

ren, bedürfen.“ Stattdessen sind diese Bedeutungen und die Belege natürlich auf zwei ganz verschiedene Wörter zu verteilen, so wie die Clavis selbst an anderer Stelle *δεῖ* und *δέω* (ich binde) richtig getrennt hat. Entsprechend sollte das Material des Stichwortes *Ἰησοῦς* geteilt werden, um Josua und Jesus Christus deutlich zu unterscheiden und das einmal eingeführte Ordnungsprinzip festzuhalten. In der alphabetischen Folge der Stichworte muß *ἐνάρετος* vor *ἐναρμόνιος* und *ἐνατος* rücken.

Über die Abgrenzung der Zitate wie über die Auswahl der mitzuteilenden Varianten läßt sich natürlich leicht streiten. Mir scheint beides durchweg gut gelungen. Wünschenswert wäre es aber z. B., zu „*ὕψηλόφθαλμος*, lüsternen Auges“ die Variante *ὕψιόφθαλμος* zu erwähnen, die auch Bauers Wörterbuch nennt, zumal das erstgenannte Wort ein hapax legomenon ist. Aus Hermas 17, 2 sollten zu dem schwierigen Ausdruck: anteilnehmen *ἐκ τοῦ καταχύματος* nicht nur eine, sondern beide lateinischen Übersetzungen genannt werden, also neben dem schwer verständlichen *infrunite* auch *abundantius*. (Ist *infrunite* vielleicht ein alter Schreibfehler für *infinite*?) Gerade hier ist ja – wie an vielen anderen Stellen – die lateinische Übersetzung hilfreich. Ebenso ist Barn. 4, 6, wo Kraft keine lateinische Entsprechung zu *ιδίως* (sc. lieben) angibt, diese doch in dem Wort *singulos* vorhanden und daher zu erwähnen. Auch die genaue formale Entsprechung der lateinischen oder deutschen Worte zu den griechischen Belegen ist freilich nicht immer leicht herzustellen. Neben *ὡσαύτως* sollte nur *similiter* ohne *atque* stehen. Das maskuline *θῆλυς* ist nicht mit „Weib“ zu übersetzen, wie alle angeführten Belege beweisen. Zu *pecus* (und erst recht dem Plural) würde auch „Schafe“, nicht nur „Vieh“ anzugeben sein. Unbefriedigend ist es, wenn zu *πληθύνω* ohne nähere Kennzeichnung die Bedeutungen des Aktivs und des Passivs nebeneinandergestellt werden („vollmachen, vermehren, wachsen, zunehmen“). So verwischt die Clavis den Befund, daß die Apostolischen Väter dieses Verbum nicht intransitiv gebrauchen. Umgekehrt ist bei intermittere nur die Bedeutung des Passivs angegeben („dazwischenliegen“, was aber vielleicht ein Druckfehler für –legen ist), aber diese führt auch noch irrt, denn der – einzige – Beleg verlangt die Übersetzung „unterbrechen“ (sc. die Arbeit). Falsch verzeichnet sind die Handschriften, die im Artikel „*permedico*, heilen“ dieses Wort belegen sollen; es findet sich, wie Whittakers Apparat lehrt, nur in einer einzigen Handschrift, während die drei anderen Hss. derselben Rezension *permediare* lesen. (Oder ist hier stillschweigend vorausgesetzt, daß es sich bei diesen 3 Hss. um einen Schreibfehler handelt?) Entsprechend sind auch die Angaben unter „*remedio*“ zu berichtigen. Unter „*agere*“ ist zu Herm. 112, 2 die Variante der Hss. P U falsch angegeben; auch diese lassen *paenitentiam* nicht aus, sondern stellen es nur um.

Unter die kleinen Ungleichmäßigkeiten ist es zu rechnen, daß in der ganz lateinisch angelegten Ausgabe zur Bezeichnung der Klemensbriefe die Abkürzung „Kl.“ statt „Cl.“ gewählt worden ist. Man kann auch fragen, ob der Aorist *ἐπειδὸν* nicht, wie in den Wörterbüchern üblich, unter *ἐφοράω* eingeordnet werden sollte; aber die getroffene Entscheidung läßt sich durchaus vertreten.

Solche kleinen, kaum zu vermeidenden Unebenheiten können die Gesamtleistung nicht mindern; wesentliche Mängel sind mir nicht aufgefallen. Dieses neue Wortregister erleichtert jede Arbeit mit den Texten der sogenannten Apostolischen Väter erheblich; es ist gut angelegt, ebenso gut ausgeführt und auch ausgezeichnet gedruckt. Daher haben sich der Verfasser und seine Mitarbeiter den Dank aller Benutzer redlich verdient.

Bonn

H. Karpp

Franz Heinrich Kettler: Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes. (= Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, 31). Berlin (Alfred Töpelmann) 1965. X, 56 S., geb. DM 18.–

Origenes war Systematiker. Diesen Satz verfißt Kettler in seiner kurzgefaßten, doch sehr gehaltvollen Monographie gegenüber der sich immer mehr durchsetzenden



Tendenz, den systematischen Charakter der Theologie des Origenes zu bestreiten. Die Gründe, die der Verf. vorbringt, sind stichhaltig. Mit Sicherheit ergibt sich zumindest der Wille zum System schon aus dem vom Verf. eingangs (S. 1 Anm. 1) angeführten Satz aus der Vorrede zu *De princ.* (Koetschau, S. 16, 9–15), wonach Origenes über das Nebeneinander und Vielerlei der kirchlichen Überlieferung hinauskommen und teils mit Belegen aus der Schrift, teils durch strenge Folgerungen, zu einem zusammenhängenden Ganzen (*corpus*) gelangen will. Es ist wichtig, daß diese Grundintention, die das theologische Denken des Origenes beherrscht, zunächst einmal gebührend ins Licht gerückt wird, auch wenn man dann nicht umhin kann festzustellen, daß *De princ.* faktisch kein systematisches Ganzes ist, wie z. B. B. Steidle (ZNW 40, 1941, S. 236 ff.) und M. Harl (Stud. Patr. III, TU 78, 1961, S. 57 ff.) richtig beobachtet haben. Aber Feststellungen wie die von M. Harl, daß *De princ.* nichts anderes sei als „une série de traités autonomes“ (S. 62), betreffen ja allein die Darstellung. Daß aber die Darstellung eines Systems nicht unbedingt systematisch zu sein braucht, bemerkt Kettler (S. 2 Anm. 2) mit vollem Recht. Ausschlaggebend ist m. E. folgende Erwägung, die der Verf. anstellt: Theologie ist für Origenes Explikation der höheren „Erkenntnis“ bzw. „Weisheit“, die als Abbild des Logos wesentlich systematisch ist; entsprechend wird sie ja auch von Origenes als *σύστημα θεωρημάτων* charakterisiert. Ferner ergibt sich aus der über Jahrzehnte reichenden Permanenz seiner Auffassungen, daß sich Origenes über die Grundlinien seines Systems vollständig klar gewesen ist.

Mit der Bestreitung ihres Systemcharakters verbindet sich in der Regel eine starke Betonung der spezifisch kirchlichen, „katholischen“ Züge der Theologie des Alexandriners. Gegenüber einer solchen orthodoxen Interpretation verdient Beachtung, was der Verf. über die doppeldeutige Funktion ausführt, die den Sätzen des überlieferten Kerygma bei Origenes zufällt: Sie erscheinen nicht nur – vordergründig – als Fundament, worauf sich alles Übrige aufbaut, sondern sie sinken auch – für den verständnisvollen Leser – zur Bedeutung von bloßen Anfangsgründen und Elementarlehren herab, über die die Fortgeschrittenen hinausgewachsen sind. Dem entspricht das Verfahren einer verhüllenden Darstellungsweise, die das Hauptwerk, *De princ.*, in seiner „inneren Struktur“ weitgehend bestimmt (S. 12). Origenes unterscheidet nämlich an einer Reihe von Stellen zwischen eigentlicher Lehre und unabgeschlossener Forschung bzw. zur Diskussion gestellten Fragen, die in einer Art und Weise erörtert werden, die den Eindruck des Hypothetischen hervorrufen soll. Die *opinio communis* in der Origenesforschung ist die, daß diese Ausführungen, die in offengelassene Alternativen münden, tatsächlich hypothetisch gemeint seien. Doch wenn der Alexandriner andeutet, „nur Gott und dessen Freunde“ wüßten die Lösung (I, 6, 4), so sieht Kettler hier mit Recht einen Hinweis auf die der höheren Weisheit gewürdigten Christen, denen die jeweilige Lösung aufgegeben ist. Die Lösung ergibt sich aus den Konsequenzen des Systems, und dies bedeutet ja, daß Origenes die angeschnittenen Fragen (z. B.: Gibt es Reinkarnation in Tierleiber? I, 8, 4; Ist „Seele“ degenerierter Nous? II, 8, 4 f.; Körperlose Apokatastasis? I, 6, 4) nicht als bloßen Diskussionsstoff betrachten und einfach offenlassen wollte, auch wenn er selbst auf die Mitteilung der Antwort verzichtete. Die Gegner der systematischen Auffassungsweise sehen in den scheinbar offengelassenen Fragen ein wichtiges Argument für ihre Position, und so hängt es davon, wie man hier entscheidet, ab, ob es ein „System“ des Origenes gibt oder nicht. Mir erscheint Kettlers Auffassung überzeugend. Der Forscher, der sich ihr anschließt, sieht sich damit vor ebendie Aufgabe gestellt, vor die sich bereits die ersten Leser von *De princ.*, sofern sie im Sinne des Origenes „Fortgeschrittene“ waren, gestellt sahen: Will er das von Origenes gedachte Systemganze in seinen Grundlinien erfassen, so muß er es selbstständig ergänzen. Damit steht er vor einem nicht leichten methodischen Problem. Es bieten sich ihm zwei Möglichkeiten. Die erste ist die, daß er die Lösung der jeweiligen Frage selbstständig aus der Logik des Systems ableitet. Dieses Verfahren kommt m. E. nicht über Wahrscheinlichkeitsschlüsse hinaus. Die andere Möglichkeit besteht darin, daß er die übrigen Origenesschriften, und zwar vor allem das grie-



chisch erhaltene Material, befragt. Kettler macht von beiden Möglichkeiten Gebrauch, begibt sich aber – was begrüßenswert ist – vor allem auf den zweiten Weg und zieht in reichem Maße Texte aus den griechisch überlieferten Schriften zum Vergleich heran. Diese Anhäufung von Zitaten in den Anmerkungen – das Buch besteht zum größten Teil aus Anmerkungenstexten – erschwert zwar die Lektüre ein wenig, vermittelt aber dem Leser ständig die Möglichkeit einer Nachprüfung der vorgetragenen Thesen an den Quellen. Die sachgerechte, „systematische“ Anordnung des Materials macht das Buch zu einer ausgezeichneten Einführung in das Denken des großen alexandrinischen Theologen und zu einem in allem Wesentlichen zuverlässigen Leitfaden durch seine Dogmatik.

Hier und da kann man Bedenken haben. So kann man fragen, ob der Verf. nicht allzu selbstverständlich davon ausgeht, daß *Justinian* aus dem Urtext von *De princ.* zitiert habe. G. Bardy (Rech. Sc. R. 10, 1920, S. 224–252; ferner: *Recherches sur l'histoire de textes et des versions latines de De principiis d'Origène*, 1923, S. 49–86) hat die schon von M. F. Prat (*Origène le théologien et l'exégète*, 1907, S. LII) vorgetragene Behauptung, daß *Justinian* nicht den unverfälschten Text von *De princ.* vor Augen gehabt habe, mit sehr diskutablen Gründen zu stützen versucht. Gut bezeugt ist doch wohl, daß sowohl das Material der Anathematismen und Fragmente des Menasbriefes von 543 wie auch das der Anathematismen von 553 durch antiorigenistische Mönchskreise Palästinas vermittelt wurde (vgl. G. Fritz, *DThC* 11, Sp. 1585; Bardy a.a.O., S. 53; A. Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962, S. 128 ff.). Die Authentizität des von *Justinian* (bzw. seinem Sekretär) verarbeiteten Materials ist doch wohl nicht mehr ganz über allen Zweifel erhaben, wenn man berücksichtigt, daß dem Kaiser die Texte in einer von den Antiorigenisten redigierten Fassung zugeleitet wurden. Diese hatten ja allen Anlaß, ihre Informationen so zu formulieren, daß der häretische Charakter der gegnerischen Lehren evident wurde. Zu bedenken ist ferner, daß *Origenes* in dem Brief von 553 nur gelegentlich und mehr beiläufig (zusammen mit *Platon* und *Pythagoras*) erwähnt wird und in den 15 Anathematismen überhaupt nicht erscheint. Die Gegner werden immer im Plural genannt: Es sind die *Origenisten*, die verurteilt werden, und es sind deren häretische Anschauungen, die hier zitiert und verworfen werden. Es versteht sich, daß an einer sorgfältigen Erhebung der von *Origenes* selbst vertretenen Sätze kein Interesse bestand. Bereits *Bardy* hat auf *Didymus* den *Blinden* und *Evagrius Ponticus* als die wahrscheinlichen Urheber der in *Konstantinopel* verurteilten Ketzereien verwiesen, und *Guillaumont* erklärt, „que les *Képhalaia Gnostica* d'Évagre sont la source principale des quinze anathématismes antiorigénistes de 553“ (S. 158). Zu behaupten, daß *Evagrius* nur die Ansichten des *Origenes* wiedergebe (so *Koetschau*, S. CXXIV), „c'est présenter comme une évidence ce qui est à prouver!“ (*Guillaumont*, S. 159, Anm. 118). Die Möglichkeit, daß sich unter dem Material der beiden kaiserlichen Briefe auch echtes *Origenes*gut findet, ist dennoch nicht auszuschließen. Ohne Zweifel gehen z. B. die von *Kettler* für *Origenes* in Anspruch genommenen Vorstellungen von der Körperlosigkeit des Anfangs- und des Endzustandes und von der Entstehung der Seele durch „Erkaltung“ des Geistes und der eschatologischen Rückbildung der Seele in den Geist auf *Origenes* selbst zurück (s. S. 26 ff.; S. 20 Anm. 85). Schwieriger wird der Nachweis der Echtheit im Fall des zweiten Anathematismus von 553. Es handelt sich um die Vorstellung von einer ursprünglichen *ἐνάς* aller Geister untereinander und deren *ἐνωσις* mit dem *Logos*. Reflexe dieser Lehre meint *Kettler* in einer Reihe echter *Origenes*texte, besonders des *Johanneskommentars*, zu entdecken; sie scheint ihm ebenfalls gesichert durch die übliche Entsprechung von *ἀρχή* und *τέλος* bei *Origenes*, wäre also aus der Logik des Systems zu erschließen. Ein Gegenbeweis kann nicht erbracht werden, denn dafür fehlen die Voraussetzungen ebenso wie für einen Beweis. Die schwierige Quellenlage erfordert in manchen Fällen ein vorsichtiges *non liquet*. Es ist leider so, daß uns *Justinian* vor ein kaum minder schwieriges Problem stellt als *Rufin*, was den Forschern, die eine gnostische Interpretation des *Origenes* befürworten, die



Beweisführung erschweren muß. Wenn Kettler mit vorliegender Studie eine geeignete Ausgangsbasis für eine künftige Erörterung der Frage beisteuern will, „wie weit Origenes (und die vorangehende alexandrinische Theologie) in den Zusammenhang der Valentinianischen Gnosis und in die Geschichte des Neuplatonismus hineingehört“ (Vorwort), so wird, wie ich annehme, den Fragmenten und Anathematismen bei Justinian in dieser noch ausstehenden Untersuchung eine nicht unerhebliche Bedeutung zufallen. Um so wichtiger wäre eine vorhergehende Auseinandersetzung mit jenen, die das Recht in Frage stellen, diese Texte zur Rekonstruktion der Urform von *De princ.* zu benutzen.

Eine besondere Erörterung erfordern die vom Verf. S. 14 ff. angestellten Erwägungen zu der Frage, ob Origenes in *De princ.* I, 8, 4 (Koetschau, S. 104, 8–105, 16) den Gedanken einer Reinkarnation in Tierleiber vertreten hat. Im Übersetzungstext des Rufin finden wir nur verhältnismäßig kurze Ausführungen zu diesem Thema, während Hieronymus in seinem Bericht über *De princ.* (ep. 124, ad Avitum 4, Hilberg CSEL 56, S. 100) von einem *latissimus sermo* spricht, in welchem Origenes dargelegt habe, daß die am tiefsten gesunkenen Geister es vorziehen, Tiere zu werden. Justinian unterstellt dem Origenes im Brief an Menas dieselbe Anschauung. Der Justiniantext (bei Schwartz, *Act. Conc. Oec.* 3, S. 211, 19–23) gilt Kettler als „Zitat aus dem Urtext“ (S. 14). Der Gedankengang, wie er auf Grund von Justinian, Hieronymus und Rufin zu erheben sei, wird zunächst folgendermaßen bestimmt: „Eine Seele, die immer tiefer in Unverstand und Bosheit versinkt, nimmt nach und nach tierische Züge an, wenn sie nicht umkehrt . . .“ (S. 14). Daß der Gedankengang bis hierher echt origeneisch ist, wird vom Verf. mit einer sehr nützlichen Zusammenstellung der einschlägigen Texte aus den griechisch erhaltenen Origenesschriften belegt. (Man vergleiche auch H. Crouzel, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, 1956, S. 197–206; H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, *Eranos-Jahrbuch* 15, 1947, S. 197–248). Die weitere Gedankenführung bestimmt Kettler auf Grund von Justinian dahingehend, daß die Seele nach dem Tode, d. h. nach ihrer Trennung vom Leibe, wahrscheinlich, dem Grad ihrer Bosheit entsprechend, den Leib dieses oder jenes Tieres anziehe (S. 15). Damit stellt sich der Verf. gegen die Mehrheit der Forscher, die die Zeugnisse des Hieronymus und des Justinian als unglaubwürdig verwirft (s. z. B. R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, 1959, S. 217; H. Crouzel a.a.O., S. 201–205; G. Teichtweier, *Die Sündenlehre des Origenes*, 1958, S. 170 f.). Kettler weiß jedoch dem Einwand, Origenes habe ausdrücklich und häufig seine Ablehnung von *μετεμψύχωσις* und *μετεσσωμάτωσις* geäußert, entgegenzuhalten, daß sich diese Ablehnung nicht gegen jede Art von Seelenwanderung, sondern nur gegen die übliche pythagoreische Seelenwanderungslehre richte, besonders „1. gegen Übergang von ‚vernünftigen Seelen‘ in Tierseelen . . .; 2. gegen *ununterbrochene* Seelenwanderung von einem Körper in den anderen . . .“ Origenes setzt „3. dem Begriff der *μετεσσωμάτωσις* den . . . Begriff der *ἐνσωμάτωσις* entgegen . . .; 4. bleibt eine ideelle, nach dem Fall empfangene Struktur des individuellen Leibes . . . durch die verschiedenen Inkarnationen hindurch bis zur Apokatastasis erhalten, wodurch die Einheit des Leibes trotz aller Reinkarnationen gewahrt bleibt . . .“ (S. 19, Anm. 84). Daß Origenes dies gelehrt habe, ist durchaus denkbar, wenn man mit Kettler annimmt, daß er sich Inkarnationen in Tierleiber als Aufenthalt von Dämonen in Tierleibern gedacht habe. Daß nach Origenes' Meinung Dämonen in Tierleibern ihr Wesen treiben, findet sich in *c. Cels.* IV, 92 bestens bezeugt. Wahrscheinlich muß man dem Verf. auch darin zustimmen, daß sich Origenes an den meisten Stellen, wo er gegen Seelenwanderungsvorstellungen polemisiert, gegen die pythagoreische Lehre wendet. Andererseits zeigt eine Nachprüfung aller von Kettler angeführten einschlägigen Texte aus den griechisch überlieferten Schriften, daß die dem Origenes vom Verf. zugeschriebene Anschauung nirgends mit einer alle Zweifel ausschließenden Deutlichkeit vertreten wird. (Dies gilt auch für *c. Cels.* I, 33 Anf., denn hier argumentiert Origenes *ad hominem* [sc. *Celsum*], indem er sich, wie aus 32 erhellt, hypothetisch und unter vorübergehender Außerachtlassung der eigenen Position auf den



Standpunkt gewisser Philosophen stellt. Die von Kettler in Frage gestellte Übersetzung Chadwicks „suppose it is true that . . .“ [Origen, *Contra Celsum* translated etc., 1953, S. 32] für *εἰ γὰρ . . .* [Koetschau, S. 84, 27] entspricht dem Zusammenhang eben doch und erscheint mir daher korrekt.) Fragen wir nun, was Origenes in I, 8, 4 wirklich gemeint hat, so kann uns ein Hinweis Schnitzers weiterhelfen: „Orig. spricht allgemein von den ‚gefallenen Seelen‘ überhaupt, und mit deutlicher Hinweisung auf die Dämonen . . .“ (F. K. Schnitzer, *Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft*, 1835, S. 82. 83 Anm.). Es geht im Zusammenhang von I, 8 um das verschiedenartige Schicksal der gefallenen Geister, um die drei *ordines creature rationabilis*, nämlich der Engel, der Menschenseelen und der Dämonen. Die letzteren sind es, von denen Origenes in den Schlußsätzen von I, 8 gesprochen hat. Es handelt sich um diejenigen Vernunftwesen, deren Abfall von Gott so groß war, daß sie in den untersten ordo, ebenden der Dämonen, gerieten. Als Dämonen können sie sich in Tierleiber inkorporieren, was Origenes mit Hilfe von Bibelstellen (Lev. 20, 16; Ex. 21, 29; Num. 22, 28 in Verbindung mit 2. Pt. 2, 16) beweisen wollte. Was Origenes mit seinen Schriftbeweisen gewollt hat, wird von Kettler überzeugend dargelegt (S. 16): Tiere werden als verantwortliche und urteilsfähige Wesen behandelt, was – nicht anders als das Sprechen der Eselin Bileams – auf die Anwesenheit einer ‚vernünftigen Seele‘ schließen lasse. Besser wäre freilich, auf den Ausdruck ‚Seele‘ in diesem Zusammenhang zu verzichten. Das, was Origenes durch die Schriftstellen für erwiesen hält, ist die Anwesenheit eines *λογικόν* in bestimmten Tieren. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß dieses in bestimmten Tieren wohnende *λογικόν* nach Origenes der menschlichen Seele wesensgleich ist, so ermißt man, wie nahe ein Mißverständnis des Textes im Sinne einer Seelenwanderungslehre liegt. Aber von Menschenseelen ist hier nicht die Rede. Dieses Mißverständnis hat erst Hieronymus an den Text herangetragen. G. Teichtweier spricht a.a.O., S. 170, von „eine(r) dumme(n) oder böswillige(n) Unterschiebung“. Man sollte nicht übersehen, daß es ja der erklärte Zweck jenes Berichtes ist, den Hieronymus in der ep. ad Avitum über De princ. gibt, den häretischen Charakter des Werkes ins Licht zu rücken (vgl. Crouzel a.a.O., S. 12, S. 204 Anm. 182; speziell zu Hieronymus' Auffassung von De princ. I, 8, 4 Schnitzer a.a.O., S. 82. 83 Anm.)

In einem Schlußabschnitt untersucht der Verf. das Verhältnis von „Forschung“ (*ζήτησις*) und „Lehre“ in den griechisch erhaltenen Werken. Hat sich Origenes in De princ. bemüht, „Lehre“ als Konsequenz des wirklich zu Ende gedachten Kerygma erscheinen zu lassen, so gehört „Lehre“ in dieser Schriftengruppe zusammen mit „Forschung“ in den Bereich esoterischer Spekulation. „Forschung“ geschieht durch Allegorese, die den (letztlich auf die Apokatastasis bezogenen) geistlichen Sinn der Schrift erhebt. Origenes warb und schrieb für die zukünftige, himmlische Kirche der Apokatastasis. In der gegenwärtigen Kirche sah Origenes nur eine Art Elementarschule. Da er von ihren Hütern nicht verstanden werden konnte, bestand für ihn das Hauptproblem darin, „daß er das meiste von dem, was ihm klar und gewiß war, nicht ebenso klar und deutlich sagen durfte“ (S. 47). „Ohne vorbeugende Sprachregelung, die allzu Anstößiges sorgsam verhüllte, wäre Origenes angesichts der zunehmenden Intoleranz der frühkatholischen Kirche von vornherein unrettbar in den Ruf der Häresie geraten“ (ebd.). So habe Origenes „das Problem der intellektuellen Redlichkeit“ „in geradezu exemplarischer Weise durchlitten.“ Die Parallele zu der modernen Problematik, die der Begriff der „intellektuellen Redlichkeit“ umreißt, ist in der Tat sehr auffallend. Die Origenesforschung bekommt von daher eine besondere Aktualität.

Die in ihrer Grundkonzeption überzeugende Studie erscheint in der gegenwärtigen Situation der Origenesforschung als ein notwendiges Korrektiv.

Wuppertal

M. Hornschub