis auf die „Korrekturen“, die z.B. die Marcioniten sogar am Bibeltext durchgeführt haben.

Ferner fügt Rufin noch drei weitere Beispiele aus der lateinischen Literatur an, die ihm selbst bekannt sind. Er verweist auf Fälschungen in einem Werk des Hilarius von Poitiers, auf die Einfügung eines angeblich von Tertullian stammenden Textes im Briefcorpus des Cyprian sowie auf einen Fall, der sogar seinen Gegner Hieronymus direkt betrifft und eine besonders perfide Art der „Fälschung“ darstellt: Als ein von Hieronymus gebrauchter, aber umstrittener Ausdruck in einer anderen orthodoxen Schrift auftauchte, wurde dieser von einem Häretiker im entsprechenden Codex ausradiert und wieder hingeschrieben – um ihn so als „Fälschung“ bzw. nachträgliche Einfügung zu kennzeichnen.

⁷⁴⁷ Vgl. Epiphanius, *haer.* 64, 4, 10 (GCS 31, Epiphanius 2, 412f) und Hieronymus, *c. Ioh.* 7 (CCL 79A, 13f): ... *carnis resurrectionem membrorumque compagem, et sexum, quo viri dividimur a feminis, apertissime neget* Vgl. auch das oben zu den Vorwürfen der beiden Gesagte.

⁷⁴⁸ Vgl. zu „Fälschungen“ in der Antike Speyer, *Literarische Fälschung* und Brox, *Falsche Verfasserangaben*.

⁷⁴⁹ Zu diesem Brief und seiner historischen Einordnung vgl. das oben zum Leben des Origenes Gesagte.

Hieronymus ging in seiner Streitschrift gegen Rufin auf verschiedene hier angesprochene Fälle ein⁷⁵⁰ – diese Episode bestreitet er nicht. Auch andere der angeführten Beispiele (Erweiterung der *Recognitiones*, marcionitische Bibelbearbeitung, Briefcorpus des Cyprian) beruhen auf Tatsachen.

Aber trifft die Argumentation des Rufin grundsätzlich den Kern des Problems? Insgesamt ist Hieronymus wohl Recht zu geben, wenn er die angeführten Beispiele im Fall des Origenes für nicht beweiskräftig hält. Und auch wenn er meint, Rufin hätte besser wie Didymus der Blinde eine rechtgläubige Interpretation der zweifelhaften Stellen versuchen sollen, kann man ihm nur zustimmen.⁷⁵¹ Insgesamt kann man Rufin sogar eine gewisse „Naivität“ bescheinigen.⁷⁵²

Dabei spielt die Tatsache, dass Rufin falsche Angaben macht (Identifizierung der Einfügung im Briefcorpus des Cyprian als Schrift des Tertullian) oder eine wohl unhistorische Legende erzählt (Hilarius), nicht einmal die entscheidende Rolle. An einigen Stellen hat er einfach nicht erkannt, dass die scheinbaren Widersprüche mit der inzwischen fortgeschrittenen dogmatischen Entwicklung zusammenhängen. So war die angeführte Aussage des Clemens von Alexandria in dessen Epoche noch rechtgläubig; und auch die Aussagen des Dionysius, die Athanasius verteidigen musste, waren erst zu dessen Zeit missverständlich.

Dies aber führt zu der abschließenden Frage, wie aus Origenes ein Häretiker geworden ist. Denn dies hängt nicht zuletzt mit der (in der Antike meist) nicht wahrgenommenen Weiterentwicklung der Theologie zusammen. Rufin ging einfach davon aus, dass Origenes nichts gesagt haben konnte, was der kirchlichen Lehre zu seiner (d.h. Rufins) Zeit widersprach. Damit wurde er zwar der Intention des Origenes noch einmal gerecht, verkannte aber die Tatsachen. Hieronymus erkannte das andersartige theologische System und an einigen Stellen sogar die Zeitgebundenheit von Theologie.⁷⁵³ Sein Vor-Urteil gegenüber Origenes und Rufin ließ aber nicht zu, dass er daraus die entsprechenden Konsequenzen zog. So wurde er dem Kirchenmann Origenes nicht gerecht. Leider gehörte der u.a. von ihm vertretenen negativen Sicht des Origenes (zunächst und „kirchenamtlich“) die Zukunft.

⁷⁵⁰ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf. 2*, 17-21 (SCh 303, 144-161). Vgl. auch O’Cleireigh, *Origen’s Consistency* 226-228.

⁷⁵¹ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf. 2*, 16 (SCh 303, 142f): *in aliis dogmatibus et Eusebius et Didymus apertissime in Origenis scita concedunt, et, quod omnes Ecclesiae reprobant, catholice et pie dictum esse defendunt.*

⁷⁵² So Junod, *Un traité meconnu* 240 und Amacker/Junod, *Étude* 29.

⁷⁵³ Vgl. zu der in diesem Zusammenhang interessanten Stelle *adv. Ruf. 2*, 17 das unten dazu Gesagte.

VI ORIGENES – EIN HÄRETIKER ?

1. Der weitere Verlauf der Streitigkeiten

Die Auseinandersetzungen um Origenes an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert fanden keine wirkliche Lösung. Die offizielle Verurteilung durch Theophilus wurde kaum rezipiert – nicht einmal in Ägypten. Dass die Streitigkeiten zu einer gewissen Ruhe kamen, hing vor allem mit dem Tod der Hauptprotagonisten im zweiten Jahrzehnt des 5. Jahrhunderts zusammen.⁷⁵⁴

Das Erbe des Origenes lebte in den folgenden Jahrzehnten weiter – und es gab sowohl Gegner seiner Lehre als auch Theologen, die sie weiterentwickelten. Zu den Gegnern gehörten der Verfasser der koptischen Schrift *Contra Origenistas*, die sich wohl gegen Origenisten in ägyptischen Mönchskreisen wandte⁷⁵⁵, und Antipater von Bostra, dessen „Widerlegung der Apologie des Origenes von Eusebius von Cäsarea“ sich um 460 n.Chr. direkt gegen das Werk des Pamphilus richtete⁷⁵⁶. Dabei werden in letzterer Schrift christologische Fragen nur sehr knapp behandelt; inzwischen ging es (wieder) vor allem um die Präexistenz der Seele und die Leiblichkeit der Auferstehung. Von daher hat wohl auch die Legende von den Siebenschläfern mit der origenistischen Frage zu tun, deren Skopus nicht im Staunen der Jünglinge über die Verhältnisse 200 Jahre nach ihrem „Entschlafen“ besteht, sondern in einer eindeutigen „Lösung“ einer theologischen Debatte über die Auferstehung!⁷⁵⁷

Verteidiger des Origenes nach 400 n.Chr. waren dagegen Theodoret von Cyrhus und Socrates Scholasticus, der sich in seiner Kirchengeschichte Mitte des 5. Jahrhunderts nicht nur wunderte, dass Johannes von Jerusalem inzwischen rehabilitiert worden war, nicht aber Origenes, sondern in sein Werk vielmehr ein eigenes Kapitel eingefügt hat, das man auch als „Apologie für Origenes“ bezeichnen kann.⁷⁵⁸

⁷⁵⁴ Vgl. Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm* 647.

⁷⁵⁵ Der Text ist ediert als Werk des Schenute von Atripe, doch kommt auch Dioskur von Alexandria als Autor in Frage; vgl. Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm* 648 mit Anm. 5 und 6.

⁷⁵⁶ Von der Schrift sind nur Fragmente erhalten. Sie stammen zumeist aus den *Sacra parallela* des Johannes von Damaskus und finden sich in PG 85, 1792-1796. Vgl. auch Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm* 649f mit Anm. 16 und Amacker/Junod, *Étude* 57-59.

⁷⁵⁷ Vgl. dazu Wallraff, *Die Ruhe nach dem Sturm* 651f. Er vermutet in diesem Umfeld auch den Anlass für die Abfassung der Schrift des Antipater von Bostra.

⁷⁵⁸ Vgl. Socrates, *h. e.* 6, 13 (GCS.NF 1, 334f). Vgl. zum „Origenismus“ des Sokrates auch Wallraff, *Sokrates* 227-230 und zum Ganzen Tsirpanlis, *The Origenistic Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries*.

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wurde der ausdrückliche Streit um die Ideen des Origenes bzw. um Ideen von Mönchen, die mit ihm in Verbindung gebracht werden, wieder heftiger. Da diese Ideen später als häretisch verurteilt wurden, sind sie (wieder einmal) fast nur aus den Schriften ihrer Gegner bekannt.⁷⁵⁹

Im Jahr 514 n.Chr. wurden ein gewisser Nonnus und drei weitere origenistisch gesinnte Mönche aus der Neuen Laura in der jüdischen Wüste ausgeschlossen, weil sie „den Lehren der bösen Heiden, Juden und Manichäer anhängen“⁷⁶⁰. In den zwanziger Jahren des 6. Jahrhunderts gehörten Origenes-Anhänger dagegen zu den Verteidigern der chalzedonischen Christologie im Heiligen Land (sie sorgten dafür, dass Palästina als einzige Region im Osten nicht monophysitisch wurde!).⁷⁶¹

Bedeutendste Gestalt dieser Origenes-Anhänger war Leontius von Byzanz, der 520 n.Chr. Nonnus bei seiner Rückkehr in die neue Laura begleitete, später aber vor allem in der Hauptstadt im Sinne der origenisch-chalzedonischen Partei wirkte.⁷⁶² Von vielen der (meist nicht philosophisch gebildeten) Mönche wurden die Origenes-Anhänger jedoch als „Intelligenz“ und „Gnostiker“ abgelehnt, deren gewagte Theorien für eine gesunde Frömmigkeit gefährlich seien.⁷⁶³ Aus den Briefen des Barsanuphius und Johannes, zweier Asketen aus der Region Gaza, kann man entnehmen, dass diese Verunsicherung v.a. von den Theorien zur Präexistenz, zum Fall der Seelen und zur Apokatastasis ausging.⁷⁶⁴ Die beiden Mönche sahen in der Philosophie einen Feind der Askese – ohne zu wissen, wie sehr beides bei Origenes zusammengehörte.

Wenig später wurde die Lehre der „Origenisten“ von ihren Gegnern folgendermaßen dargestellt: „Sie sagen, Christus gehöre nicht zur Trinität, sie sagen der auferstandene Leib – zunächst derjenige Christi und dann unserer – werde schließlich vollständig vernichtet, sie sagen, dass die heilige Dreifaltigkeit die Welt nicht erschaffen habe und alle vernunftbegabten Wesen, einschließlich der Dämonen, bei der Apokatastasis Welten erschaffen können; sie sagen, dass unsere Leiber in einer ätherischen und sphärischen Form auferstehen werden und

⁷⁵⁹ Vgl. dazu u.a. Schär, *Nachleben des Origenes* 39-48 und Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten*.

⁷⁶⁰ Vgl. Cyrill von Skythopolis, v. Sab. 36 (124, Schwartz).

⁷⁶¹ Vgl. Heyer, *Kirchengeschichte* 66-84.

⁷⁶² Vgl. Röwekamp, *Leontius*.

⁷⁶³ Vgl. Cyrill von Skythopolis, v. Sab. 36 (124f, Schwartz).

⁷⁶⁴ Vgl. Barsanuphius und Johannes, *resp.* 600-607 (SCh 451, 804-843). Die Antworten gelten einem Mönch, der auf die Werke des Origenes, von Didymus dem Blinden und die *Kephalaia Gnostica* des Evagrius gestoßen ist. Vgl. dazu auch Perrone, *La chiesa di Palestina* 296-306.

dass der Leib des Herrn tatsächlich bereits in dieser Form auferweckt worden sei; sie sagen, dass wir bei der Wiederherstellung Christus gleich sein werden.“⁷⁶⁵

Von diesen Gegnern ermutigt, schrieb Kaiser Justinian 543 n.Chr. einen Brief an Menas, den Patriarchen von Konstantinopel, in dem er zahlreiche angebliche Lehren des Origenes angriff und dies mit Zitaten aus dessen Werken belegte. Dabei ist die Genauigkeit dieser Zitate umstritten. Am Ende des Briefes folgen neun Anathematismen gegen Origenes und Vertreter von entsprechenden Irrlehren. Dabei ist bemerkenswert, dass die Vorwürfe im Brief (noch) in erster Linie die Lehre des Origenes von der Trinität betreffen, die Anathematismen jedoch v.a. Anthropologie und Soteriologie.⁷⁶⁶

Die Anathematismen schließen Origenes und diejenigen aus, die lehren,

1. die Seelen der Menschen seien präexistent,
2. die Seele des Herrn sei präexistent gewesen,
3. die präexistente Seele des Herrn sei erst nach der Bildung seines Leibes mit ihm vereinigt worden,
4. der Gott-Logos sei allen himmlischen Ordnungen gleich geworden (den Cherubim ein Cherubim etc.),
5. die Leiber der Menschen nach der Auferstehung seien sphärisch, d.h. kugelförmig,
6. der Himmel, die Sonne, der Mond und die Sterne seien beseelt,
7. Jesus werde in der kommenden Welt auch für die Dämonen gekreuzigt,
8. die Macht Gottes sei begrenzt und
9. die Bestrafung der Sünder sei zeitlich begrenzt.⁷⁶⁷

In dieser Liste sind nur noch von fern die Vorwürfe des 4. Jahrhunderts zu erkennen – am ehesten in den ersten drei und den beiden letzten Vorwürfen. Die Akzentverschiebung deutet darauf hin, dass mit den Anathematismen in erster Linie nicht Origenes, sondern Mönche (aus

⁷⁶⁵ Cyrill von Skythopolis, v. *Cyr.* 12 (230, Schwartz).

⁷⁶⁶ Möglicherweise speist sich diese Zitatensammlung aus der gleichen (in polemischer Absicht zusammengestellten) Quelle wie der Brief an Avitus (*epist.* 124) des Hieronymus; vgl. Sfameni Gasparro, *Il problema delle citazioni* und Vogt, *Warum* 260f.

⁷⁶⁷ Vgl. Justinian, *ep. ad Menam*, Anath. (ACO 3, 213f). Der Brief ist überliefert in einer Sammlung von Dokumenten, die theologische Themen des 6. Jh. behandeln, die in den palästinensischen Klöstern (u.a. dem Sabaskloster) behandelt wurden. Die Sammlung wurde deshalb von ihrem Herausgeber E. Schwartz *Collectio Sabbaitica* genannt; vgl. dazu Louth, *Collectio Sabbaitica*.

der Schule des Evagrius) getroffen werden sollten, die unter Berufung auf Origenes solche Lehren vertreten haben, die v.a. ihr asketisches Leben betrafen.⁷⁶⁸

Dennoch nahm in den folgenden Jahren der Einfluss der Origenisten am Kaiserhof zu – verantwortlich dafür waren v.a. Theodor Askidas, Bischof von Cäsarea in Kappadokien, und Domitian, später Bischof von Ancyra. Beide waren zunächst Mönche in Palästina gewesen.⁷⁶⁹

Aber beim 5. ökumenischen Konzil im Jahr 553 n.Chr., das sich in erster Linie mit der christologischen Frage beschäftigte, wurden dann (wohl vor Beginn der Behandlung der offiziellen Tagesordnung) 15 Anathematismen verkündet, die aus einem Brief Justinians an das Konzil stammten.⁷⁷⁰ Hier wurde Origenes nicht namentlich genannt; dennoch waren er und diejenigen, die sich auf ihn beriefen, gemeint. Ausgeschlossen wurden diejenigen, die Folgendes lehren:

1. Die Seelen sind präexistent und es gibt eine Wiederherstellung (Apokatastasis).
2. Alle Vernunftwesen sind ursprünglich körperlos gewesen und haben eine Einheit gebildet; dann hat sie Überdruß an der Schau Gottes erfaßt und durch ihre Hinwendung zum Schlechteren haben sie Körper angenommen.
3. Auch Sonne, Mond und Sterne haben zur ursprünglichen Einheit der Vernunftwesen gehört.
4. Die von der Liebe Gottes abgefallenen Vernunftwesen sind an Körper gebunden worden und so zu Menschen und Dämonen geworden.
5. Jede Ordnung der himmlischen Mächte ist entweder ganz aus den höheren oder niederen Wesen oder aus den höheren und den niederen Wesen entstanden.
6. Die Schöpfung erfolgte durch den Nous, das einzige der Vernunftwesen, das in der Liebe und Schau Gottes unerschüttert geblieben ist.
7. Christus hat sich in verschiedene Körper gekleidet, um die verschiedenen Vernunftwesen zurückzuführen.
8. Der Gott-Logos ist nur im übertragenen Sinne Christus; in Wahrheit ist dies nur der Nous.
9. Nicht der Logos Gottes, sondern der sogenannte Nous ist Fleisch geworden.
10. Der Auferstehungsleib des Herrn ist ätherisch und sphärisch.

⁷⁶⁸ So die Grundthese von Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, bes. 136-151, der die Verurteilung auf Evagrius selbst bezieht. Bunge, *Origenismus*, hat ihm gegenüber gezeigt, dass auch hier nicht Lehren des Evagrius selbst verurteilt werden, sondern Lehren seiner Schüler.

⁷⁶⁹ Vgl. dazu Perrone, *La chiesa di Palestina* 204-207.

⁷⁷⁰ Vgl. dazu Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten* 83-97.

11. Das kommende Gericht bedeutet eine Aufhebung der Körper.
12. Es wird ein Ende des Königtums Christi geben durch die Vereinigung aller mit dem Gott-Logos.
13. Am Ende werden alle wie Christus zur Rechten Gottes sitzen.
14. Am Ende gibt es (wieder) eine einzige Einheit aller Vernunftwesen.
15. Der Endzustand der Welt wird sein wie vor dem Fall der Vernunftwesen.⁷⁷¹

Hier ist deutlich zu sehen, dass es sich bei dem verurteilten System um eine neuplatonisch gefärbte Erlösungslehre handelt, und damit um eine Weiterentwicklung der ursprünglichen origenischen Theologie.⁷⁷² Dennoch sind die Verbindungen zu den Auffassungen des Alexandriners ebenfalls deutlich zu erkennen. Und in jedem Fall wurden Origenes und seine Lehre damit theologiegeschichtlich tatsächlich getroffen. Sein Erbe lebte nur untergründig weiter, bis in der Neuzeit der Versuch unternommen wurde, ihn zu rehabilitieren.

Wie aber ist nun der Weg vom Kirchenmann Origenes zum Häretiker Origenes formal zu beschreiben? Wie konnte ein Mann, der „nur jene Wahrheit glauben wollte, die in nichts von der katholischen Überlieferung abweicht“⁷⁷³, zum Häretiker (gemacht) werden? Denn nur diese Frage kann eine historisch angelegte Untersuchung beantworten. Die alte Frage nach der Rechtgläubigkeit des Origenes schlechthin beantwortet sich eben in jedem geschichtlichen Kontext unterschiedlich. Wie sich gezeigt hat, waren im Grunde alle Schritte der „Verketzerung“ schon getan, als Pamphilus und Rufin versuchten, ihn gegen den Vorwurf, er sei nicht rechtgläubig, zu verteidigen.

2. Warum und wie Origenes zum Häretiker (gemacht) wurde

Aus der Analyse der Apologie und der origenistischen Streitigkeiten ergibt sich, dass folgende „Schritte“ Origenes zum Häretiker machten:

⁷⁷¹ Vgl. *Anath. syn. Const.* (ACO 4/1, 248f).

⁷⁷² Vgl. dazu Guillaumont, *Kephalaia Gnostica*, bes. 81-123, der einige der hier verurteilten Lehren bei Evagrius wiedergefunden hat. Auch hier gilt allerdings, dass in manchen Fällen eher seine Schüler gemeint sind. Vgl. zum Ganzen auch Vogt, *Warum* 244; Williams, *Origenes/Origenismus* 416f; Crouzel, *Origène* 234f; Schär, *Nachleben des Origenes* 39-48.

⁷⁷³ So Origenes in *apol.* 23 (= *princ.* praef. 2).

1. Von Origenes im Rahmen seiner „théologie en recherche“ diskutierte Aussagen wurden als seine Meinung ausgegeben – ganz gleich, ob Origenes sie ausdrücklich abgelehnt hat oder sie zumindest als Möglichkeit gelten lassen wollte. Dies ist insbesondere beim Vorwurf, er lehre die Seelenwanderung, und beim Vorwurf, er behaupte die Unkörperlichkeit des Endzustandes, festzustellen.

2. Das von Origenes im Rahmen einer ausführlichen Darstellung Gesagte wurde vergrößert wiedergegeben, so dass es den ursprünglichen Sinn nicht mehr traf. Dies konnte willentlich oder mangels genauer Lektüre geschehen. Derartiges ist u.a. beim Vorwurf, seine Allegorese leugne die Geschichtlichkeit der gesamten Schrift, bei der Darstellung seiner Auferstehungslehre, seiner Lehre von den Sündenstrafen und seiner Haltung zur Seelenwanderung festzustellen.

3. Der Gesamtzusammenhang der Theologie des Origenes wurde nicht mehr verstanden. Mehr oder weniger unbewusst fand etwas statt, was man heute „Paradigmenwechsel“ nennen würde: Eckdaten des Weltbildes und das damit verbundenen „Sprachspiel“ wandelten sich. Bestimmte Aussagen erschienen innerhalb des neuen Sprachsystems als unpassend. Dies gilt insbesondere für die christologischen Aussagen des Origenes, die nur auf dem Hintergrund seiner Auseinandersetzung mit gnostischen Konzeptionen richtig verstanden werden können. Sein Eingehen auf die Fragen der Gnosis erschien mehr und mehr fremd und häretisch, und je mehr die gnostische Herausforderung schwand, desto mehr erschien er selbst als Gnostiker.⁷⁷⁴ Dieser Wandel des Hintergrundes war den Protagonisten des Streits nicht bewusst. Schon Pamphilus fehlt der Sinn für solche historischen Entwicklungen.⁷⁷⁵ Ähnliches gilt für Rufin.

4. Aus diesem Grund ergibt ein Vergleich von Aussagen des Origenes mit späteren dogmatischen Formulierungen zuweilen eine Unvereinbarkeit beider bzw. ein Zurückbleiben des Origenes hinter den später gefundenen Lösungen. Auch dies gilt insbesondere für die christologischen Aussagen des Origenes. Weil Pamphilus und v.a. Rufin dies nicht verstanden, mussten sie die Texte des Origenes zu diesen Fragen tendenzös auswählen bzw. bearbeiten.⁷⁷⁶

⁷⁷⁴ Vgl. noch einmal Strutwolf, *Gnosis als System* 359f.

⁷⁷⁵ So auch Junod, *Controverses* 219.

⁷⁷⁶ Besonders tragisch war es natürlich, wenn die Verteidigung des Pamphilus in eine ganz andere Richtung gehen musste als die des Rufin, weil die „Messlatte“, die zu ihrer jeweiligen Zeit angelegt wurde, unterschiedlich war; vgl. dazu noch einmal die Grundthese von Williams, *Damnosa haereditas*.

In diesem Zusammenhang ist übrigens die Bemerkung des Hieronymus besonders aufschlussreich, worauf seiner Meinung nach Widersprüche in einem Werk zurückgeführt werden können. Er nennt als Möglichkeiten u.a. einen Irrtum des Autors und den Fehler eines Kopisten. Dann aber weist er darauf hin, dass Theologen sich vor dem Auftreten des Arius, des *daemon meridianus*, noch weniger vorsichtig ausdrücken konnten⁷⁷⁷ – ein bemerkenswertes, weil seltenes Zeugnis eines Gespürs für die dogmengeschichtliche Weiterentwicklung, die auch vergangene Formulierungen in anderem Licht erscheinen lässt!⁷⁷⁸ Dennoch verhinderte die Missgunst, die Hieronymus inzwischen Origenes gegenüber hegte, dass er diese Erkenntnis für eine gerechte Beurteilung von dessen Theologie fruchtbar machte.

Hinzu kam – und auch das spielt für die „Verketzerung“ des Origenes eine Rolle –, dass ein „Netzwerk“ von Freunden die Ablehnung sozusagen aus Freundschaft zu Hieronymus und anderen Gegnern (und nicht unbedingt wegen selbst gewonnener Überzeugung) übernahm.⁷⁷⁹

5. Schließlich wurden dem Origenes auch die Aussagen seiner „Schüler“ bzw. derer, die sich auf ihn beriefen, zugerechnet. Dabei war es in der Spätantike keine Seltenheit, dass „Schüler“ die Gedanken ihrer Lehrer sinnverändernd weiterentwickelten, ihre Lehre aber dennoch als die des Meisters ausgaben.⁷⁸⁰ Diese Lehre war in manchem dann tatsächlich nicht mehr mit der Glaubensregel zu vereinbaren, die Origenes als Messschnur akzeptiert hatte – auch wenn sie durchaus eine mögliche Weiterentwicklung origenischer Gedanken war.

Aus all dem ergibt sich, dass jede Theologie nur am Maßstab ihrer Zeit gemessen werden darf. Jede Zeit hat ihre eigene „Orthodoxie“.⁷⁸¹ Umgekehrt heißt das auch, dass das, was christlich ist, in neuen Horizonten immer neu formuliert werden muss und alte Formulierungen nicht an neuen Definitionen gemessen werden dürfen. Anders gesagt: Manchmal müssen sich Formulierungen ändern, damit der Inhalt gleich bleiben kann.

⁷⁷⁷ Vgl. Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 17 (SCh 303, 146f): *Fieri potest ut vel simpliciter erraverint, vel aliu sensu scripserint, vel a librariis imperitis eorum paulatim scripta corrupta sint, vel certe, antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt, et quae non possent perversorum hominum calumniam declinare.*

⁷⁷⁸ Williams, *Damnosa haereditas* 167 Anm. 39 verweist auf einen weiteren Fall, wo ein Autor um die Bedeutung geschichtlicher Entwicklungen weiß: Augustins Beurteilung der Rolle Cyprians im Donatistenstreit, die er v.a. in *De baptismo* vorträgt.

⁷⁷⁹ Vgl. noch einmal Clark, *Elite Networks*.

⁷⁸⁰ Marksches, *Valentinus Gnosticius?* 398-407 hat dies für Valentin und seine Schüler sehr deutlich gemacht.

⁷⁸¹ Dies hat erstmals Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei* herausgearbeitet. Vgl. dazu auch Brox, *Spiritualität und Orthodoxie*.

Und es zeigt sich: Auch eine gut gemeinte Verteidigung nützt unter Umständen nichts, wenn sie diesen Zusammenhang einer Theologie mit ihrem Hintergrund nicht sieht. Eventuell schadet sie sogar, weil sie durch wohlmeinende, aber sinnverändernde Korrekturen neue Angriffsflächen schafft. Andererseits wird ein wohlwollendes, wenn auch „naives“ Herangehen an einen Denker seinen Intentionen unter Umständen mehr gerecht als eine zwar kluge, aber grundsätzlich feindliche Interpretation.

Und schließlich: Ohne Verteidiger und Verehrer des Origenes, wie immer man ihre analytische Leistung bewerten mag, wäre dessen Erbe ganz untergegangen, das die Theologie im 20. Jahrhundert wieder entdeckt hat und das auf katholischer Seite u.a. deren Ausbruch aus neuscholastischer Erstarrung mit bewirkt hat. Dass Origenes auch z.Zt. die theologische Forschung mehr befruchtet als jeder andere frühchristliche Theologe, zeigt ein Blick in jede beliebige Bibliographie der Patrologie. Vielleicht ist das heute die beste Apologie für einen Denker, der „in der Kirche alt geworden ist“ und immer „die reine Ordnung der Religion bewahren“ wollte.⁷⁸²

⁷⁸² Vgl. *apol.* 16. 9.

TEIL B

ÜBERSETZUNG

Apologie für Origenes des heiligen Märtyrers Pamphilus⁷⁸³

Das Vorwort des Rufin

1. Macarius, Mann nach den Vorstellungen Gottes⁷⁸⁴! Bewegt von der Liebe zur Erkenntnis der Wahrheit⁷⁸⁵ erlegst du mir eine Sache auf, die dir, da du die Wahrheit noch nicht kennst, sehr hilfreich sein wird. Mir aber wird sie zweifellos den heftigen Widerstand derer einbringen, die sich von einem angegriffen fühlen, der über Origenes nur Gutes denkt. Und obwohl du nicht meine Meinung über ihn, sondern die des heiligen Märtyrers Pamphilus kennenlernen willst und mich gebeten hast, sein Buch zugunsten des Origenes, das auf Griechisch geschrieben überliefert ist, für dich ins Lateinische zu übersetzen, bin ich trotzdem sicher, dass es einige geben wird, die sich dann erst recht angegriffen fühlen, wenn wir auch noch in einer anderen Sprache etwas zu seinen Gunsten sagen. Trotzdem bitten wir auch diese Leute, nichts voreingenommen und mit Vorurteilen zu unternehmen. Vielmehr sollen sie sich, da wir vor das Gericht Gottes kommen werden, nicht vor der Erkenntnis der Wahrheit scheuen, damit sie nicht aus Unkenntnis sündigen. Sie sollen bedenken, dass es eine Sünde in Christus ist, mit falschen Anschuldigungen das Gewissen der schwächeren Brüder zu verwirren. Deshalb sollen sie nicht den Verleumdern ihr Ohr leihen und nicht von einem anderen einen anderen Glauben lernen (vgl. Gal 1, 6-9) – zumal es doch die Möglichkeit gibt, offen nachzuforschen, und das Bekenntnis des eigenen Mundes zeigt, was oder wie ein jeder glaubt. So steht es nämlich geschrieben: „Mit dem Herzen glaubt man, um Gerechtigkeit zu erlangen, und mit dem Mund bekennt man, um das Heil zu erlangen“ (Röm 10, 10), und: „Aufgrund seiner Worte wird ein jeder gerechtfertigt, und aufgrund seiner Worte wird er verdammt“ (Mt 12, 37).

2. Wie⁷⁸⁶ also Origenes über die einzelnen Abschnitte der heiligen Schriften gedacht hat, soll der Inhalt dieses Buches darlegen. Die Widersprüche, die sich bei ihm finden, und die Gründe dafür haben wir am Ende in einem kurzen Anhang dargelegt.⁷⁸⁷

⁷⁸³ Der Übersetzung liegt die Ausgabe von Amacker/Junod (SCh 464) zugrunde. Die Hinweise in den Fußnoten auf die „Untersuchung“ beziehen sich auf die vorangehende Studie.

⁷⁸⁴ Mit dem Ausdruck *vir desideriorum* („Mann der Wünsche [sc. Gottes]“: „ein Mann ganz nach den Vorstellungen Gottes“ bzw. „ein von Gott geliebter Mann“) knüpft Rufin an Dan 10, 11. 19 an, wo Daniel in einer Vision vom Engel des Herrn mit diesen Worten angesprochen wird (griechisch: *ἀνὴρ ἐπιθύμιον*). Diese Anrede wird häufig von den Kirchenvätern zitiert. Zur Person des Macarius vgl. die Untersuchung.

⁷⁸⁵ Gemeint ist entweder die Wahrheit über die origenistischen Streitigkeiten in Palästina oder die Wahrheit über die Rechtgläubigkeit des Origenes.

⁷⁸⁶ Den Abschnitt *apol. 2-7* zitiert Rufin auch in seiner *apol. ad. Anast. 13* (CCL 20, 45f).

⁷⁸⁷ Gemeint ist die Schrift „Über die Fälschung der Bücher des Origenes“, die sich im Anhang findet.

3. Wir aber halten an dem Glauben fest, der uns von den heiligen Vätern überliefert worden ist: Die heilige Dreifaltigkeit ist gleich ewig, von einer Natur, von einer Kraft und eines Wesens. Der Sohn Gottes ist in der letzten Zeit Mensch geworden, er hat gelitten für unsere Sünden, und er ist in demselben Fleisch, in dem er gelitten hat, auferstanden von den Toten. Deswegen hat er auch dem Menschengeschlecht die Hoffnung auf die Auferstehung gegeben. Von der wahren Auferstehung des Fleisches sagen wir nicht, wie einige Leute böswillig behaupten, sie sei nur irgendeine Einbildung⁷⁸⁸; wir glauben vielmehr, dass eben dieses Fleisch, in dem wir leben, auferstehen wird. Nicht von einem anderen Fleisch anstelle dieses Fleisches sprechen wir, und auch von keinem anderen Leib als vom Leib dieses Fleisches.

4. Wenn wir daher von der Auferstehung des Leibes sprechen, sprechen wir genauso wie der Apostel – diesen Ausdruck gebraucht er nämlich. Wenn wir dagegen vom Fleisch sprechen, dann bekennen wir im überlieferten Glaubensbekenntnis. Es ist eine törichte verleumderische Hinzudichtung, zu behaupten, wir glaubten, der menschliche Leib sei etwas anderes als das Fleisch. Wenn also, gemäß dem allgemeinen Glauben, gesagt wird, das Fleisch oder, gemäß dem Apostel, der Leib sei das, was auferstehe, dann muss man auch, wie es der Apostel festgelegt hat, glauben, dass das, was auferstehen wird, in Kraft und Herrlichkeit auferstehen wird, und dass ein unvergänglicher und geistlicher Leib auferstehen wird, denn die Vergänglichkeit wird die Unvergänglichkeit nicht besitzen (vgl. 1 Kor 15, 42-44. 50).

5. Abgesehen von diesen Voraussagen über den zukünftigen Leib oder das zukünftige Fleisch muss man glauben, dass die Auferstehung vollständig und vollkommen sein wird, so dass die Natur des Fleisches als solche erhalten bleibt und der Zustand und die Herrlichkeit des unvergänglichen und geistlichen Leibes nicht eingeschränkt wird. Denn so steht es geschrieben.⁷⁸⁹

6. Das wird auch in Jerusalem, in der Kirche Gottes, von deren heiligem Priester Johannes verkündigt.⁷⁹⁰ Das sagen wir mit ihm und halten uns daran. Wer etwas anderes glaubt oder lehrt, oder wer behauptet, dass wir etwas anderes glauben als das, was wir dargelegt haben, der sei ausgeschlossen. Wer also einen Beweis für unseren Glauben haben will – hier hat er ihn.

⁷⁸⁸ *Carnis vero resurrectionem non per aliquas praestigias (sc. factam esse) ... dicimus.*

⁷⁸⁹ Hintergrund dieser Argumentation ist der Streit um die rechte Deutung der Auferstehung, der seit Methodius schwelt und zur Zeit des Rufin neu ausgebrochen ist; vgl. dazu die Untersuchung.

⁷⁹⁰ Gemeint ist Bischof Johannes II. von Jerusalem. Zu seiner Rolle im Streit um Origenes vgl. die Untersuchung.

7. Wenn wir aber etwas lesen oder behaupten oder übersetzen, dann tun wir das unbeschadet unseres Glaubensgrundsatzes, indem wir gemäß dem Apostel alles prüfen: was gut ist, behalten wir, und vom Bösen halten wir uns in jeder Gestalt fern (vgl. 1 Thess 5, 21f). Friede komme über alle, die sich von diesem Grundsatz leiten lassen und über das Israel Gottes (vgl. Gal 6, 16). Amen.

Lateinische Übersetzung der Apologie für Origenes des Märtyrers Pamphilus

Einleitungsbrief

1. (An die zur Arbeit in den Bergwerken Palästinas verurteilten Bekenner.⁷⁹¹)

Brüder! Das, was euch passiert ist, scheint mir nichts Ungewöhnliches zu sein – nämlich dass euch das Verständnis für Origenes so abhanden gekommen ist, dass ihr von ihm schon die gleichen Dinge denkt wie einige andere auch. Diese Leute handeln entweder aus Unwissenheit, deretwegen sie die Höhe seines Verstandes nicht erreichen, oder böswillig, weswegen sie sich Mühe geben, nicht nur die Worte des Origenes anzuklagen, sondern auch die, die sie lesen, heftig zu attackieren.⁷⁹² Dabei sind sie so unbarmherzig, dass sie bei ihnen nicht einmal die Nachsicht üben, die sie normalerweise zum Beispiel denen zukommen lassen, die die Bücher der heidnischen Griechen oder sogar der Häretiker lesen, um zu forschen und sie kennenzulernen. Ihnen allein, glauben sie, müsse man die Fähigkeit zugestehen, ein Werk zu beurteilen: Wenn etwas Gutes von jemand anderem gesagt worden sei, wüssten sie es (schon) zu behalten, vom Bösen in jeder Gestalt aber wüssten sie sich fernzuhalten. Für die aber, die die Bücher des Origenes lesen, glauben sie, gelte jenes Gebot keinesfalls, das ihnen befiehlt, „erfahrene Geldwechsler zu werden“⁷⁹³, die es verstehen, das Gute zu behalten, sich vom Bösen in jeder Gestalt aber fernzuhalten. Vielmehr wird jemand, den man lediglich seine Bücher lesen sieht, von ihnen sofort mit dem üblen Ruf eines Häretikers übergossen.⁷⁹⁴ Und so sind sie vielen Männern mit demütigem Lebenswandel und religiösen Vorsätzen feindlich gesonnen, bei denen sich überhaupt keine Schuld findet – nur weil sie herausgefunden haben, dass sie die Bücher des erwähnten Mannes etwas eingehender studieren. Noch unverschämter behaupten sie fälschlicher Weise, dass er ebenso wie seine Worte von ihnen an die Stelle der heiligen Apostel oder Propheten gesetzt würde.⁷⁹⁵

⁷⁹¹ Zu diesen Adressaten und der Frage, wie weit die Anrede zum ursprünglichen Text gehört, vgl. die Untersuchung.

⁷⁹² Nautin, *Origène* 137 schließt aus dieser Einflussmöglichkeit der Gegner, dass Pamphilus Bischöfe im Blick hat.

⁷⁹³ Diese Stelle geht auf ein Agraphon zurück: *γίνεσθε δόκιμοι τραπεζίται*. Der erfahrene Geldwechsler prüft das Geld, das ihm angeboten wird, nimmt aber kein falsches Geld an; vgl. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, s.v. *τραπεζίτης* 1644; Resch, *Agrapha* 112-128, bes. 113 mit zahlreichen griechischen und lateinischen Parallelen. Auch Origenes selbst führt das Wort mehrfach an.

⁷⁹⁴ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, sehen in den beschriebenen Verhaltensweisen einen bischöflichen „Häretikerprozess“ beschrieben.

⁷⁹⁵ Später werfen Marcell von Ancyra und Hieronymus Origenes-Anhängern ähnliches vor; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

2. Ich bin mir diesbezüglich allerdings nicht sicher, ob diese Vorwürfe dem Wunsch entspringen zu verleumden, oder ob sie so etwas irgendwann vielleicht von irgendwelchen einfacheren Leuten gehört haben, die den Mann etwas überschwenglich verehren.

3. Wir jedenfalls sehen oft Aussagen, in denen er sehr gottesfürchtig und ganz demütig um Nachsicht bittet für das, was durch übermäßige Diskussion und vielfache Untersuchung⁷⁹⁶ der Schrift dem Geist des Forschenden passiert. Wenn er etwas erklärt, pflegt er häufig hinzuzufügen und zu bekennen, dass er keine sozusagen definitive Aussage verkünde und nicht mit einem dogmatischen Lehrsatz schließe, sondern dass er nach Kräften forsche und den Sinn der Schriften erörtere und nicht behaupte, ihn ganz und vollkommen verstanden zu haben. Er sagt, er stelle eher Vermutungen über viele Dinge an, es sei aber nicht sicher, dass er bei allem verstanden habe, was vollkommen und die ganze Wahrheit sei.

Manchmal entdecken wir aber auch, dass er bekennt, bei vielen Dingen nicht weiter zu wissen. Dabei bringt er die in Frage kommenden Möglichkeiten zwar zur Sprache, schließt aber nicht mit Lösungen, sondern gesteht ganz demütig und wahrhaftig, ohne zu erröten, dass ihm dies nicht klar sei. Wir haben auch gehört, dass er häufig folgendes hinzufügt, was heute sogar diese Gegner selbst, die überhaupt keine Ahnung haben, sagen: Wenn jemand besser über diese Stellen, die er erörtert habe, gesprochen habe oder sie erklärt habe, dann solle man lieber dem zuhören, der richtiger gesprochen habe, als ihm.

Außerdem sehen wir, dass er manchmal verschiedene Erklärungen desselben Kapitels gibt. Und ganz ehrfürchtig, als einer der weiß, dass er über die heiligen Schriften spricht, schreibt er seinen Lesern vor, nachdem er alles, was ihm aufgefallen ist, erklärt hat, sie sollten die einzelnen Dinge, die er gesagt hat, prüfen und sich an das halten, was der kluge Leser als richtiger erkannt hat. Denn auch ihm selbst war in der Tat klar, dass der Leser nicht alles, was er zur Sprache gebracht oder diskutiert hat, als geprüft und gesichert annehmen muß. Denn man glaubt ja, dass sich in den Schriften viel Mystisches und im Geheimen Verborgenes findet.⁷⁹⁷

⁷⁹⁶ Rufin hat hier wohl, wie häufiger in seinen Übersetzungen, ein griechisches Wort mit zwei lateinischen wider gegeben. Bei Pamphilus stand hier wahrscheinlich entweder *ζήτησις* oder *ἐξέτασις*, vgl. Perrone, *Der formale Aspekt* 122 mit Anm. 12.

⁷⁹⁷ Zu diesem Charakter der Werke bzw. zu dieser Methode des Origenes vgl. die Untersuchung.

4. Wenn wir schließlich sorgfältig darauf achten, wie lauter und katholisch er ein öffentliches Bekenntnis über all seine Abhandlungen im Vorwort seines Genesiskommentars abgelegt hat, dann werden wir daran seine ganze Gesinnung leicht erkennen:⁷⁹⁸

*5. Wenn wir uns durch den Verzicht auf das Forschen nicht in jeder Hinsicht als faul und nachlässig erweisen würden, da uns unser Herr und Erlöser doch dazu auffordert, dann hätten wir in der Tat unseren Fuß zurückgezogen. Denn wir sind uns bewusst, wie weit wir von der geistigen Größe entfernt sind, mit der die Vernunft so große Dinge eigentlich untersuchen muss.*⁷⁹⁹

6. Und wenig später sagt er:

7. Wenn jemandem bezüglich einer Streitfrage etwas Wichtiges auffällt, muss man zwar darüber sprechen, aber nicht in Form einer apodiktischen Behauptung. Das tut entweder ein unbesonnener Mensch oder jemand, der den Sinn für die menschliche Schwäche verloren und sich selbst vergessen hat. Oder es tun solche Männer, die schon vollendet sind und zuversichtlich wissen, dass sie vom Herrn Jesus selbst gelernt haben, das heißt, vom Wort der Wahrheit, und die von der Weisheit selbst, durch die alles geschaffen ist, Kunde haben. Oder es tun solche, die vom Himmel her göttliche Antworten erhielten, als sie in den Wirbel und die Dunkelheit gelangten, wo Gott selbst ist (vgl. Ex 20, 21). Dorthin gelangte auch Mose und konnte so etwas kaum begreifen und aussprechen. Wir aber können nur entsprechend unseren mittelmäßigen Fähigkeiten an den Herrn Jesus glauben und rühmen uns, seine Schüler zu sein. Trotzdem wagen wir nicht zu sagen, wir hätten eine uns von Angesicht zu Angesicht von ihm überlieferte Einsicht in die Dinge erhalten, die in den göttlichen Büchern berichtet werden. Denn ich bin sicher, dass nicht einmal die (ganze) Welt mit der Kraft und Majestät ihrer Sinne es fassen kann (vgl. Joh 21, 25). Deshalb wagen wir keinesfalls, aus dem, was wir sagen, Verkündigung zu machen, wie es die Apostel konnten. Während viele ihre Unwissenheit nicht erkennen und ihre unzusammenhängenden und ungeordneten Gedanken, die manchmal sogar dumm und erdichtet sind, mit allem Nachdruck so, wie sie ihnen

⁷⁹⁸ Die 13 Bücher des Genesiskommentars, von denen Hieronymus berichtet (*epist.* 33, 4 [CSEL 54, 255]) behandeln nur Gen 1-5. Möglicherweise waren schon zu seiner Zeit Teile des Kommentars verloren. Heute sind nur spärliche Reste erhalten.

⁷⁹⁹ Die jeweiligen Zitate aus Origenes-Schriften bzw. die Übertragungen des Rufin sind in dieser Übersetzung kursiv gesetzt; in den Handschriften steht jeweils „Origenes“ davor, so wie vor den anderen Abschnitten „Pamphilus“ steht. Hier sind diese Zuschreibungen aus Gründen der Übersichtlichkeit und wegen der Unsicherheit der Autorschaft an einigen Stellen weggelassen.

erscheinen, als sicherste Aussage verkünden, sind wir dankbar, dass wir unser Nichtwissen⁸⁰⁰ bezüglich der großen Dinge und derer, die über uns sind, nicht verkennen.

8. Dies also hören wir ihn von sich sagen, und er bestätigt das Gesagte durch einen entsprechenden Geist und eine entsprechende Haltung. Daher wundern wir uns, dass einige so blind werden, ihm, der über sich (selbst) so demütig urteilt, vorzuwerfen, dass seine Worte oder Bücher von anderen für apostolische Schriften oder prophetische Worte gehalten werden oder dass er selbst von jemandem mit den Propheten oder Aposteln verglichen wird.

9. Sicher ist, dass er in der Kirche auch die Würde eines Presbyters inne hatte, dass er ein überaus asketisches, ausgesprochen philosophisches Leben führte, dass er die reine Ordnung der Religion bewahrt hat und sich vor allem dem Wort Gottes und der Lehre gewidmet hat. Das wird unzweifelhaft klar durch die Dinge, die für uns die sichersten Zeichen seiner Arbeit und seiner Bemühungen darstellen – vornehmlich durch die Predigten, die er fast täglich aus dem Stegreif in der Kirche hielt, und die Stenographen durch ihre Mitschrift der Nachwelt als Denkmal überliefert haben.⁸⁰¹

Es war also folgerichtig, dass man einen solchen Mann aufgrund all der Zeugnisse seiner Arbeit und Mühen hochschätzt. Man darf aus Eifer, ihn zu verteidigen, die Verdienste nicht größer machen, als das Maß fordert; man darf aber auch wieder nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen, seine Aussagen leichtfertig zu verurteilen und einfach so zu verkünden, sie würden von der kirchlichen Lehre abweichen. Beide Fehler hat das göttliche Wort vorhergesehen und verboten mit den Worten: „Dein Maß sei weder zu groß noch zu klein. Beides ist ein Greuel in den Augen Gottes“ (Spr 20, 10). Jedem nämlich zukommen zu lassen, was ihm gebührt, ist das Wesen der Gerechtigkeit. Deshalb ist auch ein rechtes Maß und ein richtiges Gewicht bei Gott angenehm (vgl. Dt 25, 13-16; Spr 11,1), nicht aber eines, das die Wahrheit verfälscht und durch das entweder Dingen mehr gegeben wird als sie verdienen oder gebührende Verdienste geschmälert werden.

10. Wieviel richtiger würden diese Gegner handeln, wenn sie ohne jedes seelische Vorurteil und mit der vollen Verpflichtung zur Wahrheit, die wir allen unseren Nächsten voll Liebe entgegenbringen müssen, einsehen würden, dass auch er einer von den Nächsten ist, dem wir laut Gebot Liebe schulden (vgl. Lev 19, 8; Mt 22, 39 par), und wenn sie die Bücher nehmen

⁸⁰⁰ Amacker/Junod sehen hier eine Anspielung auf die Apologie des Sokrates; vgl. Platon, *Ap.* 21 D.

⁸⁰¹ Zur Presbyterweihe und Predigtstätigkeit in Cäsarea vgl. die Untersuchung.

und mit der Nachsicht lesen würden, die er selbst in seinen Vorworten fordert – wenn sie denn etwas finden würden, das der Nachsicht bedarf.

11. Nun aber sieht man im Gegenteil, dass sie mit Beschimpfungen und Vorwürfen nicht sparen, und dass die, die gemäß dem Gebot des Herrn und Erlösers Eifer darauf verwenden, die Schriften zu verstehen, vor dem Lesen seiner Bücher zurückschrecken. Sie behaupten sogar, irgendetwas anderes Unpassendes und Nutzloses müsse eher gelesen werden als seine Kommentare.

12. Dabei pflegen ihnen häufig lächerliche Dinge zu passieren. Damit ihre Voreingenommenheit oder, besser gesagt, ihr verrücktes Vorurteil leichter offensichtlich wird, passiert – sei es durch Zufall, sei es manchmal auch mit Absicht – häufig folgendes: Wenn der Name (eines Autors) einem Buch nicht vorangestellt ist, wird etwas von ihm in den Ohren der Gegner so gelesen, als stamme es von einem anderen Autor. Und es gefällt so lange, wird gelobt und bewundert, wie der Name nicht bekannt ist. Wo aber bekannt wird, dass das, was gefallen hat, von Origenes stammt, da missfällt es sofort, und es wird sofort behauptet, es sei häretisch. Und was kurz zuvor noch in den Himmel gehoben wurde, wird nun von den gleichen Stimmen und von derselben Zunge zur Hölle geschickt.

13. Außerdem stellt man auch folgendes fest: Manchmal sind seine Ankläger Leute, die noch nicht einmal Griechisch können, andere sind in jeder Hinsicht unerfahren. Bei einigen stellt man fest, dass sie, auch wenn sie Erfahrung zu haben scheinen, trotzdem nicht den Eifer haben, sich mit seinen Büchern Mühe zu geben. Oder selbst wenn sie sie gelesen haben, dann sind sie nicht gleich so gebildet, dass sie in der Lage sind, auf die Höhe seines Geistes zu folgen, wo sie das, was jener in verschiedener Hinsicht zu Stellen und Fragen darzulegen pflegt, erkennen können. Viele gibt es, die, wenn man sie fragt, in welchen Büchern oder an welchen Stellen das steht, was sie als falsch darstellen, zugeben, dass sie das, wovon sie reden, zwar nicht kennen und nicht einmal gelesen haben, aber behaupten, sie hätten es von anderen gehört. Daraus wird jedem ersichtlich, wie lächerlich ihre ganze Aussage ist, wenn sie über etwas urteilen und es verdammen, was sie zuvor nicht studieren und verstehen konnten.

14. Andere sind von einer neuen Geisteskrankheit und einer unerhörten Form des Irrsinns befallen: Obwohl es so viele Bände von ihm voll Nutzen und Unterweisung gibt, und obwohl

es nur ganz außerordentlich wenige Stellen gibt, an denen sich alle Unerfahrenen oder, besser, die Böswilligen angegriffen fühlen können, übergehen und vergessen sie alles, was sie sogar selbst für katholisch und für angemessen halten zur Erbauung der Seele und zur wissenschaftlichen Forschung. Nichts von dem, was sie weiterbringen könnte und müsste, sondern nur das allein, was zur Verleumdung weiterhilft, lernen sie mit höchstem Eifer auswendig. So empfehlen sie, die praktisch nie etwas Gutes gelernt haben, ihrem Gedächtnis, gerade das, was sie selbst nicht als gut bezeichnen, besonders zu behalten. Dadurch können sie diese Dinge natürlich sehr schnell vorbringen und sehr geübt Verleumdungen daraus bauen.

15. Es gibt auch eine andere Art von Menschen, schon scheußlich und böse, soweit es die moralische Rechtschaffenheit betrifft, aber noch schlimmer, wenn es darum geht, zu verleumden und noch abscheulicher, was Anschuldigungen angeht. Die Griechen nennen sie *φαγολοιδόροι*, Verleumdungsfresser⁸⁰². Sie haben größten Eifer und auch sehr viel Mühe und Aufmerksamkeit auf seine Bücher verwandt, so dass sie ihn als Lehrer in allen Dingen genutzt haben und sich ihm sozusagen als besondere Schüler in die Hand gegeben haben. Nun aber kommt es so weit, dass die Schüler sich lieber Lehrer nennen wollen, sobald sich der Beifall des Publikums einzustellen beginnt. Wenn nun aber auch nur einer der Zuhörer halblaut zu verstehen gibt, das, was gelobt wurde, sei von Origenes, behaupten sie sofort – um nicht durch Lob dem Lehrer oder dem Schuldurteil zu unterliegen –, sie seien nicht von Origenes abhängig, und versichern, nichts mit seiner Lehre gemein zu haben.⁸⁰³ Unverschämter Weise zögern sie auch nicht, zu behaupten er sei ausgeschlossen worden⁸⁰⁴ und unterlassen es auch nicht, Lästerungen anzuhäufen. Sie fürchten nicht einmal den Ausspruch des Apostels, mit dem er darauf hinweist, dass Lästere das Reich Gottes nicht erben werden (vgl. 1 Kor 6, 10)⁸⁰⁵.

⁸⁰² Zu den griechischen Worten in der Übersetzung der Apologie vgl. dell’Era, *I termini greci*. Das Wort *φαγολοιδόροι* ist im klassischen Griechisch nicht belegt, wohl aber in lateinischen Schriften. Hieronymus könnte zS im Vorwort zu seiner Ezechiel-Übersetzung benutzt und erklärt haben: *sed vereor ne illud eis eveniat, quod graece significantius dicitur, ut vocentur phagoloidoro, hoc est manducantes senecias*. Möglicherweise handelt es sich jedoch um eine spätere Glosse; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 214-216.

⁸⁰³ Junod, *Naissance* 282 erwägt, ob Pamphilus schon hier Methodius im Blick hat, der ja trotz seiner Gegnerschaft in vielem von Origenes profitiert hat. Später hat Rufin ähnliche Erfahrungen mit Hieronymus gemacht.

⁸⁰⁴ Die Konstruktion ist hier wohl „*anathema quoque dicere eum (sc. esse)...*“. Im Hintergrund stehen die Verurteilungen durch zwei alexandrinische Synoden, die aber in Palästina und anderswo nicht anerkannt wurden; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸⁰⁵ Das gleiche Schriftwort verwendet Origenes selbst gegen seine Verleumder in Alexandria; vgl. Rufin, *adult.* 16.

16. So weit ist die Bosheit dieser Leute, über die wir oben gesprochen haben, gediehen, dass sie es sogar gewagt haben, gegen ihn zu schreiben und in Büchern, die sie herausgegeben haben⁸⁰⁶, den Mann niederzumachen, der so lange Jahre Lehrer der Kirche war, der in der katholischen⁸⁰⁷ Kirche alt geworden ist, der gegen die Häresien, die zu jener Zeit die Kirche bedrohten, so ausdauernd und tapfer gekämpft hat, dass er alle Grundlagen ihrer teuflischen Kunstgriffe zerstört hat.⁸⁰⁸ Sie denken nicht an die mühsamen Studien, an die Enthaltbarkeit, an den Unterricht und an die Demut, die unter all seinen anderen Tugenden besonders eindrucksvoll ist; und sicher bedenken sie nicht, dass er in der Kirche mit der Würde eines Presbyters ausgezeichnet worden ist.

17. Wenn all dies nicht ausreichen kann, ihre Zunge zu zügeln und ihre Rede zu unterdrücken, dann hätten sie wenigstens betrachten müssen, wieviel Stoff zum Spotten sie den Heiden und den Häretikern bieten: Diejenigen, die diese für Vertreter und Verteidiger des christlichen Glaubens hielten, werden nun anscheinend zum Schweigen gebracht und von den eigenen Leuten widerlegt. Und wie in einem Bürgerkrieg freuen sie sich über den Bekämpften, den sie selbst nicht niederkämpfen konnten.

18. Viele, gerade von den einfacheren Brüdern, sind also von den oben Genannten geschädigt worden – nicht nur von denen, die schlecht über ihn denken, sondern auch von denen, die beim wissenschaftlichen Studium und um die Schriften zu verstehen neben anderen Büchern auch seine Schriften in Augenschein genommen haben –, so dass auch ihr selbst unsicher geworden seid, ob man nicht vielleicht der Menge oder dem Ansehen der Verleumder Glauben schenken muß bezüglich der Diffamierungen, die überall ohne jeden Respekt verbreitet werden. Daher schien es uns wichtig, zunächst euren Verdacht auszuräumen, gleichzeitig aber, wenn ihr mir Gelegenheit dazu gebt, alle gegen ihn gerichteten Verleumdungen zu widerlegen.

19. Dabei erscheint es uns richtig, folgendermaßen vorzugehen: Wir wollen ihn nicht mit unseren Worten und Behauptungen verteidigen, sondern mit seinen eigenen Aussagen. Damit bezeugt er selbst, dass das, was diese ihm vorwerfen, ihm fern liegt, d.h. alles, was im

⁸⁰⁶ Mit dem Schüler des Origenes, der nun Lehrer sein will und Bücher gegen ihn geschrieben hat, ist wohl Methodius gemeint; vgl. Patterson, *Methodius* 16.

⁸⁰⁷ Das Wort ist wohl von Rufin eingefügt; rhetorisch prägnanter ist die dreimalige Nennung von „Kirche“ ohne Zusatz; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 216.

⁸⁰⁸ Origenes hat anscheinend keine direkt antihäretischen Werke verfasst; alle seine Bücher setzen sich aber auch mit abweichenden Meinungen auseinander.

Gegensatz zum katholischen Glauben steht. Wenn wir das mit unseren Worten beweisen wollten, könnten wir uns wohl dem Verdacht aussetzen, dass wir aus Liebe zu ihm verbergen, was er verkehrt gedacht hat.⁸⁰⁹ Wo wir aber die Worte des Angeklagten selbst benutzen und ihn gegen alle Vorwürfe der Ankläger mit seinen Worten und nicht mit unseren Behauptungen verteidigen, welche Möglichkeit zum Vorwurf kann es da noch geben – wenigstens für die, die nicht aus Eifer für das Wahre, sondern ständig sozusagen aus Lust am Beschuldigen handeln? Und da nun von einem die Rede ist, der jedenfalls bei den Menschen gestorben ist, was könnte bei den Richtern des Verstorbenen stärker und eindrucksvoller wirken als die Schriften und Werke des Verstorbenen?

20. Wenn wir beginnen, mit Beweisen aus seinen Schriften zu zeigen, was er über einzelne Dinge gedacht hat, werden wir vornehmlich Zeugnisse aus den Büchern zusammentragen, die seine Ankläger besonders angreifen, d.h. diejenigen, die er mit Muße und Ruhe ganz für sich⁸¹⁰ geschrieben hat. Diese nämlich, behaupten sie, wichen am meisten von der kirchlichen Verkündigung ab.⁸¹¹ Von diesen (benutzen wir) insbesondere die Bücher, die er „Von den Prinzipien“ genannt hat⁸¹² und in denen vieles von den Verleumdern bemängelt wird.

21. Wir werden also darlegen, welche Erklärung des Glaubens er im Zusammenhang mit den Prinzipien in diesen Büchern angewandt hat. Daraufhin werden wir mit Hilfe dessen, was er verstreut in diesen oder in den übrigen Büchern gedacht hat, aufzeigen, dass er die apostolische Verkündigung bewahrt hat.

⁸⁰⁹ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, verweisen als Parallele auf Eusebius, *p. e.* 1, 5, 14 (GCS 43/1, Eusebius 8/1, 22), wo dieser heidnische Autoren für die Wahrheit des Christentums zitiert, um sich nicht dem Verdacht von Erfindungen auszusetzen.

⁸¹⁰ Im Griechischen stand für *in secreto* vermutlich *ἰδία*; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 100 mit Anm. 1. Der gleiche Ausdruck taucht auch in *apol.* 36 auf, wo diese Bücher als besonders glaubwürdig angesehen werden: In solchen Werken findet man wirklich sein Denken; hier ist nichts aus Angst vor der Öffentlichkeit zurückgehalten oder abgeschwächt.

⁸¹¹ In der christlichen Philosophie der Spätantike ist es nicht unmöglich, zu unterscheiden zwischen der kirchlichen Verkündigung nach außen und der privaten philosophischen Überzeugung – so tut es noch Synesius von Cyrene, *epist.* 105 (184-190, Garzya).

⁸¹² Der griechische Titel des Werkes *Περὶ ἀρχῶν* kann sowohl die „Grund-“ oder „Hauptlehren“ bezeichnen als auch die „ersten Dinge“ im Sinne der Grundlagen des Seins. Aus diesem Grunde erscheint die Übersetzung *De principiis* bzw. „Von den Prinzipien“ durchaus angemessen. Vgl. dazu auch Görgemanns/Karpp, Einführung zu: Origenes, Vier Bücher Von den Prinzipien 9f und Lies, *Peri Archon* 8-14. Vollständig erhalten ist das Werk in der Übersetzung des Rufin; griechische Parallelen finden sich an zahlreichen verschiedenen Stellen, sind aber wegen der schwierigen Überlieferungsgeschichte nicht immer genau zuzuordnen.

(Die Apologie)

Die Auflistung der kirchlichen Verkündigung⁸¹³

22. Dies ist also der versprochene Abschnitt aus dem ersten Buch „Von den Prinzipien“⁸¹⁴:

23. *Obwohl viele bei den Griechen und Barbaren die Wahrheit versprechen, haben wir aufgehört, sie bei all denen zu suchen, die sie aufgrund falscher Annahmen behaupteten. Seitdem wir zum Glauben gekommen sind, dass Christus der Sohn Gottes ist, sind wir auch davon überzeugt, dass diese Wahrheit von ihm selbst zu lernen ist. So soll, da viele meinen zu denken, was im Sinne Christi ist, und einige von ihnen sich von ihren Vorgängern in ihren Ansichten unterscheiden⁸¹⁵, die kirchliche Verkündigung wirklich bewahrt werden, die durch die ordnungsgemäße Nachfolge von den Aposteln überliefert wurde und bis heute in den Kirchen lebendig ist. Allein jene Wahrheit ist zu glauben, die in nichts von der kirchlichen Überlieferung abweicht.*

Folgendes aber muss man wissen: Die heiligen Apostel, die den Glauben Christi verkündigten, haben bezüglich bestimmter Dinge den Gläubigen, alles das, was ihrer Meinung nach unbedingt notwendig war, in deutlichster Form hinterlassen – auch denen, die sich bei der Erforschung des göttlichen Wissen träger zeigten. Die Erforschung des Sinnes ihrer Aussagen überließen sie jedoch denen, die durch eben diesen heiligen Geist gewürdigt wurden, besondere Gaben des Geistes zu empfangen, vornehmlich der Rede, der Weisheit und der Wissenschaft (vgl. 1 Kor 12, 8). Von anderen Dingen haben sie wohl gesagt, dass es sie gibt; wie sie aber beschaffen sind und woher sie stammen, darüber haben sie geschwiegen; sicherlich, um den Eifrigeren unter ihren Nachfahren, den Liebhabern der Weisheit und Wissenschaft, ein Übungsfeld bieten zu können, wo sie in der Lage waren, die Frucht ihrer Begabung zu zeigen - natürlich nur denjenigen, die sich durch Vorbereitung würdig und aufnahmefähig für die Weisheit gemacht haben.

Dies sind die Formulierungen der Glaubensinhalte, die durch die apostolische Verkündigung deutlich überliefert sind. Erstens: Es gibt einen Gott, der alles erschaffen und

⁸¹³ Die Überschriften stammen nicht von Pamphilus, sondern aus der handschriftlichen Überlieferung, sind aber hier aus Gründen der Übersichtlichkeit beibehalten.

⁸¹⁴ *princ. praef. 2-8* (84-95, Görgemanns/Karpp). Wenn Pamphilus hier (und im Folgenden) von den vier Büchern des Werkes spricht, so ist er damit der älteste Zeuge für die entsprechende Einteilung. Zum ursprünglichen bzw. inneren Aufbau vgl. Lies, *Peri Archon* 15-23.

⁸¹⁵ Origenes spielt, wie auch schon die Apologeten (vgl. z.B. Justin, *dial.* 2, 1-2 [91-93, Goodspeed]), auf die Widersprüche zwischen den Lehren der verschiedenen Philosophen(schulen) an.

geordnet hat und aus Nichts alle Dinge zum Sein gebracht hat (vgl. 2 Makk 7, 28)⁸¹⁶, Gott von der ersten Schöpfung und Erschaffung der Welt an, der Gott aller Gerechten, der Gott von Adam, Abel, Seth, Enosch, Henoch, Noach, Sem, Abraham, Isaak, Jakob, der zwölf Patriarchen, von Mose und den Propheten. Dieser Gott hat in den letzten Tagen, wie er durch seine Propheten zuvor verheißen hatte, den Herrn Jesus Christus gesandt, zunächst, um Israel zu rufen, dann aber auch, nach der Untreue des Volkes Israel, die Heiden. Dieser gerechte und gute Gott, Vater unseres Herrn Jesus Christus, hat das Gesetz, die Propheten und die Evangelien gegeben, und er ist der Gott der Apostel, des Alten und des Neuen Testaments.⁸¹⁷

Dann: Christus Jesus, der gekommen ist, ist vor aller Schöpfung aus dem Vater geboren.⁸¹⁸ Nachdem er bei der Erschaffung aller Dinge dem Vater gedient hatte – denn „durch ihn ist alles geschaffen“ (Joh 1, 3) –, ist er in den letzten Zeiten Mensch geworden, indem er sich selbst entäußerte. Obwohl Gott, ist er Fleisch geworden, und Mensch geworden blieb er, was er war, nämlich Gott. Er nahm einen Leib an, unserem Leib gleich - allein darin unterschieden, dass er aus der Jungfrau und dem heiligen Geist geboren ist. Dieser Christus ist in Wahrheit geboren worden und hat in Wahrheit gelitten, nicht nur bildhaft, er hat den allgemeinen Tod auf sich genommen und ist wahrhaft gestorben. Er ist wahrhaft von den Toten auferstanden, hat nach der Auferstehung mit seinen Jüngern gesprochen und ist aufgenommen worden (sc. in den Himmel).⁸¹⁹

Sodann überlieferten sie uns, der heilige Geist habe bezüglich Ehre und Würde an Vater und Sohn Anteil. Bei diesem wird nicht mehr deutlich unterschieden, ob er geboren oder ungeboren ist ...⁸²⁰

24. Wer aber fragt, ob „geboren“ oder „ungeboren“, glaubt sicher nicht, dass in ihm etwas Geschaffenes ist. Anderenfalls hätte er auch dies zur Debatte gestellt.⁸²¹

⁸¹⁶ Die Formulierung an dieser Stelle orientiert sich an Hirt des Hermas, *mand.* 1 (26), 1 (191, Leutzsch). Die Betonung der Schöpfung aus dem Nichts richtet sich gegen die Lehre des Platonismus von der Ewigkeit der Schöpfung bzw. der Materie; vgl. dazu auch *princ.* 1, 3, 3 (160-165, Görgemanns/Karpp).

⁸¹⁷ Vgl. dazu *princ.* 2, 4 (328-341, Görgemanns/Karpp). Origenes wendet sich gegen die gnostische und marcionitische Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und dem Vater Jesu Christi..

⁸¹⁸ In der Hieronymus-Übersetzung dieser Stelle, die auf Spr 8, 22-25 und Kol 1, 15 zurückgeht (vgl. *epist.* 124, 2 [CSEL 56, 97]), stand tendenziös *factus* („geschaffen“) anstelle von *natus*. Es ist unsicher, ob bei Origenes *ἐγέννηθε* („er ist gezeugt/geboren“) oder *ἐγένηθε* („er ist geworden“) stand. Allerdings wurde beides in vornizänischer Zeit auch nicht klar geschieden; erst zur Zeit des Rufin kann man es orthodox oder häretisch übersetzen. Vgl. Görgemanns/Karpp., Anm. zur Stelle, sowie die Ausführungen zum 1. Vorwurf in der Untersuchung.

⁸¹⁹ Vgl. dazu *princ.* 1, 2, 1-3 (122-127, Görgemanns/Karpp). Origenes wendet sich gegen die Anschauungen des Docketismus; vgl. dazu auch die Ausführungen in *apol.* 113.

⁸²⁰ Auch hier steht bei Hieronymus (*epist.* 124, 2 [CSEL 56, 97]) tendenziös *factus ...an infactus* („geschaffen oder ungeschaffen“).

⁸²¹ Das Problem, ob der heilige Geist geschaffen ist, das auch in *apol.* 71-74 Thema ist, behandelt Origenes in *princ.* 1, 3, 3 (162-165, Görgemanns/Karpp). Rufin hat dort offenbar gelesen, dass Origenes den Geist auch als

25. ... ob auch er (sc. der Geist) als Sohn Gottes anzusehen ist oder nicht. Gerade das ist nach Kräften aus der heiligen Schrift herauszufinden und in exakter Forschung zu untersuchen. Dass dieser heilige Geist die einzelnen Heiligen, Propheten und Apostel inspiriert hat – und es gibt keinen anderen Geist bei den Alten, als bei denen, die nach der Ankunft Christi von ihm erfüllt wurden – wird klar und deutlich in der Kirche verkündigt.⁸²²

Außerdem: Die Seele hat eine eigene Substanz und ein eigenes Leben. Wenn sie aus dieser Welt geht, wird ihr vergolten nach ihren Verdiensten – sei es, dass sie am ewigen Leben und dem Erbe der Glückseligkeit Anteil erhält, wenn ihre Taten dies verdient haben, sei es, dass sie dem ewigen Feuer und der Verdammnis übergeben wird, wenn die Sündenschuld sie dorthin zwingt.

Aber: Es wird auch eine Zeit zur Auferstehung der Toten geben. Dann wird dieser Leib, der in Vergänglichkeit gesät wurde, auferstehen in Unvergänglichkeit, und was in Armseligkeit gesät wurde, wird auferstehen in Herrlichkeit (vgl. 1 Kor 15, 42f).⁸²³

Auch dies ist festgelegt in der kirchlichen Verkündigung: Jede vernunftbegabte Seele hat einen freien Willen und Entscheidungsfreiheit. Sie muß auch kämpfen gegen den Teufel und seine Engel und die feindlichen Mächte (vgl. Eph 6, 12), weil diese sich bemühen, sie mit Sünden zu belasten. Wir aber versuchen, wenn wir recht und vernünftig leben, uns von dieser Last zu befreien. Daher ist es auch folgerichtig einzusehen, dass wir nicht der Notwendigkeit unterworfen sind, so dass wir in jedem Fall, auch wenn wir nicht wollen, Gutes oder Schlechtes tun müssten. Denn wenn wir die Entscheidungsfreiheit haben, können uns zwar möglicherweise einige Mächte zur Sünde drängen und andere zum Heil helfen, aber wir sind nicht durch die Notwendigkeit gezwungen, recht oder schlecht zu handeln. Dass das geschieht, glauben diejenigen, die meinen, Lauf und Bewegung der Gestirne seien verantwortlich für die menschlichen Taten – nicht (nur) für die, die außerhalb der freien Entscheidung liegen, sondern auch für die, die in unsere Macht gestellt sind.⁸²⁴

Bezüglich der Seele aber wird in der Verkündigung nicht deutlich genug entschieden, ob sie aus der Weitergabe des Samens stammt, so dass man glauben soll, dass ihr Wesen und ihre Substanz in diesem körperlichen Samen enthalten sei, oder ob sie einen anderen

Geschöpf bezeichnen kann – deshalb nimmt er dort eine Interpolation bzw. Verfälschung an; vgl. *adult.* 1 und Görgemanns/Karpp, Anm. 7 zu *princ.* 1, 3, 3. Aus dem gleichen Grund ist anzunehmen, dass Rufin (nicht Pamphilus) hier diese „Klarstellung“ einfügt. Vgl. zum Ganzen auch die Untersuchung.

⁸²² Vgl. dazu *princ.* 1, 3 und 2, 7 (158-185. 372-381, Görgemanns/Karpp).

⁸²³ Vgl. dazu *princ.* 2, 10-11 (418-427, Görgemanns/Karpp).

⁸²⁴ Mit *necessitas* ist hier sachlich wohl das Schicksal (*εἰμαρμένη*, *fatum*) gemeint. Vgl. zum Ganzen *princ.* 3, 1 (462-561, Görgemanns/Karpp). Die Willensfreiheit ist für Origenes Voraussetzung der Gebote und der Lehre vom Gericht; vgl. dazu auch die Untersuchung. Zur Bedeutung (und Last) des spätantiken Schicksalsglaubens vgl. Dodds, *Heiden und Christen* 27-29 und Bardy, *Menschen* 143-149.

Ursprung hat. Und es wird auch nicht klar genug entschieden, ob dieser Ursprung geschaffen oder ungeschaffen ist, beziehungsweise ob sie von außen in den Leib gelangt oder nicht.⁸²⁵

Bezüglich des Teufels und seiner Engel und der feindlichen Mächte lehrt die kirchliche Verkündigung zumindest, dass es sie gibt. Was und wie beschaffen sie sind, legt sie nicht klar genug dar. Die meisten meinen allerdings, dieser Teufel sei ein Engel gewesen und habe, nachdem er abtrünnig geworden sei, sehr viele Engel überredet mit ihm abzufallen. Sie werden bis heute seine Engel genannt.⁸²⁶

Inhalt der kirchlichen Verkündigung ist auch, dass diese Welt geschaffen ist, dass sie zu einem bestimmten Zeitpunkt begonnen hat und wegen ihrer Vergänglichkeit enden muss. Was aber vor dieser Welt gewesen ist, oder was nach der Welt sein wird, ist der Masse nicht sicher bekannt, denn diesbezüglich wird in der kirchlichen Verkündigung keine eindeutige Aussage gemacht.⁸²⁷

Sodann: Die Schriften sind vom Geist Gottes verfasst und haben nicht nur den Sinn, der offensichtlich ist, sondern auch einen anderen, der den meisten verborgen ist. Die geschriebenen Dinge sind äußere Formen bestimmter Geheimnisse und Bilder göttlicher Dinge. Darin ist die ganze Kirche eines Sinnes: Zwar ist das ganze Gesetz geistlich, aber der Geist der Schrift ist nicht allen bekannt, sondern nur denen, denen die Gnade des heiligen Geistes im Wort der Weisheit und Wissenschaft gegeben ist.⁸²⁸

26. Und wenig später⁸²⁹ sagt er⁸³⁰:

27. Es ist auch Inhalt der kirchlichen Verkündigung, dass es bestimmte Engel Gottes gibt und gute Mächte, die ihm helfen, das Heil der Menschen zu vollenden. Aber wann diese geschaffen wurden oder wie sie beschaffen sind, oder auf welche Weise sie existieren, das wird nicht deutlich entschieden. Bezüglich der Sonne, des Mondes und der Sterne ist nicht klar überliefert, ob sie beseelt oder unbeseelt sind.⁸³¹

Wer also aus all diesen Dingen eine bestimmte Reihenfolge und ein vernünftiges Ganzes formen will, muß diese Elemente und Grundlagen benutzen – gemäß dem Gebot, das

⁸²⁵ Vgl. zu diesen Fragen das zum 8. Vorwurf gegen Origenes Gesagte.

⁸²⁶ Vgl. dazu *princ.* 1, 5, 2-5 (194-213, Görgemanns/Karpp).

⁸²⁷ Vgl. dazu *princ.* 2, 3; 3, 5-6 (298-327, 622-667, Görgemanns/Karpp). Auch hier richtet sich Origenes gegen die platonische Vorstellung von der Ewigkeit der Welt.

⁸²⁸ Vgl. dazu *princ.* 4, 1-2 (668-731, Görgemanns/Karpp). Zum mehrfachen Schriftsinn vgl. u.a. Lies, *Peri Archon* 36-44.

⁸²⁹ Im Griechischen stand für *post pauca* vermutlich *μετὰ βραχέα*. Laut Amacker/Junod, *Étude* 114 kündigt die Formulierung eine Auslassung von sieben bis 40 Zeilen an.

⁸³⁰ *princ.* praef. 10 (96-99, Görgemanns/Karpp). Pamphilus lässt die Diskussion über den Begriff „körperlos“ (*ἄσωματος* bzw. *incorporeus*) in *princ.* praef. 9 aus.

⁸³¹ Vgl. dazu *princ.* 1,5, 1; 1,7,2-5 (194f; 234-247, Görgemanns/Karpp).

sagt: „Erleuchtet euch mit dem Licht der Erkenntnis“ (Hos 10, 12 LXX), damit er aufgrund von klaren und zwingenden Aussagen erforscht, wie es sich mit den einzelnen Dingen, die es gibt, in Wahrheit verhält. Dann schafft er, wie gesagt, ein einziges Ganzes mit Hilfe von Beispielen und Aussagen – ob er sie nun in den heiligen Schriften gefunden hat, oder ob er sie durch folgerichtige eigene Untersuchung und den richtigen Sinnzusammenhang gefunden hat.

28. Dies hat er in der Einleitung des ersten Buches „Von den Prinzipien“ dargelegt, um zu zeigen, was in der kirchlichen Überlieferung deutlich überliefert ist, und was nicht offensichtlich festgelegt ist. Diese einzelnen Dinge behandelt er gemäß der oben aufgezeigten Ordnung, verteilt über die übrigen Bücher des Werkes. Die Inhalte, von denen er oben gelehrt hat, dass sie von der Kirche endgültig verkündet werden, vertritt er mit Hilfe aller Beweise aus den heiligen Schriften sehr deutlich und standhaft. Bezüglich der Inhalte jedoch, von denen er gezeigt hat, dass sie nicht deutlich und nicht endgültig von der Kirche verkündet werden, arbeitet er mehr mit Meinungen und solchen Gedanken, die ihm beim Erforschen und Behandeln solcher Dinge kommen konnten, als mit irgendwelchen sicheren und endgültigen Aussagen. Das heißt, er fragt und diskutiert mehr als dass er etwas behauptet.

Bei allem aber erinnert er sich an seine Aussage, die wir oben angeführt haben, wo er sagt, dass nur das anzunehmen und zu glauben sei, was in nichts den apostolischen und kirchlichen Lehren widerspreche. Und nicht nur in den Büchern, die wir oben erwähnt haben, sondern in allen, mit denen er die Schriften erklärt, pflegt er diese Aussage zu benutzen – besonders in denen, wo er verschiedene Interpretationen eines Kapitels vorstellt. Dabei versichert er, er habe vieles und verschiedenes, je nachdem, was er sich denken konnte, vorgetragen, damit nicht etwas, was man (auch) sagen könnte, vergessen würde. Halten aber müsse man sich an das, was der apostolische und kirchliche Leser gutheiße.

29. Das gleiche tut er auch, wenn er mit den Sekten der Häretiker diskutiert. Wenn er sie alle widerlegt und besiegt hat, hält er sich nur an die eine, oben dargelegte Zusammenfassung der katholischen Wahrheit. Wenn wir alle seine Aussagen bezüglich der einzelnen Dinge, mit denen er den Häretikern geantwortet hat und selbst immer den apostolischen Glauben bekräftigt hat, sammeln wollten, dauerte das sehr lange, und für uns, die es aufschreiben, wäre es so mühsam wie es für die, die es lesen, langweilig wäre. Aber es genügt, wenig vorzutragen, das für all dies sehr bezeichnend ist. Denn man darf nicht gegen die Aussage des Herrn verstoßen, dass der, der sich in Wenigem als wahrhaftig erwiesen hat, auch im Ganzen als wahrhaftig angesehen werden muss (vgl. Lk 16, 10).

30. Zunächst also nehmen wir aus seinen Büchern ein Beispiel, das zu dem obigen paßt - aus dem Buch, das er zum Brief des Apostels Paulus an Titus geschrieben hat, und zwar aus dem Kapitel, wo der Apostel sagt: „Meide einen häretischen Menschen, nachdem du ihn einmal ermahnt hast. Du weißt, dass er auf dem falschen Weg ist und sündigt. Er verurteilt sich selbst“ (Tit 3, 10f).⁸³² Davon ausgehend sagt er, wie ein Häretiker ist und wie ein Katholik und kirchlicher Mensch ist.

31. *Soweit ich sehen kann, wird der Begriff „Häresie“ auch im Brief an die Korinther folgendermaßen bestimmt: „Es muss nämlich Häresien geben, damit die Erprobten unter euch offenbar werden“ (1 Kor 11, 19). Und auch (im Brief) an die Galater wird unter den Werken des Fleisches der Begriff „Häresie“ genannt, wo er sagt: „Die Werke des Fleisches sind offenbar: Unzucht, Unreinheit, Schamlosigkeit, Götzendienst, Zauberei, Feindschaften, Streit, Eifersucht, Jähzorn, Eigennutz, Zwietracht, Häresien, Trink- und Essgelage und ähnliches. Ich wiederhole, was ich schon früher gesagt habe: Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht besitzen“ (Gal 5, 19-21). Daran erkennen wir, dass diejenigen, die in Häresie gefallen sind, das Reich Gottes ebensowenig besitzen werden wie die, die sich durch Unzucht, Unreinheit und Schamlosigkeit und den Kult vor Götzenbildern befleckt haben. Denn man darf nicht meinen, eine so absolute Aussage eines solchen Apostels könne in irgendeiner Weise schwankend sein. Denn er ist als Apostel aller Kirchen Christi nicht von einem Menschen, nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater erwählt worden. Deshalb also müssen wir der Autorität seines Wortes folgen und den Namen „Häresie“ genauso meiden wie die übrigen Laster, die er aufgezählt hat und uns nicht mit solchen (Leuten) durch Gemeinschaft im Gebet mischen.*

32. Und dann fährt er, nachdem er dazwischen nur wenig hinzugefügt hat, fort:

33. *Nach unseren Kräften und gemäß dem, was wir erfassen können, wollen wir beschreiben, was ein häretischer Mensch ist. Jeder, der bekennt, an Christus zu glauben, und trotzdem sagt, der Gott des Gesetzes und der Propheten sei ein anderer als der Gott der Evangelien,*

⁸³² Der einbändige Kommentar zum Titusbrief ist bis auf die in der Apologie überlieferten Fragmente verloren. Das hier gebotene Zitat ist sozusagen das negative Gegenstück zur Darlegung der kirchlichen Verkündigung zuvor; zum Charakter des Werkes vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle. Dort wird behauptet, bis auf die Irrlehre des Apelles seien die meisten von Origenes beschriebenen Häresien in erster Linie theoretische Möglichkeiten und wiesen eher zufällig Ähnlichkeiten mit tatsächlich vertretenen Lehren auf. Die im Folgenden vorgenommenen Zuweisungen lassen aber auch andere Schlüsse zu. Zu den von Origenes bekämpften Irrlehren vgl. auch Crouzel, *Origène* 204-206.

und der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei nicht der, der vom Gesetz und den Propheten verkündet wird, sondern irgendein anderer, allen Unbekannter und Unerhörter – solche Menschen bezeichnen wir als Häretiker, ganz gleich mit welcher wechselnden, verschiedenen Märchen sie diese Erfindungen untermauern. Dazu gehören die Häretiker des Marcion, des Valentin und des Basilides und die, die sich Sethianer⁸³³ nennen. Aber auch Apelles wird als Häretiker bezeichnet, obwohl er in jeder Hinsicht versichert, Gesetz und Propheten seien von Gott. Denn er verkündet, dieser Gott, der die Welt hervorgebracht hat, habe sie geschaffen zur Ehre eines anderen, ungezeugten und guten Gottes. Jener ungeschaffene Gott habe am Ende der Zeit Jesus Christus gesandt zur Verbesserung der Welt – (er sei) von dem Gott, der sie erschaffen hat, gebeten (worden), seinen Sohn zu schicken zur Korrektur seiner Welt.⁸³⁴

Und wenn nur der für einen Häretiker zu halten wäre, der über Gott den Vater anders denkt als es die Glaubensregel fordert, würde das oben Gesagte durchaus ausreichen. Nun aber ist ein und dasselbe zu glauben von dem, der über unseren Herrn Jesus Christus etwas falsches gedacht hat – sei es im Gefolge derer, die sagen, er sei aus Joseph und Maria geboren, wie es die Valentinianer und Ebioniten tun, sei es im Gefolge derer, die bestreiten, dass er der Erstgeborene ist, Gott der ganzen Schöpfung, das Wort und die Weisheit, die der Anfang der Wege Gottes ist, bevor irgendetwas geschaffen wurde, vor den Zeiten gegründet und geboren vor allen Hügeln (vgl. Spr 8, 22f. 25), und die sagen, er sei nur ein Mensch.⁸³⁵ Oder im Gefolge derer, die zwar behaupten, dass er Gott ist, aber nicht, dass er eine irdische Seele und einen irdischen Leib angenommen hat. Sie behaupten unter dem Anschein, die Herrlichkeit Jesu Christi zu vergrößern, alles, was er getan habe, sei mehr scheinbar als wirklich geschehen. Sie behaupten auch, er sei nicht von der Jungfrau geboren, sondern im Alter von dreißig Jahren in Judäa erschienen.⁸³⁶ Andere glauben zwar, dass er aus der Jungfrau hervorgegangen ist, aber dass sie mehr geglaubt habe Jungfrau geblieben zu sein, und behaupten, sie sei nicht wirklich Jungfrau geblieben. Sie behaupten sogar, auch der Jungfrau sei das Geheimnis der angeblichen Zeugung verborgen geblieben.⁸³⁷ Müssen solche Leute, die, befallen von der Krankheit der Herrschsucht, Lehrsätze aufstellen, mit denen sie in ihrem Sinne Schüler vom rechten Weg abbringen, nicht aus der Kirche entfernt werden?

⁸³³ Hier ist *Sethianos* anstelle des *Tethianos* der Handschriften zu lesen; vgl. Amacker/Junod zur Stelle. Schriften unter dem Namen des Seth sind in Nag Hammadi überliefert; vgl. Bruns, *Seth*.

⁸³⁴ Die Vertreter der gnostischen Lehren des Valentinian und des Basilides und die „christlichen“ des Marcion werden gemeinsam behandelt, weil alle drei in der Haltung bezüglich der zwei Grundprinzipien übereinstimmen. Zu den Modifikationen, die Apelles am System seines Lehrers Marcion vorgenommen hat, vgl. Aland, *Marcion/Marcioniten* 99f, Marksches, *Apelles* und Liébaert, *Christologie* 25.

⁸³⁵ Zu den Ebioniten vgl. Strecker, *Ebioniten* 496f und Liébaert, *Christologie* 20. Vgl. auch den 3. Vorwurf gegen Origenes und das in der Untersuchung dazu Gesagte.

⁸³⁶ Gemeint sind erneut Doketen, wahrscheinlich valentinianischer Herkunft; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸³⁷ Verschiedene Gruppen, die die Jungfräulichkeit Mariens bestreiten, beschreibt auch Epiphanius, *haer.* 78 (GCS 37, Epiphanius 3, 452-475).

Auch jene können nicht ohne Gefahr zur Zahl der Kirche gerechnet werden, die den Herrn Jesus einen vorhererkannten und vorherbestimmten Menschen nennen, der vor der fleischlichen Ankunft substantiell und eigenständig nicht existiert hat, aber, als Mensch geboren, allein die Göttlichkeit des Vaters in sich gehabt habe.⁸³⁸ Genauso ist es mit denen, die, mehr aus falschem Glauben als aus Frömmigkeit, damit es nicht so aussieht, als redeten sie von zwei Göttern, aber auch nicht so, als bestritten sie die Göttlichkeit des Erlösers, ein und dieselbe Existenz des Vaters und des Sohnes behaupten. Das heißt: Obwohl sie zwei verschiedene Namen annehmen, die den verschiedenen Erscheinungsweisen entsprechen, existiert (für sie) nur eine „Hypostase“, das heißt eine Person mit zwei ihr untergeordneten Namen.⁸³⁹ Im Lateinischen werden sie Patripassianer genannt.⁸⁴⁰

Aber auch jene, die sagen, der Heilige Geist, der in den Propheten war, sei ein anderer als der in den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi, lassen sie sich dasselbe Verbrechen des Unglaubens zuschulden kommen wie jene, die die Natur der Gottheit, so weit sie bei sich ist, teilen und den einen Gott des Gesetzes und der Evangelien aufspalten.⁸⁴¹

Aber auch jene, die sagen, nicht alle Seelen seien von ein und derselben Natur und Substanz, sondern es gebe verschiedene Naturen der Seele, sind zu den Häretikern zu rechnen, die von Ungleichheit beim Höchsten sprechen (vgl. Ps 73, 8) und seine Ungleichbehandlung und Ungerechtigkeit anklagen. Aber auch über jene schädlichen Lehrsätze, die bestrebt sind, die Kraft der Willensfreiheit aus den Seelen zu nehmen, muss man sagen, dass sie in das allgemeine menschliche Leben und die Kraft der Selbstbeherrschung in gewisser Weise einen Mangel einbringen, so dass es nicht mehr Sache des menschlichen Vorsatzes ist, Gutes zu tun, zu denken oder zu reden. Dadurch wird der menschliche Geist zum Überdruß und zur Vernachlässigung des göttlichen Rechts veranlasst werden. Es soll aber im kirchlichen Bereich auch den Glauben an die Bestrafung der Sünder und bezüglich derer geben, die im Reich des Herrn durch seine gerechtes Urteil den Lohn für guten Wandel und gutes Leben erhalten werden.⁸⁴²

Wenn also jemand von diesen Leuten etwas, was wir oben dargelegt haben, versucht zu verändern oder zu verdrehen, als einer, der – nach dem Wort des Apostels – auf dem

⁸³⁸ Zu solchen Formen einer modalistischen Pneuma-Sarx-Christologie vgl. Liébaert, *Christologie* 36-39.

⁸³⁹ Rufin übernimmt hier, wie auch sonst häufiger, den griechischen Fachausdruck und übersetzt ihn. Gemeint sind hier ebenfalls Vertreter einer modalistischen Christologie, die Vater und Sohn identifiziert. Solche Lehren werden von Origenes häufiger zurückgewiesen; vgl. z.B. *comm. in Rom.* 1, 5 und 7, 13 (FC 2/1, 94-103; 2/4, 140-143). Vgl. auch Boulluec, *La notion d'hérésie* 531f und Liébaert, *Christologie* 36f.

⁸⁴⁰ Der lateinische Ausdruck Patripassianer taucht auf bei Cyprian, *ep.* 73, 4 (CSEL 3/2, 781), ist dann aber auch im Osten geläufig; vgl. Athanasius, *syn.* 26, VII (253, Opitz). Er ist hier von Rufin eingefügt; vgl. auch Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 221.

⁸⁴¹ Noch einmal sind Gnostiker und Marcioniten gemeint.

⁸⁴² Die Lehre von der Willensfreiheit ist für Origenes zentral. Die Haltung des Origenes zur Bestrafung der Sünder war früh umstritten; vgl. dazu den 7. Vorwurf gegen Origenes und das in *apol.* 150-157 dazu Gesagte.

verkehrten Weg ist und sich selbst das Urteil spricht (vgl. Tit 3.,11), müssen auch wir, seinem Gebot gehorchend, ihn so sehen.⁸⁴³

Den kirchlichen Mann aber zeichnet, zusammen mit all dem oben Dargelegten, auch der Glaube an die Auferstehung der Toten aus, von dem der Apostel verkündet: Wenn jemand die Auferstehung der Toten leugnet, leugnet er folglich die Auferstehung Christi (vgl. 1 Kor 15, 13).

Nichtsdestoweniger soll es im kirchlichen Bereich die Lehre vom Teufel und seinem ganzen Heer geben. Sie führen Angriffe gegen alle Menschen und bekämpfen sie, besonders aber gegen die, die an unseren Herrn Jesus Christus glauben. Sie sind zwar nicht in der Lage, durch diese Kämpfe und Angriffe zur Sünde zu zwingen, aber sie können diejenigen verführen und zum Abfall bewegen, die nicht ganz wachsam ihr Herz abgesichert haben. Außerdem gehört zu den kirchlichen Regeln, dass kein Mensch von Gott zum Verderben bestimmt ist, sondern jeder, der zugrunde geht, geht durch seine eigene Nachlässigkeit und Schuld zugrunde. Da er den freien Willen hat, kann und muß er auch das wählen, was gut ist. So muß man sich auch den Teufel denken, von dem man schreibt, er habe angesichts des allmächtigen Gottes Widerstand geleistet (vgl. Dan 10, 13; Offb 12, 7) und seinen unbefleckten Zustand aufgegeben (vgl. Jud 6). Wenn er gewollt hätte, hätte er diesen Zustand, in dem er von Anfang an war, bis zum Ende bewahren können.

Damit haben wir, denke ich, so gut wir konnten, angezeigt und beschrieben, was und wie ein Häretiker ist, wo und wie er mit seinen Lehrsätzen und Meinungen irrt, und was die reine kirchliche Lehre ist.

34. Und etwas später fügt er dies hinzu:

35. Einige haben allerdings auch untersucht, ob man diejenigen „Häresie“ oder „Schisma“ nennen muss, die Kataphrygier genannt werden. Sie hören auf falsche Propheten und sagen: „Komm mir nicht nahe, denn ich bin rein“ (Jes 65, 5), denn ich habe keine Gattin genommen, meine Kehle ist kein offenes Grab (vgl. Ps 5, 11) – vielmehr bin ich ein Nasiräer Gottes; wie sie trinke ich keinen Wein (vgl. Num 6, 1-4).⁸⁴⁴

⁸⁴³ Der Abschnitt wird von Pamphilus in *apol.* 37 noch einmal zitiert; zu den Unterschieden vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 222f.

⁸⁴⁴ Zu den wegen ihrer Herkunft aus Phrygien auch Kataphrygier genannten Montanisten vgl. Frend, *Montanismus*. Die Schriftzitate der Montanisten dienen hier zur Distanzierung von den „unmoralischen“ Mitgliedern der Großkirche; vgl. Amacker/Junod zur Stelle.

36. Diese Aussprüche stammen von ihm, der wie ein Häretiker, als Verderben und Untergang der Seelen von denen angeklagt wird, die nie vom Propheten gelernt haben, eine Tür vor ihren Mund und ein Schloß vor ihren Lippen anzubringen (vgl. Ps 141, 3)! All dies hat er nicht in der Öffentlichkeit gesagt, das heißt, vor den gewöhnlichen Zuhörern in der Kirche. Man soll nicht meinen, er habe seine Worte wegen der Zuhörer deren Geschmack angepasst. Vielmehr haben wir dies aus den Büchern vorgetragen, die er ganz für sich, ohne Behinderung durch einen Beobachter, diktiert hat.

37. Ich bitte euch, sehr sorgfältig zu beachten, was er sagt, denn wenn jemand etwas davon verändert, ist er ein Häretiker und sündigt. Er hat sich ins Verderben gestürzt und spricht sich – nach dem Wort des Apostels – selbst das Urteil. Und auch wir müssen seiner Autorität gehorchen und so darüber denken. Da es sich so verhält, halte ich es für folgerichtig, seine Ankläger selbst zu fragen, ob sie anders über einen Häretiker oder Katholiken denken als es durch seine Aussprüche beschrieben ist. Sie sollen selbst sagen, welche anderen kirchlichen Lehrsätze es gibt außer denen, die er oben aufgeführt hat.

38. Das soll genügen von dem, was er ganz allgemein über alle kirchlichen Lehrsätze gesagt hat. Wir wollen aber fortfahren und zeigen, was er speziell über einzelnes, besonders über die prinzipiellen Dinge gedacht hat, über die heilige, selige Dreifaltigkeit, das heißt über Vater, Sohn und den heiligen Geist, und darstellen, was er innerhalb der verschiedenen Bände seines Werkes überliefert hat. Es soll gezeigt werden, was er zu den größten und göttlichen Dingen gesagt hat, und mit Hilfe von zwei oder drei Zeugen (vgl. Dt 19, 15, Mt 18, 16) in Form seiner Aussprüche soll seine ganze Verteidigungsrede erstehen.

Über Gott, den allmächtigen Vater

39. Was er (also) von Gott gedacht hat, zeigt er in den Büchern, die von den Anklägern am meisten genannt werden, nämlich „Von den Prinzipien“. Dort schreibt er⁸⁴⁵:

40. Nachdem also jede Meinung, die nahelegt, sich Gott körperlich vorzustellen, so gut wir können, widerlegt ist⁸⁴⁶, sagen wir nun wie es der Wahrheit entspricht, dass Gott unfassbar und unvergleichlich ist. Denn wenn es überhaupt etwas gibt, was wir bezüglich Gott denken

⁸⁴⁵ *princ.* 1, 1, 5-6 (106-111, Görgemanns/Karpp).

⁸⁴⁶ Vgl. *princ.* 1, 1, 1-4 (98-107 Görgemanns/Karpp).

und verstehen können, muss man glauben, dass er in jeder Hinsicht größer ist als das, was wir verstehen. Es ist so, als ob wir jemanden sähen, der kaum einen Lichtschimmer oder das Licht einer kleinen Lampe sehen kann, und ihm, dessen Augenschärfe nicht mehr Licht aufnehmen kann als wir oben gesagt haben, eine Vorstellung vom Glanz und der Helligkeit der Sonne geben wollten. Müssten wir ihm dann nicht sagen: Der Glanz der Sonne ist unaussprechlich und unvergleichlich größer und überragender als alles Licht, das du siehst. So stellt unsere Vernunft, eingeschlossen im Gefängnis von Fleisch und Blut und durch Teilhabe an dieser Materie träger und stumpfer – mag sie auch im Vergleich zur körperlichen Natur sehr erhaben sein –, kaum irgendein Lichtlein oder eine Lampe dar, sobald er sich den unkörperlichen Dingen zuwendet und zu ihrer Schau vordringt. Aber welches von den geistigen, das heißt unkörperlichen Dingen ist so überragend, so unaussprechlich, so unvergleichlich erhaben wie Gott? Sei die Vernunft auch noch so rein und noch so klar – seine Natur kann man auch mit dem schärfsten menschlichen Geist nicht fassen und schauen.⁸⁴⁷

Es scheint aber durchaus sinnvoll, zur deutlicheren Darlegung des Sachverhaltes ein weiteres Beispiel zu benutzen. Wenn auch unsere Augen die Natur des Lichtes, das heißt, die Substanz der Sonne, nicht schauen können – im Anschauen ihres Glanzes oder der Strahlen, die durch ein Fenster fallen oder durch eine andere kleine Lichtöffnung scheinen, können wir überlegen, wie groß der Ursprung oder die Quelle des körperlichen Lichtes ist. So sind die Werke der göttlichen Vorsehung und die Kunstfertigkeit seines Weltalls sozusagen die Strahlen der göttlichen Natur im Vergleich zu seiner Substanz und Natur. Weil also unsere Vernunft von sich aus Gott, wie er ist, nicht schauen kann, erkennt sie anhand der Schönheit der Werke und anhand der Würde der Geschöpfe den Urheber des Weltalls.

Man darf also nicht meinen, Gott sei irgendein Körper oder in einem Körper⁸⁴⁸. Er ist vielmehr eine einfache geistige Natur, die keine Hinzufügung zu sich erlaubt, so dass man nicht glauben darf, er habe in sich etwas Größeres oder Niedrigeres. Er ist vielmehr die vollkommene „Einheit“, und sozusagen die „Einsheit“, die Vernunft und die Quelle, in der die ganze geistige Natur und die Vernunft ihren Ursprung haben. Die Vernunft braucht für Bewegung und Tätigkeit keinen körperlichen Ort, keine wahrnehmbare Ausdehnung, keine Körperlichkeit oder Sichtbarkeit oder irgendetwas anderes von den Dingen, die dem Körper und der Materie eigen sind. Deshalb kann es bei dieser Natur, die einfach und ganz Vernunft ist, wenn sie irgendetwas bewegt oder tut, keine Verzögerung oder einen Aufschub geben,

⁸⁴⁷ Der Vergleich stützt sich auf das platonische Höhlengleichnis; vgl. Platon, R. 516 AB.

⁸⁴⁸ Das *in corpore* übersetzt das griechische *ἐνσωμάτως*; Melito von Sardes hatte noch eine Schrift *Περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ* verfasst; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

damit es nicht so aussieht, als werde die Einfachheit der göttlichen Natur durch eine solche Hinzufügung auf irgendeine Weise eingeschränkt und behindert. Denn es soll nicht so aussehen, als sei das Prinzip aller Dinge zusammengesetzt und in sich unterschieden, und das, was frei von aller körperlichen Beimischung ist und sozusagen einzig und allein als göttliche Wesenheit bestehen muss, sei vielfältig und nicht eins.

41. Das schreibt er im ersten Buch „Von den Prinzipien“ über die göttliche Natur. Im zweiten legt er auf folgende Weise dar, dass der Gott des Alten und des Neuen Testaments ein und derselbe ist⁸⁴⁹:

42. Nachdem dies der Reihe nach, so gut wir konnten, kurz dargelegt worden ist, ist es folgerichtig, gemäß unserem anfänglichen Vorsatz auch die zu widerlegen, die meinen, der Vater unseres Herrn Jesus Christus sei ein anderer Gott als der, welcher dem Mose das Gesetz als Antwort gab, welcher die Propheten gesandt hat und welcher der Gott der Väter Abraham, Isaak und Jakob ist. Wir müssen nämlich zuerst in diesem Punkt des Glaubens gefestigt werden.

Man muss dabei das bedenken, was häufig in den Evangelien gesagt wird und bei den einzelnen Taten unseres Herrn und Erlösers hinzugefügt wird: „Damit erfüllt wird, was durch diesen oder jenen Propheten gesagt worden ist...“ (z.B. Mt 13, 35 u.ö.). Denn daran erkennt man, dass sie Propheten des Gottes sind, der die Welt erschaffen hat. Aus dieser Folgerung ergibt sich, dass der, der die Propheten gesandt hat, von Christus vorhergesagt hat, was geschehen würde. Und es ist unzweifelhaft, dass dies nicht ein Fremder, sondern sein Vater vorhergesagt hat. Und dass der Erlöser oder die Apostel häufig Beispiele aus dem Alten Testament vorbringen, heißt doch nichts anderes, als dass der Erlöser und seine Jünger den Alten Autorität zuerkennen. Und auch wenn der Erlöser zu seinen Jüngern sagt, um Güte hervorzurufen: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, der seine Sonne aufgehen lässt über Guten und Bösen und regnen lässt über Gerechten und Ungerechten“ (Mt 5, 48. 45), legt das selbst dem wenig einsichtigen Mann die überaus deutliche Einsicht nahe, dass er seinen Jüngern keinen Fremden zur Nachahmung vorstellt, sondern den Schöpfer der Sonne und den Spender des Regens.

43. Danach zeigt er im folgenden, mit Hilfe von vielen Argumenten und Beispielen aus den Schriften, dass ein und derselbe Gott der Gott des Gesetzes, der Evangelien, der Propheten

⁸⁴⁹ *princ.* 2, 4 (328-331, Görgemanns/Karpp). Die Formulierung greift den originalen Titel von *princ.* 2, 4 auf, wie er bei Photius überliefert ist: ὅτι ὁ αὐτός παλαιῶς καὶ καινῆς διαθήκης θεός (cod. 8 [1, 4, Henry]).

und der Apostel ist, gerecht und gut, Herr des Sichtbaren und des Unsichtbaren und des ganzen Weltalls.

44. Wie er also über Gott den Vater gedacht hat, wird aus diesen seinen Schriften, die wir oben dargelegt haben, deutlich. Wir werden nun also sehen, wie er über den Sohn Gottes spricht.

Über die Gottheit des Sohnes Gottes⁸⁵⁰

45. *Mit unseren sehr geringen Kräften haben wir die göttliche Natur betrachtet – mehr mit Hilfe der Betrachtung seiner Werke als mit Hilfe der Einsicht unseres Verstandes. Nichtsdestoweniger haben wir auch seine sichtbaren Geschöpfe angeschaut und im Glauben auch die unsichtbaren betrachtet, denn die menschliche Gebrechlichkeit kann nicht alles mit den Augen sehen oder mit dem Verstand erfassen, weil wir Menschen schwächer und zerbrechlicher sind als alle anderen Vernunftwesen – bedeutender sind die, von denen man meint, dass sie sich im Himmel oder über den Himmeln befinden.*⁸⁵¹

So bleibt uns noch, nach der Mitte zwischen all diesen Geschöpfen und Gott, das heißt nach dem Mittler (vgl. 1 Tim 2,5) zu fragen, den der Apostel Paulus als Erstgeborenen der ganzen Schöpfung verkündet. Denn wir betrachten, was in den heiligen Schriften über seine Majestät berichtet wird und sehen, dass er „Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener der ganzen Schöpfung“ genannt wird. Und: „In ihm ist alles erschaffen, im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten, alles ist durch ihn und in ihm geschaffen. Er selbst ist vor allem und alles hat in ihm Bestand“ (Kol 1, 15-17). Er ist das Haupt von allem, hat nur den Vater als sein Haupt, wie geschrieben steht: „Das Haupt Christi ist Gott“ (1 Kor 11, 3). Wir sehen weiter, dass geschrieben steht: „Niemand kennt den Vater, nur der Sohn; und niemand kennt den Sohn, nur der Vater“ (Mt 11, 27). Denn wer kann erkennen, was die Weisheit ist, außer dem, der sie gezeugt hat? Oder wer erkennt klar, was die Wahrheit ist, außer dem Vater der Wahrheit? Wer konnte genau die allumfassende Natur seines Wortes und des Gottes, der aus Gott ist, erforschen, außer Gott allein, bei dem das Wort war (vgl. Joh 1, 1)? Wir müssen

⁸⁵⁰ Das folgende Zitat stammt aus *princ.* 2, 6, 1 (356-359, Görgemanns/Karpp).

⁸⁵¹ Für Origenes gehören z.B. auch die Engel zu den Vernunftwesen; vgl. *princ.* 1, 8 (252-279, Görgemanns/Karpp).

sicher annehmen, dass dieses Wort – besser muss man Logos sagen –, diese Weisheit, diese Wahrheit kein anderer kennt als der Vater allein. Darüber steht geschrieben: „Ich glaube, selbst die ganze Welt könnte die Bücher nicht fassen, die man schreiben könnte“ (Joh 21, 25) über die Herrlichkeit und Majestät des Sohnes Gottes. Denn es ist unmöglich, das, was die Herrlichkeit des Erlösers betrifft, Worten anzuvertrauen.

46. Diesen einen Beleg über die Gottheit des Sohnes Gottes haben wir aus den Büchern vorgebracht, die von den Anklägern am meisten angegriffen werden. Unzweifelhaft hat er auch in den übrigen in gleichem Sinne gedacht und widerspricht sich nicht selbst.⁸⁵²

47. Darüber, dass der Vater nicht vor dem Sohn ist, sondern der Sohn mit dem Vater gleich ewig ist⁸⁵³, sagt er im ersten Buch des Genesiskommentars folgendes⁸⁵⁴:

48. Denn Gott hat nicht, nachdem er vorher nicht Vater war, später begonnen, Vater zu sein, so als wäre er durch bestimmte Gründe gehindert, die sterbliche Menschen daran hindern, von dem Moment an, da sie sind, auch Vater zu sein. Denn wenn Gott immer vollkommen ist und er die Kraft und Möglichkeit hat, Vater zu sein und es gut ist, Vater eines solchen Sohnes zu sein, was sollte entgegenstehen, was sollte ihm dieses Gut nehmen, sofort, wenn man so sagen kann, aus der Kraft heraus, Vater zu sein, (auch) Vater zu werden? Das gleiche aber ist auch vom heiligen Geist zu sagen. Denn Gott begann nicht Vater zu sein und war daran gehindert, so wie die Menschen Vater werden, die zuvor nicht Vater werden konnten. Denn wenn Gott immer vollkommen ist und wenn er die Möglichkeit hat, Vater zu sein und es gut ist, Vater eines solchen Sohnes zu sein, was sollte entgegenstehen, was sollte ihm dieses Gut nehmen, aus dieser Möglichkeit heraus Vater des Sohnes zu sein?⁸⁵⁵

49. Ein anderer Beleg⁸⁵⁶ zur selben Sache aus den Büchern des Kommentars zum Hebräerbrief⁸⁵⁷:

⁸⁵² Der letzte Satz dürfte von Rufin stammen, der nach entsprechenden Vorwürfen häufiger betont, dass Origenes sich nicht selbst widerspricht (vgl. *adult.* 1. 6. 8). Zur Frage, wie weit die folgenden Zitate (bis *apol.* 64) von Pamphilus oder Rufin zusammengestellt wurden, vgl. die Untersuchung.

⁸⁵³ Diese Überleitung stammt nun sicher von Rufin, der damit die folgenden Zitate als Belege für die antiarianische Haltung des Origenes kennzeichnet; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸⁵⁴ Zum Genesiskommentar vgl. Anm. zu *apol.* 4.

⁸⁵⁵ Zu dieser Passage gibt es eine griechische Parallele – und zwar als Zitat des Marcell von Ancyra (*fr.* 39), das bei Eusebius, *Marcell.* 1,4,22 erhalten ist (GCS 14, Eusebius 4, 191). Dort wird noch hinzugefügt: „Und das gleiche muss man auch vom Heiligen Geist sagen.“ Wahrscheinlich hat Marcell es (wie im Fall von *apol.* 104) aus der Apologie entnommen; vgl. Amacker/Junod, Anm. 1 zu *apol.* 104.

⁸⁵⁶ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, und dies., *Étude* 115, sehen den Ausdruck *aliud testimonium* als Einleitungsformel des Rufin für die von ihm ausgewählten Texte an (vgl. außerdem *apol.* 51, 55, 57, 59, 61, 63).

50. *Das ewige Licht ist nichts anderes als Gott der Vater. Nie gab es eine Zeit, da es zwar das Licht gab, das Licht aber seinen Glanz nicht hatte. Denn man kann das Licht ohne seinen Glanz nicht denken. Wenn das wahr ist, gab es keine Zeit, da der Sohn nicht Sohn war. Er war aber nicht, wie wir es vom ewigen Licht gesagt haben, ungeboren. Es soll nicht so aussehen als würden wir zwei Ursprünge des Lichts einführen. Vielmehr hat er wie der Glanz des ungeschaffenen Lichtes dieses Licht als Anfang und Quelle und ist aus ihm geboren. Es gab aber keine Zeit, da er nicht war.*⁸⁵⁸

51. Ein anderer Beleg zur selben Sache aus den Büchern des Römerbriefkommentars⁸⁵⁹:

52. *Es heißt: „Was er in den Schriften durch seine Propheten versprochen hat von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geschaffen ist aus dem Samen Davids ...“ (Röm 1, 2f). Geschaffen ist, was vorher nicht war. Denn es ist offensichtlich, dass er dem Fleische nach vorher nicht war, dem Geist nach aber war er vorher, und es gab keine Zeit, da er nicht war.*

53. Dasselbe im ersten Buch „Von den Prinzipien“⁸⁶⁰: Die Zeugung des Sohnes ist ohne jeden Anfang.

54. *Wenn einmal richtig angenommen ist, dass der einziggezeugte Sohn Gottes seine Weisheit ist, die als eigenes Wesen existiert⁸⁶¹, weiß ich nicht, warum unser Verstand weiter schweifen muss zu der Frage, ob seine Existenz irgendetwas Körperliches hat, da alles, was körperlich ist, durch Gestalt, Farbe oder Größe gekennzeichnet ist. Und welcher Mensch mit gesundem Menschenverstand hat in der Weisheit Gestalt, Farbe oder Größenausdehnung gesucht, wodurch sie Weisheit ist.*

⁸⁵⁷ Ein Kommentar des Origenes zum Hebräerbrief wird in den antiken Listen der Origenes-Werke nirgends erwähnt. Da die Zitate aber aus einem „Buch“ stammen, ist wohl auch ihre Herkunft aus den Homilien zum Hebräerbrief auszuschließen. Der hier angeführte Text gehört wahrscheinlich inhaltlich mit den drei anderen in der Apologie überlieferten Fragmenten (*apol.* 95, 97, 99) zusammen; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, und S. 331.

⁸⁵⁸ Zum Bild vom Glanz des Lichtes, zur Bedeutung der Aussage, dass es keine Zeit gab, wo der Sohn nicht war, und deren Bedeutung im Kampf gegen den Arianismus vgl. die Untersuchung.

⁸⁵⁹ *comm. in Rom.* 1, 4-5 (FC 2/1, 94f). Der Römerbriefkommentar ist in der Fassung des Rufin erhalten, die er um 406 angefertigt hat. Allerdings hat er bei seiner Übersetzung das Werk von 15 auf 10 Bände gekürzt. Der hier zitierte Text lautet dort: *Factus est autem sine dubio id, quod prius non erat secundum carnem. Secundum spiritum vero erat prius, et non erat quando non erat.* Weitere Texte aus dem Römerbriefkommentar in *apol.* 88-89.

⁸⁶⁰ *princ.* 1, 2, 2 (125, Görgemanns/Karpp).

⁸⁶¹ Mit *subsistentia* übersetzt Rufin meist das griech. Wort *ὑπόστασις*; mit *substantia* das Wort *οὐσία*. Beide Begriffe sind bei Origenes (noch) nicht streng zu unterscheiden; *ὑπόστασις* betont aber die Selbständigkeit der Existenz. Vgl. dazu Hammerstaedt, *Hypostasisbegriff*; Studer, *Dogmatische Terminologie* 406.

Wie aber kann jemand, der fähig ist, bezüglich Gott etwas Rechtes zu erkennen und zu denken, glauben oder denken, Gott der Vater sei irgendwann oder zu irgendeinem Zeitpunkt ohne die Zeugung dieser Weisheit gewesen? Er wird damit entweder sagen, Gott habe die Weisheit nicht zeugen können, bevor er sie zeugte, so dass er sie, die nicht war, später zeugte, so dass sie war; oder er wird sagen, er habe es zwar gekonnt, aber – was von Gott zu behaupten frevlerisch ist – er habe nicht zeugen wollen. Beides ist absurd und unrecht. Das kann jeder daran sehen, dass dies entweder bedeuten würde, er habe sich vom Nicht-Können zum Können hin verändert oder er habe, obwohl er es konnte, es absichtlich unterlassen, die Weisheit zu zeugen. Deshalb wissen wir, dass Gott immer der Vater seines einziggezeugten Sohnes ist, der aus ihm geboren ist und das, was er ist, von ihm empfängt. Er ist ohne jeden Anfang, nicht nur ohne einen, den man durch irgendwelche Zeiträume bestimmen kann, sondern auch ohne einen solchen, den nur die Vernunft bei sich betrachten und sozusagen mit nacktem Verstand und Geist schauen kann. Man muss also glauben, dass die Weisheit außerhalb von jedem Anfang, der ausgesprochen oder erkannt werden kann, gezeugt ist.

55. Ein anderer Beleg über dasselbe⁸⁶²:

56. Wer aber dem Wort Gottes oder der Weisheit Gottes einen Anfang zuschreibt, der gebe acht, ob er mit seiner unrichtigen Auffassung nicht mehr den ungezeugten Vater trifft, indem er bestreitet, dass er immer Vater war und dass er das Wort gezeugt hat und er die Weisheit besaß in allen früheren Zeiten oder Ewigkeiten – oder wie immer man es sonst nennen kann.

57. Noch ein anderer Beleg über dasselbe⁸⁶³:

58. Es entsteht also eine andere Kraft, die in ihrer Eigenheit existiert – wie die Schrift sagt: ein Hauch der ersten, ungezeugten Kraft Gottes (vgl. Weish 7, 25), die das, was sie ist, von dort bezieht.⁸⁶⁴ Es gibt keine Zeit, da sie nicht war. Wenn nämlich jemand behaupten will, dass sie früher nicht existiert hat, später aber zur Existenz gekommen ist, soll er den Grund nennen, warum der Vater, der sie zur Existenz gebracht hat⁸⁶⁵, es vorher nicht getan hat. Wenn er einmal irgendeinen Anfangspunkt angibt, durch den dieser Hauch aus der Kraft

⁸⁶² *princ.* 1, 2, 3 (126f, Görgemanns/Karpp).

⁸⁶³ *princ.* 1, 2, 9 (142-145, Görgemanns/Karpp).

⁸⁶⁴ Zur Bedeutung der Schriftstelle Weish 7, 25 vgl. auch *apol.* 99 und das dazu in der Untersuchung Gesagte.

⁸⁶⁵ *substitut* hat hier ausnahmsweise diese Bedeutung – falls der Text nicht verderbt ist; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 122.

Gottes hervorgegangen ist, wird man wieder fragen, warum es diesen sogenannten Anfang vorher nicht gab. So gelangen wir, immer weiter zurück fragend und mit Hilfe von Fragen aufsteigend, zu der Erkenntnis: Weil Gott immer konnte und wollte, ist es unpassend und unmöglich, dass Gott das Gute, das er wollte und konnte, nicht immer besaß. Daran zeigt sich, dass dieser Hauch der Kraft Gottes immer war und keinen Anfang hat als Gott selbst. Denn es wäre unpassend, wenn er einen anderen Anfang hätte als Gott selbst, aus dem er geboren ist.⁸⁶⁶ Dem Apostel zufolge, der sagt, dass Christus die Kraft Gottes ist (vgl. 1 Kor 1, 24), muss man ihn nicht nur Hauch der Kraft Gottes, sondern auch Kraft aus der Kraft Gottes nennen.

59. Noch ein Beleg über dasselbe⁸⁶⁷:

60. Im eigentlichen Sinne immerwährend und ewig nennt man das, was weder einen Anfang hat, so dass es ist, noch je aufhören kann zu sein, was es ist. Das wird bei Johannes sichtbar, wenn er sagt: „Gott ist Licht“ (1 Joh 1, 5). Der Glanz seines Lichtes ist seine Weisheit – das bezieht sich nicht nur auf das Licht, sondern auch auf die Ewigkeit des Lichtes. So ist seine Weisheit ewiger Glanz und Glanz der Ewigkeit. Wenn das vollkommen verstanden ist, ist es auch ganz offensichtlich, dass das Wesen des Sohnes vom Vater selbst herkommt, aber nicht im zeitlichen Sinne, und auch nicht von irgendeinem anderen Anfang aus als, wie gesagt, von Gott selbst.

61. Noch ein anderer Beleg aus dem ersten Buch über die Ewigkeit des Sohnes Gottes und seine Untrennbarkeit vom Vater⁸⁶⁸:

62. Es ist unerhört und unerlaubt, Gott den Vater bezüglich der Zeugung seines einziggezeugten Sohnes und bezüglich dessen Existenz mit einem zeugenden Menschen oder anderen Lebewesen zu vergleichen. Dies ist notwendigerweise etwas Besonderes und Gott entsprechend. Weder bei realen Dingen, noch im Denken oder Geist kann man einen Vergleich finden, mit dessen Hilfe das menschliche Denken verstehen könnte, auf welche Weise Gott Vater des einziggezeugten Sohnes geworden ist. Die Zeugung ist nämlich genauso

⁸⁶⁶ Im Griechischen stand wohl für Anfang ἀρχή, welches deutlicher als das lateinische *initium* die Doppelbedeutung Anfang und Ursprung hat; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. 32 zur Stelle.

⁸⁶⁷ *princ.* 1, 2, 11 (152f, Görgemanns/Karpp).

⁸⁶⁸ *princ.* 1, 2, 4 (128-131, Görgemanns/Karpp).

*ewig und immerwährend wie die Zeugung des Glanzes aus dem Licht. Denn er wird nicht durch Adoption des Geistes von außen zum Sohn, er ist Sohn von Natur aus.*⁸⁶⁹

63. Noch ein anderer Beleg über das gleiche⁸⁷⁰:

64. *Lasst uns sehen, wer unser Erlöser ist. Er wird „Glanz der Herrlichkeit“ genannt (Hebr 1,3), das heißt „Glanz des ewigen Lichtes“ (Weish 7, 26). Es steht fest, das der Glanz untrennbar vom Licht gezeugt wird, und solange das Licht da ist, ist auch der Glanz da. Unser Erlöser, der die Weisheit ist – die Weisheit Gottes aber ist selbst der Glanz des ewigen Lichtes –, wird untrennbar und unaufhörlich aus dem Vater gezeugt. Denn so spricht die Weisheit selbst durch Salomo: „Vor allen Bergen zeugt er mich“ (Spr 8, 25). Sie sagt nicht: „Vor allen Bergen hat er mich gezeugt“. Damit ist die immerwährende Ewigkeit angedeutet.*⁸⁷¹

Über den heiligen Geist

65. ... im zweiten Buch⁸⁷²:

66. *Es ist nun an der Zeit, nach Kräften etwas über den heiligen Geist zu schreiben, den unser Herr und Erlöser im Johannesevangelium Tröster nennt (vgl. Joh 14, 26 u.ö.). So wie Gott ein und derselbe ist und Christus ein und derselbe ist, so ist auch der heilige Geist ein und derselbe, der in den Propheten und Aposteln war, das heißt sowohl in denen, die vor der Ankunft Christi an Gott glaubten als auch in denen, die durch Christus bei Gott ihre Zuflucht nahmen. Wir haben zwar gehört, dass die Häretiker gewagt haben, von zwei Göttern und zwei Christoi zu sprechen⁸⁷³; wir haben aber noch nie gehört, dass jemand zwei heilige Geister verkündet hat.*

⁸⁶⁹ Zum Inhalt und zum sogenannten Adoptianismus vgl. die Untersuchung. Die Echtheit des letzten Satzes an dieser Stelle ist bezweifelt worden; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle. Er ist m.E. so zu verstehen, dass hier die andere, adoptianistische Möglichkeit, den Begriff Zeugung falsch zu verstehen, ausgeschlossen werden soll.

⁸⁷⁰ *hom. in Ier.* 9, 4. Die Homilien zu Jeremia sind die einzigen, die griechisch erhalten sind (vgl. diese Stelle GCS 6, Origenes 3, 70). Die Übersetzung durch Rufin ist geprägt von dem Bemühen, Origenes als rechtgläubig erscheinen zu lassen; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸⁷¹ Zur Interpretation der Schriftstelle Spr 8, 25 vgl. die Untersuchung.

⁸⁷² Das folgende Zitat stammt aus *princ.* 2, 7, 1 (372-375, Görgemanns/Karpp). Zu der Frage, wie weit die folgenden Zitate von Pamphilus oder Rufin zusammengestellt wurden, vgl. die Untersuchung.

⁸⁷³ Von zwei Göttern, dem Demiurgen dieser Welt und dem wahren Gott, sprachen die Marcioniten und die Gnostiker; die Vorstellung von zwei Christoi lässt sich ebenfalls bei Marcion nachweisen; vgl. Harnack,

67. Die Unveränderlichkeit des Geistes ist die gleiche wie die von Vater und Sohn.⁸⁷⁴ Aus dem ersten Buch „Von den Prinzipien“⁸⁷⁵:

68. *Es gibt, unserem Denken zufolge, keine Natur, die nichts Böses annehmen kann. Aber wir behaupten, wenn wir sagen, es gebe keine Natur, die nichts Böses annehmen kann, damit nicht sofort, dass jede Natur das Böse angenommen habe, das heißt, böse geworden sei! Es ist vielmehr so: Man kann sagen, dass die Natur jedes Menschen (die Fähigkeit) annehmen kann zu segeln, aber deshalb wird trotzdem nicht jeder Mensch segeln. Und noch einmal: Jeder Mensch kann die Grammatik erlernen oder die Medizin; trotzdem zeigt sich, dass deswegen nicht jeder Mensch Grammatiker oder Mediziner ist. So wird, wenn wir sagen, es gebe keine Natur, die nichts Böses annehmen kann, trotzdem nicht sofort angezeigt, dass sie auch Böses angenommen hat. Und noch einmal: Es gibt keine Natur, die nichts Gutes annehmen kann. Und trotzdem wird dadurch nicht bewiesen, dass jede das annimmt, was gut ist.*⁸⁷⁶

69. Und etwas später fügt er hinzu⁸⁷⁷:

70. *Es gibt also keine Natur, die nichts Böses annehmen kann, ausgenommen die Natur Gottes, die die Quelle aller Güter ist, und die Natur Christi. Denn er ist die Weisheit, und die Weisheit kann keinesfalls die Dummheit annehmen. Und er ist die Gerechtigkeit; die Gerechtigkeit aber wird sicher nie die Ungerechtigkeit annehmen. Und er ist das Wort, oder der Logos (die Vernunft), die keinesfalls unvernünftig werden kann. Er ist aber auch das Licht, und es ist sicher, dass die Finsternis das Licht nicht ergreifen kann (vgl. Joh 1, 5). Genauso nimmt die Natur des heiligen Geistes, die heilig ist, keine Beschmutzung an, denn sie ist von Natur aus und ihrem Wesen nach heilig. Wenn aber eine andere Natur heilig ist, hat sie diese Heiligung durch Annahme oder Anhauchung des heiligen Geistes. Sie besitzt sie nicht von Natur aus, sondern als Gabe. Deshalb kann das, was gegeben ist, auch wieder verloren gehen. So kann jemand, wenn er die Gabe der Gerechtigkeit hat, diese auch wieder verlieren. Aber auch die Weisheit hat jemand genauso als Gabe, auch wenn es in unsere*

Marcion 283*. Vgl. zu den zwei Christoi aber auch den 5. Vorwurf gegen Origenes und das dazu in *apol.* 115-120 und in der Untersuchung Gesagte.

⁸⁷⁴ Der Satz stammt von Rufin.

⁸⁷⁵ *princ.* 1, 8, 3 (256 f Görgemanns/Karpp).

⁸⁷⁶ Der letzte Satz steht nicht in *princ.*, sondern nur in der Apologie, dürfte aber echt sein, da er zu dem anschließenden Text überleitet; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

⁸⁷⁷ Hier ist das anschließende Textstück aus *princ.* 1, 8, 3 (256-259, Görgemanns/Karpp), das die Möglichkeit des Teufels zum Guten betrifft, ausgelassen; vgl. dazu die Untersuchung. Der folgende Text stammt ebenfalls aus *princ.* 1, 8, 3 (258f, Görgemanns/ Karpp).

Macht gestellt ist, durch unseren Eifer und ein verdienstvolles Leben weise zu werden, wenn wir uns um die Weisheit mühen. Aber selbst wenn wir immer eifrig sind – wir haben immer nur Anteil an der Weisheit. Sie wird uns mehr oder weniger gegeben, je nach den Verdiensten des Lebens und der Größe des Eifers.

71. Die Dreifaltigkeit ist in sich gleich und der heilige Geist ist kein Geschöpf.⁸⁷⁸ Aus dem ersten Buch „Von den Prinzipien“⁸⁷⁹:

72. Dass es den heiligen Geist gibt, lehren uns viele Schriftstellen. So sagt David im 50. Psalm: „Nimm deinen heiligen Geist nicht von mir“ (Ps 51 (50), 13). Und im Buch Daniel heißt es: „Der heilige Geist, der in dir ist ...“ (Dan 4, 6). Im Neuen Testament aber werden wir von unzähligen Belegen belehrt. Es wird beschrieben, wie der heilige Geist auf Christus herabgekommen ist und wie der Herr selbst ihn nach der Auferstehung den Aposteln eingehaucht hat, indem er sagte: „Empfangt den heiligen Geist“ (Joh 20, 22). Und zu Maria sagt der Engel: „Der heilige Geist wird über dich kommen“ (Lk 1, 35). Paulus aber lehrt: „Niemand kann sagen 'Jesus ist der Herr', außer im heiligen Geist“ (1 Kor 12, 3). Und in der Apostelgeschichte wurde der heilige Geist bei der Taufe durch Auflegung der apostolischen Hände verliehen. Aus all dem haben wir gelernt, dass die Substanz des heiligen Geistes so machtvoll und würdig ist, dass die heilbringende Taufe nur durch die überragende⁸⁸⁰ Macht aller in der Dreifaltigkeit, das heißt durch die Nennung von Vater, Sohn und heiligem Geist vollständig ist und mit dem ungeborenen Gott und Vater, seinem einziggezeugten Sohn auch der Namen des heiligen Geistes verbunden ist. Wer muss nicht staunen, wie groß die Majestät des heiligen Geistes ist, wenn er hört, dass der, der ein Wort gegen den Sohn gesagt hat, auf Vergebung hoffen kann, aber der, der gegen den heiligen Geist lästert, keine Vergebung finden wird, weder in dieser noch in der zukünftigen Welt (vgl. Mt 12, 32)?

73. Wenig später fügt er hinzu⁸⁸¹:

74. Doch wir konnten bis jetzt keine Stelle in den heiligen Schriften finden, wo der heilige Geist als Werk oder Geschöpf bezeichnet wurde.⁸⁸²

⁸⁷⁸ Der Satz stammt von Rufin; vgl. die Untersuchung. Dafür spricht hier auch der Ausdruck *trinitas*; vgl. Studer, *Dogmatische Terminologie* 404-406.

⁸⁷⁹ *princ.* 1, 3, 2 (160f, Görgemanns/Karpp). Zur Frage, ob die folgenden Zitate von Pamphilus oder Rufin zusammengestellt wurden, vgl. die Untersuchung.

⁸⁸⁰ In der Steigerungsform *excelentissimae* sehen Amacker/Junod, *Étude* 120 einen Einfluss der Volkssprache.

⁸⁸¹ *princ.* 1,3,3 (162f, Görgemanns/Karpp).

⁸⁸² Rufin hat zumindest den Sinn dieses Zitates deutlich verändert; vgl. dazu die Untersuchung.

75. Und nach Einfügung mehrerer Belege über die Kraft des heiligen Geistes, fügt er etwas später auch dies hinzu⁸⁸³:

76. *Wenn der heilige Geist durch Offenbarung des Sohnes den Vater erkennt, kommt er von der Unwissenheit zum Wissen. Aber es ist natürlich genauso unrecht wie dumm, den heiligen Geist zu bekennen, und ihm (gleichzeitig) Unwissenheit zuzuschreiben. Denn er kommt nicht, nachdem er vorher etwas anderes war als der heilige Geist, durch Fortschritt dahin, dass er heiliger Geist ist. Deshalb kann niemand wagen zu sagen, dass er, als er noch nicht heiliger Geist war, den Vater nicht kannte; später aber, als er zum Wissen gekommen sei, sei er auch zum heiligen Geist geworden. Wenn das so wäre, würde zur Einheit der Dreifaltigkeit⁸⁸⁴, das heißt zur Einheit von Gott, dem unwandelbaren Vater, und seinem Sohn niemals auch der heilige Geist gerechnet. Das ist nur möglich, wenn er auch immer der heilige Geist war.*

77. Wenig später⁸⁸⁵ fügt er hinzu⁸⁸⁶:

78. *Trotzdem scheint es richtig zu sein, zu untersuchen, was der Grund dafür ist, dass derjenige, der von Gott zum Heil wiedergeboren wird, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist braucht, (und dafür) dass er das Heil nicht empfangen wird ohne die vollständige Dreifaltigkeit sowie dafür dass es auch für einen, der Anteil hat am Vater und am Sohn, unmöglich ist, ohne den heiligen Geist gerettet zu werden. Um darüber nachzudenken, wird es zweifellos nötig sein, das je besondere Wirken des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zu beschreiben.*

Ich meine also, dass der Vater und der Sohn sowohl in den Heiligen als auch in den Sündern wirkt, in den vernunftbegabten Menschen und in den sprachlosen⁸⁸⁷ Lebewesen, aber

⁸⁸³ Der Ausdruck *post aliquanta* entspricht dem griechischen μεθ' ἑτερα und bezeichnet eine längere Auslassung im Vergleich zu *post pauca/μετὰ βραχέα*; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 114. Die ausgelassene Passage besagt, dass im Neuen Testament immer, wenn vom Geist die Rede ist, der Heilige Geist gemeint ist, und führt einige Stellen an, an denen unter anderem Namen vom Heiligen Geist die Rede ist, u.a. bei den Seraphim in Jes 6. Das folgende Zitat ist aus *princ.* 1, 3, 4 (166-169, Görgemanns/Karpp).

⁸⁸⁴ Der Ausdruck „Einheit der Dreifaltigkeit“ stammt sicher von Rufin; vgl. dazu Studer, *Dogmatische Terminologie* 405.

⁸⁸⁵ Die ausgelassene Passage *princ.* 1, 3, 4 (168f, Görgemanns/Karpp) behandelt die Notwendigkeit und Schwierigkeit, zeitliche Beschreibungen („immer“, „war“) zur Beschreibung zeitloser Vorgänge zu benutzen.

⁸⁸⁶ *princ.* 1, 3, 5-6 (168-171, Görgemanns/Karpp). Es ist unklar ob es sich hier um die freie Bearbeitung einer in der *ep. ad Menam* des Justinian erhaltenen (aber polemisch umformulierten?) Stelle handelt oder ob der dort überlieferte Teil des ursprünglichen Textes hier ausgelassen wurde oder überhaupt an eine andere Stelle gehörte; vgl. dazu Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle und die Untersuchung.

⁸⁸⁷ Das lateinische *mutus* gibt wohl das griechische ἄλογος wider. Vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 260 und auch *apol.* 87. 180.

auch in den unbeseelten und in allem, was überhaupt ist. Das Wirken des heiligen Geistes aber reicht nicht in unbeseelte Dinge oder in solche, die zwar beseelt, aber sprachlos sind. Es findet sich nicht einmal bei denen, die zwar vernunftbegabt, aber in Böses verstrickt sind und sich auf keine Weise zum Besseren bekehrt haben. Allein bei denen, denke ich, wirkt der heilige Geist, die sich schon zum Besseren bekehrt haben und auf den Wegen Jesu Christi gehen, das heißt, die in neuen Taten wandeln (vgl. Eph 2, 10) und in Gott bleiben (vgl. 1 Joh 4, 13 u.ö.).

Dass der Vater und der Sohn sowohl in den Heiligen als auch in den Sündern wirken, wird daran deutlich, dass alle vernunftbegabten Wesen am Wort Gottes, das heißt an der Vernunft, Anteil haben und dadurch sozusagen bestimmte Samen der Weisheit und des Wissens, das Christus ist, in sich eingepflanzt tragen.⁸⁸⁸ Aber auch dass die ganze Schöpfung ist und Bestand hat, ist das Wirken Gottes des Vaters, der gesagt hat: „Ich bin der ich bin“ (Ex 3,14), welches sich über alle erstreckt. Denn er ist es, der die Sonne aufgehen lässt über Gute und Böse, und der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (vgl. Mt 5, 45).⁸⁸⁹

79. Und nach zahlreichen Aussagen über Vater und Sohn mit Hilfe von Beispielen aus der Schrift, fügt er die Aussage hinzu⁸⁹⁰:

80. Wir haben gesehen, dass nur die Heiligen Anteil am heiligen Geist erhalten. Deshalb heißt es: „Niemand kann sagen 'Jesus ist der Herr', außer im heiligen Geist“ (1 Kor 12, 3). Und selbst die Apostel waren einst kaum würdig zu hören: „Ihr werdet die Kraft des heiligen Geistes empfangen, der auf euch herabkommen wird“ (Apg 1, 8). Deshalb, glaube ich, ist es auch folgerichtig, dass der, der gegen den Menschensohn gesündigt hat, der Vergebung würdig ist. Denn wenn einer, der Anteil am Wort und der Vernunft hat, aufhört vernunftgemäß zu leben, dann scheint er in Unkenntnis oder Dummheit gefallen zu sein, und deshalb Vergebung zu verdienen. Wenn aber jemand schon der Teilhabe am heiligen Geist für würdig gehalten wurde, und dann rückfällig wird, sagt man, dass er tatsächlich den heiligen Geist gelästert hat.

⁸⁸⁸ Hier klingt die apologetische Lehre von den λόγοι σπέρματικοί an; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸⁸⁹ Der letzte Satz lautet in Rufins Übersetzung von *princ.* anders: „Diese Teilhabe an Gott dem Vater erstreckt sich auf alle, Gerechte und Sünder, Vernunftbegabte und Vernunftlose, ja auf alles insgesamt, was ist“ (173, Görgemanns/Karpp).

⁸⁹⁰ *princ.* 1, 3, 7 (176f, Görgemanns/Karpp).

81. Wie der Vater den Anfang und das Ende aller Dinge kennt, so kennen diese auch der Sohn und der heilige Geist, da Gott die ganze Schöpfung erkennen kann. Aus dem vierten Buch „Von den Prinzipien“⁸⁹¹:

82. *Der Apostel Paulus, der mit Hilfe des heiligen Geistes, der auch die Tiefen Gottes durchforscht, die Höhe des Reichtums, der Weisheit und des Wissens Gottes erforschte, konnte trotzdem nicht an ein Ende und sozusagen zur Erkenntnis von innen gelangen. Hoffnungslos und staunend ruft er aus und spricht: „O Höhe des Reichtums, der Weisheit und des Wissens Gottes“ (Röm 11, 33)! Und höre ihn auch dies sagen, was er ausruft, nachdem er die Hoffnung auf vollkommene Erkenntnis aufgegeben hat: „Wie unerforschlich sind seine Entscheidungen, wie unergründlich seine Wege“ (Röm 11, 33)! Er sagt nämlich nicht, dass es schwer ist, die Entscheidungen Gottes zu erforschen, sondern dass es unmöglich ist. Und er sagt nicht, dass man nur schwer seine Wege ergründen kann, sondern dass man sie nicht ergründen kann. Denn wie weit auch jemand beim Forschen kommt und durch intensiven Eifer Erfolg hat – auch mit Gottes Hilfe und im Verstand erleuchtet, wird er nicht zum vollkommenen Ende der Dinge kommen können, die er untersucht. Kein geschaffener Geist kann auf irgendeine Weise (vollkommen) verstehen: Wenn er ein wenig von dem, was er untersuchte, gefunden hat, sieht er wieder anderes, was er untersuchen muss. Und wenn er zu diesen Dingen gelangt ist, wird er darin Anlass zu vielen neuen Fragen finden, die untersucht werden müssen.*

Deswegen sagt selbst der überaus weise Salomo, der die Dinge mit Hilfe der Weisheit betrachtet: „Ich habe gesagt: Ich will ein Weiser werden. Aber die Weisheit ist weit von mir entfernt, weiter als sie es war. Wer erkennt die höchste Tiefe?“ (Koh 7, 23f) Auch Jesaja weiß, dass der Anfang der Dinge von einer sterblichen Natur nicht erforscht werden kann – auch nicht von solchen Naturen, die zwar göttlicher sind als es die menschliche ist, aber dennoch gemacht und geschaffen sind. In dem Wissen also, dass keine von ihnen den Anfang oder das Ende erforschen kann, sagt er: „Was bedeutet das Vergangene? Sagt es uns, und wir wissen, dass ihr Götter seid. Oder was wird in Zukunft sein? Verkündet es uns, dann werden wir sehen, dass ihr Götter seid“ (Jes 41, 22f).

Auch ein hebräischer Lehrer⁸⁹² hat es so überliefert: Weil niemand den Anfang und das Ende aller Dinge erkennen kann, außer der Herr Jesus Christus und der heilige Geist, deshalb, so sagt er, habe Jesaja im Bild einer Vision gesprochen. Es gibt nur zwei Seraphim,

⁸⁹¹ *princ.* 4, 3, 14 (774-779, Görgemanns/Karpp).

⁸⁹² Origenes beruft sich häufiger auf „hebräische“ Lehrer – seien es nun Judenchristen (*hom. in Num.* 15, 5 [GCS 30, Origenes 7, 114]) spricht er von einem *magister qui ex Hebraeos crediderat*) oder Juden; hier ist natürlich ein Judenchrist gemeint. Vgl. zum Ganzen auch die Untersuchung.

die mit zwei Flügeln das Angesicht Gottes bedecken, mit zweien die Füße und mit zweien fliegen. Sie rufen sich gegenseitig zu und sagen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, der Gott der Heere. Von seiner Herrlichkeit ist die ganze Erde erfüllt“ (Jes 6, 3). Da also nur die Seraphim ihre beiden Flügel dem Angesicht Gottes und seinen Füßen zuwenden, muss man offensichtlich verkünden, dass weder das Heer der heiligen Engel, noch die heiligen Throne, noch die Herrschaften, Gewalten oder Mächte vollkommen den Anfang der Dinge und das Ende des Weltalls kennen können. Man muss aber einsehen, dass diese heiligen Geister und Kräfte, die wir aufgezählt haben, diesem Anfang am nächsten sind und ihn so sehr berühren, wie es die übrigen, die ihnen folgen, nicht können. Wieviel es aber auch ist, was diese Kräfte durch Offenbarung des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes gelernt haben mögen, so viel sie auch erreichen können, die früheren auch viel mehr als die niederen – alles können sie trotzdem nicht erkennen, denn es steht geschrieben: „So viele Werke Gottes sind verborgen“ (vgl. Sir 16, 22 LXX).⁸⁹³

Deshalb ist es auch wünschenswert, dass ein jeder sich immer „ausstreckt, nach dem, was vor ihm liegt und vergisst, was hinter ihm liegt“ (vgl. Phil 3, 13) sowohl nach besseren Werken als auch nach einem reineren Verstand und reinerer Einsicht durch Jesus Christus, unseren Erlöser, dem die Herrlichkeit sei von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Die Wahrheit der Schrift und der christlichen Religion⁸⁹⁴

83. ***⁸⁹⁵

84. Auf dem ganzen Erdkreis, in ganz Griechenland und bei den ausländischen Völkern gibt es unzählige und immens viele Menschen, die die väterlichen Gesetze und die, die sie für falsche Götter hielten, oder die Beachtung des mosaischen Gesetzes verlassen haben und zur Schülerschaft Christi und seiner Verehrung übergegangen sind – und das nicht ohne heftigen Hass derer, die Götzenbilder verehren, so dass sie von ihnen häufig gewaltsam verfolgt und manchmal auch getötet werden. Dennoch halten sie fest an der Lehre Christi und bewahren sie mit aller Leidenschaft. Es ist sichtbar, in welcher kurzen Zeit diese Religion gewachsen ist. Bestrafung und Tod ihrer Anhänger und auch der Raub ihrer Güter ist für sie nützlich;

⁸⁹³ Diese Deutung ist später umstritten; vgl. die Untersuchung.

⁸⁹⁴ In den Handschriften lautet die Überschrift für den folgenden Abschnitt: Über die Fleischwerdung des Wortes Gottes; vgl. dazu die Untersuchung.

⁸⁹⁵ Es fehlt die Einleitung zur folgenden Passage. Er stammt aus *princ.* 4, 1-5 (670-685, Görgemanns/Karpp). Der gesamte Abschnitt ist auch griechisch überliefert in der Philokalie; die Abweichungen sind unbedeutend.

Verfolgungen jeder Art ertragen sie. Und das ist um so verwunderlicher, als die Lehrer nicht gut genug und nicht zahlreich genug sind.

Trotzdem wird diese Lehre auf dem ganzen Erdkreis verkündet, so dass Griechen und Barbaren, Weise und Einfältige die christliche Religion annehmen. Deshalb ist es sicher, dass hier nicht menschliche Kraft und Mühe wirkt⁸⁹⁶, sondern dass die Lehre Jesu Christi durch eine ganz überzeugende Macht in jedem Geist und jeder Seele wächst. Dass dies von ihm selbst vorhergesagt und durch seine göttlichen Antworten bestätigt worden ist, wird offensichtlich, wenn er sagt: „Ihr werdet um meinetwillen vor Statthalter und Könige geführt, damit ihr vor ihnen und den Völkern Zeugnis ablegt“ (Mt 10, 18). [Und wieder: „Dieses Evangelium wird auf der ganzen Welt unter allen Völkern verkündet werden“ (Mt 24, 14.⁸⁹⁷) Und noch einmal: „Viele werden an jenem Tag zu mir sagen: Herr, Herr, haben wir nicht in deinem Namen gegessen und getrunken und in deinem Namen Dämonen ausgetrieben? Und ich werde zu ihnen sagen: Weg von mir, ihr Übeltäter, ich habe euch nie gekannt“ (Mt 7, 22f). Wenn dies zwar so von ihm vorausgesagt worden wäre, aber die vorausgesagten Dinge nicht voll und ganz eingetroffen wären, würden sie wahrscheinlich weniger wahr erscheinen und keine Bedeutung haben. Nun aber sind die von ihm vorausgesagten Dinge vollständig eingetroffen. Sie sind so bedeutend und mit solcher Macht vorausgesagt, dass folgendes ganz offensichtlich klar wird: Es ist wirklich der Mensch gewordene Gott, der den Menschen die heilsamem Gebote übergibt.

Was also gibt es noch zu sagen? Die Propheten verkünden von ihm im voraus: „Fürsten aus Juda werden nicht fehlen, keine Herrscher aus seinen Lenden, bis der kommt, für den sie aufbewahrt ist – nämlich die Königsherrschaft⁸⁹⁸ –, und bis die Hoffnung der Völker erscheint“ (vgl. Gen 49, 10). Denn aus dieser Geschichte – und aus dem, was man heute sieht – wird ganz offensichtlich, dass es von den Zeiten Christi an bei den Juden keine Könige mehr geben wird. Der ganze Aufwand der Juden, auf den sie überaus stolz waren und mit dem sie prahlten, das heißt, der Tempelschmuck, der Altarschmuck, all die priesterlichen Kopfbedeckungen und hohepriesterlichen Gewänder – alles ist mit einem Mal zerstört worden.⁸⁹⁹ Denn die Prophetie wurde erfüllt, in der es hieß: „Viele Tage bleiben Israels

⁸⁹⁶ Rufin lässt hier in seiner Fassung ein Vergilzitat anklingen: In *Aeneis* 12, 427-429 heißt es *non haec humanis opibus ...; agit deus*. Vgl. dazu Görgemanns/Karpp, Anm. 7 zur Stelle.

⁸⁹⁷ Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 235 erläutern (gegen Görgemanns/Karpp), warum dieser Satz wohl zum ursprünglichen Text gehört.

⁸⁹⁸ Origenes ergänzt hier den Wortlaut der LXX „dem aufbewahrt ist“ wie vor ihm schon Justin (1 *apol.* 32, 2 [47, Goodspeed]) mit „die Königsherrschaft“; vgl. dazu Görgemanns/Karpp, Anm. 13 zur Stelle.

⁸⁹⁹ Origenes bezieht sich auf die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer im Jahr 70 n.Chr. Das folgende Hosea-Zitat bezog sich ursprünglich auf den (bevorstehenden) Untergang des Nordreiches Israel durch die Assyrer im Jahr 721. Die christliche Deutung der Zerstörung Jerusalems als Verstoßung Israels forderte

Söhne ohne König und Fürst, es gibt kein Opfer, keinen Altar, keine Priesterschaft und keine (göttliche) Antwort“ (Hos 3, 4). Diese Belege benutzen wir gegen diejenigen, die Schein-Aussagen machen über das, was im Buch Genesis von Jakob über Juda gesagt wird (vgl. Gen 49, 10). Sie behaupten, es gebe den Fürsten aus dem Geschlecht Juda noch – sie meinen damit den Fürst ihres Volkes, den sie „Patriarch“ nennen – und dass die Nachkommenschaft dessen nicht fehlen kann, der bleiben wird bis zur Ankunft des Christus, den sie sich ausmalen.⁹⁰⁰ Aber wenn es wahr ist, was der Prophet sagt, dass „Israels Söhne viele Tage ohne König und Fürst, ohne Opfer, Altar und Priesterschaft bleiben“, und dass, da der Tempel zerstört ist, keine Opfer dargebracht werden, kein Altar vorhanden ist und keine Priesterschaft besteht, ist es doch ganz sicher, dass es – wie geschrieben steht – (auch) keinen Fürsten aus Juda, keinen Herrscher aus seinen Lenden gibt, bis der kommt, dem es versprochen ist (vgl. Gen 49, 10). Es steht also fest, dass der gekommen ist, für den es aufbewahrt ist und auf den die Völker hoffen. Das ist offensichtlich erfüllt durch die Menge derjenigen aus verschiedenen Völkern, die durch Christus zum Glauben an Gott gekommen sind.

Aber auch im Lied (des Mose) im Buch Deuteronomium ist prophetisch die zukünftige Erwählung eines unwissenden Volkes wegen der Sünden des früheren Volkes angedeutet. Das ist keine andere als die, die durch Christus erfolgt ist. Er spricht nämlich so: „Sie haben meine Eifersucht geweckt durch ihre Götzenbilder; durch meine Eifersucht reize ich sie, durch ein dummes Volk reize ich sie zum Zorn“ (Dtn 32, 21). Es ist also überaus deutlich zu erkennen, wie die Hebräer, von denen es heißt, dass sie Gottes Eifersucht geweckt haben durch Götter, die keine sind, und ihn zum Zorn gereizt haben durch ihre Götzenbilder, selbst zum Zorn gereizt und eifersüchtig geworden sind durch ein unwissendes Volk, das Gott durch die Ankunft Christi Jesu und seine Jünger erwählt hat. Denn so spricht der Apostel: „Seht doch auf eure Berufung, Brüder! Da sind nicht viele Weise unter euch im fleischlichen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, und das was nichts ist, um das, was früher war, zu zerstören“ (1 Kor 1, 26-28). Also soll sich das fleischliche Israel nicht rühmen, denn so ruft der Apostel: „Das Fleisch“, sage ich, „soll sich vor Gott nicht rühmen“ (1 Kor 1, 29).

jüdische Reaktionen heraus: So wendet sich Rabbi Johanan von Tiberias gegen die Auslegung des Origenes und deutet die Ereignisse als bloße (vorübergehende) Züchtigung; vgl. Kimelman, *Rabbi Yohanan* 595.

⁹⁰⁰ Ab dem 2. Jh. war ein „Patriarch“ (hebr. Nasi) der vom römischen Reich anerkannte Vertreter des jüdischen Volkes in Palästina, wahrscheinlich sogar im ganzen Reich. Dieses Amt wurde wohl häufiger als Beleg dafür genannt, dass das in Gen 49, 10 angedeutete Ende der jüdischen Herrschaft noch nicht gekommen sei (so bei Cyrill von Jerusalem, *cat.* 12, 17 [2, 22-25, Reischl/Rupp]). Zu dem Amt, das bis 425 bestand, vgl. Stemberger, *Juden und Christen* 184-213.

Was gibt es noch zu sagen über das, was in den Psalmen über Christus prophezeit worden ist – besonders in dem Psalm, der überschrieben ist „Ein Lied für den Geliebten“, und wo berichtet wird, seine „Zunge gleicht dem Griffel des flinken Schreibers“, „du bist der Schönste von allen Menschen“, denn „Gnade ist ausgegossen über deine Lippen“ (vgl. Ps 45, 1. 2. 3)? Ein Zeichen dafür, dass Gnade ausgegossen ist über seine Lippen, liegt darin, dass der ganze Erdkreis von seiner Verkündigung und von seinem frommen Glauben erfüllt ist, obwohl er nur kurze Zeit, nämlich ein Jahr und ein paar Monate, gelehrt hat.⁹⁰¹ Aufgegangen ist „in seinen Tagen Gerechtigkeit und großer Frieden“, der bis zum Ende bleibt. Dieses Ende wird beschrieben als Verschwinden des Mondes, und dann wird er herrschen „von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde“ (vgl. Ps 72, 7f). Dem Haus David wurde auch ein Zeichen gegeben. Die Jungfrau hat im Leib empfangen und geboren den „Immanuel“, das heißt „Gott ist mit uns“ (vgl. Jes 7, 14). Und es ist erfüllt, was derselbe Prophet sagt: „Gott ist mit uns! Wisst es, ihr Völker, und werdet besiegt“ (vgl. Jes 8, 9 f) Denn wir sind Besiegte, Überwundene aus den Völkern. Wir leben als seine Beute und beugen unseren Hals unter das Joch seiner Gnade. Auch der Ort seiner Geburt ist vorhergesagt beim Propheten Micha, der sagt: „Aber du, Betlehem im Land Juda, du bist keineswegs gering unter den Herrschaften von Juda, denn aus dir wird der hervorgehen, der über mein Volk Israel herrschen soll“ (Mi 5, 1). Und auch die Jahrwochen, die der Prophet Daniel angekündigt hat, waren erfüllt, als der Herrscher Christus kam (vgl. Dan 9, 24-27)⁹⁰². Aber auch der ist gekommen, von dem Hiob verkündet hat, er werde das Ungeheuer überwältigen (vgl. Hiob 3, 8 LXX) und der seinen vertrauten Jüngern die Macht gab, auf Schlangen und Skorpione zu treten, und auf alle Mächte des Feindes, ohne durch ihn Schaden zu erleiden (vgl. Lk 10, 19).

85. Das ist der Glaube des Origenes bezüglich der wichtigsten Dinge, das heißt, bezüglich der heiligen Dreifaltigkeit. Wir haben ihn mit Hilfe von sehr wenigen Belegen, die aus vielen seiner Bücher entnommen sind, dargestellt. Und was ist so recht, so wahr, so katholisch? Was ist mit Sicherheit nützlicher zur Unterweisung aller, sogar bei denen, die mit feindlichem Sinn gegen ihn angehen? Was ist so unanfechtbar?

⁹⁰¹ Die tatsächliche Dauer des Wirkens Jesu ist unbekannt, auch wenn einige Indizien dafür sprechen, dass Jesus zwischen 26 und 29 erstmals öffentlich auftrat und im Jahr 30 hingerichtet wurde. Die in der Antike diskutierten Möglichkeiten reichen von wenigen Monaten bis zu mehreren Jahren; auch Origenes spricht an anderer Stelle, wo er sich eher an der johanneischen Chronologie orientiert (*comm. in Mt.* (Series) 40 [GCS 38 Origenes 11, 79]), von etwa drei Jahren. Vgl. zum Ganzen Strobel, *Ursprung* 100-109.

⁹⁰² Der in Dan 9, 25 erwähnte Wiederaufbau Jerusalems wird in dieser Sicht auf 445 v. Chr. datiert. Der angekündigte Fürst wird mit Christus identifiziert, der sein Wirken 483 Jahre später (= 69 Jahrwochen), im Jahr 28 beginnt. Origenes nimmt dazu auch in *comm. in Mt.* (Series) 40 (GCS 38, Origenes 11, 78) Stellung, weil in Mt 18, 22 eine ähnlich symbolische Zahl gebraucht wird.

86. An sich wäre es ausreichend, in dieser Zusammenfassung mit Beleg und Beweis seinen Glauben darzustellen, aber es scheint auch notwendig zu sein, noch auf die übrigen Vorwürfe gegen ihn zu antworten.

(Die Vorwürfe gegen Origenes⁹⁰³)

87. Schauen wir also, was das für Vorwürfe sind, die von übelwollenden Zeitgenossen vorgebracht werden:⁹⁰⁴

- (1) Der erste Vorwurf besteht darin, dass sie behaupten, er nenne den Sohn Gottes ungeboren.
- (2) Der zweite besteht darin, dass sie sagen, er behaupte, der Sohn Gottes sei – wie in den Geschichten Valentins – durch „Hervorbringung“ zur Existenz gekommen.
- (3) Der dritte Vorwurf, der all diesen vollkommen widerspricht, besteht darin, dass sie sagen, er nenne Christus, den Sohn Gottes – wie Artemas und Paul von Samosata – einen bloßen Menschen, das heißt nicht auch Gott.
- (4) Danach kommt wieder ein Vorwurf, der all diesen widerspricht – denn die Bosheit ist blind. Sie sagen, er behaupte, alle Taten des Erlösers seien nur „dokerisch“, das heißt zum Schein geschehen. Sie seien allegorisch zu verstehen und nicht auch im geschichtlichen Sinn.
- (5) Ein anderer Vorwurf ist, dass sie behaupten, er verkünde zwei Christi/Christusse.
- (6) Sie fügen auch hinzu, dass er die Geschichtlichkeit der Taten der Heiligen, die von der ganzen heiligen Schrift berichtet werden, vollkommen bestreite.
- (7) Auch bezüglich der Auferstehung der Toten und der Bestrafung der Sünder bekämpfen sie ihn mit einer nicht unbedeutenden Verleumdung – so als leugne er, dass den Sündern Strafen auferlegt werden.⁹⁰⁵
- (8) Manche werfen ihm seine Erörterungen und Meinungen, die er über den Zustand und die Beschaffenheit der Seele geäußert hat, vor.
- (9) Der letzte von allen Vorwürfen, der ganz infam verbreitet wird, betrifft die „Metensomatosis“. Das heißt, er behaupte, dass die menschlichen Seelen nach dem Tod in sprachlose Lebewesen, Schlangen oder Vieh, übergehen und dass auch die Seelen der

⁹⁰³ Diese Überschrift findet sich nicht in den Handschriften.

⁹⁰⁴ Zu dieser Liste die Untersuchung.

⁹⁰⁵ Wahrscheinlich ist hier in der Übersetzung des Rufin aus zwei ursprünglich getrennten Vorwürfen (zu den Themen Auferstehung und Bestrafung der Sünder) ein einziger geworden, so dass es sich ursprünglich um zehn Vorwürfe gehandelt hat; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, und den Aufbau der folgenden Verteidigung.

sprachlosen Lebewesen vernunftbegabt sind.⁹⁰⁶ Diesen Vorwurf haben wir zuletzt aufgeführt, damit anhand von mehreren Beispielen, die aus seinen Büchern zusammengetragen werden, seine Unrichtigkeit besonders deutlich erkennbar wird.

88. Wenn wir uns also recht an die Reihenfolge der Vorwürfe erinnern, die wir oben aufgelistet haben, wollen wir mit dem ersten beginnen.

Antwort auf den ersten Vorwurf

Der Sohn ist aus Gott dem Vater geboren und eines Wesens mit dem Vater, aber verschieden vom Wesen der Geschöpfe⁹⁰⁷.

Aus dem ersten Buch des Kommentars zum Römerbrief⁹⁰⁸:

89. Jemand könnte vielleicht fragen, ob der Sohn (wirklich) die Liebe ist, besonders deshalb, weil Johannes folgende Aussage auf den Vater bezieht: „Denn Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4, 8. 16). Andererseits können wir aus demselben Brief auch dies vorbringen: „Geliebte, wir wollen einander lieben, denn die Liebe ist aus Gott“ (1 Joh 4, 7). Der also, der sagt, „denn Gott ist die Liebe“, lehrt auch, dass die Liebe aus Gott ist. Und ich glaube, dass diese Liebe kein anderer ist als sein einziggeborener Sohn. Wie Gott aus Gott, so ist Liebe aus Liebe hervorgegangen.

90. Über dasselbe im fünften Buch des Kommentars zum Johannesevangelium⁹⁰⁹:

⁹⁰⁶ Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, halten es für möglich, dass diese Erläuterung des Begriffs *μετενσωμάτωσις* auf Rufin zurückgeht.

⁹⁰⁷ Der erste Teil der Überschrift könnte an eine Formulierung des Pamphilus anknüpfen; vgl. Amacker/Junod zur Stelle. Der zweite Teil dieser Überschrift entspricht aber erstens nicht dem Vorwurf in der obigen Liste und bezieht sich zweitens von der Formulierung her auf die Streitigkeiten des 4. Jh.; er stammt deshalb wohl von Rufin. Zur Zusammenstellung der folgenden Texte vgl. die Untersuchung.

⁹⁰⁸ Das folgende Zitat findet sich nicht in der (auch von Rufin stammenden) Übersetzung von Origenes' Kommentar des Römerbriefes. Wahrscheinlich stand es ursprünglich in einer Passage, die Röm 1, 4-5 auslegte, und wurde von Rufin bei seiner späteren Übersetzung ausgelassen; vgl. dazu Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹⁰⁹ Die 32 Bände des Johannes-Kommentars hat Origenes auf Drängen des von ihm bekehrten Ambrosius verfaßt, um die Erklärung des Gnostikers Herakleon zu widerlegen und reichte bis Joh 13, 13. Die ersten fünf Bücher entstanden noch in Alexandria, die übrigen in Cäsarea. Neun Bücher sind auf Griechisch überliefert. Zu den zahlreichen zusätzlichen Fragmenten gehören auch dies und die meisten anderen Zitate in der Apologie. Die Stelle bezieht sich eventuell auf Joh 1, 18, weil auch dort vom „Einzigem“ die Rede ist. Zur Beziehung dieses Zitates zu *apol.* 106 vgl. die Untersuchung.

91. *Der einziggeborene Sohn, unser Erlöser, der allein aus dem Vater geboren ist, ist Sohn allein von Natur aus und nicht durch Adoption.*⁹¹⁰

92. Genauso im selben Buch⁹¹¹:

93. *Ein einziger ist also der wahre Gott, der allein Unsterblichkeit besitzt, der in unzugänglichem Licht wohnt (vgl. 1 Tim 6, 16). 'Ein einziger und wahrer Gott' (heißt es), damit wir nicht glauben, der Name 'wahrer Gott' komme vielen zu.*

So sind also auch die, die den Geist der Kindschaft empfangen haben, in dem wir 'Abba, Vater' rufen (vgl. Röm 8, 15), Söhne Gottes, aber nicht auf die gleiche Weise wie der einziggeborene Sohn. Der einziggeborene Sohn ist von Natur aus, immer und untrennbar Sohn. Die anderen haben, da sie den Sohn Gottes aufgenommen haben, die Macht erhalten „Söhne Gottes zu werden“, „die nicht aus dem Blut, nicht aus dem Willen des Fleisches, nicht aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind“ (Joh 1, 12f). Sie sind aber nicht durch die gleiche Geburt geboren wie der einziggeborene Sohn.

Deshalb gibt es zwischen dem wahren Gott und denen, denen gesagt wird: „Ich habe gesagt: Ihr seid Götter“ (Ps 82, 6) genauso einen Unterschied wie zwischen dem Sohn und denen, die hören „Ihr alle seid Söhne des Höchsten“ (Ps 82, 6).

94. Aus den Büchern des Kommentars zum Hebräerbrief darüber, wie der Sohn mit dem Vater *ὁμοούσιος* ist, das heißt, eines Wesens mit dem Vater, aber verschieden vom Wesen der Geschöpfe.⁹¹²

95. *Wir fragen also diejenigen, die nicht bekennen wollen, dass der Sohn Gottes Gott ist, auf welche Weise eine rein menschliche Natur, die nichts Herausragendes und keine göttliche Substanz in sich hat, die ganze Herrschaft, die ganze Macht und Kraft als Erbe annehmen kann und wie sie vom Vater den Vorzug erhalten und über all dies gesetzt werden kann. Von daher erscheint es richtig, dass der, der das Erbe annimmt, herausragend sein muss – und*

⁹¹⁰ Zu adoptianistischen Christologien vgl. die Untersuchung.

⁹¹¹ *comm. in Io.* 5. Die Stelle bezieht sich möglicherweise auf Joh 1, 12f.

⁹¹² Hier handelt es sich zweifellos um eine Erläuterung des Rufin. Erst in der Zeit nach dem Konzil von Nizäa war es wichtig zu zeigen, dass Origenes an die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater glaubte. Zur Verwendung bzw. Nicht-Verwendung des Begriffes *ὁμοούσιος* bei Origenes vgl. die Untersuchung. Über den Kommentar des Origenes zum Hebräerbrief ist, wie oben gesagt, nichts bekannt. Die im Folgenden gebotenen Zitate (aus den Erläuterungen zu Hebr 1, 2-4) gehören wohl mit dem in *apol.* 50 zusammen.

zwar herausragend in Art, Erscheinung, Wesen, Existenz und Natur⁹¹³ sowie in jeder anderen Hinsicht.

96. Und etwas später in demselben Buch:

97. Wenn aber die Aussage über den Sohn Gottes, dass er „der Glanz der Herrlichkeit“ (Hebr 1, 3) ist, erörtert wird, scheint es notwendig, auch die folgende Aussage zu besprechen. Er ist nicht nur „der Glanz des ewigen Lichtes“ (Weish 7, 26), sondern auch – wie es ganz ähnlich im Buch der Weisheit heißt, wo die Weisheit sich selbst beschreibt – „der Hauch der Kraft Gottes und reiner Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen“ (Weish 7, 25).

98. Und etwas später:

99. Wir müssen nämlich wissen, dass sich die heilige Schrift in gewisser Weise einen Weg schafft durch Unausgesprochenes, Geheimes und Verborgenes und versucht den Menschen einen tiefen Gedanken anzudeuten und nahezubringen. Sie entnimmt den Ausdruck „Hauch“, den sie einführt, dem körperlichen Bereich, damit wir, übertragen auf eine andere Ebene, erkennen können, auf welche Weise Christus, die Weisheit – genauso wie ein Hauch, der aus dem Wesen irgendeines Körpers hervorgeht – wie „ein Hauch von der Kraft Gottes“ ausgeht. So geht die Weisheit aus diesem hervor und wird aus dem Wesen Gottes gezeugt. So sagt man auch nichtsdestoweniger, entsprechend dem Vergleich mit dem körperlichen Ausfluss⁹¹⁴, dass er reiner und unveränderter „Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen“ ist.

Beide Vergleiche zeigen ganz deutlich, dass Sohn und Vater ein gemeinsames Wesen haben. Der Ausfluss ist offensichtlich *ὁμοούσιος*, das heißt eines Wesens mit dem Körper, von dem der Ausfluss oder Hauch ausgeht.⁹¹⁵

100. Ich denke, folgendes ist deutlich genug und sehr klar gezeigt worden: Er hat gesagt, dass der Sohn Gottes aus dem Wesen des Vaters selbst geboren ist, das heißt, dass er *ὁμοούσιος* ist – vom gleichen Wesen wie der Vater. Er ist keine Schöpfung und nicht durch Adoption, sondern von Natur aus wahrer Sohn, aus dem Vater selbst gezeugt.

⁹¹³ Der griechische Text hatte hier vermutlich *οὐσία* und *ὑπόστασις*; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹¹⁴ Der Übersetzer Rufin benutzt hier das griechische Wort *ἀπόρροια*, das in Weish 7, 25 (LXX) steht und im lateinischen mit *emanatio* wiedergegeben wird, neben dem lateinischen *vapor*, das (als Übersetzung von *ἀτμίς*) ebenfalls in Weish 7, 25 auftaucht.

⁹¹⁵ Der letzte Abschnitt ist von Rufin angefügt. Origenes hat das Wort *ὁμοούσιος*, das nur hier in einer angeblich von ihm stammenden Stelle auftaucht, nicht benutzt; vgl. dazu nochmals die Untersuchung. Auch die folgende Zusammenfassung (*apol.* 100) ist sein Werk.

101. Nun muss er noch auf den zweiten, von den Anklägern erhobenen Vorwurf antworten – mit Worten, die wir vorbringen, die aber von ihm selbst stammen. Durch zwei oder drei Zeugen, die herangezogen werden, soll, unserem Gesetz zufolge, jede Sache entschieden werden (vgl. Dtn 19, 5; 2 Kor 13, 1).

Antwort auf den zweiten Vorwurf

Er sagt nicht, der Sohn Gottes sei – gemäß der falschen Lehre des Valentin⁹¹⁶ – durch Hervorbringung geboren worden⁹¹⁷.

102. *Ich glaube, dass der Wille des Vaters ausreichen muss, um das zur Existenz zu bringen, was der Vater will. Denn bei seinem Wollen benutzt er keinen anderen Weg als den, der durch Willensentschluss entsteht. So wird von ihm auch die Existenz des Sohnes gezeugt.*

Das muss insbesondere von denen angenommen werden, die nichts Ungewordenes, das heißt Ungeborenes außer Gott allein bekennen. Denn das ist zu beachten, damit niemand in die absurden Geschichten derer verfällt, die sich irgendwelche Emanationen⁹¹⁸ ausmalen und so die Natur Gottes in Teile reden und Gott den Vater, so wie er in sich ist, teilen. Dies von einer unkörperlichen Natur auch nur von fern anzunehmen, ist nicht nur äußerst gottlos, sondern auch überaus dumm. Es führt keineswegs zu einer rechten Einsicht, eine Teilung in der Substanz einer unkörperlichen Natur anzunehmen. Vielmehr muss man glauben, dass der Vater den Sohn sozusagen als sein Bild gezeugt hat auf die gleiche Weise, wie der Wille aus dem Geist hervorgeht, aber keinen Teil vom Geist wegnimmt, abtrennt oder abteilt. Wie er selbst von Natur aus unsichtbar ist, so hat er auch ein unsichtbares Bild gezeugt. Denn der Sohn ist das Wort, und deshalb ist an ihm nichts mit den Sinnen zu erfassen. Er ist die Weisheit, und in der Weisheit ist nichts Körperliches anzunehmen. Er ist „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Joh 1, 9), aber er hat nichts gemein mit dem Licht dieser Sonne.⁹¹⁹

⁹¹⁶ Zu Valentin, seiner Lehre und ihren Bezügen zu Origenes vgl. die Untersuchung.

⁹¹⁷ Das folgende Zitat stammt aus *princ.* 1, 2, 6 (134-137, Görgemanns/Karpp).

⁹¹⁸ *prolatio*, griech. *προβολή*, ist bei den Gnostikern, insbesondere den Valentinianern, Bezeichnung für die Emanation der verschiedenen Schöpfungsstufen aus Gott, die sie sich analog zur menschlichen Zeugung vorstellen; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹¹⁹ In *princ.* 1, 2, 6 (136f, Görgemanns/Karpp) folgt hier eine der umstrittenen Aussagen des Origenes über das Verhältnis des Sohnes zum Vater, die gerade, weil sie später immer wieder gegen ihn verwandt wurde, in ihrer ursprünglichen Form schwer zu rekonstruieren ist; vgl. dazu die Untersuchung.

103. Über dieselben Dinge aus dem vierten Buch „Von den Prinzipien“⁹²⁰:

104. *Es ist an der Zeit, nach der Behandlung dessen, was wir bezüglich Vater, Sohn und heiligen Geist erörtert haben, etwas nachzuholen bezüglich der Dinge, die wir übergangen haben: Da Gott der Vater unteilbar ist und untrennbar vom Sohn, ist der Sohn nicht, wie einige glauben, durch Emanation von ihm erzeugt worden. Denn wenn der Sohn eine Emanation des Vaters ist, „Emanation“ aber das genannt wird, was durch eine bei menschlicher oder tierischer Nachkommenschaft übliche Fortpflanzung gekennzeichnet ist, dann ist notwendigerweise der, der (die Emanation) hervorbringt und der, der (als Emanation) hervorgebracht wird, ein Körper.*

105. Danach greift er im Folgenden sehr heftig die Häresie des Valentin an, die so etwas beschreibt, und legt seine Auffassung, die dieser vollkommen widersprach, entsprechend der katholischen Wahrheit dar.⁹²¹

Aus dem fünften Buch des Johanneskommentars zur selben Sache⁹²²:

106. *Der einziggezeugte Gott, unser Erlöser, allein vom Vater gezeugt, ist Sohn von Natur aus und nicht durch Adoption. Und zwar ist er aus dem Geist des Vaters geboren, wie der Wille aus dem Geist. Denn die göttliche Natur, d.h. die des ungezeugten Vaters, ist nicht teilbar – so als glaubten wir, der Sohn sei durch Teilung oder Verminderung seiner Substanz erzeugt. Aber gleichgültig, ob Gott nun Vernunft oder Herz oder Denken zu nennen ist – er bleibt ungeteilt und ist dadurch, dass er den Samen des Willens hervorbringt, Vater des Wortes geworden. Dieses Wort, das in der Brust des Vaters ruht, verkündet Gott, den niemand je gesehen hat (vgl. Joh 1, 18). Es offenbart den Vater, den niemand kennt, als dieses selbst (vgl. Mt 11, 27), denen, die der himmlische Vater zu ihm zieht (vgl. Joh 6, 44).*

107. Das soll als Antwort auf den zweiten Vorwurf genügen.

⁹²⁰ *princ.* 4, 4, 1 (722, Görgemanns/Karpp). Eusebius, *Marcell.* 1, 4 (GCS 14, Eusebius 4, 21) überliefert die griechische Fassung der Stelle im Rahmen eines Zitates aus Marcell (*fr.* 37); vgl. dazu die Untersuchung.

⁹²¹ In der erhaltenen Fassung findet sich dieser angekündigte Text allenfalls angedeutet; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹²² Der größte Teil der Manuskripte weist diese Passage dem (verlorenen) 2. Buch des Johanneskommentars zu. Es entspricht aber fast wörtlich der Passage, die in *apol.* 91 aus dem 5. Buch zitiert wird; möglicherweise hat hier schon Rufin das griechische II (= 5) als römische II (= 2) gelesen; vgl. Delarue, *Opera ad Origenem spectantia* 34 Anm. d. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 242 vermuten eine Verwechslung in lateinischen Minuskelmanuskripten zwischen u und ii (V und II).

108. Nun werden wir in der Folge auch denen antworten, die behaupten, Christus sei von ihm als bloßer Mensch, d.h. (als Mensch) ohne Göttliches, bezeichnet worden.⁹²³

Antwort auf den dritten Vorwurf

Christus ist nicht bloßer Mensch, sondern göttlicher Natur.

Aus dem ersten Buch des Kommentars zum Galaterbrief⁹²⁴:

109. *Der Apostel sagt: „Paulus, Apostel nicht durch Menschen und nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus“ (Gal 1, 1). Dadurch wird ganz deutlich einsichtig gemacht, dass Jesus Christus kein Mensch war, sondern eine göttliche Natur. Wenn er Mensch gewesen wäre, hätte Paulus das nicht gesagt: „Paulus, Apostel nicht durch Menschen und nicht durch einen Menschen“. Denn wenn Jesus ein Mensch war, und er durch ihn ins Apostelamt aufgenommen wurde, dann wäre er durch einen Menschen zum Apostel geworden. Wenn er aber durch einen Menschen Apostel wäre, würde er niemals sagen „und nicht durch einen Menschen“. Durch diese Worte scheidet Paulus Jesus deutlich von der menschlichen Natur. Es genügt ihm nicht zu sagen „und nicht durch einen Menschen“, sondern er fügt noch hinzu „sondern durch Jesus Christus“. Da er wusste, dass er von höherer Natur ist, sagt er, er sei nicht durch einen Menschen erwählt worden.*

110. Das schreibt er zum Anfang des Briefes. Im weiteren Verlauf seines Buches hat er Ähnliches hinzugefügt, als er das Kapitel erläutert, wo geschrieben steht: „Ich erkläre euch, Brüder: Das Evangelium, das ich verkündigt habe, stammt nicht von Menschen. Ich habe es ja nicht von einem Menschen empfangen, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi“ (Gal 1, 11. 12).

111. *Beachte, was er schreibt. Wer dies passend zum Vorhergehenden hinzufügt, kann denen, die die Gottheit Jesu Christi leugnen und ihn allein als Mensch verkünden, zeigen, dass der Sohn Gottes, Jesus Christus, nicht Mensch, sondern Gott ist. Denn wenn der Apostel sagt: „Das Evangelium, das ich euch verkündet habe, stammt nicht von einem Menschen, sondern von Jesus Christus“, dann zeigt er einleuchtend, dass Jesus Christus nicht Mensch ist. Wenn*

⁹²³ Zu dem angeblichen Widerspruch dieses Vorwurfes zu den beiden vorhergehenden – so *apol.* 87 – vgl. die Untersuchung.

⁹²⁴ Der Kommentar zum Galaterbrief, der fünf Bücher umfasste, ist verloren. Hieronymus, *epist.* 112, 4 (CSEL 55, 371) berichtet, Origenes habe diesen Brief in Form von Kommentar, Homilien und Scholien behandelt.

er aber nicht Mensch ist, ist er zweifellos Gott. Ja, er wird nichts anderes sein als Gott und Mensch zugleich. Und noch einmal: Wenn es wahr ist, was Paulus sagt, dass er das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen hat, sondern durch Offenbarung Jesu Christi, dann ist es sicher, dass Jesus Christus, der es offenbart hat, mehr ist als ein Mensch. Denn es ist einem Menschen unmöglich zu offenbaren, was im Verborgenen liegt und verhüllt ist. Wenn es aber doch einmal durch einen Menschen geschieht, geschieht es trotzdem nicht durch einen Menschen, sondern durch Christus, der im Menschen spricht.

112. Nachdem dies einleuchtend gezeigt ist, ist es an der Zeit, zur Verteidigung gegen den folgenden Vorwurf überzugehen. Dabei sind wir in Bemühung um Kürze mit dem Nachweis durch wenige Belege zufrieden.⁹²⁵

Antwort auf die vierte Beschuldigung

Gegen diejenigen, die sagen, er verneine durch seine allegorische Auslegung, dass alle Taten des Erlösers wirklich geschehen sind.⁹²⁶

113. *Dem oben Gesagten ist auch dies hinzuzufügen: Der Leib Christi ist nicht unterschieden von irdischer Substanz, denn er ist Sohn Davids und Sohn Abrahams. So schreibt Matthäus: „Buch der Abstammung Jesu Christi, Sohn Davids und Sohn Abrahams“ (Mt 1, 1), und so sagt Paulus, dass Christus dem Fleisch nach aus dem Samen Abrahams und aus dem Samen Davids ist (vgl. Röm 1, 3).*

Außerdem heißt es: „Als er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, bekam er Hunger“ (Mt 4, 2). Das zeigt ohne Zweifel an, dass sein Leib genauso wie unsere Leiber es zu tun pflegen, leer werden und gefüllt werden konnte. Wenn nun jemand die Wahrheit dieses Wunders vom vierzigtägigen Fasten bezweifelt, so lässt sich das leicht auflösen, indem man auf das Beispiel des Mose und des Elija verweist (vgl. Ex 34, 28; 1 Kön 19, 8), von denen berichtet wird, sie hätten das Fasten genauso gehalten.

Aber auch die Bemerkung, dass er, müde von der Mühe des Weges und der Hitze, am Brunnen saß und sich ausruhte (vgl. Joh 4, 6f) – was zeigt sie anderes an als die Ermüdung der Glieder und den Verbrauch der Körperflüssigkeit durch übermäßige Sonnenhitze? Auch

⁹²⁵ Tatsächlich folgt nur ein Zitat. Ob Rufin weitere ausgelassen hat oder hier ursprünglich „Zeugnis von einigen Seiten“ gestanden hat, wie Amacker/Junod, Anm. zur Stelle, vermuten, ist unklar.

⁹²⁶ Die Herkunft der folgenden Passage wird nicht angegeben. Sie stammt vermutlich aus *De resurrectione*; vgl. dazu die Untersuchung.

wenn er, mit Besserem beschäftigt, das Bedürfnis zu trinken aufgeschoben hat und nicht getrunken hat, darf man deshalb nicht sagen, er habe keinen Durst gelitten.

Und auch wenn er häufig zum Mahl eingeladen wird und vor aller Augen isst und trinkt, tut er das nicht, indem er die Augen der Zuschauer hintergeht oder täuscht, und er macht es auch nicht nur zum Schein, wie bestimmte Leute meinen; erst recht nicht, da er so isst und trinkt, dass manche ihm seinen großen Appetit vorwerfen - so als verlange er zu gierig nach Speise und Trank. Sollte jemand sehr gewaltsam (?)⁹²⁷ behaupten wollen, das sei deshalb gesagt worden, weil er scheinbar aß und die Beobachter nicht wußten, wie das geschah, so muß man darauf antworten mit dem, was der Herr selbst gesagt hat: „Johannes ist gekommen, er isst nicht und trinkt nicht, und sie sagen: Er ist von einem Dämon besessen. Der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt; darauf sagen sie: Seht den Menschen, den Fresser und Säufer“ (Mt 11, 18f). Wenn der Erlöser selbst sagt, „der Menschensohn ist gekommen, er isst und trinkt“, wie kann dann jemand wagen zu sagen, er habe nicht gegessen und getrunken? Das macht seine Lehre offensichtlich unglaubwürdig.⁹²⁸ Wenn er aber gegessen und getrunken hat, und die Substanz von Wein und Speise in sein Fleisch gelangte, hat sie sich zweifellos auch in seinen ganzen Organismus und in alle Verästelungen seiner Glieder verteilt. Eine geistige Natur (so denken manche Leute sehr unklug und sinnlos über seinen Leib) kann unmöglich die Substanz von Wein und Speise aufnehmen. Wenn jemand diesbezüglich unwürdige und obszöne Untersuchungen vorbringt, indem er fragt, ob es in seinem Leib auch Verdauung gab, gibt er damit offensichtlich nichts Unsinniges zu: Denn das ergibt sich aus der Natur des Leibes. Wenn sie aber von uns fordern, dies mit Beispielen zu belegen, ist zu zeigen, dass dies eine ziemlich alberne Untersuchung ist. Denn wo berichtet wird, dass so etwas bei den Aposteln oder anderen Heiligen vorkommt, aber auch bei Bösen und Sündern, ist darüber mehr als genug gesagt.

Auch die Tatsache seiner Beschneidung treibt uns nicht in die Enge. Wir sagen ganz folgerichtig, dass er auch am menschlichen Leib beschnitten worden ist und dass seine Vorhaut der Erde übergeben wurde – vielleicht bis zum Ende der Zeiten.⁹²⁹ Wenn es sich anders verhält, wird es in einer anderen Erörterung untersucht werden.⁹³⁰ Seine Beschneidung wird jedoch diejenigen in die Enge treiben, die auf der Gegenseite stehen. Denn wie kann ein geistiger Leib mit irdischem Messer beschnitten werden? Deshalb

⁹²⁷ Der Text ist verdorben; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 243.

⁹²⁸ Bis hierher ist der Abschnitt auch überliefert einer syrischen Florilegiensammlung; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹²⁹ In späterer Zeit wurde die Vorhaut Jesu sogar (an mehreren Orten!) als Reliquie verehrt.

⁹³⁰ Der Text in der syrischen Florilegiensammlung deutet an, dass es sich um eine Diskussion bzw. *responsio* an anderer Stelle im gleichen Werk und nicht um eine eigene Abhandlung des Origenes handelt; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

schämen sich manche von ihnen nicht, sogar über seine beschnittene Vorhaut Bücher herauszugeben, in denen sie zu zeigen versuchen, dass sie in eine geistige Substanz übergegangen ist. Nicht weniger werden die in die Enge getrieben, die behaupten, der Leib Christi sei ein psychischer Leib.⁹³¹

Auch über sein Blut und das Wasser, das aus seiner Seite strömte, die von dem Soldaten mit der Lanze durchstoßen worden war (vgl. Joh 19, 34), muss man so denken. Auch denen, die verstehen was sie hören, wenn gesagt wird, dass sich Male der Nägel an seinem Leib befanden (vgl. Joh 20, 25), wird deutlich klar, dass das Fleisch irdisch ist, d.h. von menschlicher Natur. Und das war natürlich nicht so beschaffen, dass ihm die Fähigkeit fehlte, Wunden zu empfangen.⁹³²

Wenn er nicht auch viel von der menschlichen Schwäche angesichts des Todes gefühlt hätte, warum wurde dann seine Seele verwirrt (vgl. Joh 12, 27) und ist deswegen zu Tode betrübt (vgl. Mk 14, 34)? All das zeigen die Worte, die er nicht zum Trug, sondern als Mensch gesprochen hat ganz deutlich: „Der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach“ (Mk 14, 38).

Das gleiche zeigt auch die Tatsache, dass er schlief. Denn es heißt bei Markus, dass er sich „hinten im Boot auf einem Kissen“ befand, und dass er von einem Menschen aus dem Schlaf geweckt wurde (vgl. Mk 4, 38). Zugegeben, das hat einen geistigen Sinn, aber es bleibt zunächst eine geschichtliche Wahrheit. Die geistige Bedeutung ist zusätzlich anzunehmen. Zugegeben, er heilt immer Blinde im geistigen Sinne, wenn er den durch Unkenntnis erblindeten Geist erleuchtet, aber er hat auch damals den Blinden leiblich geheilt (vgl. Mt 12, 22; Mk 8, 22-26; 10, 46-52 bzw. Joh 9, 1-12). Und er weckt immer Tote auf; trotzdem hat er damals solche Wunder getan, indem er die Tochter des Synagogenvorstehers (vgl. Lk 8, 40-56 par), den Sohn der Witwe (vgl. Lk 7, 11-17) und den Lazarus (vgl. Joh 11, 1-44) auferweckte. Und obwohl er immer, wenn er von seinen Jüngern geweckt wird, die Turbulenzen und Stürme der Kirche stillt (vgl. Mt 8, 23-27 par), ist es trotzdem sicher, dass auch damals das geschehen ist, was die Geschichte berichtet. So muss man den Sinn der Schrift richtigerweise verstehen.

Man darf das Ohr nicht denen zuneigen, die behaupten, er sei durch Maria, aber nicht aus Maria geboren. In seiner Voraussicht hat der Apostel daher gesagt: „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren aus einer Frau und dem Gesetz unterstellt,

⁹³¹ Bei dieser Bezeichnung handelt es sich um einen Ausdruck aus der valentinianischen Christologie; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹³² Auch die Abschnitte über die Beschneidung und die Seitenwunde finden sich in dem erwähnten Traktat; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

*damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen“ (Gal 4, 4f). Man sieht, dass er nicht sagt „geboren durch eine Frau“, sondern „aus einer Frau“.*⁹³³

114. Was kann man so offensichtlich und vollkommen bestätigen wie das, was aus all diesen Texten (spricht, in denen⁹³⁴) er die Wahrheit der Taten des Herrn und die Glaubwürdigkeit der in der Schrift berichteten Geschichten bestätigt?

115. Wir wollen in der Folge auch dem anderen Vorwurf nachgehen, er spreche von zwei ‘Christoi’⁹³⁵ – einem göttlichen Wort und einem Jesus Christus, der aus Maria geboren sei.

Antwort auf den fünften Vorwurf

Christus, der Sohn Gottes, ist einer.

Aus dem ersten Buch des Kommentars zum Buch Jesaja⁹³⁶:

116. *So spricht der Apostel: „Ihr strebt nach ‘Geistern’“ (1 Kor 14, 12). Denn obwohl es nur einen heiligen Geist gibt, spricht man dennoch von so vielen einzelnen ‘heiligen Geistern’ wie es Menschen gibt, die den heiligen Geist in sich haben. So muss man auch von Christus sprechen. Von einem Christus stammen viele ‘Christoi’ ab. Von ihnen sagt die Schrift: „Tastet meine ‘Christoi’ (sc. Gesalbten) nicht an und tut meinen Propheten nichts zuleide“ (Ps 105, 15). So spricht man auch von vielen Göttern aus einem Gott, von allen, in denen Gott wohnt.⁹³⁷ Und „doch haben wir nur einen Gott, den Vater, von dem alles stammt“ (1 Kor 8, 6). Der wahre Gott ist also einer, sozusagen der Ausgangspunkt der Göttlichkeit; ein Christus ist Schöpfer der ‘Christoi’, und ein heiliger Geist erschafft in den einzelnen Seelen der*

⁹³³ Dieser Abschnitt ist ebenfalls im syrischen Florilegium überliefert; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle. Zum Inhalt vgl. die Untersuchung.

⁹³⁴ Der Text hat hier eine Lücke, welche die Übersetzung sinngemäß zu ergänzen versucht; vgl. auch die Übersetzung von Amacker/Junod.

⁹³⁵ Einen Plural von „Christus“ gibt es im Deutschen nicht – so sehr ist das Wort zum Titel bzw. Eigennamen des Gesalbten schlechthin geworden. Deshalb wird in der Übersetzung der griechische Ausdruck „Christoi“ beibehalten, weil die „Übersetzung“ mit „Christi“ missverständlich wäre. Die Vorstellung von zwei „Christoi“ ist in verschiedenen doketischen und gnostischen Gruppen belegt; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹³⁶ Der 30-bändige Jesaja-Kommentar entstand um 235 n.Chr. in Cäsarea und reichte bis Jes 30; vgl. dazu auch Eusebius, *h. e.* 6, 32, 1 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 536). Er ist bis auf die zwei Zitate in der Apologie verloren. Viele Gedanken hat allerdings wohl Eusebius in seinen eigenen Jesaja-Kommentar aufgenommen. Im vorliegenden Abschnitt kommentiert Origenes möglicherweise Jes 1, 2 (LXX), wo von „geschaffenen Söhnen“ die Rede ist; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹³⁷ Wahrscheinlich eine Anspielung auf Ps 82, 6, was in Joh 10, 34 zitiert wird: Dort werden die Menschen, an die das Wort Gottes ergangen ist, als „Götter“ angeredet.

Heiligen (jeweils) den heiligen Geist. Wie nun Christus dadurch, dass er Christus ist, Menschen zu 'Christoi' macht, so macht er auch dadurch, dass er Sohn Gottes, und zwar eigener und einziggezeugter Sohn ist, alle, die von ihm den Geist der Kindschaft erhalten, zu Söhnen Gottes.

117. Das ist ein Beleg dafür, dass der wahre Christus einer ist, der viele durch Teilhabe zu 'Christoi' macht. Wir fügen aber noch ein anderes hinzu aus dem ersten Buch des Kommentars zum Matthäusevangelium⁹³⁸, wo er folgendermaßen spricht:

118. Christus Jesus „war in Gottes Gestalt, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern entäußerte sich selbst, nahm die Gestalt eines Sklaven an und wurde den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen, er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz“ (Phil 2, 6-8). Deshalb ist es unzweifelhaft, dass seine Geburt nicht in der Weise geschah, dass der, der vorher nicht war, begann zu sein, so wie man über die Geburt eines Menschen denkt. Vielmehr kam der, der vorher war, und zwar in Gestalt Gottes, um die Gestalt eines Sklaven anzunehmen.⁹³⁹ Schließlich sagt er: „Was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch“ (Joh 3, 6). „Was geboren ist“, nämlich aus der, die gesagt hat: „Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort“ (Lk 1, 38), ist die Gestalt des Sklaven, die natürlich Fleisch ist.

119. Und im dritten Buch des Kommentars zum Kolosserbrief⁹⁴⁰ schreibt er über dieselben Dinge:

120. Das Gesetz des Mose ist durch Engel gegeben worden, vermittelt und kraft des Mittlers Christus, der, als im Anfang das Wort Gottes war und es bei Gott war und Gott das Wort war (vgl. Joh 1, 1), dem Vater in allem gedient hat. Denn alles ist durch ihn geschaffen (vgl. Joh 1, 3 sowie Kol 1, 16), das heißt nicht nur die Geschöpfe, sondern auch das Gesetz und die Propheten. Und er selbst ist der „Mittler zwischen Gott und den Menschen“ (1 Tim 2, 5). Das Wort ist Fleisch geworden am Ende der Zeiten, Jesus Christus. Vor der öffentlichen Ankunft

⁹³⁸ Von dem 25-bändigen Matthäuskommentar des Origenes sind die Bücher 10-17 zu Mt 13, 36-22, 33 erhalten. Zu Mt 16, 13-27, 63 gibt es eine lateinische Version. Zu vielen Fragen darf man den um 249 n.Chr. verfassten Kommentar als „letztes Wort“ des Origenes ansehen (Vogt).

⁹³⁹ Der vorhergehende Satz ist auch in einem Katenenfragment überliefert (GCS 41, Origenes 12, 14); vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹⁴⁰ Der Kommentar zum Kolosserbrief bestand aus drei Büchern und reichte bis Kol 4, 12. Bis auf die Zitate in der Apologie ist er verloren. Das vorliegende Stück kommentierte möglicherweise Kol 1, 16.

im Fleisch war er Mittler aller Dinge⁹⁴¹, aber noch nicht Mensch. Trotzdem war er auch damals „Mittler zwischen Gott und den Menschen“. Daher behauptet man auch nicht, das durch Engel gegebene Gesetz sei ohne Vermittlung des Mittlers gegeben worden. Deshalb „ist das Gesetz heilig, und das Gebot ist heilig, gerecht und gut“ (Röm 7, 12), und alles ist durch Christus geheiligt worden.

121. Ich meine, dass durch diese drei Belege der Vorwurf ausreichend widerlegt ist.

Wenn jemand Anstoß daran nimmt, dass er gesagt hat, der Erlöser habe auch eine Seele angenommen, kann man ihm, denke ich, diesbezüglich nicht mehr antworten als dies, dass nicht Origenes der Urheber dieser Aussage ist, sondern dass die Schrift selbst es bezeugt, wenn sie vom Herrn und Erlöser sagt: „Niemand nimmt meine Seele von mir“ (Joh 10, 18), „Meine Seele ist zu Tode betrübt“ (Mt 26,38) und „Nun ist meine Seele verwirrt“ (Joh 12, 27). Und viel Ähnliches wirst du in den heiligen Schriften finden.⁹⁴²

122. Es bleibt noch, auf jene Anklage zu antworten, die ihm vorwirft, er verwandle die ganze Schrift in Allegorie. Anhand der Bücher, die seine Widersacher besonders anfeinden, das heißt anhand des vierten Buches „Von den Prinzipien“, werden wir darlegen, dass er nicht bestreitet, dass die in den Schriften berichteten Dinge auch buchstäblich geschehen sind.

Antwort auf den sechsten Vorwurf

Was in der Schrift berichtet wurde, ist auch buchstäblich geschehen.⁹⁴³

123. Niemand soll vermuten, wir behaupteten, unserer Meinung nach sei keine Geschichte der Schrift wirklich passiert, weil wir vermuten, irgendeine von ihnen sei nicht geschehen. Oder dass wir behaupten, man müsse kein Gebot des Gesetzes buchstäblich befolgen, weil manche unvernünftig oder unmöglich zu befolgen sind, oder dass wir nicht glauben, das, was vom Erlöser geschrieben steht, sei auch äußerlich erfüllt, oder wir müssten seine Gebote nicht wörtlich erfüllen. Darauf ist zu antworten: Von uns wird klar entschieden, dass so oft wie möglich die historische Wahrheit festzuhalten ist.

⁹⁴¹ Die Formulierung ist ungewöhnlich. Einige Handschriften haben deshalb in *mediator hominum* geändert; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 244.

⁹⁴² Die Lehre von der Seele Christi ist ein entscheidender Punkt in der Christologie des Origenes; vgl. dazu und zu dieser auf den ersten Blick überraschenden Bemerkung des Pamphilus die Untersuchung.

⁹⁴³ Die folgende Passage stammt aus *princ.* 4, 3, 4 (742-745, Görgemanns/Karpp). Diese Passage ist auch griechisch in der Philokalie erhalten. Nicht zitiert werden hier die vorhergehenden und nachfolgenden Passagen, wo es um die Unmöglichkeit geht, manche Bibelstellen wörtlich zu verstehen.

Denn wer kann bestreiten, dass Abraham in einer Doppelhöhle in Hebron begraben ist, zusammen mit Isaak und Jakob und ihren Frauen? Wer mag bezweifeln, dass Sichem dem Josef zugeteilt worden ist, wer, dass Jerusalem die Hauptstadt von Judäa ist, wo Salomo den Tempel Gottes errichtet hat? Und andere unzählige Dinge? Viel mehr Dinge gibt es, die im historischen Sinn wahr sind, als solche, die einen rein geistigen Sinn enthalten.

Dann: Wer wird nicht bestätigen, dass das Gebot, in dem vorgeschrieben wird: „Ehre Vater und Mutter, damit es dir wohl ergeht“ (Ex 20, 12) ohne irgendeine geistliche Auslegung ausreicht und dass es notwendig zu befolgen ist – zumal Paulus das Gebot bekräftigt hat, indem er es mit denselben Worten wiederholt (vgl. Eph 6, 2)? Was muss man zu dem sagen, was geschrieben steht: „Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst kein falsches Zeugnis geben“ (Ex 20, 13) und zu den übrigen in der Art? Erst recht nicht kann es bezüglich der Gebote im Evangelium einen Zweifel geben, dass sie buchstäblich eingehalten werden müssen – so, wenn er sagt: „Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören“ (Mt 5, 34), und wenn er spricht: „Wer eine Frau nur lüstern ansieht, hat im Herzen bereits Ehebruch begangen“ (Mt 5, 28), und auch bei Paulus, der vorschreibt: „Weist die zurecht, die ein unordentliches Leben führen, ermutigt die Ängstlichen, nehmt euch der Schwachen an, seid geduldig mit allen“ (1 Thess 5, 14). Uns so bei vielem mehr.

124. Aus dem Kommentar des Paulus zum Philemonbrief⁹⁴⁴:

125. Die, die gerettet werden wollen, müssen auch glauben an die einzelnen Heiligen, die in der heiligen Schrift beschrieben sind und von denen die Schrift bezeugt, dass sie gerecht und von Gott erwählt sind. Denn der Glaube an Gott kann nicht vollkommen sein, wenn dazu nicht der Glaube gehört, mit dem man an die Heiligkeit der Heiligen glaubt. Was wir sagen, ist dies: Wer zum Glauben an Gott gekommen ist und seine Lehren als wahr angenommen hat, glaubt auch, dass Adam als erster Mensch gebildet worden ist (vgl. Gen 2, 7). Er glaubt, dass Gott eine der Rippen Adams nahm und Eva als seine Frau geschaffen hat (vgl. Gen 2, 22-24). Er glaubt auch, dass Enosch wirklich hoffte, den Namen Gottes, des Herrn anzurufen (vgl. Gen 4, 26), und dass Henoch, weil er Gott zweihundert Jahre lang wohlgefällig war, nachdem er Metuschelach gezeugt hatte, aufgenommen wurde (vgl. Gen 5, 21-24). Und er glaubt, dass Noach die Anweisung erhielt eine Arche zu bauen und als einziger aus der

⁹⁴⁴ Der Kommentar zum Philemonbrief ist verloren; der Kommentar des Hieronymus zum Philemonbrief ist aber wohl eine lateinische Adaption dieses Werkes; vgl. dazu Heine, *In Search of Origen's Commentary on Philemon*. In diesem Werk findet sich auch der hier zitierte Text in leicht veränderter Form; vgl. Hieronymus, *comm. in Phlm.* (PL 26, 645A-D).

Sintflut gerettet wurde – zusammen mit denen, die mit ihm in die Arche gegangen waren (vgl. Gen 6-8). Genauso glaubt er, dass Abraham die Verheißung Gottes verdient hat und dass er unter der Eiche von Mamre drei Männer gastfreundlich aufgenommen hat, von denen einer der Herr war (vgl. Gen 18, 1-15). Er glaubt auch an die Art von Issaks Geburt, daran, wie er vom Vater geopfert wurde und wie er würdig war, die Antworten Gottes zu hören (vgl. Gen 21; 22; 26, 2-5); aber (er glaubt) auch, dass Jakob von Gott durch Änderung seines Namens den Beinamen Israel erhalten hat (Gen 32, 28), und dass Mose durch Zeichen und Wunder Gott gedient hat (vgl. Ex 7-10). Er glaubt auch, dass Josua von Gott erhört worden ist und er die Sonne stillstehen ließ über Gibeon und den Mond über dem Tal von Ajalon (vgl. Jos 10, 12f).

Was soll man sagen über die treuen Richter und über das, was von ihnen berichtet wird, oder über Samuel, von dem in den Königsbüchern berichtet wird, dass er zur Erntezeit Regen von Gott erbat und erhielt (vgl. 1 Sam 12, 17f)? Was über David, den Gott von den Schafen wegholte, damit er Jakob, seinen Sohn, und Israel, sein Erbe, regiere (vgl. 1 Sam 16, 11), was über die Prophezeiungen des Nathan (vgl. 2 Sam 12), was über Gad (vgl. 2 Sam 24)? Was noch (soll man sagen) über Salomo, dem der Herr in einer Vision erschienen ist (vgl. 1 Kön 3, 5), was über Elija, der durch seine Auffahrt in den Himmel aufgenommen worden ist, nachdem all jene Zeichen und Vorzeichen geschehen waren, von denen geschrieben steht (vgl. 2 Kön 2). Was noch (soll man sagen) über Elischa, der nicht nur den Sohn der Schunemiterin auferweckt hat (vgl. 2 Kön 4, 32-37), sondern auch den Toten, der auf seine Gebeine geworfen wurde (vgl. 2 Kön 13, 21). (Jeder Gläubige muss also alles glauben, was geschrieben steht⁹⁴⁵), auch über Hiskija, nämlich dass in seinen Tagen der Schatten der Sonne rückwärts ging (vgl. 2 Kön 20, 9-11).

Wir glauben also zuallererst an unseren Herrn Jesus Christus, dann aber folgerichtig auch an alle Patriarchen, Propheten und Apostel Christi – in der Reihenfolge, die wir oben genannt haben.

126. Dies dürfte genug sein zum Beweis seines katholischen Glaubens und dazu, wie er über die Historizität der Schrift gedacht hat.

127. Zu den übrigen Vorwürfen, die sie vorbringen, fügen sie auch jenen schwersten hinzu, dass er die künftige Auferstehung der Toten leugne, die er doch als künftiges Geschehen

⁹⁴⁵ Hier handelt es sich um eine Glosse, die den Aufbau des Textes durchbricht und die Schlussfolgerung vorwegnimmt. Deshalb haben auch einige Handschriften geändert; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 245.

öffentlich in der Kirche verkündigt. Deshalb werden wir im Folgenden mit seinen Worten diejenigen als Verleumder erweisen und deutlich als Lügner anklagen, die sich nicht einmal gescheut haben, diesbezüglich Schriften gegen ihn zu veröffentlichen.⁹⁴⁶ Wir werden also aus den Büchern selbst, die er über die Auferstehung geschrieben hat⁹⁴⁷ und aus den übrigen verschiedenen Bänden beweisen, wie katholisch er auch in diesem Punkt gedacht hat.

Erste Antwort auf den siebten Vorwurf⁹⁴⁸

So hat er über die Auferstehung gedacht.

128. *Wäre es denn nicht unsinnig, wenn dieser Leib, der für Christus Wunden empfangen hat, und zusammen mit der Seele grausame Qualen in der Verfolgung erduldet hat, die Bestrafung durch Kerker, Fesseln und Schläge ertragen hat, der auch mit Feuer gequält, mit der Lanze durchstoßen worden ist, der schließlich grausame Angriffe von Tieren, Qualen des Kreuzes und verschiedene Arten von Bestrafung durchgemacht hat, für solche Kämpfe keinen Lohn erhalten würde? Wäre es nicht gegen alle Vernunft, wenn (beim Menschen) allein die Seele, die nicht allein gekämpft hat, gekrönt wird, und das Gefäß seines Leibes, das ihm mit großer Mühe gedient hat, keinen Kampf- und Siegpriis dafür erhält? Oder wenn das Fleisch, das den natürlichen Lastern und angeborenen Süchten um Christi willen widersteht und mit größter Mühe die Jungfräulichkeit bewahrt (die Mühe der Enthaltbarkeit ist ja für den Leib entweder größer oder zumindest gleich groß für beide), zur Zeit der Belohnung als unwürdig zurückgewiesen wird, die andere aber zur Krone gelangt? So etwas würde zweifellos Gott entweder einer Ungerechtigkeit oder einer Unmöglichkeit beschuldigen.*

129. Mit solchen Aussagen über die Auferstehung der Toten beginnt er; in seinem gesamten weiteren Werk gebraucht er überaus deutliche Beweise. Im zweiten Buch zur selben Sache, wo er vorher gesagt hat, dass er sozusagen zu Heiden spricht, erläutert er seine Aussage folgendermaßen:

⁹⁴⁶ Gemeint ist zumindest Methodius mit seiner Schrift *De resurrectione*; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹⁴⁷ Die zweibändige Schrift über die Auferstehung, die Origenes noch in Alexandria verfasst hat, ist verloren. Sie gehörte zur Gattung *Quaestiones et responsiones*; nur wenige Zitate sind in der Apologie und bei Methodius in *De resurrectione* erhalten. Zu dieser Schrift vgl. Cadiou, *La jeunesse d'Origène* 117-129.

⁹⁴⁸ Dass hier die oben (*apol.* 87) in einem Atemzug genannten Themen Auferstehung und Bestrafung der Sünder getrennt behandelt werden, spricht, dafür, dass es sich ursprünglich um zwei Vorwürfe handelte; allerdings werden beide Themen in *princ.* 2, 10 (418-439, Görgemanns/Karpp) gemeinsam behandelt.

130. *Wir sagen, dass es auch in der Zukunft, nach der Auflösung der Welt dieselben Menschen geben wird, aber nicht im selben Zustand und mit denselben Leidenschaften. Denn sie werden nicht wieder aus dem Zusammenkommen von Mann und Frau entstehen, sondern Erhalten bleibt der Logos/die Vernunft, die beispielsweise die Substanz des Paulus zusammenhält (mit Paulus meine ich jetzt den Leib). Und wenn Gott, entsprechend dem, was gesagt worden ist, durch das Mysterium/Sakrament der Posaunen beim Schall der letzten Posaune bewirken will, dass die Toten auferstehen, dann werden sie durch den substantiellen Logos, der erhalten bleibt, aus dem Staub der Erde von allen Orten her von den Toten auferstehen. Das betrifft diejenigen, bei denen jener Logos der körperlichen Substanz in den Körpern erhalten blieb, und die, auf die Erde gefallen, nach Gottes Willen wieder aufgeweckt werden.*⁹⁴⁹

*Das, denke ich, wollte der Apostel im ersten Brief an die Korinther nach seinem Beweis zur Auferstehung der Toten sicher sagen, nachdem er sich die Einwände vorgenommen hatte, die andere gegen die Auferstehung der Toten vorbringen könnten – wenn er sagt⁹⁵⁰: „Nun könnte jemand sagen: Wie werden die Toten auferstehen? In welcher Gestalt werden sie kommen? Wie töricht! Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht vorher stirbt. Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird; es ist nur ein nacktes Samenkorn, zum Beispiel ein Weizenkorn oder irgendein anderes. Gott gibt ihm die Gestalt, die er vorgesehen hat“ (1 Kor 15, 35-38). Nachdem er also deutlich gezeigt hatte, dass die Toten auferstehen, und sicher war, dass unser Erlöser mit demselben Leib auferstanden ist, den er aus Maria angenommen hat, war aber noch nicht klar genug, wie die übrigen auferstehen bzw. welche Gestalt sie haben werden. Er vergleicht die Auferstehung mit den Samen, die in die Erde gesät werden, zum Beispiel mit einem Getreidekorn, das sich, wenn es in die Erde fällt, auflöst. Aber seine Logos/Vernunftkraft, die in seinem Innersten liegt, diese angenommene Logos/Vernunftkraft nimmt die umliegende Erde und die Feuchtigkeit, aber auch die laue Luft der Umgebung und die notwendige Wärme als Brennstoff auf, und so erstet sie durch göttliche Macht in Form eines Halms oder einer Ähre. Das ist es, was er sagt: „Was du säst, wird nicht lebendig, wenn es nicht vorher stirbt. Und was du säst, hat noch nicht die Gestalt, die entstehen wird.“ So wird unser Leib, der fällt (in die Erde wie⁹⁵¹) Samen, mit dem Getreidekorn verglichen.*⁹⁵²

⁹⁴⁹ Origenes greift in diesem Abschnitt erneut die philosophische Theorie des *λόγος σπερματικός* auf; deshalb muss *ratio substantialis* an dieser Stelle am besten mit (substantieller) Logos „übersetzt“ werden.

⁹⁵⁰ Vgl. zur Konstruktion und Übersetzung Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 246f.

⁹⁵¹ Der Text hat hier eine Lücke. Die Übersetzung folgt dem Vorschlag von Amacker/Junod; vgl. auch dies., *Commentaire philologique* 248.

⁹⁵² Mit dieser Passage setzt Origenes sich von einer (zu) materialistischen Auffassung der Auferstehung ab, die sich allerdings durchsetzen wird. Das zeigt der weitere Verlauf des Streits um Origenes und schon das Vorwort

131. Den Aussagen in dieser Reihe fügt er wenig später Folgendes hinzu:

132. *Dass die ganze Verheißung von der Auferstehung der Toten diesem Leib gilt, der tot zurückgelassen wird, zeigen die heiligen Schriften auf vielfältige Weise. Auch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus selbst, der „Erstgeborener der Toten“ genannt wird (vgl. Kol 1, 18) macht das klar.*

133. Danach fügt er, nachdem er inzwischen einiges breiter erörtert hat, dies hinzu:

134. *Jede vernunftbegabte Seele ist denjenigen (Seelen) überlegen, die nur für Wachsen, Ernährung und Bewegung sorgen. So ist auch der Logos im menschlichen Leib denen in anderen Körpern weit überlegen, weil der menschliche Leib, obwohl er zugrunde gegangen ist, noch einmal existieren kann, nachdem er durch die Kraft Gottes gerettet und bewahrt worden ist bis zur Auferstehung zu seiner Zeit.*

Dass er aber überall, d.h. gleichgültig, wo er sich befunden hat, wiederhergestellt wird, sagt Johannes in seiner Offenbarung so: „Und das Meer gab die Toten heraus, die in ihm waren; und der Tod und die Unterwelt gaben ihre Toten heraus, die in ihnen waren“ (Offb 20, 13). Vielleicht, denke ich, wird hier das Meer stellvertretend für das ganze feuchte Element genannt, die Unterwelt für die Luft⁹⁵³ und der Tod für die Erde.⁹⁵⁴ Denn als ob diese untereinander verwandt wären, nennt die Schrift unseren Leib „Staub des Todes“ (Ps 22, 16), „Erde“ (Gen 3, 19) oder „Leib des Todes“ (Röm 7, 24). Allerdings: So wie jemand sich in diesem Leben vorbereitet hat, so wird auch seine Auferstehung sein. Wer hier vollkommener gelebt hat, dessen Leib wird auch bei der Auferstehung in göttlicherem Glanz erstrahlen und ihm wird eine angemessene Wohnung an einem vollkommenen Ort zuteil werden. Wer aber die Zeit, die ihm für das gegenwärtige Leben gewährt worden ist, in Schlechtigkeiten verschwendet, dem wird ein Leib gegeben, der nur in Strafen existieren und fortbestehen kann. Und ich glaube, dass der Apostel diesen Unterschied zeigen will, wenn er sagt: „Das Fleisch der Tiere ist anders als das der Vögel und als das der Fische“ (1 Kor 15, 39), und all das weitere, was der Apostel aufzählt. Man darf aber nicht meinen, dass der Sünder den Leib von Tieren annehmen wird. Genauso werden auch die, die in Herrlichkeit auferstehen, keinen

Rufins – und das, obwohl Origenes‘ Auffassung durchaus schriftgemäß ist. Vgl. zu dieser Frage (und zur Fortsetzung der Passage laut Methodius) die Untersuchung.

⁹⁵³ Ammacker/Junod, *Commentaire philologique* 248 halten es für möglich, dass hinter dieser (verwunderlichen) Identifikation eine Auslegung einer homerischen Stelle (*Il.* 15, 190-193) steht, wo dem Hades die ζόφον ἡεροέντα zugewiesen werden, was später als „dunkle Lüfte“ verstanden wurde.

⁹⁵⁴ Methodius, *res.* 2, 28, 5 (GCS 27, 385f) weist diese Auslegung ausdrücklich zurück.

*Leib aus Sonne, Mond oder Sternen annehmen. Man muss vielmehr annehmen, dass der Apostel dies bildlich gemeint hat, um zu zeigen, dass einige wegen ihrer Verdienste ehrenwerter und berühmter sein werden und auch vollkommener Wohnungen zugeteilt bekommen und dass der Zustand von anderen wegen ihrer verbrecherischen Taten äußerst niedrig und verwerflich sein wird, so dass man ihn durchaus mit demjenigen der sprachlosen Tiere vergleichen kann.*⁹⁵⁵

135. Dies wenige haben wir aus dem unzählig vielen, was er in diesem Sinne in seinen Büchern „Über die Auferstehung“ dargelegt hat, als Beleg herangezogen.

136. Es ist aber wohl nicht unsinnig, zur größeren Befriedigung auch aus seinen übrigen Büchern gleichlautende Aussagen hinzuzuziehen – wenn auch nur wenige. Im 28. Buch des Jesajakommentars⁹⁵⁶ schreibt er über das Kapitel, in dem es heißt: „Die Toten werden auferweckt werden, und auferstehen werden, die in den Gräbern sind“ (Jes 26, 19). Er sagt:

137. Also ist es besser zu sagen, dass wir alle auferstehen (vgl. 1 Kor 15, 51), so dass die Übeltäter an den Ort gelangen, wo Heulen und Zähneknirschen ist (vgl. Lk 13, 28), die Gerechten aber (an den Ort), wo jeder der Reihe nach den Lohn entsprechend seinen guten Taten erhalten wird, wenn ihr armseliger Leib verwandelt werden wird in die Gestalt des verherrlichten Leibes Christi (vgl. Phil 3, 21). Denn was gesät ist in Verweslichkeit, steht auf in Unverweslichkeit; was gesät ist in Armseligkeit, steht auf in Herrlichkeit; was gesät ist in Schwachheit, steht auf in Kraft – zur Zeit der Auferstehung. Und was gesät ist als irdischer Leib, steht auf als geistiger Leib (vgl. 1 Kor 15, 42-44). Aber auch wenn alle auferstehen und jeder der Reihe nach aufersteht (vgl. 1 Kor 15, 23), muss man, wegen der Aussage in der Johannesoffenbarung „Selig, wer an der ersten Auferstehung teilhat. Über ihn hat der zweite Tod keine Macht“ (Offb 20, 6), überlegen, ob nicht das ganze Geschehen der Auferstehung in zwei Teile geteilt werden kann – auf der einen Seite die Gerechten, die gerettet werden, auf der anderen Seite die Sünder, die gekreuzigt werden. Die (Auferstehung) der Guten wird dann die erste genannt, die der Schlechten die zweite. Die eine ist in jeder Hinsicht rein, heiter und ganz voll Freude, die andere ist vollkommen traurig, voll von aller Betrübnis. Sie ist dem Leben und den Taten derer angemessen, die im gegenwärtigen Leben die Gebote Gottes verachtet haben, die sich ohne Furcht vor seinem Gericht vollkommen unreinen und

⁹⁵⁵ Wegen dieser Aussage wirft Methodius, *res.* 3, 11, 2-3 (GCS 27, 407) dem Origenes vor, er leugne die Auferstehung der Sünder und damit im Grunde jede Auferstehung.

⁹⁵⁶ Zum Jesaja-Kommentar vgl. Anm. zu *apol.* 116.

habgierigen Taten überlassen haben und nicht bereit waren, sich vorzubereiten, um den widrigen, feindlichen Mächten des Menschengeschlecht widerstehen zu können.

Mit den Gräbern der Verstorbenen sind an dieser Stelle (d.h. Jes 26, 19), wie auch an vielen anderen, dem eindeutigen Sinn der Schrift zufolge, nicht nur die gemeint, die für die Bestattung der menschlichen Leiber errichtet worden sind – ob nun in den Fels gehauen oder in die Erde gegraben –, sondern alle Orte, an denen ein ganzer menschlicher Leib oder ein Teil davon ruht. Auch wenn ein Leib an vielen Stellen verstreut sein sollte, ist es nicht falsch, alle Stellen, an denen ein Teil des Leibes ruht, Gräber seines Leibes zu nennen. Denn wenn wir annehmen würden, dass die, die nicht begraben wurden und nicht in Gräbern bestattet wurden, sondern durch Schiffbruch oder in einsamen Wüsten umgekommen sind und deshalb nicht begraben werden konnten, nach dem Tod nicht durch Gottes Kraft auferstehen können, rechneten wir sie nicht zu denen, von denen es heißt, dass sie aus den Gräbern auferstehen⁹⁵⁷. Das wäre jedoch ziemlich unsinnig.

138. Darüber hinaus sagt er im gleichen Buch etwas später:

139. Wenn Paulus schreibt: „Wie sich Stern von Stern unterscheidet, so wird es auch bei der Auferstehung der Toten sein“ (1 Kor 15, 41), und wenn er sagt: „Er wird gesät in Verweslichkeit, er steht auf in Unverweslichkeit“ (1 Kor 15, 42), und das übrige in diesem Sinne, dann schreibt er das offensichtlich nur über den Leib. Denn die Seele ist nicht gesät in Verweslichkeit, Schwachheit oder Armseligkeit. Schließlich fügt er all diesem deutlich hinzu „Gesät wird ein irdischer Leib“ (1 Kor 15, 44), damit niemand meint, es sei die Seele, die gesät wird in Verweslichkeit, Armseligkeit oder Schwachheit.

140. Dies aus den Büchern, die er zu Jesaja geschrieben hat. Wir werden aber nicht die Stelle übergehen, die er zum ersten Psalm verfasst hat, und wo er ebenfalls über die Auferstehung folgendermaßen schreibt⁹⁵⁸:

⁹⁵⁷ Auf dieses Problem, das die Gegner der Auferstehungslehre vorbringen, gehen schon die Apologeten häufiger ein; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹⁵⁸ Origenes hat noch in Alexandria einen Kommentar zu den Psalmen 1-25 verfasst, der möglicherweise sein erstes veröffentlichtes Werk darstellte; später hat er einen größeren Kommentar zu einigen dieser Psalmen und zu anderen verfasst. Beide sind bis auf Fragmente, die sich u.a. bei Methodius und Epiphanius finden, verloren. Die hier zitierte Stelle zu Ps 1, 5 (LXX), „Deshalb werden die Gottlosen nicht auferstehen zum Gericht“, stammt (wie die folgenden) aus dem ersten Kommentar; vgl. Nautin, *Origène* 274. Sie ist griechisch bei Epiphanius, *haer.* 64, 14, 6-9 (GCS 31, Epiphanius 2, 423f) überliefert, der sie wiederum aus Methodius, *res.* 1, 22 übernommen hat. Zur Interpretation vgl. die Untersuchung.

141. *Unser Wesen bleibt von der Kindheit bis zum Greisenalter erhalten, auch wenn die charakteristischen Züge scheinbar viele Veränderungen durchmachen. Ebenso muss man einsehen, dass unser jetziges Wesen auch in Zukunft erhalten bleibt, obwohl es durch vielfache Veränderung besser und herrlicher gemacht wird. Die Seele, die im Leib wohnt, muss nämlich notwendigerweise solch einen Leib benutzen, der dem Ort, an dem er sich aufhält, angemessen ist. Wenn sie zum Beispiel verlangte, dass wir im Wasser des Meeres wohnen oder uns aufhalten sollten, müssten wir zweifellos – was die Art der Wohnung angeht – eine solche Form und Art von Leib haben, wie ihn die Tiere haben, die im Wasser leben. Da uns nun ein himmlischer Wohnort versprochen wird, muss folgerichtig, entsprechend der Herrlichkeit der Orte, auch die Art des Leibes diesen angepasst werden.⁹⁵⁹ Und trotzdem wird dieses frühere Wesen nicht ausgelöscht, auch wenn seine Veränderung es herrlicher macht. Denn so wie das Wesen des Herrn Jesus, des Mose oder des Elija während der Verklärung nicht anders war als vor der Verklärung, so wird auch das Wesen der Heiligen nicht anders sein – auch wenn es viel herrlicher wird.*

142. Und wenn er den Vers des 15. Psalms auslegt „Auch mein Fleisch wird ruhen in Hoffnung“ (Ps 15, 9), sagt er über das Fleisch des Herrn folgendes⁹⁶⁰:

143. *Das sagt der Herr Jesus Christus, dessen Fleisch zunächst in Hoffnung ruhte. Denn er ist gekreuzigt worden und wurde der Erstgeborene der Toten. Nach der Auferstehung wurde er aufgenommen in den Himmel und nahm den irdischen Leib mit sich, so dass die himmlischen Mächte erschranken und sich wunderten, als sie das Fleisch gen Himmel fahren sahen. Von Elija steht geschrieben, dass er sozusagen in den Himmel aufgenommen wurde (vgl. 2 Kön 2, 11), von Henoch, dass er hinweggenommen wurde (vgl. Gen 5, 24), es wird aber nicht gesagt, dass er in den Himmel aufgefahren ist. Wer will, mag sich durch unsere Aussage angegriffen fühlen – ich versichere mit allem Nachdruck: Wie Christus der Erstgeborene der Toten ist, so nahm er als erster das Fleisch mit zum Himmel. Schließlich werden die himmlischen Mächte von dieser Neuigkeit erschreckt, denn was sie nie gesehen haben, sehen sie jetzt: Das Fleisch fährt auf in den Himmel. Deshalb sagen sie „Wer ist*

⁹⁵⁹ Der griechische Text der letzten Passage lautet bei Methodius (*res.* 1, 22, 5) bzw. bei Epiphanius, *haer.* 64, 14, 8 (GCS 31, Epiphanius 2, 424): οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἔσεσθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικῶς. Vgl. dazu auch die Untersuchung.

⁹⁶⁰ Ob auch die beiden folgenden Zitate aus dem frühen Kommentar zu den Psalmen 1-25 stammt, ist unsicher. Nautin, *Origène* 273-275 glaubt dies, weil Pamphilus nicht von einem anderen Werk spricht, Crouzel, *Doctrine origénienne* 177 mit Anm. 6 glaubt es nicht.

dieser, der aus Edom kommt“; das heißt von den Erdgeborenen?⁹⁶¹ „Das Rot seiner Gewänder (stammt) aus Bosor“ (Jes 63, 1). Sie sahen nämlich an seinem Leib die Wundmale aus „Bosor“, das heißt die, die er im Fleisch empfangen hatte.⁹⁶²

144. Und etwas später:

145. Dies deswegen, weil es heißt, dass „auch mein Fleisch in Hoffnung ruhen wird“ (Ps 15, 9). In welcher Hoffnung? Nicht nur, dass es von den Toten aufersteht (denn das ist zu wenig), sondern in der Hoffnung ruht es, dass es in den Himmel aufgenommen wird.

146. Was könnte jemand deutlicher und klarer über die Auferstehung des Fleisches sagen? Er schreibt ihm nicht nur die Auferstehung von den Toten zu, sondern auch – falls es das verdient hat – die Aufnahme in den Himmel. Dabei folgt es demjenigen, der der Erstgeborene der Toten geworden ist und als erster die Natur des Fleisches mit in den Himmel genommen hat.

147. Was er aber gedacht hat bezüglich der Auslegung des Verses aus dem 18. Psalm „In die Sonne hat er sein Zelt gestellt“ (Ps 19, 5), wollen wir (nun) hören.

148. Was bedeutet es, wenn er sagt: „In die Sonne hat er sein Zelt gestellt“? Einige sagen nämlich, dass unser Erlöser, als er von der Erde in den Himmel auffuhr und seinen Leib mitnahm, bis zu jenem Kreis kam, der die Umlaufbahn der Sonne genannt wird, und dort habe er – so sagen sie – das Zelt seines Leibes hingestellt, weil es nicht möglich war, es weiter mitzunehmen. Diese Leute denken aber nur deshalb so, weil sie in der Heiligen Schrift keine Allegorie akzeptieren wollen und deshalb als Sklaven der rein buchstäblichen Bedeutung solche Märchen und Phantasiegebilde schaffen. Wir aber bitten die Allmacht Gottes uns zu hören und uns die Geheimnisse der geistlichen Einsicht zu öffnen. Was wir zu dieser Stelle denken, ist folgendes. „In die Sonne hat er sein Zelt gestellt“ – ich frage: Was ist das Zelt Christi und was ist der Wohnort, an dem das Zelt Christi errichtet wird? Der Wohnort des Zeltes Christi, heißt es, ist die Sonne. Unter dem Zelt Christi verstehe ich die Kirche. An welche andere Sonne aber muss ich denken, wenn nicht an „das wahre Licht, das jeden

⁹⁶¹ Der Vers bezieht sich ursprünglich auf „Jahwe aus Edom“, der zum Gericht kommt. Origenes versteht Edom hier aber im ursprünglichen Sinne als „(rote) Erde“.

⁹⁶² Das „Bosor“ der LXX meint im hebräischen Text ursprünglich die edomitische Hauptstadt Bosra, deren Name sich vom hebräischen „beser“ („unzugänglicher Ort“) ableitet; der Vers ist das „Parallelglied“ zu dem obigen Text. Origenes leitet das Wort aber anscheinend vom hebräischen „baschar“ ab, was „Fleisch“ bedeutet.

Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt“ (Joh 1, 9)? Ich sehe darin die Sonne, von der es heißt: „Für die, die den Namen des Herrn fürchten, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit, und ihre Flügel bringen Heilung“ (Mal 3, 20). „In die Sonne hat er sein Zelt gestellt“ heißt also: In der Sonne der Gerechtigkeit hat er seine Kirche errichtet. Denn die Kirche ist in jener Sonne errichtet, die den ewigen Tag erschafft. Es heißt ja: „Der Herr wird dir ewiges Licht sein, und der Herr deine Herrlichkeit“ (Jes 60, 19).

149. Es sollen (also) diejenigen schamrot werden, die nicht gezögert haben, auch diese fingierte Behauptung aufzustellen, er habe gesagt, der Leib oder das Fleisch Christi sei bis zur Sonne mitgenommen worden und dort zurückgelassen worden. Denn diese Aussage von anderen erweist er als falsch. Seine Widersacher zeigen (damit), dass sie nicht einmal begreifen können, was er als falsche Aussagen anderer entlarvt und was er selbst behauptet.

Dann sollen auch diejenigen ihre unerhörte Behauptung zurücknehmen, die sagen, er bekenne zwar die Auferstehung des Leibes, bestreite aber die des Fleisches.⁹⁶³ Sie sollen endlich aufhören mit ihren Verleumdungen, wenn sie sehen, dass er das Fleisch des Wortes Gottes mit Gott dem Wort im Himmel verbindet, in den das Wort Gottes auffuhr.⁹⁶⁴

150. Damit verbindet er (seine Ausführungen) zur Bestrafung der Sünder. Auch wir verbinden sie folgerichtig mit dem oben Gesagten, da ja durch die Reihenfolge der Vorwürfe diese Reihenfolge vorgegeben worden ist.

Zweite Antwort auf den siebten Vorwurf

Über die Strafen der Sünder⁹⁶⁵

151. *Ich denke so: Im Leib erzeugen übermäßiges Essen, (falsche) Art und Menge an Speise Fieber, Fieber verschiedener Art und Dauer – je nachdem, wieviel Materie und Zündstoff die angesammelte Maßlosigkeit dem Fieber bietet. Denn die Art der Materie, die aus verschiedenen Maßlosigkeiten angehäuft wird, wird Ursache einer akuten oder langwierigeren Krankheit.⁹⁶⁶ So ergeht es auch der Seele, wenn sie eine Menge an schlechten*

⁹⁶³ Der Satz stammt möglicherweise von Rufin; vgl. dazu die Einleitung.

⁹⁶⁴ Amacker/Junod übersetzen gegen die handschriftliche Überlieferung „dass er das Fleisch Gottes mit Gott selbst im Himmel verbindet“; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹⁶⁵ Der folgende Text stammt aus *princ.* 2, 10, 4 (428-431, Görgemanns/Karpp). Damit hat Pamphilus das, was in *princ.* 2, 10, 1-3 (418-427, Görgemanns/Karpp) zur Auferstehung gesagt wurde (und von seinen Gegnern angegriffen worden ist), ausgelassen. Zur tatsächlichen Position des Origenes vgl. die Untersuchung.

⁹⁶⁶ Zu diesem Vergleich vgl. Horn, *Fieber* und ders., *Hölle* sowie die Untersuchung.

Werken und ein Übermaß an Sünden in sich angehäuft hat. Zu gegebener Zeit bricht diese ganze Ansammlung von Übeln hervor, verursacht Leid und entzündet sich zu Strafen. Wenn der Geist oder das Gewissen sich durch göttliche Macht an alles erinnert, was bei der Sünde Zeichen oder Abdrücke hinterlassen hat, was von den einzelnen Taten gemein und unanständig war oder auch gottlos, wird er sozusagen eine Geschichte seiner Untaten vor seinen Augen ausgebreitet sehen. Dann wird das Gewissen selbst, durch eigene Impulse angetrieben und gedrängt, zum eigenen Ankläger und Zeugen gegen sich. Ich glaube, dass auch der Apostel Paulus so gedacht hat, wenn er sagt: „Ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich – an jenem Tag, an dem Gott, wie ich es in meinem Evangelium verkünde, das, was im Menschen verborgen ist, richten wird“ (Röm 2, 15f).⁹⁶⁷

152. Aber auch im Folgenden schreibt er wieder über die Strafen der Sünder. Und zwar so⁹⁶⁸:

153. Vieles ist uns verborgen, was nur ihm allein bekannt ist, der der Arzt unserer Seelen ist. Für die Gesundheit des Leibes haben wir bei den Krankheiten, die wir durch Speis und Trank angesammelt haben, zuweilen die Behandlung mit einem stärkeren und schärferen Medikament nötig. Manchmal aber, wenn die Art der Krankheit es fordert, brauchen wir hartes Eisen und einen scharfen Schnitt. Wenn aber die Art der Krankheit noch schlimmer ist als dies, brennt zuguterletzt das Feuer die Krankheit aus.⁹⁶⁹ Wieviel eher muss man dann einsehen, dass Gott, unser Arzt, der die Krankheiten unserer Seele, die wir durch verschiedene Sünden und Vergehen angehäuft haben, entfernen will, sich solcher strafenden Behandlung bedient und darüberhinaus auch diejenigen mit Feuer bestraft, die die seelische Gesundheit verloren haben?

154. Ebenso fügt er etwas später folgendes hinzu⁹⁷⁰:

155. Dass die Strafe notwendig ist, von der es heißt, dass sie mit Feuer vollzogen wird, lehrt Jesaja, der so über Israel spricht: „Der Herr wäscht den Schmutz der Söhne und Töchter Zions ab und spült das Blut aus ihrer Mitte hinweg durch den Geist des Gerichtes und den Geist des Brennens“ (Jes 4, 4). Über die Chaldäer spricht er so: „Du hast Feuerkohlen, du

⁹⁶⁷ In *princ.* 2, 10, 4 (430f, Görgemanns, Karpp) fügt Origenes noch an, dass man aus diesen Überlegungen entnehmen kann, dass es Qualen bzw. Strafen gibt, die „im Bereich der Seelensubstanz entstehen, unmittelbar aus den schlimmen Affekten der Sünden“; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹⁶⁸ *princ.* 2, 10, 6 (432, Görgemanns, Karpp)

⁹⁶⁹ Origenes bezieht sich hier wohl auf Hippokrates, *Aphorismen* 7, 87: „Was die Arznei nicht heilt, heilt das Eisen; was das Eisen nicht heilt, heilt das Feuer; was das Feuer nicht heilt, ist als unheilbar anzusehen.“

⁹⁷⁰ *princ.* 2, 10, 6 (434f, Görgemanns, Karpp).

wirst auf ihnen sitzen, sie werden dir eine Hilfe sein“ (Jes 47, 14). Und anderswo sagt er: „Der Herr wird sie reinigen in brennendem Feuer“ (Jes 10, 17). Und beim Propheten Maleachi heißt es: „Der Herr setzt sich und wird sein Volk läutern wie Gold und Silber, er wird sie läutern und reinigen und wird die gereinigten Söhne Judas neu gießen“ (Mal 3, 3).

156. Dies aus den Büchern „Von den Prinzipien“. Unzählige Belege, die das bestätigen, sind verstreut in all seinen Büchern, die wir in der Bemühung um Kürze weglassen. Wir erinnern nur an das, was er zum 6. Psalm über die Art dieser Strafen dargelegt hat⁹⁷¹:

157. ... ist es möglich, sich eine Vorstellung zu machen, besonders aus den Schmerzen, die wir in diesem Körper fühlen.⁹⁷² Auch wenn sie groß sind, sind sie sicherlich von kurzer Dauer, denn wenn sie noch ein wenig heftiger wären, würden sie dem Leben auch sofort ein schnelles Ende bereiten. Schließlich lassen viele, wenn die Sache es fordert, um des rechten Bekenntnisses willen unter solchen Foltern ihr Leben. Andere wiederum, kurz vor der Krönung⁹⁷³, leugnen den Glauben, den sie doch bis zum Tod hatten bekennen wollen. Das geschieht natürlich nicht, weil sie ihren Vorsatz aufgegeben hätten, vielmehr werden sie durch die übergroße und unerträgliche Gewalt des Schmerzes überwunden. Wenn schon in diesem gegenwärtigen Leben die strafenden Schmerzen so unerträglich sind, wie soll es dann erst sein, wenn die Seele schon nicht mehr dieses ziemlich dichte Gewand trägt, sondern das geistliche, durch die Auferstehung entstandene empfängt und dadurch die Gewalt des Schmerzes noch heftiger fühlt, da sie (ja nun noch) empfindsamer ist,? Ich denke nämlich so: Es macht in dieser Zeit einen Unterschied, ob man nackt oder bekleidet bestraft wird, das heißt was das Fühlen der Qualen angeht, denn die Schläge quälen den nackten Körper mehr als den bekleideten. So groß, denke ich, wird auch der Unterschied zum zukünftigen Schmerz sein, wenn der menschliche Körper dieses dichte Gewand abgelegt hat und beginnt, die Qualen sozusagen nackt zu fühlen.

⁹⁷¹ Zu den Psalmenkommentaren des Origenes vgl. Anm. zu *apol.* 140. Es ist unklar, aus welchem der Kommentare der hier zitierte Text stammt. Er bezieht sich vermutlich auf Ps 6, 2: „Herr, strafe mich nicht in deinem Zorn...“

⁹⁷² Am Anfang des Satzes fehlt ein Stück, das etwa den Sinn gehabt haben könnte: „Darüber, wie groß die Strafen sind, die wir nach dem Tod erleiden, ...“ Wahrscheinlich ist es kein Überlieferungsfehler, vielmehr beginnt das Zitat erst hier; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 253.

⁹⁷³ Das *propositi* des Textes ist korrupt; da es sich um eine Antizipation des folgenden Verbs handelt, ist eine Wiederherstellung nicht möglich; vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 254. Der Sinn ist klar.

158. Ich glaube, dass es ausreicht, zur Widerlegung dieses verleumderischen Vorwurfs diese wenigen Belege aus seinen Büchern vorzubringen, die offensichtlich in großer Zahl verstreut in seinen Büchern enthalten sind.

159. Nun werden wir selbst auch auf das antworten, was sie ihm bezüglich der Seele vorwerfen, nämlich, dass er behauptete, sie existiere und sei erschaffen vor dem Leib.

160. Er wusste nämlich, dass dieser Lehrsatz über die Seele in der kirchlichen Verkündigung nicht offen oder deutlich behandelt wird. Wo immer eine Aussage der Schrift ihm eine Ahnung oder besser eine Gelegenheit zum Diskutieren bot, erörterte und behandelte er das, was ihm in den Sinn kam, legte es den Lesern zur Entscheidung und Prüfung vor und definierte seine Aussage nicht als festen Lehrsatz, sondern (argumentierte) mit der Autorität der Schrift. Häufig fügte er auch hinzu „... wenn die Abhandlung, die wir über die Seele verfasst haben, irgendwie folgerichtig scheint oder ist“.⁹⁷⁴

161. Aber unter seinen zahlreichen und verschiedenen Werken findet sich nirgends ein Buch, das er eigens „Über die Seele“ verfasst hätte – so wie er es „Über das Martyrium“, „Über das Gebet“ oder „Über die Auferstehung“ getan hat.⁹⁷⁵ Nirgends hat er also ein eigens über die Seele geschriebenes Buch herausgegeben, sondern – wie oben gesagt – an verschiedenen Stellen behandelte er Meinungen, wenn sich durch die Schrift Gelegenheiten dazu ergaben. Es muss eher ein Zeichen seiner größten Achtung und Ehrfurcht bezüglich der göttlichen Lehrsätze sein, wenn ein so verständiger und kluger Mann, der doch Lehrer in der Kirche war und von dem so vieles, was er gesagt hat, aufgeschrieben wurde, es nicht gewagt hat, sich eine solche Autorität anzumaßen, ein eigens „Über die Seele“ geschriebenes Buch herauszugeben. Diese Beobachtung lässt zweifelsfrei erkennen, dass er in dieser Sache nicht wagte, etwas in Form eines festen Lehrsatzes festzulegen.

⁹⁷⁴ Solche Formulierungen, die Vorsicht in Bezug auf die Frage nach der Seele signalisieren, finden sich z.B. auch in *princ.* 2, 9, 4.; 3, 4, 5 (408f. 620f, Görgemanns/Karpp); vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹⁷⁵ Pamphilus nennt hier die (tatsächlich einzigen) Bücher, die Origenes zu bestimmten Themen geschrieben hat. Alle anderen Werke neben der Grundlagenschrift sind Schrift-Kommentare bzw. Homilien.

Antwort auf den achten Vorwurf

Über die Seele

162. In dem Buch, das er zum Brief des Apostels an Titus geschrieben hat, beschreibt er einen Häretiker, und als er die Seele erwähnt, sagt er Folgendes⁹⁷⁶:

163. *Es gibt gewisse andere Lehrsätze, die sich in der apostolischen Überlieferung nicht finden. Du fragst, ob diejenigen, die dazu etwas denken oder diese behandeln, als Häretiker angesehen werden müssen. Um ein Beispiel zu nennen: Jemand untersucht die Beschaffenheit der menschlichen Seele, von der die kirchliche Glaubensregel weder überliefert, dass sie durch den Samen übertragen wird, noch, dass sie ehrwürdiger und älter ist als das Gefüge des Leibes.⁹⁷⁷ Aus diesem Grunde konnten viele nicht verstehen, wie man über die Beschaffenheit der Seele denken muss. Aber diejenigen, die anscheinend etwas darüber denken oder darlegen, werden von vielen verdächtigt, so als ob sie etwas Neues einführen.*

164. Wenig später sagt er:

165. *Auch du denke nach und überlege bei dir selbst, ob man jemanden, der irgendeine Meinung dazu vertritt, so ohne weiteres als Häretiker oder Kirchlichen bezeichnen kann. Ist es nicht vielmehr gefährlich, von ihm zu behaupten, er sei auf dem falschen Weg und verurteile sich, wie man über die Häretiker sagt, selbst (vgl. Tit 3, 11) – nur, weil er vielleicht zu dem, was wir oben gesagt haben, eine Meinung einzuführen scheint, die neu und den meisten fremd erscheint.*

166. Das schreibt er selbst in dem Buch, das wir oben erwähnt haben. Wir fügen dem aber noch das hinzu, was uns die Gerechtigkeit zu fordern scheint. Wenn die Kirche ausdrücklich das Gegenteil von dem, was er denkt, überliefern oder verkündigen würde, würde man ihm zweifellos zu Recht Gegnerschaft und Widersetzlichkeit gegen die kirchlichen Statuten vorwerfen. Nun aber gibt es verschiedene Auffassungen bei allen Kirchlichen. Der eine denkt so, der andere so über die Seele und alle verschieden. Wie kann man ihn mehr als die anderen

⁹⁷⁶ Zum Kommentar zum Titusbrief vgl. Anm. zu *apol.* 30. Der hier zitierte Abschnitt bezieht sich auf Tit 3, 10-11.

⁹⁷⁷ Pamphilus erwähnt hier kurz die Grundthesen von „Traduzianismus“ (der Ausdruck *ex semine traduce* ist ein *terminus technicus* diesbezüglich), „Kreatianismus“, die er im Folgenden entfaltet und der Lehre von der Präexistenz der Seele gegenüberstellt. Dabei rechtfertigt er – ohne diesen zu zitieren und ohne selbst dessen inzwischen meist abgelehnte Position direkt zu vertreten – die Haltung des Origenes; vgl. zur inhaltlichen Frage die Untersuchung.

anklagen – zumal das, was die anderen behaupten, viel unsinniger und in sich widersprüchlich erscheint?

167. Einige meinen nämlich, der Leib werde erst im Bauch der Frau vorbereitet und geformt, dann werde in einem Moment die Seele geschaffen und in den schon geformten Leib eingesetzt. Wenn sie so denken, klagen sie – abgesehen davon, dass sie keine deutlichen Beweise aus den heiligen Schriften beibringen können – den Schöpfer in gewisser Weise der Ungerechtigkeit an, weil er nicht alle gleich behandelt, das heißt allen das gleiche Leben zuteilt. Denn sofort, nachdem die Seele geschaffen wurde, wenn sie noch nichts an Schuld auf sich geladen hat, wird sie – wenn es so geschieht – in einen blinden oder anderweitig behinderten Körper gepflanzt, andere dagegen in gesunde und kräftigere Körper. Einigen wird viel Lebenszeit zugestanden, anderen dagegen sehr wenig, so dass sie manchmal, sofort nachdem sie geboren worden sind, aus dem Leib vertrieben werden. Einige werden zu einem bürgerlichen, barbarischen Leben hingelenkt, wo nirgendwoher etwas Anstand und menschliche Bildung kommt und wo zuguterletzt der falsche väterliche Aberglaube herrscht, andere (werden) zu anständigen, ernsthaften und menschlich ausgebildeten Männern, wo sehr auf die Einhaltung der menschlichen Gesetze geachtet wird. Manchmal werden sie auch zu religiösen Eltern gesandt, wo es eine edle und anständige Erziehung gibt und vernünftigen Unterricht. Wie können diejenigen, die das behaupten, so etwas der göttlichen Vorsehung eines guten und gerechten Gottes zuschreiben, der alles auf rechte Weise ordnet und mit ausgeglichener Waage zuteilt?

168. Und wenn jene, die behaupten, die Seele werde übertragen und gleichzeitig mit dem Leib durch den Samen gesät, sagen – und einige von ihnen pflegen das zu behaupten –, die Seele sei nichts anderes als die Einhauchung des Geistes Gottes, von dem es heißt, dass Gott ihn am Anfang bei der Erschaffung der Welt dem Adam eingehaucht hat (vgl. Gen 2, 7), dann bekennen sie sich dazu, dass die Seele aus der Substanz Gottes besteht! Wie sollten sie nicht gegen die Regel der Schrift und die rechtgläubige Vernunft verstoßen, wenn sie behaupten, es sei die Substanz Gottes, die sündigt, wenn die Seele, die von der Substanz Gottes stammt, sündigt, und wenn darüber hinaus ihr wegen der Sünde auch Strafen auferlegt werden müssten? Und sie sehen auch nicht, dass dann notwendigerweise – was vollkommen unsinnig ist – die Seele gleichzeitig mit dem Leib stirbt und sterblich ist, wenn sie gleichzeitig mit dem Leib gesät, geformt oder geboren wird.

169. Und dann gibt es jene, die sagen, Gott habe eine einzige Seele aus dem Nichts geschaffen, das heißt diejenige, die zuerst in Adam geschaffen worden ist, und aus dieser einen seien die Seelen aller Menschen entstanden und bei der körperlichen Zeugung werde ganz sicher auch die Seele übertragen. Was zeigen sie damit anderes, als dass die Seelen sterblich sind? Denn wenn wir über die Menschen denken wie über die anderen Lebewesen, die nur aus dem Samen entstehen, und annehmen, dass gleichzeitig mit dem Leib im gleichen Samen auch die Seele fließt – was sagen wir dann über die, die noch unvollkommen den Bauch vorzeitig verlassen, und über die, die manchmal auch verlorengehen, bevor die Samen von den natürlichen Aufnahmegefäßen aufgenommen worden sind? Bei ihnen sieht das zweifellos so aus, dass die Seelen, die auf natürliche Weise dem Samen eingepflanzt waren, gleichzeitig mit ihm zugrunde gegangen und verdorben sind.

170. Ob sie aus der Einhauchung Gottes stammen oder ob sie von der einen, zuerst geschaffenen abstammen – notwendigerweise werden sie gleichzeitig mit dem Leib verdorben, wenn sie gemäß ihrer Auffassung gemeinsam mit dem Leib den gleichen Ursprung haben. In Wirklichkeit hat gar nichts von einer vernunftbegabten und unsterblichen Seele teil an dem, was im Bauch schon verdorben ist. Damit ist jene Definition zurückgewiesen, die behauptet, sie werde bei der Übertragung des Samens gleichzeitig mit dem Leib gesät. Oder wenn sie daran teilhat, muss man auch zugeben, dass die Seele sterblich ist. Und das bestreitet unser Glaube.

171. Was aber wollen wir mit all dem deutlich machen? Folgendes: Diejenigen, die eine der oben dargelegten Meinungen für wahr halten, darf niemand begründeterweise Häretiker nennen, denn es scheint weder in den heiligen Schriften etwas deutlich dazu gesagt zu sein noch scheint in der kirchlichen Verkündigung etwas dazu enthalten zu sein.⁹⁷⁸

So ist es auch ungerecht, den Mann zu beschuldigen, der erörtert, was ihm einleuchtet – besonders weil er zunächst das bewahrt, was man in der Kirche in jedem Fall bezüglich der Seele bekennen muss. Das heißt: Er behauptet nicht, es gäbe verschiedene Naturen von Seelen – er widerspricht sogar denjenigen, die so etwas sagen, und überzeugt sie mit starken Argumenten.⁹⁷⁹ Er aber bekennt: Alle Seelen haben ein und dieselbe Substanz, sie sind unsterblich und vernunftbegabt, haben freien Willen und Entscheidungsfreiheit und werden

⁹⁷⁸ Das heißt: Auch die Vertreter von (nach Meinung des Pamphilus) falschen Lehren dürfen nicht verurteilt werden, wenn es bei diesen Lehren nicht um den Kern des Glaubens geht. Entsprechend fordert er solche Duldung auch für Lehren des Origenes, die andere für falsch halten; vgl. dazu die Untersuchung.

⁹⁷⁹ Pamphilus spielt an auf die Zurückweisung der gnostischen Lehre von der verschiedenen Natur der Seelen; vgl. dazu die Untersuchung.

auch für das, was sie in diesem Leben getan haben, gerichtet. Trotzdem sind sie von Gott geschaffen, der alles geschaffen und gegründet hat. Aber wann sie geschaffen worden sind, einst alle zusammen oder jetzt für jeden einzelnen, der geboren wird – welche Gefahr liegt darin, die eine oder andere der beiden Meinungen zu vertreten?⁹⁸⁰

172. Man kann im Gegenteil behaupten, dass im Grunde jede Möglichkeit zu sündigen ausgeschlossen ist. Einzelne, auch in der Kirche, denken Verschiedenes über die Lichter am Himmel: Einige meinen, sie hätten eine Seele und seien sogar vernunftbegabt, andere glauben, sie seien nicht vernunftbegabt und hätten nicht einmal eine Seele, sondern hätten überhaupt keinen Verstand, sondern seien reine Körper ohne Geist und Verstand. Trotzdem kann keiner von denen, die darüber so verschieden denken, den anderen mit Recht einen Häretiker nennen, weil darüber nichts offen in der apostolischen Verkündigung überliefert ist.⁹⁸¹

Genauso ist es nicht recht, diejenigen als Häretiker zu bezeichnen, die unsicher sind bezüglich der menschlichen Seele und über ihren Anfang und Ursprung verschiedener Meinung sind – besonders, wenn sie bei den übrigen Grundsätzen der kirchlichen Lehre an dem festhalten, was recht und katholisch ist.

173. Der letzte Vorwurf betrifft die *μετενσωμάτωσις*, das heißt die Seelenwanderung.⁹⁸² Auf ihn werden wir, wie bei den übrigen, antworten mit den Worten des Angeklagten. Zunächst erinnern wir notwendigerweise daran, dass seine Ankläger nicht verstehen, was er zu dieser Frage ausgeführt hat und dass es sich mit der Art der Erörterung so verhält: Nicht immer scheint das Gesagte die persönliche Meinung widerzugeben, sondern auch das, was man dagegen vorbringen könnte, wird diskutiert. Und sie bemerken nicht, dass darin die Kunst des Diskutierens besteht. Vielmehr machen sie ihm Vorwürfe, indem sie von dem Grundsatz ausgehen, er habe selbst gedacht, was er als Ansicht eines Gegners erörtert.⁹⁸³

⁹⁸⁰ Die rhetorische Frage versucht, das Problem herunterzuspielen; vgl. Prinzivalli, *Per un'indagine* 443. Zum Gebrauch des *alter* vgl. Amacker/Junod, *Étude* 120.

⁹⁸¹ Die Frage nach den Himmelskörpern wird in *princ.* 1, 7 (232-247, Görgemanns/Karpp) behandelt, kurz nachdem Origenes die Lehre von der Präexistenz berührt hat. Die Erwähnung des eher unwichtigen Streitpunktes soll auch die Bedeutung des Streits um die Präexistenz herunterspielen.

⁹⁸² Zum Begriff *μετενσωμάτωσις*, der in der Übersetzung mit „Seelenwanderung“ wiedergegeben wird, vgl. die Untersuchung.

⁹⁸³ Nur hier kommt Pamphilus noch einmal auf die anfangs beschriebene, „suchende“ Methode des Origenes zurück, die nun so beschrieben wird, als würden (zumindest hier) nur Meinungen von Gegnern behandelt und nicht auch eigene Überlegungen vorgetragen. Dafür spricht auch der anschließend zitierte Schlusssatz; vgl. dazu die Untersuchung.

174. Und schließlich: Dass er das gesagt hat um zu diskutieren und nicht um zu definieren, zeigt er selbst, indem er nach der Behandlung dieser Sache folgendes hinzufügt. Er sagt⁹⁸⁴:

175. *Dies sollen, so weit es uns betrifft, keine Lehrsätze sein. Sie sind zur Diskussion gestellt und können auch zurückgewiesen werden*⁹⁸⁵. *Sie sind allein deswegen ausgesprochen worden, damit eine im Raum stehende Frage nicht undiskutiert bleibt.*

176. Das sagt er allerdings an der Stelle, wo er die Frage nach den Seelen der Tiere behandelt, nicht die Seelenwanderung.

Antwort auf den neunten Vorwurf

Die Seelenwanderung

177. Zur Seelenwanderung schreibt er im siebten Buch seines Kommentars zum Matthäusevangelium folgendes⁹⁸⁶:

178. *Einige meinen, weil es (sc. über Johannes den Täufer) heißt „Er ist Elija, der kommen wird“ (Mt 11, 14), die Seele des Elija sei dieselbe wie die des Johannes. Sie meinen, das, was gesagt wurde, nämlich „Er ist Elija“, müsse man auf nichts anderes, sondern auf die Seele beziehen. Und wegen dieser fast einmaligen Aussage führen sie den Lehrsatz der Metempsychosis, das heißt der Seelenwanderung ein – so als hätte auch Jesus ihn bestätigt. Aber man hätte sehen müssen, dass – wenn dies wahr wäre – man irgendetwas Ähnliches in den Schriften der Propheten oder Evangelien hätte finden müssen. Und dann zeigt auch der Satz, der hier angefügt wird, dass man in dem Gesagten einen geheimen und verborgenen Sinn suchen muss, der mehr ist als das, was jene mit Blick allein auf den Wortsinn angenommen haben. Denn er sagt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre“ (Mt 11, 15).*

Man muss aber auch folgendes hinzufügen: Wenn – ihrem Denken zufolge – die Seelenwanderung der Sünden wegen geschieht: Wegen welcher Sünde wanderte die Seele des Elija in die des Johannes, dessen Geburt vom selben Engel verkündet wurde wie die unseres

⁹⁸⁴ *princ.* 1, 8, 4 (396f, Görgemanns/Karpp). An dieser Stelle scheint der Text der Apologie, der ziemlich exakt Hieronymus, *epist.* 124, 4 (CSEL 56, 100f) entspricht, den Wortlaut genauer widerzugeben als der Rufintext von *princ.*; vgl. dazu Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle.

⁹⁸⁵ Im Griechischen stand hier wohl *προβληθέντα* („zum Problem machen“). Hieronymus hat richtig *proiecta*; Rufin übersetzt fälschlich mit *abiciantur*; vgl. Görgemanns/Karpp, Anm. zur Stelle. Anders Maritano, *Girolamo* 284 Anm. 114.

⁹⁸⁶ Zum Matthäuskommentar vgl. Anm. zu *apol.* 117. Die hier zitierte Stelle bezieht sich auf Mt 11, 14-15.

Erlösers Jesus? Wie könnte diese Lüge offensichtlicher sein? Derjenige, der so vollkommen war, dass er nicht einmal den allen gemeinsamen Tod kostete, soll zur Seelenwanderung gelangt sein, die gemäß ihrer Behauptung nur durch Sünde passieren kann? Und wie erklären sie das, was zu Johannes gesagt wird: „Bist du Elija? Und er sagte: Ich bin es nicht“ (Joh 1, 21)? Es soll gezeigt werden, dass das auch zu dem Wort passt, das der Herr gesprochen hat „Wenn ihr es annehmen wollt: Er ist Elija, der kommen wird“ (Mt 11, 14). Das Wort „Er ist Elija“ ist auf den Geist und die Kraft des Elija zu beziehen. Denn Johannes trat auf „im Geist und in der Kraft des Elija, um die Herzen der Väter den Kindern zuzuwenden“ (Lk 1, 17).

179. Über dasselbe aus dem elften Buch des Kommentars zum Matthäusevangelium⁹⁸⁷:

180. Diejenigen, die dem katholischen Glauben fremd sind, meinen, die Seelen würden, entsprechend den unterschiedlichen Sünden, aus den menschlichen Leibern in die Leiber von Tieren übertragen. Wir aber finden dies sicher nirgends in der heiligen Schrift. Wir sagen, dass der menschliche Verstand, wenn er vernachlässigt und nicht gepflegt wird, durch große Nachlässigkeit im Leben wie ein vernunftloses⁹⁸⁸ Tier wird – durch Unkenntnis und Nachlässigkeit, nicht von Natur aus⁹⁸⁹. Genauso aber werden die, die durch Nachlässigkeit bei der Aufgabe sich zu bilden so (sc. wie die Tiere) geworden sind, vernünftig und klug, wenn sie sich ausgebildet und geübt haben. So steht im Evangelium geschrieben über die Hunde, die „von den Krumen, die vom Tisch ihrer Herren fallen“ (Mt 15, 27), aßen. Aus so einem (sc. Hund) ist die bekehrte Kanaanäerin zur Tochter Gottes geworden – gemäß dem, was der Herr zu ihr gesagt hat: „Tochter, dein Glaube ist groß“ (Mt 15, 28).⁹⁹⁰ Denn wie die seelische Tugend bei jedem dazu führt, dass er Sohn Gottes wird, so sorgen ein schlechter Geist und ungesunde, unverschämte Reden bei jedem – gemäß der Autorität der Schrift – dafür, dass er Hund genannt wird. Genauso muss man über die Benennungen nach anderen sprachlosen Tieren denken.

⁹⁸⁷ *comm. in Mt.* 11, 17. Die Stelle bezieht sich auf Mt 15, 27-28 und ähnelt einem Abschnitt des Kommentars, der auch griechisch überliefert ist (GCS 40, Origenes 10, 64). Da die Unterschiede aber erheblich sind, kann das Verhältnis beider Texte nicht genau bestimmt werden; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle und die Untersuchung.

⁹⁸⁸ Hier übersetzt Rufin wegen des Gegensatzes zu *rationabilis* einmal bzw. ausnahmsweise das griechische *ἄλογος* mit *irrationabilis*.

⁹⁸⁹ Diese letzte Apposition findet sich nicht im griechischen Text; sie stammt entweder von Rufin oder ist eine alte Glosse; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle und dies., *Commentaire philologique* 260.

⁹⁹⁰ Auch die Kanaanäerin wird im griechischen Text hier nicht (aber etwas später) erwähnt. Entweder hat schon Pamphilus dadurch den Text klarer machen wollen, oder Rufin hat hier sehr frei übersetzt, oder der griechische Text war ursprünglich ausführlicher; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

181. Aus dem dreizehnten Buch des Kommentars zum Matthäusevangelium über dieselbe Sache⁹⁹¹:

182. *Hier scheint mir von Elija, nicht von der Seele des Elija die Rede zu sein. Wir wollen nicht in die Lehre von der Seelenwanderung verfallen, die der Kirche fremd ist und weder von den Aposteln überliefert noch irgendwo in den Schriften begründet ist. Sie steht dem entgegen, was der Apostel sagt: „Das Sichtbare ist vergänglich“ (2 Kor 4, 18) – und wo bleibt die Aussage, die alle Schriften bestätigen, dass die gegenwärtige Welt ein Ende haben muss (vgl. Mt 13, 39)? Aber auch die Aussage „Himmel und Erde werden vergehen“ (Mt 24, 35) könnte nicht bestehen, und auch nicht die Aussage des Apostels „Der Zustand dieser Welt wird vergehen“ (1 Kor 7, 31) sowie „Die Himmel werden vergehen“ (Ps 102, 27) und das folgende.*

Wenn nämlich, wie die Urheber dieser Lehre behaupten, niemand – vom Anfang bis zum Ende der Welt – in den Anfangszustand zurückversetzt werden kann, warum muss dann die Seele von Anfang bis Ende der Welt, zweimal, dreimal oder noch häufiger sich verändern oder wandern?⁹⁹² Sie behaupten nämlich, dass auf diese Weise die Vergehen eines jeden getilgt und die Strafen erlassen werden, wenn sie häufiger in verschiedene Körper übergehen. Wenn es kein Ende der Verbesserung gibt, ist das natürlich überflüssig und es gibt keinen Zeitpunkt, an dem die Seele nicht wandert. Und wenn man wegen der fehlerhaften Seelen immer (wieder) in andere Körper zurückkehren muss – wer wird dann der Welt je ein Ende bereiten, damit sich das erfüllt, was gesagt worden ist: „Himmel und Erde werden vergehen“ (Mt 24, 35)?

Und wenn man zum Beispiel zugibt, dass es eine Seele ohne Sünde gibt, die es nicht nötig hat in einen Körper zurückzukehren – nach wie langer Zeit, glauben wir, werden wir wohl kaum eine vollkommen reine Seele finden, die keiner Wanderung mehr bedarf? Wenn auch dies zugegeben wird, wird die Lehre erneut in sich widersprüchlich. Denn wenn wir zugeben, dass einige wenige Seelen einzeln vollendet wiederhergestellt werden können, so dass sie es nicht nötig haben, weiter in Körper zu kommen, dann muss – und sei es nach Ablauf von unendlichen, unermesslichen Zeiträumen –, nachdem die einzelnen Seelen vollkommen wiederhergestellt worden sind, der Gebrauch⁹⁹³ der Körper aufhören und die

⁹⁹¹ *comm. in Mt. 13, 1.* Die Stelle bezieht sich auf Mt 17, 10-13, wo die Frage der Jünger „Warum sagen denn die Schriftgelehrten, dass Elija zuerst kommen muss?“ behandelt wird. Auch dieser Text ist griechisch überliefert (GCS 40, Origenes, 10, 172-175).

⁹⁹² In der griechischen Fassung lautet dieser Satz etwas anders; vgl. dazu die Einleitung und Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 262.

⁹⁹³ In der griechischen Vorlage steht hier *τέλεισις* – damit benutzt Origenes das gleiche Wort wie Anaximander und Aristoteles, wenn sie von der (ewigen) Welt sprechen; vgl. Vogt, Anm. zur Stelle. Origenes lehnt aber das

Welt dadurch ein Ende nehmen und aufgelöst werden. So sieht man es allerdings nicht in der heiligen Schrift, die sagt, dass am Ende der Welt eine Menge Sünder zurückbleiben. Das wird deutlich angezeigt durch das, was im Evangelium geschrieben steht: „Glaubst du aber, der Menschensohn wird, wenn er kommt, auf der Erde Glauben finden“ (Lk 18, 8)? „Wie es in den Tagen des Noach war, so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein“ (Mt 24, 37).

183. Und nachdem er vieles bezüglich der Schriften dargelegt hat, verdeutlicht er seine Meinung folgendermaßen⁹⁹⁴:

184. Für die, die dann sein werden, wird es eine Bestrafung geben, aber nicht durch Seelenwanderung. Denn es wird keinen Ort mehr zum Sündigen geben. Die Strafen werden von anderer Art sein. Denn die Wandlung der Körper bewirkt nicht die Bestrafung der Sünder, so dass man glauben könnte, es würden von außen keine Strafen auferlegt. Es gibt vielmehr eine (einzige⁹⁹⁵) Art der Bestrafung der Sünder, bei der sie die Strafe für die Vergehen erhalten, die sie in dieser Welt begangen haben.

Für die, die diese Sache sorgsam auf ihre Folge hin betrachten, ist es aber offensichtlich, dass diese einzelnen Grundsätze dem Lehrsatz von der Seelenwanderung widersprechen. Wenn die heidnischen Autoren dieser Meinung folgen wollen, zu der sie ausgehend von ihren Prinzipien gelangt sind, dann sagen sie damit auch, dass diese Welt zweifellos niemals enden kann.⁹⁹⁶ Deshalb ist es folgerichtig, dass die, die so denken, unseren Schriften nicht glauben, die ganz deutlich ein zukünftiges Ende der Welt verkünden, und nicht die Erklärungen oder die nicht dazu passenden oder nicht folgerichtigen Aussagen in diesen Schriften untersuchen, aus denen man nur beweisen kann, dass unseren Schriften zufolge die Welt ein zukünftiges Ende hat.

185. Zur selben Sache aus dem Buch zum Buch der Sprichwörter⁹⁹⁷:

endlose Weiterlaufen der Welt aus theologischen Gründen ab und versteht *γένησις* hier wohl, wie auch Rufin, im Sinne von Zeugung.

⁹⁹⁴ Im griechischen Text des Matthäuskommentars schließt die folgende Stelle direkt an das Schriftzitat aus Mt 24 in *apol.* 182 an (GCS 40, Origenes 10, 175f); zu den Unterschieden der Version vgl. die Einleitung. Die „verfälschende“ Überleitung soll möglicherweise die ausdrückliche Meinung des Origenes von den vorherigen Diskussionen abgrenzen; vgl. Amacker/Junod, Anm. zur Stelle.

⁹⁹⁵ Der Text ist möglicherweise fehlerhaft. Im griechischen Text heißt es: *εἰς ἑστὶ τρόπος κολάσεως τοῖς ἡμαρτηκόσιν* (GCS 40, Origenes 10, 175); diesen Sinn gibt die Übersetzung wider. Vgl. auch Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 263.

⁹⁹⁶ Zur Übersetzung vgl. Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 263. Die Lehre von der Ewigkeit der Welt ist einer der gravierenden Unterschiede zwischen christlicher und antik-paganer Weltansicht.

⁹⁹⁷ Origenes hat, neben sieben Homilien zu Spr, einen dreibändigen Kommentar und ein Buch zu bestimmten Fragen im Zusammenhang mit Spr verfasst, die verloren sind. Da hier nur vom „dem“ Buch die Rede ist, könnte der Text aus letzterem stammen.

186. *Es scheint mir aber, dass die Behauptung, die besagt, die Seelen wanderten⁹⁹⁸ aus Körpern in andere Körper, auch zu einigen gelangt ist, die offensichtlich an Christus glauben. Grund sind einige Stellen in den heiligen Schriften. Sie verstehen aber nicht, wie das Geschriebene zu verstehen ist. Denn sie achten nicht darauf, wie ein Mensch, ein Huhn, ein Pferd oder Maulesel entsteht.⁹⁹⁹ Sie sind zu dem Glauben gekommen, die menschliche Seele wandere in tierische Körper, so dass sie meinen, sie nehme mal den Körper eines Kriechtieres oder einer Schlange, mal den eines Pferdes oder eines anderen Tieres an. Es ist also für sie auch folgerichtig und notwendig zu sagen, dass der Teufel, der in der Schrift Löwe genannt wird (vgl. Ps 91, 13; 1 Petr 5, 8) den Körper eines Löwen benutzt oder das Fleisch eines Drachen, wenn er Drache genannt wird (vgl. Ps 104, 16). So kommt es, dass ihnen zufolge die Seelenwanderung auch die dämonischen Wesen betrifft, so dass manchmal ein Löwe oder Drache den Teufel als Seele hat.*

187. Und wenig später:

188. *Aber all diese zusätzlichen Erfindungen sind überflüssig. Denn es ist klar, dass eine Sündenstrafe vom Herrn vorherbestimmt worden ist – sowohl für die dämonischen Wesen als auch für das Menschengeschlecht. Der Herr deutet sie selbst an, wenn er sagt: „Geht ins ewige Feuer, das Gott dem Teufel und seinen Engeln bereitet hat“ (Mt 25, 41). Er zeigt, dass für die sündigen Menschen und den Teufel mit seinen Engeln dieselbe Art von Strafen vorbereitet ist – auch wenn bei gleicher Art der Strafe die Schwere der Strafe unterschiedlich ist. Der eine wird nämlich wegen der Menge seiner Sündern mehr und heftiger gequält, der andere aber, dessen Sünden leichter und geringer sind, weniger.*

⁹⁹⁸ Amacker/Junod haben hier mit guten Gründen *transformari* in *transferr* geändert; vgl. dies., *Commentaire philologique* 264.

⁹⁹⁹ Grundsätzlich wäre auch die Übersetzung: „...wie ein Mensch ein Huhn, ein Pferd oder Esel wird“ möglich. Doch ist hier wohl nicht solch eine Metamorphose gemeint, sondern es wird auf die Unterschiedlichkeit der Entstehung (aus Ei, Kreuzung etc.) angespielt; vgl. dazu Amacker/Junod, *Commentaire philologique* 264f und die Untersuchung.

Nachwort des Rufin zur Apologie des Märtyrers Pamphilus für Origenes

Über die Fälschung der Bücher des Origenes

1. Von dem, was wir im obenstehenden Buch nach der Apologie des heiligen Märtyrers Pamphilus, die er auf Griechisch für Origenes geschrieben hat, auf Lateinisch – so gut wir konnten und wie es die Sache erforderte – dargelegt haben, möchte ich, dass du dich an folgendes erinnerst, Macarius, „Mann nach den Vorstellungen Gottes“¹⁰⁰⁰: Du sollst wissen, dass diese Glaubensregel, die wir oben mit Hilfe seiner Bücher dargestellt haben, so ist, dass man sie annehmen und daran festhalten muss. Dass in all dem eine katholische Gesinnung zugrunde liegt, ist klar erwiesen.

Erkenne aber, dass in seinen Büchern trotzdem Dinge zu finden sind, die nicht nur anders im Vergleich dazu sind, sondern manchmal dem auch direkt widersprechen und manches, was die Regel der Wahrheit nicht erlaubt. Auch wir nehmen das weder an noch heißen wir es gut. Aber die zu uns durchgedrungene Meinung darüber, wie das gekommen ist, will ich vor dir und denen, die wissen wollen, was wahr ist, nicht verheimlicht sehen – da es doch einige¹⁰⁰¹ gibt, die, wenn sie die Wahrheit und das, was die Vernunft anzeigt, hören, zur Ruhe kommen und nicht aus Lust am Kritisieren lieber wollen, dass irgendetwas Beliebigeres wahr ist, als etwas, das ihnen die Grundlage zum Kritisieren nehmen kann.¹⁰⁰²

Ich glaube nie und nimmer, dass es irgendwie möglich ist, dass ein so gebildeter, so kluger Mann (was gewiss auch seine Ankläger zugeben können), ein Mann, der weder dumm noch unvernünftig gewesen ist, etwas geschrieben hat, was ihm selbst widerspricht oder seinen Aussagen widerstreitet. Oder selbst wenn wir irgendwie zugeben würden, dass so etwas hat geschehen können, weil vielleicht jemand sagt, er habe das, was er in früher Jugend geschrieben hat, als sein Ende nahte, vergessen und habe es später anders, als er früher einmal gedacht habe, wieder vorgebracht – was machen wir dann mit der Tatsache, dass sich manchmal an derselben Stelle und sozusagen fast im nächsten Kapitel ein Satz mit dem gegenteiligen Sinn eingefügt findet? Er konnte doch wohl nicht in ein und demselben Werk und Buch¹⁰⁰³ zuweilen, wie gesagt, im unmittelbar folgenden Kapitel sich selbst vergessen?

¹⁰⁰⁰ Zu dieser Bezeichnung vgl. die Anm. zum gleichen Ausdruck in *apol.* praef. 1.

¹⁰⁰¹ *Si qui tamen* mit Indikativ scheint hier kausalen Sinn zu haben.

¹⁰⁰² Zur Konstruktion: ... *id (sc. esse ita) quod* ... Die folgende Passage bis zum Ende von Kapitel 1 zitiert Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 15 (SCh 303, 140), teils wörtlich, teils fasst er sie paraphrasierend zusammen und fügt sie in seine polemische Argumentation gegen Rufin ein.

¹⁰⁰³ ... *in eodem opere eiusdem libri* ...: Polyptoton und Pleonasmus zur stärkeren Emphase.

Wenn zum Beispiel, wie er weiter oben gesagt hat, nirgendwo in der gesamten Schrift eine Stelle zu finden ist, wo der heilige Geist als geschaffen bezeichnet wird - würde er dann unmittelbar danach hinzufügen, der heilige Geist sei wie die übrigen Geschöpfe geschaffen worden? Oder noch einmal: Wer Vater und Sohn als wesensgleich bezeichnet, was die Griechen *ὁμοούσιος* nennen – könnte der in den unmittelbar folgenden Kapiteln sagen, der, von dem er kurz zuvor erklärt hatte, er sei von der Natur Gottes des Vaters selbst geboren, sei von anderem Wesen und geschaffen? Oder noch einmal bezüglich der Auferstehung des Fleisches: Wer so deutlich erklärt hat, die Natur des Fleisches sei mit dem Wort Gottes in den Himmel aufgefahren und dort den himmlischen Kräften erschienen und habe ihnen einen neuartigen bewundernswerten Anblick ihrer selbst geboten – wäre es möglich, dass er nun wieder sagte, sie könne nicht erlöst werden?¹⁰⁰⁴

Weil das also eigentlich nicht einmal jemandem passieren kann, der verwirrt oder geisteskrank ist, will ich, – so gut ich kann –, kurz erklären, was der Grund dafür ist.

2. Wie groß die Blindheit der Häretiker ist, wie ihnen nichts heilig, nichts wertvoll ist, ist leicht ersichtlich aus dem, was sie oft gewagt haben, sowie aus dem, dessen sie überführt sind. Denn wie ihr Vater, der Teufel, sich von Anfang an bemüht hat, die Worte Gottes zu verfälschen, in Unordnung zu bringen und den Keim seines Giftes hineinzulegen, so hat er auch seinen Nachfolgern das Erbe seiner Kunst überlassen. Vollends, als Gott zu Adam gesprochen hatte: „Von jedem Baum des Paradieses sollt ihr essen“ (Gen 2, 16) – in welcher großen Not hat er (sc. der Teufel) da, als er Eva täuschen wollte, durch Einfügung einer einzelnen Silbe¹⁰⁰⁵ die Freigiebigkeit Gottes, der erlaubt hatte, alles zu essen, verwandelt! Er sagte nämlich: „Warum hat er gesagt, dass ihr von jedem Baum des Paradieses nicht essen dürft“ (Gen 3, 1)? Indem er sich also beim Menschen darüber beklagte, dass das Gebot Gottes nur schwer zu erfüllen sei, konnte er umso leichter zur Übertretung des Gebots überreden. Diesem Beispiel ihres Vaters und dieser Kunst ihres Meisters folgen die Häretiker. Wo sie bei den alten, ehrwürdigen Autoren etwas fanden, wo die Herrlichkeit Gottes vollständig und glaubwürdig erörtert wurde, so dass aus ihrer Lektüre jeder Gläubige Nutzen und Unterweisung ziehen kann, unterließen sie es nicht, in deren Schriften den giftigen Keim ihrer Lehren einzufügen – sei es durch Einfügen dessen, was sie nicht gesagt hatten, sei es durch Ausstreichen dessen, was sie gesagt hatten. So wird unter dem Namen eines gelehrten und ehrwürdigen Mannes unter den kirchlichen Schriftstellern umso leichter eine häretische

¹⁰⁰⁴ Vgl. zu diesem Thema auch *apol.* 149 und zu den von Rufin korrigierten Widersprüchen die Untersuchung.

¹⁰⁰⁵ Damit meint Rufin die Einfügung des „nicht“.

Behauptung aufgestellt, weil der Eindruck erweckt wird, als hätten manche von den berühmten katholischen Männern so gedacht.

Dafür haben wir bei den griechischen kirchlichen Schriftstellern ganz deutliche Beweise. Und obwohl es unter den Alten sehr viele gibt, in deren Büchern man eine solche Verfälschung aufdecken kann, genügt es dennoch, Zeugnisse von einigen wenigen anzuführen, aus denen man recht leicht ersehen kann, was sogar mit den Büchern des Origenes geschehen ist.

3. Der Apostelschüler Clemens¹⁰⁰⁶, der nach den Aposteln Bischof und Märtyrer der römischen Kirche war, hat Bücher herausgegeben, die auf Griechisch Ἀναγνωρισμός, also *Recognitio* (sc. Wiedererkennung) heißen¹⁰⁰⁷. Während in den meisten Büchern durch die Person des Apostel Petrus eine sozusagen wahrhaft apostolische Lehre dargelegt wird, ist in manchen anderen ein Lehrsatz des Eunomius so eingefügt, dass man glaubt, er (sc. Petrus) diskutiere nichts anderes als Eunomius selbst und bekräftigt, dass der Sohn Gottes aus etwas nicht Existentem geschaffen sei.¹⁰⁰⁸ Dann wird auch die verfälschte Aussage eingefügt, dass die Natur des Teufels und der anderen Dämonen nicht der böse Wille und Vorsatz hervorgebracht habe, sondern eine eigene, besondere Art von Geschöpf¹⁰⁰⁹. In allen anderen Büchern dagegen hat er (sc. Clemens) gelehrt, dass alle vernunftbegabten Geschöpfe mit der Möglichkeit des freien Willens ausgestattet sind. Es sind auch einige andere Dinge in seine Bücher eingefügt, die die kirchliche Regel in keiner Weise akzeptiert. Ich frage: Was soll man darüber denken? Dass ein Mann in der apostolischen Nachfolge – fast selbst ein Apostel (denn er schreibt das, was die Apostel sagen), dem der Apostel Paulus ein (gutes) Zeugnis ausgestellt hat, indem er sagte: „... zusammen mit Clemens und meinen anderen Mitarbeitern, deren Namen im Buch des Lebens stehen“ (Phil 4, 3) – (dass der) schrieb, was den Büchern des Lebens widerspricht? Oder sollte man nicht besser das glauben, was wir oben gesagt haben, (nämlich) dass verdorbene Menschen zur Bestätigung ihrer Lehrsätze unter dem Namen heiliger Männer Dinge einfügen – als ob sie dadurch leichter zu glauben wären –, von

¹⁰⁰⁶ Gemeint ist Clemens von Rom, der für Origenes wie für Rufin mit dem in Phil 4, 3 genannten Mitarbeiter des Paulus identisch war; vgl. Hofmann, *Clemens*.

¹⁰⁰⁷ Rufin spricht hier von einer Fassung der sogenannten Pseudo-Clementinen. Die angenommene Grundschrift des Clemens-Romans und die pseudoclementinischen Homilien (beide wohl in der ersten Hälfte des 3. Jh. entstanden) wurden gegen Mitte des Jahrhunderts zu jener Schrift zusammengefasst, in der die „Wiedererkennungen“ (*recognitiones*) der Familienmitglieder des Clemens, die sich verloren haben, eine wesentliche Rolle spielen. Die Schrift ist nur in der Übersetzung Rufins erhalten; vgl. Hofmann, *Ps.-Clementinische Literatur* und Wehnert, *Abriss der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementinischen Romans*.

¹⁰⁰⁸ Tatsächlich ist in den *Recognitiones* die Arbeit eines „Homilisten“ zu erkennen, der (wohl nach Nizäa) seine Auffassungen von der Trinität in das Werk einfügt. Rufin hat diese ausgelassen; später wurden sie von einem anderen Übersetzer nachgetragen; vgl. Rehm, *Entstehung*, v.a. 158-160.

¹⁰⁰⁹ Statt *creaturae* überliefern die Handschriften F und C *naturae*, S hat *creaturarum*.

denen (in Wirklichkeit) zu glauben ist, dass jene sie weder gedacht noch geschrieben haben?

4. Auch ein anderer Clemens¹⁰¹⁰, alexandrinischer Presbyter und Lehrer in jener Kirche, hat in beinahe all seinen Büchern die Herrlichkeit und Ewigkeit der Dreifaltigkeit als eine und dieselbe bezeichnet. Dann aber finden wir bisweilen in seinen Büchern manche Kapitel, in denen er den Sohn Gottes ein Geschöpf nennt.¹⁰¹¹ Ist es etwa in Bezug auf einen so großen Mann glaubwürdig, der in jeder Hinsicht so katholisch und so gebildet war, dass er etwas denkt, was ihm selbst widerspricht, oder etwas Schriftliches hinterlässt, was von Gott, ich will nicht sagen zu glauben, sondern auch nur zu hören gottlos ist?

5. Auch der alexandrinische Bischof Dionysius¹⁰¹², ein überaus gebildeter Vertreter des kirchlichen Glaubens, verteidigt in den meisten Büchern die Einheit und Gleichheit der Dreifaltigkeit so sehr, dass es für alle Unkundigen (sogar) so aussieht, als denke er wie Sabellius. In seinen Büchern aber, die er gegen die Häresie des Sabellius geschrieben hat, finden sich solche Einfügungen, dass die Arianer es häufig wagen, sich mit Hilfe seiner Autorität zu verteidigen.¹⁰¹³ Deswegen fühlte sich auch der heilige Bischof Athanasius dazu veranlasst, eine Apologie zugunsten seiner Bücher zu schreiben, weil er sicher war, dass jener nicht (so) unterschiedlich denken und sich selbst widersprechend schreiben konnte. Er wusste vielmehr, dass dies von Leuten, die ihm übel wollten, eingefügt worden war.¹⁰¹⁴

6. Dies also denken wir, von der Logik der Sache selbst veranlasst, über die heiligen Männer und Lehrer der Kirche: Wir glauben nicht, dass diese Heiligen, die den rechten und kirchlichen Glauben in so vielen Büchern aufgebaut haben, in anderen Büchern ihnen selbst Widersprechendes gedacht haben.

¹⁰¹⁰ Gemeint ist nun Clemens von Alexandria; vgl. zu seiner Person Wyrwa, *Clemens*.

¹⁰¹¹ Das bezeugt Photios, *cod.* 109 (2, 79-81, Henry). Eine solche Aussage stellte für Clemens zu seiner Zeit noch kein Problem dar – zur Situation zur Zeit des Origenes vgl. Görgemanns, *Die „Schöpfung“ der „Weisheit“*. Zur Zeit des Rufin ist eine solche Aussage für einen orthodoxen Theologen endgültig nicht mehr möglich. Vgl. zum Ganzen auch Crouzel, *Pic* 281 mit Verweis auf Clemens, *q. d. s.* 12, 1 (GCS 17, Clemens Alexandrinus 3, 167), wo dieser den biblischen Ausdruck von der „neuen Schöpfung“ auf den Sohn bezieht.

¹⁰¹² Es handelt sich um Dionysius von Alexandria, der 247/48 - 264/65 Bischof der Stadt war. Zu seiner Rolle im Streit um Origenes vgl. die Untersuchung.

¹⁰¹³ Auf welche Schrift des Dionysius angespielt wird, ist nicht zu klären; evtl. ist die von Eusebius, *h. e.* 7, 26, 1 (GCS 9/2, Eusebius 2/2, 700) erwähnte Verteidigungsschrift gemeint. Tatsächlich berief sich die homoiische Partei später auf Dionysius, der in Abgrenzung von Sabellius den Unterschied von Vater und Sohn (und Geist) betont hatte und damit die Thesen der Arianer zu stützen schien; vgl. dazu auch Grillmeier, *Jesus der Christus* 283-290.

¹⁰¹⁴ Mit der Verteidigungsschrift des Athanasius von Alexandria für Dionysius, den die Arianer für sich in Anspruch nahmen, ist die Schrift *De sententia Dionysii* gemeint. Athanasius verteidigt hier die inzwischen missverständlichen Aussagen des Dionysius zur Trinität, behauptet aber nicht, hier seien Texte eingefügt. Vgl. Heil, *Athanasius* 72.

Bezüglich Origenes aber, bei dem sich genauso wie bei denen, von denen wir oben gesprochen haben, einige Widersprüchlichkeiten finden, soll es nicht ausreichen das zu denken, was bezüglich der vorweg bereits als katholisch beurteilten Männer gedacht wird und einsichtig ist. Und auch eine ähnliche Entschuldigung mit Hilfe eines analogen Falls soll nicht ausreichen, wenn wir nicht mit Hilfe der Schriften und Formulierungen von ihm, der dies auch selbst bedauerte und beklagte, einen Nachweis liefern könnten. Denn was er (noch) im Fleisch lebend, denkend und sehend erlitt bezüglich seiner Bücher, der Entstellung seiner Reden und Verfälschung der Ausgaben, lehrt deutlich der Brief, den er an einige Freunde in Alexandria schrieb: Durch ihn kann man erkennen, aus welchem Grund sich in seinen Schriften Widersprüche finden.

7. Über die Verfälschung und Entstellung seiner Schriften aus dem vierten Band der Briefe des Origenes [eines Briefs, der an einige enge Freunde in Alexandria geschrieben wurde]¹⁰¹⁵: *Einige von denen, die es lieben, ihre Nächsten zu beschuldigen, werfen uns und unserer Lehre Gottlosigkeit vor, die sie nie von uns gehört haben. Sie sollen selbst sehen: Sie wollen jenes Gebot nicht beachten, das sagt, dass „Lästerer das Reich Gottes nicht erben werden“ (1 Kor 6,10), wenn sie behaupten, ich sagte, dass der Vater der Bosheit und des Verderbens und derer, die aus dem Reich Gottes hinausgeworfen werden, das heißt der Teufel, gerettet werden könne. Das kann nicht einmal ein Geisteskranker oder offensichtlich Verrückter behaupten.*

Es scheint mir aber nicht verwunderlich zu sein, wenn meine Lehre von meinen Feinden genauso verfälscht und durch Verfälschung entstellt wird wie ein Brief des Apostels Paulus durch Fälschung entstellt worden ist. Einige haben nämlich unter dem Namen des Paulus einen Brief gefälscht, so dass sie die Thessalonicher verwirrten, als ob der Tag des Herrn gekommen sei, und sie auf Abwege brachten. Wegen dieses Briefes sagt er im zweiten Brief, den er an die Thessalonicher schrieb: „Wir bitten euch, Brüder, bei der Ankunft unseres Herrn Jesus Christus und unserer Vereinigung mit ihm: Lasst euch nicht so schnell aus der Fassung bringen und einen Schrecken einjagen, weder durch einen Geist, noch durch ein Wort oder durch einen Brief, der angeblich von uns stammt, als ob der Tag des Herrn gekommen sei. Niemand soll euch auf irgendeine Art und Weise verführen“ (2 Thess 2, 1-3). So etwas sehe ich nämlich auch auf uns zukommen.

¹⁰¹⁵ Der Brief gehört in den Zusammenhang der Angriffe auf Origenes nach dem Streitgespräch in Athen; vgl. die Untersuchung. Eusebius hat eine Sammlung der Briefe des Origenes angelegt (*h. e.* 6, 36, 3 [GCS 9/2, Eusebius 2/2, 590]); laut Hieronymus, *epist.* 33, 4 (CSEL 54, 257), bestand sie aus elf Bänden. Rufin könnte sie in Palästina eingesehen und den entsprechenden Abschnitt kopiert haben; vgl. Amacker/Junod, *Étude* 40 Anm. 2.

Denn als vor vielen Leuten bei uns eine Diskussion gehalten und niedergeschrieben worden war, bekam der Urheber der Häresie von Leuten, die mitgeschrieben hatten, einen Codex. Er fügte hinzu, was er wollte, strich, was er wollte, änderte nach Gutdünken, verbreitete es sozusagen in unserem Namen und zeigte stolz, was er selbst geschrieben hatte. Die darüber entrüsteten Brüder in Palästina¹⁰¹⁶ schickten zu mir nach Athen einen Mann, der von mir das authentische Exemplar erhielt. Das war von mir nicht einmal Korrektur gelesen oder verbessert worden, sondern es lag so vernachlässigt herum, dass man es kaum wiederfinden konnte.¹⁰¹⁷ Ich habe es trotzdem geschickt. Und Gott sei mein Zeuge, wenn ich folgendes sage: Als ich mit demjenigen zusammentraf, der das Buch gefälscht hatte, und ihn fragte, warum er das getan habe, gab er mir als Rechtfertigung zur Antwort: ‘Ich wollte die Darlegung schmuckvoller machen und reinigen!’ Schaut, mit was für einer Art Reinigung er unsere Darlegung gereinigt hat! Es war eine Reinigung von der Art, mit der Marcion¹⁰¹⁸ die Evangelien und den Apostel gereinigt hat, oder auch sein Nachfolger Apelles¹⁰¹⁹. Denn so wie jene die Wahrheit der Schrift verdrehten, so hat jener, um uns zu beschuldigen, Falsches hinzugefügt, nachdem er entfernt hatte, was in Wirklichkeit gesagt worden ist. Aber auch wenn diejenigen, die so etwas wagen, Häretiker sind und Unrecht tun, so werden doch auch die Gott zum Richter haben, die solchen Vorwürfen gegen uns Glauben schenken.

Das haben auch andere getan, die die Kirchen verwirren wollen. Nachdem mich ein Häretiker in Ephesus gesehen hatte, aber nicht mit mir zusammentreffen wollte und nie in meiner Gegenwart den Mund aufgemacht hatte, sondern es aus irgendeinem Grund vermieden hatte, schrieb er später unter meinem und seinem Namen eine Darlegung und schickte sie an seine Schüler. Ich weiß, dass sie bis zu denen in Rom gelangt ist, aber ich zweifle nicht, dass sie auch zu anderen an verschiedenen Orten gelangt ist. Auch in Antiochien spielte er mir übel mit, bevor ich dorthin kam, so dass die Erörterung, die er bei sich trug, auch zu einigen von uns gelangte. Als ich aber dort war, habe ich ihn vor vielen Leuten beschuldigt. Als er ohne jede Scham schamlos bei seinen falschen Behauptungen blieb, verlangte ich, dass das Buch vorgelegt werde und mein Stil von den Brüdern überprüft werde, die wissen, was ich zu erörtern und welche Lehre ich zu benutzen pflege. Als er es

¹⁰¹⁶ Gemeint sind die Bischöfe von Cäsarea und Jerusalem; vgl. die Untersuchung.

¹⁰¹⁷ Bei der öffentlichen Diskussion waren offenbar Tachygraphen zugegen, die alles mit stenografierten, ein Exemplar an Origenes gaben und ein weiteres an den Häretiker.

¹⁰¹⁸ Marcion „reinigete“ seine Bibel, die aus zehn Paulusbriefen und dem Lukasevangelium bestand, indem er alle ‚judaisierenden‘ Aussagen entfernte. Dabei wandte er die Methoden der antiken Textkritik an. Auch eine allegorisch-typologische Exegese des Alten Testaments lehnte Marcion ab, da es für ihn nur das Gesetz und den Schöpfergott in einer defizitären Welt bezeugt, nicht aber den Gott der reinen Güte des Evangeliums; vgl. auch König, *Marcion*.

¹⁰¹⁹ Auch Apelles betonte – trotz der Modifikationen in der Lehre des Marcion – in einer eigenen Schrift die Widersprüche im Alten Testament und musste entsprechend auch das Neue Testament selektiv lesen.

nicht wagte, das Buch vorzulegen, ist er von allen widerlegt und der Falschheit überführt worden. So sind die Brüder überzeugt¹⁰²⁰ worden, ihr Ohr nicht den Vorwürfen zu leihen.

Wenn mir jemand glauben will, so glaube er mir, der ich im Angesicht Gottes spreche, auch bezüglich der Dinge, die in meinen Briefen gefälscht und eingefügt sind. Wenn mir aber jemand nicht glaubt, sondern schlecht von mir reden will, fügt er mir (letztlich) keinen Schaden zu. Denn er wird dadurch zum falschen Zeugen bei Gott, indem er ein falsches Zeugnis gegen seinen Nächsten gibt oder denen, die es geben, glaubt.

8. Das, was er selbst (sc. Origenes) an Fälschungen und Veränderungen in seinen Büchern entdecken konnte, beklagt er noch zu Lebzeiten. Wir haben noch genau im Gedächtnis, dass wir auch in einem anderen Brief von ihm eine ähnliche Klage über die Fälschung seiner Bücher gelesen haben. Ein Exemplar dieses Briefes habe ich im Moment nicht, so dass ich auch dessen Zeugnis diesen Belegen zum Erweis der Wahrheit hinzufügen könnte. Ich denke aber, dass dies genügt um diejenigen zufrieden zu stellen, die nicht Streit- und schmähsüchtig hören, was gesagt wird, sondern mit Liebe zur Wahrheit.

Bei den alten Heiligen und den von vornherein als katholisch angesehenen Männern, die wir weiter oben erwähnt haben, wird durch die Beweiskraft der logischen Konsequenz des Sachverhalts und des richtigen Zusammenhangs gezeigt und bewiesen, dass, wenn sich in den Büchern etwas findet, was dem kirchlichen Glauben widerspricht, man besser meinen soll, es sei von Häretikern eingefügt als von ihnen selbst geschrieben worden. Da man bei Origenes nicht nur ein ähnliches Argument wie bei ihnen, sondern auch ein Zeugnis mit einer Klage aus seinen Schriften vorbringen kann, ist es, denke ich, nicht unsinnig, zu glauben, dass der Anschein, er schreibe wie ein Dummer oder Verrückter sich selbst widersprechend, trägt.

9. Für die Verwegenheit der Häretiker ist jener Sachverhalt das Beispiel mit der stärksten Glaubwürdigkeit – denn dieses Vergehen kann man leicht glauben –, dass sie ihre unreinen Hände nicht einmal von den allerheiligsten Worten des Evangeliums lassen konnten. Wenn jemand genau wissen will, wie sie die Apostelgeschichte und die Briefe beschmutzt und verdorben haben, wie sie sie überall befleckt haben, indem sie Profanes hinzugefügt und Heiliges entfernt haben, kann er das ausführlichst in den Büchern Tertullians, die er gegen Marcion geschrieben hat, erfahren.¹⁰²¹

¹⁰²⁰ *persuasum est, ut* (hier in der Bedeutung “überzeugen”, nicht “überreden”) steht klassisch gewöhnlich mit dem Acl.

¹⁰²¹ Wahrscheinlich ist das Werk *Adversus Marcionem* aus der Zeit um 207/208 n.Chr. gemeint, wo im 4. Buch der selektive Charakter von Marcions Evangelium kritisiert wird; vgl. Schulz-Flügel, *Tertullian* und Crouzel, *Pic*

Wird es also eine große Sache sein, wenn diejenigen die Schriften des Origenes geschändet haben, die es gewagt haben, die Worte des Erlösers, unseres Gottes, zu entstellen? Und die Verschiedenheit der Lehrsätze (um die es geht) dürfte gewiss für niemanden die Glaubwürdigkeit unserer Behauptung aufheben, (d.h.) dass diejenigen, die die Evangelien verdorben haben, zu einer Häresie gehörten, und das, was – wie wir gesagt haben – in die Bücher des Origenes eingefügt worden ist, zu einer anderen Häresie gehört. Wer diesbezüglich Zweifel hat, soll erkennen: In allen Heiligen ist der Geist Gottes. Der Apostel sagt: „Der Geist der Propheten ist den Propheten unterworfen“ (1 Kor 14, 32), und er sagt auch: „Alle wurden wir mit dem einen Geist getränkt“ (1 Kor 12, 13). So ist auch bei den Häretikern der Geist des Teufels ein einziger, der sie immer ein und dieselbe Bosheit lehrt.

10. Damit diejenigen Beispiele, die wir aus den Büchern griechischer Schriftsteller vorgetragen haben, nicht vielleicht irgendjemandem weniger glaubwürdig erscheinen, – obwohl derjenige ein griechischer Schriftsteller ist, für den wir uns zu rechtfertigen scheinen –, hast du dennoch, weil die Darstellung gewissermaßen ins Lateinische hinübergeglitten ist, gefordert, dass auch die Latein sprechenden Menschen entschädigt werden für die verleumderischen Übersetzungen, durch die sie verletzt wurden. Es wird wohl keinen Unmut erregen, wenn wir zeigen, dass so etwas auch mit lateinischen Schriftstellern geschehen ist, (nämlich) dass gegen heilige und überaus bewährte Männer durch die Fälschung ihrer Bücher ungeheure Verleumdungen in Umlauf kamen. Und damit nichts zur vollkommenen Glaubwürdigkeit fehlt, will ich noch einmal die Dinge anführen, die uns im Gedächtnis sind, so dass die Wahrheit des Zeugnisses niemandem verborgen bleibt.

11. Hilarius, Bischof von Poitiers, war ein Bekenner des katholischen Glaubens. Als dieser zur Berichtigung derer, die der Irrlehre von Rimini zugestimmt hatten, ein ausführliches Buch der Unterweisung geschrieben hatte, und als dieses Buch in die Hand der Feinde und Böswilligen kam – wie manche sagen durch einen korrupten Schreiber, andere dagegen erzählten durch einen anderen Umstand (aber welchen Unterschied macht das?) – als es also ohne sein Wissen in die Hand der Feinde fiel, ist es von ihnen, ohne dass der heilige Mann irgendetwas davon merkte, so verfälscht worden, dass seine Feinde später beim Konzil der Bischöfe begannen, ihn als Häretiker anzuklagen (und zwar) mit Hilfe der Textstellen, die sie

284. Zur Problematik der Verfälschung der Schrift im Allgemeinen vgl. Ehrmann, *The Orthodox Corruption of Scripture*.

– wie sie wussten – in seinem Buch gefälscht hatten. Und als er selbst sein Buch als glaubwürdiges Zeugnis für seine Verteidigung forderte, war das aus seinem Haus geholte Buch so, dass er es selbst nicht erkannte. Dennoch bewirkte es, dass er die Konzilsversammlung als Ausgeschlossener verlassen musste.¹⁰²² Weil ihm aber diese verbrecherische und unerhörte Sache zu Lebzeiten widerfahren war, als er noch im Leib war, konnte die verbrecherische Maschinerie gestoppt werden, nachdem die List erkannt und die Verschwörung aufgedeckt worden war. Die Heilung geschah durch Aussagen, Rechtfertigungen und alles, was Lebende für sich tun können. Denn die Toten müssen alles erdulden.

12. Das ganze Briefcorpus des heiligen Märtyrers Cyprian findet sich normalerweise in einem Codex.¹⁰²³ In dieses Corpus haben einige Häretiker, die gegen den heiligen Geist sündigen, das – so weit es die Wahrheit unseres Glaubens betrifft – anfechtbar geschriebene Buch des Tertullian „Über die Dreifaltigkeit“ eingefügt.¹⁰²⁴ Sie schrieben möglichst viele Exemplare von solchen Codices und sorgten dafür, dass das Werk in der ganzen Hauptstadt Konstantinopel zu sehr günstigem Preis verbreitet wurde, so dass sich die Menschen – angelockt durch den niedrigen Preis – die ungeahnten und verborgenen Täuschungen leichter aneigneten. Dadurch fanden die Häretiker Glauben für ihre Irrlehre, indem sie die Autorität eines solchen Mannes (sc. des Cyprian) aufboten. Trotzdem geschah es, dass einige von unseren katholischen Brüdern bei dieser Sache, die erst kürzlich geschehen ist, die Lügen aufdeckten, als sie das Verbrechen, das zugelassen worden war, bemerkten, und die Leute zum Teil, wenn sie es vermochten, aus den Schlingen dieses Irrtums zurückholten. Trotzdem sind viele auf ihrer Seite überzeugt, der heilige Märtyrer Cyprian habe den Glauben gehabt, der von Tertullian nicht richtig beschrieben worden ist.

¹⁰²² Mit dem Buch sind u.U. die ersten drei Bücher des Werkes *De trinitate* gemeint, die zunächst als separate Schrift verfasst worden waren und eine positive Darlegung der Lehre von Vater, Sohn und Geist enthalten. Bezüglich der Synode fragt Hieronymus jedoch in *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 156-158) ironisch, welche Versammlung gemeint sei – offensichtlich handelt es sich um eine Legende. Historisch festzustellen ist folgender Ablauf: Hilarius wurde 356 n.Chr. auf der Synode von Beziers als Antiarianer (und Hochverräter?) verurteilt und verbannt. Im Jahr 359 n.Chr. fand die arianische (homoiische) Synode von Rimini statt. Nach der Rückkehr aus dem Exil betrieb Hilarius die Exkommunikation der Exponenten von Rimini und wurde zum Vermittler origenischer Theologie an den Westen – so schöpft sein Psalmenkommentar vollständig aus Origenes. Vgl. zum Ganzen Durst, *Hilarius* und Brennecke, *Hilarius*.

¹⁰²³ Die Urform der Briefsammlung Cyprians (Bischof von Karthago 248/49-258) ist durch Auswahl und Umgruppierungen heute verloren; zur Person vgl. Hoffmann, *Cyprian*.

¹⁰²⁴ Die hier gemeinte Schrift stammt nicht von Tertullian, sondern von Novatian. Diesen Fehler hat bereits Hieronymus, *adv. Ruf.* 2, 19 (SCh 303, 158) aufgedeckt. Das sprachlich tatsächlich von Tertullian geprägte Werk formuliert eine wenig entwickelte Christologie und Pneumatologie und musste späteren Zeiten als anstößig erscheinen; vgl. Vogt, *Novatian*. Vgl. auch Crouzel, *Pic* 284.

13. Ich werde noch ein Beispiel einer solchen Sache hinzufügen, das zwar in die jüngere Vergangenheit gehört (aber alt genug ist für ein vollbrachtes Verbrechen) und das alle Geschichten der Alten übertrifft.

Als eine Beratung über die Aufnahme der Apollinaristen abgehalten wurde, beauftragte Bischof Damasus seinen Freund, einen Presbyter und sehr gebildeten Mann, eine Darlegung des kirchlichen Glaubens zu schreiben.¹⁰²⁵ Eben diese Darlegung sollten die Apollinaristen, wenn sie in Gemeinschaft mit der Kirche treten wollten, unterschreiben. Wie gewöhnlich erledigte er diese Aufgabe für ihn. Es erschien dem Verfasser in dieser Darlegung notwendig, dass in bezug auf die Menschwerdung des Herrn vom Mensch als Herr¹⁰²⁶ gesprochen werde. Die Apollinaristen fühlten sich durch diese Aussage angegriffen. Sie begannen, diese Aussage als Neuerung anzuklagen. Der Verfasser begann sich zu helfen und gestützt auf die Autorität der alten katholischen Schriftsteller diejenigen, die ihn angriffen, zu widerlegen. Da geschah es, dass er einem von denen, die die Aussage als Neuerung anklagten, zeigte, dass die fragliche Aussage in einem Buch des Bischofs Athanasius geschrieben stehe.¹⁰²⁷ Als ob er schon überzeugt sei, bat derjenige, dem dies nachgewiesen worden war, ihm den Codex zu geben, um damit auch die anderen Ahnungslosen und Gegner zufrieden zu stellen. Als er den Codex erhalten hatte, dachte er sich eine unerhörte Art von Fälschung aus. Die Stelle, an der diese Aussage geschrieben stand, radierte er aus und schrieb dieselbe Aussage, die er ausradiert hatte, wieder hin. Der zurückgegebene Codex wurde einfach angenommen. Die Streitfrage bezüglich dieser Aussage kommt wieder auf, zum Beweis wird der Codex hervorgeholt, man findet die fragliche Aussage, die in Form einer Korrektur im Codex steht. Damit ist die Glaubwürdigkeit dessen, der den Codex hervorgeholt hat, in Frage gestellt, weil diese Korrektur ein Zeichen für Veränderung und Falschheit des Codex zu sein scheint. Weil dies aber – um noch einmal dasselbe zu sagen – einem Lebenden, der bei Kräften war, angetan wurde, tat er sofort alles, um den begangenen verbrecherischen Betrug aufzudecken. Der Makel der Bosheit sollte nicht einem unschuldigen Mann anhängen, der nichts derartiges

¹⁰²⁵ Gemeint ist Hieronymus, der zwischen 382 und 384 n.Chr. vom römischen Bischof Damasus diese Aufgabe übernahm; vgl. Cavallera, *Saint Jérôme* 76f. Zu Damasus vgl. Weikmann, *Damasus*.

¹⁰²⁶ Bei dem Ausdruck *homo dominicus* (wörtlich: „Herrenmensch“; griechisch: *κυριακός ἄνθρωπος*) handelt es sich um einen christologischen Begriff, der die Besonderheit von Christi Menschsein bezeichnet. Von den Apollinaristen wurde er abgelehnt, weil das Wort Mensch, von Christus ausgesagt, für sie eine Leugnung der wesenhaften Einheit von Gottheit und Menschheit in ihm war. Vgl. dazu Grillmeier, *Ὁ ΚΥΡΙΑΚΟΣ ἈΝΘΡΩΠΙΟΣ*, bes. 52f.

¹⁰²⁷ Ob der Begriff tatsächlich von Athanasius verwandt wurde, ist umstritten. Lebon, *Saint Athanase*, versucht zu zeigen, dass er sich in der *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* findet; Tetz, *Markell von Ancyra* 241 Anm. 120, vermutet, dass es sich bei dem hier angesprochenen Werk um die pseudathanasische *Professio arriana et confessio catholica* handelt.

getan hatte, sondern er sollte auf den Urheber der Tat zurückfallen und seine Schande noch vergrößern.

14. Wenn also auch Origenes in seinem Brief mit eigenen Worten beklagt, dass er so etwas von den Häretikern und Böswilligen erlitten hat, und vielen anderen katholischen Männern, lebenden wie toten, so etwas zugestoßen ist, und nachgewiesenermaßen ähnliche Fälschungen in ihre Schriften eingefügt worden sind – wie starrsinnig muss man dann sein, wenn man im gleichen Fall nicht die gleiche Nachsicht zeigt, sondern bei den gleichen Vorfällen den einen die Ehre der Entschuldigung, den anderen aber die Schande der Anklage zukommen lässt? Viel eher muss an dieser Stelle die verborgene Wahrheit aufgedeckt werden. Denn es ist unmöglich, dass irgendein Mensch so ungerecht ist, dass er über eine gleichartige Sache nicht in gleicher Weise entscheidet. Aber weil die Urheber (sc. von Fälschungen) unter seinen Kritikern diejenigen sind, die in der Kirche lang und breit zu diskutieren pflegen oder sogar Bücher schreiben, die nur Origenes zum Gegenstand haben, oder die so reden und schreiben, dass die meisten ihre Entlehnungen (sc. aus Origenes) – die eigentlich, wenn sie dem Lehrer gegenüber nicht ungerecht wären, gar nicht verbrecherisch erscheinen würden – nicht erkennen, schrecken sie die einfachen Leute von seiner Lektüre ab.

15. Einer von denen, der meint, in allen Ländern und allen Sprachen schlecht über Origenes reden zu müssen, als ob er das Evangelium verkünden wollte, hat vor einer riesigen Menge von Brüdern behauptet, er habe 6000 Bücher von ihm gelesen.¹⁰²⁸ Wenn er sie, wie er zu sagen pflegt, las, um seine Fehler zu erkennen, hätten ihm zehn Bücher zum Erkennen genügen können, oder sicher zwanzig oder höchstens dreißig. Aber 6000 Bücher zu lesen, das bedeutet schon nicht mehr, dass man Irrtümer und Fehler erkennen will, sondern dass man fast sein ganzes Leben den Lehren und Studien seiner Werke widmet. Wie darf also so jemand mit Recht gehört werden, wenn er diejenigen beschuldigt, die zu ihrer Unterweisung zwar nur ganz wenig von ihm gelesen haben, doch unbeschadet ihrer Glaubensregel und ihrer Frömmigkeit?

16. Das soll genügen, um zu zeigen, wie über die Bücher des Origenes zu denken ist. Und ich denke, dass jeder, der eifrig die Wahrheit und nicht den Streit sucht, sich mit so einleuchtenden Argumenten leicht zufrieden geben kann. Wenn aber einer bei seiner

¹⁰²⁸ Spätestens hier ist Epiphanius von Salamis gemeint, der an anderer Stelle tatsächlich von 6.000 Büchern spricht, die er gelesen haben will. Hieronymus kommt in *adv. Ruf.* 2, 13 (SCh 303, 134f) auf diese Aussage zurück. Vgl. auch Murphy, *Rufinus* 89.

widerstreitenden Meinung bleibt – wir haben eine solche Regel nicht. Bei uns ist nämlich festgelegt, dass wir, wenn wir ihn lesen, prüfen, was wir lesen, und entsprechend der Mahnung des heiligen Apostels, das festhalten, was gut ist (vgl. 1 Thess 5, 21).

Wenn sich aber hier etwas findet, was nicht mit dem katholischen Glauben vereinbar ist, haben wir den Verdacht, dass es von den Häretikern eingefügt worden ist, und glauben, dass es seinem Denken genauso widerspricht wie unserem Glauben. Auch wenn wir uns in diesem Punkt täuschen sollten, denke ich, begeben wir uns durch einen solchen Irrtum nicht in Gefahr. Denn wir bleiben auch so mit Gottes Hilfe ohne Schaden, wenn wir vermeiden, was wir verdächtigt haben und missbilligen. So werden wir nicht zum Ankläger der Brüder bei Gott werden. Denn es heißt, es sei das ureigene Werk des Teufels, die Brüder anzuklagen. Deshalb hat der Teufel auch den Namen vom Anklagen (vgl. Offb 12, 10)¹⁰²⁹. Zugleich meiden wir die Aussage über die Lasterer, die jene vom Reich Gottes ausschließt, die so sind (vgl. 1 Kor 6, 10).

¹⁰²⁹ Das hebräische Wort Satan bedeutet im profanen Bereich zunächst „Widersacher“, dann auch „Ankläger“ (vgl. z.B. Ps 109, 6).

LITERATURVERZEICHNIS

Die Abkürzungen der antiken Werke sind vorgenommen nach G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961 und nach *Thesaurus Linguae Latinae (Index librorum, scriptorum, inscriptionum, ex quibus exempla adferuntur)*, Leipzig, 2. Aufl. 1990.

Die Abkürzungen der Reihen und Zeitschriften sind vorgenommen nach S. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis Theologie und Grenzgebiete (IATG)*, Berlin / New York 2. Aufl. 1992.

QUELLEN:

Anathemata synodis Constantinopolitani (Anath. syn. Const.)

Canones XV contra Origenem sive Origenistas (hrsg. von J. Straub = ACO 4/1), Berlin 1971, 248f.

Antipater von Bostra

Fragmenta (fr.)

Antipater Bostrensis, Fragmenta (PG 85), 1791-1796.

Athanasius

De decretis Nicaenae synodi (decr.)

Athanasius, Werke Bd. 2/1 (hrsg. von H.-G. Opitz), Berlin 1935, 1-45.

De sententia Dionysii (Dion.)

Athanasius, Werke Bd. 2/1 (hrsg. von H.-G. Opitz), Berlin 1935, 46-67.

Athanasius von Alexandria, De sententia Dionysii (eingel., übers. und komm. von U. Heil = PTS 52), Berlin 1999.

De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria (syn.)

Athanasius, Werke Bd. 2/1 (hrsg. von H.-G. Opitz), Berlin 1935, 231-278.

Orationes I et II contra Arianos (Ar.)

Athanasius, Werke Bd. 1/1 (vorb. von K. Metzler, revidiert und besorgt von K. Savvidis), Berlin 1998.

Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites

Athanasius, Werke Bd. 3/1 (hrsg. von H.G. Opitz), Berlin 1935.

Athenagoras

De resurrectione (res.)

Athenagoras, Legatio and De resurrectione (hrsg. und übers. von W.R. Schoedel), Oxford 1972, 88-149.

Augustinus

De libero arbitrio (lib. arb.)

Augustinus, De libero arbitrio libri III (hrsg. von W.M. Green = CSEL 74), Wien 1956.

De baptismo (bapt.)

Augustinus, De baptismo libri VII (hrsg. von M. Petschenig = CSEL 51), Wien/Leipzig 1908, 145-375.

Barsanuphius und Johannes

Responsiones (resp.)

Barsanuphe et Jean de Gaza, Correspondance 2, 2 Bde. (eingel., hrsg. und mit Anm. vers. von F. Neyt, P. de Angelis-Noah, L. Regnault = SCh 450. 451), Paris 2000-2001.

Clemens von Alexandria

Eclogae propheticae (ecl.)

Clemens von Alexandria, Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente (hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel = GCS 17, Clemens Alexandrinus 3), Berlin 2. Aufl. 1970, 135-155.

Excerpta ex Theodoto (exc.)

Clemens von Alexandria, Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente (hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel = GCS 17, Clemens Alexandrinus 3), Berlin 2. Aufl. 1970, 105-133.

Quis dives salvetur (q. d. s.)

Clemens von Alexandria, Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente (hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel = GCS 17, Clemens Alexandrinus 3), Berlin 2. Aufl. 1970, 159-191.

Stromata (str.)

Clemens von Alexandria, Stromata Buch 1-6 (hrsg. von O. Stählin / L. Früchtel = GCS 52, Clemens Alexandrinus 2), Berlin 3. Aufl. 1960.

Clemens von Alexandria, Stromata Buch 7 und 8. Excerpta ex Theodoto. Eclogae propheticae. Quis dives salvetur. Fragmente (hrsg. von O. Stählin, neu hrsg. von L. Früchtel = GCS 17, Clemens Alexandrinus 3), Berlin 2. Aufl. 1970, 3-102.

(Ps.-) Clemens von Rom

Recognitiones

Die Pseudoklementinen 2. Rekognitionen in Rufins Übersetzung (hrsg. von B. Rehm, 2. verbesserte Auflage von G. Strecker = GCS 51), Berlin 1954.

Collectio Casinensis

Concilium universale Ephesenum. Collectio Casinensis (hrsg. von E. Schwartz = ACO 1/4), Berlin 1925-1926.

Constitutiones apostolorum (Const. App.)

Les constitutions apostoliques (hrsg. und übers. von M. Metzger = SCh 320. 329. 336), Paris 1985-1987.

Cyprian von Karthago

Epistulae (ep.)

Caecillii Cypriani Epistulae (hrsg. von W. Hartel = CSEL 3/2), New York 1965 (Wien 1871).

Cyrill von Jerusalem

Catecheses (cat.)

Sancti Patris Nostri Cyrilli Hierosolymarum archiepiscopi opera quae supersunt omnia, 2 Bde. (hrsg. von W.C. Reischl / J. Rupp), Hildesheim 1967 (München 1848/1860), Bd. 1. Bd. 2, 1-343.

Cyrill von Skythopolis

Vita Cyriaci (v. Cyriac.)

Kyrillos von Skythopolis, Leben des Kyriakos (hrsg. von E. Schwartz = TU 49/2), Leipzig 1939, 222-235.

Vita Sabae (v. Sab.)

Kyrillos von Skythopolis, Leben des Sabas (hrsg. von E. Schwartz = TU 49/2), Leipzig 1939, 85-200.

De recta in Deum fide

Der Dialog des Adamantius (hrsg. von W.H. van de Bakhuyzen = GCS 4), Leipzig 1901.

Epistula ad Diognetum (Diogn.)

Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet (eingel., hrsg., übertr. und erl. von K. Wengst = Schriften des Urchristentums 2), Darmstadt 1984, 312-341.

Egeria

Itinerarium Egeriae (itin. Eger.)

Egeria, Itinerarium. Reisebericht (übers. und eingel. von G. Röwekamp = FC 20), Freiburg 2. Aufl. 2000.

Epiphanius

Ancoratus (anc.)

Epiphanius, Ancoratus. Panarion 1 (hrsg. von K. Holl = GCS 25, Epiphanius 1), Leipzig 1915, 1-150.

Panarion seu adversus LXXX haereses (haer.)

Epiphanius, Ancoratus. Panarion 1 (hrsg. von K. Holl = GCS 25, Epiphanius 1), Leipzig 1915, 151-464.

Epiphanius, Panarion 2 (hrsg. von K. Holl = GCS 31, Epiphanius 2), Leipzig 1922.

Epiphanius, Panarion 3 (hrsg. von K. Holl = GCS 37, Epiphanius 3), Leipzig 1933.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, 2 Bde. (übers. von F. Williams = Nag Hammadi and Manichaean Studies 36), Leiden 1987/1994.

Eusebius

Contra Marcellum (Marcell.)

Eusebius, Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie. Die Fragmente Marcells (hrsg. von E Klostermann / G.C. Hansen = GCS 14, Eusebius 4), Berlin, 1972, 1-58.

De martyribus Palaestinae (m. P.)

Eusèbe Pamphile, Les martyrs en Palestine (hrsg. und übers. von G. Bardy = SCH 55), Paris 1958, 121-174.

Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea (hrsg. und übers. von B. Violet = TU 14/41), Leipzig 1896. (Syr. Text und dt. Übers. der längeren Version)

De vita Constantini (v. C.)

Eusebius, Über das Leben des Kaisers Konstantin (hrsg. von F. Winkelmann = GCS 11/1, Eusebius 1/1), Berlin 1975.

Demonstratio evangelica (d. e.)

Eusebius, Die Demonstratio evangelica (hrsg. von I. Heikel = GCS 23, Eusebius 6), Leipzig 1913.

Historia ecclesiastica (h. e.)

Eusebius, Die Kirchengeschichte mit der lateinischen Übersetzung des Rufinus, 2 Bde. (hrsg. E. Schwartz/T. Mommsen = GCS 9/1-2, Eusebius 2/1-2), Leipzig 1903-1908.

Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte (hrsg. und eingel. von H. Kraft, übers. von Ph. Haeuser, durchges. von A. Gärtner), unveränd. Nachdruck der 3. Aufl., Darmstadt 1997.

Onomasticon (onomast.)

Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen (hrsg. von E. Klostermann = GCS 11/1, Eusebius 3/1), Nachdruck der 1. Aufl. Hildesheim 1966.

Praeparatio evangelica (p. e.)

Eusebius, Die Praeparatio evangelica, 2 Bde. (hrsg. von K. Mras = GCS 43/1-2, Eusebius 8/1-2), Berlin 1954.

Eustathius von Antiochien

De engastrimytho (engast.)

Eustathius Antiochenus, De engastrimytho, contra Origenem: Eustathius Antiochni opera quae supersunt omnia (hrsg. von J.H. Declerck = CCG 51), Turnhout 2002, 1-60.

Origene, La maga di Endor (hrsg. und übers. von M. Simonetti = Biblioteca Patristica 15), Florenz 1989.

Gennadius

De viris illustribus (vir. ill.)

Hieronymus und Gennadius, De viris illustribus (hrsg. von C. A. Bernoulli = SQS 11), Frankfurt 1968 (Freiburg/Leipzig 1895), 58-95.

Gregor von Nyssa

De hominis opificio (hom. opif.)

Gregorii episcopi Nysseni Opera (PG 44), 123-256.

Gregor der Wundertäter

In Origenem oratio panegyrica (pan. Or.)

Gregor der Wundertäter, Oratio prophanonica ac panegyrica in Origenem. Dankrede an Origenes (übers. von P. Guyot, eingel. von R. Klein = FC 24), Freiburg 1996

Hermas

Hirt des Hermas (mand.; vis.)

Papiasfragmente. Hirt des Hermas (eingel., hrsg., übers. und erl. von U. Kortner / M. Leutzsch = Schriften des Urchristentums 3), Darmstadt 1998.

Hieronymus

Commentarii in Ezechielem prophetam (in Ezech.)

Commentariorum in Hiezechelem libri XIV (hrsg. von F. Glorie = CCL 75), Turnhout 1964.

Commentarii in Matthaem (in Matth.)

Saint Jérôme, Commentaire sur saint Matthieu (hrsg. und übers. von É. Bonnard = SCh 242), Paris 1977.

Commentarii in epistulam Pauli ad Philemonem (in Philem.)

Commentariorum in epistulam ad Philemonem liber unus: Opera omnia (PL 26), 639-656.

Apologia adversus Rufinum (adv. Ruf.)

Saint Jérôme, Apologie contre Rufin (hrsg. und übers. von P. Lardet = SCh 303), Paris 1983.

Chronicon (chron.)

Hieronymus, Chronicon (hrsg. von R. Helm = GCS 47), Berlin 3. Aufl. 1984.

Contra Iohannem Hierosolymitanum episcopum (c. Ioh.)

Hieronymus, Contra Ioannem (hrsg. von J.-L. Feiertag = CCL 79 A), Turnhout 1999.

De viris illustribus (vir. ill.)

Hieronymus und Gennadius, De viris illustribus (hrsg. von C. A. Bernoulli = SQS 11), Frankfurt 1968 (Freiburg/Leipzig 1895), 1-57.

Epistulae (epist.)

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 1-70 (hrsg. von I. Hilberg = CSEL 54), Wien/Leipzig 1910.

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 71-120 (hrsg. von I. Hilberg = CSEL 55), Wien/Leipzig 1912.

Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae 121-154 (hrsg. von I. Hilberg = CSEL 56), Wien Leipzig 1918.

Irenäus

Adversus haereses (adv. haer.)

Irenäus, Adversus haereses. Gegen die Häresien (übers. und eingel. von N. Brox = FC 8/1-5), Freiburg 1993-2001.

Isidor von Sevilla

Origines sive etymologiae (orig.)

Isidorus, Etymologiarum sive Originum libri XX, 2 Bde. (hrsg. von W.M. Lindsay = SCBO), Oxford 1962 (1911).

Itinerarium Burdigalense (itin. Burdig.)

Itinerarium Burdigalense (hrsg. von P. Geyer / O. Cuntz) : Itineraria et alia Geographica (CCL 175), Turnhout 1965, 35-90.

Josephus Flavius

Antiquitates Iudaicae (ant.)

Antiquitatum Iudaicorum libri XX, 4 Bde. (hrsg. von B. Niese = Flavii Iosephi opera 1-4), Berlin 1955.

Bellum Judaicum (bell.)

De bello Judaico. Der Jüdische Krieg, 3 Bde. (hrsg. von O. Michel / O. Bauernfeind), Darmstadt 1959-1969.

Justin

Dialogus cum Tryphone Iudaeo (dial.)

Justin, Dialogus : Die ältesten Apologeten (hrsg. von E.J. Goodspeed), Göttingen 1984 (1914), 90-265.

Justinian

Epistula ad Menam (ep. ad Menam)

Collectio Sabbaitica (hrsg. E. Schwartz = ACO 3), Berlin 1940, 189-214.

Laktanz

Divinarum institutionum (inst. div.)

Lactance, Institutions divines (hrsg. und übers. von P. Monat = SCh 326. 337. 377. 204. 205), Paris 1973-1992.

Marcell von Ancyra

Fragmenta (fr.)

Eusebius, Werke. Gegen Marcell, Über die kirchliche Theologie, Die Fragmente Marcells (hrsg. von E. Klostermann / G.C. Hansen = GCS 14, Eusebius 4), Berlin 1972, 183-215.

Marcell von Ancyra. Die Fragmente. Der Brief an Julius von Rom (hrsg., übers. und komm. von M. Vinzent = SVigChr 39), Leiden 1997.

Methodius

De cibis

Methodius, De cibis (hrsg. von G.N. Bonwetsch = GCS 27), Leipzig 1917, 425-447.

De resurrectione mortuorum (res.)

Methodius, De resurrectione (hrsg. von G.N. Bonwetsch = GCS 27), Leipzig 1917, 217-424.

Symposion seu convivium virginum (symp.)

Methodius, Symposium (hrsg. von G.N. Bonwetsch = GCS 27), Leipzig 1917, 1-141.

Origenes

Homiliae in Numeros (hom. in Num.)

Origenes, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung, Zweiter Teil. Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices (hrsg. von W.A. Baehrens = GCS 30, Origenes 7), Leipzig 1921, 4-285.

Homiliae in Samuelem (hom. in Sam.)

Origène, Homélie sur Samuel (hrsg., eingel. und übers. von P. und M.-Th. Nautin = SC 328), Paris 1986.

Homiliae in Isaiam (hom. in Is.)

Origenes, Homilien zu Samuel 1, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung (hrsg. von W.A. Baehrens = GCS 33 Origenes 8), Leipzig 1925, 61-241.

Homiliae in Ieremiam (hom. in Ier.)

Origenes, Jeremiahomilien, Klageliederkommentar, Erklärung der Samuel- und Königsbücher (hrsg. von E. Klostermann = GCS 6, Origenes 3), Leipzig 1901, 1-194

Die griechisch erhaltenen Jeremiahomilien (übers. von E. Schadel = BGL 10), Stuttgart 1980.

Homiliae in Ezechielem (hom. in Ezech.)

Origenes, Homilien zu Samuel 1, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzung (hrsg. von W.A. Baehrens = GCS 33, Origenes 8), Leipzig 1925, 318-454.

Commentarii in Matthaem (comm. in Mt.)

Origenes, Matthäuserklärung 1. Die griechisch erhaltenen Tomoi (unter Mitwirkung von E. Benz hrsg. von E. Klostermann = GCS 40, Origenes 10), Leipzig 1935.

Origenes, Matthäuserklärung 3. Fragmente und Indices (unter Mitwirkung von E. Benz hrsg. von E. Klostermann = GCS 41, Origenes 12), Leipzig 1941.

Origenes, Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus, 2 Bde. (übers. von H.J. Vogt = BGL 18. 30), Stuttgart 1983. 1990.

Commentariorum series in Matthaem (comm. ser. in Mt.)

Origenes, Matthäuserklärung 2. Die lateinische Übersetzung der Commentariorum series (hrsg. von E. Klostermann = GCS 38, Origenes 11), Leipzig 1933.

Commentarii in Ioannem (comm. in Io.)

Origenes, Der Johanneskommentar (hrsg. von E. Preuschen (GCS 10, Origenes 4), Leipzig 1903.

Commentarii in epistulam ad Romanos (comm. in Rom.)

Origenes, Commentarii in epistulam ad Romanos. Römerbriefkommentar (übers. u. eingel. von Th. Heither OSB = FC 2/1-6), Freiburg 1990-1999.

De principiis (princ.)

Origenes, Vier Bücher Von den Prinzipien, hrsg., übers., mit Anm. vers. von H. Görgemanns / H. Karpp (TzF 24), 3. Aufl. Darmstadt 1992

De martyrio (mart.)

Origenes, Die Schrift vom Martyrium. Buch 1-4 gegen Celsus (hrsg. von P. Koetschau = GCS 2, Origenes 1), Leipzig 1899, 1-47.

Origenes, Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium (übers. von E. Früchtel = BGL 5), Stuttgart 1974, 81-137.

Dialogus cum Heraclide (dial.)

Entretien d'Origène avec Héraclide (hrsg. und übers. von J. Scherer = SCh 67), Paris 1960.

Origenes, Das Gespräch mit Herakleides und dessen Bischofskollegen über Vater, Sohn und Seele. Die Aufforderung zum Martyrium (übers. von E. Früchtel = BGL 5), Stuttgart 1974, 27-80.

Philocalia seu ecloga de operibus Origenis (philoc.)

Origène, Philocalie 1-20 (hrsg. und übers. von M. Harl = SCh 302), Paris 1983.

Origène, Philocalie 21-27 (hrsg. und übers. von É. Junod = SCh 226), Paris 1976.

Contra Celsum (Cels.)

Origenes, Die Schrift vom Martyrium. Buch 1-4 gegen Celsus (hrsg. von P. Koetschau = GCS 2, Origenes 1), Leipzig 1899, 49-374.

Origenes, Buch 5-8 gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (hrsg. von P. Koetschau = GCS 3, Origenes 2). Leipzig 1899, 1-293.

De oratione (or.)

Origenes, Buch 5-8 gegen Celsus. Die Schrift vom Gebet (hrsg. von P. Koetschau = GCS 3, Origenes 2). Leipzig 1899, 295-304.

Palladius

Historia Lausiaca (h. Laus.)

Palladio, La storia Lausiaca (eingel. von Chr. Mohrmann, hrsg. von G.J.M. Bartelink und übers. von M. Barchiesi), 1974.

Pamphilus von Cäsarea

Apologia Origenis (apol.)

Pamhile/Eusèbe de Césarée, Apologie pour Origène, Bd. 1 (hrsg., übers. und mit Anm. vers. von R. Amacker / E. Junod = SCh 464), Paris 2002.

Pamhile/Eusèbe de Césarée, Apologie pour Origène, Bd. 2 (Étude, Commentaire philologique von R. Amacker/E. Junod = SCh 465), Paris 2002.

Paul von Samosata

Fragmenta (fr.)

Riedmatten, H. de, Les Actes du procès du Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle (Paradosis 6), Fribourg 1952, 135-158.

Photius

Bibliothecae codices (cod.)

Photius, Bibliothèque 1-7 (hrsg. von R. Henry), Paris 1959-1974.

Interrogationes decem cum totidem responsionibus

Interrogationes decem cum totidem responsionibus (PG 104), 1219-1232.

Prokop von Gaza

Commentarii seu catenae in Genesim (Gen.)

Procopii Gazaei commentarii in Genesim (PG 87/1), 21-512.

Quintilian

Institutio oratoria (Inst.)

Institutionis oratoriae libri XII / Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, 2 Bde. (hrsg. und übers. von H. Rahn = TzF 2), Darmstadt 2. Aufl. 1988.

Rufinus von Aquileia

Apologia ad Anastasium papam (apol. ad Anast.)

Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum : Tyranni Rufini Opera (hrsg. von M. Simonetti = CCL 20), Turnhout 1961, 25-28.

Apologia adversus Hieronymum (apol. adv. Hier.)

Rufinus, Apologia (Contra Hieronymum) : Tyranni Rufini Opera (hrsg. von M. Simonetti = CCL 20), Turnhout 1961, 37-123.

De adulteratione librorum Origenis (adult.)

Rufinus Aquileiensis, De adulteratione librorum Origenis (hrsg. von A. dell'Era = Collana di Filiologia classica 1) L'Aquila-Rom 1983.

Tyranni Rufini De adulteratione librorum Origenis : Tyranni Rufini Opera (hrsg. von M. Simonetti = CCL 20), Turnhout 1961, 7-17.

Rufin d'Aquilée, Sur la falsification des livres d'Origène (hrsg., übers. und mit Anm. versehen von R. Amacker/E. Junod = SCh 464), Paris 2002, 281-323.

Schenute von Atripe

Contra Origenistas

Shenute, Contra Origenistas (hrsg. und übers. von T. Orlandi), Rom 1985.

Socrates Scholasticus

Historia ecclesiastica (h. e.)

Sokrates, Kirchengeschichte (hrsg. von G.C. Hansen = GCS.NF 1), Berlin 1995.

Sozomenos

Historia ecclesiastica (h. e.)

Sozomenus, Kirchengeschichte (hrsg. von J. Bidez / G.C. Hansen = GCS 50), Berlin 1960.

Sozomenos, Historia ecclesiastica. Kirchengeschichte (übers. und eingel. von G.C. Hansen = FC 73/1-4), Turnhout 2004.

Synesius von Cyrene

Epistulae (epist.)

Synesii Cyrenensis Epistolae (hrsg. von Antonius Garzya), Rom 1979.

Tertullian

Adversus Marcionem (adv. Marc.)

Tertullianus, Adversus Marcionem (hrsg. von A. Kroymann) : Tertulliani Opera 1 (CCL 1), Turnhout 1954, 437-726.

Adversus Valentinianos (adv. Val.)

Adversus Valentinianos (hrsg. von E. Kroymann) : Tertulliani Opera 2 (CCL 2), Turnhout 1954, 751-778.

De anima (anim.)

Tertullianus, De anima (hrsg. von J.H. Waszink) : Tertulliani Opera 2 (CCL 2), Turnhout 1954, 779-870.

De carne Christi (carn.)

Tertullianus, De carne Christi, (hrsg. von A. Kroymann) : Tertulliani Opera 2 (CCL 2), Turnhout 1954, 871-997.

Tertullien, La chair du Christ, 2 Bde. (hrsg. und übers. von J.-P. Mahé = SCh 216/217), Paris 1975.

De praescriptione haereticorum (praescr.)

Tertullianus, De praescriptione haereticorum. Vom prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker (übers. und eingel. von D. Schleyer = FC 42), Turnhout 2002.

Ps.-Tertullian

Adversus omnes haereses (haer.)

Tertullianus, Adversus omnes haereses (hrsg. von A. Kroymann) : Tertulliani Opera 2 (CCL 2), Turnhout 1954, 1399-1410.

Theodoret von Cyrus

Quaestiones in Genesim (qu. in Gen.)

Theodoreti Episcopi Cyrensis Quaestiones in Genesim (PG 80), 76-226.

SEKUNDÄRLITERATUR:

Adamik, Tamás, Saint Jérôme, Apologie contre Rufin I, 18: Origène et le mensonge : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 1213-1218.

Aland, Barbara, Marcion/Marcioniten : TRE 22, 89-101.

Amacker, René / Junod, Eric, L'art d'entrer en matière dans une littérature de controverse: les premières pages de l'apologie pour Origène de Pamphile : J.-D. Dubois; B. Roussel (Hrsg.), *Entrer en matière*, Paris 1998, 37-51. dies., Étude : Pamphile/Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène*, Bd. 2 (SCh 465), Paris 2002, 7-188. dies., Commentaire philologique : Pamphile/Eusèbe de Césarée, *Apologie pour Origène*, Bd. 2 (SCh 465), Paris 2002, 205-281.

Balthasar, Hans Urs von, *Origenes: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1938.

Bardy, Gustave, Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène : RB 34 (1925) 217-252.

ders., Menschen werden Christen, Freiburg 1988.

ders., Origène et la magie : RSR 18 (1928) 126-142

ders., Pamphile de Césarée : DThC 11/2, 1839-1841.

ders., *Paul de Samosate. Étude historique* (SSL, Études et documents 4), Louvain 1929.

ders., *Recherches sur l'histoire du texte et des versions latines du De principiis d'Origène*, Paris 1923.

Bauer, Walter, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 6. Aufl. Berlin / New York 1988.

ders., *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, 2. Aufl. 1964

Beatrice, P.F., Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen 3,21 : U. Bianchi (Hrsg.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Rom 1985, 433-482.

Bendinelli, G., *Il Commentario a Matteo di Origene. L'ambito della metodologia scolastica dell'antichità*, Rom 1997.

Benjamins, H.S., *Eingeordnete Freiheit*, Leiden 1994.

ders., Methodius von Olympos, Über die Auferstehung. Gegen Origenes und gegen Porphyrius? : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 91-98.

Bianchi, Ugo, Origen's Treatment of the Soul and the Debate over Metempsychosis : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 270-281.

Bienert, Wolfgang, Der Streit um Origenes. Zur Frage nach den Hintergründen seiner Vertreibung aus Alexandria und den Folgen für die Einheit der Kirche : F. von Lilienfeld / A.M. Ritter (Hrsg.), *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit*, Bamberg 1989, 93-106.

ders., Die älteste Apologie für Origenes? Zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Photius, *cod.* 117 und der Apologie des Pamphilus : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 123-127.

ders., *Dionysius von Alexandria. Zur Frage des Origenismus im 3. Jahrhundert*, Berlin / New York 1978.

ders., Neue Fragmente des Dionysius und des Petrus von Alexandria aus Cod. Vatop. 236 : Kl. 5 (1973) 308-314.

ders., Zur Entstehung des Antiorigenismus im 3./4. Jh. : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 829-842.

Bietenhard, H., Caesarea, *Origenes und die Juden*, Stuttgart 1974.

Böhm, T., Pierius : LACL 3. Aufl., 581f.

de Boor, C., Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius in bisher unbekanntem Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidites : TU 5/2 (1889) 165-184.

Bostock, D.G., Quality and Corporeity in Origen : *Origeniana Secunda*, hrsg. H. Crouzel / A. Quacquarelli, Rom 1980, 323-337.

- Bousset, W., *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915.
- Bracht, Katharina, *Vollkommenheit und Vollendung. Zur Anthropologie des Methodius von Olympus* (STAC 2), Tübingen 1999.
- Brennecke, Hans-Christoph, *Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.*, Berlin 1984.
- Brox, Norbert, Der einfache Glaube und die Theologie. Zur altkirchlichen Geschichte eines Dauerproblems : Kairos 14 (1972), 161-187.
ders., Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung : Conc(D) 29 (1993) 427-430.
ders., „Doketismus“. Eine Problemanzeige : ZKG 95 (1984) 301-314.
ders., *Falsche Verfasserangaben* (SBS 79), Stuttgart 1975.
ders., Spiritualität und Orthodoxie : *Pietas* (FS B. Kötting = JAC.E 8), 1980, 140-154
- Bruns, Peter, Seth : LACL 3. Aufl. 635.
- Bunge, Gabriel, Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos : VigChr 40 (1986) 24-54.
- Cadiou, René, La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes : RevSR 16 (1936) 474-483.
ders., *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle*, Paris 1935.
- Carlini, A., *Rufino d'Aquileia, traduttore e revisore critico del De principiis di Origene*, Udine 1975.
- Castagno Monaci, Adele, La idea della preesistenza delle anime e l'esegesi di Rm 9,9-21 : *Origeniana Secunda*, hrsg. H. Crouzel / A. Quacquarelli, Rom 1980, 69-78.
dies., *Origene predicatore e il suo pubblico*, Milano 1987.
- Cavallo, G., Scuola, scriptorium, biblioteca a Cesarea : ders. (Hrsg.), *Le biblioteche nel mondo antico e medievale*, Rom 1988, 65-78
- Cavallera, F.J., *Saint Jérôme. Sa vie et son oeuvre*, 2 Bde., Paris 1922.
- Chadwick, Henry, *Alexandrian Christianity*, London 1954.
ders., Origen, Celsus, and the Resurrection of the Body : HThR 41 (1948) 83-102.
- Chavoutier, L., Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du *Tractatus contra Origenem de visione Isaiae* : VigChr 14 (1960) 9-14.
- Clark, Elizabeth A., Elite Networks and Heresy Accusations. Towards a Social Description of the Origenist Controversy : Semeia 56 (1992) 79-117.
dies., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992.
- Cocchini, Francesca, Dalla regula fidei riflessioni origeniane sullo Spirito Santo : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 593-604.
- Courth, Franz, *Trinität. In der Schrift und Patristik* (HDG 2, 1 a), Freiburg 1988.
- Crouzel, Henri, A letter from Origen „To friends in Alexandria“ : OCA 195 (1973) 135-150.
ders., Jérôme traducteur du Peri Archon d'Origène : Y.-M. Duval (Hrsg.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient*, Paris 1988, 153-161.
ders., L'école d'Origène à Césarée : BLE 71 (1970) 15-27.
ders., L'Hadès et la Gehenne selon Origène : Gr. 59 (1978) 293-309.
ders., La doctrine origénienne du corps réssuscité : BLE 81 (1980) 175-200. 241-266.
ders., Le Christ Sauveur selon Origène : StMiss 30 (1981) 53-87.
ders., Les condamnations subies par Origène et sa doctrine : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 311-315.

Les critiques adressées par Méthode d'Olympe et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité : Gr. 53 (1972) 669-716.

ders., *Les fins dernières selon Origène*, Hampshire 1990.

ders., Les personnes de la Trinité sont-elles de puissance inégale selon Origène, *Peri Archon* 1,3,5-8? : Gr. 57 (1976) 109-125.

ders., *Origène*, Paris 1985.

ders., Origène et l'origénisme: le condanne di Origene : Aug. 26 (1986) 295-303.

ders., Panfilo de Cesarea : DPAC 2, 2598f.

ders., Pic de la Mirandole et Origène : BLE 65 (1965) 81-106. 174-194 ; BLE 66 (1965) 272-288.

ders., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Theol[P]), Paris 1956.

Daley, Brian, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* (HDG 4, 7 a), Freiburg 1986.

Danielou, Jean, *Origène*, Paris 1948.

Dechow, Jon F., *Dogma and Mysticism in Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (PatMS 13), Macon 1988.

ders., Origen and Corporeality: The case of Methodius „On the Resurrection“ : *Origeniana Quinta*, hrsg. R.J. Daly, Oxford 1993, 509-518.

ders., Origen's „heresy“: From Eustathius to Epiphanius : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 405-409.

ders., The heresy Charges against Origen : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 112-122.

Dell'Era, A., I termini greci nell'Apologeticus Pamphili pro Origene Rufino interprete : BCI 4 (1983) 72-76.

ders., A., *Le citazioni dal De Principiis di Origene nell'Apologeticum Pamphili pro Origene interprete* (CFCI 2), L'Aquila-Rom 1984.

Diekamp, F.R., *Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. und das fünfte allgemeine Concil*, Münster 2. Aufl. 1989.

Dillon, J., Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories : ders., *The Golden Chain* (CStS 333), London 1990, Nr. 21.

Dodds, Eric R., *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst*, Frankfurt 1985.

Dölger, F.J., Der Flammentod des Märtyrers Pamphilus in Caesarea Maritima : AuC 1 (1929) 243-253.

Dorival, G., Origène a-t-il enseigné la transmigratio des ames dans les corps d'animaux (A propos de PArch I, 8, 4) : *Origeniana Secunda*, hrsg. H. Crouzel / A. Quacquarelli, Rom 1980, 11-32.

ders., Origène et la resurrection de la chair : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 291-321.

Dormeyer, Detlev / Galindo, Florencio, *Die Apostelgeschichte. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart 2003.

Downey, G., Caesarea and the Christian Church : J. Fritsch (Hrsg.), *The joint expedition to Caesarea Maritima I. Studies in the history of Caesarea Maritima*, Missoula 1975, 23-42.

Drecoll, Volker H., Der Begriff Hypostasis bei Origenes: Bemerkungen zum Johanneskommentar II, 10 : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 479-488.

Durst, M., Hilarius von Poitiers : LACL 3. Aufl. 333-336.

Duval, Y.-M., Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem: de l'arianisme à la origénisme : RHE 65 (1970) 353-374.

Eckart, M., *Das Verständnis von 1 Kor 15,23-28 bei Origenes*, Augsburg 1966.

Ehrhardt, A., Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem : RQ 5 (1891) 217-265. 329-331. 383; 6 (1892) 339-365.

Ehrmann, B.D., *The Orthodox Corruption of Scripture : the Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Oxford 1993.

van der Eijk, P., Origenes' Verteidigung des freien Willens in *De oratione* 6,1-2 : VigChr 42 (1988) 339-351.

Elliger, Wilfried, Kaisareia II (in Palästina) : RAC 19, 1026-1057.

van Esbroeck, Michel, Col 2,11 „Dans la circoncision de Christ“ : J. Ries (Hrsg.), *Gnosticisme et monde hellénistique* (PIOL 27), Louvain 1982, 229-235.

Feige, G., Marcell von Ancyra : LACL 3. Aufl. 481f.

Fiedrowicz, M., Apologie : LACL 3. Aufl. 50f.
ders., *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn 2000.

Fischer, Joseph A., Die alexandrinischen Synoden gegen Origenes : OS 28 (1979) 3-16.

Fitschen, K., Evagrius Ponticus : LACL 3. Aufl. 255-257.

Fraser, P.M., *Ptolemaic Alexandria*, 3 Bde., Oxford 1972.

Fredouille, Jean-Claude, L'apologétique chrétienne antique: naissance d'un genre littéraire : REAug 38 (1992) 219-234.

Frend, W.H.C., Montanismus : TRE 23, 271-279.

Fuhrer, Therese, Eustathius von Antiochien : LACL 3. Aufl. 249f.

Geerlings, Wilhelm, Ins Bergwerk verurteilt – die *damnatio ad metalla* : Der Anschnitt 35 (1983) 130-136.

Gögler, Rolf, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

Goehring, J.E., Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christianity : Journal of Early Christian Studies 5 (1997) 61-84.

Görgemanns, Heinrich, Die „Schöpfung“ der „Weisheit“ bei Origenes : TU 92 (1966) 194-209.

Gounelle, R., „Il a placé sa tente dans la soleil“ (Ps. 18 [19], 5c [6a]) chez le écrivains ecclésiastiques des cinq premiers siècles : *Le Psautier chez les Pères* (CBiPa 4), Strasbourg 1993, 197-220.

Graumann, Thomas, Origenes – ein Kirchenvater ? Zum Umgang mit dem origenischen Erbe im frühen 4. Jahrhundert : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 877-888.

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Bd. 1, Freiburg 2. Aufl. 1982.
ders., 'Ο ΚΥΡΙΑΚΟΣ ἘΝΘΡΩΠΙΟΣ. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Väterzeit : Tr. 38 (1977) 1-63.

Grimm, Günter, *Alexandria. Die erste Königsstadt der hellenistischen Welt*, Mainz 1998.

Guillaumont, Antoine, Evagrius : TRE 10, 565-570.
ders., *Les „Kephalaia Gnostica“ d'Evagre le Pontique et l'Histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens* (PatSor 5), Paris 1962.

Guyot, P. / Klein, R., *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Bd. 1: Die Christen im heidnischen Staat*. Übersetzung der Texte von P. Guyot; Auswahl und Kommentar von R. Klein (TzF 60), Darmstadt 1993.
Hamm, Ulrich, Dionysius von Alexandria : LACL 3. Aufl. 201-203.

- Hammerstaedt, J., Der trinitarische Gebrauch des Hypostasisbegriffs bei Origenes : JAC 34 (1991) 12-20.
ders., Hypostasis : RAC 16, 986-1035.
- Hammond, C.P., The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia : JThS 28 (1977) 372-429.
- Hanig, R., Artemon/Artemas : LACL 3. Aufl. 65
- Hanson, R.P.C., *Allegory and Event*, London 1959
ders., Did Origen apply the word Homoiouios to the Son? : J. Fontaine / Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Epektasis* (FS J. Danielou), Paris 1972, 293-303.
ders., The Influence of Origen on the Arian Controversy : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 410-423.
- Harl, M., La préexistence des ames dans l'oeuvre d'Origène : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 238-258.
ders., *Origène et la fonction révélatrice du verbe incarné* (PatSor 2), Paris 1958.
- Harnack, Adolf von, Die Hypotyposen des Theognost: TU 9/3 (1903) 73-92.
ders., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 4. Aufl. 1924.
ders., *Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 1*, Leipzig 1893.
ders., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Darmstadt 1985 (Leipzig 2. Aufl. 1924).
- Heil, U., Athanasius von Alexandria : LACL 3. Aufl. 69-76.
- Heine, E., In Search of Origen's Commentary on Philemon : HThR 93 (2000) 117-133.
- Heisey, Nancy R., *Origen, the Egyptian. A literary and historical background in Origen's writings on martyrdom*, Nairobi 2000.
- Hennessey, L.R., A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporeality : *Origeniana Quinta*, hrsg. R. Daly, Oxford 1993, 373-380.
- Heyer, Friedrich, *Kirchengeschichte des Heiligen Landes*, Stuttgart 1984.
- Hoheisel, K., Das frühe Christentum und die Seelenwanderung : JAC 27/28 (1984/1985) 24-46.
- Holum, K., Hohlfelder, R., Bull, R., Raban, A., *King Herod's Dream: Caesarea on the Sea*, New York 1988.
- Holl, K. / Jülicher, A., Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streits : Holl, K., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. 2, Tübingen 1928, 310-350.
- Hollerich, Michael J., Origen's Exegetical Heritage in the Early Fourth Century: the Evidence of Eusebius : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 542-548.
- Hoffmann, Andreas, Cyprian von Karthago : LACL 3. Aufl. 169-174.
- Hofmann, J., Clemens von Rom : LACL 3. Aufl. 154f.
ders., Ps.-Clementinische Literatur : LACL 3. Aufl. 155-157.
- Höffner, Richard,, Theognostus : LACL 3. Aufl. 689.
- Hoppe, H., Rufin als Übersetzer : *Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi*, Mailand 1937, 133-150.
- Horn, Hans-Jürgen, Die „Hölle“ als Krankheit der Seele in einer Deutung des Origenes : JAC 11/12 (1968/69) 55-64.
ders., Fieber : RAC 7, 877-909.
- Hornschuh, Manfred, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule : ZKG 71 (1960) 1-25.193-214.
Ivanka, Endre von, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964.

Jacob, Christian, Bibliothèque, livre, texte. Formes de l'érudition alexandrine : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 13-22.

Jacobsen, Anders Christian L., Origen on the Human Body : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 649-656.

Jakab, Attila, Alexandrie et sa communauté chrétienne à l'époque d'Origène : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 93-104.

Jonas, Hans, *Gnosis und spätantiker Geist*, Bd. 2/1, Göttingen 1954.

Joosen, J.C. / Waszink, J.H., Allegorese : RAC 1, 283-293.

Junod, Eric, Basile de Césarée et Grégoire de Nazianze sont-ils les compilateurs de la Philocalie d'Origène ? : Aug. 27 (1988) (= FS Jean Gribomont), 349-360.

ders., Controverses autour de l'héritage origénien aux deux extrémités du IV^e siècle Pamphile et Rufin : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 215-223.

ders., L'Apologie pour Origène et la naissance de l'origénisme : StPatr 26, Leuven 1993, 267-286.

ders., L'Apologie pour Origène par Pamphile et Eusèbe: critique des principales hypothèses de P. Nautin et perspectives nouvelles : *Origeniana Quinta*, hrsg. R. Daly, Oxford 1993, 519-527.

ders., L'auteur de l'Apologie pour Origène traduite par Rufin. Les témoignages contradictoires de Rufin et de Jerome a propos de Pamphile et d'Eusèbe : A. Dupleix (Hrsg.), *Recherches et Tradition* (FS H. Cruzel), Paris 1992, 165-179.

ders., Origène et la tradition alexandrine vus par Photius dans sa Bibliothèque : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 1089-1102.

ders., Origène vu par Pamphile dans lettre-preface de l'apologie : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 128-135.

ders., Un traité meconnu sur les faux littéraires dans l'antiquité chrétienne: Sur la falsification des ouvrages d'Origène de Rufin d'Aquilée : ETR 72 (1997) 235-241.

Kästli, J.-D., Valentinisme italien et valentinisme oriental: leurs divergences à propos de la nature du corps de Jésus : B. Layton (Hrsg.), *The Rediscovery of Gnosticism, Bd. 1: The School of Valentinus*, Leiden 1980, 391-403.

Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950.

Keel, Othmar / Kuchler, Max, *Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 2: Der Süden*, Zürich u.a. 1982

Kelly, J.N.D., *Early Christian Doctrines*, London 1958.

Kettler, F.H., *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes* (BZNW 31), Berlin 1966.

Kimelman, Reuven, Rabbi Yohanan and Origen on the Song of the Songs: A third-century Jewish-Christian Debate : HThR 73 (1980) 567-595.

Kind, Hans Dieter, Antike Kupfergewinnung zwischen Rotem und Totem Meer : ZDPV 81 (1965) 56-73.

Knauber, A., Das Anliegen der Schule des Origenes zu Cäsarea : MThZ 19 (1968) 182-203.

König, Hildegard, Marcion von Sinope : LACL 3. Aufl. 483-485.

Kohlbacher, Michael M., Vom Enkel des Origenes zum Vater der Chalcedongegner. Einleitungsfragen zum Lehrbekenntnis des Johannes von Jerusalem: *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 656-672.

Krämer, H.J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1967.

Kretschmar, Georg, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (BHTh 21), Tübingen 1956.

- Lange, N. de, *Origen and the Jews : Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine* (UCOP 25), Cambridge 1976.
- Lapin, Hayim, Jewish and Christian Academies in Roman Palestine: Some Preliminary Observations : A. Raban; K.G. Holum (Hrsg.) *Caesarea Maritima*, Leiden 1996, 496-512.
- Lardet, P., *L'Apologie de Jérôme contre Rufin*, Leiden 1993.
- Le Boulluec, A., Controverses au sujet de la doctrine d'Origène sur l'ame du Christ : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 223-237.
ders., *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe-IIIe siècle. Bd. 2: Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris 1985.
- Lebreton, J., *Histoire du dogme de la Trinité*, Bd. 2, Paris 1928.
- Ledegang, Fred, Anthropomorphites and Origenists in Egypt at the End of the Fourth Century : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 375-379.
- Levine, Lee I., *Caesarea under Roman Rule*, Leiden 1975.
ders., R. Abbahu of Caesarea : J. Neusner (Hrsg.), *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults* (FS S.M. Smith), Leiden 1975, 4, 56-76.
- Liébaert, Jacques, *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)* (HDG 3,1 a), Freiburg 1965.
- Lieberman, S., The Martyrs of Caesarea : *AIPh* 7 (1939/40) 395-446.
- Liebeschuetz, Wolfgang, *Hochschulen* : *RAC* 15, 858-911.
- Lies, Lothar, *Origenes' „Peri archon“ . Eine undogmatische Dogmatik*, Darmstadt 1992.
ders., Zum derzeitigen Stand der Origenesforschung : *ZKTh* 115 (1993) 37-62. 145-171.
- Löhr, W.A., Epiphanius von Salamis : *LACL* 3. Aufl. 226-228.
ders., Paul von Samosata : *LACL* 3. Aufl 558f.
- Logan, Alastair H.B., Marcellus of Ancyra on Origen and Arianism : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert; U. Kühneweg, Leuven 1999, 159-163.
- Lorenz, R., *Arius Judaizans?*, Göttingen 1980.
- Louth, Andrew, The Collectio Sabbaitica and Sixth-Century Origenism : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 1167-1176.
- Maritano, Mario, Argomenti “filosofici” di Origene contro la metempsychosi : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 503-536.
ders., Girolamo e l'accusa della metempsychosi contro Origene : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 261-292.
ders., L'argomentazione scritturistica di Origene contro i sostenitori della metempsychosi : *Origeniana Sexta*, hrsg. G. Dorival / A. Le Boulluec, Leuven 1995, 251-276.
- Marschies, Christoph, Apelles : *LACL* 3. Aufl. 44.
ders., Valentinianische Gnosis in Alexandria und Ägypten : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 331-346.
ders., Valentinus : *LACL* 3. Aufl. 710f.
ders., *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992. (KG I K 258)

- Marti, Heinrich, *Übersetzer der Augustinzeit: Interpretation von Selbstzeugnissen* (STA 15), München 1974.
- Martin, Annick, Aux origines de l'Alexandrie chrétienne : Topographie, liturgie, institutions : *Origeniana Octava*, hrsg. L. Perrone, Leuven 2003, 105-120.
- McDonnell, Kilian, Does Origen have a Trinitarian Doctrine of the Holy Spirit : Gr. 75 (1994) 5-35.
- McGuckin, J., Caesarea Maritima as Origen Knew It : *Origeniana Quinta*, hrsg. R. Daly, Oxford 1993, 3-25.
- Mees, M., Paulus, Origenes und Methodius über die Auferstehung der Toten : Aug. 26 (1986) 103-113.
- Merkelbach, Reinhold, *Isis regina – Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt*, Stuttgart 1995.
- Müller, Caspar Detlef Gustav, Alexandria : TRE 2, 248-261.
- Müller, U.B., *Die Menschwerdung des Gottessohnes. Frühchristliche Inkarnationsvorstellungen und die Anfänge des Dokerismus*, Stuttgart 1990.
- Murphy, Francis X., *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.
- Nautin, Pierre, La lettre de Théophile d'Alexandrie à l'Église de Jérusalem et le reponse de Jean de Jérusalem : RHE 69 (1974) 365-394.
ders., *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961.
ders., *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977.
- Neuschäfer, Contra Origenem de visione Isaiae : LACL 3. Aufl. 164f.
- Normann, *Teilhabe – ein Schlüsselwort der Vätertheologie* (MBTh 42), Münster 1978.
- O'Cleireigh, P., Origen's Consistency : An Issue in the Quarrel between Rufinus and Jerome : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 225-231.
- Opelt, I., *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973.
- Orbe, A., *Cristologia gnostica*, Madrid 1976.
- Osborn, Eric, The Apologist Origen and the Fourth Century. From Theodicy to Christology : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 51-59.
- Pace, N., *Ricerche sulla traduzione di Rufino del "De principiis" di Origene* (PFLFM 83), Florenz 1990.
- Patrides, C.A., The Salvation of Satan : JHI 28 (1967) 467-478.
- Patterson, L.G., *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty, Human Freedom and Life in Christ*, Washington 1997.
ders., Methodius on Origen in „De creatis“ : *Origeniana Quinta*, hrsg. R. Daly, Oxford 1993, 497-508.
ders., Methodius, Origen and the Arian Dispute : StPatr 18, Oxford / New York 1982, 912-923.
ders., *The Anti-Origenist Theology of Methodius of Olympus*, New York 1958.
ders., Who are the Opponents in Methodius' *De resurrectione* : StPatr 19, Leuven 1992, 497-508.
- Pauli, Judith / Schmidt, Christiane, Methodius von Olympus : LACL 3. Aufl. 502f.
- Perrone, Lorenzo, Der formale Aspekt der origenischen Argumentation in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 119-134.
ders., *La chiesa di Palestina*, Brescia 1980.

Prestige, G.L., *God in Patristic Thought*, London 1952.

Prinzivalli, Emanuela, Aspetti esegetico-doctrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologica : ASE 12 (1995) 279-325.

dies., Per un'indagine sull'esegesi del pensiero origeniano nel IV secolo : ASE 11 (1994) 433-460.

dies., The Controversy about Origen before Epiphanius : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 195-213.

Quispel, G., The Original Doctrine of Valentine : VigChr 1 (1947) 43-73.

Radford, L.B., *Three Teachers of Alexandria. Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge 1908.

Ratzinger, Josef, Emanation : RAC 4, 1219-1228.

Rehm, B., Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften : ZNW 37 (1938) 77-184.

Resch, A., *Agrapha. Außerkanonische Schriftfragmente*, Darmstadt 1967 (Leipzig 2. Aufl. 1906).

Reymond, A., Apologie pour Origène : un état de la question : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 136-145.

Richard, M., Le Florilège du Cod. Vatopedi 236 sur le corruptible et l'incorruptible : Muséon 86 (1973) 267-269.

Ricken, F., Nikaia als Krise des altchristlichen Platonismus : ThPh 44 (1969) 321-341.

Riedinger, Utto, *Die hl. Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie von Origenes bis Johannes von Damaskus*, Innsbruck 1956.

Riedlinger, H., Generationismus und Traduzianismus : HWP 3, 272f.

ders., Kreatianismus : HWPh 4, 1193f.

Riedmatten, H. de, *Les Actes du procès du Paul de Samosate. Étude sur la christologie du IIIe au IVe siècle* (Par. 6), Fribourg 1952.

Riggi, C., Origene e origenisti secondo Epifanio (*haer.* 64) : Aug. 26 (1986) 115-142.

Rius-Camps, J., Origenes y Marcion : *Origeniana*, hrsg. H. Crouzel u.a., Bari 1975, 297-312.

Röwekamp, Georg, Antijudaistische Dialoge : LACL 3. Aufl. 41f.

ders., Johannes II. von Jerusalem : LACL 3. Aufl. 391.

ders., Leontius von Byzanz : LACL 3. Aufl. 450f.

ders., Pamphilus von Jerusalem : LACL 3. Aufl. 543f.

Rubenson, Samuel, Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the Fourth Century : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 319-337.

Rubin, Zeev, The See of Caesarea in Conflict with Jerusalem from Nicaea (325) to Chalcedon (451) : A. Raban / K.G. Holum (Hrsg.) *Caesarea Maritima*, Leiden 1996, 559-574.

Runia, David T., Caesarea Maritima and the Survival of Hellenistic-Jewish Literature : A. Raban / K.G. Holum (Hrsg.) *Caesarea Maritima*, Leiden 1996, 476-495.

Sample, Robert L., *The Messiah as Prophet: The Christology of Paul of Samosata*, Northwestern University 1977.

- Schär, Max, *Das Nachleben des Origenes im Zeitalter des Humanismus* (BBGW 140), Basel 1979.
- Schemmel, F., Die Schule von Berytos: PhWS 43 (1923) 236-240.
- Schneemelcher, Epiphanius : RAC 5, 909-927.
- Schneider, Katharina, *Studien zur Entfaltung der altkirchlichen Theologie der Auferstehung* (Haereditas 14), Bonn 1999.
- Scholten, Clemens, Die alexandrinische Katechetenschule : JAC 38 (1995) 16-37.
- Schrage, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 15,1-16,24)* (EKK 7/4), Düsseldorf 2001.
- Schubart, W., Alexandria : RAC 1, 271-283.
- Schulz-Flügel, E., Tertullian : LACL 3. Aufl. 668-672.
- Scott, A., Opposition and Concession. Origen's Relationship to Valentinianism : *Origeniana Quinta*, hrsg. R. Daly, Oxford 1993, 79-84.
- Seibt, K., *Die Theologie des Marcell von Ancyra*, Berlin 1994.
- Sfameni Gasparro, Giulia, Aspetti della controversia origeniana: le traduzioni latine del *Peri Archon* : Aug. 26 (1986) 191-205.
 ders., Il problema delle citazioni del *Peri Archon* nella Lettera a Mena di Giustiniano : *Origeniana Quarta*, hrsg. L. Lies, Innsbruck 1987, 54-76.
- Sgherri, Giuseppe, *Chiesa e Sinagoga nelle opere di Origene* (VP 13), Mailand 1982
- Simonetti, Manlio, Eusebio e Origene. Per una storia dell'Origenismo : Aug. 26 (1986) 323-334.
 ders., Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene : ders., *Studi sulla Christologia del II e III secolo* (SEAug 44), Roma 1993, 299-337.
 ders., *L'attività letteraria di Rufino negli anni della controversia origeniana: Storia de esegesi in Rufino di Concordia*, Udine 1992, 89-107.
 ders., La controversia origeniana: caratteri e significato: Aug. 26 (1986) 7-31.
 ders., L'origini dell'arianesimo : RSLR 7 (1971) 317-330.
 ders., *Studi sull'Arianismo*, Rom 1965.
- Solignac, A., Pamphile de Césarée : DSp 12 (1984) 150-154.
- Speyer, Wolfgang, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, München 1971.
- Stemberger, G., *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius*, München 1987.
- Strecker, G., Ebioniten : RAC 4, 487-500.
- Strobel, A., *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121), Berlin 1977.
- Strutwolf, Holger, Der Origenismus des Euseb von Caesarea : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 141-147.
 ders., *Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Cäsarea*, Göttingen 1999.
 ders., *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993.
- Studer, Basil, A propos des traductions d'Origène par Jérôme et Rufine : VetChr 5 (1968) 137-155.
 ders., La résurrection de Jésus d'après le „Peri archon“ d'Origène : ders., *Dominus Salvator*, Rom 1992, 213-250.
 ders., Zur Frage der dogmatischen Terminologie in der lateinischen Übersetzung von Origenes' *De Principiis* : J. Fontaine / Ch. Kannengiesser (Hrsg.), *Epektasis* (FS J. Danielou), Paris 1972, 403-414.
 Trigg, Joseph W., Eustathius' of Antioch's Attack on Origen : JR 75 (1995) 219-238
 ders., *The Bible and Philosophy*, London 1985.

Tsirpanlis, C.N., The Origenistic Controversy in the Historians of the Fourth, Fifth and Sixth Centuries : Aug. 26 (1986) 177-183.

Vinzent, Marcell von Ancyra : LACL 3. Aufl. 481f.

Vitores, A., *Identidad entre el cuerpo muerto y resuscitado en Origenes según el De resurrectione de Metodio de Olimpio*, Jerusalem 1981.

Vivian, T., *St Peter of Alexandria: Bishop and Martyr* (Studies in Antiquity and Christianity 3), Philadelphia 1988.

Vogt, Hermann-Josef, Novatian : LACL 3. Aufl. 522-524.

ders., Origenes : LACL 3. Aufl. 528-536.

ders., Das Kirchenverständnis des Origenes (BoBKG 4), Köln/Wien 1974.

ders., Der Häretikervorwurf des Hieronymus an Theodoret und Origenes : ders., *Origenes als Exeget* (hrsg. W. Geerlings), Paderborn 1999, 265-276.

ders., Ein Geist sein (1 Kor 6,17b) in der Christologie des Origenes : TThZ 93 (1984) 251-265.

ders., Warum wurde Origenes zum Häretiker erklärt? : ders., *Origenes als Exeget* (hrsg. W. Geerlings), Paderborn 1999, 241-263.

ders., Wie Origenes in seinem Matthäuskommentar Fragen offen lässt : *Origeniana Secunda*, hrsg. H. Crouzel / A. Quacquarelli, Rom 1980, 191-198.

Völker, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

Wagner, M., *Rufinus the Translator*, Washington 1945.

Wallraff, Martin, *Der Kirchenhistoriker Sokrates*, Göttingen 1997.

ders., Die Ruhe nach dem Sturm. Origenes im fünften Jahrhundert im Osten: *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 647-653.

Watson, G., Souls and Bodies in Origen's *Peri Archon* : IThQ 55 (1989) 173-192.

Wehnert, J., Abriss der Entstehungsgeschichte des Pseudoklementinischen Romans : Apocrypha 3 (1992) 211-235.

Weiß, Hans-Friedrich, Judentum in Alexandria : TRE 2, 262-264.

ders., Zur Frage der historischen Voraussetzungen der Begegnung von Antike und Christentum : Klio 43-45 (1965) 307-328.

Williams, Rowan, *Arius. Heresy and Tradition*, London 1987.

ders., Damna haereditas: Pamphilus' Apology and the Reputation of Origen : Chr. Brennecke u.a. (Hrsg.), *Logos* (FS L. Abramowski), Berlin / New York 1993, 151-169.

ders., Origen: Between Orthodoxy and Heresy : *Origeniana Septima*, hrsg. W.A. Bienert / U. Kühneweg, Leuven 1999, 4-14.

(deutsch: ders., Origenes – ein Kirchenvater zwischen Orthodoxie und Häresie : ZAC 2 (1998) 49-64.)

ders., Origen on the soul of Christ : *Origeniana Tertia*, hrsg. R. Hanson / H. Crouzel, Rom 1985, 131-137.

ders., Origenes/Origenismus : TRE 25, 397-420.

Winkelmann, F., Einige Bemerkungen zu den Aussagen des Rufinus von Aquileia und des Hieronymus über ihre Übersetzungstheorie und -methode : *Kyriakon* (FS J. Quasten), Münster 1970, Bd. 2, 532-547.

ders., *Euseb von Kaisareia. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991.

Wyrwa, D., Clemens von Alexandria : LACL 3. Aufl. 152-154.