

# Die Lehre von der menschlichen Freiheit nach Origenes' *περὶ ἀρχῶν*.

Von

Dr. Paul Mehlhorn,  
Gymnasialoberlehrer in Leipzig.

---

Gerade uns Kinder einer durch die grossen speculativen Systeme dieses Jahrhunderts miterzogenen Zeit muss es immer von neuem hinziehen zu jenem ersten „Versuche einer Dogmatik, denkenden Christen dargeboten“, welcher seiner ganzen Tendenz sowie einzelnen Hauptsätzen nach so manches mit neueren Erscheinungen gemein hat. Wie manche Parallelen liessen sich z. B. zwischen den Gedanken des Origenes und Richard Rothes ziehen!

Wenn nun H. Schultz <sup>1)</sup> mit Recht in der „Lehre vom Menschen und von der Willensfreiheit den eigentlichen Schlüssel zur Christuslehre des Origenes“ erblickt, so lässt sich gewiss dieser Satz in Erwägung des Umfanges, welchen Origenes jener Lehre in seiner Schrift „*περὶ ἀρχῶν*“ einräumt, und des Wertes, den er auf sie legt, dahin erweitern, dass dieselbe den Gravitationspunkt seines ganzen idealen Weltgebäudes bildet. Suchen wir daher im Folgenden seine Lehre von der menschlichen Freiheit nach dieser Hauptschrift möglichst klar, zusammenhängend und treu zu entwickeln und uns dabei möglichst davor zu hüten, dass

---

<sup>1)</sup> „Die Christologie des Origenes“, Jahrb. für prot. Theol. 1875, S. 196.

wir unter dem Namen des Origenes Anschauungen des Rufinus vortragen.

Das Werk „Ueber die Fundamentallehren“ — so dürfen wir den griechischen Titel wohl übersetzen <sup>1)</sup> —, welches Origenes in seinem rüstigsten Mannesalter, noch vor seiner Auswanderung aus Alexandria (231) <sup>2)</sup> geschrieben hat, ist uns leider nur noch in Bruchstücken, besonders aus dem 3. und 4. Buche erhalten, wovon allerdings gerade das erstere den Schriftbeweis für die Freiheit des Willens zu führen sucht. Im Uebrigen sind wir bekanntlich auf die Uebersetzung des Rufinus aus dem Jahre 398 <sup>3)</sup> angewiesen, der jedoch nach seinem eigenen Geständnis <sup>4)</sup> dafür sorgte, dass diejenigen Sätze des Origenes, „quae reliquis ejus sententiis et nostrae fidei contraria videbantur“, als fremde Einschiebsel und Trübungen (inserta ab aliis et adulterata) beiseite blieben. Wörtlicher, weil ohne persönliche Sympathie, ging der feige, seiner früheren Verehrung für den alexandrinischen Meister aus Menschenfurcht abtrünnig gewordene Hieronymus in seiner der Rufinischen entgegengestellten Uebersetzung zu Werke, von der jedoch nur einige Proben in dem Briefe an Avitus auf uns gekommen sind <sup>5)</sup> und zur Controle des Rufinus dienen können. Wir haben also bei den Parteeen, für welche Rufinus unser einziger Gewährsmann ist, ein kritisches „Caute lege!“ an den Rand zu schreiben, wie es der biedere de la Rue in seiner Ausgabe aus orthodoxer Aengstlichkeit bei den Ketzereien des Origenes tut.

1. Mit diesen regulativen Principien wenden wir uns zuerst der Frage nach dem Freiheits**begriff** zu.

Origenes unterscheidet <sup>6)</sup> unter den Creaturen solche, die von aussen bewegt werden: das Anorganische, und solche, welche den Grund der Bewegung in sich tragen: die orga-

1) Dem Sinne nach übereinstimmend mit Schnitzer, Wiederherstellungsversuch, und Redepenning in seiner Ausgabe, S. XXV.

2) Eus. H. e. VI, 24. Redep. a. a. O., S. XXX.

3) Redep. a. a. O., S. XLIV.

4) In der praefatio zum 3. Buch.

5) Schnitzer a. a. O., S. LH.

6) Fragm. S. 12 und 13 bei Redep.

nische Welt. Von den letzteren werden wieder die einen nur ἐξ ἐαυτῶν, d. h. durch ein immanentes, aber ungeistiges Princip, die andern dagegen, τὰ ἔμψυχα, ἀφ' ἐαυτῶν, d. h. durch eine Vorstellung in Bewegung gesetzt. Diese Vorstellung ist entweder ein blosser Instinct, der sich nur auf einen Zweck richtet wie bei der Spinne und Biene <sup>1)</sup>, oder Vernunft, welche die natürlichen Triebe beurteilt und sich für oder gegen dieselben entscheidet nach den Ideen des καλόν und αἰσχρόν. Der Inhalt des καλόν ist aber die Gottähnlichkeit, die auch schon viele Philosophen als höchstes Gut bezeichnen, die similitudo dei, die aber erst dadurch des Menschen wahres Eigentum wird, dass er sie mit dem eigenen Willen festhält. Dazu ist ihm aber nur die Fähigkeit gegeben, welche ihn schon an und für sich in den Adelsstand der imago dei erhebt <sup>2)</sup>. Jene Potenz zu actualisiren, also das wirkliche καλῶς βιωσαι, ist unsere Sache, nicht die Gottes oder der εἰμαρμένη <sup>3)</sup>. Andererseits sind auch die äusseren Anreizungen zum Bösen niemals zwingender Natur <sup>4)</sup>.

Wir stossen damit zunächst auf den Begriff des ἀντεξούσιον als der formalen oder Wahl-Freiheit, die jedoch, da ihr eben das Ideal der Gottähnlichkeit vorschwebt, schon auf die reale Freiheit als ihre Vollendung hinweist. Darin, dass nur jene eine unmittelbare Mitgift des Schöpfers sein kann, stimmt also Origenes mit der altreformirten Dogmatik gegen die altlutherische überein <sup>5)</sup>. Ebenso klingt es fast wie eine prophetische Verwahrung gegen den lapis aut truncus der Concordienformel, wenn ausdrücklich eine Gleichstellung des Menschen mit Holz und Stein zurückgewiesen wird <sup>6)</sup>, oder gegen die Behauptung derselben, dass „ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit“, wenn

1) De pr. III, 1, 2.

2) III, 6, 1; II, 9, 2.

3) Fragm., S. 16.

4) III, 1, 3. 4.

5) Biedermann, Christl. Dogm., S. 410.

6) F. C., S. 661; de pr. III, 1, 5.

hervorgehoben wird, dass auch nach dem Fall noch Keime der Wiederherstellung nach dem Ebenbilde Gottes vorhanden seien <sup>1)</sup>. Doch würde die unbedingte Unverlierbarkeit jener formalen *imago dei*, welche uns eigentlich in der Consequenz seines Systemes zu liegen scheint, in Origenes keinen Vertreter haben, wenn die von Rufinus so eifrig bekämpfte Meinung, dass die äusserste Gesunkenheit zur Tödtung und Vertierung der Seele führe <sup>2)</sup>, wirklich die des Origenes wäre, denn die *ἄλογα ζῶα* verfallen sogar zuletzt der Vernichtung <sup>3)</sup>. Da indes jene Stelle ein kurzes Fragment ist, so bleibt allerdings denkbar, dass darin die Meinung eines Anderen, etwa des Pythagoras, objectiv angeführt wird, während mir die Annahme eines bildlichen Sinnes wegen der speciellen Bezugnahme auf die Wassertiere gekünstelt erscheint <sup>4)</sup>. Ueberdies hofft ja Origenes auch die einstige Erlösung des Teufels mit Zuversicht <sup>5)</sup>. Ja, am Ende seines Werkes erklärt er es sogar für gottlos, den substanziellen Untergang eines Geistes anzunehmen, der für Gott empfänglich ist, und führt diese Meinung damit ad absurdum, dass sich diese Möglichkeit dann auch auf den Sohn Gottes erstrecken müsse, der ja auch wie die andern Geister dessen Ebenbild genannt werde <sup>6)</sup>.

2. Die Realität seines Freiheitsbegriffes sucht nun Origenes theils aus Vernunftgründen, theils aus Bibelstellen zu beweisen, an deren Besprechung er auch jene anknüpft. Als Gegner hat er besonders den Gnosticismus im Auge mit seiner Unterscheidung von ursprünglich und definitiv pneumatischen und choischen, von Natur zur Seligkeit oder Verdammnis bestimmten Wesen <sup>7)</sup>. Origenes macht dagegen einen speculativen und einen empirischen Einwand geltend. Eine solche aprioristische und willkürliche Scheidung passt nicht

1) F. C., S. 656; de pr. IV, 2, 36.

2) S. 8; vgl. I, 8, 4.

3) Fragm., S. 42.

4) Redep., Fragm., S. 8 Anm.

5) De pr. I, 6, 3.

6) IV, 2, 36. 37.

7) Fragm., S. 20.

nur nicht zu dem guten Gott des kirchlichen Glaubens, sondern nicht einmal zu dem doch immerhin gerechten Demiurgen der Gnostiker <sup>1)</sup>. Wenn aber auch wirklich diese beiden ethischen Kasten zugegeben würden, so würden doch sicherlich Paulus und Petrus unter die Pneumatiker zu rechnen sein. Wie aber konnte eine pneumatische Natur die Christen eine Zeit lang verfolgen oder den Herrn verleugnen? Dass aber jenes Paulus und dieses Petrus selbst getan und nicht etwa ein anderer in ihnen, beweisen beide durch ihre Reue <sup>2)</sup>.

Nach Bibelstellen, welche durch Ermahnungen, Drohungen oder Vorhaltung von Segen und Fluch an die Wahlfreiheit appelliren, braucht natürlich Origenes gleichfalls nicht lange zu suchen <sup>3)</sup>. Dagegen würden ihm manche andere, welche die schrankenlose, auch die menschliche Selbstbestimmung erdrückende Allmacht oder auch die Prädestination voraussetzen oder lehren, noch mehr Verlegenheiten bereitet haben, wenn nicht grade in seinen Händen das Schicksal der heiligen Schrift das gewesen wäre, welches die Worte von Werenfels beschreiben:

„Hic liber est, in quo sua quisquis dogmata quaerit,  
Invenit et pariter dogmata quisque sua.“

Wenn also Ex. 4, 21 von einer Verhärtung Pharaos durch Gott die Rede ist, so geht grade hieraus wie aus der ähnlichen Ausdrucksweise des Apostels Paulus (Röm. 9) hervor, dass der Begriff von Natur fleischlicher oder geistlicher Menschen einen Widerspruch enthält. Denn wozu brauchte denn Gott jene erst zu verhärten oder dieser sich erst zu erbarmen? Pharao gehorcht übrigens auf die Zeichen und Wunder hin, ist also nicht von Natur verloren (*φύσεως ἀπολλυμένης*). Da er aber meistens allerdings ungehorsam war, so verhärtete ihn Gott deshalb, um zum Heile vieler an ihm seine Macht zu beweisen. Dass aber die Verhärtung

1) S. 21.

2) De pr. I, 8, 2.

3) III, 1, 6.

nicht Gottes Zweck, sondern die Folge menschlicher Schlechtigkeit ist, zeigt deutlich das Bild des Hebräerbriefes (6, 7f.) von dem Regen, der sowohl Früchte als Dornen hervorbringt. Es kommt eben auf die Bebauung oder Vernachlässigung des Bodens durch Menschenhand an. Wenn es also in der Bibel heisst, Gott habe einen Menschen verhärtet, so bedeutet das ungefähr soviel, wie wenn ein Herr zu seinem Diener, welcher dessen Milde gemisbraucht hat, sagt: „Ich habe dich verdorben.“ Der causative Ausdruck hat eben oft einen admissiven Sinn. Der Zweck dieser Zulassung ist aber, die Beschaffenheit des Menschen an den Tag zu bringen, nicht zwar für Gott, der alles im Voraus weiss, wohl aber für ihn selbst und die übrigen Vernunftwesen (*λογικά*), und damit dem Hochmut vorzubeugen, der vor dem Fall kommt, wie beim Teufel. Auch ist es des göttlichen Arztes vollkommen würdig, die Krankheit bis auf die Höhe der Krisis kommen zu lassen, statt durch zu frühe und halbe Massregeln dem Leichtsinne und Rückfällen Tür und Tor zu öffnen. Ist doch die Entwicklung der Seele nicht auf diese 50 Erdenjahre beschränkt.

Auch die schwierige Stelle Mc. 4, 12, nach welcher die Zuhörer Christi nicht hören sollen, um sich nicht zu bekehren, erledigt sich damit, dass eben die Stunde der Reife für sie noch nicht gekommen ist, und Gott ihnen also einen für ihren Unglauben gravirenden Umstand ersparen will.

Wenn ferner Gott nach Ez. 11, 29 ein fleischnes Herz an Stelle des steinernen setzen will, so ist das dasselbe, wie wenn der Erzieher seinem Zöglinge unter der Bedingung, dass dieser seine Selbstverhärtung aufgibt, eine Verwandlung seines Wesens verspricht. Die „*ψιλὰ ῥήματα*“ dieser Stelle würden ja unsere Verantwortlichkeit aufheben.

Beruft man sich für die Prädestinationslehre weiter auf Röm. 9, 16: „Nicht auf das Wollen und Laufen des Menschen kommt es an, sondern auf Gottes Erbarmen“, so wird doch jedermann zugeben, dass dieses Wollen und Laufen nichts Gleichgültiges oder Böses, sondern entschieden etwas Gutes ist. Wie aber könnte ein von vornherein verlorenes Geschöpf überhaupt etwas Gutes wollen? Die allerdings dunkle Stelle

erhält ihr Licht aus dem 127. Psalm. Denn das Wort: „wo der Herr nicht das Haus bauet, da arbeiten umsonst, die daran bauen“ u. s. w., soll uns nicht von dem Bau oder von der Bewachung der Stadt in unserm Innern abhalten, sondern nur daran erinnern, dass unser die Tat, Gottes aber der Segen ist.

Ebenso meint der Apostel, wenn er Phil. 2, 13 unser Wollen und Vollbringen von Gott ableitet, nur unser Willensvermögen überhaupt, nicht aber unsere einzelnen Willensentscheidungen.

Besonders schlagend klingt allerdings Röm. 9, 18 ff.: Gott kann wie der Töpfer gleichsam aus demselben Ton machen, was er will, Gefäße der Ehre wie der Schande. Aber der Apostel kann sich doch nicht ernstlich selbst widersprechen. Nun aber erteilt er doch anderwärts sowohl Lob als Tadel, ja macht 2 Tim. 2, 20 f. gradezu die Zugehörigkeit zu den Gefäßen der Ehre davon abhängig, dass jemand sich selbst reinigt. Auch liegt ja in dem „ἐν φόβῳ“ deutlich der Gedanke, dass nicht zwei Sorten von Selen aus Gottes Schöpferhand entspringen. Es ist einfach in dem Worte des Paulus die hinzuzudenkende Mittelursache übergangen.

Paulus redet also einmal vom rein sittlichen Standpunkte (τὸ πᾶν ἐφ' ἡμᾶς ἀναφέρει), das andere Mal vom rein religiösen aus (τὸ πᾶν ἐπὶ τὸν Θεὸν ἀναφέρειν δοκεῖ). Die Lösung dieser scheinbaren Antinomie ist darin zu finden, dass unser Handeln nie ohne Gottes ἐπιστήμη vor sich geht, dieses Wissen aber keine Zwangswirkung auf uns ausübt<sup>1)</sup>.

3. Wenden wir uns von dieser gewiss mit bewundernswertem Scharfsinn gehandhabten, aber wegen ihrer allzugrossen Schärfe eben schartigen Beweisführung des Origenes wieder dem Erfahrungsgebiete zu, so stossen wir auf die Frage: Wie ist denn aber mit jenem scheinbar absoluten Indeterminismus die tatsächliche, natürliche wie sittliche, Determination der verschiedenen Indi-

<sup>1)</sup> Vgl. zu dieser ganzen biblisch-theologischen Erörterung Fragm., S. 16—42.

viduen zu vereinbaren? Hierauf ist zunächst zu antworten, dass Origenes gar kein absoluter Indeterminist ist, sondern dass auch nach seiner Anschauung die Fäden der einzelnen Handlungen allmählich sich zu einem sittlichen Habitus verweben, kurz, dass ihm der Begriff des Charakters durchaus nicht fehlt. Von der Sele Christi wird gesagt, dass, „quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam“, und diese Sele wird allen übrigen wesentlich gleichgestellt: „Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari“<sup>1)</sup>. Dass aber diese Sätze der lateinischen Uebersetzung dem Geist der Urschrift entsprechen, zeigt in den Fragmenten die Anwendung von derartigen Attributen auf die Vernunft wie: *ἐπὶ πλείον ἰσχυροποιθεῖς καὶ τραφεῖς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεῖς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλόν*<sup>2)</sup>.

Dieser Charakter bildet sich nun nach Origenes recht eigentlich in dem grossartigsten Sinne des Wortes „in dem Strome der Welt“. Hat doch Gott gleich von Ewigkeit her eben die Zahl von *νοεραῖς οὐσίαις* geschaffen, die er mit seiner Vorsehung ~~umfassen~~ konnte; erst um ihretwillen ist die materielle Welt da, deren Mannigfaltigkeit ein Spiegelbild der mannigfaltigen Geisterwelt ist<sup>3)</sup>; denn „das Vergängliche ist nur ein Gleichnis“. Jene Vernunftwesen befinden sich nämlich nie in regungsloser Indifferenz<sup>4)</sup>. Ihr Mangel an Wachsamkeit ist nun der Grund, dass eins nach dem anderen *ἐξ ἰδίας αἰτίας* zu Falle kommt<sup>5)</sup>. Durch weitere Nachlässigkeit kann allmählich ein tieferes Sinken erfolgen<sup>6)</sup>, und je nach dem Grade desselben wird den Vernunftwesen ihre Stellung angewiesen, entweder unter den verschiedenen Engelklassen<sup>7)</sup> oder auf Erden unter mehr oder weniger günstigen

1) De pr. II, 6, 5.

2) Fragm., S. 14 f.

3) S. 3f. 9—11. 80; c. Cels. IV, 558 (vgl. Redep.).

4) De pr. III, 3, 5.

5) Fragm., S. 6.

6) De pr. I, 4.

7) De pr. I, 8, 1 (vgl. Fragm., S. 7).

Nationalitäts- und Familienverhältnissen <sup>1)</sup> und mit sehr verschiedenen Gaben und Zuständen <sup>2)</sup>. Auch kann je nach seiner Würdigkeit ein *σχεῖος τιμῆς* in einem folgenden Leben in ein *σχεῖος ἀτιμίας* verwandelt werden und umgekehrt <sup>3)</sup>. Unter den Gestirnen, die ja Hiob 25, 5 unrein genannt werden, also mit Vernunft und Willenskraft ausgerüstet sind <sup>4)</sup>, leiden allerdings manche als seufzende Creatur mehr zum Schmucke der Welt und zum Heile der übrigen Wesen als um eigener Schuld willen <sup>5)</sup>. In allen diesen Fällen aber wird der *νοῦς* mehr oder weniger zur *ψυχή*. Schon dieser Name, der von *ψυχρός* kommt, deutet auf den entstandenen Gegensatz zu dem göttlichen Wesen, das ja im Deuteronomium als Feuer bezeichnet wird. Die Seele, die jedoch zu ihrem Urstand zurückzukehren vermag, steht also wohl in der Mitte zwischen dem schwachen Fleisch und dem willigen Geist <sup>6)</sup>.

Die speculativ aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit heraus construirte Präexistenz der Seele giebt sich aber auch empirisch kund, wenn Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterleibe bedrängt, wenn Johannes der Täufer den Gruss Marias schon vor seiner Geburt freudig vernimmt, wenn Jeremias Gott schon vor seiner Geburt bekannt und von ihm geheiligt ist <sup>7)</sup>.

Jener vor diesem Erdenleben begonnene Kampf ums geistige Dasein setzt sich natürlich auf Erden fort, und zwar fällt der Anfang der Zurechnungsfähigkeit des Menschen mit dem Erwachen des sittlichen Urteils zusammen <sup>8)</sup>. Betrachten wir bei dieser Gelegenheit die Feinde, mit welchen die menschliche Freiheit zu ringen hat, etwas näher.

Es giebt sowohl menschliche, d. h. von unserer eigenen Natur ausgehende Versuchungen, wie sie der Apostel

1) Fragm., S. 77f.

2) De pr. II, 8, 4; III, 3, 5.

3) Fragm., S. 40.

4) De pr. I, 7, 2f.

5) II, 9, 7.

6) II, 8, 3f.

7) I, 7, 4.

8) I, 3, 6.

im Auge hat bei dem Worte: „es hat euch noch keine denn menschliche Versuchung betreten“, als auch dämonische, die schon nach dem angeführten Spruche als die schwereren anzusehen sind. So brauchen Hunger und Durst, sowie der Geschlechtstrieb, die auf falsche Weise und im Uebermass befriedigt werden und mithin zur Sünde führen können, nicht notwendig vom Teufel erregt zu sein; ebenso wenig die übrigen Affecte wie Zorn und Traurigkeit, obgleich auch in diesen natürlichen Regungen Keime zur Sünde liegen <sup>1)</sup>.

Welche Stellung nehmen nun diese Regungen in dem Organismus des aus Leib, Sele und Geist bestehenden menschlichen Wesens ein? <sup>2)</sup> Eine dreifache Antwort wäre denkbar, entweder: 1) „Zwei Selen wohnen, ach, in meiner Brust“, eine göttlichere und eine niedrigere; oder: 2) die an sich todt Körperlichkeit erhält ihr Leben aus der Sele und setzt sich nun in ein feindliches Verhältnis zum Geist; oder: 3) unsere Sele bildet zwar eine Einheit, aber eine zusammengesetzte; sie besteht aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil und dieser wieder aus zwei Affecten, Begierde und Zorn. Für diese letztere, von einigen griechischen Philosophen vertretene Meinung giebt es keinen biblischen Beleg, während sich für jede der beiden andern mancherlei aus der Schrift anführen lässt.

Welche derselben ist nun die Ansicht des Origenes selbst? Er fällt, wenigstens nach der Uebersetzung des Rufinus, kein entscheidendes Urteil, sondern überlässt dieses am Schluss einer ziemlich objectiv gehaltenen Erörterung dessen, was für jede spricht, dem Leser. Aber ebenso wenig als sein Freiheitsbegriff völlig indeterministisch ist, ebenso wenig scheint Origenes in dieser Frage in vollständiger Indifferenz zu verharren. So hat denn auch Redepenning als die wahre Meinung des Origenes die von den zwei Selen hingestellt, während Schnitzer ihn das menschliche Princip der Sünde in der Körperlichkeit suchen lässt. Das letztere scheint mir in den Augen unseres Denkers wenigstens die überwiegende

1) De pr. III, 2, 1—3.

2) III, 4.

Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Erstens schliesst nämlich Origenes den wider seinen Willen ziemlich lang gewordenen Excurs über die Lehre von den zwei Selen (ampliori quam voluimus usi excursu) gleichsam mit der Entschuldigung, dass ihn dabei das Bedürfnis nach Vollständigkeit bestimmt habe (uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent etc.)<sup>1)</sup>. Dazu kommt zweitens, dass er am Schlusse des ganzen Kapitels im Namen der Gegner jener Lehre auf die Parallele mit der dualistischen Prädestinationslehre der Gnostiker hindeutet. Diese Analogie aber musste für Origenes bei seinem scharfen Gegensatz gegen den Gnosticismus sicherlich schwer ins Gewicht fallen. Endlich drittens lösen sich nicht nur für unser Denken in der Tat die in Frage kommenden Probleme ohne die Annahme einer besonderen anima carnalis, sondern es werden ausdrücklich im Namen der Gegner derselben mehrere dafür aufgestellte Beweise entkräftet. Redeweisen wie die des Galaterbriefes (5, 17): „Das Fleisch gelüstet wider den Geist“ oder des Römerbriefes (7, 23): „Das Gesetz in den Gliedern führt einen siegreichen Kampf mit dem Gesetz im Geiste“ werden ebenso gut als Personificationen erklärt wie diejenige der Genesis (4, 10): „Das Blut Abels schreit gen Himmel.“ Noch wichtiger ist die Zurückweisung einer besonderen anima carnalis als Quelle der Sünden der Selbstsucht, die ja auch Werke des Fleisches hiessen und doch nicht aus dem todtten, selenlosen Fleische entspringen. Diesem Einwurf wird entgegnet, die sündige Seele heisse eben a parte potiori Fleisch, obgleich — das dürfen wir aus dem Früheren hinzusetzen<sup>2)</sup> — es doch auch vorfleischliche Sünden giebt wie die des satanischen Hochmutes.

Nach alledem scheint mir die Annahme einer besonderen anima ex seminis traduce generata, wie Rufinus sich ausdrückt, bei Origenes nicht statthaft, ja mit dessen offenbarem Creationalismus<sup>3)</sup> principiell unvereinbar.

1) De pr. III, 4, 3.

2) Fragm., S. 25.

3) S. 11.

Wenn wir nun jenen Anreizungen, die aus unserer körperlichen Natur aufsteigen, über das rechte Mass hinaus nachgeben, so knüpfen die Dämonen an dieselben an und bieten uns immer neue Gelegenheiten zur Sünde. Diese wird dadurch vergrössert, so dass aus der Liebe zum Gelde Habsucht, ja Raub und Mord entstehen kann. Dass aber hier wirklich gemäss Eph. 6, 11f. Dämonen im Spiele sind, geht aus der oft bis zum Wahnsinn gesteigerten Pein solcher Leidenschaften wie Liebe und Zorn, Freude und Traurigkeit hervor <sup>1)</sup>. Also nicht bloss bereits im Strome der vorirdischen, sondern auch der aussermenschlichen Welt bildet sich der Charakter.

Und nicht allein den Willen der Menschen berücken die Dämonen, sie verfinstern auch die Geister der Menschen mit ihrer falschen Weisheit, teils aus Irrtum, z. B. die der griechischen Philosophen, teils aus Bosheit und Neid; so diejenigen der wahren Christen, welche zu der Stufe emporklimmen, von der sie selbst herabgesunken sind <sup>2)</sup>.

Gegenüber der imposanten Gewalt dieser geheimnisvollen Mächte könnte es manchmal scheinen, als ob Origenes die strenge Consequenz seines Freiheitsbegriffes vergässe und hart an den vollen Determinismus anstriefte. Aber bei genauerem Zusehen lässt sich der Schluss auf letzteren in derartigen Stellen doch vermeiden. Wenn z. B. Origenes sagt, dass die Dämonen den Geist völlig in Besitz nehmen, der ihnen durch Unmässigkeit einmal die Tür geöffnet hat, zumal wenn kein glänzendes Vorbild der Tugend denselben zum Widerstande angetrieben hat <sup>3)</sup>, so hat hier nicht nur der Mensch die Initiative ergriffen, sondern es wird auch gradezu durch den letzten Conditionalsatz die Möglichkeit des Widerstandes hervorgehoben. Wenn er ferner erklärt, dass die Einwirkungen der bösen Geister bis zur völligen Besessenheit mit Ausschluss der eigenen Geisteskraft der Besessenen oder bis zu einer solchen Verzerrung des selbstbewussten Geistes

---

1) De pr. III, 2, 2.

2) III, 3, 3f.

3) III, 2, 2.

gehen können wie bei Judas Ischarioth, so ist eben der erstere Fall unter die Krankheitszustände zu rechnen und zwar seiner Ursache nach, nicht aber für seine Dauer sittlich zu beurteilen; in letzterem aber ist die Verantwortlichkeit noch gar nicht unbedingt aufgehoben <sup>1)</sup>. Freilich erkennt Origenes an einer andern Stelle <sup>2)</sup> an, dass wohl kein Mensch dem Andrang all dieser vereinigten Kräfte Stand halten könne, ja vielleicht nicht einmal dem einer einzigen; aber damit ist doch nur gesagt, dass die menschliche Natur ihr Mass hat. Diese Schranke braucht man aber nicht grade in der Willenskraft selbst, sondern kann sie ebenso gut in der getrübbten sittlichen Einsicht suchen. Ja, selbst von der gesunkensten Geisterklasse heisst es noch, dass sie mehr nicht bekehrt werden will als kann <sup>3)</sup>.

Also unsern Willen zwingen können die Versuchungen nicht. Unsere Vernunft hat dagegen eine Waffe in der Erinnerung an die eigenen guten Vorsätze oder an die christliche Lehre <sup>4)</sup>. Kann sich doch die reine Seele durch Enthaltensamkeit und fromme Belehrung sogar Anteil an der Prophetie und andern göttlichen Gaben verschaffen <sup>5)</sup>. Aber auch nach dem Fall bleiben, wie wir schon oben sahen, Keime der Wiederherstellung zurück <sup>6)</sup>.

4. Zur vollen Entfaltung derselben bedürfen aber die Selen, die ja überirdischen Angriffen ausgesetzt sind, auch überirdischer Hülfe: der Erlösung <sup>7)</sup>.

Trotz der menschlichen Freiheit weiss Gott doch alles bis aufs kleinste herab voraus <sup>8)</sup>, und dies providere bildet die Grundlage seiner providentia. Wie nicht einmal ein Sperling ohne den Vater im Himmel zur Erde fällt <sup>9)</sup>, so

1) De pr. III, 3, 4.

2) III, 2, 5.

3) I, 8, 4.

4) III, 1, 4.

5) III, 3, 3.

6) IV, 2, 36.

7) III, 5, 6.

8) Fragm., S. 25. De pr. II, 9, 8; III, 5, 5.

9) De pr. III, 2, 7.

wägt Gott auch jedem einzelnen gerecht und weise die Art und Dauer seiner Versuchungen zu und bestimmt den Zeitpunkt, in welchem sie an ihn herantreten sollen, wie beim Wettkampf ja auch die passenden Gegner für einander ausgesucht werden. Aber notwendig ist deswegen der Sieg des Menschen noch nicht; sonst fehlte ja für uns der Antrieb zum tapfern Kampfe und der Grund zur Verleihung der Palme. Daher fährt denn auch Paulus, nachdem er die Korinther daran erinnert, dass nur menschliche Versuchungen sie bis jetzt getroffen haben, nicht fort: „auf dass ihr es ertraget“, sondern: „auf dass ihr es könnet ertragen“<sup>1)</sup>.

Aber Gott tut noch mehr. Ohne die Willensfreiheit seiner Geschöpfe zu beschränken, lässt er sie doch in andere Lagen geraten, als die sie erstrebten, und zwar so, dass sie immer dem allgemeinen Besten dienen, indem sie etwa zur Unterstützung oder Prüfung anderer verwendet werden<sup>2)</sup>. Und er zieht seine Hand weder am Ende dieses Lebens noch am Ende dieser Welt von den Menschen ab. Vielmehr werden aus den Verschiedenheiten, welche sich dann noch vorfinden werden, ohne Zweifel die Verschiedenheiten einer neuen Welt hervorgehen<sup>3)</sup>. Ueberhaupt hat uns der Schöpfer den natürlichen Wahrheitstrieb gewiss nicht als unerfüllbare Sehnsucht eingepflanzt, sondern ihm die allmähliche Befriedigung verbürgt. So ist zunächst das Paradies, ein Ort auf Erden, gleichsam ein Auditorium für die abgeschiedenen Selen. Von da steigen sie in verschiedener Schnelligkeit, je nach ihrer Würdigkeit, zu höheren Stufen und Sphären auf, wo sie mit dem Brot des Lebens und der Speise der Wahrheit und Weisheit genährt werden, wo Engel als principes und rectores sie belehren und erziehen, wo sie zuerst immer das Was und dann das Warum, den causalen und teleologischen Zusammenhang erkennen, so dass sie allmählich zu der [imago und] similitudo dei wiederhergestellt werden<sup>4)</sup>.

1) De pr. III, 2, 3.

2) II, 1, 2.

3) II, 1, 3.

4) II, 11, 3—6 und Redep. zu 3. Das „*imaginem et*“ ist wohl ein misverständlicher Zusatz des Rufinus (vgl. oben S. 236f.).

Denn auch trotz tiefer Gesunkenheit verlässt Gott den Sünder nicht. Im Gegenteil ist es vom rein soteriologischen Standpunkte aus sogar besser, wenn die Seele wirklich vom Fleische in Besitz genommen wird, als wenn sie indifferent zwischen gut und böse schwebt, weil dieser Zustand der Lauheit zugleich der Bekehrung eine gewisse Apathie entgegengesetzt <sup>1)</sup>. Dagegen ist die Sünde grade der Brennstoff für das Läuterungsfeuer, das „Holz, Heu und die Stoppeln“, welche sich zur rechten und auf angemessene Zeit zur Strafe entzünden. Oder ohne dies Bild gesprochen: durch Gottes Kraft tritt vor das Gewissen des Menschen die Geschichte seiner ruchlosen Handlungen, mit denen er seiner Seele ihr jeweiliges Gepräge aufgedrückt hat. Dieses Feuer kann peinlicher werden als der Tod und brennt auch nach demselben fort. Damit verbindet sich das entsetzliche Gefühl der Zerrissenheit in der Disharmonie mit sich selbst, dessen Qual schliesslich den gesunkenen Geist unzweifelhaft zu neuer Sammlung und so zur Wiederherstellung treibt.

Nur beiläufig sei hier auf die andern Strafen hingewiesen, welche Origenes dem Bild vom Feuer an die Seite stellt: die Zerteilung des ungerechten Haushalters, worunter er vielleicht — nach der von ihm zuletzt angeführten Deutung — die Trennung des dem Menschen beigegebenen, aber von ihm misachteten Schutzengels von der menschlichen Natur versteht, die nun unter die Ungläubigen verwiesen wird, und die Hinausstossung derselben in die äusserste Finsternis, nämlich der Unwissenheit. Auf die nebenhergehende äusserliche Deutung, die Rufinus anführt, dass, gleichsam nach dem Grundsätze „mens nigra in corpore nigro!“ auch die Auferstehungsleiber von verschiedener Helligkeit sein würden, und die von ihm verschwiegene, die Hieronymus mitteilt, der dunkle Körper sei der menschliche, und es sei hier von Origenes eine Rückkehr der Gottlosen in menschliche Körper, also die Pythagoräisch-Platonische Metempsychose gelehrt, kommt uns zwar hier weniger an, doch lässt sich beides mit einander vereinigen

1) De pr. III, 4, 3.

und die Wahl der einen durch den Freund, der anderen durch den Gegner des Origenes sich sehr wohl erklären <sup>1)</sup>).

Zu jenen allgemeinen pädagogischen Erlösungsmitteln der göttlichen Vorsehung tritt nun noch die specifische Wirksamkeit des Erlösers.

Da nämlich in den letzten Zeiten das ganze Menschengeschlecht, sowohl die, welche der Leitung bedurften, als auch die, welche mit derselben betraut gewesen wären, verderbt war, so genügten nicht mehr solche oder ähnliche Helfer — unter welchen letzteren ich nicht wie Redepenning wieder Menschen, sondern der Steigerung wegen Engel verstehe. Der Schöpfer selbst musste sich vielmehr der Gefallenen annehmen und sowohl die Kunst zu führen als zu folgen wiederherstellen. Deshalb entäusserte sich der eingeborene Sohn Gottes, das Wort und die Weisheit des Vaters, nahm Knechtsgestalt an und lehrte durch seinen Gehorsam bis zum Tode den Gehorsam, durch die heilbringende Unterwerfung seiner Feinde die Herrschaft; mit der Uebergabe seines Regimentes an den Vater aber wird er dereinst seinen Gehorsam krönen <sup>2)</sup>).

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die Christologie des Origenes hier erschöpfend darzustellen, was ja übrigens erst kürzlich H. Schultz am angeführten Orte gethan hat, sondern nur, das Erlösungswerk Christi in seinem Verhältnis zur Freiheit der zu Erlösenden zu betrachten. Es handelt sich dabei einerseits um die Wirksamkeit des ewigen Logos und andererseits um die des irdischen Christus.

Der ewige Logos, in dem alle Weisheit ihren Ursprung und Halt hat <sup>3)</sup>), giebt allen Vernunftwesen zur richtigen Erfüllung ihrer Bestimmung soviel Anteil an sich, als sie Liebe zu ihm haben. Seine eigene Seele wird demnach ihm, d. h. der Weisheit Gottes, von Anfang an unzertrennlich angehangen haben <sup>4)</sup>). Diese Einwohnung des allgegenwärtigen

1) De pr. II, 10, 4—8.

2) III, 5, 6.

3) I, 2, 5.

4) II, 6, 3 f.

Logos erstreckt sich also auf Engel wie auf Menschen; ja auch die sündigen Wesen tragen gleichsam Samenkörner der Weisheit und Gerechtigkeit, d. h. Christi, in sich. Vollkommener und offenbarer aber als in anderen Heiligen findet diese Einwohnung in den Erzengeln Gabriel und Michael statt, weshalb auch die Vollendung jener ein „den Engeln Aehnlichwerden“ genannt wird <sup>1)</sup>. So hat denn Christus auch schon vor seiner Menschwerdung durch Moses und die Propheten geredet wie nach seinem Tode wieder durch die Apostel <sup>2)</sup>. Die Participation an ihm verhilft aber zur Adoption bei Gott <sup>3)</sup>.

Gegenüber dieser überirdischen Wirksamkeit tritt die auch zeitlich auf ein Jahr und wenige Monate beschränkte <sup>4)</sup> irdische für das System des Origenes etwas in den Hintergrund. Das Motiv der Annahme von Fleisch und Blut und einer menschlichen Seele ist das der möglichsten Gleichstellung mit den Menschen behufs eindringlicherer Vorbildlichkeit, und ich glaube, dass man hier schwerlich viel von den Worten des Rufinus mit Redepenning auf Rechnung einer beabsichtigten Polemik desselben gegen die Apollinaristen zu setzen hat <sup>5)</sup>. Christus entfaltet nun eine Lehrtätigkeit von staunenswertem Erfolge <sup>6)</sup>, wird den Schwachen ein Schwacher, um allen alles zu sein, und erreicht den Tiefpunkt dieser Erniedrigung im Kreuzestod, weshalb auch Paulus (1 Kor. 2, 2) den schwachen Korinthern nichts als diesen zu predigen weiss <sup>7)</sup>. Eine andere als vorbildliche, etwa eine satisfactorische Bedeutung des Todes Jesu wird dagegen nirgends erwähnt. Diesem Leiden folgen ähnliche Kämpfe und Leiden in ausserirdischen Regionen <sup>8)</sup>, während ihm dagegen keine ähnlichen vorausgegangen

1) De pr. IV, 2, 28f. (vgl. II, 11, 6; I, 3, 6f.). Fragm., S. 6.

2) De pr. I, 1, 1.

3) IV, 2, 32.

4) Fragm., S. 49.

5) De pr. IV, 2, 31.

6) Fragm., S. 49.

7) De pr. IV, 2, 31.

8) Fragm., S. 79.

sind <sup>1)</sup>. Ausserdem wirkt Christus (nach 1 Joh. 2, 1f.) als Fürsprecher (Paraklet) für uns.

5. Das herrliche Ziel nun, auf welches dies ganze göttliche Welt drama hinstrebt, ist die consummatio omnium oder die *ἐπαρόρθωσις* <sup>2)</sup>; der Ausdruck *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* ist in den Fragmenten nicht enthalten. Dann wird Gott alles in allen sein, d. h. in allen Vernunftwesen, während selbstverständlich die Sünde, aber auch die *ἄλογα ζῶα* und die *ἄρνηα* vergehen und auch die *σώματα* in das *μη ὄν* zurückkehren <sup>3)</sup>. Auch die Heiden nämlich wohnen unter dem Schatten Christi, d. h. stehen unter seinem Einflusse und kommen dadurch zum Heil <sup>4)</sup>. Ja, auch der Teufel, der ja wegen seiner ursprünglichen Lichtnatur als Lucifer bezeichnet und von Christus mit einem Blitz verglichen wird <sup>5)</sup>, und seine Engel werden am Ende durch verschiedene Läuterungsmittel zur allgemeinen Harmonie zurückgekehrt sein <sup>6)</sup>, und selbst der Tod, dieser letzte Feind, wird seiner Substanz nach ein ewiges Leben haben, nachdem sein gottfeindlicher Wille gebrochen ist <sup>7)</sup>.

Freilich kann diese Verwandlung nicht mit einem Schlage, sondern nur allmählich in unermesslichen Aeonen sich vollziehen <sup>8)</sup>, und zwar darum, weil die Unterwerfung der Vernunftwesen eine innerliche, durch Wort und Vernunft, nicht durch blossen Zwang vor sich gehende sein soll <sup>9)</sup>. Daher muss eben der Geist von Stufe zu Stufe aufsteigen, von immer höheren Mächten immer höhere Unterweisung empfangen und schliesslich gleichsam in der Prima dieses heiligen „Gymnasiums“ Christus selbst zum Ordinarius bekommen <sup>10)</sup>.

1) De pr. II, 3, 5.

2) Z. B. III, 6, 1. Fragm., S. 81.

3) Fragm., S. 9, 42, 81.

4) De pr. II, 6, 7.

5) I, 5, 5.

6) I, 6, 3.

7) III, 6, 5.

8) III, 6, 6.

9) I, 6, 1; 2, 10.

10) III, 6, 9.

Diese Hinleitung aller Heiligen zum ewigen Evangelium ist die zweite Ankunft des Herrn in Herrlichkeit <sup>1)</sup>.

Die Existenzart der Wesen bei der Vollendung der Welt scheint Origenes als eine körperlose zu denken <sup>2)</sup>, während Rufinus allerdings nicht müde wird, die Fortdauer eines verklärten Leibes zu verfechten, da nur die Trinität körperlos sein könne <sup>3)</sup>. Doch wird auch nach ihm wenigstens die Verschiedenheit der Leiber mit der des Abfalles aufhören <sup>4)</sup>. Jedenfalls aber ist die Speise der Vollendeten, deren Aufenthaltsort jenseits der sphaera ἀπλανής, der bewegungslosen, die niederen Sphären überragenden Weltkugel zu suchen ist <sup>5)</sup>, keine irdische, sondern die Anschauung und Erkenntnis Gottes, die aber wohl nach der Ansicht des Origenes nie die absolute wird, da ja selbst die Erkenntnis des Vaters durch den Sohn nicht an dessen Selbsterkenntnis heranreicht <sup>6)</sup>.

Nur eine Frage bleibt uns noch übrig: ob nämlich auch aus dem Zustand der Apokatastasis noch ein Rückfall möglich ist. Rufin bestreitet es <sup>7)</sup>; die Fragmente aber setzen es offenbar voraus, wenn sie die Körper mit dem Zusatz in das μὴ ὄν aufgelöst werden lassen: um bei abermaligem Abfall wieder Existenz zu gewinnen <sup>8)</sup>. Ist ja doch in Gott allein die Güte eine ursprüngliche und substanzielle, bei den Creaturen aber eine accidentielle <sup>9)</sup>, so dass auf sie wohl nie streng wörtliche Anwendung findet, was von der Seele Christi gesagt wird: nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati <sup>10)</sup>.

Allerdings schliessen die Fragmente <sup>11)</sup> in Bezug auf die

1) De pr. IV, 2, 25.

2) Fragm., S. 9. 43. 81.

3) De pr. I, 6, 4; II, 2, 1; III, 6, 4. 6; IV, 2, 35.

4) III, 6, 4.

5) II, 3, 7. 5.

6) Fragm., S. 81.

7) De pr. III, 6, 3.

8) Fragm., S. 9.

9) De pr. I, 2, 13.

10) II, 6, 5.

11) Fragm., S. 81.

Auflösung der Körper mit dem Satze: *ὥστε τοῦτο ἀεὶ γίνεσθαι*. Es kommt aber darauf an, ob man das *ἀεὶ* in dem Sinn von: „auf immer“ oder „in steter Wiederholung“ auffasst, und mir wenigstens scheint das letztere sprachlich und sachlich vorzuziehen. Schwankend könnte man ferner werden bei einer Stelle der Uebersetzung <sup>1)</sup>, wo in einem Atemzuge gesagt wird: die Tugend der Vollendeten wird zu einer bleibenden gemacht, und doch wieder: wir können diese Stufe kaum durch die unablässige göttliche Einwirkung, wenn überhaupt einmal, erreichen, und die Selbstgenügsamkeit auf derselben würde einen allmählichen, wenn auch nicht definitiven Fall nach sich ziehen. Eine Lösung dieses scheinbaren Widerspruches innerhalb der Uebersetzung selbst kann wohl nur darin bestehen, dass man die letzten Worte nicht auf die Zeit der allgemeinen Apokatastasis, sondern auf die anticipirte Vollendung eines einzelnen bezieht. Dann würde sich uns das Urtheil ergeben: der strenger kirchliche Rufinus ruht mit seinem Denken in einem vollendenden Weltabschluss aus, der unabhängigere und speculativere Origenes dagegen kommt über das „*πάντα ῥεῖ*“ nicht hinaus, sondern betrachtet die Vollendung der geistigen Creaturen nur als ewiges, in gewissen Perioden vorübergehend erreichtes Ziel der endlosen Weltentwicklung.

1) De pr. I, 3, 8.