

Origenes und die Apokatastasis

Autor(en): **Müller, Gotthold**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **14 (1958)**

Heft 3

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878931>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Origenes und die Apokatastasis.

Unter den Hunderten von Monographien und Aufsätzen, die über Origenes vorliegen, findet sich fast kein Beitrag, der sich eingehend mit der Eschatologie des großen Alexandriners befaßt.¹ Ja unseres Wissens gibt es nicht eine einzige Darstellung, in der speziell der origenistischen Sonderlehre von der ἀποκατάστασις τῶν πάντων nachgegangen wird.² Und doch gilt Origenes seit dem Ende des 4. Jahrhunderts beinahe unumstritten als der geistige Stammvater jener «nicht gerade illustren Ahnenreihe der Apokatastasislehrer»³, die sich bis in unsere Tage fortpflanzte⁴ und die nach wie vor unter dem kirchlichen Anathema steht.⁵ Es dürfte somit begründet sein, die Apokatastasislehre des Origenes etwas näher zu untersuchen.⁶

I. Die Apokatastasis in der vororigenistischen Zeit.

Vor Origenes wurde das Wort ἀποκατάστασις im *klassischen Griechisch* und in der *Koine* als terminus technicus für die

¹ Die besten Ausführungen über die Eschatologie bei Origenes stehen nach wie vor in der alten Monographie von L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie in der vornicäischen Zeit* (1896), S. 409 ff.

² Die eingehende Untersuchung von W. Michaelis, *Versöhnung des Alls* (1950), ist vorwiegend exegetisch orientiert. Sie wurde übrigens durch ein verlagstechnisches Versehen nicht gebührend bekannt und fand unter den Systematikern keinen entsprechenden Widerhall.

³ E. Brunner, *Dogmatik* 1, 2. Aufl. (1953), S. 376.

⁴ W. Künneth, *Theologie der Auferstehung*, 4. Aufl. (1951), S. 252 ff.

⁵ Erwähnenswerte Ausnahmen bilden lediglich: in der mittelalterlichen Kirche Germanus von Konstantinopel, der die Apokatastasis-Stellen bei Origenes (und Gregor von Nyssa) für spätere Interpolationen hielt (vgl. Photius, cod. 233 = MPG CIII, 1106 f.), und in neuerer Zeit der römische Theologe Aloisius Vincenzi, der in seinem Werk *Sancti Gregorii et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura omnimoda cum dogmate catholica concordia* (1864) den untauglichen Versuch unternimmt, Origenes zum Rechtgläubigen zu stempeln, S. 278: «... ideoque *nihil* ipsam commune habere cum futura daemonum ac reprobatorum hominum restauratione ad meliorem sortem post iudicium extremum, quae numquam erit.»

⁶ Alle Clemens- und Origeneszitate werden unten nach «Die griech. christl. Schriftst. d. erst. drei Jahrh.» (GCS) angeführt (Band-, Seiten- und Zeilenzahl). Die *Commentaria in Epistolam ad Romanos* werden nach «*Patrologiae cursus completus*» Ser. gr. (MPG), XVI, zitiert, und zwar ohne Bandangabe. — *Abkürzungen*: *Stromata*: Str.; *De principiis*: DP; *Comm. in Ev. Joa.*: CEJ; *Comm. in Ep. ad Rom.*: CER; *Contra Celsum*: C.C.

Wiederherstellung eines vorübergehend veränderten oder aufgehobenen Zustandes verwendet. So z. B. in der Astronomie, in deren Bereich das Substantiv ursprünglich gebildet sein dürfte⁷, für das Wiedereintreffen einer bestimmten planetarischen Konstellation.⁸

In dieser Bedeutung findet sich Apokatastasis innerhalb des Neuen Testamentes als hapax legomenon in einer Petrusrede, Apg. 3, 21, wo es die endzeitliche Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes bezeichnet und sachlich in keinerlei Verbindung mit dem steht, was Origenes später lehrte.⁹ Dieser allgemeine Gebrauch von Apokatastasis begegnet uns bis ins zweite und dritte Jahrhundert.¹⁰

Origenes selbst verwendet das Wort in demselben Sinn, wenn er etwa die Rückführung der Juden aus dem babylonischen Exil eine «Apokatastasis des Volkes aus der Gefangenschaft» nennt.¹¹

Der durch Origenes in die Dogmengeschichte eingeführte Begriff ἀποκατάστασις τῶν πάντων aber meint etwas völlig anderes. Er bezeichnet die endzeitliche Beseitigung alles Bösen und — damit verbunden — die vollkommene Wiederherstellung der Schöpfung in ihren ursprünglichen Zustand¹², was für ihn konsequenterweise auch die Beseligung der Verdammten, des Teufels und seiner Engel mit einschließt und die vollendete Harmonie aller Dinge am Ende der Zeit zur Folge hat.

Bevor wir jedoch die Äußerungen des Origenes zur Apokatastasis untersuchen, sei darauf hingewiesen, daß die Vorstellung von einer definitiven und restlosen Austilgung des Bösen und der damit verbundenen Beseligung aller geschaffenen Wesen bereits vor Origenes gedacht und niedergeschrieben wurde, und zwar seltsamerweise in dem religiösen System,

⁷ Vgl. dazu H. Brandes, Abhandlungen zur Geschichte des Orients im Alterthum (1874), S. 123.

⁸ Über weitere Bedeutungen siehe Theol. Wört. z. N.T. 1 (1933), S. 388 ff.

⁹ Darüber zuletzt Michaelis (Anm. 2), S. 18 ff.

¹⁰ Vgl. den Registerband zu Clemens Alexandrinus in den GCS s. v. ἀποκατάστασις.

¹¹ CEJ X, 26: 10, 219, 29.

¹² Die Frage, ob Origenes nur an eine Wiederherstellung der ersten Schöpfung gedacht hat oder ob er in der Apokatastasis eine Überhöhung, bzw. Vollendung derselben sah, werden wir später beantworten.

dem man einen absoluten Dualismus nachsagt: im *Parsismus*. Der in den frühen avestischen Gathas bis zur letzten Schärfe durchgeführte Gegensatz von Gut und Böse erlag in späteren Jahrhunderten seiner eigenen Dynamik und entwickelte sich in der jüngeren altpersischen Philosophie zu der Ansicht von einem endlichen Sieg des Guten und einer völligen Erneuerung der *ganzen* Welt. In einem Umschmelzungsprozeß wird das All erneuert und ewig unsterblich gemacht (Bundahišn XXX, 32).¹³

Auch *die Stoiker* sprachen von einer Apokatastasis, und zwar in der Weise, daß nach dem großen Weltenbrand ein neuer Kosmos entstehen wird, der dem alten bis in die kleinsten Einzelheiten gleicht.

Ist diese Form der Apokatastasis auch gänzlich ohne jeden soteriologischen Bezug, so zeigt sie uns doch, daß es in der griechischen Geisteswelt Vorstellungen gab, die — auf welchem Wege auch immer — eine umfassende Erneuerung des Kosmos¹⁴ erwarteten.¹⁵

Diese wenigen Hinweise, die sich leicht durch weitere ergänzen ließen, mögen genügen, um zu zeigen, daß schon in vorchristlicher Zeit das Problem der Apokatastasis im Sinne des Origenes bekannt war und wenigstens im Raum des jüngeren Parsismus eine der origenistischen ähnliche Lösung gefunden hatte. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß sich im alten Persien das eschatologisch-lineare Denken des Westens mit dem zyklischen Denken des Ostens traf und in Form der Wiederbringungslehre zu einer Einheit verschmolz.¹⁶

¹³ Vgl. N. Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme* (1901), S. 235.

¹⁴ Eine Art ἀποκατάστασις τῶν πραγμάτων. Zur Stoa vgl. H. v. Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, 2 (1902), Fragm. 625. Die Lehre der Stoa geht ihrerseits auf orientalische Vorbilder zurück, u. a. auf das Berossianische Weltenjahr — W. Bousset und H. Greßmann, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Aufl. (1926), S. 502 — und auf die Sage von dem aus seiner Asche wiedererstehenden Vogel Phönix, M. Schenkel, *Heidnische und jüdische Sagen über Weltuntergang und Welterneuerung: Jahrb. f. d. Theol.* 14 (1869), S. 679, Anm. 2.

¹⁵ Vgl. das ausführliche Referat des Origenes über die stoische Apokatastasis-Lehre in C.C. V, 20: 3, 21, 23 ff. und VIII, 72: 3, 288, 21 ff.

¹⁶ Eine Apokatastasis-Lehre bei Rāmakrishna vorauszusetzen, wie dies J. N. Farquhar, *Modern Religious Movements in India* (1915), S. 188 ff. tut, dürfte verfehlt sein, da das indische Denken keinerlei eschatologische Zentrifugalkraft besitzt, sondern ausschließlich in zyklischen Bahnen verläuft.

Zu den angeführten außerbiblischen Erwartungen trat innerhalb des *Judentums* neben die alte prophetische Verkündigung vom paradiesischen Friedensreich der Endzeit (Jes. 11, 6 f.; 65, 25; Hab. 2, 14 u. a.) in der Theologie der Synagoge (unter persischem Einfluß?) eine doppelte Erweichung der strengen frühisraelitischen Gerichtsvorstellung: 1. Man glaubte an die endliche Rettung aller Glieder des Bundesvolkes, «da kein Beschnittener verlorengehen kann». ¹⁷ 2. Selbst den Verdammten in der Hölle billigte man mit der Zeit (für die Dauer des Sabbat) eine wenigstens vorübergehende Erlösung von ihren Qualen zu und nahm damit dem Dogma von der erbarungslosen Höllenpein seine schärfste Spitze. ¹⁸

Zuletzt darf in diesem Zusammenhang *Clemens*, der Vorgänger des Origenes in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule, nicht unerwähnt bleiben, denn er hat in der Tat nicht wenige Steine zu jenem gewaltigen theologischen Bauwerk bereitgestellt, das sein berühmter Nachfolger errichtete. Man kann mit gutem Gewissen Eugène de Faye zustimmen, wenn er die Abhängigkeit des Origenes von Clemens in den Satz faßt: «Clemens lui avait ouvert la route.» ¹⁹

Das theologische Denken des Clemens Alexandrinus beruht nicht nur hinsichtlich seiner Ethik ²⁰, sondern auch heilsgeschichtlich auf dem Prinzip des Fortschrittes und Aufstieges. ²¹

Sein Mittelpunkt ist — ähnlich wie später bei Origenes — der Logos. In ihm und durch ihn hat Gott nicht nur die Welt erschaffen, sondern führt sie auch ihrer Vollendung entgegen. Der Logos ist, wie Gott-Vater selbst, von sorgender und erlösender Liebe zu den Menschen erfüllt. Clemens nennt ihn «phil-

Den Hinweis darauf, daß die Apokatastasis im System Rāmākrishnas unmöglich ist, verdanke ich H. v. Glasenapp (brieflich).

¹⁷ F. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie (1880), S. 327.

¹⁸ Vgl. dazu I. Lévi, Le repos sabbatique des âmes damnées: Rev. des ét. juiv. 25 (1892), S. 1 ff.

¹⁹ E. de Faye, Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée, 3 (1927), S. 247. Ähnliches schon früher bei M. J. Denis, De la philosophie d'Origène (1884), S. 344.

²⁰ Vgl. darüber die umfangreiche Arbeit von Walter Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (1952).

²¹ Ders., Gregor von Nyssa als Mystiker (1955), S. 23.

anthropon organon Gottes». Der Kyrios «erbarmt sich, erzieht, ermuntert, ermahnt, errettet, bewahrt»²² und will nichts als die Rettung der Menschen: «sein einziges Werk ist: den Menschen erlösen».²³

Als theios paidagogos erzieht er das Menschengeschlecht zu dem ihm von Gott gesteckten Ziel: «Dieser Lehrer erzieht auf dem Weg über die Mysterien den Gnostiker, durch die Hoffnung (zukünftiger) Güter den Glaubenden und durch zurechtbringende Zucht vermittelt spürbarer Kraft den Verhärteten.»²⁴ Dabei überwindet er auch die Widerstrebenden: «und durch das fortwährende Gericht werden auch die weiterhin Irrenden zur Umkehr gezwungen».²⁵

Das göttliche Erlösungswerk kann daher kein partielles Ergebnis zeitigen. Gott wird nämlich seinen Geschöpfen in alle Ewigkeit Gutes tun («der auf besondere Weise Gutes tut, ein wahrhafter Gott und guter Vater, dessen Sein und Tun sich in unaufhörlichen Wohltaten kundtut. In dieser gütigen Haltung verbleibt er unbeweglich»²⁶) und durch den Logos seinen Heilswillen von Ewigkeit zu Ewigkeit ausführen («von Aion zu Aion erlöst er durch den Sohn»²⁷). Am Ende wird allen Hilfe und Heilung widerfahren («denn zum Heil des Ganzen und aller ist ihm als dem Kyrios alles zugeordnet, sowohl im allgemeinen als auch im einzelnen»²⁸).

Clemens weiß deutlich um das kommende Gericht. Gott wird die Sünder am Jüngsten Tag dem höllischen Feuer preisgeben²⁹, aber dieses Feuer verzehrt sie nicht, sondern dient ihnen zur endlichen Reinigung und Wiederherstellung:

Wir behaupten, daß das Feuer nicht den Leib (das Fleisch) reinige (heilige), sondern die *Seelen* der Sünder, nicht ein allverzehrendes und gewöhnliches Feuer, sondern ein vernünftiges, das durch die Seele hindurchdringt, die durchs Feuer geht.³⁰

²² Clem. Protr. I, 6, 2: 12, 6, 30 ff.

²³ Ibid. IX, 87, 3: 12, 65, 12 f.

²⁴ Clem. Str. VII, 6, 1: 17, 6, 8 ff.

²⁵ Ibid. VII, 12, 5: 17, 10, 4 f.

²⁶ Ibid. VI, 104, 3: 15, 484, 25 ff.

²⁷ Ibid. VII, 12, 1: 17, 9, 25 f.

²⁸ Ibid. VII, 12, 2: 17, 9, 26 ff.

²⁹ Ibid. VII, 12, 5: 17, 10, 4.

³⁰ Ibid. VII, 34, 4: 17, 27, 5 ff.

Wie die wiederhergestellte Schöpfung aussehen wird, wagt Clemens nur anzudeuten. Er hält dafür, daß die früheren Sünden insofern weiterwirken, als es verschiedene Grade der Seligkeit geben wird. Ob Gott sein Erlösungswerk einst auch über diesen Zustand hinausführt? Diese Frage will Clemens um Seiner Geheimnisse willen weder stellen noch beantworten. Die Eschatologie findet für ihn ihren Abschluß in dem Satz: «Im übrigen schweige ich und verherrliche dadurch den Kyrios.»³¹

II. Origenes als «Ahnherr» der Apokatastasislehrer.

H. U. von Balthasar hat darauf aufmerksam gemacht, daß Karl Barth mit seiner Theologie hinter jene Klammer gerät, «die sich bei Augustinus schließt und über die ganze offizielle Theologie der Folge hin bis zu Calvin und zum Jansenismus reicht», und er damit «unversehens im Raum der voraugustinischen Patristik auftaucht und in eine Konfrontation mit ihrem kraftvollsten theologischen Denker tritt, der wie kein anderer durch seinen Universalismus die Umwelt und Nachwelt bestimmt hat». «Wer nicht von hundert Vorurteilen belastet und nicht mit Schlagworten (z. B. 'Apokatastasis') an den großen Alexandriner herantritt, wer die evidenten Unterschiede und Abstände der Jahrtausende in Kauf nehmend vergleicht, wird sogleich von der auffallenden Verwandtschaft frappiert.»³²

Diese Verwandtschaft sieht v. Balthasar vor allem in der Origenes und Barth gemeinsamen Dialektik, die sich in der Eschatologie in der Spannung zwischen Gericht und Gnade ausdrückt und die beide — im Gegensatz zu der fast lückenlosen abendländischen Tradition seit Augustin — nicht absolut setzen (*praedestinatio gemina*), aber auch nicht vorschnell aufheben (durch eine billige «Allversöhnungslehre»).

Es nimmt uns bei dieser Sachlage nicht wunder, wenn Emil Brunner seine Beurteilung der Barthschen Erwählungslehre im Hinblick auf die Apokatastasis und die Gemeinsamkeiten zwischen Origenes und Barth in den Satz zusammenfaßt: «Was Barth lehrt, ist auch nicht das, was Origenes und seine Nachfolger lehrten. Vielmehr geht Barth *viel* weiter als sie *alle*.»³³

³¹ Ibid. VII, 13, 1: 17, 10, 6.

³² H. U. von Balthasar, in Antwort (1956), S. 241.

³³ Brunner (Anm. 3), S. 376.

Wir wollen hier nicht die Frage diskutieren, wieweit Brunner mit seinem Urteil über Barth im Recht ist oder nicht. Sie wird bei einer anderen Gelegenheit ausführlich untersucht werden. Zuerst einmal gilt es zu klären, was *Origenes* nun wirklich bezüglich der Apokatastasis gelehrt hat. Dieser Aufgabe wenden wir uns im folgenden zu.

Im Zentrum der origenistischen Heilsgeschichte steht weder ein kosmisches Entwicklungs- oder Einheitsprinzip, obwohl gerade letzteres bei ihm durch den Einfluß des Neuplatonismus eine nicht unerhebliche Rolle spielt³⁴, noch die Symbolik der Geichungen «Anfang = Ende, Ende = Anfang»³⁵, sondern *der schöpferische Wille Gottes*:

Hanc ergo beatam et ἀρχικὴν, id est principatum omnium gerentem dicimus trinitatem. Hic est bonus deus et benignus omnium pater . . . , id est benefaciendi virtus et creandi ac providendi . . . Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit.³⁶

Gott hat die Welt um seiner selbst willen geschaffen:

Hic cum 'in principio crearet' ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam, nisi se ipsum, id est bonitatem suam.³⁷

Alle Dinge nahmen von Gott ihren Ausgang und kehren einst auch wieder zu ihm zurück:

Unus Deus Pater ex quo omnia . . . et finis in ipso (sc. Christo) erit tunc cum erit Deus omnia in omnibus.³⁸

Gottes ursprünglicher Schöpferwille wurde durch den Fall der Geister nicht aufgehoben, sondern nur gehemmt, ohne sein Ziel dadurch zu verfehlen, denn Gott bleibt auch nach dem Sündenfall der Vater seiner Geschöpfe, die er nie verläßt:

Ein Engel, der eine frohe Botschaft brachte, kündete allem Volk von dem guten Vater, der die nicht gänzlich verläßt, die von ihm abgefallen sind.³⁹

³⁴ Vgl. DP I, 6, 1: 22, 79, 3 ff.

³⁵ Eine Symbolik, die Origenes freilich auch kennt, wie DP I, 6, 1: 22, 79, 22 ff. zeigt.

³⁶ DP I, 4, 3: 22, 65, 3 ff.

³⁷ DP II, 9, 6: 22, 169, 22 ff.

³⁸ CER VIII, 13: 1202 B.

³⁹ CEJ I, XIV: 10, 18, 29 ff.

Gott hat keine Freude an ihrem Untergang: «neque laetatur in perditione vivorum»⁴⁰, sondern seine Liebe ist so groß, daß er alles zu sich zieht: «tanta charitas vis est, ut ad se omnia trahat».⁴¹

Er wird Mensch, um sich der gefallenen Welt anzunehmen:

Gott steigt herab aus seiner eigenen Erhabenheit und Höhe, um sich der Menschen, der schlechten in erster Linie, anzunehmen⁴²,

ja, seine Menschwerdung steht ganz im Zeichen der Hingabe Jesu Christi zum Heil für den gesamten Kosmos:

Von Jesus und zu ihm, der zum Heil unseres Geschlechtes für den *ganzen* Kosmos dahingegeben ist.⁴³

In Jesus von Nazareth nahm die (Wiederver-)Einigung der göttlichen und menschlichen Natur ihren Anfang und geht nun durch die Zeitalter weiter:

(Die Jünger) sahen, daß in ihm die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur ihren *Anfang* nahm.⁴⁴

Am Ende wird allen Heil widerfahren, denn Gottes Gnade überragt die Verdammnis bei weitem:

«Multo magis», et «abundantiam gratiae, et donum justitiae», et «regnabunt per unum Jesum Christum». Quae omnia utique declarant *multo* abundantiora esse dona quam damna.⁴⁵

An vielen Stellen seiner Schriften führt Origenes die Apokatastasis, die nach seiner Meinung bereits den Propheten des Alten Bundes bekannt war («die prophetischen Schriften sprechen nun vielfach in geheimnisvollen Worten von der vollständigen Aufhebung des Bösen und der Wiederherstellung *aller* Seelen»⁴⁶), auf *das Werk Christi* zurück.

So, wenn er sie als Frucht des Todes Jesu bezeichnet:

Durch sein Sterben brachte das 'Weizenkorn' Jesus 'viel Frucht', und der Vater trägt immer Sorge für die aus dem Tode des (Weizen-) Kornes entstandene, jetzt und auch in Zukunft entstehende Frucht⁴⁷,

⁴⁰ CER VI, 6: 1068 A.

⁴¹ CER V, 10: 1054 A.

⁴² C.C. IV, 12: 2, 282, 20 ff.

⁴³ C.C. VIII, 11: 3, 299, 7 ff.

⁴⁴ C.C. III, 28: 2, 226, 13 f.

⁴⁵ C.C. III, 28: 2, 226, 13 f.

⁴⁶ C.C. VIII, 72: 3, 289, 11 f.

⁴⁷ C.C. VIII, 43: 3, 258, 5 ff.

oder wenn er in der Kraft des Blutes Jesu ihre alleinige Voraussetzung sieht:

sed tantam esse vim crucis Christi, et mortis hujus, quam in saeculorum fine suscepit, asserimus, quae ad sanitatem et remedium non solum praesentis et futuri, sed etiam praeteritorum saeculorum, et non solum humano huic nostrorum ordini, sed etiam coelestibus virtutibus ordinibusque sufficiat⁴⁸,

oder wenn er gegenüber Celsus das Mißverständnis ablehnt, als habe der Tod Jesu nur eine ethische Bedeutung:

Sein Tod ist nicht nur ein Beispiel für das Sterben um der Gottesfurcht willen, sondern bewirkt zugleich den Anfang und Fortgang der Beseitigung des Bösen und des Teufels.⁴⁹

Die Heilung und Wiederherstellung aller Kreaturen geht ausschließlich auf die Kraft und Wirkung des Logos zurück⁵⁰ (solus Christus!), die so stark ist, daß sie jede Krankheit und Sünde zu heilen vermag:

Der Logos ist stärker als alle Übel der Seele, und die ihm innewohnende Heilkraft führt eine jede nach dem Wunsch Gottes herzu, so daß das Ende aller Dinge ist: die Aufhebung der Bosheit.⁵¹

Der Logos erfüllt denn auch die ihm von Gott übertragene Aufgabe und unterwirft sich alle Dinge, um sie dem Vater zu übergeben:

Was also vorher nicht in den Händen Jesu war, wurde ihm vom Vater in seine Hände gegeben, und zwar nicht das eine und das andere nicht, sondern *alles*... Auch die Feinde Jesu waren ein Teil des Ganzen, von denen Jesus irgendwie im voraus wußte, daß sie ihm vom Vater gegeben waren... Aber wenn ihm auch der Vater alles in seine Hände gegeben hat und in Christus alle lebendig gemacht werden, wird dennoch die Gerechtigkeit Gottes nicht zunichte, sondern jedem nach seiner Würdigkeit zugeteilt.⁵²

Welche *exegetische Fundierung* gibt Origenes seinen systematischen Aussagen?

Den entscheidenden Schriftbeweis für seine Lehre von der

⁴⁸ CER V, 10: 1053 AB.

⁴⁹ C.C. VII, 17: 3, 169, 1 ff.

⁵⁰ Vgl. CER IV, 12: 1002 C, wo Origenes deutlich davon spricht, daß «non sermo peccatoris inimicitias inter Deum et homines absolvit, sed sanguis intercessoris».

⁵¹ C.C. VIII, 72: 3, 289, 6 ff.

⁵² CEJ XXXII, 3: 10, 429, 13 ff.

einstigen Wiederherstellung aller Dinge findet er in 1. Kor. 15, 26—28:

verum etiam in consummatione saeculi semet ipso completens omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque 'subiectus' dicitur patri, dum 'omnia in ipso constant', 'et ipse est caput' omnium, 'et in ipso' est salutem consequentium 'plenitudo'. Hoc ergo est quod de eo dicit apostolus: 'Cum autem omnia ei fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia, ut sit deus omnia in omnibus.'⁵³

Per singulos autem 'omnia' erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare sentiat, deum cogitet, videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit.⁵⁴

Auch bei der Auslegung von Röm. 5, 17 verweilt Origenes bei dem πάντα:

Et ut evidentius ostenderet omnes homines et multos homines idem esse, addit his: 'Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obedientiam iusti constituentur multi.'^{55, 56}

Die beiden letzten Verse des Christushymnus in Phil. 2 bestätigen ihm in vollem Umfang seine Interpretation von 1. Kor. 15 und Röm. 5:

Flectet autem genu *omnis creatura* Deo in nomine Jesu, per quem reconciliata est ei, secundum quod idem apostolus dicit, quia in nomine Jesu omne genu flectetur coelestium, terrestrium, et infernorum. Flectere sane genu, et omnem linguam confiteri Deo, de Isaiae prophetae sermonibus assumpsit apostolus. Sed genu flectere, subiecta esse *cuncta*, et cultui Dei obedire declarat.⁵⁷

Nicht weniger drängt ihn das εἰς αὐτόν von Röm. 11, 36 zu der Annahme, daß alles Geschaffene einmal erlöst werde, weil es seinen Zielpunkt in Christus hat:

Unser (Apostel) Paulus schreibt: «Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge», indem er mit den Worten «von ihm» den Anfang des Seins aller Dinge, mit den Worten «durch ihn» den Zusammenhang und mit den Worten «zu ihm» ihr Ziel darstellt.⁵⁸

⁵³ DP III, 5, 6: 22, 277, 15 ff.

⁵⁴ DP III, 6, 3: 22, 283, 14 ff.

⁵⁵ CER V, 1: 1006 C.

⁵⁶ Vgl. dazu auch DP I, 6, 1: 22, 79, 10 ff.

⁵⁷ CER IX, 41: 1243 C.

⁵⁸ C.C. VI, 65: 3, 135, 12 ff.

Damit weist alles in der Eschatologie des Origenes in die eine Richtung: Christus wird, nachdem sein Heilswerk beendet ist, die völlig wiederhergestellte Welt seinem Vater übergeben, damit Gott alles in allem sei:

Cum autem omnia ei fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.^{59, 60}

Die Liebe Gottes hat dann alles vom Fall befreit:

Et ideo merito charitas quae sola omnium maior est, omnem creaturam continebit a lapsu. Tunc erit Deus omnia in omnibus⁶¹,

wie überhaupt das ganze Erlösungswerk für Origenes allein auf die «bonitas Dei per Jesum Christum»⁶² zurückzuführen ist.

Neben dieser rein christologischen trägt Origenes mitunter auch eine *ontologische Begründung* für die Erlösung aller Menschen vor.

Von dem platonischen Gedanken ausgehend, daß nur dem Guten wahres Sein eigne, gelangt er zu dem logischen Schluß:

Niemand ist gut, außer Gott, der Vater. Also ist *der Gute* mit dem Seienden eins. Der Gegensatz aber des Guten ist das Schlechte oder das Böse, und der Gegensatz des Seins das Nicht-Sein. Daraus folgt, daß das Böse und Schlechte kein (wahres) Sein besitzt.⁶³

Auch mit der in den späteren Jahrhunderten vielfach verhandelten Frage der Bedeutung des neutestamentlichen *Ewigkeitsbegriffs* setzt sich Origenes auseinander.

Daß αἰώνιος in der Schrift verschiedene Bedeutungen haben kann, erkennt er als geübter Exeget ohne weiteres an:

De vita aeterna quamvis et in aliis locis saepe a nobis dictum sit, tamen et in praesenti breviter perstringendum est, quod aeternitas in Scripturis aliquando pro eo ponatur ut finem nesciat, aliquando vero ut in praesenti quidem saeculo finem non habeat, habeat tamen in futuro.⁶⁴

⁵⁹ DP III, 5, 6: 22, 277, 19 ff.

⁶⁰ Ch. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (1866), S. 299, meint treffend: «'God shall be all in all'. These words were *never* out of Origen's mind.»

⁶¹ CER V, 10: 1053 C.

⁶² DP I, 6, 1: 22, 79, 3 f.

⁶³ CEJ II, 13: 10, 69, 14 ff.

⁶⁴ CER VI, 5: 1066 CD.

Im Gegensatz zur Auslegung Augustins («dicere autem in hoc uno eodemque sensu, vita aeterna sine fine erit, supplicium aeternum finem habebit, multum absurdum est»⁶⁵), erklärt Origenes Matth. 26, 42 auf folgende originelle Weise:

Aeternum namque aeterno contrarium non erit, sed idem. Nunc autem certum est mortem vitae esse contrarium; certum est ergo quod si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna.⁶⁶

Origenes gibt seinem Ewigkeitsbegriff sogar eine christologische Ausrichtung, wenn er im Anschluß an 1. Thess. 4, 17 formuliert:

Sicut ergo semper cum Domino esse, finem non habet, ita et vita aeterna nullum finem habenda credenda est... Ego non puto etiam hoc vacuum esse, quod ad vitam aeternam addit «in Christo Domino nostro»; sed quia fortassis sciri voluit aliud esse vitam aeternam *solum*, et aliud vitam aeternam in *Christo Jesu*.⁶⁷

«Ewiges Leben» und «ewiges Leben in Christus» sind demnach für Origenes zwei qualitativ völlig verschiedene Begriffe.

Ζωὴ αἰώνιος allein kann ebensowenig «ewiges Leben» heißen wie θάνατος αἰώνιος «ewiger Tod». «Ewig» ist unser Leben *nur* in Christus.⁶⁸ Einen «ewigen Tod in Christus» aber kennt die Schrift nirgends. Deshalb können auch die Höllenstrafen nicht «ewig» sein.⁶⁹

Der Tod, von dem die biblischen Bücher reden, wird darum kein «ewiger» sein, sondern einst durch Christus aufgehoben und aus der Schöpfung entfernt werden:

Certum est ergo quod si vita aeterna est, mors esse non possit aeterna... Cum enim mors animae, quae est novissimus inimicus, fuerit destructa, etiam haec communis mors, quam illius velut umbram esse diximus, necessario abolebitur; et tunc consequenter resurrectioni mortuorum dabitur locus, ubi regnum mortis pariter cum morte destructum erit.⁷⁰

Wie versteht Origenes aber die in der Heiligen Schrift den Gottlosen angedrohten *Strafen*? Er leugnet sie jedenfalls *nirgends*.

⁶⁵ Aug. De civ. Dei lib. XXI, cap. 23: MPL XLI, 735 f.

⁶⁶ CER V, 7: 1037 A.

⁶⁷ CER VI, 5: 1067 ABC.

⁶⁸ Einen ähnlich qualifizierten Ewigkeitsbegriff hat Michaelis (Anm. 2), S. 47 f., vorgetragen.

⁶⁹ Origenes spricht von ihnen nur als von ὀνομαζομένων αἰώνιων (C.C. III, 78: 2, 269, 20).

⁷⁰ CER V, 7: 1037 A.

Die gottlose Menge braucht nicht mehr zu wissen, als daß Gott einst die Sünder strafen wird:

Denn zu dem, was darüber hinausgeht, vorzudringen, ist nicht nützlich, weil es Menschen gibt, die kaum durch die Furcht vor ewigen Strafen davon zurückgehalten werden, sich in das Böse und die daraus folgende Flut der Sünde zu stürzen.⁷¹

Wer nicht glaubt, daß Jesus der Christus ist, wird in seinen Sünden sterben.⁷²

Der mit den Geheimnissen des göttlichen Willens vertraute Gnostiker jedoch weiß, daß Gott die Sünder nur straft, um sie aus ihrer Verflochtenheit mit der Sünde zu befreien. Origenes umschreibt diesen Prozeß auf dreierlei Weise:

pädagogisch:

Denn diese bewegt die Furcht vor den angekündigten Strafen, sich dessen zu enthalten, was Strafen zur Folge hat, und bewegt sie dazu, sich der christlichen Gottesfurcht hinzugeben⁷³;

und die Zuhörer veranlasse, mit aller Kraft diejenigen Handlungen zu unterlassen, welche Strafen verursachen⁷⁴;

medizinisch:

das reinigende Feuer an die Welt gelegt wird, natürlich aber auch an jeden, welcher der sich durch das Feuer vollziehenden Strafe und *Heilung* bedarf⁷⁵;

soteriologisch:

Unser Gott ist demnach «ein verzehrendes Feuer» . . ., um die vernünftige Natur von dem vielen Blei der Sünde und von vielen anderen unreinen Stoffen zu reinigen . . . In diesem Sinne werden auch «Feuerströme» vor Gott erwähnt, um die Bosheit zu vertilgen, von der unsere ganze Seele erfüllt ist.^{76, 77}

Gott ist zwar ein verzehrendes Feuer, aber nicht *gegen*, sondern *für* sein Volk. Seine Liebe erweist sich in Heiligkeit,

⁷¹ C.C. VI, 26: 3, 96, 12 ff.

⁷² CEJ XIX, 23: 10, 325, 2 f.

⁷³ C.C. III, 78: 2, 269, 16 ff. Siehe auch V, 15: 3, 16, 22 ff.

⁷⁴ C.C. VIII, 48: 3, 263, 19 ff.

⁷⁵ C.C. V, 15: 3, 16, 6 ff. Siehe auch IV, 69: 2, 339, 5 ff.

⁷⁶ C.C. IV, 13: 2, 283, 19 ff.

⁷⁷ E. R. Redepenning, Origenes (1941), S. 347, geht wohl etwas zu weit, wenn er behauptet, daß Origenes das Gericht «nur mit Mühe» in sein System einfügen könne.

aber die Heiligkeit auch in Liebe. Gerade hier bewährt sich die eingangs erwähnte Dialektik des Origenes aufs beste, indem sie die Gnade Gottes nicht vom Gericht abstrahiert:

Es sagt also (die Schrift), daß unser Gott «ein verzehrendes Feuer» sei, daß «Feuerströme vor ihm herziehen», ja daß er «hingehe wie Feuer eines Schmelzofens . . .», um sein Volk zu *reinigen*.⁷⁸

Von der Heilswirkung des Blutes Christi nimmt Origenes auch den Teufel und die Dämonen nicht aus:

In *unum* sane finem putamus quod *bonitas* Dei per Christum suum *universam* revocet creaturam, subactis ac subditis etiam inimicis.⁷⁹

Alle Feinde Gottes werden zu ihrem Schöpfer zurückkehren:

in welchem es sein Ende erreichen wird — wie ich glaube — in der sogenannten Apokatastasis, weil dann *kein* Feind mehr übrigbleibt.⁸⁰

Man würde ein schweres sachliches Unrecht tun, wollte man nach den bisherigen Ausführungen darauf verzichten, die in ihrem Kern *rein christologisch begründete Apokatastasis-Lehre* des Origenes nicht auch von dieser ihrer geheimen Mitte her zu beleuchten und damit deutlich zu machen, daß der große Alexandriner trotz aller hellenistischen und orientalischen Elemente, die seine Theologie mitbestimmt und geprägt haben, dennoch ein christlicher Theologe gewesen ist, der darum wußte, daß *die Auferstehung Jesu Christi* (auf die er ja letztlich die Apokatastasis zurückführt) das *größte* aller Werke Gottes ist:

... quod multo sit magnificentius in laudibus Dei resuscitasse Jesum Christum Dominum nostrum a mortuis, quam fecisse coelum et terram, creasse angelos, et coelestes condidisse virtutes⁸¹,

und daß man auf dem Boden dieser Tatsache von einer Apokatastasis sprechen kann, die mehr ist als die bloße Wiederherstellung der ursprünglichen Schöpfung, weil sie auf einem ganz anderen Fundament ruht als diese:

Illud denique jussione, hoc *passione perfectum* est.⁸²

⁷⁸ C.C. IV, 13: 2, 282, 32 ff.

⁷⁹ DP I, 6, 1: 22, 79, 3 ff.

⁸⁰ CEJ I, 16: 10, 20, 11 ff.

⁸¹ CER IV, 7: 984 CD.

⁸² Ibid. 984 D.

Wie kommt es nun aber, daß Origenes über dieses «*passione perfectum*» hinaus *neue Weltperioden*, Sündenfälle und *wiederholte Erlösungswerke* lehrte?

Die sonst bei ihm allgemein durchgeführte Dialektik entfaltet sich in seiner Eschatologie am Ende zu einem Dualismus zwischen göttlicher Liebe und menschlichem Willen.⁸³ Origenes dringt nirgends zu der Erkenntnis durch, daß Christus wirklich und definitiv die Einheit von göttlichem Gericht und göttlicher Gnade repräsentiert, daß er in seiner Person als Gottmensch nicht nur der souveräne Gott ist, sondern auch der für uns dahingeebene Knecht, in dessen freiwilligem Lebensopfer ein für allemal auch die *voluntas* des Menschen in die Gnade Gottes aufgenommen und damit erneuert ist.

Aus diesem Dualismus erwächst für Origenes die Möglichkeit eines unendlichen Prozesses von Schöpfung, Fall und Wiederherstellung:

Ex quo opinamur, quoniam quidem, sicut frequentius diximus, immortalis est anima et aeterna, quod in multis et sine fine spatiis per immensa et diversa saecula possibile est, ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur.⁸⁴

Die unbiblische Schöpfungslehre des Origenes wirft, wie es nicht anders sein kann, ihre Schatten auf seine Eschatologie. Beruht für ihn die Wirklichkeit der äußeren Schöpfung auf einem *lapsus*, so darf es nicht als verwunderlich gelten, wenn auch die Neuschöpfung *lapsabel* bleibt. An dieser Stelle seines Systems hat Origenes mehr denn je klare biblische Einsichten preisgegeben und sich neuplatonisch-gnostischen Gedankengängen angeschlossen.

Zwar weiß Origenes weit deutlicher als viele altkirchliche Theologen, daß Sünde nicht (in erster Linie) ein «*naturae delictum*» ist, «*sed voluntatis*» (Pelagius). Aber er hypertrophiert gleichsam die menschliche *voluntas* und nimmt sie sogar von der sonst als allmächtig gerühmten Kraft des Blutes Jesu aus:

⁸³ Vgl. J. Daniélou, *Origène. Le génie du Christianisme* (1948), S. 282, wo auf diesen Dualismus besonders akzentuiert hingewiesen wird: «... tout le système d'Origène se déduisait de deux principes, l'amour de Dieu et la liberté de l'homme.»

⁸⁴ DP III, 1, 23: 22, 242, 18 ff.

Libertas enim arbitrii semper naturae rationabili permanebit...⁸⁵ Manere quidem naturae rationabili semper liberum arbitrium non negamus.⁸⁶

Die Heilsgeschichte wird dadurch zu einem vorübergehenden und aufhebbaeren Vorgang. Das lineare Denken aller biblischen Eschatologie ist zugunsten eines zyklischen Weltbildes preisgegeben.

Der Umstand, daß Origenes wiederholte Weltläufe lehrte und sich damit in krassen Widerspruch zur neutestamentlichen Heilsgeschichte setzte, deren durchaus kongeniales Verstehen in seinem «passione perfectum» unbedingt gesichert erschien, dürfte im wesentlichen der Grund dafür sein, daß er bald dem *kirchlichen Anathema* verfiel, weil man mit Recht hinter einer solchen Lehre stoische und orientalische Mythologoumena vermutete.

Diese unsere Annahme wird dadurch bestätigt, daß Gregor von Nyssa die Apokatastasis als einmaliges Geschehen lehren konnte, ohne von der Kirche deswegen verdammt zu werden.⁸⁷ Jean Daniélou nimmt deshalb nicht unbegründet an, daß «Grégoire de Nysse a condamné formellement l'apocatastase déformée d'Origène».⁸⁸

Für ein *neues Verständnis* der origenistischen Apokatastasislehre und ihrer bewegten Geschichte würden sich aus dieser Feststellung folgende *Fragen* ergeben:

a) Ist Origenes etwa nur deshalb rund 150 Jahre nach seinem Tod zum erstenmal verworfen worden, weil er die *Wiederholbarkeit* der Heilsgeschichte gelehrt hatte, also nicht wegen seiner Apokatastasislehre an sich?

b) Warum nahm man in den vorhergehenden Jahrzehnten keinen Anstoß an seinem «*passione perfecta*» und ließ Gregor von Nyssa wegen der gleichen Lehre unbehelligt?

c) Wurde ursprünglich etwa gar nicht der Kern dessen verurteilt, was Origenes mit seiner Apokatastasis eigent-

⁸⁵ CER V, 10: 1052 C.

⁸⁶ Ibid. 1053 A.

⁸⁷ Bigg (Anm. 60), S. 293 f., behauptet sogar «... while Gregor of Nyssa, one of the most revered leaders of the Church of the fourth century, proclaims it *more* emphatically and absolutely than the Alexandrines.»

⁸⁸ Daniélou (Anm. 83), S. 282.

lich meinte, nämlich die durch Christus geschehene und geschehende Versöhnung und Erlösung aller Menschen?

Es wäre immerhin möglich, daß man 399 auf der Synode von Alexandria mit jener eindeutigen Irrlehre wiederholter Weltläufe auch ein Anliegen verdammt, dem man eine gewisse biblische Relevanz nicht absprechen kann, zumal es an der Stelle Kol. 1, 19 heißt, «daß Gott beschlossen habe, durch seinen Sohn als sein Ebenbild und als den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung ‚Alles (τὰ πάντα) mit sich selbst zu versöhnen’». ⁸⁹ Man sollte sich «durch ihre Parallelen immerhin anregen lassen, darüber nachzudenken, ob der Begriff (Apokatastasis) vielleicht auch einen guten Sinn haben könnte». ⁹⁰ Origenes wußte uns Entscheidendes auf diese Frage zu antworten, obwohl wir im Zentrum seiner Eschatologie eine unüberbrückbare Kluft zu allem christlichen Denken über die letzten Dinge fanden.

Ob sich von den Voraussetzungen Barths aus eine andere und sachgemäßere Antwort auf das Problem der Apokatastasis geben läßt? Wir wollen sie an einem anderen Ort zu geben versuchen. Das eine dürfte jedoch im voraus sicher sein: Barths Dialektik in Verbindung mit seiner Christozentrik wird auch in diesem vielumstrittenen Lehrpunkt der Eschatologie neue Perspektiven eröffnen.

Graz.

Gotthold Müller.

⁸⁹ K. Barth, Die Menschlichkeit Gottes, = Theol. Stud., 48 (1956), S. 24.

⁹⁰ Barth, ebd. Sperrung von uns.