

ORIGENES' WELTEN
FRÜHCHRISTLICHE KOSMOLOGIE IM SPANNUNGSFELD
ZWISCHEN PLATONISMUS UND HEILSGESCHICHTE*

Die ewige Wiederkehr

“Ich bin der Lehrer der ewigen Wiederkunft. Das ist: ich lehre, daß alle Dinge ewig wiederkehren und ihr selber mit –, und daß ihr schon unzählige Male dagewesen seid und alle Dinge mit euch; ich lehre, dass es ein großes langes ungeheures Jahr des Werdens giebt, das, wenn es abgelaufen, ausgelaufen ist, gleich einer Sanduhr immer wieder umgedreht wird: so daß alle diese Jahre sich selber gleich sind, im Kleinsten und im Größten”.¹

Wer nach der Lehre vom kosmischen Kreislauf fragt, nach der ewigen Wiederkehr – oder, wie ihr jüngster Prophet sagt, den wir eben gehört haben, der ewigen *Wiederkunft* – muss sich tief hinab tasten in den Brunnen der Vergangenheit. Uns heutigen, die wir in anderen Dimensionen – des Raums, der Zeit, der Materie, der Naturgesetze – zu denken gelernt haben, mag sie vorkommen wie ein Märchen aus uralten Zeiten.

Und doch liegt auf der Hand, warum sie den Alten so verlockend erschien. Wo kaum Veränderung spürbar wird in den großen Lebenszusammenhängen, wo der Atem der Geschichte gemächlich geht, wo der Kreislauf der Jahreszeiten und der Natur insgesamt noch sinnfällig erfahren wird, wo schließlich – dies war wohl der springende Punkt – der Blick ins Firmament das unveränderliche (d. h., den damaligen Augen unveränderliche) Räderwerk der Gestirne vorführt, die in festen Rhythmen – Tag, Monat, Jahr – allesamt an ihren Platz zurückkehren, war es nur ein kleiner Schritt zu dem Gedanken, die Welt als Ganze sei

* Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der vor einigen Jahren in Göttingen und Berlin gehalten wurde. Für die Publikation wurde er leicht erweitert und mit einigen wenigen Anmerkungen versehen; der Vortragscharakter blieb erhalten. Mein Dank gilt Frau Prof. Dr. Charlotte Köckert (Erlangen) für ihre kritische Durchsicht dieser Seiten.

¹ Colli 1991, 509.

einem solchen Rhythmus unterworfen, der Anfang und Ende unlöslich miteinander verknüpft und in steter Folge ein Gleiches wiederkehren lässt.

Wir begegnen dieser Lehre – *ex oriente lux* – zuerst im Osten, im Hinduismus und Buddhismus. Ahnungsweise greifen wir sie im ägyptischen Uroboros, jener gigantischen Schlange, die den Kosmos umwunden hält und mit ihrem Maul den eigenen Schwanz packt – Symbol für das unauflöbliche Ineinander von Anfang und Ende im Urgrund der Dinge.²

Physikalisch durchdacht und theoretisch ausformuliert finden wir sie bei den Vorsokratikern: in Vorstufen bei Anaximander und Heraklit, als grandiosen Wurf bei Empedokles, der eine quasi gesetzmäßige, natürliche Abfolge von Weltläuften beschreibt. In seinem *Politikos* erhebt Platon diese Idee auf eine höhere Stufe. Er postuliert einen ewigen kosmischen Zyklus von Untergang und Wiederkehr, im permanenten Wechselspiel zwischen göttlicher Macht und autonomer Welt.³ – Dass solche Vorstellungen weit über die Philosophie hinaus salonfähig werden, lehrt schon ein Blick in Vergils 4. Ekloge.

Bei dem klassischen Modell, dem zufolge sich die Grundstruktur des Kosmos stetig erneuert, bleibt diese Vorstellung freilich nicht stehen. In ihrer radikalen Ausprägung lehrt sie die Ewige Wiederkehr des immer Selben, ein anfangs- wie endloses *perpetuum mobile*, in dem auf jeden Weltenuntergang stets derselbe, bis ins letzte Stäubchen identische Kosmos folgt. So mutmaßen pythagoreische Stimmen, vor allem aber die frühe Stoa – mit einem gewagten Argument: Da Gott den Kosmos von 'Anfang' an vollkommen gestaltet hat, gibt es keinen Grund, warum er an einem künftigen Kosmos auch nur ein Härchen ändern sollte – unerschütterlich stellt er die beste aller Welten immer wieder her, Schneeflocke für Schneeflocke, Sommersprosse für Sommersprosse.

Die schwindelerregenden Konsequenzen dieses Modells malt der Peripatetiker Eudem seinen Studenten mit ironischem Augenzwinkern aus (frg. 88): "Wenn ihr glaubt, was die Pythagoreer sagen, kommt alles zurück in der gleichen numerischen Ordnung, und wieder werde *ich* diese Vorlesung halten, meinen Stab in der Hand, während ihr dort sitzt in derselben Weise wie jetzt; auch alles übrige wird identisch sein". Oder, in Augustins Worten, "derselbe Plato, dieselbe Stadt, dieselbe Schule, dieselben Schüler, stets aufs Neue" (*De civ. Dei* 12, 14).

² Eine andere Auffassung sieht im Uroboros die Grenze zwischen Welt und Chaos, zwischen Sein und 'Nichtseiendem'. Zum ägyptischen Zeitbegriff des *Neheh*, gleichfalls einer Art "ewiger Wiederkehr", vgl. Assmann 1984, 90–97.

³ Verlinsky 2008/2009.

Dieses radikale Modell, das wir uns nur mit einem gewissen Unbehagen vergegenwärtigen können, zieht gleichsam die letzte Konsequenz aus der Vorstellung vom kosmischen *perpetuum mobile* – wobei es in seiner Begründung nur ein Schritt scheint von optimistischer Verklärung des Weltganzen zu düsterem Fatalismus. Seine nicht eben selbstverständliche Wiedergeburt erlebt es in der Neuzeit, als einen Basler Professor für Klassische Philologie im August 1881 zur panischen Stunde auf einem Pfad in den Wäldern von Silvaplana die Erkenntnis der Ewigen Wiederkunft blendet – den eingangs zitierten Friedrich Nietzsche.

Doch von Basler Professoren soll heute nicht die Rede sein. Kehren wir zurück in die Antike, und besinnen uns jenes alten Rätselworts, jenes Kanons der Urfragen, wie die Gnosis – den Blick unverwandt zum Himmelszelt gerichtet – ihn mustergültig formuliert hat: “Wer waren wir? Wer sind wir geworden? Wo waren wir? Wohin sind wir geworfen? Wohin eilen wir?”

Auf diese Fragen hat die Antike ungezählte Antworten versucht. Um einen dieser Versuche soll es heute gehen – um einen, dessen Faszination sich nicht leugnen lässt, und der zudem für sich beanspruchen darf, innerhalb der Kirche ein erstes Mal die Gesamtheit der Fragen offen in Angriff zu nehmen: um den Entwurf des Origenes.

Man kann freilich *nicht* über Origenes sprechen, ohne die Schwierigkeiten zu benennen, die sich der Untersuchung seiner Theologie in den Weg stellen. Sie beginnen mit den Quellen: Unser Kronzeuge für seine Kosmologie ist seine Schrift Περὶ ἀρχῶν (*De principiis*), die man passend charakterisiert hat als das “bemerkenstwerteste theologische Werk” vor der Ära Konstantins.⁴ Doch anders als die ‘Prinzipien’ des Titels erwarten lassen, bietet es keine theologische ‘Summe’, keine geschlossene Darstellung christlicher Lehre. Origenes unternimmt eine Prüfung des apostolischen Glaubensbekenntnisses, die dessen Formeln Punkt für Punkt in ihrem theologischen Kern zu ergründen sucht – in strenger Rückbindung an die Texte des *Alten* und *Neuen Testaments*, ohne jeden dogmatischen Ehrgeiz, und mit einem unbestechlichen Blick für die Schwierigkeiten eines solchen Unterfangens.

Dieses Werk hat sich bezeichnenderweise nur in der orthodox bereinigten Übersetzung Rufins erhalten. Ein mit Vorsicht zu gebrauchendes Korrektiv zu Rufins lateinischer Aneignung sind die kritischen Glossen des Hieronymus – die umso galliger ausfallen, als Hieronymus in jüngeren

⁴ Bigg 1886, 154.

Jahren Origenes glühend verehrt hatte (und selbst später noch in ruhigen Stunden bereit war, dessen überragenden Rang als Exeget anzuerkennen). Knapper und schärfer bricht Augustin in *De civitate Dei* den Stab über Origenes. In diesen unruhigen Gewässern steuert der Interpret gleichsam zwischen Skylla und Charybdis.

Und dass Origenes so manches, was ihm durch den Kopf ging, gar nicht erst schriftlich niederlegte, dürfen wir einem Stoßseufzer in seiner *Römerbrief-Exegese* entnehmen, wo er einmal spricht von "Glaubensgeheimnissen, die man nicht einmal dem Papier anvertrauen dürfe".⁵ Mit anderen Worten: auch von Origenes gab es vermutlich eine 'Ungeschriebene Lehre'.

Die folgende werkimmanente Betrachtung stellt also nicht Origenes' 'System' vor (das es als solches gar nicht gab), sondern seine experimentellen Hypothesen zur Kosmologie, samt gelegentlichen Blicken auf die Quellen, aus denen sein Weltbild schöpft. Denn seine Theorien entfaltet er in Auseinandersetzung mit der reichen kosmologischen Tradition der Antike – namentlich der Stoa, der jüdisch-christlichen Bibelexegese, wie vor allem Philon sie verkörpert, sowie seiner entscheidenden Inspiration: des Platonismus.

1. Gott

Alles beginnt in Gott. Er ist einzig, allmächtig, unendlich, unwandelbar, transzendent.⁶ Er, allein unentstanden, ist der Ursprung, der ewig in sich ruht. Als absolute Einheit steht er der Vielfalt der Welt gegenüber – göttlicher Urgrund und Quell allen Seins. Er ist reiner Geist und das höchste Gute. Im Grunde freilich steht er über allen Attributen.

Gott ist also nicht als ein Körper oder als in einem Körper wohnend anzusehen, sondern als einfache geistige Natur, die keinerlei Beifügung in sich zuläßt; sonst müßte man etwas Größeres und etwas Geringeres in ihm annehmen. So ist er in jeder Hinsicht eine Einheit (*μονάς*) und sozusagen eine Einsheit (*ἑνός*), sowie Vernunft und die Quelle, aus der jegliche geistige Natur, jede Vernunft, ihren Ursprung hat. Vernunft braucht aber, um sich zu bewegen und zu wirken, keinen körperlichen Ort und keine sinnlich wahrnehmbare Ausdehnung, keine körperliche

⁵ *In epist. ad Rom.* 2, 4 (Hammond Bammel 1990, 110, Z. 135): *nec chartulae committenda mysteria.*

⁶ Diese klassischen Attribute (sie finden sich z. T. bereits bei Parmenides) nehmen Gott ebenso vor dem stoischen Materialismus in Schutz wie vor christlichen Anthropomorphismen.

Gestalt oder Farbe noch sonst irgend etwas von den Eigenschaften des Körpers und der Materie. (...) Denn es soll nicht das, was der Ursprung aller Dinge ist, sich als zusammengesetzt und mannigfaltig erweisen, und es soll nicht vieles statt eines sein, was fern von jeder körperlichen Beimischung sozusagen einzig und allein in seiner Wesensart als Gottheit bestehen muß.⁷

Dieses Bild Gottes ist durch und durch geprägt von platonischer Metaphysik (und ihrer Anverwandlung bei Philon, Irenäus und Clemens). Die Charakterisierung Gottes als absoluter “Einheit” und “Einsheit” ist mittelplatonischer Provenienz. Zwei entscheidende Motive gibt besonders Philon vor: die Vorstellung, Gott sei reiner Geist, andererseits die negative Theologie: das Verbot, Gott zu benennen, das sich hier mit der jüdischen Tradition vermählt, Gott als das ‘ganz Andere’ zu denken.

2. Der Sohn

Wie entspringt nun dieser absoluten “Einheit (μονός) und Einsheit (ένός)” ein Anderes oder Zweites? Es ist seine unerschöpfliche Güte, die Gott zum Urgrund des Seins werden lässt, zum Quell alles Existierenden, zum vollkommenen Schöpfer (*Cels.* 3, 28). Und da Gott *immer* gut ist und seine Liebe und Kraft *immer* tätig sind, gibt es *immer* eine Schöpfung, die er liebend umsorgen kann (*De princ.* 1, 4, 3; 4, 4, 8), ein Argument, das wir ähnlich aus dem *Timaios* kennen.

Aus diesem Grund “ist Gott immer Vater gewesen und hat immer seinen eingeborenen Sohn gehabt” (*De princ.* 1, 4, 4; vgl. 1, 2, 2). Sein Sohn – Origenes nennt ihn auch die ‘Weisheit’ (*sapientia*) oder den Logos – wird zwar aus Gott “geboren” (*De princ.* 1 praef. 4). Doch diese “Geburt” oder “Zeugung” (*generatam esse*) geschieht “außerhalb allen Anfangs” und aller Zeit. Es ist ein ewiges Hervorbringen, das (wieder nach platonischem Vorbild) weniger ein reales Ereignis beschreibt als ein

⁷ *De princ.* 1, 1, 6. Die Übersetzungen entstammen in der Regel der Ausgabe: Görgemanns, Karpp ²1985. Ein anderes Bild entsteht *De princ.* 2, 9, 1: Gottes Macht (und damit offenbar Gott selbst) verliert sich nicht in eine unbegrenzte Unendlichkeit – sie ist begrenzt. Denn nur das Umgrenzte ist vollkommen und gut, denn nur es lässt sich erfassen und kann ein harmonisches Ganzes ausmachen. So ruft Gott zu ‘Beginn’ der Schöpfung “eine solche Zahl von Vernunftwesen ins Dasein, wie er durchwalten kann – denn Gottes Macht ist begrenzt. ... Wäre sie unbegrenzt, könnte sie sich nicht einmal selbst denken – denn das Unbegrenzte ist seinem Wesen nach nicht umfassbar”. Ähnlich wie bei Platon wäre Gottes Macht demnach eingeschränkt – wenn auch aus anderen Gründen.

ewiges Abhängigkeitsverhältnis: der Sohn ist so ewig wie der Vater – doch er *ist*, weil der Vater ist und der Vater ihn liebt.⁸

3. Die intelligible Welt

Doch Origenes' Transzendenz 'erschöpft' sich nicht in Gott Vater, Sohn und Geist.⁹ Auf einer 'niedrigeren' Seinsstufe existiert eine zweite Schöpfung, für die im Grund das Gleiche gilt wie für den Sohn und den Geist: Da Gott immer gut ist, und damit immer Schöpfer, existiert auch diese zweite Schöpfung seit Ewigkeit. Doch wie kann das von Gott Geschaffene (mit der biologischen Bildlichkeit von 'Zeugung' und 'Geburt' verschwindet die Wesensverwandtschaft) zugleich "immer", also ohne Anfang und Ende existieren?

Dieses Paradox löst Origenes auf Philons Spur. Die gesamte Schöpfung (die intelligible Welt wie der materielle Kosmos) ist im Logos ewig vorgebildet, ohne "sogleich" verwirklicht zu werden.¹⁰ Der Sohn enthält "die Arten (*species*) und Pläne (*rationes*) der ganzen Schöpfung" (*De princ.* 1, 2, 3); in ihm sind "alle Kräfte und Ausformungen der künftigen Schöpfung (*omnis virtus ac deformatio futurae ... creaturae*) enthalten, sowohl der primär seienden (*der geistigen Schöpfung*) als auch der sekundär zufällig entstehenden Dinge (*der materiellen Schöpfung*), die durch die Kraft des Vorherwissens vorgeformt und angelegt waren".¹¹

Im Grunde ist dies der bei Philon zuerst belegte, aber im Mittelplatonismus vielleicht schon früher durchgespielte Versuch, das beunruhigende Nebeneinander zweier autonomer transzendenter Urgegebenheiten im

⁸ Eine neue Nuance klingt an, wenn Origenes an anderer Stelle den Sohn in fast plotinischem Ton als den "reinsten Ausfluss der Herrlichkeit des Allmächtigen" beschreibt (*De princ.* 1, 2, 10: *eporroia vel manatio ... gloriae omnipotentis purissima*). Der Sohn des sich verströmenden Vaters wird gewissermaßen zur Emanation, zum Abglanz des unsichtbaren göttlichen Urlichts – und damit noch klarer als im ersten Modell zur untergeordneten Wesenheit.

⁹ Die Rolle des letzteren ist schwieriger zu fassen. Zumindest für die getauften Gläubigen ist er offenbar von großer Bedeutung: "Vom Vater" empfangen die Geschöpfe "das Sein, vom Logos die Vernunft, vom Heiligen Geist das Heilig-Sein" (*De princ.* 1, 3, 8).

¹⁰ "In dieser Weisheit ... lag immer die Schöpfung vorgebildet und gestaltet, und es gab keine Zeit, da es nicht die Vorbilder der künftigen Dinge in der Weisheit gab" (*De princ.* 1, 4, 4). Origenes sieht das Intelligible allerdings wesentlich in den Geistwesen 'verkörpert', Philon hingegen in den Ideen.

¹¹ *De princ.* 1, 2, 2. Diese (platonischen) "Vorbilder" und "Pläne" sind offensichtlich zu unterscheiden von den Vernunftwesen, denen Origenes einen realen 'Anfang' zuspricht (*De princ.* 2, 9, 1 f.).

Timaios, Schöpfer und Modell (die Ideen), aufzuheben in *eins*: unter dem Primat des Monotheismus werden die Ideen Teil des göttlichen Geistes – sie sind die Gedanken Gottes.

4. Die intelligible Schöpfung

An einem Punkt ‘außerhalb der Zeit’ wird diese im Logos ewig angelegte Schöpfung Wirklichkeit. Nach den ewig in ihm weilenden Ideen erschafft der *Logos* die intelligible Welt der Geistwesen (die Vorstellung vom göttlichen Logos, der für den transzendenten Gott schöpferisch wirkt, schlägt eine Brücke zwischen biblischen Vorgaben, bes. im *Johannes*-Prolog, und platonischen Interpretamenten – wieder im Kielwasser Philons, der eine ähnliche Synthese unternimmt).¹²

Diese Geistwesen (*νόεσις*) sind “reine, körper- und stofflose Intelligenzen”: sie haben teil an der göttlichen Vernunft, sie erfreuen sich völliger Willensfreiheit (der notwendigen Grundlage wahrer Sittlichkeit), sie sind alle *gleich* – und sie sind *ewig*. Denn der Wille des Vaters, von dem sie als seine Geschöpfe abhängen, erhält sie. Für sie gilt, was Platon vom materiellen Kosmos sagt: im Grunde sind sie vergänglich, doch werden sie nie vergehen.

Da sie geschaffen (und nicht ‘gezeugt’) sind, ist ihr Sein jedoch “wandelbar und veränderlich” (*De princ.* 2, 9, 2). So besitzen sie die göttliche Güte nur akzidentiell (substantiell ist sie nur der Trinität eigen), und sie sind nur selig, weil und “wenn sie teilhaben an der Heiligkeit, Weisheit und an der Gottheit selbst” (*De princ.* 1, 6, 2).

5. Der Fall¹³

In ihrer intelligiblen Welt sind die Geistwesen mit Gott vereint; sie beten ihn an, sie dienen ihm und erfüllen seine Gebote (*De princ.* 1, 8 Append. 1, 2). Doch die ursprüngliche Einheit zerbricht. “Aus eigener Schuld”

¹² Auf den Spuren der Stoa sieht Philon in der göttlichen Weisheit, der *Sophia* (einer Art planender wie ausführender Weltvernunft), den Logos, der Gottes Wille verwirklicht. Wie in anderen Spielarten des Mittelplatonismus die Dämonen, vermittelt auch der Logos zwischen dem transzendenten Schöpfer und einer Schöpfung, die ihm immer ferner rückt. Dem Logos fällt (nicht unähnlich dem platonischen Demiurgen) die Aufgabe zu, das Denken Gottes in die physische Ordnung des Kosmos umzusetzen.

¹³ Es sei nochmals daran erinnert, dass Origenes’ Beschreibung gerade hier einen stark tastenden, hypothetischen Charakter besitzt. Es handelt sich um vorsichtige Konstruktionen im Kontext der Theodizee-Frage und der Idee der menschlichen Freiheit.

“sättigt” sich ihre Liebe zum Schöpfer, sie entfremden sich ihm, sie werden “der Mühe überdrüssig, das Gute zu bewahren” (*De princ.* 2, 9, 2). In der Folge “erkalten” sie zu Seelen.¹⁴ “So kommt es zu einem Fall, früher oder später, und in größerem oder geringerem Maß” (*De princ.* 1, 6, 2).¹⁵

Diese Vernunftwesen, die ... am Anfang geschaffen wurden, wurden geschaffen, nachdem sie vorher nicht waren; und sie erhielten eben dadurch, dass sie nicht waren und dann zu sein begannen, notwendigerweise ein wandelbares und veränderliches Sein; denn alles, was ihre Substanz an Kraft enthielt, lag nicht von Natur darin, sondern war durch die Güte des Schöpfers bewirkt. Dass sie sind, ist also nicht ihnen eigen und nicht ewig, sondern eine Gabe Gottes. Denn sie existierte nicht immer, und alles, was gegeben ist, kann wieder genommen werden oder verschwinden. Die Ursache des Verschwindens aber wird darin liegen, dass die Bewegung der Geister nicht in richtiger und lobenswerter Weise erfolgt.

Denn der Schöpfer gewährte den Intelligenzen, die er schuf, willensbestimmte, freie Bewegungen, damit in ihnen eigenes Gut entstehe, da sie es mit ihrem eigenen Willen bewahrten. Doch Trägheit, Überdross an der Mühe, das Gute zu bewahren, und Abwendung und Nachlässigkeit gegenüber dem Besseren gaben den Anstoß zur Entfernung vom Guten. Vom Guten abzulassen bedeutet nun nichts anderes als ins Schlechte zu geraten. Denn es ist sicher, daß das Schlechte im Fehlen des Guten besteht. (...) In dieser Weise wurde jede Intelligenz, je nach ihren Bewegungen, wenn sie das Gute mehr oder weniger vernachlässigte, zum Gegenteil des Guten, also zum Schlechten hingezogen (*De princ.* 2, 9, 2).

In diesem Sturz der erkalteten Geistwesen in die Leere kommen drei mythische Motive zur Deckung: der Fall der Engel, wie die Heiligen Schriften ihn vereinzelt andeuten, Platons Erzählung vom Sturz der Seelen im *Phaidros*, schließlich das gnostische Mythologem vom Bruch in der Seinsordnung und vom Abfall vom Ursprung, der in der Genese des Kosmos mündet.

In allen drei Vorbildern, wie auch bei Origenes, ist es ureigenes Verschulden, das die Wesen die einstige transzendente Herrlichkeit verlieren lässt. Doch die Unterschiede zu Origenes' Entwurf überwiegen. Der *Fall der Engel* betrifft nur eine kleine Minderheit von Gottes Geschöpfen. Platons (letztlich bildlich gemeinter) *Sturz der Seelen* beschreibt das Scheitern des Individuums, das die Seele ihrem Exil in

¹⁴ “Durch seinen Fall wird der Geist zur Seele” (*De princ.* 2, 8, 3).

¹⁵ Lt. *De princ.* 1, 8 *Append.* 1, 2 geschieht er auf Antrieb des Teufels.

einem schon immer existierenden Kosmos überantwortet. Der *Fall in der Gnosis* schließlich mündet zwar wie bei Origenes in der Genese des Kosmos. Doch wo bei Origenes die gesamte Schöpfung fällt, und zwar aus freiem Willen, ist es den gnostischen Quellen zufolge ein kleiner Teil des Göttlichen selbst, seine 'Weisheit', die in 'überheblichem Drang' nach Erkenntnis die Seinsordnung brechen lässt.

6. Der Kosmos

Der Sturz der Geistwesen geht nicht ins Bodenlose – Gott fängt ihn auf. Als Antwort auf den Fall, als dessen Konsequenz, lässt er den Logos in einer zweiten Schöpfung die vergängliche Welt erschaffen: Materie,¹⁶ Körper und Kosmos. Warum? Gott *liebt* seine Geschöpfe. Deshalb gibt er sie nicht verloren – er will sie dazu erziehen, aus freien Stücken zurückzukehren zu ihm. Dieser Erziehung dient das Dasein der heimatlos Gewordenen in einer 'Heimat auf Zeit' – im Kosmos.

Dies hat zwei Konsequenzen, die sich nur bedingt miteinander vertragen:

Der Kosmos ist angelegt als Heil- und Heilsanstalt: Deshalb richtet der Logos ihn aufs Beste und Zweckmäßigste ein. In wohl nicht *nur* metaphorischer Sprache, die sich an klassische Vorgaben anlehnt, sieht Origenes den Kosmos "wie ein ungeheuer gewaltiges Lebewesen, das wie von *einer* Seele von Gottes Kraft und Planung beherrscht wird" (*De princ.* 2, 1, 3). Ähnlich der platonisch-stoischen Weltseele ist der Logos im Kosmos gegenwärtig (*De princ.* 2, 1, 3). Er lenkt und durchdringt ihn, er bindet ihn zusammen zu einem harmonischen Ganzen, "zur Fülle und Vollkommenheit *einer* Welt" (*De princ.* 2, 9, 6).

Zugleich aber wird der Kosmos zum Spiegel des Falls. Denn die in verschiedenstem Maße gestürzten (und zu immateriellen Seelen abgekühlten) Geister gehen ihrer einstigen Gleichheit verlustig. Sie finden sich eingebunden in Körper, deren exorbitant verschiedene Textur

¹⁶ Die Vorstellung, die Materie sei ungeschaffen, lehnt er radikal ab (*De princ.* 1 *praef.* 4; 1, 3, 3; 2, 1, 4): keine chaotische Urmaterie schränkt (wie bei Platon) Gottes Schöpfermacht ein oder verursacht die unvollkommene Vielfalt der innerkosmischen Materie. – Das Wesen der Materie beschreibt Origenes stoisch. "Materie ist das, was den Körpern zugrunde liegt, woraus durch Einpflanzen von Qualitäten Körper entstehen". Im Grund ist sie ohne Qualitäten, doch trifft man sie nie ohne solche an. Die elementaren Qualitäten sind das Warme, das Kalte, das Trockene, das Feuchte. Alles Körperliche kann sich in alles verwandeln (*De princ.* 2, 1, 4; vgl. 4, 4, 6–7).

das Ausmaß ihrer Verfehlung ebenso spiegelt wie ihre Entfremdung von Gott. Es entsteht eine veritable Hierarchie der Wesenheiten oder "Ordnungen", von Cherubim, "Mächten" und "Gewalten", "Herrschaften" und "Thronen", Erzengeln und Engeln über die Menschen bis hinab zu den von sündhafter Eigenliebe umgetriebenen Dämonen (*De princ.* 1, 6, 2). Die Mannigfaltigkeit der Sünde bedingt die Mannigfaltigkeit der Schöpfung; die Kreatur in all ihrer Pracht wird zum Bildnis des Abfalls von der absoluten Einheit.¹⁷

Mit anderen Worten: Schönheit und Vielfalt der innerweltlichen Schöpfung – auf denen Origenes besteht – sind weniger Ausdruck eines ästhetischen Schöpferwillens als letztlich punitive Notwendigkeit, welche die ungezählten Verirrungen dem Schöpfer diktiert.

7. Die Erziehung

Der Logos richtet also den Kosmos ein, als Schule der Seelen; und *im* Kosmos siedelt er die Seelen an, eingekleidet in Körper, die sie der Unwägbarkeit und Vergänglichkeit leiblicher Existenz ausliefern. Ihr irdisches Dasein ist freilich weniger Strafe oder Übel als Läuterung und wohlthätige Erziehung. Es soll in den Seelen die Sehnsucht wecken nach der Heimkehr zu Gott.

Die Schlüsselrolle bei dieser kosmischen παιδεία, die wie ein Echo das platonische Ideal der ὁμοίωσις θεῷ anklingen lässt, die Umformung des Menschen hin zur Gottähnlichkeit, kommt dem Logos zu. Doch die Erziehung der Geister kennt viele Wege und Werkzeuge.¹⁸ Die Widrigkeiten der leiblichen Existenz sollen die Geschöpfe wachrütteln und an das verlorene Glück 'erinnern'. Die Mächte, die Gott noch am nächsten stehen, die Engel, die er "zur Rettung und Züchtigung der Gefallenen in die Welt versetzt", fördern diesen Prozess (und erringen so eigene Verdienste), im Streit mit den dämonischen Kräften, die der Heimkehr entgegenarbeiten (*De princ.* 1, 6, 3).

Der entscheidende Ansporn kommt freilich von innen. Denn der Erkenntnisdrang, den Gott den Geistern eingepflanzt hat, treibt die empfänglicheren zur steten Suche nach der Wahrheit – auf Erden, mehr

¹⁷ Vereinfacht spricht Origenes von drei Gruppen, die das ganze Universum ausmachen: den "Himmlischen, Irdischen und Unterirdischen" (*De princ.* 1, 6, 2). Diese Hierarchie, ebenso die mannigfaltige kosmische Ordnung, entspringt dem freien Willensentscheid der Wesen, die in der Folge das All ausmachen, und nicht einem evolutionären Prozess notwendiger Emanationen, wie zeitgenössische Platoniker behaupten.

¹⁸ Gerade hier kommt eben auch der Hl. Geist ins Spiel (vgl. o. Anm. 9).

aber noch nach dem physischen Ende, wenn die guten Seelen, vom Leib befreit, reif sind für die höhere Erkenntnis, die der Logos für sie vorsieht.¹⁹

Eine Zeit weilen sie noch auf Erden, wo ihnen die irdischen Dinge erklärt werden. Als bald steigen sie empor durch die himmlischen Sphären, wo sie in fortgeschrittenen Kursen über “die bestehende Ordnung des Alls” Aufklärung erfahren. Die alles *Innerweltliche* gelernt haben, gelangen schließlich ins Reich des Intelligiblen, wo sie in ewigem geistigen Wachstum immer vollkommenere Erkenntnis empfangen – oder, wie Origenes einmal schön sagt: “der Himmel ist eine endlose Universität”.

Zuletzt vom Logos zu Gott geführt,²⁰ gibt es für sie nur noch das Eine: “Gott schauen und erkennen” (*De princ.* 1, 3, 8; 2, 11, 6–7) – und mit ihm eins werden. Dann ist “Gott alles und in allem” (*De princ.* 3, 6, 1). Wie Philo (und später Gregor von Nyssa) lehrt Origenes ein unerschöpfliches Fortschreiten mystischer Vereinigung mit Gott.

8. Der kosmische Zyklus²¹

So gibt es Geistwesen, die innerhalb des Äons zurückfinden zu Gott und “von ihm die Gnade erhalten, dass ihre Tugend immer währt und auf ewig bleibt” (*De princ.* 1, 3, 8). Doch solches Heil ist offensichtlich nur wenigen beschieden – um alle Sünde zu tilgen und das göttliche Erziehungswerk zu vollenden, reicht *ein* Weltalter nicht aus.²²

Was geschieht aber, wenn der Kosmos zuende geht? Die Eschatologie des *Neuen Testaments* beschreibt diese Stunde als radikales einmaliges

¹⁹ Dieses Motiv geht letztlich auf Platon zurück, bei dem die unsterbliche Seele nach dem leiblichen Ende ebenfalls einen kosmischen Erziehungsprozess durchläuft, vom *Menon* (die Seele, die immer wieder geboren wird, hat “hier und im Hades” alles geschaut und alles gelernt) bis zum *Staat* (die Seele des Er erfährt alles über die Seelenwanderung und das Wirken der kosmischen Gerechtigkeit).

²⁰ Der Logos ist das “Wort Gottes”, das “der ganzen Schöpfung das Verständnis für die Mysterien und Geheimnisse eröffnet, die in Gottes Weisheit enthalten sind” (*De princ.* 1, 2, 3).

²¹ Gerade auch zu diesem Punkt formuliert Origenes sehr tastend. Ohne jeden dogmatischen Anspruch prüft er gleichsam die Konsequenzen seiner bisherigen Überlegungen. Anders Hieronymus’ Referate, die Origenes’ Überlegungen in eine fast definite Form pressen.

²² Was in und zwischen den Welten abläuft, bleibt in vielen Punkten unklar. Was geschieht in den langen Jahrtausenden, die ein Kosmos währt, mit noch nicht eingekörperten Seelen? Die Vorstellung der Seelenwanderung lehnt er aus gutem Grund im Prinzip ab (da die Seele bei der Auferstehung wieder mit ihrem Leib vereint wird, darf sie nicht zwei und mehr Leibern gegenüberstehen), scheint sie aber durch die Hintertür doch zuzulassen. Was widerfährt Engeln und Dämonen?

Heilsereignis: Christus kehrt wieder, er und der Vater brechen im Jüngsten Gericht den Stab über die Welt; was bleibt, sind die ewige Hölle und das ewige Paradies.

Origenes übernimmt diese Terminologie, relativiert ihre Bedeutung jedoch einschneidend. Es gibt einen "Tag des Gerichts", der das Gute vom Bösen scheidet und an dem "ein jeder an den Platz verwiesen wird, den er verdient hat" (*De princ.* 2, 9, 8) – für Heilung und Besserung *nach* jener Welt. Doch weder beginnt nun die ewige Seligkeit, noch kennt Origenes eine ewige Verdammnis – Jüngstes Gericht und Hölle beschreiben für ihn allegorisch die innere Verfassung des Sünders, sein schlechtes Gewissen (*De princ.* 2, 10, 4–5; cf. *Cels.* 5, 15).

Mitunter ist auch von einem wohlthätigen reinigenden, aber wohlge-merkt geistigen Feuer die Rede, der ἐκπύρωσις, die am Ende des Kosmos die Sünde vernichtet, nicht aber den Sünder – einer "Zeit der Heilung und Besserung", die nach der Welt kommt und in der die um Einsicht Bemühten "zur volleren Erkenntnis der Wahrheit" erzogen, und die Unbotsamen bestraft werden (*De princ.* 2, 3, 1). Hier lebt der kathartische Weltenbrand der Stoa fort, der dem All seine ursprüngliche Vollkommenheit zurückgibt: die ἀποκατάστασις.²³

Es gibt also eine Zeit der Besserung *in* der Welt, und eine Zeit der Läuterung zwischen den Welten. Sie gleichen das enorme moralische Gefälle zwischen den Geistern ein Stück weit aus – doch nicht genug. So ruft Gott einen neuen Kosmos ins Leben, der neue Bewährung gewährt. In einem Szenario, das merklich dem Mythos des Er in Platons *Staat* nachempfunden ist, wählen die Seelen zu Beginn des neuen Kosmos ein neues Lebenslos – es liegt in ihrer Hand, ob sie "Tugend" oder "Laster erwerben" (*De princ.* 1, 7, 5 fin. [Hier.]; 3, 6, 3 [Hier.]).

"Äonenlang", schier endlose Zeitläufte hindurch, folgen so in einem kosmischen Kreisen neue Welten aufeinander. Ganz allmählich, immer wieder gestört von ungezählten Rückschlägen, neigt sich die Waagschale hin zum Heil, bis zuletzt die gesamte geistige Schöpfung geläutert und aus freien Stücken heimkehrt zum Schöpfer.²⁴ Wohlge-merkt die gesamte: Denn da alle Geschöpfe teilhaben an der göttlichen Vernunft, ist auch

²³ 1 *Kor* 3, 12–15 und der Weltbrand der Stoa verschmelzen. Von Feuern und Sintfluten, die als Gottesstrafe über die Welt kommen, ist *Cels.* 4, 12 die Rede.

²⁴ "Sowohl in den sichtbaren und zeitlichen Welten wie in den unsichtbaren und ewigen werden die (Geistwesen) nach ihrem Rang ... und ihrem Verdienst behandelt; manche werden in der ersten Epoche, andere in der zweiten, einige in der letzten durch besonders schwere Strafen, die sozusagen äonenlang zu ertragen sind, in einem besonders harten Reinigungsprozess wiederhergestellt und wieder eingesetzt" (*De princ.* 1, 6, 3).

die verworfenste Seele in ihrem Innersten immer bereit für das erlösende göttliche Wort. Das heißt nichts weniger, als dass selbst Satan es lernen wird, Gott wieder zu lieben – wie Gott ihn stets geliebt hat.²⁵

In jener Stunde werden alle Seelen wieder reine Geister, sie kehren zurück in die ursprüngliche Vollkommenheit, eins mit Gott – wie einst vor allen Zeiten. Anfang und Ende schließen sich zum Kreis, das Ende verschmilzt mit dem Anfang: ἀποκατάστασις πάντων, so Origenes mit einem zweiten stoischen Terminus, frei: die “Wiederherstellung des All-einen”.²⁶

9. Ein Ende?

Origenes’ Aussagen lassen sich durchaus teleologisch lesen: wie die Inkarnation Christi im Kleinen, so ist die Abfolge der Welten ein Heilmittel im Großen. Was *einem* Kosmos nicht gelingt, gelingt dem Zyklus der Kosmen in seiner Gesamtheit. Von Welt zu Welt gibt es eine Besserung, die endlich zur Vernichtung des Bösen führt, alle Seelen zurücknimmt in die Vollkommenheit der ersten Schöpfung und damit den Kreislauf aufhebt.

Erinnern wir uns jedoch an einen Grundpfeiler seiner Theologie: die Geistwesen sind frei – und zwar immer. Wenn aber weder die Freiheit der Geister noch Gottes Güte nachlassen kann – so ahnt Origenes mit Unbehagen –, kann es selbst nach der ἀποκατάστασις zu einem neuen Fall kommen, ja der Kreislauf von Entfremdung und Versöhnung kann sich unbegrenzt fortsetzen ins absolut Endlose.²⁷ Die Spannung zwischen Gottes Liebe und der Freiheit seiner Geschöpfe bleibt unauflöslich.

Die Kritik

Gegen Origenes’ spekulative Theologie regt sich bald Widerstand – und zwar von zwei Seiten.

Dass Platoniker ihn angreifen, muss überraschen; denn eine Platon treuere Theologie als die seine lässt sich kaum denken. Porphyry, der ihn persönlich kannte, hat ihm denn auch kaum Inhaltliches vorzuwerfen;

²⁵ Zurückhaltend argumentiert er *De princ.* 1, 6, 3, deutlicher 3, 6, 5 (vgl. Görge-manns, Karpf ²1985, 657 ad loc.). Mit ähnlichen Ideen liebäugelt ein Jahrhundert später Gregor von Nyssa: auf lange Sicht kehren alle Seelen in ihren ursprünglichen paradieshaften Zustand zurück.

²⁶ Dieses Ende wird dem Anfang ähneln, “denn immer ist das Ende dem Anfang ähnlich, und wie das Ende von allem *eines* ist, so muss auch *ein* Anfang von allem angenommen werden” (*De princ.* 1, 6, 2).

²⁷ Vgl. *De princ.* 2, 3, 3 fin.; 3, 1, 23.

sein ganzes Gift fließt in einen Angriff *ad hominem*, gegen den treulosen Renegaten, der vertraut war mit der zeitgenössischen Philosophie wie wenig andere, der bei dem legendären Ammonios Sakkas in Alexandria gehört hatte, dessen Schüler ein gutes Jahrzehnt später auch Plotin wird – und der nun, statt auf platonischer Seite die göttlichen Schriften des Meisters auszulegen, seine brillanten Geistesgaben auf die widersinnigen Traktate zweier monomaner östlicher Kulte verschwendet:

In seiner Auffassung von der Welt und von Gott dachte er wie ein Grieche und schob den fremden Mythen griechische Ideen unter. Ständig beschäftigte er sich mit Platon. Er war vertraut mit den Schriften des Numenius, Kronius, Apollophanes, Longinus, Moderatus, Nikomachus und der berühmten Männer aus der pythagoreischen Schule. Er benützte aber auch die Bücher des Stoikers Chäremón und des Kornutus, von welchen er die allegorische Auslegung der heidnischen Mysterien erlernte, und wandte diese Methode auf die jüdischen Schriften an.²⁸

Umso präziser fällt die Kritik aus, mit der ein gutes Jahrhundert später Hieronymus (bes. *Epist.* 124, um 409–410 n. Chr.) und Augustin (*De civ. Dei* 11–12, ca. 417 n. Chr.) orthodoxe Schwachstellen seiner Gedankengänge aufdecken. Von Details einmal abzusehen, sind es vor allem vier Punkte, an denen die beiden Kirchenväter Anstoß nehmen.

Der Kosmos werde nicht aus Freiheit geboren, sondern aus der Notwendigkeit, ja Not des Augenblicks – als Antwort auf den Sturz der Geister. Mit dieser These verletze Origenes ein Fundament christlicher Schöpfungslehre, der zufolge die Ordnung und Harmonie des Kosmos von seinem Ursprung in Gott zeugen. Er ist die Ausgestaltung eines idealen Plans, Ausdruck vollkommener Schöpfermacht und freien Entscheids. Augustin bringt es treffend auf den Punkt: wo die Kirche lehre, der Grund der Weltentstehung sei, „dass der gute Gott Gutes schuf“, sehe es bei Origenes aus, als „sei diese Welt nicht entstanden, damit Gutes hervorgebracht, sondern damit Böses eingeschränkt werde“ (*De civ. Dei* 11, 23).

Origenes lehre die platonische Seelenwanderung. In der Tat: auf ihrer Pilgerfahrt durch das kosmische Tränental durchwandern die gefallenen Seelen eine körperliche Existenz nach der anderen, vom Engel bis zum Dämon – und wenn wir Hieronymus trauen dürfen, auf Pythagoras' Pfaden sogar durch tierische Leiber.²⁹ Mit welcher fatalen Konsequenzen für das christliche Konzept des Individuums eine solche Wanderschaft einhergeht, lässt sich leicht ausmalen.

²⁸ Eus. *Hist. eccl.* 6, 19, 4–8; vgl. Chadwick 1966, 103.

²⁹ Vgl. die sekundären Quellen bei Görgemanns, Karpp ²1985, 263 Anm. 15.

Nicht ganz fair ist der Vorwurf, Origenes lehre entgegen der christlichen Botschaft von der leiblichen Auferstehung das Vergehen aller Materie am Weltende, in der Apokatastasis. In der Tat liebäugelt er mit dem Gedanken, hält sich aber dennoch alle Optionen offen. Fairerweise muss aber auch gesagt werden, dass die Logik seines 'Systems' dieser Möglichkeit kaum entgeht. Denn in bester platonischer Metaphysik enthebt sie Origenes der peinlichen Frage, in welchen ihrer zahllosen Leiber die Seelen am Jüngsten Tag denn nun schlüpfen sollen.

Der vierte, entscheidende Vorwurf aber lautet, frei formuliert: Warum lehrt Origenes den Zyklus der Welten, den ewigen kosmischen Kreislauf? Diese Lehre (die wohlgerne keine ist) greifen Hieronymus und Augustin nicht offen an, sondern verdeckt, mit mehreren Einwänden von höchst unterschiedlicher Stoßkraft. Dass manche Seelen auf ihrem Weg zum Heil alle Höhen und Tiefen weltlicher Existenz auskosten – aus Engeln werden Teufel, aus Teufeln werden Engel –, spricht nicht gegen Origenes, wie Hieronymus meint, sondern zeugt eher von Hieronymus' eigener blasser Phantasie. (Weit treffsicherer ist der Spott Augustins über Ungereimtheiten bei der Zuteilung der Körper.³⁰)

Gravierend (aus orthodoxer Sicht) wiegen hingegen jene Thesen des Origenes, die gegen Grundbekenntnisse der Heiligen Schrift verstoßen.³¹ So kennt er keine Hölle – geschweige denn eine ewige. Der Erlösung hingegen billigt er einen universalen Anspruch zu: sie entfaltet ihre Kraft, bis *alle* Seelen heimgekehrt sind – einschließlich Satans. Doch ein unvergängliches Heil wird der Seele nie zuteil; auf fast tragische Weise muss sie stets damit rechnen, Himmel und Gottesreich wieder zu verlieren (Aug. *De civ. Dei* 12, 14).

Fast blasphemisch klingt Origenes' Überlegung, Christi Opfertod sei womöglich kein einmaliges Ereignis gewesen; wie er in dieser Welt gelitten habe, könne er auch in künftigen Welten leiden; mit anderen Worten: der kühne Gedanke, der Logos sterbe am Kreuz wie ein Komödiant, in einer Folge endloser Vorstellungen.³²

³⁰ Aug. *De civ. Dei* 11, 23 (mit einem schlagenden Beispiel: "Was aber ließe sich Törichterer denken als die Behauptung, der Grund dafür, dass nur diese eine Sonne die Welt erleuchtet, sei nicht etwa die Absicht des Künstlergottes, für Schönheit und Zier oder auch das Wohl der Körperwelt zu sorgen, sondern vielmehr der Umstand, dass nur eine Seele so gesündigt habe, dass sie zur Strafe gerade in diesen Körper eingeschlossen werden musste?").

³¹ Die fehlende Schriftbasis betont Augustin (*De civ. Dei* 12, 14).

³² Zu den Indizien für diese Überlegung vgl. Görgemanns, Karpp ²1985, 315 Anm. 12. Anderen Orts heißt es, die Kreuzigung habe nur einmal stattgefunden (*Cels.* 4, 67).

Für christliche Kritiker war es denn auch kein Trost, dass Origenes nicht die radikale Vorstellung vom Zyklus der Welten vertritt, die ewige Wiederkunft ein- und desselben Kosmos. Sie lehnt er als deterministisch ab, mit zwei Argumenten, einem ethischen – die Palingenesie der Stoa widerspreche der Willensfreiheit –, und einem bemerkenswerten (und erstaunlich modernen) physikalischen: sowenig ein Scheffel Korn, das man wieder und wieder ausschütete, sich ein zweites Mal zu einem absolut identischen Haufen ordnen werde, sowenig könne es zwei absolut identische Welten geben.³³

Doch jenseits all dieser Details bleibt die eine Frage: Warum bricht Origenes mit der orthodoxen Lehre vom Pfeil der Geschichte (und damit Heilsgeschichte), der von der Schöpfung geradenwegs auf Gericht und Ewigkeit zueilt, auf Paradies und Hölle, warum opfert er die Einzigartigkeit des christlichen Heilsgeschehens und jede Hoffnung auf gewisse Erlösung?

Um diese Frage zu beantworten, tut ein Blick auf die seminale Rolle des Platonismus im frühen Christentum not. Als die Hoffnung auf eine nahe Wiederkunft Christi sich zerschlägt und die junge Kirche beginnt, sich in der Diaspora der Welt einzurichten, fällt ihr suchendes Auge unweigerlich auf die Akademie. Unter dem Stern einer so faszinierenden wie fatalen Seelenverwandtschaft beginnt eine lange Geschichte schöpferischer Aneignung.

Nirgendwo entfaltet der Platonismus seine verführerische Macht aber so ungebrochen wie in Alexandria – dem kulturellen wie wissenschaftlichen Zentrum der hellenistischen Ära, dem Schmelztiegel der Völker und Vorstellungen; nirgendwo sonst wird solche Nähe so unbefangen ausgelotet wie hier – zunächst von jüdischen Theologen, allen voran Philon, auf seinen Spuren dann von Clemens und Origenes, den beiden Patriarchen der alexandrinischen Theologie, deren Nähe zu Platon zu ihrem Markenzeichen wird.³⁴

³³ Es ist nicht die ewige identische Wiederkehr aller Dinge, wie Pythagoreer und frühe Stoiker sie lehren. Dank der Willensfreiheit, und da es sonst keine Besserung gäbe, gerät jede neue Welt ein wenig anders als die vorausgehende, mit einem Ende und einem Beginn sowohl der Vernunftwesen wie der Materie (vgl. u.a. *De princ.* 1, 3, 3; 2, 1, 4; 2, 3, 4; 4, 4, 8).

³⁴ Festzuhalten sind allerdings bisweilen gewichtige inhaltliche Unterschiede. Gerade in Fragen der Kosmologie führt keine ungebrochene Kontinuität von Philon und Clemens zu Origenes. Origenes polemisiert wiederholt gegen die Übernahme der platonischen Ideenlehre durch Philon und Clemens in die jüdisch-christliche Kosmologie. Zu Origenes' weit kreativerem Umgang mit Platon vgl. Edwards 2002.

Wie es zu dieser Symbiose kommen konnte, zeigt ein unbefangener Blick auf Gemeinsamkeiten der beiden Traditionen. Beide sehen das Weltganze unter den gleichen Vorzeichen: der uns vertraute Kosmos leitet seine Existenz und seinen Sinn aus einer höheren, transzendenten Ordnung her. Und das Beste des Kosmos, der Mensch, entstammt dieser Transzendenz – die er durch eigenes Verschulden verloren hat, und in die er sich zurücksehnt.

Keine andere philosophische Schule der Antike konnte mit einem solchen Angebot dienen, keine andere erlaubte es den christlichen Theologen in solchem Maße, ihre Begrifflichkeit zu schärfen und ihre Weltentwürfe aufzurüsten für die intellektuellen Schlachten des 2. und 3. Jahrhunderts. Aber solche Vertrautheit barg ein beträchtliches Risiko – die Gefahr, beim Bau eigener ‘Systeme’ mit den Ecksteinen platonischer Lehre *die* Teile der Heilsbotschaft preiszugeben, die sich den festen Mustern des philosophischen Modells entzogen.

Hier mussten schon mindere Differenzen ins Gewicht fallen, etwa die platonische Absage an die Unvergänglichkeit des Leibes – und damit die christliche Auferstehungshoffnung. Um wie viel mehr wiegt der wohl zentrale Unterschied der beiden Lehren: wo das Christentum geschichtlich und eschatologisch denkt und auf der Einmaligkeit der universalen Erlösung, des universalen Heilsgeschehens besteht, schreibt sich im Platonismus das Geschick des Kosmos wie das des Individuums in die Bahnen verbindlicher ontologischer Gesetze ein, in eine geschichtslose und auf ewig unveränderliche Ordnung endlos sich wiederholender Abläufe und Welten.

Hier war die magische Grenze erreicht, die ‘Sollbruchstelle’, vor der auch die größten christlichen Sympathisanten des Platonismus haltmachten – ausgenommen (zumindest in *De principiis*) Origenes.

Bevor wir aber mit Hieronymus und Augustin den Stab über ihn brechen, sollten wir uns zweierlei vor Augen führen: Es war nie Origenes’ Ziel, eine systematische Darstellung christlicher Lehre zu versuchen, eine theologische ‘Summe’ mit dogmatischem Anspruch. Wie er nicht müde wird zu betonen, lotet er Möglichkeiten aus, prüft er gangbare Wege, sucht er Antworten – ohne selbst welche zu geben. Denn in vertrackteren Problemen der Theologie gelangen, wie er einmal zwischen den Zeilen entwaffnend andeutet, nur zwei Arten von Menschen zu absoluten Gewissheiten: Schwachköpfe und Heilige.³⁵

Vor allem aber war in jenen Jahrzehnten die christliche Eschatologie noch ein Buch mit sieben Siegeln; zu etlichen Arkana der Heilslehre

³⁵ Metzler 2010, 60–61.

gab es keine verbindlichen theologischen Positionen – dafür aber ein Wespennest irisierender Begriffe wie ‘gefangene Seelen’, ‘kosmische Kerker’, bössartige ‘Demiurgen’, unergründliche ‘Lichtsphären’, ‘erlöste Erlöser’, mit denen gnostische Schwarmgeister gerade im Osten die christlichen Gemeinden in Versuchung führten. Es war die Zeit des theologischen Experiments; und es galt, das Schiff der Kirche seefest zu machen für den harten Wellengang in den häretischen Breiten.

Und es hieße die Geschichte gefährlich verkürzen, nähme man an, Origenes als Steuermann sei schlicht den Sirenenängeln der Akademie erlegen. Denn er schreibt Platon nicht einfach aus – er eignet ihn sich an, mit markanten persönlichen Akzenten. So sprechen denn zugunsten seines ‘Systems’, so heterodox es auch ausfallen mag, zwei eminente philosophische Gründe:

Origenes glaubt in bemerkenswertem Optimismus an die grenzenlose Lernfähigkeit des Geistes, und an die Kraft des Guten, der sich kein Erkennender auf Dauer verschließen könne: wer das Gute erkannt hat, wird sich ihm ergeben, selbst der, der des Guten zutiefst beraubt war. In gewisser Weise nimmt Origenes damit die Heilsbotschaft des *Neuen Testaments* beim Wort – gegen dessen unversöhnliche Eschatologie.

Und er setzt die Freiheit des geistigen Individuums als höchstes Gut – auch auf die Gefahr hin, dass kein Gott und kein Erkennen es vor dem Unheil retten können. Es ist so anrührend wie versöhnlich, dieses Hohelied der Freiheit ausgerechnet aus dem Munde des radikalen Asketen Origenes zu hören, dessen Leben pure Selbstverleugnung war (als fürchte er, wie die Wüstenväter, die Einflüsterungen des Bösen), und zu dessen Vollendung nur die Märtyrerkrone fehlte.

Erlauben wir uns also ein anderes Urteil: Origenes, der in seinen Schriften nie offen die Unterstützung der Philosophie sucht, entwirft in seiner Kosmologie das philosophisch organischste und kohärenteste Gedankengebäude, das die junge Kirche hervorgebracht hat. Mehr: *De principiis* führt die Synthese von Platonismus und Christentum auf ihren antiken Gipfel. Wie kalt und einsam es auf den Gipfeln werden kann – wir haben es gesehen.³⁶

Peter Habermehl
Humboldt-Universität zu Berlin
habermep@cms.hu-berlin.de

³⁶ Vgl. zu dem Thema insgesamt: Bigg 1886; Chadwick 1966; Edwards 2002; Köckert 2009.

Bibliographie

- J. Assmann, Ägypten (Stuttgart 1984).
- C. P. Hammond Bammel (Hg.), *Der Römerbriefkommentar des Origenes. Kritische Ausgabe der Übersetzung Rufins 1* (Freiburg 1990).
- Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford 1886).
- H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen* (Oxford 1966).
- G. Colli u.a. (Hg.), Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6, 4: Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: *Also sprach Zarathustra* (Berlin 1991).
- M. Edwards, *Origen against Plato* (Burlington 2002).
- H. Görgemanns, H. Karpp, Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien* (Darmstadt 1985).
- Ch. Köckert, *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen* (Tübingen 2009).
- K. Metzler (Hg.), Origenes, *Die Kommentierung des Buches Genesis*, Werke mit dt. Übers. 1/1 (Berlin 2010).
- A. Verlinsky, "The Cosmic Cycle in the Statesman Myth" (I/II), *Hyperboreus* 14 (2008): 2, 57–86; 15 (2009): 2, 221–250.

In nuce the idea of a perpetual cosmic circle and the eternal return of our world was present in several ancient religions and philosophical schools – namely Plato, Pythagoreans and Stoa. But surprisingly enough it appears as well in a seminal Greek theologian of the early church: Origen. He assumed a transcendent creation of eternal spiritual beings close to God, but with a free will and an inner nature prone to change. 'With time' these beings became alienated from God, deteriorated into souls and 'fell' into our finite physical world, which God's Son created for them as a place of education. A long journey through different bodily existences is their chance to return into God's spiritual realm. But *one* material cosmos does not suffice to complete this process of amelioration. To continue the purification, God calls into existence another physical world, and still another, and so on for almost endless times, until finally, after uncountable cosmic cycles, the entire spiritual creation is purified and reunited with the creator (including Satan) – and with the unsettling prospect that this whole process might start all over again. These unheard-of cosmological speculations brought the synthesis of Platonism and Christianity to its ancient acme.

Идея непрерывного мирового космического цикла присутствовала в зародыше в ряде античных религиозных и философских систем: у Платона, пифагорейцев и стоиков. Как ни странно, она появляется и у раннехристианского

греческого теолога Оригена. Он верит в трансцендентное сотворение вечных духовных сущностей, близких к Богу, однако наделенных свободой воли и природой, склонной к переменам. “Со временем” они отдаляются от Бога, деградируют, становятся душами, и происходит их падение в наш смертный физический мир, который Сын Божий создал для них как место воспитания. Вернуться к Богу они могут через длинную цепь телесных воплощений. Но, чтобы завершить этот процесс совершенствования, одного физического мира недостаточно. Для полного очищения Бог создает один мир за другим, пока наконец, после бесчисленного числа космических циклов, все духовные творения, включая Сатану, не очистятся и не воссоединятся с Богом. Эта необычная космологическая концепция доводит до высшего воплощения синтез платонизма и христианства в античности.

CONSPECTUS

Carmen natalicium	5
Vorwort	7
 WOLFGANG RÖSLER	
Die Hikesie des Phemios und die Bedeutung von ἀὐτοδίδακτος in der <i>Odyssee</i> (22, 344–353)	11
 THERESE FUHRER	
Teichoskopie: Der (weibliche) Blick auf den Krieg	23
 GERSON SCHADE	
Archilochus, 196a <i>IEG</i> ²	42
 NINA ALMAZOVA	
When Was the Pythian Nome Performed?	56
 MICHAEL GAGARIN	
Aeschylus' Prometheus: Regress, Progress, and the Nature of Woman ...	92
 OLIVER TAPLIN	
A Couple of Conjectures that Point to Hands in Sophocles	101
 VICTOR BERS	
“Dame Disease?”: A Note on the Gender of Philoctetes' Wound	105
 JENS HOLZHAUSEN	
“Fürchten oder Lieben?” Zu Sophokles, <i>Oidipus Tyrannos</i> , Vers 11	109
 PATRICIA E. EASTERLING	
Σεμνός and its Cognates in the Sophoclean Scholia	120
 ISTVÁN BODNÁR	
A Testimony of Oenopides in Pliny	126
 KLAUS HALLOF	
De epigrammate Coo aetatis classicae	137
 RALF KRUMEICH	
Silen und Theater. Zu Ikonographie und Funktion des betagten Halbtieres in der attischen Vasenmalerei des 5. Jhs. v. Chr.	139
 ALEXANDER VERLINSKY	
Lysias' Chronology and the Dramatic Date of Plato's <i>Republic</i>	158
 NORBERT BLÖSSNER	
Platons Demokratiekapitel (Pl. <i>Rep.</i> 555 b 4 – 562 a 3) und das sokratische Argument	199

Статьи сопровождаются резюме на русском и английском языке
Summary in Russian and English

BERND MANUWALD	
Bürger als politische Akteure. Überlegungen zur allgemeinen Politikkompetenz bei Platon und Aristoteles	225
ECKART E. SCHÜTRUMPF	
Aristotle on the Philosophical Nature of Poetry. The Object of <i>Mimesis</i> According to <i>Poet.</i> 9	244
WIDU-WOLFGANG EHLERS	
<i>Libertino patre nati</i>	274
DENIS KEYER	
<i>Venimus ad summum Fortunae</i> : Prosperity and Flourishing of Arts in Horace (<i>Epist.</i> 2. 1. 32–33)	279
ALEXANDER GAVRILOV	
Who Wrote the <i>Encheiridion</i> of Epictetus?	295
FRITZ FELGENTREU	
Κτήμα ἐς ἀεί. Überlegungen zu Eigentum und Historiographie in den Plinius-Briefen	317
CARLO M. LUCARINI	
Emendamenti a Svetonio	331
PETER HABERMEHL	
Origenes' Welten Frühchristliche Kosmologie im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Heilsgeschichte	350
ELENA ERMOLAEVA	
A School Ancient Greek Epic Parody from Kellis	370
REINHART MEYER-KALKUS	
Deklamation im antiken Theater und im 18. Jahrhundert. Die Re-Interpretation von Melopoie und Rhythmopoie durch Abbé Dubos und Gotthold Ephraim Lessing	383
STEFAN REBENICH	
Eduard Schwartz und die Altertumswissenschaften seiner Zeit	406
DANIEL P. TOMPKINS	
What Happened in Stockholm? Moses Finley, the Mainz Akademie, and East Bloc Historians	436
Bernd Seidensticker Schriftenverzeichnis	453
Hyperborei vol. XI–XX conspectus	462
Hyperborei vol. XI–XX auctores alphabetico ordine dispositi	472
Key Words	481
Правила для авторов	484
Guidelines for contributors	486