

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift

**Band:** 54 (1998)

**Heft:** 3

**Artikel:** Ist Gott leidenschaftslos? : Pathos und Apatheia bei Origenes

**Autor:** Doi, Kenji

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-878025>

### **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:** 06.10.2024

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

# Ist Gott leidenschaftslos?

## *Pathos* und *Apatheia* bei Origenes

### I

«Die Liebe ist die Tochter der Leidensunfähigkeit», schrieb Euagrius Pontikos einmal.<sup>1</sup> Warum kommt die Liebe aus der Leidensunfähigkeit? Kann die Liebe aus der Leidensunfähigkeit stammen? Widersprechen sich nicht beide? Wenigstens hat das Wort hier einen anderen Sinn, als wir es gewöhnlich verstehen. Dieser Gedanke aber ist doch sehr origeneisch, wenn es auch unklar ist, wie weit er hier von Origenes abhängig ist. M.E. hat Origenes gedacht, dass Gott, weil er leidensunfähig (*ἀπαθής* : *impassibilis*) ist, wegen seiner Menschenliebe mitleidet: die Liebe Gottes stammt aus seiner Leidensunfähigkeit. In diesem Aufsatz will ich diesen origeneischen Gedanken reflektieren und aufzuklären versuchen.

Für Clemens Alexandrinus kann der leidenschaftslose Gnostiker in der Agape mit seinem Mitmenschen leiden.<sup>2</sup> So mag Clemens vor Origenes gedacht haben, dass sich Leidensunfähigkeit und Liebe nicht widersprechen. Aber er lässt dies beruhen auf dem Körper des Gnostikers, nicht auf der *Agape* selbst. Er hat von Gottes Leidensfähigkeit nichts ausgesagt, es sei denn, Christus ist Mensch mit *pathos* geworden. So hat er die Barmherzigkeit nicht als Leidenschaft, sondern als «etwas besseres» als Leidenschaft und als eine Handlung konzipiert, so dass er von Gottes Barmherzigkeit sprechen kann<sup>3</sup>. Für ihn ist Gott leidensunfähig.<sup>4</sup>

Im Unterschied zu Clemens<sup>5</sup> hat Origenes an einigen bekannten Stellen (HomEzek 6,6; ComMt 10,23 u.a.) von Gottes Leidenschaft nicht in metaphorischer Weise gesprochen. Für Origenes widersprechen sich *apatheia* und *agape* nicht; es gibt eine logische Beziehung zwischen ihnen. Und diese Beziehung beruht auf der Persönlichkeit Gottes. Es besteht weitgehend Konsens darüber, dass Origenes Gott personhaft gedacht hat. Wenn z.B. P.

<sup>1</sup> *Απαθείας ἔργον ἀγάπη*. Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou Le Moine II*, par A. et C. Guillaumont, SC171 Paris 1971, ch.81,670.

<sup>2</sup> Strom 7,11,62,3-5 (Hier unterscheidet Clemens *συμπάθεια* von *πρωτοπάθεια*, und verleugnet die *πρωτοπάθεια* des Gnostikers; der Gnostiker kann nur mitleiden, somit kann er nicht von sich selbst her leiden, d.h. zuerst muss ein Mensch leiden und mit ihm kann der Gnostiker leiden). Th. Rütger sagt, «Unser Lehrer ist der Überzeugung, dass in der Agape die Apatheia des Gnostikers möglich sei.» (Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Clemens Alexandrinus, Freiburg 1949, 72)

<sup>3</sup> Strom 4,6,38,1ff; 2,16,73,1ff. Vgl. H. Frohnhofen, *Apatheia Tou Theou*. EHS.T 318, Frankfurt am Main 1987, 187.

Nemeshegyi die bisherigen Ausführungen über den Gottesgedanken von Origenes zusammenfasst, dann betont er die Väterlichkeit Gottes und behauptet, dass für Origenes im Unterschied zum Mittelplatonismus Gott der Vater *personhaft* ist<sup>6</sup>. Leider hat er diese Personhaftigkeit in der Beziehung zwischen *apatheia* und *pathos* nicht anerkannt. Aber aufgrund der Personhaftigkeit, wie wir im Folgenden sehen, können wir paradox formulieren, dass Gott leidensfähig ist, weil er leidensunfähig ist. In diesem Aufsatz will ich die Aussagen des Origenes, in denen es um die Leidenschaft Gottes geht, betrachten und den bisher nicht völlig erklärten, vielmehr missverstandenen Aspekt seiner Gedanken beleuchten.

## II

Bei Origenes finden sich einige Stellen, die den leidenden Gott schildern. Es ist wichtig, die Gottes *pathos* schildernden Stellen im Zusammenhang mit denjenigen Stellen zu interpretieren, welche von Gottes *apatheia* sprechen. Es gibt einige Versuche, diese gegensätzlichen Äusserungen zu harmonisieren. Sie sind aber nicht zufriedenstellend.<sup>7</sup> Dagegen hat H. Crouzel diese Äusserungen nicht in rationaler Weise zusammengeordnet, sondern positiv als Widerspruch, d.h. als mystischen Gedanken, zu interpretieren versucht.<sup>8</sup> Im Grunde ist seine Interpretation theologisch-hermeneutisch orientiert: im allgemeinen muss, wenn etwas über Gott gesagt wird, dies in positiver Weise

<sup>4</sup> Strom 4,23,151,1; 2,16,72,1ff; et al. Aber es gibt einen Text, der von dem leidenschaftlichen Gott spricht. ἀλλὰ καὶ τὸ ἐμπαθὲς τῆς ὀργῆς, εἰ δὴ ὀργὴν τὴν νοουθεσίαν αὐτοῦ χρῆ καλεῖν, φιλόανθρωπὸν ἐστὶν εἰς πάθη καταβαίνοντος τοῦ θεοῦ διὰ τὸν ἄνθρωπον, δι' ὃν καὶ γέγονεν ἄνθρωπος ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. (Aber auch die leidenschaftliche Erregung des Zornes, wenn man seine [=Gottes] Zurechtweisung wirklich Zorn nennen soll, geht aus seiner Liebe zu den Menschen hervor, um deretwillen Gott bis zu dem Leiden des Menschen hinabsteigt und der Logos Gottes auch Mensch geworden ist.) (Paid 1,8,74,4). Der Satz: «um deretwillen Gott bis zu dem Leiden des Menschen hinabsteigt und der Logos Gottes auch Mensch geworden ist» scheint zu bedeuten, dass erstens Gott der Vater mit Menschen mitleidet und dann der Logos Gottes auch Mensch wird. Wir können nicht mit Sicherheit aus dem Text schliessen, aber es wenigstens anerkennen, dass die Zurechtweisung und Erziehung Gottes aus seiner Liebe zu den Menschen stammt. In diesem Gesichtspunkt können wir den Zusammenhang von Origenes mit Clemens erkennen.

<sup>5</sup> Vgl. H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Theol(P)16, Paris 1950, 242; J. M. Rist, *Eros and Psyche*, Toronto 1964, 197.

<sup>6</sup> *La Paternité du Dieu chez Origène*, Paris 1960, 24. Er hat diese Personhaftigkeit in Gottes Selbstbewusstsein und Willen erkannt (51).

<sup>7</sup> R.M. Grand vertritt eine Veränderung des Denkens (*Gods and the One God*, Library of Early Christianity 1, Philadelphia 1986, 92-94), P. Nemeshegyi vertritt eine Differenzierung der literarischen Form (*La Paternité*, 50), J.N. Rowe geht von einem verhaltenen Affekt aus (*Origen's Doctrine of Subordination*, EHS.T 272, 1987, 143). Frohnhofen interpretierte es als einen erfolglosen Versuch der Vermittlung der griechischen *apatheia* Gottes und des jüdisch-hebräischen *pathos* Gottes (*Apatheia*, 205f).

und gleichzeitig in negativer Weise gesagt werden. Wenn man z.B. Gott als das Sein, das Eine oder das Gute bezeichnet, dann drücken diese Begriffe doch nicht das Wesen Gottes aus. Gott ist nicht in der Weise das Sein, das Eine oder das Gute, wie wir uns dies vorstellen können. Denn Gott ist immer über unserer Vernunft. Das ist eine klassische Methode von Gottesaussagen, die Methode der *via eminentiae* und der *via negativa*. Crouzel wendet sie bei seiner Interpretation an, denn er will den Anthropomorphismus vermeiden. Gott leidet, aber doch nicht so, wie wir es uns vorstellen können. Deshalb muss Gott gleichzeitig leidensunfähig sein. Gott ist leidensunfähig, aber doch nicht so, wie wir es uns vorstellen können. Daher müssen wir aussagen, dass Gott leidensfähig und gleichzeitig leidensunfähig ist. Das ist sehr paradox! Wenn Gott auch leidet oder leidensunfähig ist, «L'un et l'autre terme ne traduisent qu'une lointaine analogie». Und er sagt:

Suivant un des principes d'interprétation théologique tout ce qui est affirmé de Dieu doit être en même temps nié, car, si l'affirmation comporte une certaine vérité, cette vérité n'est jamais telle que l'homme la représente... en tout cas il n'est pas impassible comme l'homme l'imagine, ni passible comme l'homme l'est.<sup>9</sup>

So deutet er auch den Satz<sup>10</sup> in ComMt10,23 als Paradoxon. Dieses Paradoxon ist ein Mysterium der Liebe Gottes. Dabei hat Crouzel darauf hingewiesen, dass Gott für Origenes die Quelle der Liebe sei (ComCant prol.). Er hat andernorts zu Origenes und zu Gregorios Thaumaturgos' *Ad Theopompum* bemerkt: «Qu'on affirme ou qu'on nie de Dieu les passions, on indique par un symbole inadéquat un mystère situé à l'infini».<sup>11</sup> Gottes *apatheia* und *pathos* ist seiner Interpretation nach ein mystischer Gedanke, ein Paradoxon der Liebe, das sich über unser Verstehen erhebt. Gott leidet um unsertwillen «mystérieusement, mais réellement»<sup>12</sup>, auch wenn er leidensunfähig ist.

### III

M.E. gibt es eine logische Beziehung zwischen *apatheia* Gottes und *pathos* der Liebe Gottes: *weil* Gott leidensunfähig ist, kann er uns um unsertwillen lieben. Bisher wurde das Verhältnis der beiden so erklärt, dass Gott, *auch wenn* er an sich leidensunfähig sei, uns um unsertwillen liebt. Das ist eine widersprüchliche Interpretation. Ich will diese Interpretation bestreiten. Zum

<sup>8</sup> La passion de l'Impassible. Un essai apologétique et polemique du III<sup>e</sup> siècle, in: L'homme devant Dieu, Theol(P) 56, Paris 1963, 275; Origène, Paris 1985, 240; Le Dieu d'Origène et le Dieu de Plotin, in: Origeniana Quinta, Leuvan 1992, 413.

<sup>9</sup> Le Dieu d'Origène, 413.

<sup>10</sup> ὡς φιλόανθρωπος πέπονθεν ὁ ἀπαθὴς τῷ σπλαγνισθῆναι. GCS 10,33,3f.

<sup>11</sup> La passion de l'Impassible, 278.

<sup>12</sup> Ibid. 278.

ersten weise ich auf die zwei Texte<sup>13</sup> hin, in denen Origenes gesagt hat, dass die Menschenliebe (oder Vorsehung) Gottes von seiner *apatheia* stammt. Der erste Text findet sich in SelEzek (PG 13,809, 49-56):

Auch bei den geistigen Sklaven gibt es die Vorsehungen der Gnade, der Herrlichkeit, und der grossen Freude *aus* dem einen, unveränderlichen, *leidensunfähigen* und allmächtigen Gott.<sup>14</sup>

In dem Satz handelt es sich um Gottes Vorsehung. Merkwürdig ist es, dass die Vorsehung *aus* Gott, dem *leidensunfähigen* Gott, kommt. Warum hat Origenes hier die Vorsehung aus dem leidensunfähigen Gott erklärt? Hier wird kein Grund dafür angegeben. Die Tatsache aber wird wenigstens deutlich, dass Origenes an eine Beziehung zwischen Vorsehung und Leidensunfähigkeit denkt und die Vorsehung Gottes aus seiner Leidensunfähigkeit stammen lässt.

Zweitens betrachten wir den folgenden Satz, der sich in ExhMart 10 (GCS I, 10,12ff.) findet: Koetschau hat diesen Satz wie folgt übersetzt:<sup>15</sup>

Und wenn der Bräutigam als weiser und leidenschaftsloser Mann nicht um seinetwillen die Verlobte von aller Befleckung fern hält, so wird er doch wenigstens um ihretwillen, wenn er die verabscheuungswerte Befleckung an ihr sieht, alle Mittel, die die Heilung und Umkehr bewirken können, anwenden und ihr als einem Geschöpf mit Selbstbestimmung Gründe vortragen, die sie vom Buhlen abzubringen vermögen.<sup>16</sup>

Es handelt sich hier um die Frage, «was Gott mit den Worten: Ich bin der Herr, dein Gott, ein Eiferer (Ex 20,5), lehren will». Hier gebraucht Origenes selbst das Gleichnis vom Bräutigam und der Braut. Gott als Bräutigam will seine Braut, «die Seele», die eine Beziehung zu anderen Göttern hat, dieser Beziehung entrücken, so sagt Origenes, «selbst wenn er weise ist, wohl Eifersucht zeigt und der Braut gegenüber eine derartige nachdrückliche Äusse-

<sup>13</sup> Ich habe im TLG die Belege für *απαθ*, *μετριοπαθ*, *ευπαθ* gesucht. *Μετριοπάθ* wird sechsmal gebraucht (ExpProv PG 17,161,29; FragPs Ps 2,v.12,2; Ps 93,v. 11-13,13; Ps 118, v.65-66,11; SelPs PG 12,1452,47; 1553,26), und alle werden als Erziehung ausgelegt und nicht auf Gott angewendet. *Μετριοπάθεια* unterscheidet sich nicht von *ἀπάθεια* (SelPs PG12,1553,26). *Ευπαθ* wird zehnmal gebraucht (ComJoh X,36,238,4 [zweimal]; XIII,45,298,9; FragPs PS 72, v.7,3; Ps 91,v.15,2; 5; 6; SelPs PG 12,1181, 30; 1204,51; 1505,32), und also nicht auf Gott angewendet. *Απαθ* wird 77 mal gebraucht, aber für Gott achtmal (ComJoh X,6,25,4; XX,36,332,27; FragJoh fr.51,10; ExhMart 10,1; ComMt X,23,57; FragPs Ps 77,v.65,13; SelEzek PG 13,809.49-56 [zweimal]) angewendet. *Ἀταραξία* wird dreimal (SelPs PG12,1649,36; FragPs Ps75, v.3,17; Ps118,v.76,14) gebraucht und nicht auf Gott angewendet.

<sup>14</sup> ὁμοίως δὲ καὶ τοῖς πνευματικοῖς δούλοις εἶναι οἰκονομίας χάριτος, καὶ δόξης, καὶ ἀγαλλιᾶσεως, ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ ἀτρέπτου, καὶ ἀπαθοῦς καὶ παντοδυνάμου θεοῦ.

<sup>15</sup> P. Koetschau (Übers.), Ermahnung zum Martyrium, BKV 1926,162.

<sup>16</sup> Κἂν μὴ δι' ἑαυτὸν δὲ ὡς σοφὸς ὁ νυμφίος καὶ ἀπαθῆς ἀποστρέφῃ παντὸς μολυσμοῦ τὴν μεμνηστευμένην, ἀλλὰ γε δι' ἐκείνην, ὁρῶν αὐτῆς τὸν μολυσμὸν καὶ τὸν βδελυγμὸν πάντα τὰ ἰάσασθαι καὶ ἐπιστρέψαι αὐτὴν δυνάμενα ποιήσῃ, ὡς αὐτεξουσίῳ φύσει προσάγων λόγους ἀποτρεπτικούς τοῦ πορνεύειν.

rung als Hilfsmittel anwendet». Gottes Eifersucht ist die erzieherische Sorge für die Seele. Diese Eifersucht ist sozusagen ein Theater Gottes für die Seele. Um diesen Gedanken zusammenzufassen, hat Origenes diesen Satz eingefügt. In dem Satz übersetzt Koetschau das  $\omega\varsigma$  σοφός καὶ ἀπαθής mit «als weiser und leidenschaftsloser Mann». Das  $\omega\varsigma$  bedeutet hier einen Grund und kann mit «als» übersetzt werden. Mit Berücksichtigung dieses Sachverhaltes übersetzt E. Früchtel: «da er ja ein weiser und abgeklärter Mann ist»<sup>17</sup>. Was tut Gott nun, «da er ja ein weiser und abgeklärter Mann ist»? Ja, Gott wendet für die Seele «alle Mittel an, die die Heilung und Umkehr bewirken können». Das geschieht nicht «um seinetwillen», sondern «um ihretwillen». Wenn Gott an sich selbst dächte und um seinetwillen handelte, würde er nicht diese Mittel anwenden, sondern selbst mit Gewalt die Braut von aller Befleckung fern halten. Aber Gott wendet um ihretwillen alle Mittel an. Und durch diese Mittel kann sie mit ihrer Selbstbestimmung das Buhlen aufgeben. Gott achtet ihre Selbstbestimmung, ihren freien Willen. Das ist eine Erziehung Gottes, d.h. *paideia* und *pronoia*. Warum kann Gott dieses tun? Weil er weise und leidenschaftslos ist. Weil er weise und leidenschaftlos ist, hält er nicht selbst aus blinder Leidenschaft die Braut von aller Befleckung fern, sondern wendet bei ihr alle Mittel an, «die die Heilung und Umkehr bewirken können, und [wird] ihr als einem Geschöpf mit Selbstbestimmung Gründe vortragen, die sie vom Buhlen abzubringen vermögen.»

Origenes gebraucht hier die stoische Terminologie wie σοφός und ἀπαθής. Und bei Origenes wird diese Terminologie hier gebraucht, um den Grund dafür darzustellen, dass sich Gott um seine Braut erzieherische Sorgen machen kann. Weil Gott ἀπαθής ist, kann er sich um uns Menschen erzieherische Sorgen machen. Diese Sorge ist ein Akt der Liebe. In der Tat verleugnet Origenes hier Gottes Affekte, ohne zugleich die Affekte der Liebe zu verneinen, aber er setzt sie voraus. Die Eifersucht ist ein Theater Gottes, aber hinter diesem Theater findet sich die Liebe Gottes zu uns Menschen. Das Gleichnis vom Bräutigam und der Braut selbst zeigt Gottes Liebe. Dieses Gleichnis hier stammt nicht aus alt- oder neutestamentlichen Texten, sondern von Origenes selbst. Er selbst hat dieses Gleichnis angewendet. So meint Origenes, dass Gott ἀπαθής ist und dass er uns daher um unsertwillen lieben kann. Und Origenes betont, dass diese Liebe ein *pathos* ist, wie wir unten sehen werden. Gott leidet die Liebe für uns, weil er selbst an sich leidensunfähig ist. Wenn Origenes hier sagt, dass Gott, weil er ἀπαθής ist, uns Menschen lieben kann, was meinte er dann mit dem Wort ἀπαθής?

Warum hat Origenes daran gedacht, dass Gott, weil er leidensunfähig ist, uns Menschen lieben kann? Wir können die logische Beziehung zwischen *apatheia* und *pathos* in den Texten des Alexandriners anerkennen. Aber wie

<sup>17</sup> E. Früchtel (Übers.), Origenes: Das Gespräch mit Herakleides. Die Aufforderung zum Martyrium, BGrL 5, Stuttgart 1974, 87.



können wir das verstehen? Hier muss das Wort ἀπαθής anders gedacht werden als gewöhnlich. In welchem Sinne anders? Wir deuten gewöhnlich ἀπαθής als Unfähigkeit, unter etwas Äusserem zu leiden. Das bedeutet die Selbstgenügsamkeit und die Freiheit von dem Äusseren. In diesem Sinne aber kann es bedeuten, leidensunfähig in bezug auf andere zu sein und kann so auch als Unbarmherzigkeit angesehen werden. Aber hier wird es nicht in dieser Weise gedacht. Aufgrund der Liebe zu anderen kann die *apatheia* hier als *apatheia* gegenüber sich selbst (und nicht gegenüber anderen) ausgelegt werden. Die *apatheia* wird hier gedacht als *apatheia* gegenüber sich selbst, oder gegenüber sich selbst im Kontrast zu der Liebe zu anderen. Weil aus der *apatheia* die Liebe stammt, ist die *apatheia* nicht gegenüber anderen, sondern gegenüber sich selbst. Weil Gott selbst leidenschaftlos ist, kann Gott für sich unerschütterlich sein, aber bei anderen um deretwillen aus sich herausgehen und sie lieben und mit ihnen leiden.

#### IV

Wenn Origenes in der zuvor beschriebenen Weise *apatheia* begreift, können wir den gegensätzlich erscheinenden Satz in ComMt 10,23 aus einem anderen Gesichtspunkt als Crouzel auslegen. Wir zitieren den Satz:

«Als der Menschenliebende hat der Leidenschaftslose erbarmend gelitten.»<sup>18</sup>

Das Leiden des irdischen Jesus wurde vor Origenes verschieden erörtert. Wir finden das erste Beispiel in den Briefen des Ignatius von Antiochia.<sup>19</sup> Ignatius hat zweimal über dieses Leiden geschrieben. Es handelt sich bei ihm um die drei Seiten Christi: nämlich «vor der Inkarnation» (ἀπαθής), «in der Inkarnation» (πάθος; gegen den Doketismus) und «nach der Inkarnation» (ἀπαθής). Clemens Alexandrinus hat sodann die Inkarnation als Leiden ausgelegt.<sup>20</sup> Aber Origenes unterscheidet hier diese drei Aspekte nicht, denn ἀπαθής und πάθος werden hier gleichermassen auf den irdischen Jesus angewendet. Die Rhetorik dieses Satzes ist sehr merkwürdig. Bisher wurde dieser Satz als ein Paradoxon, als ein Ausdruck der Liebensmystik ausgelegt. Während der Satz «der Leidensunfähige leidet nicht» als Tautologie zu bezeichnen ist, sieht der Satz «der Leidensunfähige leidet» paradox aus. Und wenn man das paradox Erscheinende positiv als ein Paradoxon, als einen mystischen Gedanken auslegt, dann kommt eine paradoxe und mystische Interpretation zustande, wonach Gott, auch wenn er leidensunfähig ist, trotzdem um

<sup>18</sup> Anm. 10.

<sup>19</sup> Ephes 7,2; Polyc 3,2.

<sup>20</sup> Paed 1,8,74,4; Strom VII, 2,7,5; 2,6,5. Vgl. Clément d'Alexandrie, Le Pédagogue, livre 1, par H.-J., Marrou et M. Harl, SC 70 Paris 1983, 243, n. 2.

unsertwillen leidet. Dieser Auslegung nach unterstreicht der Satz die mystische Liebe Gottes.

Aber hier hat Origenes in der Tat nicht dieses Leiden unterstrichen. Denn unmittelbar darauf sagt er:

Und er hat sich nicht nur «erbarmt», sondern hat auch «ihre Krankheiten geheilt», die aus dem Bösen stammend viele Zeichen haben.<sup>21</sup>

Hier hat Origenes das sogenannte mystische Leiden Gottes nur als «nicht nur» (οὐ μόνον) ausgesagt. Es ist klar, dass das Leiden des Leidensunfähigen nicht unterstrichen wird. Das Leiden des Leidensunfähigen ist hier so leicht und so gewöhnlich, dass es nur als οὐ μόνον ausgesagt werden kann. Warum? Weil es nicht ein Paradoxon oder eine mystische Formulierung ist. Es ist vielmehr gewöhnlich und logisch. In bezug auf den oben erklärten Begründungszusammenhang können wir den Satz deuten, dass der Leidensunfähige, weil er ja an sich selbst leidensunfähig ist, wegen seiner Liebe zu den Menschen leidet, und nicht nur leidet, sondern auch die verschiedenen Krankheiten der Menschen heilt. Das ist also logisch und nicht mystisch. Was bedeutet es, dass Gott aus seiner Liebe für uns leidet, weil er leidensunfähig ist? Um diesen Gedanken genauer zu erklären, betrachten wir nun die betreffende Stelle in Hom Ezek 6,6.

## V

Die Stelle in HomEzek 6,6 spricht von der Leidenschaft Gottes. Leider ist uns nur die lateinische Übersetzung erhalten geblieben, aber ihr Wert ist sehr hoch. Erst hat Origenes die Leidenschaft der Menschen diskutiert, dann davon abgeleitet diejenige des Sohnes Gottes, und schliesslich diejenige Gottes des Vaters. Zunächst hat er über den Menschen Folgendes gesagt:

Wenn ich zu einem andern spreche und ihn wegen einer Sache anspreche, um mich zu erbarmen, wird er ohne Barmherzigkeit nicht bewogen durch das, was ich gesprochen habe. Aber wenn er eine weiche Seele hat und es in ihm kein hartes Herz gibt, so hört er mich, erbarmt sich und leidet herzerreissend mit meinem Wunsch mit.<sup>22</sup>

Das hier Gesagte stellt eine gewöhnliche Erfahrung der Menschen dar. Origenes wendet die Tatsache auf Christus an:

<sup>21</sup> καὶ οὐ μόνον "ἐσπλαγχνίσθη" ἀλλὰ καὶ "τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν ἐθεράπευσεν" ἔχοντας ποικίλα καὶ παντοδαπὰ ἀπὸ τῆς κακίας ἀρρωστήματα.

<sup>22</sup> Quando ad hominem loquor, et deprecor eum pro aliqua re, ut misereatur mei: si sine misericordia est, nihil patitur ex his quae a me dicuntur; si vero molli est animo, et nihil in eo rigidi cordis obdurnit, audit me, et miseretur mei, et molliuntur viscera ejus ad meas preces.



Ich will in gleicher Weise den Erlöser verstehen. Er stieg auf die Erde herab aus Mitleid mit dem Menschengeschlecht. Er hat unser Leiden gelitten, bevor er das Kreuz erlitt und bevor er sich würdigte, unser Fleisch anzunehmen. ...Was ist das für ein Leiden, das er für uns erlitt? Die Liebe ist das Leiden.<sup>23</sup>

Und aufgrund dessen schreibt er über Gott den Vater:

Und der Vater selbst, der Gott der Welt, «langmütig und von grosser Erbarmung» (Ps 103,8), leidet er nicht auch in gewisser Weise?<sup>24</sup>

Nach Origenes ist Christus ein Bild Gottes und «der ungetrübte Spiegel von Gottes Macht» (Sap 7,26). Die Ableitung der Erkenntnis Gottes des Vaters von Christus stellt eine biblische und klassische Methode der Theologie dar. Origenes hat hier abgeleitet, dass, weil Christus leidet, auch Gott der Vater leidet. Und weiter sagt er:

Selbst der Vater ist nicht leidensunfähig. Wenn er angerufen wird, erbarmt er sich und fühlt den Schmerz mit. Er erleidet ein Leiden der Liebe und kommt in einem Zustand, in dem er der Grösse seiner Natur zufolge nicht sein kann, und hält unsertwegen menschliches Leiden aus.<sup>25</sup>

Es handelt sich hier um Gottes *pathos*, und nicht um Gottes *apatheia*. Zwar ist der griechische Text verloren, aber das Wort *impassibilis* ist hier gebraucht, das normalerweise die lateinische Übersetzung von ἀπαθής ist. So wird hier die *apatheia* Gottes des Vaters geleugnet. Und weiter wird gesagt, dass Gott der Vater «in einen Zustand kommt, in dem er der Grösse seiner Natur zufolge nicht sein kann, und unsertwegen menschliche Leiden aushält». Der Satz sagt den Widerspruch zwischen der Grossartigkeit des Wesens Gottes und dem Leiden Gottes aus. Doch der Widerspruch soll nicht nur als ein blosser Widerspruch ausgelegt werden. Wenn dem so wäre, wäre Origenes nur ein sentimentaler Mann. Wenn dieser Text auch in einer Homilie steht, handelt es sich doch um einen echten Gedanken des Origenes. Es geht hierbei um den Widerspruch zwischen griechischer göttlicher *apatheia* und dem *pathos* des jüdisch-christlichen Gottes, wie Frohnhofen gezeigt hat.<sup>26</sup> Origenes selbst ist sich dieses Widerspruches bewusst. Das geht klar aus seiner Aussage hervor, dass Gott «etwas, was er der Grösse seiner Natur zufolge nicht sein kann», wird. *Natura* aber ist das Wesen der Dinge, so kann es nicht metaphy-

<sup>23</sup> Tale mihi quiddam intellige super Salvatore. Descendit in terras miserans humanum genus, passiones perpressus est nostras antequam crucem pateretur et carnem nostram dignaretur assumere. Quae est ista quam pro nobis passus est passio? Charitas est passio.

<sup>24</sup> Pater quoque ipse et Deus universitatis, longanimis et multum misericors et miserator, nonne quodammodo patitur?

<sup>25</sup> Ipse pater non est impassibilis. Si rogetur, miseretur et condolet, patitur aliquid charitatis, et fit in eis in quibus juxta magnitudinem naturae suae non potest esse, et propter nos humanas sustinet passiones.

<sup>26</sup> Apatheia, 205.

sisch und nicht physisch sein, dass etwas wird, was es der Grösse seiner Natur zufolge nicht sein kann. Wenn die Griechen dies hören, mögen sie lachen und sagen: Es kann nicht sein. Aber Origenes muss es doch sagen, weil Gott der christliche Gott der Liebe ist im Unterschied zum griechischen apathischen Gott. Insofern erleidet er die Liebe. Dieser Gott ist nicht selbstsüchtig, sondern bezieht sich auf uns aufgrund der Offenbarung Jesu Christi. So ist er nicht leidensunfähig. Origenes hat hier nicht von dem griechischen apathischen Gott gesprochen, sondern von dem sich auf uns beziehenden und leidenden Gott: er ist *Deus universitatis*. Von diesem Gesichtspunkt aus verleugnet Origenes die *apatheia* Gottes.

Wie oben gezeigt wurde, hat Origenes gedacht, dass, weil Gott ἀπαθής ist, er uns lieben kann. Aber hier wird Gottes *apatheia* überhaupt negiert. Ist das ein Widerspruch? Können wir das in rationaler Weise verstehen? Wenn Gott uns liebt, ist diese Liebe nach Origenes ein *pathos* (*charitas est passio*). So müssen wir sagen, dass, weil Gott *apatheia* ist, er *pathos* hat, und dass er daher *apatheia* ist. Das sieht absurd aus. Wenn in dem Satz die beiden *apatheia* das Gleiche bedeuten würden, so wäre dies ein Widerspruch. Aber nach meiner Interpretation handelt es sich hier um keinen echten Widerspruch.

Welche Methode hat Origenes hier gebraucht? Er hat eine Analogie zu einer gewöhnlich erfahrbaren menschlichen Tatsache verwendet. Wenn Crouzel diese Analogie aufgrund einer theologischen Methode auch als «une lointaine analogie» ausgelegt hat, hat Origenes hier doch nicht «une lointaine analogie» entfaltet. Origenes selbst hat nur gesagt:

Ich will aus allem ein Beispiel nehmen, und dann, wenn der heilige Geist es zulässt, gehe ich zu Christus und Gott dem Vater über.<sup>27</sup>

Diese gradlinige Analogie, die vom Menschen unmittelbar auf Gottes Sohn schliesst und weiter auf Gott den Vater, ist ohne Bedingung angewendet. Aus Furcht vor einem Anthropomorphismus ist Crouzel in unnötiger Weise zurückhaltend. Origenes denkt hier unmittelbar aufgrund einer menschlichen Tatsache über Gott nach. Gott wird hier von Origenes so gedacht, als ob er ein Mensch, ein Vater sei. Wir können das nicht nur metaphorisch verstehen. In einem anderen Text hat Origenes gesagt, dass, wenn die Heilige Schrift die Affekte Gottes nennt, sie «sich an die Gewohnheiten der menschlichen Sprache anpasst»<sup>28</sup>, und dass die Affekte Gottes im Alten Testament als metaphorisch oder «Gott angemessen» (*de Deo dignum*)<sup>29</sup> ausgedeutet werden sollen. Das ist hier aber nicht der Fall. Hier spricht Origenes selbst, nicht das Alte Testament, von Gottes Leidenschaft. Handelte es sich

<sup>27</sup> Exemplum ab omnibus accipiam; deinde si Spiritus sanctus viderit, ad Jesum Christum et Deum Patrem transmigrabo.

<sup>28</sup> HomNum 23,2. Vgl. CCels 4,71.

<sup>29</sup> PArch 2,4,4; ComJoh frag. 51.

nur um metaphorische Rede, dann würde Gott selbst in der Tat nicht leiden. Aber Origenes hat hier behauptet, dass Gott selbst nicht leidensunfähig ist und leidet, «wenn er gebeten wird». Diese betreffende Stelle kann nicht nur metaphorisch ausgelegt werden<sup>30</sup>.

Aufgrund dieser Analogie können wir die widersprüchlichen Aussagen folgendermassen verstehen. Ein Mensch kann nur dann mit einem anderen mitleiden, wenn er in bezug auf sich selbst leidensunfähig ist. Wenn er in sich erschüttert und veränderlich ist, kann er die anderen nicht um ihretwillen lieben. Er kann nur an sich selbst denken. Wenn er in sich unerschütterlich ist, dann kann er zu einem anderen einen Affekt empfinden: den Affekt der Liebe. So ist Gott in sich selbst unerschütterlich und kann Menschen darum lieben (φιλανθρωπία: *charitas*).

Wie oben erwähnt wurde, machen wir einen Unterschied zwischen «in bezug auf sich» und «in bezug auf anderen». Gott leidet um unsertwillen, weil er in bezug auf sich selbst leidensunfähig ist. Es handelt sich um eine logische Schlussfolgerung aus dem Gedanken des personhaften Gottes. Gott ist personhaft, weil er eine Beziehung zu uns hat.<sup>31</sup> Aufgrund dieser Beziehung können wir Gott als personhaft erfahren und bezeichnen. Aufgrund dessen hat Origenes die Liebe Gottes als *pathos*, die eine Beziehung zu anderen voraussetzt, verstanden und gebraucht.<sup>32</sup> Da er leidenschaftslos in bezug auf sich selbst ist, ist Gott leidenschaftlich für uns. Das resultiert aus einem unterschiedlichen Gesichtspunkt und ist kein Paradoxon und keine mystische Aussage, sondern stellt eine in gewissem Sinn «rationale» Schlussfolgerung aus einer menschlichen Tatsache dar, nämlich aufgrund einer Analogie der Menschen zu Gott. Wenn Origenes auch von der *apatheia* Gottes spricht oder die Leidenschaften Gottes negiert, so meint er wahrscheinlich nicht, dass Gott in jeglichem Sinne leidenschaftslos und unbarmherzig sei. In diesem Falle be-

<sup>30</sup> Z.B. M. Borret hat über diese Stelle gesagt: «Toutefois, le mystère n'est pas seulement dans l'expression, mais dans la réalité divine qu'elle manifeste.» (Origène Homéries sur Ézéchiél, SC352, Paris 1989, 231, n.3) Crouzel hat das ebenso anerkannt (La passion de l'Impassible, 278).

<sup>31</sup> Natürlich ist dieser Person-Begriff als solcher unbekannt für Origenes. Wegen der modernen Struktur der Begriffe können wir den Gedanken von Origenes klarer formulieren. W. Pannenberg hat darauf hingewiesen, dass die altkirchliche Christologie bereits Person als Relation verstanden hat (Art. Person, RGG<sup>3</sup> 5, Tübingen 1961, 231). Wir können den Keim dieses Person-Gedankens bei Origenes finden.

<sup>32</sup> Origenes gebraucht hier das Wort *condolet*. Das Wort ist wahrscheinlich die Übersetzung von συμπάσχει. Die συμπάθεια steht gegen πρωτοπάθεια. Im Unterschied zu πρωτοπάθεια, die das «Erste Leiden» bedeutet, bezeichnet συμπάθεια das auf andere erste Leiden sich beziehende Leiden (e.g. das vom Leib stammende und sich auf den Leib beziehende Leiden der Seele; Athenagoras, De res 21). Clemens verleugnet für den Gnostiker die πρωτοπάθεια, aber nimmt συμπάθεια an (Anm.2). Er hat vielleicht die συμπάθεια in diesem Sinne gebraucht, obgleich ich im TLG unter πρωτοπάθεια keine Stelle von Origenes gefunden habe. Vgl. FragEzek 16,8, PG 13,812A.

tont er Gottes Unveränderlichkeit<sup>33</sup> und die Erziehung der Menschen durch Gott.<sup>34</sup> Da Gott unveränderlich in bezug auf sich selbst ist, kann er die Menschen lieben und erziehen. In diesem Sinne bejaht Origenes Gottes Leidenschaft und verneint Gottes *apatheia*. *Apatheia*, die hier negiert wird, ist Unbarmherzigkeit, wie das Beispiel der Menschen gezeigt hat. Dagegen ist *apatheia*, die in ExhMart 10 erwähnt wird, als Grund der Liebe nicht Unbarmherzigkeit, sondern stellt als Unveränderlichkeit eine Freiheit zur Liebe dar: Freiheit von alledem, was die Liebe behindert.

Zum Schluss müssen wir wieder fragen, ob Gott leidet oder nicht. Es gibt keine zwei Götter, keine Zweiheit von leidensunfähigem und leidensfähigem Gott. Die Unterscheidung zwischen Gottes Wesen und seiner *Oeconomia* deutet nur auf die zwei Seiten des eines Gottes. Erst aufgrund dieser Unterscheidung können wir fragen, ob Gott selbst leidet oder nicht. Leidet Gott der Vater? Auf diese Frage antwortet Origenes, dass Gott der Vater allerdings leidet (*Ipse pater non est impassibilis*). Leidensunfähigkeit Gottes ist nur ein Grund für die Liebe zu uns Menschen. Gott ist in sich selbst unerschütterlich und unveränderlich, und wegen dieser Leidensunfähigkeit leidet Gott der Vater für uns. Die *apatheia* selbst ist ein negativer Begriff, und so ist die Liebe das Zeichen der *apatheia* Gottes in sich selbst. Von diesem Gesichtspunkt aus können wir sagen, dass wir durch die Liebe Gottes seine *apatheia* oder Unveränderlichkeit erkennen können, wie wir Menschen sie untereinander gewöhnlich erfahren können. Das bedeutet nicht, dass Gott in sich selbst unveränderlich ist und dann eine Beziehung zu uns hat. Sonst wäre Gott leidensunfähig. Aber Gott hat erstens eine Beziehung zu uns, und aus dieser Beziehung können wir seine *apatheia* in bezug auf sich selbst als Grund dieser wahren Beziehung identifizieren. Gottes Leidensunfähigkeit in bezug auf sich selbst bedeutet, dass Gott in sich selbst nichts hat, was die Liebe zu anderen hindert.

## VI

Wir können Origenes' Lehre von Gottes *apatheia* und *pathos* folgendermassen abschliessen.

Gott : (in bezug auf sich selbst) leidensunfähig –	nicht leidensfähig (frei von blinder Leidenschaft)
(in bezug auf andere) leidensfähig (Liebe)–	nicht leidensunfähig (nicht unbarmherzig)

Dabei sollte man sich nicht auf die blossen Wörter wie *apatheia* und *pathos* fixieren. Die Verneinung der Leidenschaften wie Zorn bringt den freien,

<sup>33</sup> HomNum 23,2.

<sup>34</sup> CCels 4,72; SelPs 2,5; HomJer 18,6; vgl. Philon, Quod Deus sit immutabilis, 53f.

nicht von Leidenschaften beherrschten Gott zur Geltung. Die Stellen, die in verschiedener Weise die Leidenschaften Gottes negieren und seine *apatheia* verteidigen, drücken diese Seite aus. Er ist in sich selbst unerschütterlich und unveränderlich. Und wegen dieser Unveränderlichkeit kann er uns um unsretwillen lieben, erziehen und so heilen. Die beiden Sätze in ComMat 10,23 und ExhMart 10 drücken diese Seite aus. Und so ist Gott voller Barmherzigkeit und in diesem Sinne nicht leidensunfähig. Diese Seite drückt die Aussage von HomEzek 6,6 aus. Diesem Bilde liegt eine Analogie zugrunde, hier ist Gott wie ein Mensch. Aber man darf dieses «wie» nicht übersehen. Gott ist nicht ein Mensch, sondern «wie» ein Mensch (und niemand kann das «wie» begreifen). So verneint Origenes die allzu menschlichen Leidenschaften Gottes wie Freude und Trauer.<sup>35</sup> Aber er hat in der Tat anerkannt, dass die Liebe Gottes eine wahre Leidenschaft ist. Gott bezieht sich auf andere, wie wir es tun. Wenn wir in bezug auf uns selbst leidensunfähig sind, können wir die anderen um deretwillen lieben. So kann Gott uns Menschen um unsretwillen lieben, weil er an sich leidensunfähig ist. Das ist eine Analogie. In diesem Sinne kann Origenes die Leidenschaft Gottes nicht verneinen. Diese Leidenschaft besagt die Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen. Wir können uns nicht vorstellen, wie Gott selbst leidet (z.B. sich freut und trauert), aber wir müssen erkennen, dass Gott für uns liebt und mitleidet. Dieses Mitleiden stiftet eine Beziehung Gottes zu uns.

Gott der Vater ist der Gott, der sich auf uns bezieht, d.h. der *Deus universitatis*, und der um unsretwillen leidet.<sup>36</sup> Die Leidenschaft der Liebe weist daher auf den personhaften Gott zurück, der sich auf Menschen bezieht. Origenes hat nicht über die Liebesmystik nachgedacht, sondern vielmehr über die Logik der Liebe. Diese Logik beruht auf der Personhaftigkeit Gottes. Gott leidet für uns mit, weil er in bezug auf sich selbst leidensunfähig ist, wie wir es an uns erfahren können. Gott ist personhaft, weil er sich auf uns bezieht. Gott ist als *Deus universitatis* ein sich (seinem Wesen nach<sup>37</sup>) auf uns beziehender

<sup>35</sup> Haec autem omnia, in quibus vel lugere vel gaudere vel odire vel laetari dicitur Deus, tropice et humano more accipienda sunt ab Scriptura dici. (HomNum 23,2, GCS 7, 213, 29-214,1) Origenes hat von der Freude und Trauer Gottes gesprochen, und dann hat er diesen Satz angefügt, weil vielleicht diese Affekte allzu menschlich sind.

<sup>36</sup> Vgl. CCels 8,62; A. Miura-Stange, Celsus und Origenes, Giessen 1926, 47.

<sup>37</sup> Vgl. J. Moltmann, In der Geschichte des dreieinigen Gottes, München 1991, 171. Er hat zu K. Rahner gesagt: «Ist Gott nicht im Sinne der endlichen Kreatur leidend, so ist er in sich doch nicht in jeder Hinsicht leidensunfähig: Gott ist leidensfähig, weil er liebesfähig ist. Sein Wesen ist Barmherzigkeit.» Moltmann hat hier von Gottes Barmherzigkeit gesprochen. Diese Barmherzigkeit setzt ein wesentliches Verhältnis Gottes zu uns voraus. Natürlich hat Origenes dies nicht explizit gesagt, weil es in Widerspruch zu der damaligen Philosophie steht, aber seine Gedanken führen dorthin. Zu Moltmann müssen wir sagen, dass Gott in gewissem Sinne leidenschaftslos ist. Weil Gott in bezug auf sich selbst unerschütterlich ist, kann er um unsretwillen leiden. Nach Origenes ist Gott in bezug auf sich selbst leidensunfähig und daher für uns leidensfähig.

Gott<sup>38</sup>. Die Personhaftigkeit Gottes in diesem Sinne stellt eine Grundanschauung des Origenes dar und ist wahrscheinlich ein Schlüssel für das Verstehen des altchristlichen Denkens.<sup>39</sup>

*Kenji Doi, Osaka*

<sup>38</sup> In ComJoh 1,231 (GCS 4,41,12-16) hat Origenes die Menschwerdung so gedeutet, dass sie göttlicher (θεϊοτέρων) erscheint als der Zustand vor der Menschwerdung. Im Hinblick auf die nähere Beziehung zu uns Menschen ist Gott für Origenes *personhaft*.

<sup>39</sup> Diese Arbeit ist von *Grant-in-Aid for JSPS Fellows* unterstützt worden.