

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 10 (1954)  
**Heft:** 3

**Artikel:** Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes  
**Autor:** Läuchli, Samuel  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877468>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 08.02.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

Dunkeln tappen. Sollte es sich nicht um spezifisch hethitische, sondern um anderweitige mutterrechtliche Einflüsse handeln (vermutlich aus Nordsyrien oder Kleinasien kommend), so vergrößert sich der Zeitraum noch mehr. Unter Davids Regierung waren diese Einflüsse zurückgedrängt. Salomo, von dem auch sonst berichtet wird, daß er fremden Einflüssen Raum gab, hat sich anders gestellt und die Würde der *gebira* geschaffen oder aus vorisraelitischer Ueberlieferung wieder aufgenommen, die dem Ehrgeiz seiner Mutter und seiner eigenen Prunksucht entgegenkam.

Graz.

Georg Molin.

## Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes.

Die kritische Origenesforschung hat seit ihren ersten Anfängen die Bibelerklärungen des Alexandriners als völlig freies, zeit- und geschichtsloses Produkt menschlicher Spekulation betrachtet, als «*jeu d'imagination*», wie Jacques-François Denis sie nannte, als «*a method which is undoubtedly unsound*». Eugène de Faye polemisiert in seinem Abschnitt über die Exegese in schärfsten Worten gegen den unbeschreiblichen Irrtum, dessen der menschliche Geist fähig sei.<sup>1</sup> Der Grund zu all diesen modernen Origenes-Exkommunikationen liegt in der Voraussetzung, es sei die kritisch-historische Exegese die einzig mögliche überhaupt. Eine moderne Methode der Exegese zum Kriterium für die Geschichte der Exegese zu machen, geht jedoch nicht an, sonst kann die «Wissenschaft» höchstens lächerlich machen, was von Origenes bis zu Luther ausgelegt worden ist. Auf der andern Seite steht die sich dagegen erhebende Strömung in der Gefahr, auch die kritischen Aspekte wieder völlig zu verdrängen und Origenes in einem allzu orthodoxen Lichte zu

---

<sup>1</sup> Gottfried Thomasius: *Origenes, ein Beytrag zur Dogmengeschichte des dritten Jahrhunderts*, Nürnberg 1837 (pp. 32 ff., 87 ff., 311 ff.). Charles Bigg: *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford 1886 (pp. 146 ff.). Denis: *De la Philosophie d'Origène*, Paris 1884, (p. 33!). Eugène de Faye, im ersten Bande seiner dreibändigen Monographie: *Origène*, Paris 1923-28.

zeigen.<sup>2</sup> In all ihrer Problematik und mit allen zweifellos vorhandenen kritischen Aspekten stellt die Exegese des Origenes ebensowohl eine geschlossene Größe dar, wie es *Hans Jonas* für das ganze System von *Peri Archōn* gezeigt hat.<sup>3</sup> Sie ist ein Streben nach Objektivität, auf dem Boden seiner ontologischen Gesamtkonzeption: des Prinzips der Subordination, des Verhältnisses der sichtbaren Welt zur noëtischen.

### 1. Die Geschichte.

a) Die Frage, ob bei Origenes Objektivität zu finden ist, ist zunächst die nach der Existenz der Geschichte innerhalb seiner Exegese. *Henri de Lubac* hat längst gezeigt<sup>4</sup>, wie unrichtig es ist, die Geschichte bei Origenes wegzuleugnen, ich möchte es jedoch von einer weiteren Seite her bekräftigen.

Die Interpretation eines biblischen Textes kann bei Origenes ohne irgendwelche Rücksichtnahme auf die historische Situation mit der spiritualistischen Deutung anheben. Es kann auch sein, daß diese Situation in fast bedeutungslosen Worten erledigt wird. In diesem Fall könnte man wirklich von einer Indifferenz der historischen Wirklichkeit gegenüber zu reden versucht sein. Origenes beginnt sich jedoch um die historische Wirklichkeit zu kümmern, wenn sich Unklarheiten oder sogar Widersprüche zeigen. Dann interessiert er sich plötzlich sehr entschieden für diese Geschichte.

In der Exegese der *Heilung der beiden Blinden*, im 16. Buche des Matth.-Komm., untersucht er, wie er selber angibt, die historische Wahrheit der Perikope. Zwei Blinde sitzen an der

<sup>2</sup> Schon Prat: *Origène, le Théologien et l'Exégète*, Paris 1907, dann Jean Daniélou: *Origène*, Paris 1948. Gerade diesem Werk gegenüber ist zu sagen, daß man nicht von «Critique biblique» sprechen und dabei die *Evangelien-Kritik* des Alexandriners unbeachtet lassen kann. Eine extrem kritiklose Arbeit bei Ernest-Francis Latko: *Origen's concept of penance*, Quebec 1949. Das bedeutendste Werk im exegetischen Bereich sind die Einleitungen zu den Pentateuch-Homilien von Henri de Lubac: *Sources chrétiennes*, Paris 1943 ff., wo vor allem in *Ex.-Hom.* pp. 34 ff. das Verhältnis von «Histoire et Esprit» ausgezeichnet dargestellt ist.

<sup>3</sup> Hans Jonas: *Origenes' Peri Archōn, ein System patristischer Gnosis*, ThZ Basel, 1948, Heft 2, S. 101 ff.

<sup>4</sup> Henri de Lubac: *op. cit.* pp. 26 ff.

Straße, da Jesus vorbeigeht. Sie bitten ihn um Heilung, «wert, von ihm Erbarmen zu finden». Und Jesus legt die heilende Kraft in ihre Augen und macht sie sehend.<sup>5</sup> Was will Origenes mit dieser Nachzeichnung der Stelle von den beiden Blinden, in etwas ändern als den neutestamentlichen Ausdrücken? Einige Seiten später realisieren wir plötzlich, worum es ihm hier geht und wieso er sich um Geschichte kümmert: drei Heilungsgeschichten sind beim Gang Jesu durch Jericho berichtet, der eine, namenlose Blinde bei Lukas, der blinde Bettler Bartimäus bei Markus und die beiden Blinden des Matthäus. Drei Perikopen über eine Blindenheilung Jesu in der Stadt Jericho. Sind sie korrekt überliefert, so können sie sich unmöglich bei einem und demselben Besuch Jesu in Jericho ereignet haben, da sich sonst vor allem Lukas und Matthäus widersprechen. Es bleibt für Origenes nur ein Ausweg aus dem Engpaß (Formgeschichte werden wir von ihm wohl noch nicht erwarten!): die drei Perikopen haben sich bei drei verschiedenen Ankünften Jesu in Jericho ereignet.<sup>6</sup>

Das ist des Origenes Interesse am historischen Text, an der historischen Situation. Wie in vielen andern Fällen ist es die Folge seiner klaren Realisierung des synoptisch-johanneischen Problems. In dem Augenblick, da er der Schwierigkeiten innerhalb der Synoptiker und vor allem dieser mit Johannes gewahr wird, beginnt er sich um die geschichtliche Lage und ihre Ueberlieferung zu kümmern, und die ganze Abhandlung in Joh.-Komm. 10 zeigt deutlich genug, daß es sich dabei nicht um ein «Nebengebiet» handelt.<sup>7</sup> Es läßt sich anhand eines Textvergleiches zeigen, wie dieses geschichtliche Interesse bei Origenes von den Origenisten der Folgezeit überhaupt nicht mehr gesehen wurde. Die spätere lateinische Version des Matthäus-Kommentars läßt diese ganze historische Diskussion von zweimal zwei

<sup>5</sup> *Matth.-Komm.* XVI, 9 [GCS vol. X<sup>1</sup>, pp. 501, 11 ff.].

<sup>6</sup> *Ibid.* XVI, 12 [GCS 509—511].

<sup>7</sup> *Joh.-Komm.* X, 1 ff., X, 20 ff. Wenn Henri de Lubac meint (*op. cit.* p. 28), Origenes mache sich «de leur accord une idée trop étroite», dann ist damit wirklich das synoptisch-johanneische Problem verharmlost und der Ernst der origenistischen Fragestellung verkannt. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich Origenes in den vielen verlorenen Bänden des Johannes-Kommentars noch oft mit den Evangeliendivergenzen beschäftigt hat.

Seiten mit den bedeutungslosen Worten auf der Seite: *quae sunt secundum historiam huius loci, in aperto consistunt.*<sup>8</sup> Da hat eine spätere Zeit ein fundamentales Anliegen des Origenes nicht mehr verstanden: vor aller Interpretation die historische Genauigkeit eines Bibeltextes festzulegen.

Die Lazarus-Episode war ohne Zweifel eine prekäre Angelegenheit für einen Theologen des spiritualisierenden Alexandrien. Es wäre eigentlich zu erwarten gewesen, daß gerade hier Origenes zu spiritualisieren begänne, pneumatische Exegesen vermittelte und dadurch einer unangenehmen Diskussion mit der Philosophenwelt aus dem Wege ginge. Ausgerechnet an dieser Stelle, in der Exegese der Lazarus-Auferweckung, spricht Origenes von der Geschichtlichkeit des Wunders! Lazarus war wirklich im Grabe, er war wirklich tot, und seine Seele war nicht mehr in ihm, sondern am «Orte der Seelen». Jesus wird zum Grabmal gerufen. Er bittet Gott nicht, sondern spricht ein Dankgebet, wohl bewußt, daß sein Wunsch erhört war, bevor er ihn überhaupt nur aussprach. Und mit lauter Stimme ruft er Lazarus, legt seine göttliche Kraft in ihn, auf daß die Seele zum Körper zurückkommen kann. Das Wunder geschieht, Lazarus wird auferweckt.<sup>9</sup>

Das ist *Aktualität* der Geschichte. Natürlich ist die Terminologie völlig alexandrinisch und bewegt sich innerhalb der Grenzen der origenistischen Weltkonzeption, in welcher Tod immer nur Anfang einer neuen Existenz ist, einer dämonischen für den Schuldigen und einer engelischen für den Erretteten, wobei der Gedanke eines völligen Todes (von Leib und Seele) vollkommen ausgeschlossen ist. Origenes würde uns fragen, was wir darunter verstehen. Er diskutiert höchstens das Problem, ob die Seele noch neben dem Körper sein könnte oder nicht. Nichtsdestoweniger, es ist ein *hic et nunc*, das er ausdrücklich festhält. Erst nachher folgt die Interpretation: daß es auch heute noch Lazarusse gibt, schwach in der Liebe, tot und

---

<sup>8</sup> *Matth.-Komm.* XVI, 9. Ebenso der verständnislose Satz des Uebersetzers: *alia vice duos istos caecos Christum sanasse, alia autem vice unum illum quem Marcus exponit, tertia vero quod scribit Lucas.* Der Verlust des historischen Interesses kann durch diese ganze lateinische Version festgestellt werden! Cf. VII, 13; XII, 15; XVI, 18, 19 und 20; XVII, 29.

<sup>9</sup> *Joh.-Komm.* XVIII, 6—7 [GCS 39 ff.].

im Grabe, die von Jesus mit lauter Stimme zu dem heraufgerufen werden, was außerhalb des Grabes liegt.<sup>10</sup>

Wie geschichtlich Origenes gerade das Wunder genommen hat, geht ferner aus einer uns merkwürdig anmutenden Kon-  
dition hervor, die von ihm mehr als einmal ausgesprochen wird: *Wenn* Jesus nicht ins Schiff gestiegen wäre, so wäre der Wind nicht zur Ruhe gekommen und die Jünger hätten den See nicht überqueren können; *wenn* Jesus mit seinen Jüngern nicht zum Volkshaufen gekommen wäre, wäre der Mann mit dem epileptischen Knaben nicht zu ihm gekommen, wäre also die Heilung nicht eingetroffen.<sup>11</sup> Da ist ein Heilungswunder abhängig gemacht von einem historischen Entscheid Jesu, nicht als zeitlose Wirkung göttlicher Kräfte auf die irdische Welt, sondern als Geschehen innerhalb der Kontinuität der Geschichte.

Man könnte schließlich noch an das Gespräch mit Kelsos erinnern. Während Origenes in *Peri Archōn* bewußt die Geschichte von Adam und Eva spiritualisiert, hält er mit aller Entschiedenheit gegen den griechischen Philosophen die Geschichtlichkeit einer großen Zahl übriger Genesisperikopen fest: Joseph in Aegypten, die «unsinnige Arche», wie Kelsos sie genannt hatte, ja ausgerechnet die anstößige Geschichte von Lot und seinen beiden Töchtern wird dabei eingeschlossen. Was er darin dem Kelsos vorwirft, ist ein Moment, das sich um Geschichte dreht: der Grieche hat sich gar nicht ernst genug mit den geschichtlichen Situationen beschäftigt, sonst hätte er feststellen müssen, daß, ohne überhaupt an theologische Interpretationen zu denken, absolut nichts Widersinniges darin enthalten sei — eine Anspielung an die Behandlung ähnlicher Verhältnisse in der stoischen Philosophie.<sup>12</sup>

Diese Beispiele genügen, um die Tatsächlichkeit des historischen Faktums in der origenistischen Exegese zu zeigen. Es ist schlechterdings unrichtig zu behaupten, Origenes spiritualisiere die Geschichte von einem Ende zum andern.<sup>13</sup> Wenn er

<sup>10</sup> *Ibid.* [53].

<sup>11</sup> *Matth.-Komm.* XI, 5 [p. 41] und XIII, 3 (lat.) [p. 186], ebenso XI, 2 [p. 36]: «*Wenn* die Brote und die Fische *nicht* zu Jesus gebracht worden wären, hätten sie sich nicht vermehren können.»

<sup>12</sup> *K. K.* IV, 41—IV, 47 und IV, 45. Zur Stelle cf. Doutreleau: *Homélie sur la Genèse* (Sources chrétiennes vol. 7), p. 140.

<sup>13</sup> Eugène de Faye, *op. cit.* pp. 73 ff.

denn wirklich an der Geschichte und am geschichtlichen Text völlig desinteressiert gewesen wäre — wieso brauchte er denn selber nach Palästina zu gehen, um dort herauszufinden, daß der Ort, da Johannes der Täufer predigte, nicht Bethania (auf dieser Seite des Jordan), sondern Bethabara (auf der andern Seite des Jordan) geheißen habe? Wenn ihm der geschichtliche Text nichts bedeutet — warum lernte Origenes denn Hebräisch, um das Alte Testament in seiner originalen Form zu lesen? Und warum vergeudete er dann so viel Zeit für philologische Kleinarbeit, kritische Details, synoptisch-johanneische textkritische Fragen, während er doch, analog den Gnostikern, auf all dies hätte verzichten können? <sup>14</sup> Weil er, in aller Spiritualisierung, die Geschichtlichkeit festhalten will, solange es ihm nur möglich ist.

b) Der Grund zur Annahme, Origenes hätte sich nicht um die Geschichte gekümmert, liegt nicht zuletzt in der Tatsache, daß er an gewissen Stellen tatsächlich die Geschichtlichkeit verneint hat. Von daher glaubte man, Origenes setze sich mit Leichtigkeit über den Text hinweg und streite seine historische Wirklichkeit ab, wo es ihm gerade einfalle. <sup>15</sup> Auf der andern Seite haben gewisse Monographien die Geschichtskritik völlig weggelassen. <sup>16</sup> Origenes hat tatsächlich die Historizität des Schrifttextes an gewissen Stellen negiert, wobei drei verschiedene Motive auseinandergehalten werden können.

Das erste ist ein äußerst merkwürdiges. Origenes hat gewisse Worte Jesu in einer übertrieben *wörtlichen* Bedeutung gefaßt und sie als solche für unhistorisch erklärt. So ist das Wort vom Hinhalten der rechten Wange unmöglich; denn jeder, der nicht körperlich behindert ist, schlägt auf die linke und nicht auf die rechte. Wie soll gerade das rechte Auge für ein Aergernis verantwortlich gemacht werden? Und das Wort «Grüßt niemanden auf dem Wege» kann doch ausgeschlossen wörtlich aufgefaßt werden. Im Sabbathgebot wird das  $\kappa\alpha\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$  der Septuaginta in der wörtlichsten Weise genommen: man kann doch nicht den ganzen Tag sitzen bleiben, ohne sich zu

<sup>14</sup> *Joh.-Komm.* VI, 40 [204]; Euseb. *Hist. Eccl.* VI, 1 — *Joh.-Komm.* VI, 30—39; X, 1; X, 20 ff.

<sup>15</sup> Thomasius: *loc. cit.* und Bigg: *loc. cit.*

<sup>16</sup> Prat: *op. cit.* und Daniélou: *op. cit.*

bewegen.<sup>17</sup> Es ist tatsächlich schwer, für diese Art der «Geschichtsverneinung» (im Grunde ist es ja gar keine!) eine brauchbare Erklärung zu finden. Wenn das Jesuswort: «Ich bin der Weinstock» nicht wörtlich zu nehmen ist, so müßten wir dem Origenes antworten, es fiele ja niemandem ein, dies in Frage zu stellen. Wir können darin einen ersten, tastenden Versuch des Origenes in seinem dogmatischen Werk sehen, Klarheit in das bis dahin noch sehr verworrene Verhältnis von Geschichte, deren momentane Unzuverlässigkeit für ihn feststand, und kirchlicher Theologie zu bringen.

Ganz anders verhält es sich mit den beiden andern Momenten, die für seine Geschichtskritik entscheidend sind. Zunächst der *Mythos*, die *Sage*. Origenes verneint solchen Geschichten die historische Wirklichkeit, die mythische, sagenhafte, anthropomorphe Züge in sich tragen. Die Schöpfungsgeschichte ist unhistorisch: Wie soll es einen ersten, zweiten und dritten Tag gegeben haben *ohne Sonne*? Wie soll Gott, nach der Art eines Landmannes, einen Baum im Paradies von Eden gepflanzt haben? Wie soll es geschichtlich sein, daß Gott auf der Erde umherwandelt und den Kain sucht, der sich vor dem Angesichte Gottes verbirgt? Auch die Versuchungsgeschichte kann nicht historisch aufgefaßt werden, denn wie könnte es irgendwo einen Berg geben, von dem aus man alle Länder der Welt sieht, die Reiche der Perser, Skythen und Inder?<sup>18</sup> Das sind Elemente von Mythos und Sage, denen Origenes sich hier entgegenzustellen sucht. Diese Geschichten, erklärt er, sind gar nicht wörtlich gemeint, sondern von den Verfassern als nicht historisch wirkliche Perikopen *absichtlich*, in einem *μυστικὸς σκόπος*, in die Geschichte hineingewoben worden.<sup>19</sup> Der christliche Theologe von Alexandria war sich der mythischen Gefahr wohl bewußt, der das Christentum als zeitliche Parallelerscheinung der synkretistischen, von vorderasiatischer und ägyptischer Mythologie übervollen Mysterienkulte ausgesetzt war. Aus *apologetischen* Gründen mußte Origenes die mythischen Elemente des Christentums preisgeben, um nicht plötzlich neben Isis und Mithras gestellt zu werden. Darum bekämpft er so heftig die

<sup>17</sup> P. A. III, 2 [326, 3 ff.]; III, 3 [327].

<sup>18</sup> P. A. III, 1 [pp. 323—324].

<sup>19</sup> Joh.-Komm. X, 5 [19].



gnostische Mythenbildung, greift Valentins «Mythologie der Syzygie» so scharf an und stellt dem μῦθος und πλάσμα des Herakleon die christlichen μυστήρια und ἀλήθεια gegenüber.<sup>20</sup> Man kann nicht gerade sagen, diese Geschichtskritik entspringe einem «gewissenlosen Schacher mit dem Schrifttext»! Weil Origenes die historische Wahrheit der Schrift um jeden Preis retten wollte, gab er jene Stücke preis, deren mythische Formen ihm durch die Parallelerscheinungen im synkretistischen Alexandrien deutlich genug feststanden.

Der wichtigste Faktor in der Geschichtskritik liegt in seiner Evangelienexegese, in der er die *synoptische* wie die *synoptisch-johanneische Frage* in all ihrer gefährlichen Konsequenz durchschaute und nur dadurch zu lösen vermochte, daß er gewisse Stellen als ungeschichtlich, und zwar als absichtlich von den Evangelisten als ungeschichtlich in die Geschichte hineingewoben bezeichnete. Dieses Problem soll nicht nochmals aufgerollt werden.<sup>21</sup> Es sei nur festgehalten, daß gerade diese Schriftkritik einem außerordentlich ernsthaften Ringen um den Bibeltext entspringt, wobei Origenes nicht, wie das behauptet worden ist, der Schrift «Unwahres aufbürdet», sondern schweren Herzens Widersprüche des historischen Textes entdeckt — die völlige Unmöglichkeit zum Beispiel, den Aufriß der Leben Jesu bei Johannes und bei den Synoptikern in Einklang zu bringen — und diese Widersprüche durch Verneinung der Geschichtlichkeit auf der einen und durch seine allegorische Interpretation auf der andern Seite zu lösen sucht.

So zeigt auch die Verneinung der Geschichtlichkeit gewisser Perikopen des Origenes entschiedenes Interesse an der Geschichte. Wie er ausdrücklich festhält, sind die Stellen, welche geschichtlich akkurat sind, unendlich viel häufiger. Und er schließt die berühmten Ausführungen über die Ungeschichtlichkeit gewisser Schrifttexte mit einem Warnungszeichen: Daß ja nicht einer glaube, wir hätten behauptet, es habe sich *keine* Geschichte wirklich ereignet, da eine bestimmte nicht geschehen ist!<sup>22</sup>

<sup>20</sup> *Joh.-Komm.* XIII, 17 [103] und XIII, 27 [162].

<sup>21</sup> Vgl. S. Läuchli: *The polarity of the gospels in the exegesis of Origen*, Church History, 1952, 3.

<sup>22</sup> *Joh.-Komm.* X, 5 [18 ff.].

## 2. Die Anagogē.

Geschichte, in ihrer historischen Realität negierte, oder eben darin mit aller Deutlichkeit bejahte, bildet für Origenes den Ausgangspunkt für seine Exegese. Was geschieht nun mit dieser «Geschichte»? Von all den vielen Bezeichnungen für den exegetischen Weg manifestiert ἀναγωγή wohl am deutlichsten das Wesen dieser Exegese. Dieser aristotelische, im Neuplatonismus wieder zur Bedeutung gekommene Begriff läßt sich vor Origenes kein einziges Mal in Beziehung zur Exegese nachweisen, weder bei Philo noch bei Josephus, weder in der gnostischen Literatur noch in der spätgriechischen Allegorese.<sup>23</sup> Die christlichen Belegstellen, Gregor von Nyssa und Hieronymus, sind alle von Origenes abhängig.<sup>24</sup> Origenes hat ἀναγωγή als Ausdruck seines exegetischen Prinzips gewählt, weil er, in seiner Doppelbedeutung von «Emporheben» und «Beziehung», besser als jeder andere sein Unternehmen als Ausleger biblischer Texte kennzeichnet.

a) Ἀναγωγή hat zur Grundbedeutung «Emporheben», «Emporbringen», bei Thukydides, Xenophon usw.<sup>25</sup> Während die aristotelische Philosophie den Begriff nur in übertragener Bedeutung verwendet, findet sich diese Grundbedeutung in der neuplatonischen Philosophie wieder, bei Porphyry und Jamblichus.<sup>25</sup> Hier finden wir zunächst Origenes. Anagogē bedeutet das Emporbringen des historischen, wie er sagt, des «somatischen» Textes zur Ebene des *Pneuma*, des Noëtischen. Anagogē bezeichnet den vertikalen Weg der Exegese, das *Hinauf*. Wie das ganze origenistische System nur die eine Richtung kennt: vom höchsten und vollkommenen einen geistigen Gott hinunter zur niedrigsten Pluralität der Dämonen, und wie die Ethik des Alexandrinerers allein nach dem Komplement dieser vertikalen ontischen Linie ausgerichtet ist: den Weg zurückzufinden in die Welt der pneumatischen Substanzen, so hat die Exegese die parallele Aufgabe, die somatisch-historischen Texte der Heiligen Schrift emporzuführen, zu jener noëtischen Ebene, in wel-

<sup>23</sup> Die Belege in Liddell & Scott: *A Greek English Lexicon*, Oxford 1948, Vol. I, p. 102, col. 2.

<sup>24</sup> Vgl. die Belege im patristischen Wörterbuch von Sophocles.

<sup>25</sup> Jambl.: *De Myst.* 3, 7 und Porph.: *Sent. ad int. duc.* (bei Liddell & Scott, *op. cit.*).

cher allein ihre wahre Existenz und ihre Wahrheit zu finden ist. Mit dem gleichen Terminus, mit dem Jamblichus später das Aufheben der Seele zu Gott bezeichnet, wird bei Origenes der Weg gezeichnet, den der Text in der Hand des christlichen Exegeten zu gehen hat.

Der König von Babylon ist nach der Geschichte Nebukadnezar, nach der *Anagogē* «der Schlechte». <sup>26</sup> Auf der historischen Ebene ist dies selbstverständlich der babylonische Nebukadnezar. Wird der Text jedoch *emporgeführt*, ist es plötzlich nicht mehr der König von Babylon allein, nicht mehr ein Einzelner, sondern der Böse, der Satan, gesandt, um als Feind und Rächer den Sünder zu strafen. Diese pneumatische Wahrheit liegt dann aber nicht nur im Jeremia-Text allein, sie findet sich auch im Neuen Testament, wo zweimal Menschen dem Satan übergeben werden. <sup>27</sup> Dreimal eine historisch verschiedene Geschichte, die zur selben ἀρχή, zum einen pneumatischen Ursprung zurückgeführt wird.

«Ihr betet an, was ihr nicht kennt, wir aber beten an, was wir kennen.» Dieses Johannes-Wort meint nach seiner wörtlichen Aussage, der λέξις, die Samaritaner und Juden. Nach der *Anagogē* jedoch sind es hier die Heterodoxen, einen gegen die Heilige Schrift verstoßenden Glauben vertretend, dort die Christen, welche durch den Logos vom Judaismus erlöst sind, errettet durch die Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus, durch die das göttliche Mysterium sichtbar geworden ist. <sup>28</sup> Samaritaner und Juden historisch gesehen, Heterodoxe und rechtgläubige Christen vom noëtischen Standpunkt.

Die schon erwähnte *Lazarus-Episode* zeigt deutlich, was Origenes unter *Anagogē* versteht. Nach der historischen Erklärung, wie wir sie behandelt haben, vermittelt der Exeget die *Anagogē*: Christus bat, daß der, welcher Gott gestorben ist, mit göttlicher Kraft wieder zum Leben zurückkäme. Und der Haufe der Ungläubigen steht darum herum und wundert sich, wie das möglich ist. <sup>29</sup> *Anagogē* erscheint hier in ähnlichen Ausdrücken

<sup>26</sup> *Jer.-Hom.* XIX, 14 [III, 171 ff.].

<sup>27</sup> 1. Tim. 1, 20 (die Namen allerdings mit 2. Tim. 1, 15 verwechselt) und 1. Kor. 5, 3—5.

<sup>28</sup> *Joh.-Komm.* XIII, 17 [101 ff.].

<sup>29</sup> *Joh.-Komm.* XVIII, 6 [49—50].

wie die Nachzeichnung der geschichtlichen Situation. Aber es ist jetzt nicht mehr dieser Lazarus allein, der im Grabe liegt (sein Name fehlt jetzt), sondern all die geistig Toten der Kirche, und nicht mehr der Haufe der um jenes Grab versammelten Juden allein wundert sich, sondern zusammen mit jenem Kreis sind es die Massen der Ungläubigen, die sich über solche Aufweckung vom geistigen Tod wundern. Das Lazarus-Ereignis ist jetzt in jener geschichtslosen Höhe gesehen, von der nicht eine einzige Linie zur Person des Lazarus, sondern unendlich viele in die verschiedensten Zeiten und Naturen der Geschichte hinunterführen.

Das ist die eine Seite origenistischer *Anagogē*, origenistischer Biblexegese. Seinem ganzen System getreu wird das Historische, Irdische, Somatische emporgeführt zu seiner ἀρχή, in die übergeschichtliche, nicht mehr irdische noch somatische Ebene von *Pneuma* und *Nūs*.

b) Eine moderne kritische Betrachtung des bisher Ausgeführten könnte nun zum Schluß kommen, es ließen sich zwei einander entgegengesetzte Prinzipien in der Schriftauslegung des Origenes scheiden: hier geschichtliches Interesse, kritische Fragen, unbefangenes Studium des Textes, dort geschichtslose Allegorie, Auflösung der Historie im Noëtischen. Man könnte dann sogar versucht sein, subjektivere und objektivere Exegese dabei auseinanderzuhalten. Solche Analysen, auch wenn ihnen eine gewisse Berechtigung nicht abzuspochen ist, werden darum Origenes nicht gerecht, weil es beim ihm niemals ein Nebeneinander, sondern immer nur ein *Untereinander* sein kann. Wie das ganze *System* nur durch den Gedanken der *Subordination* zu erfassen ist — Unterordnung des Niederen unter das Höhere —, so wird auch die Exegese nur dadurch erklärlich, daß ein subordiniertes Verhältnis eines geschichtlichen Textes zu seiner höheren Wahrheit gesehen wird.

Es gibt bei Origenes Geschichte, haben wir gesehen, Geschichte als historische Aktualität. Diese Geschichte ist jedoch immer einem Höheren untergeordnet. *Sie existiert, aber sie existiert nicht in sich selbst!* Was Origenes in seiner berühmten Stelle über Christus formuliert hat — daß man nicht seine Menschheit wegnehmen und nur seine Gottheit akzeptieren, aber auch nicht seine Gottheit streichen und ihn als heiligsten

und gerechtesten aller Menschen ansehen dürfe<sup>30</sup> —, dies gilt implizit auch für den gesamten Bereich seiner Exegese: wir können nicht Geschichte streichen und die Texte vergeistigen, aber wir dürfen auch nicht *nur* die Geschichte betrachten und das *Pneuma* streichen. Und wie der Sohn *unter* dem Vater steht und wiederum der Geist *unter* dem Sohne, so ordnet sich das Geschichtliche *unter* das Noëtische, der historische Text unter seine pneumatische ἀρχή. «Historisches ist nicht Typus für Historisches, und Somatisches ist nicht Typus für Somatisches, sondern das Somatische ist Typus für Pneumatisches und das Historische für Noetisches.»<sup>31</sup> Diese Typologie ist der Ausdruck eines Subordinationsverhältnisses, deren Komponenten miteinander in enger Beziehung stehen. Die Geschichte, so erklärt Origenes, wird vom Exegeten als die Leiter gebraucht, um zum Wesentlichen emporzusteigen, und im wörtlichen Text findet man die *Spuren* der darin enthaltenen Wahrheit der höheren Ebene.<sup>32</sup> Dieses Bild von der Leiter veranschaulicht nochmals das ganze exegetische Unterfangen: in der Schriftauslegung wird die Geschichte, der geschichtliche Text hinaufgeführt (darum ἀνάγειν) zu dem, dessen Typus, Zeichen, Symbol er ist.

Das untergeordnete Verhältnis der Geschichte kommt in der Behandlung des Jesuswortes «*Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder seht, glaubet ihr nicht*» zu einer gewissen Definition.<sup>33</sup> Wunder, so führt Origenes dort aus, sind immer symbolisch für etwas anderes. Sie sind nie in sich selbst paradox, sondern immer Zeichen (σημείον) eines andern, eines Höheren. Sie haben wohl eine eigene Realität, aber diese ist einer höheren untergeordnet. Wohl gibt es Paradoxes, aber dieses Paradoxon ist immer zugleich noch Zeichen und darum überhaupt erst dann des Nacherzählens wert. Das σημεῖον bildet das Verbindungsglied zwischen der niederen Realität und der höheren. Dieses Zeichen *muß* da sein; etwas schlechthin Paradoxes, das nicht zu gleicher Zeit etwas Höheres symbolisiert, will Orige-

<sup>30</sup> *Joh.-Komm.* X, 6 [24].

<sup>31</sup> *Joh.-Komm.* X, 18 [110].

<sup>32</sup> *Joh.-Komm.* XX, 3 [10].

<sup>33</sup> *Joh.-Komm.* XIII, 64 [450 ff.]. Vgl. zur Stelle: Schlingensiepen: *Die Wunder des Neuen Testaments, ihre Deutung in der Alten Kirche*, 1934, p. 104.

nes überhaupt nicht anerkennen! Das Wunder fordert seine *Anagogē*, das ist die ontologische, die exegetische Subordination des Origenes.

Wir können, *rebus sic stantibus*, bei Origenes von einer *doppelten Realität* reden. Vom christlichen Anliegen her, die geschichtliche Erscheinung des Erlösers in einem nicht mehr zu überbietenden Souveränitätsanspruch historisch zu betonen, bringt er den griechischen Transzendentalismus, der immer primär zyklisch, zeitlos dachte, zum Abschluß. Das Festhalten an der Geschichte zeigt deutlicher denn alles andere den *Primat* der christlichen Tradition im Denken des Origenes. Weil das geschichtliche Wie des Jesus von Nazareth auf dem Spiele stand, brauchte es die verzweifelten Versuche, die Synoptiker unter sich und wiederum diese mit Johannes in Einklang zu bringen; weil die Gnostiker aus dem *Sotēr* einen doketischen Gott machten, mußte das *hic et nunc*, die Menschheit und Niedrigkeit dieses Gottes vehement betont werden. Das kommt auch dort zum Ausdruck, wo die Exegese immer wieder alttestamentliche Stellen auf Christus bezieht. Die Jeremia-Homilien stellen *eine* große christologische Exegese dar. Aber nicht nur bei Jeremia, auch bei Elia, Mose, Ezechiel werden die Parallelen zu Jesus Christus gezogen, die Opfer erhalten symbolische Bedeutung im Blick auf das Opfer Christi, die reinen und unreinen Tiere sind christologische Symbole, ja sogar das Holz, das dem Jeremia ins Brot geworfen wird (LXX), ebenso wie das kostbare Holz des salomonischen Tempels, sind Symbole für das erlösende Holz, durch das Christus bei seinem Tode zum Triumphe gelangte.<sup>34</sup> Diese Relationen sind solche innerhalb der Geschichte. Dies sieht man ja am deutlichsten bei der letzten, in der Beziehung zum «heilbringenden Holze», in welcher wirklich jede geschichtslose Deutung ausgeschlossen ist. Solches Holz existiert nicht als ständig wiederkehrendes, zyklisches Element der noëtischen Welt, sondern einzig und allein in jenem historischen Faktum der Kreuzigung.

Aber diese geschichtliche Realität ist eine untergeordnete. Es gibt darüber eine zweite, eine *höhere Realität*, die von

<sup>34</sup> Die Belege für diesen völlig unhellenistischen christozentrischen Symbolismus in meinem Artikel: *Origen's conception of Symbolon*, Angl. Theol. Rev. 1952, 2.

*Pneuma* und *Nūs*. Die Exegese des Origenes will in ihrem Grundanliegen dem Gemeindeglied diese Realität vermitteln, die Geheimnisse, von denen er immer wieder spricht, die verborgene Wahrheit Gottes, die Typen. Diese Realität ist die primäre, das A und O des Verstehenden, i. e. glaubenden Christen. Ihr ist alles untergeordnet, was über *Sōma*, Welt, Geschichte gesagt werden kann.

Aber nun können wir nicht einmal in dieser Ebene behaupten, sie sei völlig geschichtslos, denn zu ihr gehört doch zweifellos auch die *Kosmogonie* und *Eschatologie* von *Peri Archōn*. Damit ist aber Geschichte für Origenes nicht auf diese Welt beschränkt. Sie beginnt ausgerechnet in der Welt der pneumatischen Substanzen selber, welche durch ihre ὑβρις den Fall, die Schöpfung verursacht haben. Das Herabsteigen des Logos als Erfüllung alttestamentlicher Erwartung, vom historischen «Vorläufer» noch besonders angezeigt, die Wiedererreichung des ursprünglichen, paradiesischen Zustandes durch den Christus, die endgültige Erlösung am Ende der Zeiten als Aufhebung des Falles — dies alles sind Abwicklungen innerhalb einer geschichtlichen Gesamtkonzeption, die ihrerseits nicht mehr griechisch sind. Die ersten beiden Bücher von *Peri Archōn* sind, verglichen mit den Homilien und Kommentaren, die von der kirchlichen Tradition am weitesten entfernten origenistischen Schriften, wegen ihrer gnostischen und neuplatonischen Gedankengänge denn auch gebührend angefeindet. Und doch ist auch die Grundtendenz von *Peri Archōn* mit ihrer Geschichtsspekulation von der Inkarnation des Logos bis zur Eschatologie außerhalb der christlichen Tradition im dritten nachchristlichen Jahrhundert schlechthin ausgeschlossen.

Natürlich hat es auf der Ebene des *Pneuma* völlig unchristliche, hellenistisch-philosophische Elemente, wie jene Stelle aus dem Johannes-Kommentar, welche Christus als Weisheit, Logos und Gerechtigkeit über Christus als Hirten, Arzt und Erlöser stellt.<sup>35</sup> Isoliert genommen ist in dieser Aussage das neutestamentliche, geschichtliche ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο entwertet, und es soll auch nicht bestritten werden, daß die höhere Realität bei Origenes auf weite Strecken geschichtslos ist. Aber gerade in jenem Johannes-Kommentar schreibt derselbe Theologe

<sup>35</sup> *Joh.-Komm.* I, 20 [124].

dersprechenden Darstellungen nicht alle zugleich für Wahrheit nehmen. Der Widerspruch verschwindet aber, sobald wir uns bewußt werden, daß die Historiker durch ein Zeichen (eig.: χαρακτήρ) das von ihrem Geiste Geschaute lehren wollen.<sup>39</sup> Diese Argumentation, wenn sie auch ganz schön klingt, löst die Fragen der Evangeliendisharmonie, um die es Origenes vor allem andern geht, in keiner Weise, denn es handelt sich dabei eben gerade nicht um den transzendenten Gott und seine geschichtslosen Visionen, sondern um die Widersprüche in den Berichten um den irdischen Gott! Und ausgerechnet in diesem Zusammenhang wird gegen den gnostischen Dokerismus polemisiert!

So entstand eine zweite Motivierung der Geschichtsnegation. In einer verborgenen Absicht (μυστικός σκοπός) woben die Evangelisten als etwas scheinbar Wahrnehmbares in die Geschichte hinein, was ihnen auf rein geistige Weise sichtbar geworden ist.<sup>40</sup> Das Verhältnis dieses Hineingewobenen zur Geschichte ist dann dies: wenn es möglich war, sagten die Evangelisten die Wahrheit auf zwei Arten: *pneumatisch* und *somatisch*. Wenn dies aber nicht mehr möglich war, wurde das Pneumatische dem Irdisch-Somatischen vorgezogen.<sup>41</sup> Dann verlor der wörtlich-geschichtliche Text seine historische Realität, und der Exeget kann nur noch das im Geiste vom Evangelisten Geschaute eruieren, die höhere Wahrheit, welche geschichtlich gesehen in einem ψεῦδος (welches nicht Lüge, sondern Falschheit bedeutet) wiedergegeben wurde.

Das ist denn die origenistische Lösung der synoptisch-johanneischen Frage, von der aus er Exegese treibt: die Geschichte stehenlassend, wenn dies immer möglich ist, wobei er oft geradezu lächerliche Analysen unternimmt, nur um zwei historisch abweichende Jesusworte zu retten — und erst dann zur Verneinung schreitend, wenn wirklich kein Weg mehr offensteht, wie in der Reinigung des Tempels durch Christus, von der schlechthin nicht behauptet werden kann, sie habe sich zweimal ereignet, am Anfang des Lebens Jesu (bei Johannes) und am Ende seiner Wirksamkeit (bei den drei andern).<sup>42</sup> Dort

<sup>39</sup> *Joh.-Komm.* X, 4 [17].

<sup>40</sup> *ibid.* [18—19].

<sup>41</sup> *ibid.* [20].      <sup>42</sup> *Joh.-Komm.* X, 20—34.



hat Origenes ohne Mitleid die subordinierte Realität der höheren geopfert.

### 3. Die Beziehung.

Zu dieser ersten Voraussetzung für eine objektive Exegese, die Bibelerklärung als ein genuines Äquivalent des theologischen Systems im Rahmen der Ontologie zu sehen, wobei Geschichte wohl untergeordnet, in keinem Fall aber leichtfertig negiert wird, kommt eine zweite: die *göttliche Gegebenheit* der Heiligen Schrift. Nicht durch Menschen, sondern durch Inspiration des Heiligen Geistes ist ja die Schrift entstanden, so daß Origenes geradezu von den «Schriften des Geistes» sprechen und ihnen die Attribute θεόπνευστος, ἅγιος und ἱερός geben kann. Und zwar sind es nicht nur die pneumatischen Stellen, sondern auch die somatischen, auch die somatisch nicht wirklichen, welche ἅγιοι genannt werden.<sup>43</sup> Der Exeget hat es demnach selber wieder mit einem äußerst objektiven Material zu tun, hat also nicht einen Spielball vor sich, sondern einen vom Geiste Gottes selber den Menschen geschenkten Kanon.

Was geschieht nun mit diesem als göttlich postulierten Text? Wird er theologisch und homiletisch verwendet, vom Exegeten für seine Zuhörer und Leser brauchbar gemacht, in die Gegenwart umgedeutet? Origenes denkt gerade nicht so. In jener zitierten Stelle aus *Peri Archōn* heißt es nämlich nicht, man könne alle Texte pneumatisch *deuten*, nicht alle aber somatisch, sondern: nicht jede Stelle *enthält* das Somatische.<sup>44</sup> Die origenistische Fragestellung in der Exegese heißt nicht: Wie deute ich den Text?, sondern: Wie finde ich die pneumatische Wahrheit, die im Text verborgen ist? Darum kann Origenes nicht, wie dies mancher moderne Exeget in Predigt und Schrift praktiziert, geistreiche Kombinationen von sich aus bilden, die Widersprüche auf der Seite stehen lassen und dafür die eigenen Gedanken als Scheinlösungen vermitteln, sondern er *muß* behaupten, die Verfasser hätten bewußt das Unwahre in den hi-

<sup>43</sup> *Joh.-Komm.* X, 39 [266]; XX, 40 [378]; XIII, 21 [123]; *Joh.-Kat.* 37; *P. A.* IV, 1, 6; IV, 3; IV, 1, 1; IV, 2, 2; IV, 3, 4; *Jer.-Hom.* XVI, 6; 139, 5. Vgl. dazu: Zöllig: *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg i. Br. 1902.

<sup>44</sup> *P. A.* IV, 3, 5: πάντα ἔχει τὸ πνευματικόν.

storischen Text eingeflochten. Er hätte niemals zugegeben, daß die Harmonisierung, das Auflösen der Diskrepanzen, die letztlich trotz allen Schwierigkeiten postulierte synoptisch-johanneische Einheit *sein* Werk sei. Es ist objektiv so, und der Exeget hat nur die verborgene Absicht herauszufinden, in welcher die Evangelisten jene Geschichtsveränderungen herbeiführen, oder, falls ihm das nicht gelingt, zu wissen, daß die Divergenzen vom Evangelisten sicher gewollt waren.

Diese Bemühung um Objektivierung der Exegese kommt im Begriff *Anagogē* zum Ausdruck. Seit Aristoteles tritt er nämlich in einer zweiten Bedeutung auf: *die Beziehung*: *Metaphys.* 1027 b. 14, 1004 b 133, und zwar als Ausdruck des Verhältnisses des Sichtbaren zu dem, was ihm zugrunde liegt, zu den sein akzidentiell sein bestimmenden Prinzipien. *Anagogē* bedeutet für Aristoteles immer eine Beziehung innerhalb der Entelechien der Seinshierarchie, eine Beziehung zu ἀρχή und αἴτιον. In dieser Bedeutung tritt der Terminus in der hellenistischen Philosophie wieder auf, bei Epikur und Marc. Antoninus<sup>45</sup>, in dieser Bedeutung hat ihn Origenes auch gekannt. In zwei Stellen von *Peri Archōn* ist nämlich die Grundbedeutung von ἀναγωγή ausgeschlossen, da von der *Beziehung* der Israeliten zurück zu den Demarchen und Patriarchen und von der genealogischen *Beziehung* Kains und der nach ihm lebenden Erdbewohner zu Eva die Rede ist.<sup>46</sup>

Es wäre nun aber nicht nur müßig, sondern vor allem unmöglich, von Fall zu Fall unterscheiden zu wollen: heißt ἀναγωγή in diesem Satz jetzt «*Emporheben*» oder heißt es «*Beziehung*». Wieviel kann bei Origenes in einem einzigen Begriff mitschwingen, denken wir nur an λόγος und ἀρχή! Prinzipiell ist es natürlich die «pneumatische Interpretation», ein Äquivalent zur rabbinisch-spätgriechischen «Allegorie», das «Emporheben», d. h. der Weg der Exegese, da der Exeget einen zunächst nur somatisch erscheinenden Text der Heiligen Schrift zu der verborgenen Wahrheit emporführt, die dem Christen bei näherem Zusehen sich öffnet, und die einst vom Verfasser, vom Geiste Gottes geleitet, in das Schriftwort hineingelegt wurde, ἀνάγειν im Sinne der origenistischen Ethik. *Anagogē* ist jedoch zugleich

<sup>45</sup> Liddell & Scott: *loc. cit.*

<sup>46</sup> *P. A.* IV, 3, 7 [333, 17 und 26].

die *Beziehung* des Textes zu seiner pneumatischen ἀρχή, also nicht mehr der Weg des Exegeten, sondern eine Brücke, die im Text selber gegeben ist, und die der Ausleger, wenn er im rechten Geiste Exegese treibt, entdecken kann, ἀνάγειν im Sinne einer ontologischen Objektivität. Durch diese Doppelbedeutung erhält ἀναγωγή, als Ausdruck einer zunächst der philonischen wesensgleiche Exegese eine objektive Note, wie sie ἀλληγορία niemals besaß.

Nebukadnezar ist «nach der Geschichte» der babylonische König, «nach der *Anagogē*» der Böse. Da ist beides mit ἀναγωγή gekennzeichnet: prinzipiell die Interpretation, die der Exeget ausspricht, Philos Allegorie, aber darüber zugleich die Beziehung, welche im Text, vom geschichtlichen Nebukadnezar zum übergeschichtlichen, nicht mehr einen einzigen König darstellenden Bösen enthalten ist und welche der Ausleger gefunden hat. Daß diese zweite Bedeutung von ἀναγωγή tatsächlich mit-schwingen kann, beweist jene Stelle, in der Origenes erklärt, Mose hätte im Geiste die pneumatische Wahrheit seines Gesetzes verstanden und «die der *Anagogē* entsprechenden Allegorien» dessen, das er niederschrieb.<sup>47</sup> Der dabei verwendete Ausdruck αἱ κατ' ἀναγωγὴν ἀλληγορίαι zeigt die Unterscheidung der beiden. Denn wenn etwas im mosaischen Gesetz vorhanden ist, was nicht nur aus der Feder des Auslegers fließt, sondern das schon Mose selber erkannt hatte, was also im Text selber von jeher vorhanden war, dann ist doch ἀναγωγή zweifellos nicht mehr Interpretation, sondern der entsprechende Objektivbegriff dazu: Relation.

Noch ein Beispiel möge die Doppelbedeutung zeigen: Joh.-Komm. 18 fällt, im Anschluß an die Exegese von der Eucharistie, ein Seitenhieb auf die, welche die Schrift mager und naß werden lassen, gewisse Häretiker, die sich zugunsten eines maßlosen und verfälschten Wandels am Ohr kitzeln lassen und sich von der Wahrheit abwenden (nach 2. Tim. 4, 3 f.), *indem sie ihre eigenen ἀναγωγὰι nehmen*.<sup>48</sup> Das heißt doch: diese Leute schaffen sich angenehme Auslegungen, um den Text für sich brauchen zu können, und tun das anstelle der wirklich im Text vorhandenen. Wiederum ist hier ἀναγωγή nicht mehr die subjek-

<sup>47</sup> Joh.-Komm. VI, 4 [22].

<sup>48</sup> Joh.-Komm. X, 18 [104].

tive Interpretation, sondern eine in den Texten vorhandene Beziehung. Auch als solche heißt sie natürlich immer noch Auslegung (eben jene pneumatisch allein wahre Auslegung, welche die Häretiker sehr wohl im Text hätten finden können), aber Auslegung als Entdeckung eines objektiven Verhältnisses.

Diese Tendenz zur Objektivität müssen wir bei Origenes sehen — jenseits aller modernen exegetischen Konzeptionen —, sonst wird sein Werk tatsächlich zur Farce. Nur darum konnte er seine doch oft gesuchten und an den Haaren herbeigezogenen Allegorien auf den als göttlich dastehenden Schriften aufbauen, weil er sich sagte: die Texte enthalten solche Beziehungen, die Schrift enthält pneumatisches Gut. Von diesem, dem modernen kritisch-exegetischen Empfinden so diametral zuwiderlaufenden Bewußtsein, in Tat und Wahrheit einen bereits existierenden Sachverhalt wiederzugeben, im Unterschied zu aller gnostischen Spekulation — die Diskussion mit Herakleon, von dessen Irrtümern und Fehllexegesen Origenes völlig überzeugt ist, und dem er mit umfassendem Anspruch die eigene Exegese als die wahre entgegenhält, zeigt uns die Sicherheit, mit der sich der alexandrinische Exeget bewegt — ist das exegetische Unternehmen des Origenes, dem wie auch seinem ganzen theologischen System eine Konsequenz nicht abzusprechen ist, zu verstehen. Ob da noch jemand von «unehrlich» sprechen kann? <sup>49</sup>

Die Hauptschwierigkeit des modernen Menschen, das Prinzip dieser Exegese zu verstehen, liegt doch im Grunde darin, daß es uns äußerst schwer fällt, hinter Kant zurückzugehen. Was bei der platonischen Idee in ihrer metaphysischen Realität zu sagen ist, gilt auch hier: nicht die produktive Einbildungskraft schuf die exegetischen Relationen, sondern der menschliche Geist findet, entdeckt objektive Wahrheit, wie der Sokrates des Menon nicht Gesetze schafft, sondern sie als seiend, als metaphysisch bereits existierend entdeckt. Unsere Erkenntnis einer doch immer zeitgebundenen, von den jeweiligen kirchlichen, kulturellen, theologischen Verhältnissen abhängigen Exegese dürfen wir hier, bei den ersten Versuchen christlicher Bibelauslegung, nicht erwarten. Das getan zu haben, war der große Fehler der kritischen Forscher von Thomasius zu Eugène de Faye. Origenes mußte den gnostischen Subjektivis-

<sup>49</sup> Ch. Bigg: *op. cit.* p. 146.

mus zu überwinden suchen. Darum das Bewußtsein dieser Objektivität, darum *Anagogē*.

Und doch hat sogar Origenes seine *Beschränkung* erkannt. Es gibt Stellen, da fordert er seine Leser dazu auf, eine bessere Erklärung zum Problem abzugeben, falls sie eine wüßten. Er kann auch zuweilen mehr als eine Exegese vermitteln, ohne sich endgültig zu einen oder andern zu entscheiden. Und man könnte manche Beispiele anführen, aus denen hervorgeht, wie vorsichtig sich Origenes oft ausdrückt und wie er manchmal nur zögernd eine Antwort auf eine schwierige Frage zu geben wagt.<sup>50</sup> Da haben wir, auch bei ihm, den Konflikt zwischen der Objektivität des Textes mit der Gebundenheit des Auslegers. Wohl in der Erkenntnis dieser Spannung spricht er darum von den ἀφορμαί, den Ausgangspunkten, von denen her die Exegese vollzogen werden kann.<sup>51</sup> Das ist jedoch nicht mehr Objektivität selber, das ist nur noch Ansatz zur Objektivität. Wenn der Text nur den Ausgangspunkt bietet, ist die produktive Rolle des Exegeten zugegeben. Von ἀφορμή sprechen, heißt die exegetische Selbstbeschränkung anerkennen.

So hat Origenes, in aller Tendenz, die gnostische subjektivistische Bibelspekulation zu überwinden und den inspirierten, göttlichen und heiligen Text selber nach seiner pneumatischen Wahrheit zu fragen, seine eigene Beschränkung gesehen: daß es doch immer ein Subjekt ist, welches die Exegese vollzieht. Er war sich der Spannung bewußt, die immer zwischen dem Ausleger und seinem Gegenstand eintritt, wo Exegese in irgendeiner Form getrieben wird. Das bedeutet nicht, daß der Anspruch, die Exegesen im Text zu finden, nun auf einmal negiert sei. Es zeigt nur die Beschränkung dieses Anspruchs. Im Grunde ist es *Anagogē* selber, welches diese Spannung, den Widerspruch zwischen Text und Ausleger, aufzeigt: ist es doch Beziehung und zugleich der Akt des Exegeten, in dem die Beziehung hergestellt wird, auf der einen Seite ein objektives Verhältnis (die pneumatische Wahrheit, welche Mose selber schon verstanden hatte, als er das Gesetz niederschrieb), auf der andern jedoch das exegetische Bemühen des suchenden Theologen

<sup>50</sup> z. B. *Joh.-Komm.* X, 23 [130].

<sup>51</sup> *Joh.-Komm.* II, 5 [43]; XIII, 21 [123]; XIII, 30 [183].

(da er die Geschichte als eine Leiter benützt, um zum noëtischen emporzusteigen).

Dies ist der erste kirchliche Versuch, exegetische Objektivität zu erreichen. Es ist nicht mehr als ein Versuch. Aber gibt es nach Origenes manche Exegese im Raume der Kirche, die jene Spannung zwischen dem Exegeten und seinem Gegenstand endgültig gelöst hat?

*Dornach b. Basel.*

*Samuel Läubli.*

## **Emanuel Hirschs Geschichte der neuern evangelischen Theologie und ihre theologische Bedeutung.**

Als reife Frucht eines Forscherlebens, das schon immer um die «schöpferischen» Epochen der christlich-abendländischen Geschichte, um Urchristentum, Reformation und Idealismus gekreist hatte, legt uns Hirsch hier ein großes Geschichtswerk vor, das die neuere evangelische Theologie «im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens» zum Inhalt hat (Gütersloh 1949 ff.). Das Werk ist klar gegliedert. Es setzt in einem ersten Buch ein mit den «neuen Gedanken über den Staat und sein Verhältnis zur Kirche». Das zweite Buch behandelt den «Wandel des philosophischen Weltbildes» nach seinen unmittelbaren religiösen Auswirkungen. Das dritte gilt im wesentlichen dem englischen Deismus, das vierte den «neuen philosophischen und theologischen Anfängen in Deutschland». Damit ist ein erster Zeitraum durchschritten, der bis unmittelbar an die entscheidenden Kämpfe und Wandlungen in Frankreich und Deutschland heranführt. Das fünfte und sechste Buch ist ausschließlich dem westeuropäischen Denken in der Zeit der (sich vorbereitenden) Revolution und der Restauration gewidmet. Die Bücher sieben bis neun behandeln die deutsche Entwicklung von Semler und Lessing über den von Kant ausgehenden «schöpferischen Durchbruch» bis zur Erweckungstheologie. Das Werk schließt mit dem Blick auf «die Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu und die